



Revista Symposium

ASPECTOS DA CRIAÇÃO NO PENSAMENTO DE CASTORIADIS

Martha Solange Perrusi *

Resumo: Castoriadis tenta afastar do termo Criação qualquer sentido teológico, dando a ele uma significação que possibilite a autonomia, por isso, presente, sobretudo, no âmbito do imaginário social-histórico. Este artigo visa a ressaltar o caráter da criação e sua relevância no que se refere à ontologia castoriadiana e à imaginação criadora. Para tanto, dialogamos com Platão (criação), Aristóteles e Kant (imaginação).

Palavras chave: criação, imaginação, ontologia, Castoriadis

Abstract: Castoriadis tries to take away any theological meaning from the term “creation”. Instead he gives to it a meaning that makes it possible to be autonomous and so it is specially present in historical and social imagery. This paper aims to emphasize the character of creation and its relevance regarding Castoridian ontology and creative imagination. To do this, we have resorted to Plato (creation) and to Aristotle and Kant (imagination).

Key words: creation, imagination, ontology, Castoriadis.

* Professora do Departamento de Filosofia da UNICAP, Mestre em Filosofia pela UFPE.

Para Castoriadis, o homem é criação propiciada por uma formação exagerada da faculdade da imaginação: “o que faz a essência do homem, precisamente, é a imaginação criadora.”¹ Ora, para que a espécie humana pudesse sobreviver, a psique precisou ser socializada e dar sentido a um mundo sem-sentido natural-biológico. Ao criar as significações, institui-se a sociedade que, portanto, é a origem de si mesma. Não se poderia, para o autor, pensar a humanidade fora do mundo de significações, fora das instituições sociais.

A busca de uma argumentação que vise à universalidade (a própria filosofia) não se originaria na “racionalidade” humana e, sim, na imaginação criadora ou imaginário radical. Para ele, a imaginação diferencia o ser humano dos outros animais, por isso pode falar-se de algo em comum, quando se trata da humanidade. Como o próprio autor declara: “tudo o que foi imaginado por alguém com força suficiente para conformar o comportamento, o discurso ou os objetos pode, em princípio, ser reimaginado (...) por alguma outra pessoa.”²

O imaginário radical é fonte criadora tanto da psique / soma quanto do social-histórico. O imaginário radical enquanto imaginação radical traduz-se no que para a psique / soma é posição, criação e fazer ser; aparece, pois, como fluxo representativo / afetivo / intencional. Por sua vez, o imaginário radical enquanto imaginário social aparece como corrente do coletivo anônimo, traduzindo-se na sociedade instituinte e no que para o social-histórico é posição, criação e fazer ser.

Essas duas dimensões do imaginário radical não são incomunicáveis nem estáticas, embora a dimensão psíquica, a todo tempo, tenha a sua participação ocultada na criação social. Ela se manifesta tanto em forma de sonhos ou doenças psíquicas como também em alterações, ainda que lentamente, do imaginário social. Este, por sua vez, possibilita a existência da psique, porque é na dimensão social-histórica que se dá um sentido para a vida. A psique só pode existir socializada.



O social-histórico, portanto, é criação de uma vez por todas, uma vez que é irreduzível ao natural-biológico. Contudo, não é para sempre o mesmo, e sim a cada vez e para cada sociedade - criação contínua. A idéia de criação para Castoriadis implica a emergência de um nível ontológico que se pressupõe a si mesmo e traz consigo as condições próprias de existir. A criação, portanto, é circular. Segundo o autor, a instituição pressupõe a instituição: “este círculo primitivo é o círculo da criação.”³

De modo análogo, o vivente pressupõe o vivente (só há o vivo se existirem vivos) e a instituição pressupõe a instituição (os indivíduos produzidos por ela a fazem existir). A origem, propriamente dita, aparece como impossível de se descrever em si mesma, pois a criação é circular e só é, se torna e se deixa conhecer a partir de si mesma. Ora, o social-histórico é autocriação, origem de si mesmo, logo, afirma-se o círculo da criação.

