



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Da crítica à burocracia ao projeto da autonomia em Cornelius Castoriadis

Diego Carlos Damasceno

Brasília

2019

Diego Carlos Damasceno

Da crítica à burocracia ao projeto da autonomia em Cornelius Castoriadis

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *stricto sensu* em Filosofia da Universidade de Brasília como pré-requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Alex Sandro Calheiros

Brasília

2019

Agradecimentos

Meus agradecimentos são, sobretudo, aos meus professores de graduação: Luiz Cláudio Batista de Oliveira pelo rigor com o ensino da filosofia, e Maximino Basso pela inspiração e por sua longevidade no ensino da filosofia.

Ao meu orientador Alex Calheiros pelo auxílio e por acreditar na minha capacidade para realizar esta pesquisa.

Ao professor Gilberto Tedeia pelos conselhos e ensinamentos.

À Tatiana Rotolo por seu imprescindível auxílio no entendimento da filosofia de Castoriadis.

À minha esposa Mayane Damasceno pelo amor e compreensão enquanto me dedicava à pesquisa deste trabalho.

Aos meus pais pelo incentivo fundamental para que eu mantivesse o objetivo de cursar esta pós-graduação na UnB.

A Rodrigo Amorim e a Bruno Lomas pelos auxílios e pela amizade.

Perguntas de um Operário que lê – Bertolt Brecht

Quem construiu Tebas, a de sete portas?
Nos livros, ficam os nomes dos reis.
Os reis arrastaram blocos de pedra?
Babilônia, muitas vezes destruída,
Quem a reconstruiu tantas vezes? Em que casas
De Lima auri-radiosa moravam os obreiros?
Para onde foram, na noite em que ficou pronta a Muralha da China,
Os pedreiros? A grande Roma
Está cheia de arcos de triunfo. Quem os erigiu? Sobre quem
Triunfaram os Césares? Bizâncio multicelebrada
Tinha apenas palácios para seus habitantes? Mesmo na legendaria Atlantis,
Na noite em que o mar a sorveu,
Os que se afogavam gritavam por seus escravos.

O jovem Alexandre conquistou a Índia.
Ele sozinho?
César bateu os gauleses.
Não levava pelo menos um cozinheiro consigo?
Felipe da Espanha chorou, quando sua armada
Foi a pique. Ninguém mais teria chorado?
Frederico II venceu a Guerra dos Sete Anos. Quem
Venceu junto?

Por todo canto uma vitória.
Quem cozinhou o banquete da vitória?
Cada dez anos um grande homem.
Quem pagou as despesas?

Histórias de mais.
Perguntas de menos.

Resumo

A presente dissertação tem como intuito discorrer acerca da crítica que Castoriadis faz da burocracia, no intuito de se alcançar uma sociedade verdadeiramente socialista e democrática, para que com isso se possa refletir seu projeto de autonomia e a formação de uma sociedade autônoma.

A crítica da burocracia feita sob a perspectiva de uma análise do burocratismo mundial, com foco no burocratismo soviético. O intuito de se refletir a burocracia decorre da compreensão de que esta é o elemento impeditivo do surgimento do socialismo em bases democráticas.

Logo após análise dos elementos burocráticos, tanto a esquerda como a direita, é explorada a ideia de um socialismo operário aliado a uma democracia direta, que se iniciam nas empresas socialistas e expandem-se ao corpo social.

Por fim, feitas as críticas ao burocratismo expostas os modelos de organização social e conselhos, ocorre a reflexão sobre o imaginário heterônimo que gera as formas de controle social. A reflexão do imaginário sócio-histórico vislumbra pensar as formas como se deu o pensamento, o negligenciamento da imaginação como elemento formador da sociedade, as formas como a revolução imaginária podem construir a autonomia, e, principalmente, o que é de fato uma sociedade autônoma. Esta busca pela sociedade autônoma ocorre justamente pela ideia de um desvelamento do que não pode ser considerado um socialismo.

Palavras-chave: Burocracia; Socialismo; Autonomia; Democracia; Imaginação.

Resume

La présente thèse a pour objectif de discuter de la critique de la bureaucratie par Castoriadis afin de parvenir à une société véritablement socialiste et démocratique, afin que celle-ci puisse refléter son projet d'autonomie et la formation d'une société autonome.

La critique de la bureaucratie faite dans la perspective d'une analyse de la bureaucratie mondiale, en mettant l'accent sur le bureaucratisme soviétique. L'intention de refléter la bureaucratie découle de la compréhension qu'il s'agit de l'obstacle à l'émergence du socialisme sur une base démocratique.

Peu de temps après avoir analysé les éléments bureaucratiques, à gauche comme à droite, l'idée d'un socialisme ouvrier allié à une démocratie directe est explorée, en commençant par les entreprises socialistes pour s'étendre au corps social.

Enfin, les critiques de la bureaucratie ont exposé les modèles d'organisation et de conseil social, la réflexion sur l'imaginaire hétéronyme qui génère les formes de contrôle social a lieu. La réflexion de l'imaginaire socio-historique envisage de réfléchir à la manière dont la pensée s'est déroulée, à la négligence de l'imagination en tant qu'élément constitutif de la société, aux formes telles que la révolution imaginaire peut construire l'autonomie, et notamment à ce qui est une société autonome. Cette quête de société autonome découle précisément de l'idée d'un dévoilement de ce qui ne peut être considéré comme un socialisme.

Mots-clés: Bureaucratic; Socialisme; Autonomie; Démocratie; Imagination.

Sumário

Introdução.....	9
1. Capítulo 1 - A burocracia como elemento central da captura da <i>bios</i> pelo Estado.....	12
1.1.1 Trotsky e a burocracia soviética.....	21
1.1.2 A crítica da burocracia, segundo Lefort.....	25
1.2 O rompimento com o trotskismo e a crítica da burocracia, segundo Castoriadis.....	29
1.2.1 O capitalismo burocrático.....	30
1.2.2 O surgimento da burocracia na URSS.....	34
1.2.3 Sobre a alienação dos soviets e o burocratismo leninista.....	36
1.2.4 A burocracia e seu pretensão socialismo: a relação entre o Estado e a exploração econômica.....	38
1.2.5 A relação entre o campo e a burocracia: entre o autoritarismo e a insuficiência agrícola.....	47
2. Capítulo 2 - “Permanecer marxista ou permanecer revolucionário”: o rompimento com o marxismo e a proposta de um socialismo operário.....	50
2.1.1 A crítica da teoria marxista da história.....	51
2.1.2 A heteronomia da classe operária.....	60
2.1.3 O capitalismo “pós-moderno”.....	64
2.1.4 A crítica de Castoriadis à noção de valor em Marx e sua oposição por Ruy Fausto.....	66
2. 2 O socialismo operário segundo Castoriadis.....	70
2.2.1 Sobre o socialismo e a gestão operária.....	73
2.2.2 Sobre o trabalho na sociedade socialista.....	76
2.2.3 Igualdade salarial como pressuposto de uma sociedade socialista.....	78

2.2.4 Sobre a economia socialista.....	79
2.2.5 Sobre gestão da sociedade socialista, a democracia por conselhos e o alcance da autonomia.....	79
3. Capítulo 3: De Freud a Castoriadis, de Castoriadis a Aristóteles: a construção do imaginário religioso e a descoberta do imaginário radical.....	82
3.1 A imaginação segundo Aristóteles e sua importância para o alcance da autonomia.....	87
3.1.1 A formação do imaginário e das significações imaginárias sociais.....	89
3.1.2 A razão em sua forma conjuntista-identitária como base do imaginário ocidental.....	93
3.2 Democracia e o projeto da autonomia: a emergência da sociedade autônoma.....	96
Conclusão.....	106
Referências bibliográficas.....	115

Introdução

O presente trabalho tem como escopo percorrer a trajetória intelectual de Cornelius Castoriadis no que tange à construção de sua ideia de sociedade autônoma em oposição ao modelo de sociedade heterônoma existente atualmente. Este texto explicita o que seria um processo de desvelamento do socialismo para tornar-se base de uma sociedade mais igualitária e democrática (sociedade autônoma). E, para isso, faz-se necessária uma abordagem inicial da burocracia stalinista e do que se tornou o marxismo no século XX, segundo Castoriadis. Posteriormente é consolidada a ideia de um socialismo oriundo de uma democracia direta, bem como as conseqüências do alcance desta democracia no imaginário social.

No primeiro capítulo da dissertação são analisadas as formas como se dão a burocracia, o que constitui sua essência e como ela se fez tão presente na sociedade, de modo que é extremamente difícil eliminá-la, mesmo em situações em que se busca explicitamente seu fim. Para melhor esmiuçar a essência desta burocracia, tanto em sua gênese quanto em sua forma mais moderna, dois pensadores estudiosos da burocracia são expostos para a compreensão da forma como a burocracia desenvolve-se no século XX e também sobre suas pesquisas referentes a um tipo particular desta burocracia, a saber, a burocracia soviética, são eles Trotsky e Lefort. Ambos pensadores têm bastante relevância devido a seu entendimento díspar sobre como a burocracia soviética iniciou-se e em como ela opera.

Trotsky apresenta um estudo bastante detalhado sobre o funcionamento interno do poder soviético durante o stalinismo, denunciando seus malefícios na administração estatal, sua perseguição à oposição mesmo com as mazelas do stalinismo, ainda assim apresenta uma visão um tanto otimista sobre o Estado soviético, na qual ele pensa que esta burocracia pereceria sozinha e o caminho revolucionário seria retomado pelo povo. Lefort, por sua vez, é chamado à discussão por sua visão semelhante a de Castoriadis acerca do surgimento da burocracia, sendo que ambos filósofos foram mais influenciados por Weber do que por qualquer outro pensador de esquerda sobre o tema da burocracia, o que fica evidente em suas análises sobre o bolchevismo e de suas críticas ao marxismo. Lefort fundou, junto a Castoriadis, a revista *Socialismo ou Barbarie*, de modo que seu pensamento comungava com

as idéias de Castoriadis acerca da crise do socialismo do século XX, porém, após o período inicial de participação na edição da revista, Lefort rompe com ele e retira-se da revista.

Ainda tratando-se do primeiro capítulo, é abordada a visão de Castoriadis sobre o que é a burocracia soviética, de acordo com seus textos de juventude, os quais seguem uma linha cronológico-produtiva do início de suas publicações na revista *Socialismo ou Barbárie*. Castoriadis expõe o que ele entende por “capitalismo burocrático” existente nas maiores superpotências do século passado e como este capitalismo expõe o ápice do burocratismo mundial. Sua contribuição para a compreensão acerca da burocracia mundial, a qual se divide em capitalista fragmentária em capitalista totalitária, é fundamental para explicar o porquê do socialismo não ter sido almejado pela URSS fora de suas fronteiras, especialmente em uma possível, e bastante plausível, busca por uma revolução socialista na Europa Ocidental. Previamente a sua explicação sobre como surgiu o capitalismo burocrático, o filósofo em questão faz uma análise bastante detalhada sobre como se desenvolveu a burocracia desde o bolchevismo-leninismo até ao stalinismo, tendo abordado os erros das críticas trotskistas acerca dessa burocracia russa. Ele expõe tanto em dados históricos quanto de forma crítica o porquê do “socialismo soviético” não poder ser considerado um socialismo de fato e o porquê este estava fadado a perecer do ponto de vista socioeconômico e político-ideológico. Castoriadis escreve sobre a proposta de um socialismo operário aliado a uma democracia de base mantendo assim a sua verve militante. Estes escritos são fundamentais para não apenas demarcar um período histórico onde ele milita e vislumbra uma possibilidade revolucionária ao socialismo, mas também por descrever de forma objetiva como deve ser dar o trabalho e a democracia em uma sociedade socialista.

No segundo capítulo será exposta sua ideia de socialismo operário em com seus escritos em *Socialismo ou Barbarie*, porém de uma fase mais filosófica e mais inventiva, onde ele apresenta críticas mais contundentes ao marxismo, especialmente sobre a teoria da história de Marx, introduzindo a sua própria teoria da história, e sua visão sobre o que é o socialismo, ou seja, sobre a sociedade autônoma, como ela deve se desenvolver e se manter. Tal parte se torna mais objetiva e forma um planejamento por vezes detalhado de como o “Estado”, as empresas, os sindicatos etc. deveriam funcionar em uma sociedade autônoma. Ele analisa, sobretudo, a ideia de *práxis* e porque deve-se retomá-la em sua forma mais essencial para que se possa iniciar de fato a revolução socialista. Há ainda uma explanação, segundo a filósofa Marilena Chauí, sobre o conceito de pós-modernismo. Este tema é bastante caro a Castoriadis, especialmente em sua fase mais madura em suas discussões com os pensadores pós-

estruturalistas, e que se mostra relevante para esclarecer os rumos que tomou o capitalismo mundial e sua forma burocrática mais atual, a qual ocupa um vácuo deixado pelo fim da URSS em forma de globalização e neoliberalismo. Ao fim deste capítulo é exposto um diálogo entre Ruy Fausto e Castoriadis, na qual Fausto aponta certas incongruências nas críticas de Castoriadis à teoria econômica e à filosofia da história de Marx. Estes escritos são fundamentais para não apenas demarcar um período histórico onde ele milita e vislumbra uma possibilidade revolucionária ao socialismo, mas também por descrever de forma objetiva como deve ser dar o trabalho e a democracia em uma sociedade socialista.

A crítica à burocracia, e sua relevante influência opositora na busca pelo socialismo, bem como a desconstrução da teoria da história de Marx e a construção de uma espécie de “roteiro” sobre como deveriam se organizar os conselhos operários em uma sociedade socialista através da democracia de base é a estrutura que geram dos objetivos e as reflexões do terceiro capítulo, sendo estas as maiores questões enfrentadas por Castoriadis.

O terceiro capítulo tem como foco explicitar a idéia de autonomia como um todo, partindo do que não é autonomia, ou seja, heteronomia, para se chegar a um conceito do que é autonomia e de como ela pode ser alcançada. Por isso, faz-se necessária a abordagem daquilo que não é a autonomia nos dois primeiros capítulos. Este capítulo explicitará os conceitos de imaginário radical, sociedade instituinte e sociedade instituída, e a relação de interdependência entre democracia direta e socialismo na criação de uma sociedade autônoma. Neste capítulo ocorre uma mudança na forma como Castoriadis compreende os rumos da revolução dividindo sua filosofia em um Castoriadis de juventude, militante, e outro de maturidade, mais filósofo que pensa em uma ontologia para a autonomia.

A reflexão sobre como gerar a sociedade autônoma sem que para isto utilize-se de certa heteronomia ou que se espere que seu surgimento ocorra por osmose é um dos pontos mais relevantes deste capítulo. Pois, o filósofo demonstra o quão o imaginário sócio-histórico atual influenciou no impedimento da autonomia e o quão a revisão deste imaginário, presente nas formas do pensamento ocidental que relegou a imaginação a mero fenômeno coadjuvante, é fundamental para o esclarecimento, tanto individual como social, e, com isso, para formação da sociedade verdadeiramente socialista, democrática e autônoma. Alcançar este esclarecimento visando promover uma sociedade livre, socialista e democrática, é o projeto da autonomia.

Capítulo 1 - A burocracia como elemento central da captura da *bios* pelo Estado

O pensamento de Cornelius Castoriadis tem como ponto fulcral a busca por um tipo organização social que permita o alcance da liberdade por parte dos indivíduos sem que estes se deixem corromper por suas instituições sociais, pois quando estas se tornam mais aparelhadas e criam uma verticalidade no poder que as colocaria acima dos cidadãos. A liberdade para ele constitui-se na realização da igualdade social, visto que somente em uma situação de igualdade de poder é que os indivíduos podem almejar serem livres para repensar e transformar sua sociedade, de forma que, em uma sociedade desigual, a ideia de liberdade ampla se torna um sofisma que visa mascarar o controle daqueles que são “mais livres do que outros”, ou seja, em uma sociedade desigual o poder está ordenado de forma também desigual, fazendo com que uma minoria seja realmente livre para exercer seu controle sobre a sociedade. A burocracia é a forma como este poder pode ser usurpado legalmente por um grupo e como este faz uso do Estado para manter seu *status quo* econômico e social. O modo de produção que expressava este poder econômico foi revolucionado nos últimos séculos, afinando mais ainda o controle de grupos minoritários sobre a população despossuída. A forma como este poder econômico se dá atualmente é o capitalismo burocrático, cuja fusão de dois conceitos chaves para a Modernidade representam a mais eficiente forma de domínio social até então.

Castoriadis desde cedo envolve-se com a militância política. Ele participa de movimentos trotskistas na Grécia, onde denuncia a sujeição do PC grego e PC russo, na qual o PC grego alinha-se ao stalinismo logo após o fim da segunda guerra mundial. O que ocorre é que o partido comunista grego, reproduzido a política stalinista, persegue todos que não estejam alinhados consigo, e principalmente os trotskistas gregos. Ocorrem massacres por parte do PC grego e centenas de militantes trotskistas são assassinados. Isso faz com que Castoriadis deixe a Grécia rumo à França, país onde havia ganhado uma bolsa de estudos para realização de um doutorado em filosofia. Estando em Paris, Castoriadis continua sua militância, todavia, abandona o trotskismo por percebê-lo insuficiente para pensar a burocratização da esquerda e a retomada da revolução. Ele cria, junto com Claude Lefort, a revista *socialismo ou barbárie* mantendo uma postura de rompimento ao marxismo, crítica ao trotskismo e ao stalinismo, e a construção de um socialismo operário em bases realmente

democráticas. Posteriormente, o Castoriadis de maturidade muda o foco de suas reflexões e passa a buscar na crítica a ontologia uma possibilidade para se pensar a revolução.

Antes da abordagem sobre o que Castoriadis entende por capitalismo burocrático, faz-se necessário uma abordagem sobre o que é burocracia, como ela surgiu e como ela se desenvolveu no mundo moderno, visto que seu conceito não é totalmente uniforme, porém a sua essência mistificadora do poder permanece a mesma.

A burocracia pode ser entendida tanto como uma organização racional com fins objetivos, na concepção weberiana, quanto como uma forma de manter o poder hierárquico em qualquer organização. De modo corriqueiro e popular, a palavra burocracia é usada para se referir a uma organização, uma empresa ou uma repartição pública, no tocante à demora de um processo judicial, às várias etapas pelas quais este processo deve tramitar com numerosos funcionários que o designam a instâncias superiores, ou uma longa transição do processo, e de seu agente, e a pessoas com autorização legal para tramitá-lo. Isso dá uma imagem de que o serviço público é ruim ou ineficiente por ser “demorado”, e outra estranha imagem de que a burocracia existe apenas na repartição pública. Essa imagem de burocracia nos organismos do Estado reflete e mascara, ao mesmo tempo, o que é burocracia, pois reflete a organização racional e econômica em que este Estado se encontra, ou seja, o que há dentro e fora dele, dentro e fora da empresa ou repartição pública, e escondendo ao povo que a burocracia nestes ambientes jurídico-administrativos é um reflexo indireto da burocracia presente na *bios* cotidiana.

Segundo Motta¹, a organização hierárquica da burocracia é feita de modo a privilegiar uma classe dominante, a chamada classe dirigente. Ela cria seus métodos para a manutenção do poder de modo que ela alcance um desenvolvimento político-econômico maior do que as outras classes. Os membros da classe dirigente podem ser chamados de burocratas, os quais têm o dever de escolher novos membros que aderem a sua ideologia com o intuito de reproduzi-la nas classes subalternas.

Este controle da burocracia sobre a *bios* e sobre as instituições sociais é chamado de burocratismo. Este pode ser visto como uma característica macropolítica da burocracia. O burocratismo inicia-se na produção econômica quando ela se dá de modo hierarquizante, com a significativa racionalização do trabalho, com o monopólio da produção em grandes empresas, tudo isso com o objetivo de diminuir a autonomia do trabalhador, que é a classe

¹ MOTTA, *O que é a Burocracia*, 1994, p.7-8.

dirigida. Esta produção visa a ser um modelo para o resto da organização econômica da sociedade.

Em seguida, o burocratismo se dá na instituição do Estado com objetivo de vigiar e administrar. Pois, diferentemente do burocratismo na produção econômica, que visa à racionalização da produção, aumentando-a à medida que diminui o poder e a autonomia do trabalhador, o Estado, e especialmente o Estado Moderno, tenta controlar a *bios* política de seus cidadãos em todas as instituições sociais. Os burocratas no Estado têm a função de pensar em como aumentar o seu controle nas esferas da vida social já em disputa e como expandir este controle a outras esferas, tais como a vida privada dos cidadãos. Disso decorre outra faceta do burocratismo, que é o aumento das organizações públicas, políticas e sindicais no Estado, pois, se este é o instrumento máximo de poder, multiplicam-se os candidatos ao controle deste poder, bem como os partidos e sindicatos para tentar dividir o poder econômico neste Estado².

O Estado moderno constitui a base da burocracia na sociedade ao centralizar e reunir as várias organizações burocráticas. A sociedade moderna torna-se refém desse burocratismo em todas as áreas. O Estado moderno, fruto do capitalismo, pressupõe a sociedade moderna, e esta reflete a sua forma de dominação. Essa burocratização da sociedade se deu através da instituição do trabalho assalariado como norma³, o que torna os cidadãos dependentes ou submissos, com a ideia de que terão estabilidade financeira e profissional; a transformação do trabalho em trabalho alienado e cada vez mais piramidal, onde os trabalhadores são impelidos a competirem entre si e aceitar, com naturalidade, a hierarquia da classe dirigente no ambiente de trabalho, que, por sua vez, representa a organização social fora dele. Ocorre também a profunda individualização das relações sociais entre as pessoas, que tendem a perder o senso de comunidade e vão se tornando mônadas em sociedade. Isso tem o objetivo de gerar uma profunda alienação social, onde os indivíduos se vejam sempre sozinhos e em constante competição⁴. O objetivo maior de tudo isso é a destruição do espírito democrático nos cidadãos, de modo a negligenciar a organização autônoma e anti-burocrática, tal como pensa Castoriadis⁵.

²Ibidem, p. 7.

³Ibidem, p. 8.

⁴Ibidem, p. 9.

⁵ CASTORIADIS, *A sociedade burocrática 1*, 1979.

Nem os partidos políticos e os sindicatos escapam dessa burocratização da *polis*, o que gera mais sentimento de conformismo e falta de esperança no homem moderno, visto que se sentem espremidos em um capitalismo cada vez mais inquisidor dos direitos sociais conquistados pelos cidadãos e porque os grupos vistos como defensores do cidadão e da classe trabalhadora parecem ao cidadão como coisas corrompidas que visam apenas o seu poder pessoal ou como auxiliares do grande capital. Por fim, a sociedade moderna tem como grande característica burocrática um incentivo constante ao consumismo e a competição por poder aquisitivo. Isso significa que o cidadão é impelido apenas ao consumo, tornando-se cada vez mais individualista e relegando a organização do bem público e da vida em sociedade ao Estado e seus burocratas. Ou seja, o burocratismo na sociedade moderna reflete o sistema econômico da qual provém. Este é o cânone proposto por Castoriadis em toda a sua obra e exposto detalhadamente em *Socialisme ou Barbarie*.

O conceito de *bios* como o espaço de interação dos seres vivos, ou simplesmente a vida em sociedade, está intrinsecamente atrelado à atividade do Estado em sua interferência na sociedade civil para tentar dominá-la. Segundo Agamben⁶, o que existe na relação entre Estado e sociedade civil é uma dominação da vida particular do indivíduo por elementos de um Estado altamente heterônomo, que por sua vez almeja a captura *zoé* (a vida biológica, o corpo ou a vida anímica) para coagir física e biologicamente os indivíduos, bem como o controle de suas consciências e de suas vontades manipulando assim a vida em sociedade (*bios*). Isso tudo é administrado legalmente por uma burocracia que estende seu domínio ao mais íntimo do sujeito, à sua *psiqué*, através das instituições sociais. O que essa burocracia de Estado faz é uma espécie de “economia política”, pois tenta capturar a *bios* para regê-la como coisa, como máquina, rebanho ou instrumento de trabalho, onde a produtividade dos sujeitos e das classes é analisada constantemente para serem aceitas ou não na convivência social.

A burocracia tem origem, por assim dizer, no mundo antigo, onde o Estado já era comandado por burocratas e estes tinham o intuito de controlar a sociedade para que os despossuídos fizessem o trabalho produtivo. Isto ocorreu porque esses burocratas eram possuidores dos meios de produção e usavam o Estado para o controle das pessoas, de modo que elas realizassem tanto obras públicas quanto a agricultura nas terras desses burocratas. “A burocracia é o principal elemento de um sistema antagônico”⁷ os que têm o poder

⁶ AGAMBEN, *Homo Sacer, o poder soberano e a vida nua I*, 2010.

⁷ MOTTA, *O que é a Burocracia*, p. 11.

econômico impõem regras e hierarquia aos que não tem através do Estado. No caso do mundo antigo, a escravidão era o reflexo dessa burocracia⁸⁹.

A burocracia na modernidade tem uma relação intrínseca com o capitalismo. Este, por sua vez, inicia uma forma de cooperação mais complexa do trabalho que se reflete na sociedade. A cooperação sobre o capitalismo implica em uma divisão cada vez maior das tarefas a ponto de os trabalhadores tornarem por realizar tarefas muito singulares, de modo que toda a produção esteja muito fracionada, isolando o trabalho, os trabalhadores e alienando-os. A outra característica é a imposição de uma hierarquia controladora dessa classe trabalhadora que impõe funções superiores dentro da classe produtiva, de modo a vigiá-la com mais proximidade. Com isso, aumenta-se a bipolaridade entre a classe dirigente e a classe dirigida, aquela que pensa, planeja e dirige, e esta que executa e obedece. Este antagonismo e cooperação inicia-se na empresa capitalista e expande-se de forma axiomática para o Estado e para toda a sociedade, transformando-os em Estado e sociedade modernos, respectivamente. Como sustenta Motta;

É fácil verificar que quanto mais dividido for o trabalho, maior será o número de supervisores encarregados de sua coordenação. Maior, portanto, será o número de pessoas em funções diretivas. Acontece que um certo número de supervisores exige por sua vez um número de supervisores que dirijam o seu próprio trabalho. Este é o processo que dá origem aos chefes de seção, aos gerentes, aos diretores e ao diretor

⁸Ibidem, p. 14.

⁹ No Egito e na China, por exemplo, a burocracia se dava através do modo de produção asiático, onde uma minoria de burocratas coordenava o trabalho da maioria despossuída e construía as instituições sociais para perpetuar e representar semiótica e ideologicamente este controle, a saber, a figura do Faraó, do Imperador, a influência da religião e a falta de educação para as classes mais baixas. Nesse período surge a separação entre o trabalho dito intelectual e o trabalho manual. Forma-se a ideologia de que uns naturalmente devem comandar e coordenar o trabalho por serem educados e intelectualmente mais aptos, e a outros caberia apenas obedecer e realizar os projetos que lhe fossem passados. O monopólio educacional é uma das bases dessa burocracia já na antiguidade, onde o conhecimento é vedado às classes subalternas e se mostra acessível apenas aos descendentes dos burocratas (MOTTA, 1994, p. 14). Esta burocracia no mundo antigo é chamada de burocracia patrimonial ou tradicional (Idem, Ibidem). O trabalho era realizado em forma de cooperação simples, que emprega uma grande quantidade de mão de obra para realização de tarefas muito dispendiosas, que requerem muita força bruta ou trabalho manual, todavia, não se dividem, sendo realizadas em simultâneo pelos trabalhadores. Ou seja, são tarefas manuais que requerem vasta mão de obra, mas que não criam uma hierarquia entre elas, visto que a tarefa não requer complexidade intelectual, poder de decisão do trabalhador sobre o objeto em questão e divisão de funções.

superintendente, que está subordinado a um presidente, detentor ou representante do capital. É por essa razão que dizemos que a burocracia nasce na produção¹⁰.

Esse antagonismo dá origem a classes intermediárias, as quais detêm o conhecimento técnico. Isto é utilizado pela classe dirigente para dissociar cada vez mais a classe dirigida do controle efetivo da produção. Com o avanço do capitalismo industrializado e do monopólio do conhecimento realizado na sociedade, a racionalização do trabalho alcança níveis altíssimos visando o maior lucro possível, com a menor utilização de mão de obra. Isso ocorre ao substituir esta mão de obra pelo maquinário moderno, que vise uma maior produção e com o gerenciamento de uma “classe intermediária”, que domina um *savoir faire* técnico-industrial (tanto sobre as máquinas, como sobre todas as funções administrativas) para domesticar o trabalhador moderno.

Max Weber pensa a burocracia como elemento fundamental no surgimento do Estado. Este, como anteriormente exposto, é resultado de uma contradição econômico-social. De modo que uma classe irá dispor do excedente econômico e usará o poder do estado para satisfazer seus anseios e consolidar-se ainda mais como classe dominante.

Este Estado tem as seguintes características na sua gênese burocrática: uma classe politicamente dominante, a presença de funcionários públicos com o intuito de servir a burocracia estatal, administrando e dividindo o poder legal e o exército com os objetivos de defesa militar do Estado e de controlar o povo para impedir uma ruptura com burocratismo¹¹. Com isso, o Estado alcança um poder absoluto, pois, segundo Weber, cabe a ele legislar e cobrar impostos para alimentar a máquina pública. Sua legislação e sua cobrança de impostos independem da vontade popular, isso faz com que o Estado seja o artífice perfeito do burocratismo. Pois, este Estado constitui-se visando a dominação através do surgimento de uma classe política e economicamente dominante, que gera o antagonismo social e se apropria do excedente da produção, de um funcionalismo público para regular o poder e de um exército. Estes fatores permitem o absolutismo estatal para fazer as leis e as instituições sociais, e cobrar os impostos para alimentar seu corpo de funcionários públicos administrativos e seu exército.

A burocracia, como anteriormente exposta, constitui a essência do Estado e também o porquê de seu surgimento, além de determinar como ele estará constituído. Ela forma o aparelho repressor legal que detém o poder legal para coagir a sociedade. No pensamento de

¹⁰ Ibidem, p. 19.

¹¹ Ibidem, p. 24.

Weber, este poder é chamado de dominação e os tipos de dominação são resultado tanto do tipo de burocracia e de Estado em cada sociedade, quanto da cultura de cada sociedade. Weber descreve três tipos de dominação, às quais ele considera como legítimas¹².

A primeira das formas de dominação é a dominação tradicional. Nesta forma de dominação, o poder é baseado na crença da sociedade em suas tradições e em sua cultura. Ou seja, no modo como sempre viveram, de forma que não existe uma busca por desenvolvimento ou ruptura com a tradição. O Estado é comandado por um líder que deve personificar ou, pelo menos, respeitar a cultura deste povo. Há dois tipos de dominação tradicional: a dominação tradicional que “tende ao *patrimonialismo*”¹³ e a dominação tradicional feudal. Segundo Motta¹⁴, a forma de dominação tradicional patrimonial é aquela onde o aparato estatal é totalmente dependente de seu líder, formando uma burocracia muito centrada no poder do estado e no relacionamento quase que paternal entre os funcionários e seu líder. Este líder é o senhor das terras e forma, junto a seus burocratas a classe dominante. Já na forma de dominação tradicional feudal ocorre menos dependência dos burocratas e de seu respectivo sistema administrativo em relação ao líder. Ocorre certa divisão do poder através de um fracionamento das terras e do poder econômico, na qual esses burocratas dispõem de terras e de uma pequena estrutura administrativa onde eles podem se manter economicamente e ainda assim jurar lealdade ao seu senhor. Os funcionários administrativos são vassalos deste senhor. Assim sendo, todo o corpo social repete esta forma de hierarquização estatal por mais que os membros da sociedade se encontrem distantes do senhor.

A outra forma de dominação, segundo Weber, é a dominação carismática, e, como o nome já pressupõe, é um tipo de organização burocrática baseada no carisma de um líder. Este líder forma um corpo administrativo muito próximo a si de forma quase personalista ou que mantenha afinidade consigo. Este tipo de dominação está pautado na crença popular de que o líder personifica os ideais deste povo, e, portanto, de que ele deve ser seguido, pois, além de poder levar a glória ao povo, também é visto como possuidor de qualidades excepcionais, o que o torna especial, quase como um herói, um mito ou um Messias¹⁵.

A terceira forma de dominação é a dominação racional-legal. Esta é legitimada com base na ideia de que as leis devem ser respeitadas por parecerem justas, coerentes e racionais. É a forma encontrada no Estado moderno, o qual diz sintetizar as figuras de liderança dos dois

¹² WEBER, *Economia e Sociedade*, vol. 1, 2014, p. 141.

¹³ *Ibidem*, p. 151.

¹⁴ MOTTA, *O que é a burocracia*, 1994, p. 28.

¹⁵ *Ibidem*, p. 159.

outros tipos de dominação, pois seu líder, agora chamado de governante, é reconhecido como tal por ter ascendido ao poder na forma da lei e o mesmo deve respeitar o conjunto de leis que limitam seu poder¹⁶. Neste modo de dominação, a estrutura burocrática é muito maior que nas outras e muito mais poderosa que a figura do líder que a representa, visto que ele torna-se factível ao burocratismo estatal e representante deste.

A classe de burocratas, no modo de dominação racional-legal, não detém o domínio dos bens públicos como ocorria no modo de dominação feudal. Ele se torna os senhores do aparato administrativo legal do Estado, criando uma escala de poder entre si. Diferentemente das outras formas de dominação, esta é composta por funcionários e por um sistema político impessoal independente do líder. O antagonista se mostra presente na sociedade, mas sua forma é mais protegida e mais camuflada pelo Estado, pois este demonstra um certo ar democrático e neutro em relação às classes sociais.

Segundo Motta¹⁷, o objetivo da forma de dominação racional-legal é alcançar uma razão cada vez mais técnica e eficiente. O Estado Moderno torna-se um reflexo da indústria capitalista, absorvendo sua racionalidade produtiva, de modo a reproduzir em suas instituições sociais (escola prisão exército), o pensamento burocrático capitalista moderno. É como o materialismo dialético pressupõe: a base gera a forma da superestrutura. Ou seja, o Estado Moderno “se espelha” no modo de produção vigente e reflete sua racionalidade tanto às suas partes legais, como ao resto da sociedade. A burocracia moderna reflete o capitalismo moderno e a sociedade reflete a heteronomia e a desumanidades provenientes deste sistema. Os cidadãos tornam-se mais controlados, com a mentalidade bastante estreita sobre a vida e mais dóceis a reproduzir constantemente a mentalidade, do que Castoriadis chama de capitalismo burocrático e que se demonstra bastante vivo no neoliberalismo contemporâneo.