Assim, a questão da origem, das determinações últimas da significação não tem nenhum sentido. Segundo Fabio Ciarraelli, Castoriadis teria chegado a uma aporia no que se refere à criação *ex nihilo* e ao círculo da criação. Assim, ele considera que “aparece a aporia última do círculo da criação, a impensabilidade de um começo absoluto. No que diz respeito ao social-histórico, dizer que ele é *autocriação a partir de nada* significa antes de tudo sustentar que a sociedade está na origem dela mesma e simultaneamente que esta origem lhe escapa.”⁴

Apesar disso, não nos escapa que a sociedade teve um começo, embora não se possa determiná-lo. Mesmo a criação de Castoriadis nos mostra haver a possibilidade do novo, de um novo ser, que se iniciaria a partir dela. A questão criticada por Castoriadis é a da possibilidade ou não de se conhecer o começo absoluto. Isso, segundo ele, careceria de sentido. Na verdade, isso se mostraria “vazio de conteúdo”, pois o autor afirma o *círculo da criação*.

O saber sobre o começo absoluto é, desse modo, impensável, o que, entretanto, a nosso ver, não invalidaria a busca por conhecê-lo. Afinal,

quem decidiria acerca das decisões ontológicas⁵? Um começo absoluto, houve. Não se poder conhecê-lo é uma decisão ontológica que cairia na crítica de Castoriadis à própria religião: uma decisão ontológica particular que se pretende universal.

Aliás, parece ser esse o grande problema da autonomia. Castoriadis afirma que ela é uma significação imaginária ocidental - por mais que a civilização ocidental anseie a universalidade, ela é particular -, nascida e desenvolvida no Ocidente. Daí poder-se-ia questionar qual a validade universal desse projeto de autonomia, sendo ele em sua origem uma significação e uma instituição social-histórica-greco-ocidental. Por que abraçaríamos a causa da autonomia, senão porque se trata de uma possibilidade e uma realidade para nós ocidentais e afins? E como torná-la uma criação possível para os outros povos que, ao entrarem em contato com o Ocidente, têm selecionado as influências, privilegiando a racionalidade técnica e o capitalismo em lugar da razão filosófica que promoveria o questionamento e retomaria, enquanto interrogação ilimitada e radical, o projeto de autonomia?

Castoriadis não nos apresenta respostas para essas questões. No entanto ele propõe a re-instituição social-histórica da autonomia enquanto possibilidade. Para isso, ele discute a noção de criação.

Como vimos, criação é noção chave na filosofia de Castoriadis. Trata-se da criação ontológica de novas formas, de novos *eidé*. O autor usa o termo platônico (*eidos*), mas, para ele, a criação do **Timeu** é uma pseudocriação ou mera produção ou construção. É que Criação, segundo ele, só é autêntica se for *ex nihilo*.⁶

O Demiurgo do **Timeu** é um artesão que contempla um modelo, um paradigma eterno, e produz, “cria” um mundo conforme o que vira. O modelo que ele utiliza não é de sua criação, posto que é eterno. As formas inteligíveis existem independentes da existência do Demiurgo. A “criação” (demiúrgica) de Platão é uma arte (*techné*) mimética, e não propriamente *poiésis*. A atividade mimética (pode ser aqui traduzida por imitação) tem como

produto uma entidade cujo estatuto ontológico é menor do que o de seu modelo. O demiurgo, assim, não cria novas formas, novos *eidé*, mas cópias desses *eidé*, dessas formas. A “criação”, pois, se mostra pré-determinada.⁷

Desse modo, o estatuto ontológico da arte para Platão é ainda mais inferior, porque se trata da cópia da cópia. Platão preferiria um artesão que produz uma mesa a um pintor que a “copia”.

O artesão, contudo, só é um criador ao dar forma à madeira informe. Enquanto o ser (*eidos*) da madeira é sua forma (é ser madeira), criar uma mesa é criar sua forma (seu *eidos*) a partir do nada - provavelmente a primeira mesa. Na arte, ficaria mais fácil de visualizar, por exemplo, ao se criar uma escultura. Se se trata de um *eidos* já dado, imitamos, produzimos, copiamos, mas não criamos. A criação está em “produzir” um novo *eidos*.⁸ Daí que mesmo a produção pressupõe a criação, ou o artesão cria um *eidos*, ou ele imita um *eidos* criado por outro artesão. Portanto, para Castoriadis, a criação implica a possibilidade de fazer ser o que não estava dado e que não poderia ser como consequência do que já estava dado.

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

Castoriadis afirma que toda criação tradicional não é verdadeiramente criação, nem a das “tecnologias racionais”, nem tampouco a platônica. Ora, a criação do **Timeu** tinha de ser mesmo a partir de modelos pré-existentes, pois a filosofia de Platão não admitiria o não-ser por ele não ser racionalizável, como, nessa passagem do **Sofista**, diz-nos Platão: “Compreendes então que não se poderia, legitimamente, nem pronunciar, nem dizer, nem pensar o não-ser em si mesmo; que, ao

contrário, ele é impensável, inefável, impronunciável e inexprimível?”⁹ O domínio do racional na filosofia platônica o impede de considerar o Caos, o Abismo, o Sem-Fundo do modo de Castoriadis, como Ser, ou seja, o não-ser é um ser menos, e isso porque o que pesa na ontologia tradicional é o que Castoriadis chama de hipercategoria da determinidade.¹⁰

Há passagens em que o não-ser é tratado embora com bem menos frequência do que o ser. Como todos os grandes pensadores a que Castoriadis se refere, Platão intuiu a força do não-ser e da *poiésis*: “Sabes que a ‘poesia’ é algo de múltiplo; pois toda causa de qualquer coisa passar do não-ser ao ser é ‘poesia’, de modo que as confecções de todas as artes são ‘poesias’, e todos os seus artesãos poetas.”¹¹ Pode-se perceber, nesse trecho do **Banquete**, a presença do Abismo, que, na maior parte da filosofia de Platão, teria sido ocultada pelo predomínio da racionalidade (o mundo inteligível). Contudo, mesmo a arte criadora, a *poiésis*, foi definida por Platão e posteriormente por Aristóteles a partir da *mímesis*. Aristóteles herda a noção de *mímesis* de Platão, porém dá ao termo uma utilização diferente, recria a significação do termo - usa-o da forma como o concebe - recriação.

Retomando a idéia de *poiésis*, esse termo, em sentido etimológico e abrangente, quer dizer “fazer, confeccionar, produzir”. Em sentido estrito, “a arte do poeta”, não há produção de coisas reais, e sim representações (imitações) de coisas ou ações reais. Não se trata simplesmente de cópia, mas de uma representação. Se, para Platão, a imitação está cada vez mais afastada da verdade, em Aristóteles ela adquire um caráter mais especial, pois, para ele, “o imitar é congênito no homem (e nisso difere dos outros viventes, pois, de todos, é ele o mais imitador, e, por imitação, aprende as primeiras noções)”.¹²

Para Aristóteles, contudo, a *mímesis*, em sua **Poética**, não é mera imitação, é antes recriação, pois o artista (da tragédia) não deve imitar os homens tal como eles são e, sim, como deveriam ser, “imitando”, assim, um “modelo” inexistente. O poeta é, pois, autor de coisas verossímeis e possí-

veis.

Além disso, o poeta, para Aristóteles, tem como ofício não apenas narrar o que aconteceu (domínio da história), mas também representar o que poderia acontecer. Por esse motivo, Aristóteles considera a poesia mais universal do que a história, portanto, mais filosófica. O âmbito do acontecível é muito maior do que o do acontecido (que termina por ser particular). Segundo F. França, “a definição da história como *poiésis* em Castoriadis está próxima à definição aristotélica da poesia”.¹³

Castoriadis, assim, afirma a noção de história como *poiésis*. Primeiro verifica-se o acento dado à noção de *poiésis*, como criação *ex nihilo*; depois a relevância da história no pensamento do autor. A propósito, Castoriadis declara: “A história é essencialmente *poiésis*, e não poesia imitativa, mas criação e gênese ontológica no e pelo fazer e o representar / dizer dos homens. Este fazer e este representar / dizer se instituem também historicamente, a partir de um momento, como fazer pensante ou pensamento se fazendo.”¹⁴