O neoliberalismo cria uma burocracia neoliberal, esta, por sua vez, visa à destruição do Estado no que tange aos seus princípios mais progressistas e de maior isonomia social. A burocracia neoliberal é como um vírus no Estado, pois visa destruí-lo de dentro para fora e implantar nele seu *modus operandi* destruidor de qualquer espaço ou coisa pública. O neoliberalismo visa o domínio da mentalidade acerca do público e do privado, invertendo os papéis e fazendo do público o mínimo e o privado o seu oposto. A dominação das instituições sociais, por parte desta burocracia neoliberal, visa o aceite da venda dos direitos sociais e individuais, bem como a imposição da ideia de que não existem direitos inatos. Ela representa o domínio mais macabro da *bios*, pois, se estende às minúcias das instituições públicas ou

¹⁶ Ibidem, p. 142-143.

¹⁷ MOTTA, *O que é a burocracia*, 1994, p. 30-31.

não, como um fascismo velado, e convence aos poucos que a vida não está dada, mas que é preciso negociá-la com o mercado. O neoliberalismo não se opõe inteiramente ao Estado. Ele surge como antítese aparente e torna-se complemento daquele. O neoliberalismo é a mais recente forma do capitalismo burocrático. Esta síntese representa um Estado de “fachada”, pois pouco a pouco o campo econômico se estende sobre o político, e as formas mais ligadas ao Estado (família, escola, religião) vão se ligando ao “livre” mercado em uma relação de profunda dependência. Tão logo este capitalismo burocrático neoliberal ocorre, toda a estrutura social, tanto pública como privada, são dominadas por um imaginário de subserviência ao mercado, que encarceram a mente e impedem a autonomia do indivíduo.

Para além da crítica da burocracia em sua construção sócio-histórica milenar que acarretou na burocracia moderna de tipo capitalista, há uma apresentação da gênese burocrática presente nos órgãos de esquerda, tais como em partidos políticos, em sindicatos ou simplesmente nos conselhos operários em sua forma mais democrática. Crítica esta feita por Robert Michels,¹⁸ na qual ele apresenta uma reflexão sobre a corrupção orgânica que existiria nos organismos socialistas à medida que estes se tornem mais influentes e mais organizados. Seu pensamento pode ser compreendido como um contraponto ao pensamento de Castoriadis, visto que este último vislumbra um socialismo a base de conselhos que seja totalmente democrático e de pouca burocracia. Ao mesmo tempo, o pensamento de Michels pode basear os ideais socialistas de Castoriadis, porque este apresenta uma burocracia inerente a qualquer organização política fazendo com que Castoriadis se ocupe em pensar em como diminuir a burocracia aumentando a democracia tendo ciência de suas formas de dominação. Ou seja, Castoriadis pensa em maneiras de difundir o poder instituído pelo povo a uma gestão sabendo que esta batalha é fundamental para regredir a burocracia inerente aos organismos políticos.

Michels apresenta a tese de que a burocracia se constitui através especialização, diversificação de funções e da ramificação do sistema em prol de um líder¹⁹. Este líder apresenta-se inicialmente como carismático e como um mero representante dos anseios populares, causando a impressão de que seu cargo é temporário e que pode ser substituído a qualquer momento pela vontade popular. Porém, este líder torna-se um líder operacional, cujo objetivo deixa de ser a proteção da ideologia e da democracia e fixa seus anseios na proteção do organismo político. Este “líder operacional” age como escudo e exemplo para seus subordinados.

¹⁸ Cf, *A tendência burocrática dos partidos políticos*, In: *Sociologia da Burocracia*, 1978.

¹⁹ *Ibidem*, p. 104.

Castoriadis tem uma relação peculiar com o pensamento trotskista, o qual inicialmente o influenciou e em pouco tempo foi abandonado por ele como forma de compreender o socialismo no século passado. Isso demonstra que o filósofo em questão desde sua juventude não se torna dogmático ou defensor irrepreensível de uma filosofia e que sua ousadia lhe permitiu encontrar um caminho autêntico na compreensão de seu mundo. A posterior explicitação da reflexão que Leon Trotsky faz da burocracia soviética se faz fundamental para a compreensão do que se tornou o bolchevismo e de como funcionou sua burocracia, bem como explica a ruptura de Castoriadis com o trotskismo, o qual não se faz suficiente para a crítica da burocracia soviética e nem é suficiente para analisar o fenômeno da burocracia de modo a eliminá-lo.

1.1.1 Trotsky e a burocracia soviética

Trotsky é um dos pensadores marxistas mais citados por Castoriadis devido ao seu envolvimento histórico na Revolução Russa e suas críticas ao corpo burocrático que se ergueu na União Soviética. Ele faz uma análise bastante elucidativa sobre como surgiu a burocracia soviética, em que nível encontravam-se as forças produtivas na Rússia, sobre as mazelas econômicas vividas pelo camponês e pelo operário provenientes do atraso destas forças produtivas. Ele também versa acerca da ingerência e da negligência por parte de Stalin e seus asseclas burocratas no comando da União Soviética.

O eixo da crítica de Trotsky à burocracia soviética encontra-se na ideia de Marx acerca do desenvolvimento das forças produtivas previamente ao socialismo, que irá distribuir benesses a todo povo melhorando a sua vida e preparando-o para o comunismo. Segundo Trotsky, a Rússia encontrava-se bastante atrasada frente aos países capitalistas, pois, além de ser mal gerida por uma burocracia que centralizava o poder, a revolução ocorreu em um país atrasado industrialmente, diferentemente de como Marx pensava que aconteceria uma grande revolução. Este atraso, descrito longamente por ele em *A revolução traída* com detalhes para explicar tanto o atraso produtivo da Rússia, quanto como a burocracia utilizou-se deste atraso para aumentar seu poder.

O atraso soviético na produção industrial, na agricultura, na cultura e na tecnologia, ainda representa uma condição social superior àquela vivida no período czarista ou em

qualquer exploração capitalista, tal como pensam Marx e Trotsky²⁰. Contudo, como o nível de desenvolvimento das forças produtivas russas na época da revolução encontrava-se muito aquém das de qualquer país industrializado (condição imaginada por Marx para uma revolução proletária) a produção, distribuição de produtos, somada à falta de tecnologia e educação necessárias, fizeram o povo soviético perecer em uma economia de miséria. A solução proposta por ele e pela “oposição” era a de grande industrialização somada à gradual coletivização das terras. Entretanto, o Partido Comunista negligenciou as propostas opositoras, tendo posteriormente prendido seus líderes, considerando-os sabotadores.²¹

A recusa inicial à industrialização, somada à recusa da coletivização e à formação dos *kholkoses*, deve-se à tentativa do Partido em não descentralizar o poder. Somente nos anos 1930, após sérias crises de abastecimento e baixo desenvolvimento industrial, que se refletem na falta de bens de consumo para a população, que os dirigentes adotaram medidas para elevar a indústria e socializar os campos. Tais medidas não foram tão exitosas, especialmente no campo, devido à sua velocidade e a violência com a qual o Partido impunha ao povo, especialmente aos camponeses.

Trotsky descreve o quanto os burocratas receberam em salários em relação aos camponeses e aos operários comuns²². Seus dados demonstram justamente a exploração pecuniária sobrevivente do Direito burguês como uma “burguesia socialista”²³ no seio de um pretense Estado operário. Faz-se necessário ter em conta que suas denúncias à burocracia almejam o alcance do comunismo, superior em todos os sentidos ao capitalismo industrial mais avançado, e a superação de um pretense socialismo com seu Direito burguês preservado pela estrutura do Estado. Este objetivo é o núcleo de sua denúncia ao burocratismo soviético, explicando como se forma e como se desenvolve essa burocracia, a qual é diferente no pensamento de Castoriadis.

A formação da burocracia soviética tem origem, para Trotsky, imediatamente na guerra civil com a implantação do “comunismo de guerra”. Como salienta o autor:

As mesmas considerações audaciosas sobre o Estado da ditadura do proletariado encontram, um ano e meio após a tomada do poder, a sua expressão acabada no programa do partido bolchevista e, nomeadamente, nos parágrafos referentes ao exército. Um Estado forte, mas sem mandarins; uma força armada, mas sem samurais! A burocracia militar e civil não resulta das necessidades da defesa, mas de

²⁰TROTSKY, *A revolução traída*, 1980, p. 36-37.

²¹Ibidem, p. 26.

²²Ibidem, p. 88-89.

²³Ibidem, p. 97.

uma transferência da divisão da sociedade em classes para a organização da defesa. O exército é um produto das relações sociais. A luta contra os perigos exteriores supõe, e isto é imanente ao Estado operário, uma organização militar e técnica especializada que não será em caso algum uma casta privilegiada de oficiais. O programa bolchevista exige a substituição do exército permanente pela nação armada.²⁴

A burocracia soviética foi a classe social que se apropriou também financeiramente dos produtos do trabalho das classes dirigidas. O poder diluía-se em poder de consumo, onde os membros do partido recebiam salários mais de 20 superiores aos de um operário. Isso se reflete em uma vida de luxos e privilégios indiretos (os privilégios diretos provendo do próprio autoritarismo burocrático sobre as massas) que constituía uma sociedade de consumo elevado paralela a sociedade de consumo miserável a que eram relegadas as classes produtoras. Entre diretores das empresas, chefes de propaganda, presidentes dos PC em países satélites e cientistas, etc. os membros do Partido formavam um número de aproximadamente 5 milhões de pessoas que, em uma população de 150 milhões de habitantes, consumiam mais de 80% da produção!²⁵A esta classe eram destinados os melhores produtos, tanto nacionais, quanto importados; as melhores escolas, as melhores roupas e alimentos. Enquanto que ao resto do povo caberia contentar-se com a má qualidade dos bens de consumo ou simplesmente com a falta deles.

Neste mesmo livro²⁶ Trotsky se contradiz ao inferir que a União Soviética mantém seu caráter de um “Estado operário”, com o proletariado senhor dos meios de produção, através da nacionalização e do controle do comércio²⁷. Contudo, este proletariado encontrou-se visivelmente sem poder político e sem o poder de decisão²⁸. Faz-se notar que Trotsky não entendeu que o povo sem poder político, sem ser sua própria classe dirigente, sendo coagida no trabalho, por mais que viva em um Estado que expropriou a burguesia, planificou a economia, nacionalizou as terras e os meios de produção; por mais que isto tenha sido feito, este povo torna-se refém de uma hierarquia altamente exploradora, tal como uma burguesia, e, com isto, torna-se autoritária em último sentido.²⁹

Para entender a natureza da exploração e do poder da burocracia neste pretense Estado socialista, e, para compreender o porquê Trotsky se contradiz no parágrafo anterior,

²⁴Ibidem, p. 39.

²⁵Ibidem, p. 97-100.

²⁶TROTSKY, *A revolução traída*, 1980.

²⁷ Ibidem, p. 172.

²⁸ Esta flagrante contradição será analisada ao final deste capítulo quando é explicitada a gênese da burocracia, segundo Castoriadis.

²⁹ Idem, Ibidem.

deve-se ter em mente o que Marx afirma acerca das relações de produção. Curiosamente tal fato foi citado também por Trotsky em *A revolução traída*.

O simples fato de nacionalizar as terras e os meios de produção não é o fator suficiente para inibir a exploração de classe ou para incluir o povo no controle da riqueza social. O que determina uma justa repartição das riquezas, e, conseqüentemente, do poder, são as relações sociais com o objetivo de impedir uma apropriação do excedente do produto social por uma casta. Ou seja, o fundamental é impedir que uma classe se aproprie do produto social, controlando como classe dirigente e gozando dos lucros desta produção³⁰. Não é a forma de propriedade que definirá se haverá ou não uma exploração, mas como é repartido o excedente do trabalho coletivo, se este é distribuído coletivamente repartindo não somente as riquezas, bem como o poder de decisão sobre os meios de produção. A isso Trotsky faz uma explanação em *A revolução traída*: “[...] Em todo caso, a propriedade estatal dos meios de produção não transforma a miséria em ouro, não coroa com uma auréola de santidade “*sweating system*”, o sistema do suor, que esmaga a principal forma produtiva: o homem. [...]”³¹

Para uma melhor compreensão do que é a burocracia, de como emergiu e como se organizou a burocracia bolchevique é relevante que se cite no capítulo seguinte um dos maiores parceiros de Castoriadis no que toca à crítica do socialismo, Claude Lefort. Lefort mantém semelhanças e diferenças com Castoriadis acerca da compreensão do fenômeno burocrático e da forma como a esquerda e a democracia deveriam ser organizadas. Sendo assim, Lefort deixa um legado de uma análise weberiana, assim como Castoriadis, do que se tornou a burocracia mundial no século XX e também sobre a forma como ela foi abordada por outros pensadores, os quais foram insuficientes para compreendê-la como ponto medular da heteronomia na sociedade moderna.

³⁰ Ibidem, p. 38.

³¹ Ibidem, p. 61.

1.1.2 A crítica da burocracia, segundo Lefort

Em *Est-ce que la bureaucratie?*³², Claude Lefort apresenta a problemática da definição da burocracia seguindo um caminho traçado inicialmente por Marx e Weber, abordando, por fim, a burocracia como classe que se desenvolveu tanto no Ocidente quanto na Rússia pré-stalinista.

Em Marx, a problemática da burocracia é abordada especialmente na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Nesta obra, Marx além de principiar seu materialismo, quando faz sua crítica ao idealismo hegeliano na concepção e no poder do Estado, chama atenção à forma burocrática como se apresenta este poder estatal.

Lefort aborda a relação entre a burocracia e o Estado, entre os burocratas e a classe dominante deste Estado e faz uma crítica à ideia marxiana de burocracia como um parasita no Estado, pois a burocracia é composta por um batalhão de cargos improdutivos, nos quais seus membros devem mais lealdade ao poder e às aspirações de escalada social-burocrática do que à boa realização de suas funções. Diz Lefort que este parasitismo não é por acaso, e o erro de Marx foi ignorar o quanto a burocracia como classe é importante para manter o capitalismo. Pois, o Estado e o Capital se tornam cada vez mais mútuos, sendo necessário que o Capital tenha o constante apoio da classe burocrática para se sustentar legalmente.

O filósofo francês faz entender que o marxismo negligenciou o fenômeno da burocracia após uma revolução socialista especialmente quando questiona o porquê do aumento da burocracia na sociedade, já que, se as funções são inúteis do ponto de vista produtivo, e, todavia, servem apenas para exercer a dominação, é o porquê alguns proletários se tornam burocratas, olvidando a igualdade social em troca de poder político e financeiro.³³ O que Marx não percebeu é que esta união entre Estado e Capital alarga a burocratização puramente estatal para a sociedade civil, o que torna a burocracia bem mais do que uma camada parasitária. Assim infere Lefort:

“[...] O Estado é hoje o maior empreendedor capitalista, o provedor dos investimentos; fora do seu domínio em que gere diretamente, ele tende a orientar os investimentos, a escala nacional, por sua política financeira e econômica. É verdade que ele mesmo é o teatro de uma luta entre os grandes partidos políticos, que dentro

³² LEFORT, In: *Eléments d'une critique de la bureaucratie*, 1971.

³³ Seu pensamento é paralelo ao de Castoriadis acerca deste tema, na qual é antecipada logo acima a ideia de capitalismo burocrático presente na ideia de um Estado parceiro do Capital, segundo Castoriadis.

de sua administração agem os representantes do capital privado, que sua política e, frequentemente, a resultante das forças que se enfrentam na sociedade; mas transposta para o âmago do Estado, a luta dos grupos não é a mesma que se desenrola na sociedade civil. A própria divisão dos interesses, aliada a necessidade da administração dos negócios públicos, cria um espaço próprio de decisão espaço que se alarga e se estrutura à medida que o Estado drena capitais cada vez mais importantes e se encarrega de tarefas cada vez mais numerosas antes deixadas à iniciativa privada; [...]”³⁴(Tradução nossa).

Para Lefort, Weber foi quem elucidou a forma como se dá a burocracia moderna, descrevendo como ocorrem as relações funcionais no interior do Estado, tanto em sua parte puramente administrativa, quanto político-econômica. Weber traça um caminho dos tipos de dominação existentes para explicar a forma do Estado moderno. Este Estado tem como características na sua gênese burocrática: uma classe politicamente dominante; a presença de funcionários públicos com o intuito de servir à burocracia estatal administrando e dividindo o poder legal; e um exército com os objetivos de defesa do Estado e de controle do povo.

Lefort entende que Weber constrói a teoria da burocratização independentemente do sistema político em que ela se encontra. O âmago burocrático permanece o mesmo seja qual for o tipo de governo. Sua forma hierárquica administrativa é preservada. Para o pensador francês, Weber não pensa a burocracia como classe social, e, por isso, não pode compreender o fenômeno do que ele mesmo chama de “socialismo de Estado”. Pois, teria de reorganizar sua teoria sobre a burocracia como elemento presente apenas na organização estatal. O que Lefort quer dizer é que a burocracia aumenta seu poder no Estado Racional e torna-se o elemento central do poder dele.

“[...] As lutas políticas que ocorrem no nível mais elevado da hierarquia e que estão em jogo na direção do Estado se estendem a grandes setores da alta burocracia; Khrushchev só o conquista porque é apoiado pela maioria dos eleitores que controlam o aparelho burocrático. Por conseguinte, é necessário concordar que, onde a burocracia estatal encontra sua mais ampla extensão, ela engloba em sua esfera as decisões políticas e econômicas mais recentes, ou, em outras palavras, que se torna o lar de um novo regime.”³⁵(Tradução nossa)

³⁴ Ibidem, p. 278. No original: “L’Etat est aujourd’hui le plus grand entrepreneur capitaliste, le plus grand dispensateur d’investissements; en dehors du domaine qu’il gere directement, il tend à orienter les investissements, à l’échelle nationale, par sa politique financière et économique. Il est vrai qu’illui-même Le théâtre d’une lutte entre le grands partis politiques qu’au sein de son administration agissent les représentants du capital prive, que sa politique est souvent la resultante des forces quis’affrontent dans lasocieté; mais transposée au sein de l’Etat, la lutte des groupes n’est pas la même que celle qui déroule dans la société civile. La division même des intérêts jointe à l’exigence de l’administration des affaires publiques crée un espace prope de décision - espace quis’agrandit et se structure au fur et à mesure que l’Etat draine des capitaux de plus en plus inportants et prend em charge dès taches de plus en plus nombreuses autre fois leissées à l’iniiciative privée; [...]”

³⁵ Ibidem, p. 282-283. No original: “[...] Les lutttes politiques qui ont lieu au niveau le plus élevé de la hiérarchie et qui ont puor enjeu la direction de l’Etat s’étendent dans de larges secteurs de la haute bureaucratie; Khrouchtchev ne l’emporte enfim que parce qu’il est *soutenu* par la majorité dès éléments qui contrôlent

Em suma a burocracia cria funções de vigilância e coação travestidas de funções técnicas ou realmente úteis. Os burocratas que estão na base se sentem gratos e fiéis à hierarquia. O núcleo burocrático cria vários grupos ou várias células, como diz Lefort, para micro-politicamente penetrar seus tentáculos na sociedade, assim como as veias mais minúsculas penetram os músculos gerando imensas ratificações e todas voltadas para suas artérias.

A burocracia se dá de modo bastante diverso. Uma parte dela, tanto nas indústrias quanto nos Estados, é constituída por funcionários técnicos com relativa liberdade por possuírem um domínio mais especializado e, assim, podem ter mais controle sobre suas atividades. Entretanto, não fogem do aparato burocrático, isto, pois o aparelho burocrático se molda à colocar um membro especialista para controlar estes técnicos e fazer uma conexão entre os funcionários mais especializados e o núcleo da burocracia.

A burocracia deve formar uma enorme teia de informação entre³⁶ seus burocratas para dissuadir o poder e deixá-lo mais impessoal. Ou seja, o número excessivo de relatórios tem por função legitimar a necessidade do burocrata e legitimar o seu poder, assim como, por exemplo, as secretarias de educação requerem o máximo de informação documental possível de suas escolas para legitimar suas ações, dividir as responsabilidades, controlar os funcionários e dar a impressão de que ela tem realmente uma função de apoio e não de controle. Esta teia de informação é um dos pilares para a criação de uma atmosfera de disciplina e eficiência³⁷ entre os vários ramos burocratas separados, pois eles pensarão de forma padronizada e respaldados por uma hierarquia que lhes dá normas mantendo um ar de impessoalidade já falado anteriormente.

Lefort tem em mente que a burocracia é um tipo peculiar de atividade social³⁸ que se desenvolve em certo tipo de estágio do desenvolvimento técnico-econômico da sociedade, mantendo como principal característica a busca pelo domínio social sobre os que não fazem parte de seu corpo burocrático³⁹. A burocracia age como classe social dominante ao controlar os ganhos da produção e principalmente ao controlar a forma como se dará esta produção, e é neste contexto que ele pensa a burocracia soviética. Ela forma como que uma burguesia pós-

l'appareil bureaucratique. Force est donc de convenir que là ou la bureaucratie d'Etat trouve son extension la plus grande, elle englobe dans sa sphère les décisions politiques et économiques dernières, ou, en d'autres termes, qu'elle devient le foyer d'un nouveau regime."

³⁶ LEFORT, In: *Eléments d'une critique de la bureaucratie*, 1971, p. 287.

³⁷ Idem, Ibidem.

³⁸ Ibidem, p. 297.

³⁹ Idem, Ibidem.

revolucionária ao apropriar-se da industrialização burguesa (tanto em métodos de trabalho quanto em meios de produção), mas adquire um caráter singular em relação à burguesia, que é a fusão entre a economia e o Estado, que é a união entre o poder econômico e o poder político⁴⁰. Isso faz com que se forme uma espécie um totalitarismo⁴¹ que dita a forma como a classe dominada irá pensar e como irá trabalhar, mantendo-a uniforme e menos perigosa para a classe dominante.

[...] Certamente a burocracia do partido não criou artificialmente um mundo inteiramente novo, e seria muito pouco dizer que ela foi servida pelas circunstâncias. A destituição do poder político e econômico dos antigos proprietários, a gestão dos grandes setores de produção pelo Estado, a existência de uma indústria que já tinha alcançado em certos campos um alto grau de concentração e, portanto, de uma administração moderna, o exemplo dos grandes países industriais capitalistas, que testemunhavam uma crescente fusão do grande capital e do Estado, prepararam uma dominação de classe de um novo tipo. Mas essa dominação só fez o seu caminho através da ação do partido que, através da ideologia, do terror e do privilégio, fundiu no mesmo molde os elementos arrancados de todas as classes da antiga sociedade russa.⁴² (Tradução nossa)

Pensar a burocracia como classe não resolve o problema da natureza da burocracia, segundo Lefort. Para ele a burocracia é constituída por um modo de agir específico de seus membros, os quais tencionam o alcance e a manutenção do poder sobre a sociedade. Isso requer um comportamento específico de seus pares de modo a constituir uma espécie de *ethos* burocrático e como tal deve manter-se unido⁴³. Conhecer a natureza da burocracia implica em conhecer as formas como ela se dá em cada sociedade, conhecer especialmente como se comportam seus burocratas e como se dá a exploração da classe dirigente sobre a classe dirigida⁴⁴. A burocracia soviética incorpora os elementos de classe economicamente dominante, como a burguesia, mas eleva o seu poder dentro do Estado, como classe administrativa, formando assim uma categoria única de livres burocratas, sem uma nobreza ou burguesia a prestar obediência, tendo apenas como norma a manutenção do poder estatal sobre a *bios*.

⁴⁰ Este tema será amplamente abordado neste capítulo no tópico “O capitalismo burocrático”. Castoriadis também pensa na burocracia soviética como um domínio dos burocratas sobre a economia e o Estado.

⁴¹Ibidem, p. 301.

⁴²Ibidem, p. 300. No original em francês: [...] Certes la bureaucratie du parti n'a pas créé artificiellement un monde entièrement nouveau, et ce serait même trop peu de dire qu'elle a été servie par les circonstances. La destruction du pouvoir politique et économique des anciens propriétaires, la prise en charge des grands secteurs de production par l'Etat, l'existence d'une industrie qui avait déjà atteint dans certains domaines un fort degré de concentration et donc d'une administration moderne, l'exemple des grands pays industriels capitalistes qui témoignaient d'une fusion croissante du grand capital et de l'Etat préparaient une domination de classe d'un type nouveau. Mais cette domination ne s'est frayé son chemin que par l'action du parti qui par l'idéologie, la terreur et le privilège, a fondu dans un même moule des éléments arrachés à toutes les classes de la vieille société russe.

⁴³ Ibidem, p. 303.

⁴⁴ Ibidem, p. 306.

1.2 O rompimento com o trotskismo e a crítica da burocracia, segundo Castoriadis

Castoriadis faz como que uma mea-culpa de sua adesão ao trotskismo, visto que as condições sócio-históricas na Grécia durante e após a Segunda Guerra Mundial propiciaram uma adesão em massa da população ao PC grego e ao stalinismo. Por isso existia uma minoria que enxergava no trotskismo tanto uma crítica contundente até então ao stalinismo quanto ao retorno a um caminho revolucionário. Ele deixa transparecer que sua adesão ao trotskismo ocorreu por imaturidade natural a qualquer pensador e militante⁴⁵ e pelas condições políticas que se sucederam especialmente após a Segunda Guerra Mundial, na qual o caráter burocrático se mostrou existente e seduziu uma parte de uma população recém-saída do domínio alemão. A forma reacionária e burocrática do partido foram os elementos que explicam com certa naturalidade sua saída e decepção do PC grego e sua adesão ao trotskismo.

No entanto, a questão descrita por Castoriadis é um pouco mais profunda. De fato, o PC grego aparecia aos trotskistas como um partido perseguidor e reformista. O PC grego tentou expurgar a burguesia grega, e, por isso, obteve certo apoio popular, pois havia um desejo em suprimir a elite capitalista e instaurar um novo regime. A questão maior se deve em como as massas seriam usadas pelos partidários e em como esses partidários gregos seriam usados pelo poder soviético caso houvesse êxito em seu levante. Ou seja, a questão de início se deve não tanto à tomada do poder ou sobre o apoio das massas, mas como se dá esse poder, como ele se divide, se o partido será como um “Leviatã” ou se ele deixará de existir cedendo poder às massas.

Ao contrário de Trotsky, cuja burocracia russa seria uma degenerescência da Revolução de Outubro, Castoriadis entende que esta burocracia sobreviveu e se expandiu para outros países, onde levou a sua forma de governança e de autoritarismo, levou sua base ideológica e sua divisão social. Ela soube se adaptar ao meio sócio-histórico e moldá-lo a si. Ela não seria fruto apenas de uma "revolução incompleta" e com perspectivas de perecer naturalmente após os rumos da revolução serem retomados. Ela é a própria causa da incompletude da revolução, de modo que o termo revolução em parte pode perder sentido frente à história posterior a Revolução Russa. Ao chegar à França, Castoriadis, junto a Claude Lefort e outros companheiros, após a III Internacional, criou o grupo *Socialisme ou Barbarie*

⁴⁵ CASTORIADIS, *A Sociedade Burocrática 1*, 1979, p. 11.

que publicava artigos acerca da situação presente do proletariado, do nível e do alcance da revolução socialista no mundo, do burocratismo soviético etc. O estudo sobre a classe burocrática representa o tema central dos interesses de Castoriadis em sua juventude. Para ele, a URSS representava “o maior coveiro da revolução mundial”⁴⁶, pois impõe um modelo de organização social heterônomo e explorador, ao invés de ser modelo de autogestão proletária e de emancipação, tanto social, quanto da consciência aprisionada a uma hegemonia milenar de poder piramidal, onde a base da pirâmide representa, naturalmente, o trabalhador industrial.

Trotsky mantém-se atado ao leninismo-bolchevismo, de modo que por isso pouco se entende o que era o fenômeno do stalinismo. Essa fidelidade ao marxismo-leninismo, segundo Castoriadis, o incorporou a uma “burocracia teórica”⁴⁷ presente nesta ideologia. Sua incorporação prática deve-se à entrada no partido bolchevique e ao aceitar sua forma de organização.

1.2.1 O capitalismo burocrático

Ao analisar a constante simbiose entre capital e Estado, Castoriadis chega a conclusão de que o capitalismo contemporâneo é um capitalismo burocrático. Pois, há uma constante interação entre o Estado (elemento reprodutor do *ethos* capitalista na sociedade) e o capital, gerando um organismo social que envolve tanto o monopólio cada vez maior do capital, quanto os aparelhos controladores do Estado, ambos com o intuito de “exercer o controle sobre todos os setores da vida social e particular”⁴⁸. Esta fusão entre Estado e capital é vista como o aparecimento do grande capital nas mãos de poucos e do super-estado na vida de todos. Juntos, eles formam uma organização social gestora da produção, e, conseqüentemente, da vida social dos cidadãos.

E como se formou este capitalismo burocrático? O capitalismo concorrencial, do início do século XIX, abria as portas à grande industrialização da Europa; ao desenvolvimento cada vez mais profícuo de novas tecnologias, de um modo geral; e de um moderno

⁴⁶ Ibidem, p. 81.

⁴⁷ Ibidem, p. 16.

⁴⁸ Ibidem, p. 17.

maquinário para dar conta desta demanda industrial. Sua característica mais marcante é ser um capitalismo de tipo nacional, regulado pelas leis do mercado e dispo de uma burguesia nacional com características bem distintas. Pois, a burguesia ainda era constituída por indivíduos com o capital não tão elevado como não eram tão desenvolvidas as suas empresas e o número de trabalhadores de que eram responsáveis. Em suma, as forças produtivas não eram ainda tão desenvolvidas e a empresa tinha certa proximidade entre o dono e o funcionário, visto que aquele se fazia presente acompanhando de perto os rumos de seu “pequeno” negócio.

Naturalmente, este capitalismo concorrencial sucumbiria às crises e ao monopólio, de modo que o capital se torna cada vez mais concentrado, permitindo que apenas o oligopólio consiga realizar investimentos em tecnologia e afunde gradualmente os burgueses com menos capital. Os diferentes ramos do capital unem-se em torno de um monopólio não mais local e sim mundial.

[...] Sob o impulso do desenvolvimento técnico que torna necessários investimentos cada vez maiores, e através da eliminação pelas crises e pela concorrência dos pequenos e médios patrões, o capital concentra-se cada vez mais; somas cada vez maiores de capital, exércitos de trabalhadores cada vez mais importantes são dirigidos por um número decrescente de patrões ou de sociedades capitalistas. Este processo de concentração das forças produtivas - capital e trabalho – atinge um primeiro patamar com a dominação completa de cada um dos ramos importantes da produção por um monopólio capitalista, e com a fusão do capital industrial e do capital bancário no capital financeiro.⁴⁹

O surgimento do capitalismo monopolista requereu uma organização mais efetiva do trabalho para lidar com um sistema tão complexo, seja em relação ao número exponencialmente maior de funcionários e de meios de produção nas mãos de tão poucos, seja na gestão do mercado internacional cada vez mais sistemático. Um fato elementar a ser considerado é que, com o crescente monopólio, houve crescente “des-pessoalização” do capitalista como patrão, abrindo o espaço ao surgimento de uma pequena classe dirigente, cada vez mais rica e distante das indústrias que controla, de modo que é necessário o aumento de seus tentáculos para gerir de forma cada vez mais hierárquica a produção. Aparece então, a figura dos administradores “locais” e técnicos como elo entre a nova burguesia e a classe trabalhadora.

Castoriadis acredita que o monopólio crescente e totalmente internacionalizado foi o fator determinante para o início da Primeira Guerra Mundial. O capitalismo monopolista, no

⁴⁹ Ibidem, p. 126.

final do século XIX e início do século XX expande seus mercados, gerando fuga de capital para as colônias dos países imperialistas, estes que, por fim, lutaram entre si pela maior fatia do mercado mundial. Após a crise de 1929, gerada através da superprodução para um mercado mundial estagnado, há um “novo período no processo de concentração mundial das forças produtivas”⁵⁰. Poucos anos depois levou à guerra que daria à luz a uma concentração enorme de capital em dois países imperialistas. Antes disso, os estados europeus tornam-se cada vez mais dependentes dos monopólios domésticos, visto que o mercado internacional se mostrava inalcançável. A partir daí o Estado explicitamente é dominado pelo capital.

Com efeito, a lenta e gradual convergência do capital e do Estado, que se tinha manifestado desde o princípio da era industrial e sobretudo desde o reinado dos monopólios, foi consideravelmente acelerada. A economia imperialista “nacional” tornando-se um todo que devia bastar-se a si próprio, o Estado capitalista, sem perder o seu aspecto de instrumento de coação política, tomava um outro aspecto que se tornava cada vez mais importante: transformava-se em órgão central de coordenação e direção da economia. As importações e as exportações, a produção e o consumo deviam ser regulamentados por uma instância central que exprimisse o interesse geral das camadas monopolísticas. [...] ⁵¹

Esta união entre Estado e capital pode ser vista em duas formas diferentes de capitalismo burocrático: o capitalismo burocrático fragmentário, liderado pelos Estados Unidos no Ocidente, e capitalismo burocrático total, liderado pela URSS. Note-se que Castoriadis não se refere à União Soviética como um país socialista, este tema será abordado posteriormente. O mundo no pós-guerra dividiu-se em dois blocos e em dois sistemas concorrentes que devoraram um ao outro pelo domínio mundial. Este era o destino do capitalismo burocrático; monopólio mundial de um só país que ditaria as bases econômicas e culturais para o resto do planeta.⁵²

Castoriadis vê que apenas uma guerra seria o fator decisivo para que um sistema sucumba perante o outro. O vencedor dominaria o mercado deixado pelo vencido, instalando em seus países aliados seu modo de hierarquia e de exploração das massas.

Os Estados Unidos representam o capitalismo burocrático fragmentado, porque ocorre uma cooperação entre o Estado e as elites para o controle da vida social e a produção organizada de bens de consumo. O Estado e o grande capital se aliaram, tendo aquele constantemente financiado este e também interferindo a seu favor no mercado internacional. A burguesia se torna explicitamente parceira do Estado, cooperando no planejamento

⁵⁰ Ibidem, p. 127.

⁵¹ Ibidem, p. 129.