Ora, a história é o domínio em que o ser humano pode criar formas ontológicas. A própria história (e a sociedade) é uma dessas formas. Além disso, criação vem a ser a instauração de novos *eidé*, novas formas com o sentido de novas determinações. Nesse contexto, Castoriadis afirma que “a criação é a capacidade de fazer surgir o que não estava dado e que não pode ser derivado a partir daquilo que já era dado. E imediatamente somos obrigados a pensar que é a esta capacidade que corresponde o sentido profundo dos termos *imaginação* e *imaginário* (...) A imaginação é a capacidade de colocar uma nova forma. De um certo modo, ela utiliza os elementos que aí estavam, mas a forma, enquanto tal, é nova.”¹⁵

A noção de criação *ex nihilo* pareceria abalada quando Castoriadis ressalta que a imaginação utiliza, de certo modo, elementos já existentes. Mas ele ressalta: *ex nihilo* (desde o nada, a partir do nada) e não *cum nihilo* ou *in nihilo* (ou seja, com e em alguma coisa). A criação *ex nihilo* de Castoriadis é criação *imotivada*. Por seu caráter histórico ela não sur-

giria absolutamente do nada. Assim, a criação se dá sobre o que já existe, mas ela não foi nem motivada nem provocada pelo que já existia.¹⁶

Quando Castoriadis apresenta o projeto de autonomia como projeto social-histórico, a *criação imotivada* se torna imprecisa, pois trata-se de um desejo (o desejo de efetivação da autonomia) *motivando* a luta com relação à criação de novas significações imaginárias sociais e novas instituições. A motivação de alteração da sociedade é, num certo sentido, “subjativa”, dependendo daquilo que desejamos enquanto coletividade anônima.

A criação social-histórica em Castoriadis aparece sob condições: não pode ser determinada por nada e exige uma participação humana, um desejo e uma práxis ainda que não transparentes. Fazendo um paralelo com a criação artística, o que há, anterior à nova forma, é o material (o mármore da escultura), os instrumentos que a transformam, o desejo de transformar a pedra, a imaginação e a ação.

Por muito tempo, segundo Castoriadis, a história da filosofia - sobretudo voltada para a Razão - ocultou o imaginário radical como também, principalmente, a dimensão social-histórica do imaginário radical, ou seja, o imaginário social ou a sociedade instituinte. O pensamento herdado teria pensado o ser como ser determinado, e tudo aquilo que não pudesse ser determinado foi tido como transcendente, inacessível e mesmo impensável.

Contudo não foi possível ocultar totalmente a imaginação, mas o seu caráter radical foi. Assim, ela se restringiu a um papel subalterno, auxiliar e mesmo instrumental. Tentou-se, por conseguinte, definir / determinar a imaginação como uma “sensação diminuída” ou identificá-la à memória, ainda que sempre tivesse um peso menor quanto à possibilidade de conhecimento.

Castoriadis considera que esse recobrimento teria sido rompido, principalmente, por duas vezes, na história da filosofia. A imaginação é descoberta, pela primeira vez, com Aristóteles (*De Anima*, III, 3), mas num sentido convencional, que perduraria até hoje. Castoriadis vai chamá-la de *imaginação segunda*. Aristóteles, entretanto, descobre



também aquilo que nosso autor vai chamar de *imaginação primeira*. Segundo Castoriadis, esta não se desenvolve nem na filosofia de Aristóteles, nem na história da filosofia subsequente. A *imaginação segunda* tem o papel na história da filosofia de encobrir a *imaginação primeira*. Somente com Kant, a questão da imaginação seria recolocada, ainda que seu estatuto ontológico se ativesse à arte. Por conseguinte, esse redescobrimento não é suficiente, e ela será novamente encoberta, ora privilegiando a memória, ora colocando-a entre a sensação e a inteligência, ressaltando seu caráter reprodutivo e considerando sua atividade enganosa ou ilusória.¹⁷ Essa concepção, que diminui as possibilidades da imaginação criadora, tem como base a *imaginação segunda* de que Aristóteles trata no terceiro capítulo do tratado **De Anima**. Ele dá a entender que o assunto se encerra: “Quanto à imaginação, o que ela é e para que existe, o que já foi dito deve bastar.”¹⁸ Mas, ele encerra apenas sua fala sobre a *imaginação segunda*, que é mera apreensão de imagens do sensível, totalmente dependente da sensação. Aristóteles retoma inesperadamente o assunto da imaginação. Castoriadis nota, então, um acento diferente dedicado à imaginação nos capítulos 7 e 8 do **De Anima** (“O Entendimento Especulativo e o Prático” e “Comparação do entendimento com os sentidos e a imaginação”). Quando Aristóteles trabalha a questão do sensível e do inteligível e lhes dá estatuto ontológico, Castoriadis constata uma aporia. Ora, para Aristóteles, a fantasia não é sensível: “as imagens são representações sensíveis, mas sem matéria”¹⁹; nem inteligível: “a imaginação se distingue da afirmação e da negação: pois a verdade é uma composição de idéias intelectuais [noemas]”²⁰. Aristóteles não concede à imaginação um estatuto ontológico, “porque os seres se dividem em sensíveis e inteligíveis”²¹. A aporia está em que a imaginação participa dos dois domínios (o sensível e o inteligível), mas não é nem Um nem Outro, é um Terceiro, não considerado ontologicamente.

A irrupção da *imaginação primeira* surge no pensamento de Aristóteles quando ele afirma: “a alma jamais pensa sem fantasia”²². Se nós pensamos sem-

pre, então “sempre há fantasia, nós imaginamos sempre”²³, conclui Castoriadis. A fantasia possibilita o pensamento, porque o que está na alma não é a pedra, mas sua forma (forma no sentido mais amplo, excetuando a matéria, pode ser *eidos*, essência, aparência...). A forma é, pois, pensada na fantasia, de modo que a imaginação é abstração do e no sensível possibilitando o inteligível. Desse modo, Castoriadis afirma: “A *phantasia*, assim, é condição do pensamento, posto que apenas ela pode apresentar ao pensamento o objeto, como sensível sem matéria.”²⁴

A matéria, para Aristóteles, é, em si mesma, incognoscível. Daí o papel da imaginação, que aparece como sensível sem matéria e sempre presente quando há pensamento. A alma pensa pela e na imaginação. O pensamento, afirma Castoriadis, é “contemplação (*théorein*) de uma fantasia”.²⁵ Não se poderia, pois, a partir daí, conhecer os primeiros noemas uma vez que a fantasia está sempre presente no pensamento, e o pensamento é contemplação da fantasia. Os noemas (conceitos) não são simplesmente fantasia, mas não poderiam existir sem ela. Aristóteles coloca isso em forma de pergunta: “Mas, nesse caso, o que diferenciaria os primeiros noemas das fantasias [fazendo com que eles não sejam elas]? Ou então [será preciso dizer que] eles não são fantasias, embora não subsistam sem fantasias.”²⁶

A questão da origem aparece novamente, porém, para Castoriadis, como vimos, ela teria pouca importância. O que importa, para ele, é a emergência da imaginação radical no indefinível, uma vez que, sendo os noemas decomponíveis por outros noemas até não se poder mais decompô-los, isto é, até chegar-se ao noema elementar, os noemas primitivos ou elementares são inanalísáveis.