⁵² Idem, Ibidem.

econômico. Porém, os meios de produção não são estatais, bem como a gestão direta das empresas, dos trabalhadores e da economia também não o são, cabendo a este apenas o controle das instituições sociais.⁵³

A União Soviética, diferentemente da separação formal entre capital e Estado, como nos Estados Unidos, representa a união formal do Estado e do capital, formando, assim, o capitalismo burocrático total, onde o Estado intervém diretamente nas empresas como gestor, na qual seus burocratas no Partido, e, os responsáveis técnicos administrativos das empresas, formam uma classe dirigente, tal qual a burguesia americana, podendo explorá-los livremente sem entraves jurídicos, pois o autoritarismo dita as normas da Justiça.

Neste modelo o Estado dirige as empresas, dita as regras para os trabalhadores, controla o mercado, define as taxas de crescimento e de produção de cada empresa, além do que adéqua este controle econômico-burocrático ao controle cultural tipicamente feito pelo Estado. O domínio e o sufocamento neste sistema soviético são maiores que o americano, pois o controle dos estados-satélites é muito maior e mais arriscado do que a influência americana no Ocidente.

A burocracia rouba das massas aqueles que lhes serão úteis como técnicos ou engenheiros, tornando-os novos burocratas de baixo escalão e servos cegos, leais aos seus propósitos. Tal como Eichmann⁵⁴, o indivíduo-burocrata é embebido em uma atmosfera de competição por um poder legitimado apenas no aparelho burocrático, invisível ao comum dos homens, mas sensível aos semi-deuses do domínio racional-legal, e, por isso, deixa-se corromper ao extremo, portando-se contra os mortais da qual fizera parte. O povo é esquecido por este burocrata quando ele alcança um pouco de poder, de modo que ele se filia a outra família, trajando novas maneiras de ser e de agir peculiares a esta fraternidade. O burocrata técnico-administrativo assemelha-se a uma classe média esquizofrênica que se enxerga parte de uma elite, negando a igualdade social ao resto do povo e estendendo os tentáculos da alta burocracia sobre a base para limitá-la cada vez mais. Como Eichmann, o indivíduo técnico-administrativo, ou o burocrata, é capaz de fazer o mal de forma sistêmica e fragmentária sem sentir culpa, pois age sob a chancela do Estado, de um departamento, de um ministério, etc. A impessoalidade, característica da burocracia, desumaniza-lhe e lhe serve de escudo. O burocrata sabe que é antissocialista, porém, irá se agarrar a uma ideia de um socialismo de

⁵³Ibidem, p. 131.

⁵⁴ARENDR. *Eichmann em Jerusalém*. Um relato sobre a banalidade do mal. 1999.

Estado, detentor do verdadeiro cânone marxista para praticar o autoritarismo parcelado como elo menor ao lado de elos menores do mesmo sistema de opressão.

1.2.2 O surgimento da burocracia na URSS

Castoriadis tem em mente que a burocracia soviética tem raízes no reformismo dos sindicatos, partidos e de seus dirigentes políticos logo após a II Internacional e também após a classe trabalhadora ter conquistado importantes vitórias frente à burguesia visando melhores salários e condições de trabalho⁵⁵. Contudo, tais vitórias que deveriam ser apenas o início de uma grande conscientização dos trabalhadores, vislumbrando a revolução completa do sistema capitalista, foram percebidas pelos dirigentes políticos e sindicais como possibilidades de uma tomada do sistema o sem uso da violência e através de conquistas graduais. Com tempo, o adiamento da revolução é causado pelo conforto da classe dirigente partidária e sindical que, com alegação de que as reformas são um meio para alcançar pacificamente o socialismo, escondem seu desejo intrínseco de se manterem no poder desfrutando de regalias e de prestígio social. Forma-se, segundo ele, uma aristocracia operária⁵⁶ que visa a desfrutar do poder que lhe fora concedido, gozando de influência sobre as massas, agindo como elo entre o capital e o proletariado para conduzir este último apenas ao socialismo, tornando-se assim sociais-democratas servos da burguesia iludindo o povo.

[...] É assim que o aparelho criado pela classe operária para a sua emancipação, no qual tinha delegado as funções dirigentes, a responsabilidade e iniciativa na defesa dos seus interesses, se torna num instrumento dos patrões no seio da classe operária para a mistificar e adormecer..⁵⁷

Estes partidos reformistas também foram responsáveis pelas derrotas das revoluções europeias de 1918-1923 e o único foco revolucionário reduziu-se apenas à Rússia, apesar da esperança de que a III internacional mantivesse o foco na revolução e no alcance do comunismo na ordem do dia. O partido bolchevique, responsável pelo estopim de Outubro de

⁵⁵ Ibidem, p. 138.

⁵⁶ Idem, Ibidem.

⁵⁷ Ibidem, p. 139.

1917, foi se corrompendo e aos poucos adquirindo características de um reformismo específico, diferente dos partidos da II Internacional na forma, mas semelhante no conteúdo.⁵⁸

Após a Revolução Russa, os dirigentes do partido se apossaram do Estado, estendendo seu poder e criando uma espécie de capital social semelhante às regalias dos políticos e sindicalistas das décadas anteriores nos países europeus. A burocratização do Estado alocou os membros do Partido hierarquizando poder e se colocando acima do poder dos soviets. Como já afirmara Trotsky⁵⁹, o comunismo de guerra mostrou-se a desculpa necessária para a permanência desses novos dirigentes que, como pensa Castoriadis, em gérmen já trazem o fastio da burocratização no leninismo. O “socialismo” então fora alcançado por uma classe dirigente, que destruiu gradualmente os soviets, que alocou como bem quis os recursos (lembrar do comunismo de guerra) e que, por fim, tornou a explorar a classe trabalhadora, formando assim uma nova burguesia.

Outro fator marcante da burocracia soviética, e que já fora exposto anteriormente, é a sua burocratização dos países satélites ou de partidos comunistas pelo globo. Eles copiam o modelo de burocratismo soviético e servem como o braço ideológico nestes países.

O socialismo deve ser internacionalizado, caso contrário será massacrado pelo capitalismo, pois, estando em constante conflito com este, e encontrando-se isolado no mercado mundial, não poderá suprir materialmente a população de forma digna. E o socialismo estará constantemente imbuído a gastar recursos com o exército a fim de se proteger ou guerrear definitivamente contra os países capitalistas, visto que um dos dois sucumbirá.⁶⁰ Castoriadis acredita que assim o socialismo de um único país é pressionado “por dentro e por fora”, visto que a falta de bens de consumo, resultado da falta de matérias-primas oriundas do mercado mundial, cria uma atmosfera de penúria, onde uns poucos conseguem os produtos necessários, enquanto o resto da população raciona o que sobra. E também o desperdício de recursos destinado ao militarismo é incentivado propositalmente de fora através de um clima belicista, onde a constante ameaça de guerra foi feita para drenar os recursos da União Soviética. A estratocracia⁶¹ russa tornou-se o grande algoz deste “socialismo isolado”.

⁵⁸ Ibidem, p. 138.

⁵⁹ TROTSKY, *A revolução traída*, 1980, p. 69.

⁶⁰ Ibidem, p. 29.

⁶¹ Este termo significa algo como que “um governo dos militares”.

Em seu entendimento, a política do socialismo em um só país - política esta contrária ao marxismo - serviu apenas para aumentar a burocracia. Pois, a falta de uma revolução mundial, internalizando os mercados e destruindo por completo a sociedade de classes, propicia o aumento da exploração a níveis de um capitalismo fordista e alienante, promovendo a elevação da estrutura burocrática cada vez mais consumidora.

1.2.3 Sobre a alienação dos soviets e o burocratismo leninista

Os soviets foram usados pelo partido bolchevique, perdendo assim sua autonomia no pós-guerra civil. Eles foram transformados em instrumentos da classe dirigente seguindo seus dogmas como tentáculos mais distantes do poder central. A desorganização das massas permitiu crescer o poder da burocracia durante e após a guerra civil. Por um lado, aceitaram alienação ao partido por causa da guerra, deixando dirigir-se pelos mais entendidos em “administração de guerra” (causa-mor do florescimento da semente da burocracia), por outro lado não tinham organização suficiente para retomar o poder.⁶²

O burocratismo é entendido por Castoriadis como uma contribuição deixada por Lênin em *Quê fazer*, quando este chama os membros do partido a tomarem para si a direção das ações e das estratégias dos revolucionários. Isso se deve porque nesta obra Lênin crê que a espontaneidade das massas não geraria uma revolução e sim a alienação completa ao capital ou, no máximo, geraria um sindicalismo social-democrata de cunho reformista. Ou seja, para Lênin, os membros do partido mais experientes na teoria marxista, mais capazes e mais experientes, devem conduzir a política revolucionária, sendo responsáveis pela formação e conscientização das massas e por preparar as estratégias revolucionárias. Em suma, a massa deveria alienar-se a um “técnico” marxista que lhe conduzirá ao verdadeiro norte revolucionário. Outro fato a se levar em consideração é a perseguição já em germen a qualquer grupo que se opõe à política do partido. Este grupo será taxado como “oposição à direita”, e, em último caso, serão banidos ou condenados por traição. O que está presente em *Quê fazer?* se mostra explicitamente na práxis stalinista.

Isto constituiu o completo aniquilamento da consciência pela espontaneidade – pela espontaneidade dos “sociais-democratas” que repetiam as “ideais do senhor V.V., a espontaneidade dos operários seduzidos pelo argumento de que mesmo um aumento

⁶²TROTSKY, *A revolução traída*, 1980, p. 33.

de um copeque por rublo valia mais que todo socialismo e toda política, de que deviam “lutar sabendo que o faziam não por remotas gerações futuras mas por eles próprios e por seus filhos”(editorial nº1. da Rabótchaia Mysl) As frases desse gênero foram sempre a arma preferida dos burgueses do Ocidente que, odiando o socialismo, trabalhavam como Hirsch, o “social-político alemão) para transplantar para seus países o sindicalismo inglês, e diziam aos operários que a luta exclusivamente sindical é uma luta por eles próprios e por seus filhos, e não por remotas gerações futuras com visões a um incerto socialismo futuro. E agora os “V.V. da social-democracia russa” se põem a repetir essas frases burguesas. (...) Constatamos, assim, que o erro fundamental da “nova tendência” da social-democracia russa é inclinar-se diante da espontaneidade; é não compreender que a espontaneidade da massa exige de nós, sociais-democratas, uma consciência elevada. Quanto maior for o impulso espontâneo das massas, mais amplo será o movimento, e de forma ainda mais rápida afirmar-se-á a necessidade de uma consciência elevada no trabalho teórico, político e de organização da social-democracia.⁶³

A burocracia ganhou força quando a classe operária alijou-se gradualmente da gestão das empresas. Pois, mesmo tendo inicialmente o controle dos meios de produção, a classe operária (organizada em sovietes), graças ao seu atraso técnico e à falta de consciência comunista, permitiu que a burocracia se instalasse nas empresas como classe dirigente através da indicação de administradores, técnicos e especialistas. A classe operária convenceu-se de que os membros do partido seriam mais capazes de gerir a economia do que ela mesma. Tanto pela falta de um domínio técnico sobre a empresa, quanto pela falta de visão macroeconômica, a classe operária permitiu ser ingerida por quem “melhor entendia dos assuntos de economia”. Com o tempo, os técnicos e gestores indicados pelo partido tomaram o controle das empresas dos operários e passaram a ditar sua forma de gerir a produção⁶⁴. A produção passa a satisfazer a classe produtiva com mais bens de consumo do que a classe que as produz. Após tomar o controle econômico, a burocracia russa alcança um estágio de um capitalismo burocrático total, onde, ao controlar a produção, controla todo proletariado, através da sua estatização e planificação da economia. Assim, infere Castoriadis:

[...] Se não é o próprio proletariado no seu conjunto que, a cada momento, torna a iniciativa e direção das atividades sociais, tanto durante como sobretudo depois da revolução, só se terá conseguido mudar de donos, e o regime de exploração reaparecerá, talvez sob outras formas mas no fundo idêntico. [...] ⁶⁵

Com o controle econômico, a burocracia expande seu controle ideológico através do stalinismo. Este, por sua vez, finca raízes internacionais logo após a III Internacional, quando o modelo Russo passa a ser seguido pelos PC mundo afora.

⁶³ LÊNIN, *Quê fazer?*, Disponível em: <https://pcb.org.br/portal/docs/quefazer.pdf> p. 19-27.

⁶⁴ CASTORIADIS, *A sociedade burocrática 1*, 1979, p. 149.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 154.

Para a pensadora Tatiana Rotolo, é necessário compreender o momento histórico pelo qual Lênin e a classe trabalhadora encontravam-se quando *Quê fazer?* foi escrito, para que as críticas ao leninismo pré-revolucionário sejam feitas de modo simétrico. Visto que o proletariado russo encontrava-se bastante disperso e sem organização política, a centralização em torno de um partido revolucionário, proposta por Lênin, o qual dispõe de método e planejamento, mostra-se necessária para agrupar a classe trabalhadora, gerando-lhe consciência de classe e ação verdadeiramente revolucionária, impedindo o surgimento do reformismo social-democrata na Rússia. Bem como deve-se levar em consideração o fato de que ele teve que posicionar-se de forma pragmática, tal como o período histórico e seu cargo político exigiam. Outrossim, no lado da balança que pesa contra Lênin, segundo Rotolo, serviu de base ideológica para os burocratas justificarem seu poder e sua superioridade sobre o povo organizado em conselhos. O próprio Lênin minava a influência das organizações proletárias utilizando a questão do comunismo de guerra como argumento para monopolizar o poder, impedindo a independência dos conselhos, pois eles precisavam de uma liderança revolucionária para vencer a guerra civil e consolidar a revolução na Rússia.⁶⁶

1.2.4 A burocracia e seu pretense socialismo: a relação entre o Estado e a exploração econômica

Logo na segunda edição da revista *Socialisme ou Barbarie*, Castoriadis já escreve um de seus textos mais importantes e mais icônicos acerca do burocratismo soviético, da situação da classe operária e do crescimento do stalinismo dentro e fora do bloco soviético.

Assim como Trotsky o fez em *A revolução traída* e em outros textos, tais como, *As relações de produção na Rússia*⁶⁷, descreve com minúcias como se deu esta forma específica de burocracia, relatando sua forma de dominação nas empresas, a administração das mesmas, a forma da produção etc.

É necessário compreender a fonte do poder da burocracia, que se demonstra em exploração do trabalhador em forma direta (no excedente trabalhado para gerar riqueza à classe dominante) e indireta (na falta de igualdade na divisão das riquezas provenientes da socialização da economia). Ao contrário do pensamento trotskista acerca do que Castoriadis

⁶⁶ ROTOLO, *O elogio da política: práxis e autonomia no pensamento de Cornelius Castoriadis*, 2013 p. 93-94.

⁶⁷ CASTORIADIS, *A sociedade burocrática 1*, 1979.

chama de “caráter socialista de Trotsky”⁶⁸, que se refere à posse dos meios de produção pelo Estado, a planificação da economia e o controle do comércio exterior. Castoriadis pensa que somente isto não basta para se alcançar o socialismo. O efeito é até contrário, pois este pensamento trotskista impõe uma ilusão sobre o que é o socialismo e o que é sociedade soviética à luz do stalinismo.

A força do stalinismo encontra-se justamente na ideia de que a tomada dos meios de produção, com o expurgo dos capitalistas, é o principal fator para o alcance do socialismo, de modo que a posse estatal das empresas públicas se torna a principal propaganda do “socialismo” stalinista. Isso, não quer dizer que estas condições se encontram em desacordo com a ideia revolucionária no alcance do socialismo e de uma sociedade mais justa. Todavia, a crítica de Castoriadis ao modo de produção russo, ao stalinismo e ao trotskismo, baseia-se na forma como serão distribuídas as riquezas geradas por este “modo de produção socialista”. Ele faz uma citação de Engels em *Anti-Dühring*⁶⁹ e, em forma provocatória, chama atenção ao fato de os marxistas-leninistas-troskistas não se atentarem de que não basta apenas socializar a produção se o mesmo não acontecer com a divisão do produto do trabalho. Este é o conteúdo de sua citação de Engels acerca de Düring.⁷⁰

O filósofo francês entende o processo econômico como certo mutualismo entre as relações de produção, de repartição, de troca e de consumo. A produção adquire um aspecto basilar sobre as outras definindo assim o tamanho e a forma das outras três relações. A repartição é o produto mais imediato da produção, onde se apresenta de modo diretamente proporcional na vida do trabalhador produtivo em relação ao seu salário decorrente de seu nível de produção. Este é um dos significados expostos acerca da relação repartição-distribuição e referenciados por Castoriadis em *Contribuição à crítica da economia política* de Marx⁷¹. Porém, em seu segundo sentido, de acordo com o pensamento do filósofo francês, a relação produção-distribuição nada mais é que “a distribuição das condições da produção”⁷². A distribuição não é apenas a repartição dos bens de consumo, ela vai delimitar como serão distribuídos os recursos (maquinário, investimentos, etc.) da produção quanto aos tipos de trabalhadores responsáveis por cada setor da produção. Ou seja, em sentido inverso, como os produtos serão distribuídos tornará por gerar o modo como as riquezas serão produzidas, pois

⁶⁸Ibidem, p. 178.

⁶⁹Ibidem, p. 179.

⁷⁰Idem, Ibidem.

⁷¹Ibidem, p. 181.

⁷²Idem, Ibidem.

gerará também a forma como os trabalhadores estarão dispostos na produção, quais serão os produtos decorrentes desta produção e como se darão as relações de trabalho. A existência do modo de produção capitalista implica em uma repartição das riquezas em forma de salário como substrato imediato da mais-valia, como eixo da acumulação de capital, onde delimita as condições de produção, o ritmo de produção, etc.

O que Castoriadis quer dizer com sua crítica de uma produção inteiramente responsável pela repartição e indiferente desta, é que, o “modo de repartição do produto social é inseparável do modo de produção”⁷³, de modo que tipo de repartição indicará por epifenômeno o tipo de produção. Esta é outra de suas críticas ao trotskismo, quando Trotsky entende que a União Soviética mantinha uma relação de repartição capitalista com o modo de produção socialista, o que pode ser entendido como uma negligência teórica ao não usar do materialismo dialético para fazer uma boa leitura dos fatos e ao não compreender as idéias marxianas acerca deste ponto.

[...] Se é verdade que “um individuo que participa na produção sob a forma de trabalho assalariado, participa sobre a forma de salário nos produtos, nos resultados da produção”, não é menos verdade o inverso, isto é, que o individuo que participe sob a forma de salário nos produtos, *participa na produção sob a forma de trabalho assalariado*. E o trabalho assalariado implica o capital. Pensar que um modo de repartição burguês se pode implantar em relações de produção socialistas não é menos absurdo que imaginar a inserção de um modo de distribuição feudal em relações de produção burguesas (não *ao lado* mas *sobre* essas relações e *resultar* delas).⁷⁴

Este é o cerne de sua crítica à ideia de um socialismo na Rússia. Para Castoriadis, não há um socialismo na URSS primeiramente porque as relações de distribuição não são socialistas, visto que a burocracia se aproveita da parte do leão do produto social, ditando também a forma como se dará este trabalho nas indústrias, mantendo conceitos capitalistas como trabalho assalariado e mais-valia (exploração) nesta ideia de um Estado operário. A burocracia trata de impor a produção de produtos melhores e mais luxuosos para si e outra classe de produtos bem inferiores para os trabalhadores⁷⁵. Ela regra como será a forma de repartição, e, conseqüentemente, interfere na produção para bem lhe atender.

Um ponto que se faz bastante presente no pensamento de Trotsky é a ideia de nacionalização e planificação da economia como uma espécie de marca proletária no Estado,

⁷³Ibidem, p. 183.

⁷⁴Ibidem, p. 184.

⁷⁵ Até porque a indústria de guerra consome boa parte dos recursos do Estado usando a mão-de-obra especializada e matérias-primas da indústria civil.

mantendo este nos trilhos do socialismo. Castoriadis busca em Marx e em Lênin os elementos que contradizem este pensamento trotskista e os argumentos para uma crítica da forma de propriedade existente na União Soviética.

A forma jurídica do Estado é produto de sua relação de produção. Esta forma jurídica, como superestrutura, não é outra senão o elemento de mistificação da exploração dentro do modo de produção capitalista, onde o Direito não reconhece a exploração no trabalho. Pois ele vê no trabalho assalariado apenas um contrato, inclusive este é superior ideologicamente às outras formas de exploração (escravidão e feudalismo), porém é fruto de um sistema econômico feito para protegê-lo legalmente, tal como afirma Castoriadis:

[...] O fundo do problema reside no que se pode chamar a dupla função do direito e de qualquer superestrutura. O direito, como, aliás, todas as formas ideológicas numa sociedade de exploração, desempenha simultaneamente o papel de forma adequada e de forma mistificada da realidade. Forma adequada da realidade para a classe dominante, cujos interesses históricos e sociais exprime, ele não é senão um instrumento de mistificação para o resto da sociedade. É importante notar que a manifestação destas duas funções do direito é fruto de todo um desenvolvimento histórico. Pode afirmar-se que, primitivamente, a função essencial do direito foi exprimir a realidade econômica, o que, nas primeiras sociedades civilizadas, se fez com uma nitidez brutal [...] ⁷⁶

Castoriadis relembra que Marx rompeu com a ideia do Direito burguês para alcançar o cerne da exploração do capital (esta “desconhecida” no Direito), pois, como supracitado, o Direito vê com normalidade as relações de trabalho entre patrão e operário. Indiretamente, este Direito se constitui como o defensor da classe dominante, mantendo, com a realidade econômica, esta relação de “indiferença” às relações de produção, porém mantêm-se dependentes destas. Sua fala acerca deste ponto Pacífico serve para basear a crítica das formas jurídicas da burocracia soviética como ideologia heterônoma (um falso socialismo) que sustentou o stalinismo.

O stalinismo tem na ideia da estatização da produção a forma jurídica para se dizer socialista. E, como Direito forjado pela classe dominante, esta ideia imposta pela burocracia russa distorce a realidade de autoritarismo, penúria e exploração vivida pela classe operária ⁷⁷. Este stalinismo, em forma de capitalismo burocrático, vai de encontro ao próprio marxismo ao transparecer que a simples estatização econômica terminaria com a exploração. E curiosamente essa ideia de nacionalização como base ao socialismo é defendida por Trotsky, segundo Castoriadis ⁷⁸. Mesmo Lênin tendo advertido sobre a necessidade do controle

⁷⁶ Ibidem, p. 189.

⁷⁷ Ibidem, p. 191.

⁷⁸ Ibidem, p. 193-194.

operário para além da nacionalização, não fez Trotsky pensar diferente. Lênin já antecipa o pensamento de Castoriadis, quando, segundo este, não é somente porque a nacionalização e a estatização completa da economia tenham sido realizadas que o socialismo terá sido alcançado. Isso ocorrerá assim que a nacionalização estiver subordinada ao povo, os soviets, como elementos complementares.

O desespero absurdo nesta posição ressalta logo que se reflete minimamente sobre o termo “nacionalização”. “Nacionalização” e “propriedade nacionalizada” são expressões anti-marxistas e anticientíficas. Nacionalizar significa dar à nação. Mas o que é “nação”? A “nação” é uma abstração; na realidade, a nação está dividida pelos antagonismos de classes. Dar à nação significa realmente dar à classe dominante dessa nação. Por consequência, explicar que na Rússia a propriedade tem um caráter “socialista” ou proletário porque está nacionalizado, é simplesmente um círculo vicioso, uma questão de princípio: a propriedade nacionalizada só pode ter um conteúdo socialista se a classe dominante for o proletariado. A isto, os trotskistas respondem em que está demonstrado *a priori* que o proletariado é a classe dominante na Rússia visto que a propriedade está nacionalizada. É lamentável, mas é assim mesmo. Argumentam ainda que o proletariado é fatalmente a classe dominante na Rússia, dado que os capitalistas privados o não são e que, na época atual, não pode existir outra classe além do proletariado e dos capitalistas. Marx, ao que parece, disse qualquer coisa deste gênero! Morreu em 1883 e repousa no cemitério de Highgate, em Londres.⁷⁹

Para Trotsky, o proletariado alcançaria o poder através de reformas e eliminaria a burocracia, porque o caminho já estava facilitado pela nacionalização que, pensa ele, confere um caráter socialista à URSS. Porém, tal reflexão é inviável no que tange uma reforma popular e pacífica contra a burocracia por motivos óbvios, já que seu caráter autoritário lhe pressupõe o uso do exército contra qualquer levante, e é contraditório no que tange a ideia de nacionalização como sinônimo de poder popular e ditadura do proletariado⁸⁰. Ou seja, a estatização e a planificação são resultados das relações de produção e são controladas pela classe dominante, que não é o proletariado, e sim a burocracia com seu interesse egoísta na atividade industrial que não contempla as necessidades do povo, mas sim seus luxos ou investimentos militares⁸¹. Em sua crítica, Trotsky tem como cerne o entendimento sobre o que são de fato as relações de produção na Rússia e as relações de produção em geral. Para Trotsky, as relações de repartição não se ligam diretamente às relações de produção. Para Castoriadis, elas são interdependentes, sendo as relações de repartição uma etapa dentro do processo de produção. O que representa também uma relação de dependência entre a forma da propriedade com as relações de produção, de modo que as relações de produção, em geral,

⁷⁹ Ibidem, p. 196.

⁸⁰ Ibidem, p. 195.

⁸¹ Ibidem, p. 197.

têm início na forma de organização ou gestão das “forças produtivas”⁸² (que determinam como será o trabalho e quais serão os seus objetivos).

Em seguida, outro ponto fundamental e já abordado, é a repartição que delimitará a distribuição de riquezas e os instrumentos da produção. Isto resulta no que ele chama de “apropriação das condições de produção”⁸³ controladas por uma classe dominante, a qual pode mascarar o produto da repartição dentro da própria produção, de modo que a classe dirigida seja tratada como coisa ou rebanho. Curiosamente, ele argumenta acerca do modo de produção escravista, mas percebe-se uma alusão indireta à burocracia soviética como gestora das condições de produção.

Há de se refletir sobre a característica mais marcante da burocracia russa, a saber, a exploração do proletariado. Anteriormente, Castoriadis indicava como se iniciou o poder da burocracia na Rússia, a expansão do stalinismo, as relações de produção em geral e as relações de produção na Rússia com suas críticas ao trotskismo, trazendo as palavras de Marx como o algoz de Trotsky. As citações feitas a Marx também serviram para ele explicar sobre a forma jurídica do capitalismo em relação à forma jurídica (Direito burguês) no socialismo. Tal “Direito burguês” deve ser entendido como uma situação passageira, onde ainda prevalecem as desigualdades entre os sujeitos no que tange às diferenças de produção e de remuneração entre eles. Todavia, esta diferença é aceitável em um Estado socialista com vias de alcançar o comunismo. Esta diferenciação deve ser eliminada, como será exposta no capítulo seguinte. Contudo, nem mesmo neste nível de desigualdade entre os indivíduos existia na URSS. Faz-se necessário, portanto, compreender o porquê deste Estado soviético não ser um estado socialista, como compreender como as suas relações de produção são, na verdade, relações de exploração da classe operária.

Diferentemente do sistema capitalista, onde o trabalhador dispõe de uma liberdade formal sobre seu trabalho; onde o trabalhador escolhe o trabalho que lhe pague melhor; a burocracia russa, realmente e não apenas em teoria, define o salário dos operários, as condições e o local de trabalho⁸⁴. Este fenômeno traz consequências diretas para a produção de bens de consumo na Rússia. Os trabalhadores, imersos em um ambiente de autoritarismo e de baixa remuneração nas fábricas, acabam por negligenciar a produção, tornando-se menos produtivos e descontentes com o “socialismo”. O resultado disso é uma baixa na atividade

⁸² Ibidem, p. 200.

⁸³ Ibidem, p. 201.

⁸⁴ Ibidem, p. 220.

industrial e aumento da penúria dos bens de consumo na sociedade⁸⁵. Esta forma de luta dos trabalhadores contra a mais-valia relativa imposta pela burocracia é entendida como insuficiente e infrutífera em longo prazo, por Castoriadis⁸⁶, pois apenas piora a condição de vida dos operários sem destruir a burocracia, o que demonstra ainda uma desorganização nas massas.

E por que a União Soviética não constitui o socialismo para Castoriadis? O ponto que será abordado refere-se à explicação econômica desta questão. No capítulo seguinte será exposta a sua visão de socialismo operário que contrasta com o capitalismo burocrático total presente na URSS. Pois bem, Castoriadis faz alusão à descrição de Trotsky e também sobre os números da desigualdade social existente na URSS⁸⁷. Percebe-se que os trabalhadores menos remunerados, na base da pirâmide, recebem um salário anual menor do que os mesmos trabalhadores em países capitalistas industrializados; em compensação, aqueles que recebem os maiores salários e estão na intermediária ou no topo da pirâmide, são melhores remunerados do que seus semelhantes em países capitalistas. Ele demonstra que a justificativa stalinista para a diferença de rendimentos entre as categorias de trabalhadores não tem uma razão econômica para se manter⁸⁸.

Em um país socialista, por mais que o “Direito burguês” se mantivesse inicialmente, fazendo com que as diferenças salariais ainda existissem, e por mais que a burocracia parafraseá-se Marx quando o mesmo infere que “De cada qual, segundo sua capacidade; a cada qual, segundo suas necessidades”⁸⁹, as diferenças salariais não seriam tão grandes entre as profissões, de modo que elas seriam atenuadas com desenvolvimento da consciência comunista⁹⁰. Esta justificativa para uma remuneração salarial bem superior para os trabalhadores dirigentes se mostra incoerente quando se afirma que se não fosse por isso ninguém se atreveria a capacitar-se para uma função técnica ou administrativa. Pois, as pessoas poderiam interessar-se por estas funções mesmo que o salário fosse igual a outras profissões mais desgastantes, justamente porque, aparentemente, é mais cômodo trabalhar no conforto de um escritório do que em funções insalubres⁹¹.

⁸⁵ Ibidem, p. 224.

⁸⁶ Ibidem, p. 223-224.

⁸⁷ TROTSKY, *A revolução traída*, p. 97.

⁸⁸ CASTORIADIS, *A sociedade burocrática 1*, 1979.p. 237.

⁸⁹ MARX, Karl. *Crítica do programa de Gotha*, 2012, p. 33.

⁹¹ Este ponto será abordado no capítulo seguinte quando será discutida a igualdade salarial no socialismo.

Esta diferenciação salarial, que comumente extrapolava diferença de 20 para 1 acerca do salário de um gerente de empresa e de um operário, é uma das bases da exploração. Pois, ela se mostra como uma "exploração relativa ou indireta" já que o poder de consumo da classe trabalhadora é muito inferior ao da classe improdutiva.

Ainda há outro fator a ser analisado: como os filhos do operário menos remunerados poderão ascender a profissões historicamente mais bem remuneradas ou com mais poder técnico de decisão, como a engenharia, por exemplo, sem uma educação para tal? Como as classes menos favorecidas poderão ingressar nos ramos com melhor remuneração salarial se o monopólio educacional provém da classe dirigente, que detêm as melhores escolas para seus filhos?⁹². Ou seja, ao mesmo tempo em que se quer remunerar quem estudou mais, não se permite que outros tenham as mesmas oportunidades de estudo. Algo que é correlato, evidentemente, ao capitalismo (liberalismo).⁹³ Ele demonstra que os trabalhadores mais especializados têm um investimento social maior e por mais tempo, podendo estudar mais, trabalhar menos até a sua morte e adiar por mais tempo o seu ingresso no ambiente trabalho. Isso poderia ser aceito em uma sociedade de transição ao comunismo⁹⁴⁹⁵.

[...] Encontramo-nos aqui em presença do mesmo sofisma da questão da acumulação: a justificação histórica da burocracia encontrar-se-ia no baixo nível da acumulação na Rússia enquanto que, de fato, o consumo improdutivo da burocracia e a sua própria existência são o principal freio dessa acumulação. Da mesma maneira, a existência da burocracia e dos seus privilégios seriam justificados pela "falta de quadros" enquanto essa burocracia age conscientemente para manter esta falta! É também assim que os burgueses afirmam por vezes que o regime capitalista é necessário porque os operários são incapazes de digerir a sociedade, sem contudo acrescentar em que não há outra causa para essa suposta "incapacidade" a não ser as condições a que o próprio regime condena os trabalhadores. [...] ⁹⁶

Essa diferenciação salarial foi a estratégia adotada pela burocracia logo após a Revolução Russa para manter em solo russo os especialistas necessários para o crescimento do país e para educar a classe trabalhadora, tanto em relação à fábrica como nas universidades. Se assim não o fosse, eles teriam migrado para o Ocidente em busca de melhor remuneração. Porém, esta estratégia tornou-se a base da ampla diferenciação salarial, da

⁹²Ibidem, p. 240.

⁹³ O autor afirma que essas diferenças poderiam ser no máximo da na diferença de 1 para 2 ao calcular os recursos que a sociedade dispôs para formar o trabalhador e o tempo de trabalho que ele terá para pagar à sociedade

⁹⁴Ibidem, p. 232.

⁹⁵Tal argumento é análogo ao de Fidel Castro em *A grande tarefa da revolução é formar o homem novo*, 2015, quando ele explica a igualdade salarial em Cuba.

⁹⁶ CASTORIADIS, *A sociedade burocrática 1*, 1979, p. 240.

exploração que se seguiu nas décadas seguintes e do aumento do poder burocrático, porque este se mostrava como necessário, os burocratas se faziam crer os verdadeiros “exegetas do marxismo”, aqueles que sabiam como gerir todas as instituições sociais e a economia. Com isso dominaram toda a *bios* da sociedade e aumentaram o seu burocratismo.

Poder-se-ia dizer que Trotsky enxergava a burocracia tal como Marx a enxergava quando expôs a sua análise na *Crítica da filosofia do Direito de Hegel*. E, para Castoriadis e para Lefort, a interpretação do fenómeno burocrático na URSS e no resto do mundo provém de uma linha inicialmente weberiana, que compreende a burocracia como algo muito além de um corpo parasitário, sendo ela um paradigma para o capitalismo emergente do final do século XIX e início do século XX, e que entra em simbiose com este. Segundo França:

[...] Tal identificação se estabelece menos em relação à constatação de uma expansão quantitativa das tarefas administrativas de cunho burocrático, mas muito mais em relação a uma mudança qualitativa nos procedimentos de organização da sociedade, isto é, mudanças provocadas pela necessidade imposta às grandes empresas (não importando sua natureza, já que aí se inclui também o Estado) de conduzir suas atividades a partir de um ponto de vista técnico, a fim de obter calculabilidade e previsibilidade eficientes dos seus resultados, encarados como unidades quantificáveis em si. A necessidade de eliminação de qualquer relação pessoal entre os dominados, assim como a manutenção de estrita subordinação de todas as atividades à aplicação de uma norma ligada a uma finalidade (torna a repetir que Weber supõe objetiva), forma o cerne do ideal burocrático, colocando-o em perfeita sintonia com o modelo de racionalidade económica estabelecido pelo capital [...] A burocracia forma, segundo Weber, o modelo social mais adequado para a organização capitalista da produção e para a conformação de uma sociedade adaptada às finalidades de sua produção maximizada racionalmente.⁹⁷

Tanto Castoriadis quanto Lefort seguem a linha de Webber para compreender a intersecção entre burocracia e capitalismo. Como anteriormente citado, para Lefort, as análises de Marx acerca deste tema se mostram insuficientes, o que não retira seus méritos de uma crítica filosófica contundente ao Estado proposto por Hegel. Para Castoriadis, que neste ponto segue Lefort, a análise de Weber explica amplamente como se dão as novas relações interpessoais no aparelho burocrático em sua simbiose com o capital para além da descrição marxiana sobre este tema as quais versam sobre a ineficiência burocrática, o segredo com o poder na administração pública, a estabilidade do corpo burocrático frente às mudanças de governos, a estabilidade no trabalho e a luta pelos cargos mais elevados, etc. O capitalismo burocrático expande seus elementos controladores e racionalizadores a todo o corpo social. Esta perspectiva Marx e Trotsky não perceberam, o primeiro por limitação histórica, o segundo por uma leitura dos fatos ainda viciada no bolchevismo.

⁹⁷ FRANÇA, *Criação e dialética: o pensamento histórico-político de Cornelius Castoriadis*, 1996, p. 55.

Entretanto, Castoriadis e Lefort rompem com Weber naquele que talvez seja o ponto central da discussão sobre a natureza da burocracia⁹⁸, se ela limita-se as suas atividades administrativas independentemente dos governos que controlem o Estado, ou se ela rompe esta barreira e transforma-se em governo e protagonista das mudanças sociais. A esta segunda opção inclinam-se Castoriadis e Lefort, os quais vêem na burocracia soviética o arquétipo perfeito da comunhão entre corpo burocrático e Estado. Esta burocracia desenvolve a racionalidade capitalista no Estado e, conseqüentemente, na sociedade criando um novo tipo social próprio. Ou seja, a burocracia expande seu leque de ação a toda a sociedade, instituindo-lhe uma racionalização “burocrático capitalista” com o aumento de estratificação social, fragmentação cada vez maior do trabalho e alienação sobre o todo social para atomizar cada vez mais o trabalhador, o cidadão.

1.2.5 A relação entre o campo e a burocracia: entre o autoritarismo e a insuficiência agrícola

A exploração feita pela burocracia, em nome do Estado socialista, naturalmente não se restringe a atividade operária, ela se estende aos campos unificando assim seu total controle macroeconômico e social. A exploração do campo tem como eixo a formação dos *kholkoses*, criação do Estado Russo sobre a produção agrícola.

Sob domínio totalitário, os *kholkoses* formam como que uma espécie de feudalismo moderno, na qual os trabalhadores são obrigados a destinar uma parte substancial de sua produção diretamente ao Estado e outra parte menor é entregue ao chamado “centro de máquinas e tratores”⁹⁹. A exploração se concretiza na revenda dos produtos do campo feito pelo Estado, de modo que este compra os produtos agrícolas a preços extremamente baixos e os repassa a preços em média oito vezes mais caros. Ao próprio Estado cabe a delimitação dos preços de venda nos *kholkoses*. Este aspecto é escrito por Castoriadis como a primeira parte da exploração sofrida pelos camponeses, a exploração na produção, a segunda parte se dá no consumo.

Os produtos que os camponeses compram do Estado têm um preço muito mais elevado do que os produtos que eles vendem ao mesmo. Isso faz com que eles empobrecam

⁹⁸ Ibidem, p. 56.

⁹⁹CASTORIADIS, *A sociedade burocrática 1*, 1979, p. 247.

em longo prazo. Outro fator é que os produtos agrícolas são repassados aos operários também a preços exorbitantes, fazendo com que o Estado lucre em cima dos dois, na compra e na revenda.¹⁰⁰

Outro ponto de exploração refere-se aos diferentes tipos de *kholkoses*, e, conseqüentemente, à sua diferença financeira, na qual alguns *kholkoses* produzem muito e satisfazem as necessidades de seus camponeses, e outros, por fatores ligados ao tamanho, ao clima, ao tipo e à forma de plantio, produzem bem menos, e mal garantem a subsistência dos trabalhadores. Sem contar as diferenças salariais consideráveis entre os trabalhadores dentro de um mesmo *kholkose*. A burocracia é o que propositalmente permite essas diferenças, o que se mostrará totalmente contrária à ideia de socialismo para Castoriadis. Ela se beneficia das diferenciações no campo para, assim como nas fábricas, elevar a sua teia de influência burocrática e poder controlar a massa camponesa com o apoio dos *kholkoses* e camponeses mais ricos. Ou seja, novamente ela cria uma cadeia social verticalizando todo o processo para obter apoio dos burocratas do campo com o objetivo de manter a exploração na produção supracitada. Os chefes dos *kholkoses* influenciam na coerção direta dos camponeses por vezes forçando-os a trabalhar¹⁰¹ e impondo regimes de trabalho muitas vezes exaustivos, visando maior produtividade.

A burocracia *kholkosiana*, braço camponês da burocracia stalinista, imita a esta tanto no que tange a atividade sanguessuga de rendimentos na área técnica administrativa, por parte de seus asseclas que enriquecem e nada produzem, quanto na alienação ao poder soviético, ou dos conselhos, promovido por esta burocracia campal. A burocracia campal pouco a pouco afasta o camponês das discussões gerais e, com o tempo, este se aliena pelo desânimo. Apossam-se da constituição do *nomos* e ditam as regras do trabalho para o resto da população.

O efeito desta política no campo é a baixa produtividade como resultado da displicência proposital no trabalho por parte dos camponeses. Pois, estes se desiludem com os *kholkoses*, preferindo trabalhar de forma arcaica em “suas terras” do que de forma mais moderna nos *kholkoses*¹⁰². E quando o camponês é arrastado a trabalhar nos *kholkoses*, sob pena de sofrer prisões ou mortes, o faz sem o mesmo ânimo e a mesma produtividade que o faria se houvesse justiça em relação à política do campo. Porque, quando o camponês se conscientiza sobre a exploração monetária e militar a que está sujeito, trabalha de modo a

¹⁰⁰Ibidem, p. 249-250.

¹⁰¹Ibidem, p. 253.

¹⁰²Ibidem, p. 256-257

negligenciar a produção, pois sente que esta não é dele. O necessário a ser feito, como pensa o autor francês, seria lutar contra a burocracia de forma mais organizada e unificada.

Capítulo 2 - “Permanecer marxista ou permanecer revolucionário”¹⁰³: o rompimento com o marxismo e a proposta de um socialismo operário

Castoriadis ataca a ideia de imutabilidade do marxismo, como se o marxismo fosse autossuficiente e que não mais precisa-se reinterpretar o real. Para ele, estudar as obras de Marx sem atentar para os fatos do mundo é como querer que o mundo se submete-se e se encaixa-se no marxismo, sendo que Marx pretenderia usar sua teoria para análise da sociedade e de suas transformações, e não que ela torne-se uma doutrina estática e imaculada. Tal estudo descolado da realidade faz com que o marxismo deixe de ser usado para compreender e transformar o presente, com seu viés sócio-histórico, e queira que este torne-se uma parte calculada do pensamento de Marx, tal como toda a história poderia ser observada sob os pressupostos da filosofia hegeliana. Esta é a base da crítica de Castoriadis ao marxismo, de forma que ele descreve como o marxismo se transformou em ideologia. Atente-se que esta crítica refere-se inicialmente aos marxistas contemporâneos, com suas diversas vertentes da esquerda¹⁰⁴, e aos governos em países pretensamente socialistas, que usam o marxismo como cânone arrogando-se o dever de bem realizar este pensamento sendo apoiados por uma burocracia.

Permanecer marxista ou permanecer revolucionário é a questão que põe Castoriadis ao denunciar o que ele entende ser a sujeição do conteúdo ao método, na qual grandes pensadores como Lukács e Trotsky, ou pequenos grupos marxistas, de um jeito ou de outro almejam a identidade entre a realidade sócio-histórica e o marxismo: entre a história que se sujeita às categorias ou ao método¹⁰⁵. Para Castoriadis, a história deve ser interpretada no presente, em seu imaginário que se transforma constantemente. Devem-se interpretar estas transformações e não impor uma fórmula pétrea para dominar a história. Outro ponto que faz-se notar é que esta separação entre o conteúdo sócio-histórico e o método marxista é, em último caso, anti-marxista, pois o que Marx propôs foi justamente uma reinterpretação dialética do real que se transforma. Permanecer revolucionário é superar tudo que já foi feito, mesmo que isso implique em um abandono do marxismo e dos autores marxistas, mesmo que implique na crítica dos pretensos Estados socialistas, pois é imprescindível que haja

¹⁰³ CASTORIADIS, *A instituição imaginária da sociedade*, 2000, p. 25.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 21.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 25.

entendimento de todas as amarras antirrevolucionárias existentes na sociedade, o que requer uma crítica mordaz a todas as instituições sociais.

2.1.1 A crítica da teoria marxista da história

A discussão inicia-se um ponto mais filosófico do que estritamente político-econômico. O marxismo é atacado por Castoriadis em sua base, na ideia de que a infraestrutura determina a superestrutura. Porque tal concepção levada às últimas consequências revela-se em um economicismo bastante elevado, de modo a supor que toda a história da humanidade é capitalista ou pré-capitalista e as relações de produção capitalistas ou estão presentes ou estão veladas por elementos culturais percíveis em todos os povos. O materialismo marxista acabaria por coisificar ou padronizar a ação humana, submetendo-a às leis econômicas, não levando em consideração a ação autônoma das classes¹⁰⁶. Essa coisificação, adequação ou simplesmente reificação do indivíduo seria impossível de ser realizada completamente, visto que formaria uma clausura criativa no próprio sistema capitalista e o destruiria. Ou seja, os indivíduos não podem ser interpretados somente como membros de uma classe social com uma ação predisposta, onde se mostrariam como autômatos no ambiente de trabalho e constantemente sujeitos às regras do sistema. É justamente a não coisificação do homem ao sistema capitalista, a manutenção de sua criatividade relativa no ambiente de trabalho, que faz o capitalismo se manter e a isto Castoriadis entende como a “contradição final do capitalismo”¹⁰⁷. A ideia supracitada será melhor resposta no próximo tópico, acerca do socialismo segundo Castoriadis, onde serão expostas as relações de trabalho capitalistas e socialistas.

O que Castoriadis questiona é a validade da análise materialista da história em Marx e também a assertividade do materialismo histórico-dialético frente ao desenvolvimento do capitalismo do século XX, em oposição às previsões de que ele sucumbiria frente à estagnação de suas forças produtivas e às crises, que dariam à luz à revolução. Ou seja, ele vem a contrapor o conteúdo sócio-econômico do capitalismo do século XX com a teoria econômica do marxismo, defendendo que ela deva ser abandonada ou reformulada uma vez

¹⁰⁶ Ibidem, p. 26.

¹⁰⁷ Ibidem, p. 27-28.

que as bases do materialismo histórico encontram-se em cheque. Este último ponto deve-se à interpretação castoriadista da história e de sua crítica à ideia de revolução (que deu origem ao capitalismo) como o embate das forças produtivas representadas pelas classes sociais. O desenvolvimento ou a “contradição” das forças produtivas e das classes antagônicas não são o fator essencial para uma revolução. Nem mesmo o desenvolvimento da técnica é o grande responsável pela mudança de sistemas, até porque ela não tem uma autonomia.¹⁰⁸

De todo modo, o que está em discussão é até que ponto a infraestrutura econômica influencia na superestrutura e o quão essas duas são influenciadas pelo desenvolvimento de uma técnica que se supõe autônoma em sua evolução, mas que é sempre influenciada pela relação de reciprocidade entre a infraestrutura e a superestrutura, tendo esta última decidido conscientemente como alocar recursos para a pesquisa científica, vide as pesquisas na área bélica em comparação com os investimentos de pesquisa universitária em áreas de desenvolvimento humano, pouco lucrativas ao capital. O exemplo disto é o desinteresse dos países desenvolvidos em desenvolverem vacinas para doenças predominantemente existentes em países subdesenvolvidos, tais como a dengue e a malária, que, após dezenas de anos de conhecimento da doença e de seus efeitos epidêmicos, somente no século XX obtiveram os recursos necessários, e ainda escassos, para serem pesquisados¹⁰⁹.

Castoriadis infere que a infraestrutura econômica, as relações de produção e desenvolvimento da técnica, ao contrário do pensamento marxista, não são o ponto de ebulição responsável por uma revolução social. Há nas relações superestruturais elementos muito relevantes para conduzir uma revolução a longo prazo, vide a importância Reforma Protestante, com o surgimento da imprensa e da enciclopédia, para o desenvolvimento espiritual do capitalismo.

O materialismo histórico impõe um determinismo que despreza a autonomia dos indivíduos no processo de mudança sócio-histórica. Além disso, mostra-se insuficiente para analisar a sociedade contemporânea, visto que os elementos super estruturais, como a mídia, trazem novo obstáculo à emancipação dos trabalhadores. Esse materialismo não deveria ser considerado de todo equivocado, visto que ele explana o quanto a superestrutura é um instrumento mistificador de classe e como ela se relaciona com a base econômica. Todavia,

¹⁰⁸ Ibidem, p. 30.

¹⁰⁹ Outro exemplo é o desinteresse da indústria farmacêutica em pesquisar a cura de doenças crônicas, pois lucram bilhões com a venda de remédios.

ele se mostra insuficiente porque vislumbra a história apenas como uma relação entre classes e consciências aprisionadas a estas classes, cuja relação seria o motor da história e o mesmo em todos os lugares e épocas. Tese que já foi muito criticada pela antropologia contemporânea em seus ataques ao marxismo.

A crítica de Castoriadis se deve a seu entendimento da história. Uma história composta de um imaginário em constante movimento. As sociedades instituem valores para além do fator econômico, por isso nem todos devem ser julgados pela evolução do modo de produção até o capitalismo. Em suma, quando o materialismo histórico analisa as diferentes sociedades, está povoado pela mentalidade capitalista que vê os povos como coisas pré ou pós capitalistas, o que, em último sentido, inviabilizaria o próprio surgimento do socialismo. Pois faria crer que a natureza humana é essencialmente econômico-competitiva e jamais poderia ser solidária, democrática e igualitária.¹¹⁰

Esse determinismo econômico relaciona-se à ideia marxiana de luta de classes como um complemento e uma antítese¹¹¹. O filósofo greco-francês entende que a estrutura do materialismo histórico pressupõe a existência da luta de classes como um dos motores da história, porém, o materialismo a inferioriza perante o determinismo econômico, gerando uma contradição intrínseca na estrutura do materialismo histórico. Pois, o materialismo histórico pressupõe um norteamento a qual segue em desenvolvimento a técnica e a economia, de modo que as classes são criadas e acionadas na história quando estas leis técnicas-econômicas modificam-se. A crítica de Castoriadis acerca deste ponto é um tanto confusa e talvez contraditória, visto que ele reconhece a presença da luta de classes no desenvolvimento das forças produtivas como geradoras do capitalismo e reconhece que a consciência é determinada pela estrutura social¹¹². Logo, a consciência de classe também é determinada por leis econômicas. Para tentar explicar esse ponto, o autor refere-se a exemplos históricos e contemporâneos que sustentariam a tese de que o materialismo histórico é contraditório e que a luta de classes constitui o elemento primordial na mudança da sociedade justamente por ter autonomia revolucionária e uma consciência não inteiramente determinada por fatores metafísicos e invisíveis¹¹³.

¹¹⁰ Ibidem, p. 41.

¹¹¹ Ibidem, p. 45.

¹¹² Ibidem, p. 44.

¹¹³ Ibidem, p. 42-43.

O marxismo põe o determinismo técnico-econômico acima da autonomia das massas e, como que por fórmula, indica os passos futuros da história tendo os fatos passados como axioma. Porém, nos exemplos supracitados por Castoriadis, estão o fato de o capitalismo ter surgido por um processo de acumulação de capital que envolveu pirataria e exploração da América¹¹⁴, o que demonstra para ele a presença superior dos agentes humanos sobre os agentes econômicos, e também o fato de que as previsões acerca do colapso do capitalismo no século XX não ocorrerem, tendo surgido justamente seu contrário¹¹⁵. Ressoa nestas críticas do filósofo greco-francês nos anos 70 as suas críticas à burocracia soviética feita nos anos 40 e 50, onde a burocracia destruiu a autonomia operária. Sua interpretação é que os marxistas também limitam o papel transformador das massas ou dos agentes históricos, e fazem isso de forma ideológica usando os escritos de Marx, especialmente em *O Capital*.

O marxismo mantém o sociocentrismo ocidental ao ver na história a sobreposição dos fatores produtivos sobre a ação humana e também ao indiretamente desconsiderar o humano como agente histórico originário mais correto para se pensar sua história¹¹⁶. Isto se deve porque em sua gênese o marxismo mantém ileso a dialética presente em Hegel. O que é genuína desta dialética é seu conteúdo racionalista. O fundamento desta dialética é a superação do passado, é o entendimento de que o pensamento anterior está superado e que há uma linha evolutiva na história da humanidade. Esta linha evolutiva pode ser entendida em Marx, além do pensamento de Hegel, como uma manifestação do positivismo do século XIX no materialismo. A crítica a este racionalismo provém do caráter messiânico que ele tem¹¹⁷. É a ideia de que o porvir final será a realização da caminhada do Espírito ou das forças produtivas, onde este teor finalista assume um ar norteador de toda ação, sendo que todas as premissas da história lhes são inferiores e determinadas.

Em Marx o comunismo representaria este “fim” da dialética. Ele seria a ruptura da luta de classes (e das sucessões de poder heterônomo), alcançando um “retorno à essência” como verdadeira natureza da humanidade; daquela que surgiu como comunismo primitivo e se realizaria plenamente como socialismo científico. A crítica é dupla: por um lado Castoriadis expõe sua filosofia da história de modo que, ao criticar Marx, ataca o hegelianismo que nele existe, pois, ele entende que não há uma razão na história, que não há um método ou racionalidade norteadora do mundo. Se houvesse desenvolvimento cultural em

¹¹⁴ GALEANO, *As veias abertas da América Latina*, 2010.

¹¹⁵ Ibidem, p. 44.

¹¹⁶ Ibidem, p. 47.

¹¹⁷ Ibidem, p. 49.

forma de racionalismo tudo o que fosse antigo seria inferior ao novo e toda cultura que fosse tecnologicamente primitiva seria inferior às outras (o que demonstra um pensamento hegeliano e positivista). O outro ponto é que, ao supor uma teoria da história referente à luta de classes, impõe-se um determinismo ao proletariado desconsiderando o seu desenvolvimento autônomo. Ou seja, não é necessariamente porque a tecnologia de um povo ou de um período histórico é superior a outro que suas ideias e sua superestrutura também o sejam.

Não podemos, de qualquer modo, colocar o marxismo como representante deste ponto de vista, porque ele contém, profundamente imbricados em sua essência, elementos capitalistas e porque, não sem relação com isso, ele é hoje a ideologia em ação da burocracia em todos os lugares e a do proletariado em nenhum lugar.¹¹⁸

Castoriadis entende o indivíduo como abertura e possibilidade¹¹⁹. Como abertura e interação com o mundo sócio-histórico que o rodeia e possibilidade de transformação do mesmo. O indivíduo é sujeito sócio-histórico forjado por sua época e por sua cultura. Sua teoria da história não é nem o de uma razão hegeliana e nem o de um materialismo marxista. Ele clama por uma dinâmica na interpretação da história de forma “desnorteadas”. Sua forma de pensar a história não pode contemplar determinismos ou teorias que queiram encaixar a si fatos multifacetados com um universo singular de seu imaginário.

O materialismo histórico ou a filosofia da história permanece tão racionalista em Marx quanto o era em Hegel¹²⁰. Esse racionalismo na história almeja o conhecimento holístico dos fatos, determinando o passado, presente e o futuro. Faz-se notar que esta visão da história destrona o indivíduo do papel de agente consciente dos fatos históricos e coloca todas as sociedades como fenômenos anti-autônomos que seguem inconscientemente uma razão econômica e um progresso tecnicista. O que demonstra justamente o centro da heteronomia no pensamento marxista.

O racionalismo busca um padrão e produz uma teoria. Este padrão quando é intercalado e transformado em teoria, impõe uma causalidade não somente dos fatos históricos, mas de toda a realidade. Ele busca teorizar e capturar a história da humanidade e a ação do indivíduo comum, o que não deixa de ser uma nova captura da *bios*, e por isso pode, em último caso, torna-se a ideologia de um totalitarismo. O padrão racionalista é contraditório

¹¹⁸ Ibidem, p. 50.

¹¹⁹ Ibidem, p. 48.

¹²⁰ Ibidem, p. 56.

justamente porque o imprevisível é criação, é ruptura, é inovação e é a construção de outro imaginário e de outras teorias. A espontaneidade representa tanto o cerne da contradição do racionalismo histórico quanto a contradição do capitalismo (esta será exposta no próximo tópico que tratará do socialismo segundo Castoriadis¹²¹). O “não-causal”, como salienta Castoriadis¹²², é justamente onde a sociedade rompe com o antigo e cria uma nova cultura, seja nas ciências exatas ou na sociedade como um todo. Este elemento não-causal é onde o gênio aparece, é onde as ideologias dominantes são destruídas e o pensamento pode ser mais livre do que antes. Isto se deve porque não pode haver um determinismo completo, absoluto. Ele deixa falhas, “rachaduras”, na qual comportamentos esperados não ocorrem. E também porque o átomo da sociedade tem um elemento inconsciente que lhe permite ter autonomia, mesmo que esteja quase que completamente forjado e dominado pelo imaginário existente¹²³. Outro ponto é que este racionalismo desconsidera outros elementos históricos para compor sua teoria. Ele visualiza uma cadeia de acontecimentos para um determinado fato histórico, desprezando outros acontecimentos também muito relevantes¹²⁴.

Constatamos então com Engels, que a “história é o mundo das intenções inconscientes e dos fins não desejados”. Os resultados reais da ação histórica dos homens não são jamais, por assim dizer, aquilo que os atores haviam procurado. Isso talvez não seja difícil de compreender. Mas o que cria um problema central, é que esses resultados, que ninguém desejou como tais, apresentam-se como “coerentes” de um certo modo, possuem uma “significação” e parecem obedecer a uma lógica que não é nem sequer uma lógica “subjéctiva” (trazida por uma consciência estabelecida por alguém), nem uma lógica “objetiva”, como acreditamos descobrir na natureza - e que podemos chamar de lógica histórica.¹²⁵

Entretanto, poder-se-ia objetar o quanto a ideia de uma história não-racionalista formada por uma crença na espontaneidade dos homens não é ela mesma uma teoria finalista da história. Pois, ao crer no espontâneo contra o causal, pode-se supor que houvesse uma nova teoria como captura da realidade ou de uma nova teoria como criadora de uma moral histórica. Porém, a proposta de Castoriadis é de uma teoria da história que não capture a *bios*, e que ela seja o entendimento de que a sociedade deve revolucionar-se autonomamente, de forma desnorteada e sempre com possibilidade de abertura ao novo (mesmo que este novo venha a minar todas as instituições sociais tradicionais).

¹²¹ Ibidem, p. 57.

¹²² Idem, Ibidem.

¹²³ Essa idéia será melhor explicitada no último capítulo.

¹²⁴ Ibidem, p. 59.

¹²⁵ Idem, Ibidem.

Há que se notar também o quanto a teoria marxista da história compreende bem os fatos históricos, sendo ela mesma um destes fatos, e chama atenção a possibilidade de que, mesmo que ela não possa teorizar absolutamente sobre o indivíduo e sobre a sociedade, ela faz compreender o quanto vários eventos históricos foram economicamente determinados no século XX. Mesmo que nesses eventos históricos ela não possa deduzir sobre o gênio criativo das massas, ela pode demonstrar o quanto a situação sócio-histórica determina as mesmas. Isto não seria uma contradição no pensamento de Castoriadis, pois, o marxismo também surgiu como o ponto de ruptura, porém isto é uma mera observação sobre esta parte determinista que formam o indivíduo e a sociedade (mesmo estes mantendo o seu elemento criativo).

Centenas de burgueses, tocados ou não pelo espírito de Calvino e pela ideia de ascese universal dedicam-se a acumular. Milhares de artesãos arruinados e de camponeses famintos encontram-se disponíveis para trabalhar nas fábricas. Alguém inventou a máquina a vapor, um outro, novo tipo de tear. Filósofos e físicos tentam pensar o universo como uma grande máquina e descobrir suas leis. Reis continuam a submeter e a castrar a nobreza e criam instituições nacionais. Cada um dos indivíduos e dos grupos em questão persegue seus próprios fins, ninguém visa a totalidade social como tal. Entretanto, o resultado é completamente outro: é o capitalismo. É absolutamente indiferente, neste contexto, que este resultado tenha sido perfeitamente determinado pelo conjunto de causas e condições. Admitamos que se possam mostrar para todos esses fatos, inclusive para a cor dos sapatos de couro, todas as conexões causais multidimensionais que os ligam entre si e ligam seu conjunto às “condições iniciais do sistema”. O que importa aqui é que esse resultado possui uma coerência que nada nem ninguém desejava ou garantia, quer no início quer em seu desenvolvimento; e que ele possui um significado (mais, parece encarnar um sistema virtualmente inesgotável de significações), que faz com que haja aí uma espécie de entidade histórica que é o capitalismo.¹²⁶

A história também é formada por elementos que integram a parte econômica da sociedade, mas não são determinadas por ela. A história é construção e reconstrução do imaginário levando-se em conta os agentes particulares como elementos de ruptura de uma estrutura social a outra¹²⁷.

A causalidade é formada por significações históricas determinadas, que, encadeadas, apontam a uma explicação geral da história. O problema é justamente uma determinada filosofia da história querer dar voz às significações históricas partindo do acaso absoluto de suas teorias para nelas lhe fazer crédito. Ou seja, põe-se como norte um “fim da história”, e tenta-se interpretar a história recortando ou compreendendo as significações históricas como uma razão interna que age sobre efeito deste Norte e que no fim levam a ele. A este ponto

¹²⁶ Ibidem, p. 59.

¹²⁷ Ibidem, p. 61.

Castoriadis critica Hegel e Marx, pois ambos veriam como que uma Razão na história que sujeita todos os eventos a si¹²⁸.

Marx não superou Hegel e nem inverteu sua dialética. O que houve foi a produção de um “materialismo de corpo”, por manter intocada a lógica interna mesma dialética que julgou ter superado¹²⁹. Sua superação impunha uma reinterpretação do mundo que considerasse suas racionalidades, contingências para além de ser determinada pelo sujeito transcendental, e não buscasse ser holística¹³⁰, tal como infere Castoriadis: “[...] Um ultrapassar revolucionário da dialética hegeliana exige não que a recoloquemos sobre os pés, mas que, para começar, cortemos sua cabeça.”¹³¹

O que Castoriadis deixa transparecer em sua crítica a falta de autonomia do proletariado é que as classes sociais também são determinadas erroneamente pelo materialismo histórico e que deve se considerar sua atitude criativa frente à história¹³². Ele infere que a própria burguesia reifica-se como burguesia, que foi ela quem acelerou o desenvolvimento da tecnologia determinando os rumos da técnica (a formação de uma técnica burguesa) e não a técnica determinando o surgimento da burguesia¹³³. Esse surgimento está pautado principalmente pela mudança da divisão social do trabalho que existia do feudalismo e transforma-se radicalmente no capitalismo.

Essa análise inicial da burguesia como classe faz-se necessária para compreender como Marx determina a natureza das classes e por último como proletariado é determinado por estas. A burguesia, segundo Castoriadis, torna-se o que é quando adquire uma “significação imaginária”¹³⁴ burguesa e começa conscienciosamente a expandir seu domínio real e principalmente ideológico. Ou seja, a burguesia institui-se não apenas com a apropriação do proletariado recém saído do feudalismo, formando assim uma das condições essenciais para o aparecimento do grande capital, mas ganha forma (*eidōs*) quando constrói uma ideia de “desenvolvimento ilimitado” e expansão ilimitada de seu *ethos*¹³⁵.

¹²⁸ Ibidem, p. 66-67.

¹²⁹ Ibidem, p. 68-69.

¹³⁰ Ibidem, p. 70.

¹³¹ Idem, Ibidem.

¹³² CASTORIADIS, *A experiência do movimento operário*, 1985, p. 35

¹³³ Idem, Ibidem.

¹³⁴ Ibidem, p. 36.

¹³⁵ Idem, Ibidem.

Castoriadis busca entender o caráter ontológico da burguesia, que, segundo ele, forma uma certa unidade congruente “de várias burguesias” que se determinam mantendo a sua essência¹³⁶. A busca pelo “ser da burguesia”¹³⁷ o faz buscar nela o que há de mais essencial e que a determina genuinamente como classe que apareceu na história. Porém, este ser não deve ser buscado, diferentemente de Marx, com uma essência pétrea que a determina historicamente e para todo sempre¹³⁸. O ser da burguesia encontra-se indefinido em seu fazer sócio-histórico¹³⁹. Este fazer sócio-histórico da burguesia é a sua auto-instituição social com a criação de seu imaginário e seus magmas¹⁴⁰ (termo este que será melhor abordado no capítulo seguinte). Esta "unidade congruente" da burguesia não é simplesmente a busca por uma essência análoga às várias burguesias que se seguiram¹⁴¹. Outrossim, é a forma como esta se relaciona com a produção, onde as relações, de produção são o elemento central para sobrevivência da burguesia.

Destino que só pode ser compreendido quando a "racionalidade" dos tempos modernos é refletida em conjunção com a significação imaginária central que a burguesia, em e através do seu fazer, trás e impõe ao mundo: o desenvolvimento ilimitado das forças produtivas. Ora essa significação é absolutamente nova: decerto, acumuladores de riquezas e entesouradores sempre existiram desde tempos imemoriais; e sabe-se que Aristóteles conhecia a crematística ilimitada, a aquisição pela aquisição, criticando-a enquanto corrupção do econômico. Mas sabe-se também que, com a burguesia não se trata da aquisição ilimitada em geral, mas sim de uma aquisição que deve (e pode) se realizar não como apropriação de uma parte maior de um total constante, mas como desenvolvimento e expansão regulares; que ela é impossível sem transformação continua das forças produtivas já conquistadas e de seu modo de valorização; que não aceita nenhum limite social externo; que não pode restar atividade particular de alguém ou de alguns, mas deve se tornar transformação e subversão de todas as esferas da vida social, submetendo-as à "lógica" da expansão ilimitada da produção - e, naturalmente, transformação e subversão continuar dos instrumentos, dos objetos e da organização da própria produção.¹⁴²

Com isso ele se opõe a ideia de classe em Marx e entende que além de não existir um conceito unívoco para o termo “classe social”, a ideia marxiana de que a burguesia é formada por uma transformação da sociedade e que foi economicamente constituída, quando que ela se constitui para além das determinações sócio-históricas que a precederam¹⁴³.

¹³⁶ Ibidem, p. 39-42.

¹³⁷ Ibidem, p. 39.

¹³⁸ Ibidem, p. 49.

¹³⁹ Ibidem, p. 40.

¹⁴⁰ Ibidem, p. 44.

¹⁴¹ Ibidem, p. 41.

¹⁴² Ibidem, p. 46.

¹⁴³ Ibidem, p. 46.

2.1.2 A heteronomia da classe operária

A crítica de Castoriadis ao materialismo histórico-dialético, no que tange à classe operária, parte do princípio de que Marx determina o proletariado de modo a apresentar tanto a uma constituição ontológica quanto sua missão histórica. O proletariado, para Castoriadis, não pode ser pensado como um fenômeno histórico determinado¹⁴⁴, pois ele sempre se dá em um ambiente bastante amplo de lutas pela ruptura da ordem exploradora existente. E por isso não pode ser pensado como uma classe emergente do capitalismo, como pensa Marx segundo Castoriadis¹⁴⁵, como um *ethos* finalista e revolucionário. O que ele se pergunta, é, em outras palavras, por que determina-se o que é, o que será ou o que fará o proletariado ao invés dele mesmo nortear-se e propor-se suas questões e suas lutas? Parece coisa um tanto contraditória, visto que se Marx impõe uma missão histórica para o proletariado,¹⁴⁶ (missão esta que suprimirá a sociedade de classes tendo no proletariado o controle do Estado e por fim a destruição do mesmo) é porque realmente a classe operária é altamente explorada e deve sair desta condição. Por que Castoriadis questionaria isso? Na verdade sua crítica vai construir um desvelamento da alma proletária daquilo que lhe impõe metas a cumprir como uma razão que ordena de fora para dentro; como uma classe dirigente que se julga mais politizada e politiza de fora para dentro do movimento operário considerando-o inculto e de estreito horizonte revolucionário.

Castoriadis não concorda com a ideia bem conhecida de que o proletariado produziria apenas reformas, pois, historicamente (e bem antes do marxismo) o proletariado travou batalhas visando melhores condições de vida, e porque é ele quem está na linha de frente da luta revolucionária, de modo que é ele quem melhor deve saber como se portar. A ação da classe operária é descrita por ele tal como o aprendizado de uma criança¹⁴⁷ que em seus erros por imaturidade consegue aprender e amadurecer naturalmente. Ou seja, as experiências de classe operária lhes ensinarão o melhor caminho, seja com desvios ou com acertos. Este discurso no autor greco-francês tem por fundo a crítica já exposta dos ataques leninistas ao espontaneísmo e isso se dá porque cabe ao próprio proletariado dar voz à sua luta e principalmente porque os teóricos do marxismo (como ele mesmo os chama), por terem uma

¹⁴⁴ CASTORIADIS, *A experiência do movimento operário*, 1985, p. 47.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 48.

¹⁴⁶ *Idem*, *Ibidem*.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 52.

origem burguesa, em sua maioria, não poderiam compreender perfeitamente o que é a luta proletária, bem como impõe fórmulas burguesas de agir visando um fatalismo histórico¹⁴⁸.