A imaginação concebida por Aristóteles tem um papel e uma função bastante amplos à medida que possibilita à alma conhecer. Mas, Kant, ao “descobrir” a imaginação, fê-lo de forma mais precisa. Contudo nenhum dos dois teria reconhecido a imaginação como fonte de criação. E isso porque a imaginação teria sido colocada, unicamente,



em relação ao sujeito, seja num horizonte *psico-lógico*, seja num horizonte *ego-lógico*. Para Castoriadis, “um reconhecimento pleno da imaginação radical só é possível quando é acompanhado da descoberta da outra dimensão do imaginário radical, o imaginário social-histórico, a sociedade instituinte enquanto fonte de criação ontológica que se desdobra como história.”²⁷

A segunda irrupção da imaginação primeira se dá, pois, com Kant. E, embora ele não ligue a imaginação à criação, ela emerge de maneira forte, segundo nosso autor. Assim, Castoriadis considera que Kant, ao conceder um caráter ontológico, ainda que vago, à arte, ultrapassa a tradição e a ontologia clássicas, pois entende a grande obra de arte como aquela que instaura novas regras à arte - ou novas determinações, como diria Castoriadis. Para ele, a terceira **Crítica** “descreve, sem o saber, o círculo primitivo da criação social-histórica.”²⁸

Na Introdução à **Crítica do Juízo**, Kant considera o Juízo e suas faculdades de refletir e determinar. No primeiro caso, trata-se do juízo reflexionante; no segundo, do determinante. No juízo determinante, o universal (a regra) já está dado. No juízo reflexionante - também chamado de faculdade-de-julgamento - deve-se encontrar o universal partindo do particular, por meio da reflexão. O último pode ser teleológico quando é um juízo de conhecimento sobre a finalidade objetiva da natureza; não é, contudo, um conceito, porque nada atribui, mas permite conhecer o objeto (a natureza) ao refletir. O fim não está no objeto (a finalidade “da” natureza), porém exclusivamente no sujeito, em sua capacidade de refletir.

O juízo reflexionante estético não traz conhecimento acerca do objeto e requer uma validade universal subjetiva, baseada no prazer ou desprazer. Assim, em vez de dizer “acho isso belo”, diz-se “isso é belo”, reivindicando o conteúdo universal de um julgamento particular. O juízo estético se dá pela reação pessoal do sujeito diante do objeto, e não por causa das propriedades deste. Ademais, nele reside a idéia de que subjetivamente seu julgamento é universal, ou seja, não existe “gosto puro” e o gosto do Outro também pode ser

levado em consideração. O Outro é também um sujeito que reflete (não difere apenas numericamente, mas substantivamente, observa Castoriadis) e pode-se entender com Outros sobre questões de Beleza.²⁹

O Belo é objeto de satisfação sem nenhum interesse, portanto presume-se que o objeto seja Belo para todos. Kant afirma: “*Belo* é aquilo que, sem conceito, apraz universalmente.”³⁰ O Belo não exprime conceito, mas precisa do assentimento geral. Assim, aquele que julga fala da Beleza como se fora propriedade das coisas e, como diz Kant, “não conta com a concordância de outros em seu juízo da satisfação, porque eventualmente os houvesse encontrado muitas vezes em concordância com o seu, mas a *exige* deles. Censura-os, se julgam de outro modo, e nega-lhes o gosto, do qual, no entanto, exige que eles o tenham; e nessa medida não se pode dizer: cada qual tem seu gosto particular.”³¹

As regras do gosto são gerais, e não universais. O gosto-de-sentidos (sabor, por exemplo) não vale universalmente e se aceita mais facilmente a diferença entre os gostos. Já os juízos de reflexão se pretendem comumente válidos; trata-se, pois, de uma validade subjetiva. Ora, afirma Kant: “o juízo *universalmente válido objetivamente* é também sempre subjetivo, isto é, se o juízo vale para tudo o que está contido sob um conceito dado, vale também para todo aquele que se representa um objeto por esse conceito. Mas de uma *validade universal subjetiva*, isto é, da estética, que não repousa sobre nenhum conceito, não se pode inferir a lógica; porque aquela espécie de juízos absolutamente não visa ao objeto. Mas, justamente por isso, também a universalidade estética que é atribuída a um juízo tem de ser de espécie particular, porque o predicado da beleza não se liga com o conceito do objeto, em sua esfera lógica inteira, e no entanto ele mesmo se estende sobre a esfera inteira *daquelas que julgam*.”³²