Outro pronto a este respeito é que justamente a classe operária foi tratada de forma heterônoma pelas classes dirigentes, pelos partidos comunistas, pelos teóricos, etc. que em tese visavam à organização política do proletariado para o alcance completo da revolução, os proletários foram aliados do poder e tiveram uma regressão de sua consciência social ou consciência comunista. Quando o poder foi controlado por outrem que não o “inculto” proletariado, este proletariado tornou-se massa de manobra de um anti-socialismo burocrático. Karl Marx, segundo Castoriadis, é um dos responsáveis junto a Lênin e ao bolchevismo, por teorizar um proletariado sem autonomia e com a história da classe operária determinada por um racionalismo que não lhe permite dialogar com o real, apenas mantendo-se nos trilhos da teoria histórica do materialismo.

É curioso notar o quanto este discurso de Castoriadis parece-se com o discurso atual e “pós-moderno” que está tão em voga nos dias de hoje, quando um indivíduo acusa a outro de “roubar o seu lugar de fala”, onde ele afirma que terceiros estão tomando para si questões de minorias que deveriam falar por si próprias. Este terceiro indivíduo, no entendimento de alguns “pós-modernos”, dialoga como se soubesse mais sobre a luta daquelas minorias sociais do que elas mesmas, roubando-lhes sua autonomia ao impor-lhes o que fazer. Não é mérito do texto analisar a veracidade epistemológica desta questão, e muito menos impor que Castoriadis detinha um discurso pós-moderno, até porque ele foi crítico desta visão histórica. Entretanto, faz-se notar a questão da falta de autonomia de um proletariado acusado de espontaneamente apenas gerar sindicalismo.

[...] e a questão continua: por que, então, o proletariado prossegue apoiando uma política que serve a interesses estranhos aos seus? A única resposta que se obtém é uma frase sobre as “ilusões reformistas do proletariado”. Assim, o materialismo histórico se torna um ilusionismo histórico e a história da humanidade converte-se em história das ilusões da classe revolucionária. [...] ¹⁴⁹

Assim como a burguesia instituiu-se como tal e recriou as instituições sociais dando-lhes sua forma e função, o proletariado também se auto-institui e se transforma fazendo com que não possa ser pensando sob a égide de uma ontologia estática. A classe operária cria seu imaginário redefinindo sua sociedade em oposição à burguesia, e, assim como este último, a

¹⁴⁸ Ibidem, p. 51.

¹⁴⁹ CASTORIADIS, *A experiência do movimento operário*, p. 53

classe operária se define em seu fazer sócio-histórico sem um norte pré-estabelecido que teoriza sua ação. A ontologia criada pelo marxismo para compreender tanto a burguesia como o proletariado é de cunho racionalista-finalista. A proposta de Castoriadis é a compreensão destas classes de forma a-racional, sem um *telos*, como se fossem coisas mutáveis e indetermináveis, sem uma teorização pétrea sobre sua essência e seu futuro. Assim infere o autor acerca do presente exposto em relação à classe operária:

[...] “Mas isso mostra também que já não mais nos é dada previamente a distinção entre o que é “reformista” e o que é “revolucionário”, já que – mais uma vez- não podemos deduzir um conceito da revolução a partir de uma teoria geral da história, nem a partir da situação “objetiva” da classe operária; mas temos de extrair, por nossa própria conta e risco, as significações de uma revolução radical a partir da atividade efetiva do proletariado; e isso já não é mais um ato teórico, mas um ato político, que implica não somente nosso pensamento, mas nosso próprio fazer; e temos de reconhecer a “circularidade” da situação em que estamos envolvidos.” [...]

150

A análise de Castoriadis sobre a história do movimento operário é o que embasa sua tese de que os fatos históricos ocorridos como lutas pontuais pelo movimento operário são fundamentais para a construção de um imaginário revolucionário e para compor a obra do proletariado. Ele elenca algumas situações concretas onde a classe operária lutou por melhores condições de trabalho e foi criticada pelos marxistas de sua época porque não tencionavam ou a evolução da consciência política do proletariado. Tais críticas se mostram inconsistentes primeiramente pelo fato de que antes e durante o marxismo existir a classe operária já fazia política operária, buscando ela mesma sua instrução e erudição suficientes para enfrentar a burguesia, de modo que dispunha inicialmente de autores liberais para ressignificar os conceitos de liberdade e igualdade e criar sua cultura contrapondo-se à cultura burguesa. O marxismo existe após esta auto-alfabetização proletária interrelacionando-se com ela (de modo que ambos não são os mesmos e se tornaram quase que inseparáveis ao longo da história). Todavia, mesmo assim, este confere à cultura operária a alcunha de ser apenas um socialismo utópico.

Para o Castoriadis é de fundamental relevância compreender como a classe operária por si só trava suas lutas, como cria e ressignifica os ideais construindo uma ideologia própria e como tal luta foi negligenciada pelo marxismo. Pois o marxismo não pode compreender que estas lutas pontuais foram o início da criação de um imaginário operário autônomo que pouco a pouco repensa seu lugar no mundo do trabalho assalariado. O marxismo entende que várias dessas lutas constituem reformas pouco úteis para a destruição do capital. Esse entendimento

¹⁵⁰ Ibidem, p. 56.

é o ponto onde Castoriadis acusa o marxismo de minar a autonomia da classe operária que busca um caminho e uma instituição própria para a superação das mazelas do capitalismo.

O marxismo é transformado em ideologia, como foi citado anteriormente, e, segundo Fernando França, Castoriadis aponta o caráter ideológico em que se tornou o marxismo. Segundo França, o marxismo foi utilizado como forma teórica de mascarar a dominação de classe exercida pela burocracia de modo que este se encaixa no próprio conceito de ideologia construído por Marx. Esta ideologia tem duas facetas; ela pode tanto servir aos fins de encobrimento da dominação do aparato burocrático, pois servem aos Estados pretensamente socialistas para gerirem a economia e a sociedade com suas planificações e medidas que falsamente beneficiariam a população.

A outra faceta citada por França é que o marxismo torna-se ideologia de grupos fora do núcleo da burocracia e que tentam blindar os textos de Marx a ponto de torná-los algo como que sagrados e imaculados. Essa “proteção” de grupos marxistas à literatura marxista serve a burocracia em sua manutenção do poder apoiado no marxismo, e, com isso, o marxismo perde seu ensejo revolucionário, tanto porque é usado para proteger o Estado tido como racionalista, quanto porque negligencia a interpretar o mundo real e a ressoá-lo com o que se tornou o socialismo. Ou seja, o marxismo tornando em ideologia por estes fenômenos citados acima, se mostra infrutífero para pensar o mundo até no sentido de aplicar seu método dialético. Pois, se assim não o fosse, os primeiros a serem revelados como antirrevolucionários seriam a burocracia e os defensores da ortodoxia. E ele também perde o seu poder de contrapor o real ao ideal de modo a buscar superá-lo¹⁵¹.

Pelo exposto acima que França não acredita em um retorno a Marx sem que os leitores estivessem dispostos a rever as bases teóricas do marxismo. É preciso, segundo ele, buscar atualizar sua teoria a ponto de situar o marxismo na história presente e que a realidade atue na verdadeira busca do socialismo¹⁵². Acerca do sentido totalizante da obra marxiana, exposta por Castoriadis, e do seu caráter ideológico, escreve França:

Para Castoriadis, há uma antinomia que atravessa a obra de Marx, porque ao mesmo tempo em que ela traz uma inspiração, uma perspectiva nova (são os homens que fazem sua própria história), também corteja o projeto teórico de um sistema definitivo. O melhor argumento, e talvez o único convincente em favor a ideia de uma antinomia constitutiva da obra de Marx, Castoriadis retira da própria experiência histórica. Com efeito, a ambiguidade essencial do marxismo está indubitavelmente indicada pelo seu destino histórico. Ao mesmo tempo em que o

¹⁵¹ FRANÇA, *Criação e dialética: o pensamento histórico-político de Cornelius Castoriadis*, p. 93.

¹⁵² *Ibidem*, p. 92.

marxismo, durante períodos inteiros inspirou práticas e concepções revolucionárias, doando-lhes um conteúdo e uma linguagem adequada de expressão ele também inspirou o seu oposto, tornando-se o principal elemento ideológico a alimentar o processo de burocratização contemporâneo¹⁵³.

2.1.3 O capitalismo “pós-moderno”

O pós-modernismo, a que se dizer, é um fenômeno que se liga a desestruturação do pensamento racional organizacional, como se fosse uma oposição literal do racionalismo cartesiano que inaugurou a modernidade em uma espécie de crepúsculo da modernidade, e, ao mesmo tempo, resultado dela. A inconsistência e a multiplicidade das relações sociais, como pensariam Marx, Foucault e Bauman, é a forma explicitada de como se dá a pós-modernidade. Ou seja, seu epifenômeno é o fator chave para se começar a pensar a pós-modernidade e como ela influencia decisivamente no pensamento de Castoriadis acerca da burocracia fragmentária, dos modos como o capital se organizou, sobre o avanço da globalização econômica no mundo pós-soviético. Marilena Chauí explica justamente como se desenvolveu este pós-modernismo, o que gerou seus efeitos mais perceptíveis acerca da limpidéz do mundo contemporâneo, para referir a Bauman. Ela busca explicar os fatores que levaram incidentalmente em sua maioria ao surgimento do fenômeno supracitado. Para isso, a filósofa recorre ao pensamento marxista na análise de fatos históricos decisivos para as mudanças sociais ocorridas no século XX. O pós-modernismo faz ressurgir o âmbito da irracionalidade, da superstição, no desnorreamento estético, artístico, e atualmente, o âmbito da liberdade moral em proferir sentença das quais não se está apto. Este último refere-se a presença dos médios mais modernos, que, como disse Umberto Eco, deu voz aos idiotas. O pensamento de Chauí leva a crer que o pós-modernismo não é justamente o contrário do pensamento moderno, mas que em boa parte ele é fruto do pensamento neo-iluminista do movimento modernista do início do século XX. Estes últimos fatores devem ser lembrados para além de sua manifestação cultural e compreendidos também por sua dimensão socioeconômica.

Chauí aponta dois problemas¹⁵⁴ como os fatores motrizes da pós-modernidade, e ambos são lidas por uma ótica marxiana. O primeiro deles refere-se a negligência do pensamento neo-iluminista em querer compreender a realidade independentemente do capitalismo e de suas transformações, bem como de sua influência na sociedade. Isso faz com

¹⁵³ Idem, *Ibidem*.

¹⁵⁴ CHAUI, Criação histórica e autonomia. In: *A criação histórica*. 1992, p.27.

que não se compreenda bem o quanto as relações de trabalho e as formas do capital moldam a sociedade. Não que os filósofos sociais deste período encontrem-se totalmente equivocados, porém não podem pensar o âmago da crise social sem refletir sobre o capitalismo em transição. A tentativa de se desvencilhar do pensamento sócio econômico marxista, que é característica marcante do pós-modernismo, não faz compreender o quanto a base econômica influencia diretamente nos valores, e refletir sobre a crise destes últimos sem refletir suas origens é pensar apenas a sombra do problema maior. Isto é uma fragmentação do pensamento social.

O segundo problema refere-se ao não entendimento de que o pós-modernismo é a antítese que rompe o modernismo do fim do século XIX e do início do século XX. Este modernismo, segundo Chauí, é expressão do imaginário ocidental após a Segunda Revolução Industrial, onde a vida do homem está totalmente em comunhão com o mundo tecnicista, com as máquinas, com as cidades e sua urbanização, gerando assim uma forma racionalizada de mundo. Esta forma, tal como ao cartesianismo, é a visão de um mundo (e da cidade) como uma máquina perfeita¹⁵⁵ e funcional. O capitalismo deste período é fruto desta mentalidade. As mudanças na forma do capital na segunda metade do século XX, as quais, assim como o capitalismo burocrático fragmentário pensado por Castoriadis, representa uma fragmentação do poder público cada vez mais dominado pelo mercado, como sua ideologia de uma individualização em oposição ao público ou ao social, o que em outras palavras é o que ocorre atualmente quando a sociedade é imbuída a vender seus direitos, entendendo-os como serviços, visto que se enxergam como consumidores.

O pós-modernismo é justamente a individualização fulcral que rompe o sistema nacional modernista impondo bases não mais sólidas e sim bases fluidas das significações imaginárias sociais. A uma política pós-moderna a razão iluminista, todavia não ao capital em suas transformações que ecoam na fabricação social. Ou seja, o capital remodela a sociedade que o remodelou. Chauí chama de “acumulação flexível do capital”¹⁵⁶ esta mudança do capitalismo modernista para o pós-modernismo. Este conceito supracitado tem como principal característica a fluidez do consumo, sua velocidade é tão rápida quanto o constante incentivo ao consumo do novo e do descartável. Ao que pode ser percebido como reflexo na cultura de massa, especialmente na música. Esta acumulação flexível visa “flexibilizar” o trabalho, tornando-se precário e razoavelmente aceito pela população, a qual não se perceberá como

¹⁵⁵ Ibidem, p. 30.

¹⁵⁶ Ibidem, p.33.

classe trabalhadora, mas sim como prestadora de serviços individuais ou pequenos empresários autônomos. O mercado se torna fragmentário e desnorteado, as empresas se tornam mais distendidas e divididas entre seus acionistas, os trabalhadores se tornam mais dispersos e mais consumistas e o pós-modernismo quer fazer crer que o mundo é realmente assim e assim deve permanecer.

2.1.4 A crítica de Castoriadis à noção de valor em Marx e sua oposição por Ruy Fausto

Ruy Fausto faz uma leitura de Castoriadis como o de um crítico insuficiente¹⁵⁷ de Marx acerca da questão do valor. Insuficiente é um termo bastante preciso e até respeitoso, porque o que Ruy Fausto pretende é demonstrar que as contradições de Marx sobre o tema do valor, descritas por Castoriadis em *Valor, igualdade, justiça, política: Marx a Aristóteles, de Aristóteles até nós*¹⁵⁸ são necessários quando se pensa na constituição histórica do *eidos* do valor ou do ser do valor na história (em forma dialética que se fenomenaliza-se). E por isso mesmo tais contradições aplicadas à dialética marxista além de não serem um elemento depreciativo, são, pelo contrário, uma leitura necessária para compreender a natureza do valor existente em *O Capital* e na *Contribuição para a Crítica da Economia Política* (e para compreender a própria dialética marxista).

Castoriadis, segundo ele, é insuficiente porque mesmo tendo o mérito de ter apontado as contradições existentes na idéia de valor (e que Ruy Fausto até infere que Castoriadis teve o mérito de “mostrar a irredutibilidade do discurso de Marx a toda lógica da identidade”¹⁵⁹ o que significa que a dialética manifesta-se de forma viva em Marx e suas várias facetas lhes são necessárias para compor um conjunto harmônico, porém “inacabado”). Entretanto, falta a Castoriadis o real entendimento do poder dialético dentro da obra marxiana, especialmente em *O Capital*¹⁶⁰.

¹⁵⁷ FAUSTO, Abstração real e contradição: sobre o trabalho abstrato e o valor. In: *Marx: lógica e política*, 1983, p. 122.

¹⁵⁸ Cf, CASTORIADIS, *As encruzilhadas do labirinto 1*, 1987.

¹⁵⁹ FAUSTO, Abstração real e contradição: sobre o trabalho abstrato e o valor. In: *Marx: lógica e política*, 1983, p. 121

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 122

Para Castoriadis, Marx tem o mérito de ter descoberto a substancia do valor¹⁶¹, esta, por sua vez, é o trabalho simples condensado em uma mercadoria. Entretanto, a avaliação de Castoriadis à questão do valor em Marx busca demonstrar justamente o quanto o trabalho simples e o trabalho abstrato socialmente unificado é em si incoerente e incapaz para explicar a natureza do valor. Essa é uma das antinomias de Marx, segundo Castoriadis¹⁶², e que Fausto aponta como necessárias dentro da obra marxiana.

Inicialmente, Castoriadis apresenta o que ele entende ser a problemática do “trabalho socialmente necessário”. Determinar o que é o trabalho “socialmente necessário” é fundamental para determinar a substância análoga a todos os trabalhos e assim buscar de fato a essência do valor. Ele analisa o primeiro capítulo de *O Capital*, onde Marx explicita a natureza do valor, e afirma que este trabalho “socialmente necessário” não é aquele realizado pela empresa mais moderna e mais eficaz, pois, segundo ele¹⁶³, geraria um monopólio da mais moderna empresa sobre o valor dos produtos, de modo que o que as outras empresas menos modernas produzissem não teria valor ou seu valor seria nulo, ou as empresas menos modernas seriam eliminadas e a “lei do valor”¹⁶⁴ não se aplicaria mais, visto que também não haveria mais o valor de troca. Em sentido oposto, o trabalho “socialmente necessário” também não se faz compreensível ao se considerar a produção da empresa menos eficiente como o mínimo de composição dos produtos para suprir a “necessidade social” da população, visto que isto não explica a essência do valor, já que este mínimo é a forma do modo de trabalho menos moderno e menos lucrativo, o que tornaria o valor uma contradição em sua forma do valor (preço), que seria sempre menor do que realmente é¹⁶⁵. A terceira opção, analisada por ele e presente em *O Capital*, é uma síntese das alternativas anteriores como uma espécie de meio termo, onde o tempo “socialmente necessário” do valor é o “tempo médio”.

Este “tempo médio” implica em uma análise da teoria do valor e da igualdade de trabalho no capitalismo. Castoriadis argumenta que este “tempo médio” não é uma base coerente para compreender o valor, visto que para existir este “tempo médio” necessitaria de um rendimento médio que formasse a maioria da produção. O que não é o fato, pois a própria concorrência beneficia as empresas melhores tecnicamente e com mais capital, gerando

¹⁶¹ CASTORADIS, *As encruzilhadas do labirinto 1*, 1987, p. 269.

¹⁶² Ibidem, p. 271.

¹⁶³ Ibidem, p. 272.

¹⁶⁴ Idem, Ibidem.

¹⁶⁵ Idem, Ibidem.

monopólio. Não há uma lógica que implique em um “tempo médio”, porque isso implicaria em uma estagnação da tecnologia¹⁶⁶.

O objetivo principal de Castoriadis é afirmar que a base do valor constituído em “trabalho simples” é uma base equivocada para explicar o valor. Ele se opõe à ideia marxiana de que o trabalho simples ocupa o mesmo espaço em cada tipo de sociedade¹⁶⁷. Isto se dá porque o trabalho simples muda de acordo com o nível de capitalismo e não geram o mesmo valor. O trabalho de hoje em dia não é o mesmo que há duzentos anos, ou melhor, que trabalho simples nos dias de hoje não teria valor de trabalho simples há duzentos anos. Ele seria um trabalho mais qualificado do que outro. Assim, não há como sintetizar o que seja o trabalho simples dentro das premissas de *O Capital*, segundo Castoriadis, e também não há uma premissa favorável a argumentação do trabalho abstrato¹⁶⁸.

O que Fausto faz no texto *Abstração Real e Contradição: sobre o Trabalho Abstrato e o Valor*, dentre outras advertências a vários autores, é uma análise desta crítica de Castoriadis partindo do princípio de que ele não se ateu ao modo como Marx concebeu *O Capital*, e por isso não compreendeu que as antinomias presentes em Marx são necessárias.

O que Ruy Fausto tem e mente é demonstrar que Castoriadis não percebeu a “lógica da contradição”¹⁶⁹ presente na dialética marxista. Essa falta de percepção fez com que Castoriadis se equivocasse em suas críticas à teoria do valor em Marx e em seus apontamentos sobre as antinomias marxistas. Ruy Fausto tem o objetivo de apontar incongruências de vários leitores vulgares a obra marxiana e dá ênfase a Castoriadis devido a seu texto supracitado. Ele aponta inicialmente que o entendimento de Castoriadis acerca do conceito de “trabalho médio”, e que fez este último afirmar que esse conceito torna-se vazio em Marx, está errôneo¹⁷⁰. Isto se deve a seu entendimento acerca do trabalho socialmente necessário como o trabalho médio, pois, para Fausto, o trabalho socialmente necessário “é o trabalho que se impõe socialmente”¹⁷¹. Ele quer dizer que, após o tempo de trabalho das empresas serem determinados, e, após o tempo médio ser extraído das empresas tidas como ótimas, é que o tempo de trabalho socialmente necessário será determinado e formará a base

¹⁶⁶ Ibidem, p. 272-273.

¹⁶⁷ Ibidem, p. 276.

¹⁶⁸ Ibidem, p. 279.

¹⁶⁹ FAUSTO, Abstração real e contradição: sobre o trabalho abstrato e o valor. In: *Marx: lógica e política*, 1983, p. 89.

¹⁷⁰ Ibidem, p.93.

¹⁷¹ Idem, Ibidem.

do valor¹⁷². Isso demonstra segundo Fausto, que as premissas de Marx não estavam erradas que Castoriadis julgou com imprecisão que o “tempo médio” de trabalho socialmente necessário não pode constituir a base do valor. O valor é fruto do tempo médio como fruto do trabalho socialmente necessário da melhor empresa¹⁷³.

A crítica do valor em Marx, feita por Castoriadis, é bastante errônea, pois provém de uma leitura equivocada dos primeiros capítulos de *O Capital*, segundo Ruy Fausto. Castoriadis afirma simplesmente que o valor aparece quando surge a troca em sociedade ou em qualquer modo de produção, a ponto de afirmar que no “comunismo primitivo” já haviam trocas, e, portanto, valor¹⁷⁴. Isto se deve porque o valor é compreendido por ele como um conteúdo determinado e como uma coisa que se faz presente com seus predicados, segundo Fausto¹⁷⁵. Porém, ele não compreendeu que a determinação do conteúdo não basta para definição do valor, e sim que sua “posição objetiva” deve estar presente para haver trabalho abstrato e valor¹⁷⁶. A dialética materialista é o que explica essa relação entre o conceito e a posição deste conceito, pois o “conceito somente existe quando é posto”, e não apenas como fórmula. Por isso, o valor não se dá sem trabalho abstrato e não se dá plenamente em uma sociedade comunista primitiva, o valor não existe “a partir do momento em que houve troca”, visto que, se não há trabalho socialmente necessário e trabalho abstrato, não há valor como essência da mercadoria, e nem há mercadoria.

Castoriadis faz uma leitura da análise que Marx fez de Aristóteles no primeiro Capítulo de *O Capital*, onde discorda de Marx quando este infere que Aristóteles não compreendeu a essência do valor devido a sua “limitação histórica”, porque este vivia em uma sociedade escravagista e não poderia compreender como trabalho abstrato compõe o valor das coisas. Ele afirma que Aristóteles não poderia compreender uma coisa que não existisse em seu imaginário sócio-histórico, (o conceito de valor oriundo do trabalho simples e abstrato, que somente se constitui plenamente no capitalismo, porque este homogeneiza os diferentes trabalhos através do tempo de trabalho e serve para mensurar o trabalho como mercadoria) e por isso é totalmente compreensível que ele não possa pensá-lo, por mais que o valor exista.

¹⁷² Ibidem, p. 126.

¹⁷³ Idem, Ibidem.

¹⁷⁴ CASTORADIS, *As encruzilhadas do labirinto 1*, 1987, p. 280.

¹⁷⁵ Ibidem, p. 105.

¹⁷⁶ Idem, Ibidem.

Ruy Fausto aponta algumas incoerências nestas análises do valor em Castoriadis naquilo que ele entende ser a problemática do valor no período anterior ao capitalismo¹⁷⁷. E, entretanto, compreende como apontamentos cabíveis (tanto por Castoriadis quanto por outros críticos não muito atentos a certas particularidades da obra marxiana), visto que Castoriadis explícita que de fato a teoria do valor é mostrada de modos diversos e quase antinômicos na obra marxiana, segundo Ruy Fausto¹⁷⁸.

Sobre o não entendimento do valor por Aristóteles, e sobre sua existência em forma “pré-capitalista”, isto se explica porque o valor “é e não é” antes do capitalismo. Pois, por um lado ele não existe porque ainda não há um tempo de trabalho socialmente necessário como régua para valorar a produção de mercadorias a nível de uma produção social. Todavia, o valor já existia no tempo que as mercadorias necessitavam para sua feitura¹⁷⁹. Aristóteles pode pensar o valor mesmo sem compreender a figura do trabalho socialmente necessário. O valor aparece para Aristóteles como um fenômeno em potência (como uma “pré-história” do valor, segundo Fausto¹⁸⁰) de ser percebido como tal. Ou seja, o valor existia no pré-capitalismo como era percebido em sua forma por Aristóteles. Porém, Aristóteles percebia nele aquilo que lhe demonstrava, e não poderia supor a sua essência plena. Talvez supondo ainda um predicado do valor (o que há de comum às mercadorias) e não o ser do valor que se mostrará plenamente no capitalismo¹⁸¹.

2.2 O socialismo operário segundo Castoriadis

Esta segunda parte deste capítulo explicitará em um primeiro momento a ideia de *práxis* revolucionária, segundo Castoriadis, e posteriormente se ocupará em grande parte por fazer uma exposição descritiva sobre o funcionamento da gestão operária, a qual se torna tema relevante no percurso intelectual do autor porque sua discussão ocorre após um longo período de críticas à burocracia soviética, como descrita no capítulo anterior.

O caminho para o socialismo realmente possível e libertador passa pela construção de uma *práxis* revolucionária. Esta *práxis* é pensada em coerência com a visão de história e

¹⁷⁷ Ibidem, p. 111.

¹⁷⁸ Ibidem, p. 112.

¹⁷⁹ Ibidem, p. 112-113.

¹⁸⁰ Ibidem, p. 113.

¹⁸¹ Ibidem, p. 114.

de autonomia dentro do pensamento de Castoriadis. Ele acredita que a base de uma *práxis* realmente revolucionária consiste na construção da autonomia dos agentes desta *práxis*, onde esta autonomia permite que estes sejam livres para repensar sua teoria revolucionária sempre que lhe couber e ter ciência que são eles os responsáveis pela construção de sua ideologia revolucionária de base e não de teoria. Na tese onze pode-se ler que: “os filósofos se limitaram a interpretar o mundo de diferentes maneiras; mas o que importa é transformá-lo”¹⁸², e com este famoso aforismo de Marx é que pode-se compreender a ideia de *práxis* em Castoriadis.

Sua ideia de *práxis* é um desdobramento conceitual de sua crítica à teoria da história de Marx. A *práxis* que seja realmente revolucionária não pode estar ancorada em uma teoria geral do fazer histórico e nem pode ser feita sem um planejamento mínimo para sua ação. A *práxis* que tornará possível o socialismo está entre a necessidade e a espontaneidade criativa e a racionalidade da técnica em geral que se desenvolve na história, ou seja, diferentemente da técnica, nas ciências naturais, que se desenvolve superando a técnica inferior, e que esta técnica visa um domínio total do objeto de estudo, a *práxis* não pode ter um fim definido ou um caminho traçado da qual não possa desviar-se.

A *práxis* não pode sujeitar-se a uma *techné* que vise à perfeição ou ao cálculo completo das premissas da revolução, porque estaria totalmente inerte, já que este conhecimento absoluto é impossível. A *práxis* também não pode ser feita no mero querer sem conhecimento reflexivo do mundo¹⁸³. A *práxis* deve ser resultado do querer e da espontaneidade criativa e da racionalidade que se constrói na história. Tomar a técnica na história ou absoluto como paradigmas à *práxis* revolucionária significa que esta *práxis* nunca seria uma *práxis* que soubesse se adaptar aos percalços da história e sim uma teoria que subjugasse a ação do presente a uma promessa futura e não permitisse a auto reflexão do agente humano acerca de sua condição sócio-histórica. Uma “*práxis*” assim além de ser antirrevolucionária seria também heteronoma.

A *práxis* pertence ao domínio do fazer¹⁸⁴ como uma união consciente entre a *volonté*, a *doxa* e a *episteme*. Este fazer não é um mero agir impensado ou negligente, mas é uma inversão da mentalidade fim e meio conforme o pensamento metódico é construído, pois é a ruptura da ideia de que a ação presente “meio” seja submissa a um fim absoluto. A *práxis* deve ser construída em um diálogo com este “fim” teórico e com o meio sócio-histórico, a

¹⁸² MARX, *Teses sobre Feuerbach*. In: A ideologia alemã, p. 120.

¹⁸³ CASTORIADIS, *A instituição imaginária da sociedade*, p. 91.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 94.

isso Castoriadis chama de um saber fragmentário e provisório¹⁸⁵, e significa que a práxis tendo autonomia como “atividade consciente”¹⁸⁶ compreende que não há uma teoria holística do agir humano na história e que os saberes estão em constante mudança, pois devem chocar-se com a realidade. O saber revolucionário, tal qual o saber científico, choca-se com o mundo real para ser analisado e absorvido pela *práxis*.

A *práxis* carece de um projeto para não tornar-se acéfala tal qual uma manifestação que tudo reclama, porém não tem nenhuma pauta perdendo-se na falta de objetividade. O projeto é essencial para o alcance e a permanência (ou a concretude) da revolução. Mas o que faz este projeto não tornasse um elemento indicador supremo da revolução que mostra-se indubitável (ou imutável) tal qual um plano, que é a forma técnica de um saber absoluto? O que distingue o projeto de um plano que como tal supõe-se perfeito? O projeto, com seus programas, para ser um projeto revolucionário como base de uma *práxis* revolucionária, deve ser um projeto da autonomia. Ele deve se pôr como a construção autônoma e autoconsciente e não como fórmula heterônoma.

O projeto de uma *práxis* revolucionária é feita de forma empírica analisando o real em sua transformação. Nessa transformação está incluída a transformação das relações de trabalho como o fator primordial para a transformação da sociedade como um todo, o que inclui por fim a ruptura da clausura mental e simbólica a que os cidadãos estão sujeitos.

A *práxis* supera a teoria porque esta se coloca na missão de totalizar os fenômenos, sempre debruçando-se a especular sobre o sentido pleno de cada fenômeno, mantendo-se assim inerte. Esta atitude contemplativa da teoria lhe impõe uma espécie de cobrança suprema visto que se não pode teorizar absolutamente sobre os fenômenos, deixa de ser teoria especulativa e dá abertura ao ceticismo ou a contradição¹⁸⁷. À *práxis* também cabe a análise dos fenômenos frente ao todo do real, porém sua relação com este “lugar onde o fenômeno deve encontrar-se no real” (totalidade) é abertura e compreensão.

A *práxis* é feita ao atualizar constantemente a teoria ao real, de modo que esta teoria é remodelada tornando-se novas teorias. Ela supera a teoria especulativa por compreender as mudanças do mundo e por não almejar sua compreensão total, tal como o que era a teoria especulativa do real. É impossível a contemplação da totalidade do mundo¹⁸⁸. Acerca do mundo da vida, cabe somente à *práxis* revolucionária a compreensão da mutabilidade da sociedade e não apenas isso, mas a necessidade dessa mutabilidade se dá de forma consciente.

¹⁸⁵ Ibidem, p. 95.

¹⁸⁶ Idem, Ibidem.

¹⁸⁷ Ibidem, p. 110.

¹⁸⁸ Ibidem, p. 111.

Aumentar esta consciência de si e da sociedade, de modo que ela possa identificar seus problemas e seus anseios para ela mesma e resolvê-los, sem que haja uma busca pela perfeição do *logos* e sem que ela se esmoreça frente a seus erros, pois ela deve compreender que ela deve ser a única capaz de dar a sua lei e as suas soluções melhorando a cada passo; é a função da *práxis* revolucionária.

2.2.1 Sobre o socialismo e a gestão operária

Castoriadis disserta sobre a necessidade de uma análise da experiência socialista desde 1917, a qual não proporcionou o alcance completo do socialismo e sim a substituição de uma sociedade de exploração por outra, esta burocrática e estatal. Sua análise tem como objeto a experiência real, de modo a propor outra teoria para a superação deste tipo de “socialismo” que se instaurou. O socialismo pressupõe o alcance da autonomia do proletariado. Esta é construída quando há democracia, por isto o seu conteúdo deve ser reordenado para que seja verdadeiramente criado.

As teses centrais sobre o socialismo, segundo Castoriadis, são que: deve-se eliminar a contradição entre dirigentes e executantes; que deve surgir uma consciência socialista, o que implica em uma paralela eliminação da contradição anteriormente dita, o alcance da gestão operária e da democracia direta pelo proletariado. O socialismo não deve visar apenas à nacionalização, planificação ou a tomada de poder da burguesia e não deve limitar-se a uma análise supra-econômica da sociedade. Nas palavras do autor:

[...] o socialismo visa dar um sentido à vida e ao trabalho dos homens, permitir a sua liberdade, a sua criatividade e a sua positividade se desenvolverem, criar laços orgânicos entre o indivíduo e seu grupo, entre o grupo e a sociedade, reconciliar o homem consigo mesmo e com natureza.¹⁸⁹

Socialismo é democracia e autonomia. É auto-organização da sociedade por ela mesma, na qual seus interesses não se limitam apenas à destruição da classe dominante, ou ao controle operário do trabalho, e sim, diferentemente do que ele chama de capitalismo burocrático, tanto fragmentário quanto total que controle biopoliticamente a sociedade, o socialismo é o organismo social funcionando em comunhão e forjando as suas leis, suas riquezas e seu imaginário.

¹⁸⁹ CASTORIADIS, *Socialismo ou Barbárie*, 1983, p. 76.

A base da exploração capitalista consiste na existência de uma classe dirigente, a qual é, em essência, heterônoma em relação à sociedade e que detém a posse ou o apoio do Estado. Ou seja, esta classe, além de controlar os meios de produção, rege os organismos de Estado e dita os rumos da vida das pessoas. Isso serve tanto para o capitalismo liberal (praticado no Ocidente) quanto para o burocrático (praticado no bloco soviético e na China). O capitalismo nega a potencialidade dessa sociedade tal qual um parasita e somente pode existir na ausência de consciência social. Entretanto, ele gera um inconformismo nas pessoas, as quais podem destruí-lo. Faz-se necessário notar que alguns movimentos insurgentes que existiram na URSS, tais como a “Primavera de Praga”, ou a “Revolução Húngara” eram movimentos populares contra a burocracia que se instalou, contra ao tipo de capitalismo burocrático total que se instalou e não contra o socialismo. Isso demonstra que o socialismo carece de democracia e gestão operária para existir tal como foi elencado anteriormente.¹⁹⁰

A crise constante no capitalismo consiste no seu desperdício das potencialidades da sociedade ao burocratizar o trabalho visando abortar qualquer resquício de autonomia operária, onde, para isso, escolhem-se dirigentes com a função de coagir o restante dos trabalhadores. Em suma, a hierarquia no trabalho tem mais função coercitiva do que laboral ou técnica. Os trabalhadores não são livres para pensar em reger seu trabalho, eles se tornam limitados por um sistema que quer mais controlá-los do que dirigi-los.

A sociedade autônoma, ou socialismo em-si, depende do alcance da autonomia política e da autogestão do trabalho além do fim da sociedade de classes. Tal como infere Castoriadis: “O conteúdo da organização socialista da sociedade é primeiramente a gestão operária. Esta gestão a classe operária reivindicou e lutou para realizá-la nos momentos de sua ação histórica: na Rússia em 1917-18, na Espanha em 1936, na Hungria em 1956.”¹⁹¹

A gestão operária inicia-se nas empresas¹⁹². Os operários devem formar conselhos nas fábricas e também delegar representantes para propor e debater suas questões. Estes conselhos podem ser dissolvidos a qualquer momento e são submissos à autoridade da massa operária. Eles são formados por operários que continuam mantendo suas atividades nas fábricas. Isto é a base de uma democracia direta, a qual seria superior à democracia grega, pois não teria o mesmo caráter excludente desta. Estes conselhos são o primeiro elemento

¹⁹⁰Ibidem, p. 79.

¹⁹¹Ibidem, p. 80.

¹⁹²Ibidem, p. 81.

para uma sociedade socialista e autogovernada, os outros são a assembleia central e o governo dos conselhos.

Castoriadis propõe uma democracia diferente daquela existente em um parlamento, na democracia liberal, ou do capitalismo burocrático total, pois estes se mostraram independentes e usurpadores do poder popular, na qual, no máximo, convocam o povo a participar da política apenas nas eleições. O socialismo, para se manter, deverá incluir as pessoas na atividade política, em sua forma mais burocrática e institucional. A forma como é feita a política inibe o povo de conhecer como as leis são criadas ou sobre o funcionamento burocrático do poder. As novas instituições socialistas devem fazer sentido para as pessoas e para isso é necessário uma limpeza da máquina estatal de forma a facilitar seu entendimento. O povo deve compreender sua importância na política, compreender sobre as instituições e o que será deliberado nas assembleias. Isso o aproximará de um pensamento cada vez mais autônomo e manterá o socialismo funcionando. Diz ele que haverá naturalmente uma redução de informação a ser analisada pelo povo¹⁹³, porque também haverá uma redução de questões que são oriundas da sociedade heterônoma anterior.

A democracia é fundamental para a construção do socialismo. Essa democracia impõe o conhecimento político-burocrático por parte dos trabalhadores, os quais são chamados constantemente a decidirem suas vidas e não apenas a votar em um representante alienando o seu poder de decisão sobre o *nomos*. Essa via democrática pode ser iniciada com o que o autor chama de “células de base”¹⁹⁴ tal como modelo grego da democracia. Estas células são constituídas por trabalhadores que representariam seus semelhantes em comunidade, partilhando suas questões e deliberando sobre suas ações.

A democracia direta resolverá o problema da centralização do poder e, conseqüentemente, da burocracia no período de transição entre a revolução e tomada do Estado, e a sociedade socialista. Ele pensa que a alienação política não surge simplesmente na centralização, a qual é entendida como algo necessário. Ela surge quando um grupo ou instituição se coloca além da sociedade, de modo a analisá-la e a ditar seu rumo. A democracia direta impediria a criação de uma nova sociedade de classes e de uma classe dirigente de estado¹⁹⁵.

¹⁹³Ibidem, p. 83.

¹⁹⁴Ibidem, p. 85.

¹⁹⁵Ibidem, p. 87.

Esta democracia respeitará o poder que vem da base ao governo de conselhos, na qual ocorrerá uma relação de informações constante entre o governo e a base. As decisões do governo terão de ser avaliadas pela base, como em um constante referendo.

2.2.2 Sobre o trabalho na sociedade socialista

O socialismo tem por base o alcance de uma autonomia social sobre o trabalho, um domínio total por parte dos trabalhadores nunca antes visto, pois em nenhum momento da história da humanidade o trabalho foi pensado e controlado pelos trabalhadores, os executantes, os quais deveriam pensar e organizar uma autogestão operária¹⁹⁶. Controlar o trabalho significa ter autonomia sobre a produção e sobre a economia. O povo, dominando a atividade laboral, pode pensar em melhorar sua vida, consciente de seus problemas, racionalizando, assim, a atividade social e a atividade laboral.

Autonomia tem início na gestão operária da produção e, em seguida, ela se expande à política. A consciência sobre o trabalho eleva a consciência política e a gestão operária elimina a burocracia que se impõe aos operários, os quais terão que ditar o ritmo de trabalho e o funcionamento das empresas através das assembleias. Segundo Castoriadis, “a gestão operária significa a reunificação das funções de direção e execução”¹⁹⁷.

Um ponto fundamental a ser tratado em uma sociedade socialista é o domínio da tecnologia por parte dos trabalhadores e o seu uso consciente para melhorar sua atividade laboral, permitindo que os trabalhadores dominem o trabalho e não o contrário. O uso consciente da tecnologia pode inibir o desemprego estrutural e isto representa o que Castoriadis chama de “controle da atividade produtiva”¹⁹⁸¹⁹⁹. Segundo ele²⁰⁰, tal tecnologia desenvolve-se de modo a controlar o trabalhador para posteriormente alijá-lo de seu trabalho. Já a sociedade socialista escolheria pela tecnologia que for melhor para si em uma nova forma de racionalidade para além da racionalidade técnico-industrial, pois caberá a ela analisar o impacto das novas tecnologias no trabalho e escolher entre aquelas que sejam eticamente

¹⁹⁶Ibidem, p. 88.

¹⁹⁷Ibidem, p. 90.

¹⁹⁸Ibidem, p. 91.

¹⁹⁹“O capitalismo criou uma tecnologia capitalista”. Ibidem, p. 92. Esta tecnologia desenvolve-se de modo a controlar o trabalhador, e, posteriormente, excluí-lo de todo processo produtivo, mesmo necessitando da criatividade deste. Na obra *A instituição imaginária da sociedade* e na obra supracitada, Castoriadis afirma que isto é a contradição do capitalismo.

²⁰⁰Idem, Ibidem.

benéficas a si. De nada adianta uma tecnologia que permite uma maior produção e que substitua grandes efetivos de trabalhadores.²⁰¹²⁰²

A gestão operária da empresa é algo que pode ser feito sem grandes dificuldades, pois os trabalhadores têm o conhecimento mais profundo sobre o funcionamento das empresas²⁰³. Castoriadis elenca quatro tipos de funções a serem realizadas em uma empresa socialista²⁰⁴: a primeira refere-se às novas funções de coerção que serão autônomas, ou seja, não existirá o controle burocrático que existe nas empresas capitalistas e sim uma autodeterminação dos operários e uma autoridade construída por eles; a segunda é que os serviços que não são ligados à fabricação e, independente da empresa, farão parte dela e parte do sistema socialista como, por exemplo, serviço de contabilidade; a terceira, que as funções técnicas serão desmistificadas a todos os trabalhadores, isto romperá com a separação entre dirigentes técnicos e executantes, os técnicos podem surgir da massa operária, de modo que subordinados a ela e não mais como o grupo dominante; a quarta, que as funções de direção, onde residem o núcleo da burocracia, serão diferentes das que existem no capitalismo, não haverá diretores separados dos operários e mais poderosos do que estes, e não haverá executivos que pensarão no mercado, pois a economia será planejada e controlada pelo povo. O que haverá será um conselho de delegados, como representantes operários, que tomarão decisões e se reunirão com frequência, ou, quando necessário, em uma assembleia geral operária que se reunirá uma ou duas vezes ao mês e deverá analisar as decisões dos conselhos.

²⁰¹Idem, *Ibidem*.

²⁰²Sobre a necessidade da economia e de uma técnica controladas pelos trabalhadores: “Empresas de sucesso empregam técnicas sofisticadas de gerenciamento de qualidade total, análise de *input-output*, planejamento e design de otimização, prevendo tudo até seus mínimos detalhes. Para Marx, porém, uma coisa é denunciar a hipocrisia dos capitalistas em relação ao planejamento no terreno social e outra bem diferente é sugerir que suas técnicas indubitavelmente sofisticadas, aplicadas para obtenção do mais-valor relativo, possam ser apropriadas para o planejamento de uma sociedade socialista, cuja finalidade é o aumento do bem-estar material de todos. Em suma, seria razoável transformar o mundo numa economia com planejamento centralizado ou numa grande fábrica para chegar ao socialismo? Obviamente haveria problemas, se considerarmos a descrição que Marx faz das terríveis condições dos trabalhos nas fábricas. Mas se o problema não está nas técnicas em si, mas no fato de que são usadas para obter mais-valor relativo para o capitalista, e não para produzir artigos voltados para a satisfação das necessidades de todos, então a defesa de Lênin do sistema fordista de produção como um objetivo para a indústria soviética torna-se mais compreensível...”

Certamente, o argumento de que o planejamento centralizado é impossível por causa do seu grau de complexidade ou porque fere as relações de propriedade não convence; basta pensar na complexidade envolvida em qualquer grande indústria que produza, por exemplo, produtos eletrônicos e na despossessão do direito dos trabalhadores aos frutos de seu próprio trabalho. As incríveis deficiências do sistema de mercado (particularmente em relação ao meio ambiente) e a brutalidade periódica das leis coercitivas da concorrência, são grandes argumentos a favor da superioridade da regulação do mercado.” (HARVEY, 2013, p. 182).

²⁰³CASTORIADIS, *Socialismo ou Barbárie*, 1983, p. 98.

²⁰⁴*Ibidem*, p. 99.

O filósofo greco-francês faz uma descrição das tarefas de uma empresa socialista sobre uma gestão operária e cabe destacar que a ideia principal é que a gestão operária controle não somente toda a logística de uma empresa²⁰⁵, desde a obtenção e chegada de matéria-prima, até a obtenção do produto final, passando pela determinação dos ritmos de produção, horas de trabalho, onde o próprio trabalho, incluindo os meios de produção, especialmente instrumentos de produção, será transformado pelos operários e será determinado por estes, e não o contrário. O que gera uma autonomia no trabalho em oposição à alienação capitalista.

A gestão operária teria um contato maior com o consumidor produzindo aquilo que a população precisa e aquilo que ela deseja. A sociedade socialista não será determinada pelas fábricas e nem será alijada do processo produtivo.

É necessária uma simplificação da economia para que ela possa ser conhecida pelo povo e que este detenha o controle. Isso é fundamental para as atividades democráticas. O povo deve ter consciência para poder deliberar nas assembleias gerais.

2.2.3 Igualdade salarial como pressuposto de uma sociedade socialista

Um ponto bastante peculiar no pensamento de Castoriadis é sua defesa de um igualitarismo salarial para todas as funções, fato este comungado por Fidel Castro (cf. *A grande tarefa da revolução é formar o homem novo*, 2016). A igualdade absoluta dos salários é importante para dissuadir a presença de uma exploração na sociedade. Nem a especialização das profissões poderia ser uma justificativa para impedir essa igualdade, visto que a sociedade é quem investiria na formação do trabalhador mais especializado, o qual dará um retorno social a ela. A igualdade dos salários é importante também para equipar o poder de consumo e criar uma consciência sobre o consumo justo e adequado.

A sociedade socialista é aquela que rompe com a economia historicamente existente na sociedade e alcança o estado de autonomia tal que possa decidir sobre o seu destino econômico. A sociedade socialista, sociedade autônoma, é livre ao determinar os seus objetivos e os seus limites, ao ser ela mesma a determinar a sua coerção. Ela não fica excluída das decisões que lhe importam e nem aliena seu poder democrático a um grupo especial ou grupo de especialistas. A própria racionalidade humana é o que ditaria os rumos da vida como *bios* e *nomos*, e avaliaria este *nomos* sempre que julgar necessário.

²⁰⁵Ibidem, p. 104.

2.2.4 Sobre a economia socialista

A gestão da economia assim como a gestão operária da empresa é uma gestão democrática. Entretanto, a diferença que essa gestão é mais ampla do que a anterior porque ela refere-se à economia tanto micro quanto macroeconômica. O povo deverá ter conhecimento dos dados e informações referentes às empresas, à produção, à taxa de consumo e à matéria-prima; e repensar a sua economia constantemente escolhendo assim, por exemplo, investir melhor da melhor forma possível nas empresas.

O trabalho deixará de ser um fardo e se tornará edificante e a sociedade não viverá apenas para produzir bens de consumo, porém irá produzir sem a mentalidade capitalista anterior. O socialismo trará uma nova relação entre homem e o trabalho e as novas relações entre o campo e a cidade e entre trabalho intelectual e trabalho manual.

2.2.5 Sobre gestão da sociedade socialista, a democracia por conselhos e o alcance da autonomia

A gestão da sociedade é o passo seguinte da construção de uma democracia direta no socialismo. Ela é concomitante à gestão operária, todavia, diferentemente dela, tem uma função de pensar o Estado e a sociedade civil que se estabeleceu. As assembleias e os conselhos representam todo poder instituído em forma de uma comunidade em oposição ao Estado, tal qual Castoriadis apresenta para diferenciar a democracia antiga da moderna. O povo põe seu *nomos* e repensa constantemente sua sociedade e as novas instituições que se criaram, incluindo a gestão operária da economia. Essa gestão da sociedade não é a mera administração executiva da população, a qual é feita de forma heterônoma nos Estados modernos. Essa gestão é gérmen, é o início do organismo vivo socialista interdependente e reflexivo. Nesta forma de democracia não há um norte fixo, uma lei transcendente ou valores imutáveis a dominar a *bios* e impedir a vontade popular de se concretizar.

Os conselhos operários terão sua autonomia de forma entrelaçada com os interesses de toda sociedade. Isso significa que os trabalhadores dos diferentes setores, inclusive os do campo, que formam suas comunas rurais, deliberarão com a nova comunidade sobre seus lucros, investimentos, condições de trabalho, etc. Em suma, discutirão sobre como gerir seus

recursos e como repartir seus ganhos. A isso também cabem aos conselhos a tarefa de gerir as instituições sociais desta sociedade autônoma.²⁰⁶

Estes conselhos representarão não apenas a forma de gestão das empresas, mas a primeira parte do processo de democracia de base na sociedade autônoma.²⁰⁷ Como se mostrarão uma parte fundamental da vida em sociedade, os conselhos representarão algo além de um agrupamento político na empresa e serão parte da vida pública da sociedade. Isso se deve pela sua tomada democrática das funções do Estado capitalista anterior, eliminando assim a relação de outrora entre a classe dominante e a burocracia, ou eliminando a própria burocracia como classe social, pois, caberão aos conselhos a direção dos bens e das empresas públicas, bem como da polícia, da Justiça e da educação em fases iniciais.²⁰⁸

Os representantes dos conselhos das assembleias dos conselhos e de seu respectivo “governo” podem ser destituídos a qualquer momento. Isso já faz romper com o surgimento de uma nova burocracia que se arrogue o direito de estar no poder por ser considerar a mais apta a governar. Cabem aos trabalhadores a aptidão ou simplesmente a *doxa* para a tomada das decisões políticas e não a um grupo de representantes imutáveis e “seletos”. A destituição dos representantes a qualquer momento é fundamental para a manutenção de uma democracia direta, bem como é fundamental o direito a revogação popular das decisões das assembleias centrais e das assembleias gerais dos conselhos que lhes achar necessário. Um órgão democrático não pode impor as suas decisões sobre a vontade popular, por isto, cada decisão sua é referenciada pelo povo e à sua decisão estes órgãos devem obediência. Se isto não for feito há um retorno à democracia liberal, onde o Parlamento pouco se importa com a vontade popular e as pessoas convivem em uma ditadura jurídico-burocrática travestida de democracia.

A democracia operária, democracia direta ou democracia de base, terá início nos conselhos de fábrica e na assembleia geral dos mesmos como microcosmo da democracia das instancias “superiores”. Em seguida, haverá uma assembleia geral destes conselhos, a qual deliberará questões mais complexas, mais abrangentes que abordem as questões de todos os conselhos.²⁰⁹ Ela será formada por delegados eleitos nas assembleias gerais, as quais poderão formar uma espécie de governo designado a compor uma espécie de poder executivo dentro

²⁰⁶Ibidem, p. 131-132.

²⁰⁷Ibidem, p. 134.

²⁰⁸Ibidem, p. 135.

²⁰⁹Ibidem, p. 140.

destas assembleias. Estes serão mudados frequentemente e prestarão contas de suas decisões a toda assembleia, podendo ter suas decisões revogadas ou acatadas, assim como os seus mandatos a qualquer momento revogáveis.²¹⁰

Para isto ocorrer, faz-se necessário um desenvolvimento da consciência democrática, de modo que o povo eleve o seu nível de informação sobre os temas pela já supracitada simplificação das informações, quanto pelo desenvolvimento de uma técnica que permita o maior alcance possível das decisões das assembleias para o entendimento geral e o maior alcance da expressão da vontade popular. A isto Castoriadis cita a necessidade da busca por uma técnica socialista, que nunca foi buscada pela técnica capitalista (pois ele crê que a técnica em geral não é neutra) para o desenvolvimento de uma inclusão do povo nas questões políticas e para o alcance de uma democracia direta em um Estado muito maior e mais populoso que as *poleis* gregas.²¹¹

²¹⁰Ibidem, p. 141.

²¹¹Ibidem, p. 144.

Capítulo 3: De Freud a Castoriadis, de Castoriadis a Aristóteles: a construção do imaginário religioso e a descoberta do imaginário radical

Castoriadis rompe com o marxismo, com o Partido Comunista Francês, com vários companheiros de militância política e começa a construir uma ontologia que permitisse realmente o alcance da autonomia. Esta guinada no pensamento de Castoriadis demonstra sua transformação como pensador e como militante. Ele deixa de ser um militante, tal como era em juventude, e dedica-se a pensar as formas do pensamento na sociedade, as quais são impeditivas de uma revolução socialista. Nesta nova fase o autor é conhecido por alcançar uma maturidade como pensador deixando a margem muitos de seus escritos de juventude, os quais foram abordados nos dois primeiros capítulos.

Ao pensar na instituição da sociedade, Castoriadis, assim como Freud, põe a instituição da religião como elemento basilar da sociedade. A princípio, Castoriadis repensa uma ontologia para compreender a manifestação do real e uma base para a revolução, já explicitado anteriormente em seu conceito de *práxis*. Ele põe a “criação” da humanidade como uma saída deste caos ou abismo que é a ação originária da natureza sobre a *psiqué*, e, para sustentar sua existência neste mundo e não retomar completamente ao caos psíquico em que se encontrava, a humanidade cria as suas instituições imaginárias e a sociedade²¹². A instituição cria o indivíduo sócio-histórico e “permite a *psiqué* sobreviver”²¹³, ou melhor, veste esta *psiqué* de sentido e de cultura para ela manter-se sã ou, como diria Freud, distante das neuroses. Essa instituição impõe as condutas sociais à *psiqué* para abraçá-la acalentado-a neste mundo do Caos, onde o Caos está sempre ao lado como possibilidade²¹⁴.

Castoriadis tem em Freud uma espécie de alicerce na compreensão das formas de como a sociedade se instituiu em sua *psiqué*. Textos como *Totem e Tabu* e *O mal-estar na civilização* recorrem a um caráter antropológico e contratualista de Freud no entendimento da constituição da sociedade. Assim como Hobbes, Locke, Rousseau e etc. imaginam a formação da sociedade oriunda de uma paz proveniente do equilíbrio das tensões e a delimitação de regras de conduta para a moderação dos instintos, a sociedade freudiana forma-se através do *Eros* que impõe que haja uma união para que as pessoas possam sobreviver²¹⁵.

Anterior a explicação sobre a religião como elemento fundamental na gênese do imaginário social, faz-se necessário trazer à luz o que é esta instituição da sociedade. “A

²¹² CASTORIADIS, *Os destinos do totalitarismo e outros escritos*, p.101.

²¹³ Idem, *Ibidem*.

²¹⁴ *Ibidem*, p.102.

²¹⁵ Freud, *O mal estar na civilização*, p. 23.

instituição da sociedade é a instituição das significações imaginárias sociais”²¹⁶, o que significa que a sociedade se cria dando sentido aos fenômenos do mundo e aos fenômenos sociais, de modo que este, “dar um sentido” acarreta a construção de uma ideia (ou uma ideologia) para suprir uma função social de forma não necessariamente racional em uma razão iluminista, porém, racional no sentido de valorar e ressignificar o mundo de modo a satisfazer as funções que a sociedade mesmo se impõe. Em outras palavras, o imaginário social ou o conjunto de significações imaginárias sociais é aquele que a sociedade cria para si para organizar seu mundo e dá um sentido maior ao real. O seu sentido não é simplesmente racional, porém é de formar e fazer funcionar as instituições sociais. A significação do mundo surge quando ocorre esta criação de valores que o explicam e surge como criação (*poiesis*) que pode ser constantemente recriado o re-imaginado. Ela é, em suma, autocriação²¹⁷ porque coube a humanidade de-per-si criá-la, ou por suas ideias sobre o mundo da natureza e mundo da vida (*lebenswelt*) em forma de abiogênese sem uma origem anterior para lhe indicar o caminho.

O mundo se apresenta como Caos, que como tal, também é re-significado²¹⁸ pela sociedade. Isto ocorre porque a consciência precisa lhe dar sentido e forma para sobreviver. A instituição da religião surge na sociedade com a função de dar sentido ao mundo e conseqüentemente se ocupa por lançar as bases morais da vida em sociedade. A instituição da sociedade primeva se confunde com a instituição da religião. Essa religião supre a falta que é própria da instituição da sociedade que, mesmo significando o mundo lhe dando sentido e organizando a sociedade, não explica a origem mesma desse mundo. Castoriadis acredita que com isso a instituição imaginária da religião venha ligar a origem do mundo à origem da sociedade²¹⁹, o que lhe garante certa onipotência na instituição imaginária simbólica da vida em sociedade. Ou seja, a religião é responsável por explicar o ser (Caos) em sua origem, explicar e adequar a vida presente em sociedade a esta explicação, ganhando assim o direito de impor outras significações imaginárias sociais e, por conseguinte, o seu *nomos*.

A religião adequa a forma de vida precedente à explicação do ser (Caos), visto que ela não surge *ex-nihilo* para revolucionar a sociedade e sim, como substrato desta. A religião deve explicar o mundo não por ele mesmo, mas como uma origem transcendente e sagrada. Pois, o fato principal é que a sociedade não pode pensar sua origem como o terreno e materialista. Ela acaba por instituir que sua gênese tem uma explicação extra-social (criação

²¹⁶ CASTORIADIS, *Os destinos do totalitarismo e outros escritos*, p.103.

²¹⁷ *Ibidem*, p.105.

²¹⁸ *Ibidem*, p.106.

²¹⁹ *Ibidem*, p.107-108.

do homem por Deus) e extra-mundana (criação do mundo por Deus) e a partir daí surge a religião²²⁰. Com isso, a religião alcança o íntimo da sociedade e toma por moralizá-la de acordo com seus dogmas. A sociedade termina por “dobrar-se” a religião e essa por cada vez mais querer a fusão ou reconhecimento (em termos de um Espírito hegeliano ao Absoluto) do mundo extra-sensível (sagrado e natureza) do mundo social. Isso faz com que, no entendimento de Castoriadis, a instituição da religião seja a primeira e mais poderosa forma de instituição heterônoma da sociedade. Isso porque a sociedade “esqueceu-se” que ela própria é quem gera seu imaginário e suas instituições sociais. É como se a sociedade instituísse o elemento explicativo que lhe gerou uma amnésia de sua função criativa, aliviando-se, porém, mantendo-se em constante estado de neurose, já que não tem consciência do elemento que lhe causa aflição, a saber, a heteronomia.

O imaginário da religião gera este distanciamento constante entre a sociedade e a criação da consciência de si. Pois, ao ter consciência de sua função criativa, a sociedade poderia romper este véu da religião e reafirmar ela mesma o que é o mundo, o que é o ser, quais são e quais serão suas instituições, e, principalmente, manter-se ciente responsável pela autocriação (*poiesis*).

O recobrimento da *psiqué*, da qual a instituição da religião é fonte bastante ativa de significados, é o que cria a humanidade enquanto tal e cria os indivíduos como seres responsáveis por responder às perguntas sobre sua gênese. A partir desse recobrimento e da superação do mundo biológico-cognitivo que impelia o humano a viver como outros animais, a mônada psíquica pode encontrar um ambiente propício a sua inventividade e que a limita-se a manifestar toda sua inventividade em um ambiente de regras cognitivas (lógica conjuntista-identitária).

A relação descrita entre a instituição da religião e a instituição da sociedade, por ser heterônoma, faz com que o indivíduo não se aperceba que é ele mesmo quem deve dar sentido ao mundo e que esse não tem o sentido dado, transcendente, ou sentido algum. Esse encobrimento da religião limita o horizonte criativo do indivíduo ao não fazê-lo perceber que além de não haver um sentido para a sua existência, não há e não haverá qualquer explicação do mundo para além dele. Ou seja, o mundo somente ganha sentido quando este é dado pelo indivíduo, basta que o indivíduo se perceba como artífice de seu imaginário.

A religião para Nietzsche²²¹ e Freud²²² absorvem e se aproveitam da culpa presente no ego e a re-introjetam esta culpa ao indivíduo privando-o da maximização da vida ou

²²⁰ Ibidem, p.109.

²²¹ Cf. Nietzsche. *A genealogia da moral*, 2009

simplesmente da afirmação da vida. A religião quer se mostrar como o elemento aliviador da culpa humana, e para isso o indivíduo deve aceitar suas regras para expiar essa culpa (pecado) e derramar em um ser transcendente toda a aflição que seu superego e sua consciência lhe causam²²³. Em outras palavras, ela propõe que o indivíduo troque uma possibilidade de exteriorização de si no presente e de uma ruptura do ego perante as cláusulas do mundo por uma possibilidade de felicidade no além; algo que acalenta a muitos indivíduos e os tornam felizes em serem alienados. A analogia freudiana de Jesus Cristo como uma figura paterna sacrificada e depois edificada em um salvador²²⁴ explica com exatidão a relação do superego cultural na construção do superego individual. Tal construção é justamente o cerne mitológico psicanalítico da instituição imaginária da sociedade, pois assim a sociedade tenta representar o que ocorre no ego “individual”.

O sentimento de remorso pela figura paterna é também o que move o fascismo em forma de dominação carismática ou explica o que ocorre na Coreia do Norte (a qual não pode ser entendida como um país socialista por Castoriadis). Nessa Coreia a figura do líder é extremamente exaltada oriunda de um sentimento de dívida para com ele, na qual é visto como quem os protege e merece sua devoção, como um semideus. Isso retrata o caráter da religião e como ela espalha seu imaginário na sociedade. A partir desta devoção a sociedade consciente e inconscientemente cria seus valores e suas ideologias. Conscientemente porque a burocracia ligada ao grande líder corrobora com este domínio para manter-se no poder, usufruindo dos melhores bens de consumo, e, inconscientemente, porque a clausura representativa não lhes permite ver outra realidade, permanecendo dominados por essa. Essas duas formas, consciente e inconscientemente também existem no Ocidente. Neste Ocidente, o fator inconsciente do imaginário social composto de instituições sociais heteronomas é muito superior ao consciente.

O imaginário se constitui para além da racionalidade e torna por moldá-la direta e indiretamente. A própria sociedade ocidental se constituiu com a ideia de uma vida após a morte. Esse imaginário não surgiu com Sócrates ou não recebeu dele o fundamento filosófico-racional para se constituir e se manter. Essa ideia é bem anterior, vide a mitologia egípcia por exemplo. Esse imaginário forma os valores e os cultos a serem seguidos pelos povos. Ele forma um *ethos* e um *logos* que vai dizer, por exemplo, que se deve buscar a purificação da vida terrena visando uma vida celeste (no caso do *ethos*) como várias filosofias que refletirão

²²² Cf. Freud. *O Mal estar na civilização*, Disponível em: [http://www.desenredo.com.br/O%20Mal-Estar%20na%20Civilizacao%20%20\(Sigmund%20Freud\).pdf](http://www.desenredo.com.br/O%20Mal-Estar%20na%20Civilizacao%20%20(Sigmund%20Freud).pdf).

²²³ Ibidem, p. 36.

²²⁴ FREUD. *O mal estar na civilização*, p. 47.

a possibilidade desta vida supra terrena e suas implicações lógicas. Entretanto, e ao mesmo tempo complementando, se o imaginário fosse de algum modo constituído por um niilismo extremo (algo aparentemente impossível na antiguidade ou na pré-história, mas possível na distopia moderna em que se vive atualmente), do tipo que supõe um nada absoluto após a morte, seria criada uma moral que sugerisse que o indivíduo deva viver intensamente, visto que sua vida se esgota em direção ao abismo sem fim. Ou poderia surgir um sentimento de falta de responsabilidade com a comunidade em forma de uma ruptura do *Eros* que lhe é constituinte, isolando assim os homens em seus mundos particulares. Ou, por exemplo, a aceitação de que os seres humanos não são tão diferentes dos outros animais, de modo que sua consciência seja apenas o resultado de um cérebro mais desenvolvido, trazendo à tona fatores bioneurológicos na constituição da consciência do que quaisquer valores psicanalíticos, religiosos ou filosóficos. O homem seria visto como apenas uma espécie de criatura com mais massa cerebral que pensa por intermédio das sinapses geradas pelas experiências do mundo. Portanto, a própria filosofia contemporânea poderia re-colocar o materialismo estóico como corrente de pensamento para explicar a constituição da consciência e a própria sociedade poderia revolucionar sua cultura tendo como base este nada póstumo. Esse imaginário criaria suas instituições e essas criariam seus símbolos. O que se quer dizer com o exposto acima é que o próprio valor da vida é um valor imaginário e este é o elemento constituinte do mundo sócio-histórico.

Schopenhauer apresenta um desejo imanente da vontade intrafenomenal em abarcar o mundo em si, de modo que com isso o espírito possa tornar-se completo e uno²²⁵. Isso é tal como a ideia freudiana de um ego que perde a barreira com o mundo e torna-se “oceânico”²²⁶. Nietzsche chama esta expansão do ser uma “vontade de potência”, mas é em Schopenhauer que encontra-se a fonte dessa vontade que tudo quer e sofre por não poder, na qual a negação do querer do mundo pelo indivíduo, do querer “consumir” e abarcar em si esse mundo, sendo uno com o universo e com a vontade, é a base em Freud do imaginário que fundamenta a necessidade da criação da religião ou do sentimento de religiosidade, tal como também pensam Feuerbach e Castoriadis. O sentimento religioso ajuda o indivíduo a escoar seu sofrimento através religião. A religião, como forma de um ascetismo popular, é uma tentativa de negação do mundo, desse mundo como fenômeno da vontade e uma promessa de transcendência imanente à felicidade. Promessa essa que visa realizar-se não somente no

²²⁵ SCHOPENHAUER, *O mundo como vontade e representação*, 2011.

²²⁶ FREUD. *O mal estar na civilização*. p. 1.

além, porém no prazer do indivíduo ao ter ali uma saída neurótica do mundo do sofrimento. O sentimento religioso é como essa saída do mundo externo para a interioridade do ego.

A religião é a neurose que não se entende patológica, é a negação do mundo da vida que não é tratada. Entretanto, ela pode ser entendida como um estado de infantilidade do pensamento, sendo que esse criou uma autoridade paternal dentro de um imaginário que lhe dava respostas e aliviava suas angústias²²⁷. Isso fez com que as sociedades instituíssem seus mitos não apenas para explicar o mundo, mas para poder sobreviver nele. Sem esta “saída” do Espírito a um sentimento egológico que o refugiasse do mundo, esse seria esmagado pela hiperrealidade do fenômeno mundano, algo que também ocorre atualmente, todavia, por outros motivos ligados especialmente a racionalização do mundo moderno. O imaginário religioso é o refugio do ser em busca de uma autoridade que lhe dê segurança e alívio²²⁸. Isto ocorre porque o Espírito que se volta do mundo se sente esmagado, comprimido, e, para contornar a situação, cria meios de permeá-lo e de nele sobreviver, obtendo alívio e prazer. O principal prazer, para Schopenhauer, é a negação deste mundo, o qual não pode dominar, como exposto anteriormente.

3.1 A imaginação segundo Aristóteles e sua importância para o alcance da autonomia

Castoriadis reconhece a importância de Aristóteles como o filósofo que descobriu a imaginação e a deu uma importância no processo cognitivo. Essa descoberta foi feita no tratado *De Anima*. O referido tratado tem o intuito de expor uma teoria da alma mais ampla do que as ideias de alma existentes em Platão e em filósofos contemporâneos. *De Anima* expõe uma teoria da alma que abrange desde o contato da alma com o mundo sensível até a transformação dos dados sensíveis em conhecimento.

A imaginação é exposta de duas maneiras por Aristóteles, segundo Castoriadis, o qual intui a presença de uma imaginação dita primeira e outra segunda. Esses conceitos expostos por Castoriadis denotam uma dupla funcionalidade na imaginação. A chamada “imaginação segunda” é a mais explorada por Aristóteles²²⁹ e serve como instrumento da alma para poder conhecer o mundo em forma de representações ou o que ele chama de fantasma. Esses fantasmas são formados a partir do contato com os sensíveis, de modo que

²²⁷ Ibidem, p. 37.

²²⁸ Ibidem, p. 38.

²²⁹ CASTORIADIS, *Os destinos do totalitarismo e outros escritos*, p. 68.

uma das grandes funcionalidades da imaginação é servir de ponte ou elo entre o mundo sensível e o pensamento (*nous*). Pois, como a “alma nunca pensa sem fantasma”, Aristóteles faz com que os sentidos, os sensíveis e a sensação adquiram uma importância, nunca antes dada, no processo epistemológico. A imaginação segunda é a que primeiro tem contato com o mundo sensível agindo de forma passiva, porque ela gera como que uma impressão na alma a cada contato com os sentidos. Ela é uma potência (*dynamis*) que se atualiza (gera *eidos*) quando recebe os dados empíricos do mundo sensível. Ela também é ato porque é matéria para o pensamento.