O juízo-de-gosto não exige que todos concordem, entretanto atribui a todos essa concordância. Sobre essa comunicabilidade universal subjetiva, que não se pode pressupor em um conceito,

Kant afirma que “não pode ser outra coisa que o estado-da-mente no livre jogo da imaginação e do entendimento.”³³

A possibilidade de generalização do gosto ocorre no que Kant chama de “educação do gosto”, à qual Castoriadis levanta alguns problemas. Primeiro: a educação do gosto só é possível se a beleza já existir. Se existe a beleza, quem educaria os educadores? A beleza, então, estaria determinada? A partir de quê? Segundo problema: se a educação do gosto fosse eficaz, chegar-se-ia “à imposição de um ‘gosto’ surgido em uma cultura particular.”³⁴

Ora, a beleza é histórica (é também uma criação, uma significação) e, sabendo-se que há uma multiplicidade de histórias, há também uma multiplicidade de gostos. Nesse contexto, afirma Castoriadis: “fomos educados - e continuamos a educar nossa progenitura - nas criações de nossa própria história, e através delas.”³⁵

Assim, percebe-se, novamente, segundo Castoriadis, “o círculo primitivo, originário, da criação: a criação pressupõe a criação”³⁶; se primeiro criou-se e depois educou-se na criação, ou se é que houve uma educação anterior que possibilitou a criação. Essa questão é indecidível, porque ambos os momentos dizem algo a respeito do social-histórico instituído e não existem instrumentos que permitam conhecer efetivamente a origem da instituição. Portanto a criação pressuporia a criação. Só existe uma educação na e pela criação e, por seu turno, a criação só é possível mediante uma história (possivelmente pela educação).³⁷ Não veio uma, depois a outra. Elas seriam simultâneas e se pressuporiam. A educação, através do tempo, torna-se a tradição de uma determinada sociedade.

Kant não usa propriamente o termo criação; prefere dizer que a imaginação é produtiva.³⁸ Assim ele afirma sobre a imaginação, ao falar do juízo de gosto, que “ela não é admitida, em primeiro lugar, como reprodutiva, tal como é quando submetida às leis de associação, mas como produtiva e autônoma (como criadora de formas arbitrárias de intuições possíveis)”³⁹.

Contudo Castoriadis vê a criação na terceira **Crítica**, em particular, na obra do gênio.⁴⁰ Ela não é mais uma obra entre tantas, não difere apenas numericamente; ela é essencialmente Outra, porque estabelece regras, é, por conseguinte, um novo *eidos*, marcando a irrupção do novo. A obra-prima, segundo Castoriadis, é apresentação do Abismo, do Caos, do Sem Fundo, dessa maneira, “a inesgotabilidade da arte se enraíza no caráter ontológico do Abismo, bem como no fato de que cada cultura (e cada gênio individual) cria sua própria rota para o Abismo”.⁴¹ Para Kant, entretanto, a criação é excepcionalista: “só o gênio cria”, além disso, a criação se restringe ao domínio da arte. Segundo Castoriadis, enquanto o problema da imaginação for posto apenas em relação ao sujeito (horizonte psico-lógico ou ego-lógico), “a ‘imaginação criadora’ permanecerá, filosoficamente, como uma simples palavra, e o papel a ela atribuído estará limitado aos domínios que parecem ser ontologicamente gratuitos (a arte).”⁴²

Para Castoriadis, importa resgatar, na terceira **Crítica**, as intuições referentes à criação e à comunidade humana, em particular, à comunicabilidade possível entre juízos subjetivos. Ele reconhece, nessas intuições, limites comuns aos do pensamento herdado. E, para reconhecer a imaginação radical, é preciso dar lugar à outra dimensão do imaginário radical, o imaginário social-histórico cuja criação ontológica se dá na história. A bem dizer, a imaginação na história do pensamento herdado não tem podido aparecer como criadora, mesmo em Kant cuja imaginação produtiva ainda obedece às regras da imaginação transcendental. Assim, constata Mirtes Amorim, “para Castoriadis, a imaginação tanto em Aristóteles como em Kant, por caminhos diferentes, é colocada como produzindo o *estável* e o *mesmo*.”⁴³