A imaginação que mais interessa a este estudo e que fomenta as futuras análises sobre a imaginação ou sobre o imaginário e a imaginação radical etc., é justamente a “imaginação primeira”. Enquanto a “imaginação segunda” mantém um caráter inicialmente passivo, a imaginação primeira é a forma “ativa” e criativa da imaginação. Pois, ela tem o poder de gerar formas e imagens sem a presença imediata da sensação, utilizando a lembrança ou fantasmas antigos como a matéria que pode ser reformulada a vontade. O fantasma pode ser reformulado de inúmeras maneiras até o ponto de criar algo novo. A esta capacidade de a imaginação atuar sem a imediatez da sensação chama-se fantasia. Essa fantasia representa a criação da própria imaginação como pensamento em sua parte mais racional (*logos*), onde o logos, em seu pensamento abstrato, “não pensa sem fantasma”, tal como indicado inicialmente por Aristóteles. A “imaginação primeira” é tanto base para o pensamento abstrato dito racional ou científico, quanto e principalmente criação de “mitologia” ou de um imaginário. Sua capacidade está além de entender o conteúdo do fantasma e analisá-lo racionalmente. Ela permite a criação e a ruptura, e, como a sensibilidade, a alcança não apenas como objetos, mas com um conteúdo sócio-histórico (o qual implicitamente está contido nos objetos) ela pode inventar um novo mundo ou novas formas que rompam com o mundo sócio-histórico da qual é descendente e dá a luz a um novo universo simbólico, metafísico, idealista dentre outros. É chamada de imaginação radical por Castoriadis.

A imaginação descoberta por Aristóteles é entendida como imaginação radical por Castoriadis, e, em seu âmbito, ela é criadora *ex-nihilo* de representações e fantasias. Essa imaginação em parte relaciona-se ao inconsciente freudiano porque o inconsciente contém energia psíquica da criatividade humana, tal qual a inventividade da Imaginação. Entretanto, a imaginação encontra-se de forma mais profunda que o inconsciente e de forma mais relevante que este. Castoriadis crê que a socialização do indivíduo ocorre quando sua mônada psíquica é aos poucos rompida ou aberta de dentro para fora através das representações que a imaginação faz em contato com o mundo. O inconsciente freudiano age justamente na

pretensão monádica em ser absoluto e de uniformizar o mundo a si, fechando-se ao mundo. A imaginação é fundamental para a sobrevivência psíquica do indivíduo à medida que o impõe a sair de seu casulo e a representar o mundo, forçando-o a se socializar e se reconhecer como coisa em si diferente do mundo.

3.1.1 A formação do imaginário e das significações imaginárias sociais

Para explicitar a forma como se dá pensamento no imaginário sócio-histórico, Castoriadis traz a tona os conceitos de *legein* e *teukhein*. Esses conceitos representam a forma como se organizam o pensamento sócio-histórico e a forma como este dá sentido ao mundo. Este “dar sentido” é justamente a nomeação do ser do mundo e do ser das coisas, de modo que assim ocorre a de-finição das coisas entre si e sua de-finição, ou separação, das coisas que eram do mundo e se tornaram coisas ressignificadas para o homem. O *legein* está como que na raiz do conceito de linguagem, ele representa tanto o ato de se comunicar, quanto a organização ou a logicização desta comunicação. O *legein* é este elo entre os indivíduos que os faz compreenderem-se e criarem um mundo de significação ao nomear o mundo “real”²³⁰, e que esse possa ser aprendido pelas novas gerações. O “Espírito hegeliano”, em seu caminho, pode ser entendido como uma espécie de *legein* que pode ser compreendido e ressignificado entre os povos.

O *teukhein* diz respeito ao fazer, ao construir, ao fabricar e um fabricar onde o artífice não se encontre isolado do mundo em sua ação, na sua criação e o ato de fabricar ligam-se diretamente com o que já foi feito, da qual o artífice é descendente, e como a criação presente compreendida pelos demais tornando-se aceita como “algo” ou coisa (*prágma*) diferente do mundo natural, como parte do mundo humano da compreensibilidade (os conjuntos ao qual Castoriadis tanto se refere e liga-se a Cantor). Os conceitos de *legein* e *teukhein*, segundo Tatiana Rotolo²³¹, são interdependentes, pois o ato de fabricar está implicado em uma linguagem previa que é repassada na coisa da qual se tem como modelo ou simplesmente no pensamento herdado que será base de uma *techné*. Em outras palavras, o *teukhein* tem como pré-condição o *legein*, este presente nas “coisas” ou simplesmente no ensinamento técnico repassado, e o *legein* relaciona-se com o *teukhein* na construção de novas significações imaginárias, onde o indivíduo pode ler o mundo pelas coisas. O ser humano não

²³⁰ ROTOLO, *O elogio da política: práxis e autonomia no pensamento de Cornelius Castoriadis*, p 157.

²³¹ *Ibidem*, p. 158.

pode criar as coisas *ex-nihilo*, entretanto, através de seu fazer social, e sua transformação ao modelo (ou formar) a matéria já dada, ele pode “criar” algo e dizer algo com sua “criação”. Este dizer é a própria dimensão do *legein*, pois o artefato adquire uma significação sócio-histórica “além de uma significação para sua utilidade” e passa a fazer parte do mundo da lógica conjuntista-identitária.

O conceito de magma é construído por Castoriadis para explicar o grandioso mundo por onde as significações imaginárias sociais podem ter existência, utilidade e “realismo” para determinada sociedade. Os magmas podem representar o horizonte de significações em que encontra-se uma sociedade, a qual cria sua historicidade *ex-nihilo* ao sobrepor seus novos magmas de significações imaginárias a outros precedentes. Isso demonstra a ideia de que ela é o universo por onde os conjuntos que regem o pensamento podem fluir e demonstra que é na passagem de um magma a outro que a sociedade pode superar-se, tendo como antítese seu magma passado, e criar um novo mundo em forma de um novo magma para o pensamento sócio histórico que surge²³².

Castoriadis pensa que as sociedades se instituem de modo alienante²³³. Ou seja, a sociedade forma seus valores e suas instituições de modo a fazer com que o indivíduo apenas reproduza o que lhe foi passado. Em quase todas as sociedades esse domínio não foi rompido, com exceção da Grécia Antiga e no Renascimento. As instituições sociais ocupam funções de tipos diversos, podem ser tanto racionais e com a função bem objetiva, quanto “inventadas” de forma desnecessária para a manutenção real da vida biológica de qualquer sociedade. Às vezes essas duas facetas fundem-se de modo quase que simbiótico, sem que uma das partes seja mais facilmente reconhecida o mais importante que a outra. A exemplo disso existiam os cultos religiosos e pagãos visando uma boa colheita, etc.

Essa instituição tem um sentido simbólico²³⁴. É a instituição da sociedade feita por elementos instituintes e instituídos pela população, e, como fora dito, tais instituições, não servem apenas à vida como *bios*, ou à sobrevivência física e reprodutiva de cada sociedade. Ela liga-se a uma função anímica tipicamente humana para além dos desejos do corpo. O simbólico, como diz o autor²³⁵, é o meio por onde a instituição pode ter validade. Neste caso, a instituição está como que para uma palavra e o simbólico está como que o idioma. Os

²³² Ibidem, p. 159-160.

²³³ CASTORIADIS, *A instituição imaginária da sociedade*, p. 139.

²³⁴ Ibidem, p.141.

²³⁵ Ibidem, p.142.

símbolos fenomenalizam justamente as funções “reais-irreais”, ou “úteis-inúteis”, da sociedade. Pois, podem tanto representar a ação de uma instituição objetiva, como as leis em relação à Justiça; quanto rituais religiosos sem obrigação de servir ao real. O símbolo, então, é a representação de algo muito maior que ele (instituição) e que precisa de sua forma fenomênica (não fenômeno “real”, mas uma ideia criada pelo humano) para ser visto e respeitado. O símbolo é uma criação humana por excelência, visto que usa o real ou material para poder falar do irreal.

Os signos deste simbolismo são ressignificações de símbolos, eventos, heróis, etc. em sua maioria anteriores. Eles podem ser diferentes em conotação, mas, de forma heterônoma, podem ser igualmente eficientes em denotação. A isso Castoriadis usa o exemplo da feitura do termo “Soviets do povo” por Trotsky em oposição ao antigo termo “conselho dos ministros” que seria um signo que remeteria a um símbolo da antiga instituição e que poderia dissuadir o povo da causa do partido²³⁶. O nome e a função “Soviets do povo” apresentam-se à população como diferentes e superiores aos termos anteriores que designavam (ou simbolizavam) os governantes do Estado. Todavia, a função e a instituição por trás deste nome se mantiveram a mesma que a oligarquia anterior²³⁷ de verdade. Essa é uma das implicações do caráter econômico funcional do simbolismo²³⁸. O simbolismo não tem responsabilidade com a “funcionalidade” racional da sociedade. Ele “põe” o real para a sociedade como ilustração da própria instituição desta sociedade, ou seja, o simbolismo é a ilustração do modo como essa sociedade se criou e de como recobriu o caos (inventando novo mundo) para sobreviver. Isso faz com que o simbólico da sociedade represente tanto sua historicidade (em sua forma mais funcional) como sua auto-explicação inventiva do mundo de forma pouco dependente de qualquer funcionalidade social, constituindo uma “lógica” própria do agir. Segundo Castoriadis.

A sociedade constitui seu simbolismo, mas não dentro de uma liberdade total. O simbolismo se crava no natural e se crava no histórico (ao que já estava lá); participa, enfim, do racional. Tudo isto faz com que surjam encadeamentos de significantes, relações entre significantes e significados, conexões e consequências, que não eram nem visadas nem previstas. Nem livremente escolhido, nem imposto à sociedade considerada, nem simples instrumento neutro e *medium* transparente, nem opacidade impenetrável e adversidade irreduzível, nem senhor da sociedade, nem escravo flexível da funcionalidade, nem meio de participação direta e completa de uma ordem racional, o simbolismo determina aspectos da vida em sociedade (e não

²³⁶ Ibidem, p.148.

²³⁷ Idem, Ibidem.

²³⁸ Ibidem, p.149.

somente os que era suposto determinar) estando ao mesmo tempo, cheio de interstícios e de graus de liberdade.²³⁹

O imaginário é percebido no simbólico e é percebido automaticamente como uma ideia para além do signo ali exposto. É uma ideia carregada de historicidade, e, tal como uma hermenêutica da obra de arte, pensar o imaginário presente no simbolismo é pensar toda uma constituição sócio-histórica do povo que instituiu aquele símbolo ou pensar esta constituição para o indivíduo que a representa mentalmente, como que decodificasse subjetivamente aquela ideia e sua ideologia presente no símbolo. Castoriadis utiliza como exemplo uma bandeira que para o patriota possui muito significado e emoção²⁴⁰. E pode-se pensar na bandeira do Brasil como uma ilustração do exposto acima, pois, em sua origem, suas cores representam a união das famílias reais portuguesas e austríacas. Porém, para quase totalidade dos brasileiros suas cores representam os abundantes recursos naturais e riquezas do país. O que em si já é uma grande representação de parte do imaginário de brasilidade.

O que pode se concluir do exposto anterior é que o imaginário presente na bandeira foi ressignificado com o intuito de manter uma união popular sem lucidez sobre sua história. Este é outro exemplo de como as instituições imaginárias podem ser heterônomas, visto que o povo aceita uma bandeira da qual não escolheu e da qual não se reconhece historicamente nela, diferentemente de bandeiras que retratam heroísmo ou a religião de seus povos, como, por exemplo, a de Moçambique ou a da Arábia Saudita. Portanto, a bandeira brasileira remete a sua historicidade como objeto de ilustração da família real, sem seu brasão, pois em sua feitura, em tempos de República, o povo manteve-se apático quanto à escolha de suas formas e suas cores. E remete também ao presente, tanto em sua “brasilidade” nas suas cores, como em sua proposta positivista em sua frase imperativa.

O referido no último parágrafo é a expressão do que o autor entende por alienação do imaginário. É justamente a falta de reconhecimento de si (de sua historicidade) nos símbolos ou no imaginário mesmo. De modo que esse imaginário atue na vida cotidiana sem que os indivíduos tenham consciência de sua existência ou saibam o porquê de seus imperativos, de suas sacralidades, etc.

O elemento que poderá originar esta alienação, ao mesmo tempo funcional e ao mesmo tempo supra-sensível, é o que Castoriadis entende por significação imaginária. Esta

²³⁹ Ibidem, p.152.

²⁴⁰ Ibidem, p.159.

significação imaginária constitui-se na linguagem dando sentido e função reais ao simbolismo. Ela é a ideia mesma - representada como ícone do amplo imaginário social. Deus é uma significação imaginária social, pois Ele mesmo foi inventado e moralizado, carregado de símbolos, onde, para o filósofo, o próprio nome “Deus” é um símbolo, que representa uma parte do imaginário social e é o ponto fulcral do imaginário religioso²⁴¹.

A sociedade cria suas instituições através das somatórias inconscientes do imaginário dos indivíduos. E os indivíduos geram este imaginário *in loco* na sociedade reproduzindo nela sua relação com seu meio social e seu meio natural. Não há um indivíduo “isolado” que tenha criado mitos ou lendas. “O que o indivíduo pode produzir são fantasmas privados, não instituições”²⁴². A instituição se forma como uma espécie de fusão de pensamentos e que alcança uma autoridade sobre todos, os quais aceitam sua autoridade, esta não propriamente racional ou funcional. O simbolismo é fruto dessa instituição e difere dela em sua acepção originária da significação. A instituição transforma-se e dá novos significados aos signos. E os símbolos somente existem como aceitação social de um imaginário, o que forma uma instituição. É assim com a cruz, por exemplo, em sua significação sagrada atualmente, porém, já foi símbolo de uma morte tortuosa e temida pelos povos da Antiguidade. O símbolo sofreu uma ressignificação graças à instituição do Cristianismo e sua transformação das instituições sociais.

3.1.2 A razão em sua forma conjuntista-identitária como base do imaginário ocidental

Castoriadis se opõe ao modo como o pensamento atribui valor de verdade no mundo desde Parmênides²⁴³, onde o mesmo relacionou a busca da verdade e do conhecimento à assertividade entre o pensamento e o ser. Essa busca pela identidade entre o pensar e envolve naturalmente o falar em forma de *legein*, pois o *legein* é a base do pensamento ao gerar as abstrações a serem estruturadas pelo pensamento em forma de linguagem, onde a linguagem oral é apenas a forma positiva da “linguagem” ou *legein* que o ser humano constrói no mundo sócio-histórico.

²⁴¹ Ibidem, p.170.

²⁴² Ibidem, p.174.

²⁴³ CASTORIADIS, *As encruzilhadas do labirinto 1*, p. 219.

Independentemente do imaginário social e da estrutura de significações imaginárias que regem os povos, o pensar está constituído por uma lógica. Esta é intrínseca ao humano anterior ao imaginário, de modo *a priori*, e que é a base do entendimento e compreensão do mundo, seja ele qual for²⁴⁴. Ou seja, os povos compreendem os entes em sua dimensão racional-real, antes mesmo de lhes dar uma, “função” imaginária. A porta está aberta ou fechada, cachorros são fêmeas ou machos, o fogo queima, a água é essencial para a vida, os animais se reproduzem gerando filhotes que cresceram e perpetuaram a espécie, etc.

O pensamento de Parmênides já é pressuposto pela lógica conjuntista-identitária e a compreensão disso é fundamental para o alcance epistemológico da autonomia. Castoriadis, logo após duas décadas de escritos, em sua maioria voltados à crítica da burocracia, do stalinismo, do marxismo, da filosofia política e da ciência política, apercebeu-se que era necessário pensar a forma (*eidos*) como se dá e como se deu o pensamento ocidental, naquilo que ele compreende como uma lógica conjuntista-identitária, e a forma como se dá ao imaginário radical. A compreensão do imaginário radical é fundamental para se compreender como o indivíduo autônomo pode florescer uma vez mais perante aquelas cláusulas que lhe foram milenarmente impostas pelas burocracias (explicitadas anteriormente), permitindo assim o acesso à sociedade autônoma.

Castoriadis infere que a lógica supracitada é uma espécie de formação ontológico-cognitiva que faz o indivíduo poder compreender e denominar o mundo. Essa denominação, em forma de determinação, é apresentada por ele como algo já reconhecido pelos gregos quando estes refletem sobre o *apeiron* (indeterminado) e sobre o *peras* (determinado) como elementos constituintes do ser, e conseqüentemente do ser que possa ser pensado, cognoscível²⁴⁵. A este conceito ele chama de determinidade²⁴⁶ e é a base do que pode ser pensado e conhecido; até porque não há como pensar num determinado gerando-lhe uma fantasia, isso recorreria às antinomias já explicitadas por Kant como limites da razão, é, para se fazer um paralelo, em particular a antinomia da eternidade, a qual é uma espécie de *apeiron* porque não pode ser imaginada ou porque não pode ser um juízo sintético *a priori*.

A determinidade do ser é o elo cognitivo que une o indivíduo que determina a coisa do outro indivíduo que a compreende. Castoriadis apresenta a filosofia hegeliana como exemplo disso, e na obra de Hegel pode-se perceber a manifestação do Absoluto como coisa-

²⁴⁴ Ibidem, p. 220.

²⁴⁵ CASTORIADIS, *As encruzilhadas do labirinto 2*, p. 401.

²⁴⁶ Idem, Ibidem.

em-si que se mostra como o elo racional e ontológico entre os indivíduos e que por isso eles podem conhecer a natureza e/ou o mundo. Sobre o exposto, a que se dizer que o que a história da filosofia fez foi determinar este ser: “[...] o racionalismo integral, o idealismo absoluto ou o reducionismo mecanicista-materialista não passam de distintas formas desta atitude”²⁴⁷, como um encobrimento ou velamento deste ser (também no sentido heideggeriano). Entretanto, esta determinidade representa naturalmente (antes e independente da existência da Filosofia) uma forma de sociedade recobrir o mundo (Caos) de sentido, expressando nele sua potência cognitiva anterior ao simbolismo explícito.

[...] A formalização das teorias dos conjuntos, e da lógica conjuntista-identitária, exige necessariamente o emprego de categorias e de operadores da “lógica natural”, vale dizer, da lógica conjuntista-identitária já imanente na linguagem enquanto uma de duas dimensões. A “construção” da lógica conjuntista-identitária pressupõe a lógica conjuntista-identitária (e, com certeza, outra coisa mais: o imaginário radical).²⁴⁸

²⁴⁷ Idem, *Ibidem*.

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 400.

3.2 Democracia e o projeto da autonomia: a emergência da sociedade autônoma

A trajetória intelectual de Cornelius Castoriadis tem como cerne o estudo da noção de autonomia. Esta autonomia concebida para além de uma teorização filosófica que se relaciona com conceitos semelhantes, tais como liberdade, etc. Autonomia, para ele, está no campo da *práxis* como projeto de realização tanto individual quanto social. Seu alcance compreende a superação das mazelas sociais geradas por uma sociedade historicamente heterônoma e antidemocrática. É por isso que ele a concebe como um projeto, de modo que o projeto da autonomia não visa uma teorização pétrea, ao contrário. Ele visa sua reinvenção de forma autoconsciente, pois está ligada a *práxis* social e é de caráter empírico. E também porque justamente sua ligação com o mundo real a torna inacabada, assim como a democracia deveria ser.

O projeto da autonomia de Castoriadis implica na construção de uma sociedade autônoma. Falar em sociedade autônoma implica falar sobre socialismo e democracia. Estas últimas compõem a base para o florescimento da autonomia social e individual.

A forma como se daria o socialismo foi exposta anteriormente, e, mesmo que de maneira breve, serviu para explicar o quanto o trabalho e as relações sociais devem ser autogestionadas no socialismo. O autor não se propôs a expor um modelo de uma sociedade socialista nos moldes dos filósofos do socialismo utópico. Não há nem deve haver um modelo acabado de sociedade, visto que sempre surgiram novas questões que poderão abalar todo sistema. Castoriadis tem em mente uma base de um socialismo autônomo que posteriormente será obra dos trabalhadores, sendo construído e reconstruído por esses de acordo com sua realidade. Contudo, torna-se imperiosa a análise do que o filósofo entende como uma democracia para a autonomia, e, para isso, é necessária uma contraposição entre formas democráticas de modo sócio-histórico amplo. O filósofo, justamente por ter estudado a cultura helena durante muito tempo, se propõe a pensar a democracia antiga em contraposição à democracia moderna. Antes de tudo é necessária a compreensão de que, para Castoriadis a humanidade obteve apenas dois momentos de ruptura com uma sociedade heterônoma. Foi justamente nos períodos da Grécia Antiga e no Renascimento.

Em seu pensamento maduro, Castoriadis escreve bastante sobre a forma como se dá a democracia antiga reunindo suas percepções sobre o que torna este modelo político tão singular perante todos os outros. No texto, *Imaginário político grego e moderno*, o filósofo

elencas uma série de características que compõem a democracia direta, assim como suas diferenças em relação à democracia representativa, esta considerada moderna. As características que embasam a democracia direta ou antiga têm caráter sócio-instituinte, de modo que a democracia grega não é vista apenas como um modelo de gerir ou poder da coletividade ou do Estado, mas pode ser compreendida como uma invenção de um povo que rompeu determinadas barreiras político-imaginárias (já que o domínio anterior ao período democrático era exercido pela nobreza helena) e se reconheceu como artífice de seu futuro. Essa responsabilidade imediata por refletir seu mundo e seus problemas é uma das características mais marcantes da democracia direta e o que mais a difere da democracia moderna.

Castoriadis aborda uma série de diferenças entre a democracia direta e representativa, em suas respectivas experiências. A diferença mais aparente encontra-se justamente em sua forma, porque na antiguidade o povo fazia suas leis diretamente e na modernidade o povo escolhe seus representantes para fazer a legislação e governar o Estado. Ou seja, enquanto em um tipo de experiência democrática as pessoas participam ativamente da vida pública, no outro as pessoas relegam sua vontade a "especialistas", tidos como políticos profissionais. A consequência disso é que, nas democracias modernas, como o povo aliena-se ao dever de pensar seu mundo, suas instituições, (e impor seu *ethos*), vive em um sistema heterônomo, que lhes proporcionará a manutenção de uma classe ou burocracia exploradora. Já nas democracias diretas, com a compreensão de que as leis são obras do próprio povo, de forma que relega qualquer transcendência na gênese da lei e ocorre a percepção de que as leis não são imutáveis ou sagradas, podendo ser reconstituídas a qualquer tempo. Esta última abre espaço a outra diferença entre os modelos de democracia abordados, a saber, um heterônomo e outro não, e este consiste na simbiose que o *ethos* social faz com a atividade democrática. Pois, na democracia grega o que impera (ou subsiste) é a noção de mortalidade advinda da tragédia grega²⁴⁹. Não há e nem devem haver especialistas em política, ou especialistas de áreas que tratem de assuntos ligados à sociedade e que se arroguem o direito exclusivo de pensar o Estado (como especialistas em economia para pensar o estado, etc.).

Outro ponto de destaque em que se chocam as duas modalidades de democracias historicamente realizadas consiste na ampliação do poder do Estado e da sociedade civil no

²⁴⁹ CASTORIADIS, *As encruzilhadas do labirinto 4*, p. 194.

que tange aos assuntos privados. Isso ocorre na Modernidade e tem como fundamento a preservação do indivíduo, entendendo que o Estado é superior a figura do chefe de família. Tal fato não ocorre na Antiguidade, de modo que a comunidade não interferia nos assuntos familiares. A noção de um indivíduo singular, independente da comunidade que o gerou, é fruto da democracia moderna, (em oposição à democracia antiga) e tem como consequência a existência de indivíduos descompromissados com a atividade política ou reflexão de seu mundo, buscando apenas a satisfação pessoal, e esta última é compreendida atualmente como consumismo. Isso difere da consciência política da democracia antiga que tem na comunidade o seu ponto central, e de onde os indivíduos são epifenômenos, aos quais cabe legislar bem para a manutenção dessa comunidade.²⁵⁰ O fruto desta conduta é a busca pela glória pessoal (*kleo*) que depende do reconhecimento de seus semelhantes sobre os grandes feitos de um cidadão.

A polêmica em torno da democracia antiga encontra-se na sua exclusão das pessoas que poderiam compor o espaço democrático, tendo direito a fala e ao voto (*eclésia* e *ágora*), pois é bem sabido que as mulheres, os jovens, os estrangeiros e os escravos não detinham o direito à atividade democrática. Estes não compunham o *demos*. Já na modernidade, após uma série de conquistas, os direitos políticos foram estendidos a todas as pessoas, com exceção dos estrangeiros na maioria dos países.

O projeto da autonomia constitui-se no alcance da democracia direta, sendo essa atuando de forma diferente e mais ampla do que a democracia antiga. A democracia como base política do projeto de autonomia pressupõe a ampliação da noção de cidadania e a participação efetiva dos cidadãos na construção de suas leis e na forma como será organizado o poder em seu ambiente de trabalho. Esta última foi abordada no segundo capítulo, onde a ideia de autogestão é tida como uma simulação em microcosmo da democracia direta em âmbito geral, que envolva todos os cidadãos e as empresas socialistas.

O projeto da autonomia não é um projeto que se constitui simplesmente na maturidade do pensamento do filósofo greco-francês, todavia é um projeto que ronda toda a sua filosofia e seu pensamento sobre a militância política da esquerda do século XX. É necessário perceber em germen a presença deste projeto em suas críticas juventude na revista *Socialisme ou Barbarie*, no que tange a crítica da burocracia e heteronomia imposta pelo PC russo, ou em sua crítica a visão do que deveria ser o sujeito social da revolução para Marx e

²⁵⁰ Ibidem, p. 195-196.

para os marxianos, que também compõem um direcionamento heterônomo. É possível perceber o projeto da autonomia em sua teorização sobre autogestão operária, onde seu principal objetivo, além de explicitar uma forma prática de organização do trabalho e do Estado pelos trabalhadores, é justamente a busca ou a reflexão por uma forma de poder inédito que permite ao trabalhador o controle da burocracia como instância imanente ao Estado, sem que esse seja corrompido. Além disso, o autor busca uma forma de socialismo de caráter mais orgânico, cuja principal questão é até que ponto as teorias socialistas bem intencionadas podem contribuir com a causa operária sem lhe tirar o protagonismo. Ou melhor, como teorizar sem que a teoria torne-se ela também heterônoma, impondo teses e norteando a massa, e, por fim, se torne até antimarxista por parte dos intelectuais de esquerda?

Castoriadis compreende que as instituições imaginárias sociais revestem a *psiqué* do indivíduo, dando-lhe sentido e ordenação, desde seu nascimento, ocorrendo que este indivíduo encontra-se (fechado) e condicionado a pensar e a reproduzir as significações imaginárias sociais de seu tempo. Ou seja, um indivíduo encontra-se no que o filósofo chama de clausura, uma clausura psíquico-cognitiva que deve ser rompida para se construir uma sociedade verdadeiramente livre e democrática. É uma ruptura desta clausura que não vem antes do alcance da democracia, não há um “antes” como momento sagrado entocado para uma revolução deste tipo. Não há um hiato na história para o indivíduo se libertar destas amarras e poder fazer política visando autonomia.

A autonomia, que gerou o projeto, é fruto do que o autor entende por imaginário radical, este que está presente em Aristóteles no que Castoriadis chama de “imaginário primeiro”, como figura criadora ou como ente criador da realidade das das significações imaginárias que norteiam a realidade, e este imaginário radical constrói a autonomia na medida em que se apercebe como artífice responsável pela ressignificação do mundo e do sujeito sócio-histórico. A imaginação radical permite a superação da mentalidade presente e constrói um novo universo simbólico. Ou seja, por mais que o ser humano seja condicionado pelo seu meio social, o que dá uma capa de sentido a sua *psiqué*, é justamente sua imaginação, como essência desta mesma *psiqué*, que lhe permite “ver além” e criar um novo sentido para seu mundo sócio-histórico suas instituições sociais. Isso faz com que sua imaginação permita questionar seu mundo de significações, rompendo a carapaça imaginária que lhe foi imposta desde o nascimento, e assim, em forma de imaginação radical, criar um mundo, “próprio” para seguir, e isso torna um indivíduo autônomo. Esse indivíduo não cria um mundo

“próprio” de forma esquizofrênica e paranoica, todavia cria uma espécie de abertura de sua clausura monádica-psíquica para exprimir uma mudança significativa no mundo em que vive.

A esta saída da clausura monádica-psíquica em que a imaginação radical proporciona ao indivíduo, fazendo o mesmo ter ciência de suas instituições sociais, é onde ele alcança autonomia, assim também ocorre com a sociedade, como um macrocosmo de indivíduos autônomos. Essa sociedade recebe estas novas significações imaginárias desses indivíduos e a reproduz em seus descendentes. Com isso, percebe-se o porquê das sociedades, em sua maioria, não manterem-se estáticas, e o porquê indivíduos autônomos devem criar uma sociedade autônoma, para que esta justamente permita a possibilidade de seus filhos criticarem suas instituições com mais liberdade. Esta relação de autonomia da sociedade para com o indivíduo pode ser percebido pelo pensamento do filósofo acerca dos conselhos operários, os quais, eram uma construção coletiva que permitiriam a deliberação sobre sua existência e seu *nomos*.

Weber convida a compreensão da burocracia como o poder que advém do domínio técnico por um grupo especializado. A democracia direta somente pode se dar nos pressupostos weberianos e também os de Castoriadis, como o domínio da informação por parte das pessoas. Tal informação rompe a barreira burocrática da alienação estatal e cumpre a função de forçar a reflexão popular sobre os limites e os deveres da democracia. No pensamento de Weber o esqueleto burocrático moderno mantém-se ileso seja qual for o sistema socioeconômico²⁵¹ sendo o sistema capitalista o responsável pelo surgimento da burocracia²⁵², de modo que o socialismo, para manter um Estado eficiente, deveria adotar a forma da burocracia moderna e ampliá-la, visto que o socialismo pressupõe inicialmente um controle maior do Estado sobre as empresas, as quais serão públicas.

Há que se pensar em como construir uma organização democrática que não se deixe corromper pela burocracia, isto posto que, tal como supracitada, Weber entende que a burocracia não pode ser eliminada e é inerente a qualquer relação de poder, assim também o compreende Castoriadis.

Em seu diálogo com Freud, Castoriadis propõe um novo sentido à psicanálise. Esse novo sentido liga-se organicamente à sua filosofia. A psicanálise torna-se uma espécie de

²⁵¹ WEBER, *Os fundamentos da organização teórica: uma construção do tipo ideal*. In: Sociologia da burocracia, 1978, p.26.

²⁵² Idem, *Ibidem*.

micro-campo do organismo social, na qual ele propõe que, diferentemente da formulação freudiana: “onde o Id era, Eu devo/deve vir a ser”²⁵³, a psicanálise (especialmente em seu alcance político) deve basear-se no seguinte axioma: “lá onde o Eu sou/é, o Id também deve emergir”²⁵⁴. Tal proposição se adéqua ao pensado anteriormente acerca da imaginação em Aristóteles, da importância periférica que esta teve ao longo da história da filosofia, de sua importância tanto para a psicanálise em Freud quanto para revolução total que deve gerar a sociedade autônoma. Relacionar a psicanálise com a conquista da autonomia retoma a um dilema da filosofia de Castoriadis acerca de como buscar esta autonomia sem que se aja de forma heterônoma. O psicanalista não pode alcançar a autonomia ao seu paciente, todavia, não pode deixá-lo à deriva sem nenhum tipo de apoio ou direcionamento. O filósofo também não deve ser o sujeito-dirigente da ação das massas em forma de despotismo ou como um reifilósofo platônico, e nem deve deixar as massas sem nenhum tipo de análise de seu mundo ou sem nenhuma indicação de como elas podem transformá-lo. O problema encontra-se em como propiciar a autonomia sem ser heterônomo ou sem esperar por uma abiogênese do indivíduo revolucionário. O autor propõe que o agir político deve espelhar-se em uma nova psicanálise. Essa nova psicanálise, assim como a nova *práxis* revolucionária, que pense o socialismo e a democracia, tem em conta que o paciente deva ser levado a um estado de autonomia, onde possa reconhecer-se como artífice de seu mundo através de sua imaginação radical e a superação dos pressupostos imaginário-rationais que lhe foram impostos. Uma superação que é não uma ruptura completa do magma que permeou sua *psiqué*, porém, é o reconhecimento do papel fundamental desta *psiqué* na construção de seu universo simbólico e de seu papel fundamental para sua própria existência como ser humano, como ser desejante e inventivo. O objetivo é que ele cada vez mais se torne e se sinta responsável por seus atos, compreendendo sua imperfeição e a imperfeição de seu mundo, de modo conscientemente transformar-se gradualmente, e, em macrocosmo, que a sociedade também transforme seu mundo tendo ciência de suas imperfeições, de seus limites e seus objetivos. Sendo assim, a psicanálise tem seu alcance político no desenvolvimento desta autonomia singular que prepara o indivíduo para a crítica social nos níveis mais sutis do imaginário herdado.

Assim, a psicanálise não é uma técnica, nem é correto falar de técnica psicanalítica. A psicanálise é uma atividade prático-poiética, onde os dois participantes são agentes. O paciente é o principal agente do desenvolvimento da sua própria atividade. Eu a chamo de poiética, pois ela é criadora: seu êxito é (deve ser) a autoalteração do analisando, isto é, falando com todo rigor, o aparecimento de um outro ser. E eu a chamo de prática, pois chamo de *práxis* a atividade lúcida, cujo objeto é a

²⁵³ CASTORIADIS, *As encruzilhadas do labirinto 3*, p 154.

²⁵⁴ Idem, *Ibidem*.

autonomia humana, e pela qual o único “meio” de atingir esse fim é essa própria autonomia²⁵⁵.

A revolução do imaginário é ponto fulcral no pensamento de Castoriadis, visto que é no imaginário social que encontrasse o elemento mais enraizado da alienação do indivíduo à uma lei social. É na superação da lógica conjuntista-identitária existente no Ocidente e no reconhecimento social sobre a criação do imaginário é que se pode iniciar um processo de revolução consciente de suas mazelas históricas. Em outras palavras, a sociedade deve reconhecer o imaginário em que foi criada para poder pensar em uma forma realmente autônoma de superá-lo. E isso inclui a superação do capitalismo como sistema criador de injustiça social. Analisar a genealogia do imaginário é o primeiro passo para entender seus desdobramentos e buscar superá-lo. Um exemplo que esclarece essa ideia pode ser encontrado na fala da escritora brasileira Diva Guimarães²⁵⁶, quando esta relata uma história pessoal de racismo, onde uma freira lhe conta uma metáfora do que parece ser a cristalização do pensamento racista de sua época e de sua sociedade. Nesse relato, Diva conta que a freira lhe acusava de ser uma pessoa, imoral, preguiçosa, e, como que amaldiçoada, tudo pela cor de sua pele. E a freira baseia isso na ideia que Deus teria feito um rio de modo que os que primeiros que chegaram para se banhar tornaram-se brancos e os últimos tornaram-se negros devido à sujeira que se criou neste rio. Estes últimos foram considerados preguiçosos. Esta perversa metáfora revela um imaginário popular que aceita o racismo como algo natural, porque faz com que a sociedade veja nos negros pessoas preguiçosas e delinquentes por natureza. É uma metáfora que hermeneuticamente revela toda uma construção social racista desde os primórdios da escravidão no Brasil até os dias de hoje. Este imaginário sempre esteve profundamente enraizado em sociedades racistas cujo objetivo era fazer crer que os escravos - seja na América Latina no período de dominação espanhola e portuguesa, seja nos Estados Unidos da América – estavam predestinados para tal, visto que sua natureza lhes imbuía à preguiça e à imoralidade, segundo este pensamento racista. Esta ideia, em parte, perdura até os dias de hoje no imaginário de sociedades racistas, especialmente no Brasil e nos EUA, cujo racismo ocorre de forma sistemática como biopolítica que visa o domínio da população negra, seja de forma socioeconômica ou em sua mentalidade. Haja vista os argumentos contrários às cotas raciais nas universidades.

A metáfora supracitada é um exemplo perverso de política social de controle da *bios* feita por uma sociedade que aceita sua desigualdade pautada em um imaginário popular de

²⁵⁵ CASTORIADIS, *As encruzilhadas do labirinto 3*, p 156.

²⁵⁶ GUIMARÃES, Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2017/07/30/cultura/1501375308_019982.html

que as minorias encontram-se em situação de vulnerabilidade por serem preguiçosas e indolentes. Ter reconhecimento deste imaginário é ter ciência das quão heterônomas são as instituições sociais e do quão o pensamento racista está enraizado nas relações sociais. Superar este imaginário heterônimo e perverso é o primeiro passo para se alcançar a autonomia, e reconhecer-se como artífice social deste imaginário é o primeiro passo para o projeto da autonomia.

A revolução que tornará propícia a sociedade autônoma se faz nas críticas à forma como se deu a lógica conjuntista-identitária e na formação da burocracia moderna. Pensar na reformulação da lógica conjuntista-identitária é pensá-la para além de uma análise da história da filosofia que pretenda revisita-la para além da racionalidade construída desde Parmênides até Kant ou Hegel, tal como a crítica que Nietzsche propõe na busca pelo retorno do elemento dionisíaco no fazer filosófico e na vida do homem ocidental. Reformular esta forma, como se deu o pensamento, significa reconhecer outros elementos como protagonistas na criação de conceitos.

É necessário reconhecer a importância da imaginação como elemento criativo primordial na criação da sociedade, na criação do novo como ruptura, no surgimento de novos imaginários, novas formas de conceber o mundo e como elemento que é o meio para o *nous* se manifestar. Castoriadis apresenta a ideia de que a Razão foi instituída de forma heterônoma na história do pensamento ocidental, visto que sua construção não respeita o que não é racional sob seus critérios (uma lógica conjuntista-identitária nos moldes da lógica aristotélica²⁵⁷). Isso faz com que não haja o reconhecimento da imaginação como ente fundamental para a vida em sociedade, para a construção de uma cultura e do conhecimento, ou para a existência da própria sociedade. Não reconhecer no elemento imaginário uma forma de criação de valores faz com que o pensamento do indivíduo singular permaneça cercado, ou enclausurado, nas formas de pensamento impostas por sua sociedade, de modo que este não é convidado à vislumbrar um mundo novo ou novas formas de instituições sociais.

A democracia direta surge como um elemento fundamental na dissolução da burocracia porque ela proporciona, primeiramente, o entendimento acerca do funcionamento

²⁵⁷ Isto também ocorre com o negligenciamento da lógica estoica ao longo da história da filosofia, a qual tem pressupostos diferentes da lógica aristotélica, formando assim, junto com sua ética e sua física, um universo de significações imaginárias para a compreensão do real bastante complexo e peculiar.

do poder nos órgãos burocráticos. Esse poder encontra-se velado, travestido por uma legalidade inerente aos cargos e é verticalmente construído. Dissolver pouco a pouco esta verticalidade visível do poder burocrático passa pela atividade democrática consciente dos poderes paralelos que batalham pelo controle legal da máquina burocrática, seja no Estado, no seio dos partidos políticos e dos sindicatos, etc. Uma escola pública, assim como qualquer outra instituição pública, ou simplesmente estatal, pode ser amplamente aparelhada burocraticamente caso seus dirigentes ou gestores não sejam escolhidos por seus funcionários. Este é o caso da maioria das escolas públicas do Brasil, as quais têm seus gestores escolhidos pelos prefeitos ou governadores, sendo os vereadores responsáveis por indicar a maioria dos diretores a serem nomeados pelos prefeitos, de modo que as escolas tornem-se uma influência eleitoreira junto à comunidade escolar. Advém que, em muitos locais, a direção indicada (diretores, coordenadores, supervisores, secretários) forme como que uma assessoria defensora do Poder Executivo e venha a mascarar os problemas da escola junto à comunidade escolar, gerando a impressão de que tudo ocorre na mais perfeita normalidade e minimizando os problemas que a escola tem para que a comunidade escolar não os associe ao prefeito.

O simples fato de existir uma eleição para a gestão escolar realizada entre os professores, os pais e os alunos, inibe a presença de um gestor mais interessado em servir à hierarquia do que bem realizar seu trabalho. Isso ocorre porque em um ambiente democrático, na qual os principais votantes são funcionários do estabelecimento de ensino, tal como em qualquer outro estabelecimento público, sejam eles professores, merendeiras, secretários, etc. estes profissionais elegerão aqueles que julguem melhor para a função exercida, bem como elegerão aqueles que lhes representará perante a administração municipal, reivindicando seus direitos.

No processo democrático, tal como é explicitado por Castoriadis, se vota naturalmente nos melhores (*aristoi*). E mesmo que os eleitos não sejam tão competentes para a função de chefia, o importante é a ciência de que ele poderá ser substituído de acordo com a vontade dos funcionários que lhes são tidos como iguais. Em um processo democrático no ambiente de trabalho percebe-se o fim da verticalidade do poder, sendo esta uma das bases da burocracia. Esta burocracia em ambiente de trabalho, como tentáculo menor do Leviatã estatal, é minada em suas bases através da democracia. Ela deixa de mistificar a administração na medida em que os servidores têm acesso ao que os gestores planejam e executam, também ocorre o fim do autoritarismo, visto que estes gestores responderão primeiramente aos seus iguais, de modo que seu poder é limitado e tornado facilmente passível de substituição. Os

funcionários participam do planejamento de forma anti-biopolítica, tendo ciência de como podem ser mais produtivos sem serem explorados. A principal mudança refere-se ao imaginário destes funcionários, pois eles terão uma iniciação democrática que levarão para a vida em sociedade. Isso ocorre porque poderão perceber como as instituições sociais agem de forma opressora nos pequenos espaços públicos (uma escola, um posto de saúde) e no alto burocratismo estatal (Secretaria de Educação, Secretaria de Saúde).

O novo imaginário, construído em um processo democrático, é a base do socialismo, visto que os trabalhadores terão ciência sobre todo seu processo de trabalho, incluindo sua produtividade, o relacionamento de seu trabalho com a sociedade, sua mais-valia, e sobre a necessidade de transformá-lo, deixando-o mais livre e justo. Este socialismo aliado a uma democracia de base é o projeto da autonomia formando o que Castoriadis compreende como sociedade autônoma.

A sociedade autônoma é aquela que permite tanto a autonomia social, dando poder às minorias e aos trabalhadores para revolucionarem as instituições sociais, quanto a autonomia individual permitindo que o indivíduo se aperceba como criador de valores e de igualdade. Existe uma simbiose entre a autonomia social e individual, de modo que a sociedade autônoma tende por formar indivíduos autônomos, capazes até de criticar e subverter todos os valores apreendidos; e o indivíduo autônomo é quem busca refletir sobre sua sociedade para deixá-la mais justa e livre aos seus semelhantes. Um cria o outro constantemente formando uma sociedade autônoma sem um *nomos* fixo que emperre o processo de vir-a-ser social, sendo que este jamais se completará, pois o objetivo da sociedade autônoma é sempre transformar-se rompendo com que já é (com o imaginário social instituído) para ser sempre livre.

Conclusão

Castoriadis construiu uma vasta obra onde demonstra um conhecimento bastante amplo e articulado sob as várias áreas do saber. Ele compõe sua obra relacionando seus estudos nas áreas da matemática, da economia, da ciência política, da filosofia, da psicologia, da psicanálise e da sociologia. Ele articula sua obra tendo a ideia de autonomia e de imaginação como eixos, formando assim uma ontologia que se põe diferente da forma do pensamento filosófico tradicional. Sua obra rejeita ser um sistema filosófico hermético, pois vislumbra a mudança do pensamento como forma de compreensão do mundo que se apresenta de diversas formas. Isso ele demonstra em sua concepção de história e de tempo, e também em sua concepção de política.

Em 1979, Castoriadis apresentou uma obra filosófica bastante densa que se dividiu inicialmente em uma crítica ao marxismo; abordando temas como a burocracia soviética, a concepção de história para Marx, o conceito de *práxis*, uma reflexão sobre os rumos da esquerda e do capitalismo no século XX. Em seguida o autor se aprofunda bastante sobre o que seria a essência da *Instituição Imaginária da Sociedade*, percorrendo um caminho que parte da crítica do imaginário filosófico concebido na Filosofia Clássica até a explanação sobre os conceitos de magma como teia que sustenta este universo imaginário. Sua intenção, dentre outras coisas, é reafirmar o poder da imaginação como criadora do universo de significações e como meio de revolucionar um universo simbólico já posto. E, ao tentar superar a ontologia que baseou a história do pensamento ocidental, ele propõe estar na imaginação o eixo para o rompimento da supremacia do pensar sobre o agir, de modo que o pensar já está limitado à lógica conjuntista-identitária. Em seu âmago, a imaginação já representa um embate entre o mundo real e o mundo ideal, entre o que a *psiqué* deseja e o que ela precisa, e, sendo assim, a imaginação já se constrói no agir, na criação de novas formas e na revolução dos conteúdos a ela apresentados.

A crítica que o filósofo faz da burocracia é o eixo central para a reflexão da construção de um socialismo em bases democráticas e é também a base do pensamento sobre a gênese da autonomia. O projeto da autonomia passa justamente pela reflexão sobre as formas como este projeto não deve ser buscado. A burocracia em si representa uma forma heterônoma de construção do imaginário social, o que pressupõe que o poder também existe de forma heterônoma. A burocracia soviética é analisada em particular, visto que sua ideologia previa justamente que a liberdade e a igualdade social fossem alcançadas pelo povo. A importância sobre as análises do que foi o fenômeno burocrático na URSS é o primeiro

passo para o desvelamento do que não pode ser considerado um socialismo ou uma base para a sociedade gradualmente superar o Estado socialista e alcançar o comunismo.

A estrutura da burocracia soviética assemelha-se com a burocracia mundial, e, por isso a URSS é entendida por Castoriadis como um capitalismo burocrático total, enquanto que o liberalismo norte-americano representa o capitalismo burocrático fragmentário. E, o que ambos têm em comum, é a estrutura estatal coordenadora da economia e da vida pública. Em ambas as burocracias existem uma classe dirigente que usa do Estado para se manter ou aumentar seu poder. Na URSS esta classe opera dentro do Estado, fazendo com que o Partido Comunista Russo crie uma elite de burocratas para operar a máquina pública fundindo o poder do Estado com o poder do Partido. A tendência é que a elite partidária sugue as riquezas do Estado, onerando seu povo e cada vez mais minando as bases inicialmente democráticas que levou o partido ao poder. Assim como demonstra Michels²⁵⁸, existe uma tendência à burocratização nos organismos de esquerda. Castoriadis se propõe a pensar justamente em como evitar a emancipação da burocracia frente à ideologia que a pôs no poder.

Na burocracia fragmentária, tendo como seu núcleo a burocracia estadunidense, o Estado é operado indiretamente pelo capital, o que faz com que se mantenha uma aparência democrática, bem como uma também aparente concorrência como base do capitalismo. Esta concorrência é apenas aparente, porque o grande capital tende apenas a gerar monopólio, e, para isso, usa do Estado para garantir seus interesses. Isso ocorre seja em forma de protecionismo, investimentos diretos ou crédito estatal a juros quase inexistentes, seja em forma de uma ação direta em forma de guerras ou desestabilização econômica de outros países.

O filósofo francófono também se esmerou em pensar de forma prática como poderia se dar uma sociedade com um mínimo de burocracia. Seu pensamento, para além de sua busca por pensar uma sociedade autônoma antiburocrática (em uma forma mais filosófica), busca construir uma horizontalidade nas relações de poder no ambiente de trabalho. Esta última ocorre de uma forma mais prática. Castoriadis propõe que a experiência socialista comece nos conselhos operários justamente na organização democrática das funções na empresa. Ele convida a pensar nas relações de trabalho de uma forma em que se busque eliminar cada cristalização do poder para além do poder da massa de trabalhadores, eliminando assim as

²⁵⁸ Cf. *A tendência burocrática dos partidos políticos*, In: *Sociologia da Burocracia*, 1978.

características que constroem a forma burocrática nas empresas, tais como: a falta de conhecimento do aparelho burocrático, a falta de informação sobre as decisões, a falta de controle sobre o grupo dirigente, etc. Após pensar em uma forma mais direta em como os trabalhadores deveriam se organizar, e os efeitos desta organização, pode-se elaborar uma democracia pautada inicialmente nos locais de trabalho. A democracia operária torna-se uma democracia direta por abranger todos os cidadãos, incluindo-os ativamente na política. Dessa forma, ela expande-se dos conselhos de trabalhadores à toda a sociedade civil, não tratando apenas assuntos relativos ao trabalho, mas dialogando sobre a vida em comum, onde os cidadãos constroem juntos e conscientemente seu *nomos* e seu *ethos*, alcançando aos poucos sua autonomia social.

Castoriadis encontrou na psicanálise freudiana o caminho para vislumbrar uma ruptura do modo como se organizava espiritualmente a sociedade. Sendo esta forma de organização, entendida por ele, uma barreira ao desenvolvimento do socialismo. Esta organização da sociedade se deu em vias de uma heteronomia social pautada por uma burocracia e suas formas de controle da *bios* que condicionam o cidadão à alienação de sua importância como agente político. Em Freud, Castoriadis encontra o método psicanalítico que seria uma das premissas de sua teoria política. Neste método o indivíduo supera suas neuroses ao trazer à luz da consciência o trauma que o incapacitava, superando e obtendo uma certa autonomia sobre ele. Outrossim, Castoriadis vai buscar em Aristóteles a origem da inventividade proveniente da *psiqué* e termina por construir uma ontologia que explica o fechamento e a abertura desta *psiqué* ao mundo. Em Aristóteles, Castoriadis analisa a introdução da imaginação como elemento fundamental na construção do conhecimento, bem como disserta sobre a ocultação da imaginação na história da filosofia, a qual, quando era lembrada, ainda assim era tida na maioria das vezes como algo à margem do pensamento crítico ou como um ente menor no conhecimento filosófico. Isso demonstra justamente a ideia de uma supremacia da razão sobre a imaginação, que também é relativa a supremacia da contemplação sobre a ação, na história do pensamento filosófico.

Entretanto, o que Castoriadis descobre é a imaginação como criação de significados e elemento ressignificante do mundo dado ao indivíduo. Ele entende a imaginação como elemento pulsante da *psiqué*, criadora de vida por ser justamente o elemento que auxilia a *psiqué* em sua abertura ao mundo, recobrando este mundo do Caos com significações imaginárias. Perceber o lugar fundante da imaginação é um paradigma para a autonomia individual e social, pois esta percepção representa a autoconsciência do ser como ser

responsável por seus atos e criações. Ocorre que o filósofo propõe justamente esta revisão do pensamento freudiano para que o indivíduo aperceba-se das instituições sociais que inconscientemente o limitou e buscar construir as suas, aceitando ou não as que o precedeu. Assim é também com a psicanálise no paciente, mas o filósofo francófono acrescenta isso na vida política do indivíduo²⁵⁹. Sobre o exposto nos parágrafos logo acima:

“Nessa medida, romper a influencia da lógica-ontologia conjuntista-identitária sob seus diversos disfarces é, no momento, uma tarefa política que se inscreve diretamente no esforço para o estabelecimento de uma sociedade autônoma. Aquilo que existe, tal como existe, permite-nos agir e criar; e não nos dita nada. Nós fazemos nossas leis, e é por isso, também, que somos *responsáveis* por elas. [...] Somos os herdeiros dessa ruptura. É por ela que continua a viver e a atuar no movimento democrático e revolucionário que inspira há séculos o mundo europeu. E as metamorfoses históricas, conhecidas, desse movimento permitem-nos hoje – também e sobretudo graças a seus malogros – propor uma nova formulação a seus objetivos: a instauração de uma sociedade autônoma”²⁶⁰.

O rompimento do imaginário filosófico, que é descrito por Castoriadis, pode ser visto, não por sua influência direta, na revisão do eurocentrismo que já ocorre há alguns anos. A crítica ao eurocentrismo perpassa alguns prismas. Por um lado há a análise do quanto as culturas de massa europeia e norte-americana influenciam no imaginário local dos países tidos como não ocidentais, mesmo os que de fato estão no Ocidente, como os da América Latina. Por outro lado, há também um confronto linguístico, onde o idioma inglês globaliza-se após a Segunda Guerra Mundial, e, como uma língua é um universo de significações que moldarão as vivências, ele domina as outras culturas fazendo com que as novas gerações não se reconheçam mais como partes do imaginário local, e muito menos como artífices deste. O que ocorre é que a língua age de uma forma heterônoma para tornar os povos como parte integrante de uma cultura que não lhes é orgânica. Ou seja, as línguas não anglófonas, especialmente as dos países subdesenvolvidos, são pouco a pouco dominadas por este estrangeirismo, e seus cidadãos são levados a compreender um magma de significações imaginárias, de idéias e de ideologias, de um país e de uma realidade que não vivem, porém a defendem. Isso também é fruto do neoliberalismo como forma de globalização ideológica para além da globalização mercantil.

Outro ponto a ser percebido sobre a necessidade de uma ruptura do imaginário instituído para que se alcance a autonomia (não uma autonomia como modelo, mas como *eidos* que se moldará com a matéria, a qual é a historicidade dos povos como será visto logo à

²⁵⁹ CASTORIADIS, *As encruzilhadas do labirinto 3*, p. 154.

²⁶⁰ CASTORIADIS, *As encruzilhadas do labirinto 2*, p. 422.

frente), é a crítica da filosofia eurocêntrica na construção de uma filosofia autônoma pelos povos marginalizados na história do pensamento.

Se um filósofo é pensador de seu tempo e de seu mundo, ou seja, de sua realidade, os povos devem refletir seu mundo e compreender seu lugar neste mundo de forma orgânica. Isto não significa que deve-se rejeitar o estudo do pensamento desenvolvido na Grécia, na Alemanha, na França etc., mas que, assim como surgiram filósofos que pensaram seu mundo em um tempo sócio-histórico dado, os pensadores de outros povos devem pensar seu mundo, seus pressupostos, suas vivências construindo uma reflexão autônoma cientes de como ela se auto-instituiu e como se relacionará com seus vizinhos. Não quer dizer que não deve-se mais ler Platão, Aristóteles, Kant, Hegel etc. Porém, que estes conhecimentos não devam cegar o pensador contemporâneo “não-ocidental”, e sim ajudá-lo a elucidar seus próprios problemas. A filosofia africanista, a filosofia latino-americana, a filosofia oriental são exemplos disso. Atualmente elas representam uma busca pelo pensamento autônomo, construindo uma ontologia própria, e, em certos casos, uma história da filosofia própria que contempla o início do pensamento filosófico no mundo, buscando refletir seu mundo como epicentro e não como periferia, e mostrando que também é possível filosofar não apenas em alemão.

O pensamento de Castoriadis traz consigo um espírito de esperança e ao mesmo tempo uma sensação de utopia. Esperança pela proposta de um caminho a ser seguido no alcance de uma sociedade justa e livre. Utopia porque existem barreiras aparentemente intransponíveis para a realização deste ideal supracitado. A utopia não significa uma irrealização de algo, pois, assim como indica sua origem etimológica *utopos* (lugar nenhum), utopia pode ser entendida como algo que ainda não se realizou e parece repousar no surrealismo. A utopia está para além da dimensão onírica justamente por nortear a busca por sua realização gerando mais *práxis* e mais esperança.

Cabe analisar justamente os elementos aparentemente mais utópicos do pensamento de Castoriadis e que se mostram inicialmente como aporias em forma de um ciclo vicioso. Estes são justamente as idéias protagonistas de sua filosofia política; a ideia de democracia e de autonomia, e como alcançá-las realmente.

A problemática da democracia ocorre justamente em sua busca por plenitude, a qual é a sua forma de democracia direta. Não se faz necessário exemplificar os problemas da democracia representativa em que se vive atualmente. É necessário compreender como esta democracia representativa poderia, nos dias atuais, tornar-se uma democracia direta, já que

com isso, se tomaria o caminho inverso do objetivo da representação e se chegaria no problema de como incluir toda a população na participação política de um Estado, na maioria das vezes, bastante extenso e populoso.

Outro problema da democracia direta no pensamento de Castoriadis é que ele ignora o quão despolitizado o cidadão possa ser, de modo que ele possa participar da atividade política de forma mais leviana que o próprio parlamento. Haja vista que nos dias de hoje o fenômeno da despolitização, em forma de descrença na classe política, descrença no Estado Democrático do Direito, e apoio aos empresários tidos como não corruptos ou a candidatos aparentemente sem ligações com a corrupção, é a base do fenômeno do protofascismo no século XXI. Este tipo de fascismo foi construído há alguns anos sob a égide de *fake news*, de uma culpabilização da esquerda pelos problemas mundiais, pela eleição da extrema direita em vários países politicamente influentes, possuindo características distintas em relação ao fascismo do século XX, e também entre si. Tais fatos a tornaram, até recentemente, mais sutil e mais perigosa do que seus precedentes. Isso se deve justamente à sua globalização, gerando um fenômeno atual chamado de pós-política. Esta pós-política é justamente a busca por uma espécie de neutralidade ideológica dos cidadãos, de modo que, como não existe uma neutralidade político-ideológica, os cidadãos são chamados a permanecerem despolitizados e permanecerem no atual estado do sistema capitalista. Ou seja, a despolitização do cidadão moderno, seja sob o descrédito à “classe política”, à imprensa, aos órgãos do Estado, etc. cria um “pseudo cidadão-neoliberal” que por sua apatia destrói qualquer forma de um Estado de bem estar social, de modo que encontra-se preparado para o espírito neo-fascista.

O neo-fascismo é a forma de o capital retirar direitos sociais e transformá-los em mercadorias a serem consumidas pelos cidadãos. Aos poucos a sociedade vai assimilando um discurso de que o Estado deve ser mínimo ou ser inexistente, devido a sua suposta ineficiência ou a sua suposta influência comunista na sociedade. O cidadão moderno está como que embriagado por uma aura reacionária que promete que o mundo melhor é o mundo de seus avós, quando não existiam tantas pautas progressistas e também sem tanta inclusão social. O imaginário social está cada vez mais permeado por um sistema de idéias reacionárias que se conectam na defesa do capital global. A questão que emerge e deve gerar inquietação é, como, em uma realidade tão distópica, é possível pensar em deixar a república ser gerida politicamente de forma direta nos países onde uma maioria tornou-se protofascista e almeja o fim das minorias sociais? Esta questão, de forma indireta, outrora foi apresentada por

Castoriadis como sem solução, pois, não haveria nenhum dispositivo legal que impediria a maioria respeitar os direitos da minoria.

Entretanto, a questão ainda se faz presente, visto que, no entendimento de Castoriadis, tal como supracitado no segundo capítulo, aos poucos a sociedade torna-se tolerante e ciente de sua responsabilidade. O que, de fato, pode sim ocorrer. Todavia, é necessário refletir sobre a feitura de tal democracia. Castoriadis propõe uma democracia operária e que também está presente nos órgãos do Estado. A sua proposta é a de um Conselho Operário e a de uma Assembleia Operária, onde estariam incluídos os representantes dos trabalhadores. Estes conselhos podem se insurgir nas empresas sem uma revolução socialista? Uma revolução socialista pode emergir sem uma consciência democrática de que os conselhos ou qualquer órgão de transição devem subserviência ao povo? Pode uma Assembleia conter realmente todos os representantes trabalhistas? Pode a sociedade, através do voto e da soberania do povo sobre o Parlamento, realmente impedir que estes representantes se corrompam? Por fim, em uma democracia direta, de outro tipo, onde o povo pudesse participar mais efetivamente da construção das leis e das decisões da Justiça, no momento sócio-histórico atual, o quão perigoso seria lidar com uma maioria profascista nas decisões do Estado?

A democracia não pode ser alcançada sem risco. Para todas as perguntas acima as respostas negativas poderiam ser escritas. E faz-se necessário lembrar justamente o quão perigosa a democracia direta poderia ser em tempos de uma população amplamente reacionária. Há que se pensar que Castoriadis também tinha isso em mente, e, assim como o mundo em que avizinha cada vez mais demarca a fronteira entre o socialismo ou a barbárie, a democracia, com todas as suas problemáticas, deve ser buscada como base para uma sociedade autônoma.

O que pode-se fazer é corrigir os pontos onde a democracia torna-se debilitada, fazendo um caminho contrário ao que foi alcançado atualmente. Primeiramente deve-se buscar o fortalecimento dos organismos democráticos no Estado, isso inicia-se nos pequenos campos de poder, a saber, os ambientes de trabalho e os lugares de convivência da sociedade. Tal como foi descrito ao final do capítulo anterior, a gestão democrática das escolas, o que em muitas cidades já existe uma base legal e todavia não é cumprida, é uma forma de iniciação democrática que torna-se modelo em menor escala para uma forma democrática mais ampla. Esta gestão democrática é o primeiro passo para a inclusão dos trabalhadores e dos estudantes

na vida pública. Isso ocorre de uma forma mais responsável e consciente de seus problemas locais, evitando uma apatia ou despolitização sobre seu ambiente de trabalho e estudo, de modo que as pessoas são chamadas a votar e a participar constantemente da *bios* local de seu trabalho. Isso pode criar um senso de cidadania no indivíduo que se espalhe pela sociedade.

Outra forma de nutrir o espírito democrático visando a democracia direta de forma mais responsável é a revisão do imaginário sócio-histórico, com ênfase no idioma. Se o imaginário social está permeado de ideias antidemocráticas ou simplesmente ideias que mascaram conceitos gerando opressão, este imaginário deve ser aos poucos minado pela sociedade civil. Para isso, existe a revisão da história, a revisão da semântica de determinadas palavras e a revisão de comportamentos historicamente construídos. É como uma espécie de “pós-estruturalismo” da sociedade capitalista que deve agir atacando seu imaginário de capitalismo-burocrático. A revisão de grupos minoritários aqui pode servir de norteamento para a sociedade poder vislumbrar outras formas de contemplar o real de compreender verdadeiramente sua história.

A implantação de “micro-democracias” (como grêmios estudantis e da gestão democrática no ambiente de trabalho) e a luta por revolucionar as ideias presentes no imaginário social, são os primeiros passos para se buscar uma democracia direta em tempos de capitalismo-burocrático neofascista.

A problemática da autonomia perpassa, dentre outras coisas, pela reflexão sobre a supressão da burocracia após uma revolução socialista. Não basta apenas inferir que Castoriadis compreende que os elementos que compõem a burocracia ainda existiriam em menor escala e sem tanto poder, ocorrendo de forma a não alienar e não dominar a *bios* do trabalhador e do cidadão. A busca pelo socialismo é o primeiro fator para gerar a mudança nas relações de trabalho e nas relações de Estado. Esta busca deve ser concomitante com a formação de um imaginário democrático, que vise uma democracia de base já no momento da revolução. Ao partir das reflexões propostas por Castoriadis, há que se pensar na construção de um espírito democrático, onde os líderes revolucionários não se coloquem como dirigentes e especialistas norteadores da revolução que ainda permanece. Estes devem automaticamente ceder espaço à uma assembleia popular que possa construir o socialismo irmanado com a democracia. O objetivo de se criar uma assembleia popular, ou simplesmente a formação de mecanismos anti-burocráticos, é buscar compreender e respeitar as idiossincrasias de seu povo, aceitando que não há uma teoria hermética a ser seguida, cuja realidade social deva se

adaptar. Mas ao contrário, que a teoria seja construída conjuntamente em contato com a realidade, formando uma verdadeira *práxis*, criando assim o caminho para impedir o surgimento de uma burocracia de esquerda.

A busca pela autonomia não pode ocorrer apenas em um momento revolucionário. Como o próprio autor propõe, o imaginário deve ser previamente revisto, para que assim a revolução possa ocorrer por completo, sem as ideias que construíram o imaginário sócio-histórico heterônomo, e sem a ideia de que o pensamento (ou a teorização do real) é completamente superior a ação. Se houver uma imposição do pensado sobre o real, tal como houve na história do marxismo e na história da filosofia, esta revolução já nasce limitada a seguir uma linha visionária única e não alcança uma sociedade autônoma.

A sociedade autônoma é aquela que alcança sua auto-instituição. Isso significa justamente a revolução das instituições sociais no sentido de propor um domínio popular sobre elas, bem como uma autoconsciência de que não existem instituições pétreas, ou teorias supremas, mas sim que cabe ao povo construir seu imaginário local, reformulando-o sempre que houver vontade popular. Em sua formação, a sociedade se auto-instituiu de forma heterônoma, sendo a religião o primeiro meio a dar uma explicação ao mundo que não contemplasse o humano como artífice do real. A sociedade autônoma tem ciência de que surgiu organicamente, como auto-criação, e mantém-se ativa na construção de seus valores e de suas instituições. Ela é autônoma porque compreende que é ela própria quem deve formar seu *nomos*, e principalmente porque é livre para poder questionar a qualquer momento as suas próprias leis²⁶¹. É por isso que Castoriadis apresenta justamente o projeto da autonomia, em sua busca pelo socialismo e pela democracia, como o meio para se alcançar a sociedade autônoma.

²⁶¹ CASTORIADIS, *As encruzilhadas do labirinto 4*, p. 187.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer, o poder soberano e a vida nua I*, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém. Um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

CASTORIADIS, Cornelius. *A criação histórica. O Projeto da Autonomia*. Porto Alegre: Prefeitura Municipal, 1992.

_____. *A experiência do movimento operário*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

_____. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2007

_____. *A lógica dos magmas e a questão da autonomia*. In: *As encruzilhadas do labirinto 2*. ed. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 2002.

_____. *A sociedade burocrática 1: as relações de produção na Rússia*. Porto: Afrontamento, 1979.

_____. *As encruzilhadas do labirinto 3: O mundo fragmentado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992

_____. *As encruzilhadas do labirinto 4: A ascensão da insignificância*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

_____. *Diante da Guerra*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.

_____. *Figuras do pensável: As encruzilhadas do labirinto VI*. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 2004. 414 p.

_____. *Os destinos do totalitarismo e outros escritos*. Porto Alegre: L&PM, 1985.

_____. *Socialisme ou Barbarie* n°1 1949. Disponível em: <http://archivesautonomies.org/spip.php?article758> Acesso em: 12 out. 2017. 17:40

_____. *Socialisme ou Barbarie* n°2 1949. Disponível em: <http://archivesautonomies.org/spip.php?article758> Acesso em: 15 nov. 2017. 08:40

_____. *Socialisme ou Barbarie* nº4 1949. Disponível em: <http://archivesautonomies.org/spip.php?article758> Acesso em: 05 jan. 2018. 20:00

_____, *Socialismo ou Barbárie*, São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

CHAUÍ, Marilena. Criação histórica e autonomia. In: CASTORIADIS, C. *A criação histórica*. Projeto de Autonomia. Porto Alegre: Prefeitura Municipal, 1992.

FAUSTO, Ruy. Abstração real e contradição: sobre o trabalho abstrato e o valor. In: *Marx: lógica e política*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983. Tomo I.

FIDEL, Castro. *A grande tarefa da revolução é formar o homem novo*, São Paulo: Expressão Popular, 2016

FRANÇA, F. C. T. *Criação e dialética: o pensamento histórico-político de Cornelius Castoriadis*. São Paulo: Brasiliense, 1996.

FREUD, Sigmund. *O mal estar na civilização*. Disponível em: [http://www.desenredo.com.br/O%20Mal-Estar%20na%20Civilizacao%20\(Sigmund%20Freud\).pdf](http://www.desenredo.com.br/O%20Mal-Estar%20na%20Civilizacao%20(Sigmund%20Freud).pdf). Acesso em: 01 Out. 2018. 20:50

GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*, São Paulo: L&PM Pocket, 2010.

GUIMARÃES, Diva. *A voz de Diva para esconjurar o racismo*. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2017/07/30/cultura/1501375308_019982.html Acesso em: 15 nov. 2018. 22:57

HARVEY, David. *Para entender O Capital: livro 1*. São Paulo: Boitempo, 2013.

LEFORT, Claude. *Éléments d'une critique de la bureaucratie*. Paris: Editions Gallimard, 1971.

LÊNIN, V. *Que fazer?* Disponível em: <https://pcb.org.br/portal/docs/quefazer.pdf> Acesso em: 05 mai. 2016. 19:22

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Editorial Boitempo, 2010.

_____. *Crítica do programa de Gotha*, São Paulo, Boitempo, 2012.

MOTTA, Fernando C. Prestes. *O que é a burocracia*, São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia de Bolso. 2009.

ROSENFELD, Denis. Um pensador de nosso tempo. In: CASTORIADIS, Cornelius. *A criação histórica*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1992.

ROTOLO, Tatiana. *O elogio da política: práxis e autonomia no pensamento de Cornelius Castoriadis*. Florianópolis: Em Debate, 2013.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo com vontade e representação*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

SCHÜLER, Fernando. Criação histórica e autonomia. In: CASTORIADIS, C. *A criação histórica*. Projeto de Autonomia. Porto Alegre: Prefeitura Municipal, 1992.

TROTSKY, Leon. *A revolução traída*, São Paulo: Global Editora, 1980

WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Brasília: UnB, 2009. v. 1.