Para Castoriadis, o problema da ontologia clássica estaria na tentativa de uma compreensão total, configurando qualquer elucidação do social-histórico em um sistema. Ora, como vimos, há mais do que aquilo que se pode determinar no corpo do social-histórico. O ser do social-histórico não é



apenas o determinado, é também o Caos, o Abismo, o Sem-Fundo que não cabe em nenhuma teoria totalizante meramente conjuntista-identitária. Mesmo porque, para ele, “a teoria como tal é um fazer, a tentativa sempre incerta de realizar o projeto de uma elucidação do mundo. (Grifo nosso)”⁴⁴ Assim, o pensamento de Castoriadis trata de elucidar o social-histórico e sua relação com o Outro. Para tanto, ele questiona a lógica conjuntista-identitária, propondo uma nova forma de abordagem que contemple o indeterminado e não implique a reprodução ou repetição do mesmo, mas, ao retomar o sentido etimológico do Caos (que, para Castoriadis, é o Ser) - de abrir-se, entreabrir-se - permita-nos conhecer o novo, a criação de novas formas, libertando-nos das amarras das categorias do mesmo, como a sucessão explicada pelos esquemas identitários do pensamento herdado.

Importa, pois, para o autor, mostrar que a humanidade recria o Ser (o Caos, o Abismo, o Sem-fundo) através de sua capacidade imaginativa ou poietica, o imaginário radical. A humanidade é, assim, autocriação. Ao recriar o Ser, ela cria-se a si mesma, emergindo do Caos, como psique e como social-histórico. Se temos essa recriação de forma heterônoma, o Ser é determinado, o que implica a ocultação do Abismo. Por outro lado, se a recriação é lúcida e autônoma, o Ser é alteridade e apresentação do Abismo.

A criação do mundo para o homem é criação de um mundo de significações imaginárias sociais, fazendo com que a humanidade dê sentido ao mundo sem sentido natural-biológico. As significações imaginárias, portanto, são criadas para recobrir o Caos, embora nunca ele seja totalmente encoberto. No mundo instituído, o Caos é o Outro que ameaça constantemente as significações imaginárias instituídas. Para Castoriadis, portanto, importa não tanto a transparência - impossível por si mesma, haja vista a própria tentativa frustrada de definir o magma ou o caos -, mas, sobretudo, a humanidade (e o indivíduo) tomar consciência de sua auto-instituição e, a partir daí, colocar-se de uma forma lúcida e autônoma, diante das decisões

a seu respeito.

Toda a questão da autonomia está, ainda que implicitamente, presente no que Castoriadis apresenta por criação. De um lado, ela está conceitualmente, quando se afirma que a criação não reproduz apenas o mesmo, mas produz o radicalmente novo. No entanto, isso não é suficiente para se vislumbrar a autonomia, uma vez que, na concepção de Castoriadis, isso demonstra somente que a instituição social-histórica da autonomia é possível enquanto criação ontológica. De outro lado, ela não aparece apenas porque há criação social-histórica enquanto autocriação (auto-instituição). A autonomia, enquanto idéia, enquanto projeto, é uma criação que emerge como ruptura. Ela significou, pelo menos, duas grandes rupturas históricas: quando foi criada na pólis grega e, posteriormente, re-instituída na Idade Moderna. Segundo Castoriadis, o gérmen dessa criação não teria ainda morrido, embora haja sintomas de um coma profundo.

Só conceber a criação como possível não basta para a instauração de uma sociedade autônoma. Como vimos, se não se tomar uma “decisão ontológica” que proponha o ser como abertura e possibilidade, que permita, com isso, uma participação efetiva e lúcida da humanidade enquanto coletivo anônimo, sob a forma de sociedade instituinte ou imaginário social, e que promova a criação de novas significações imaginárias abrindo caminho para pôr em pauta a possibilidade de autonomia, se não se tomar tal decisão, só se poderia falar de criação imotivada independente de causas “objetivas” como também de participação “subjetiva” (entendendo por “objetivos” os elementos dados, e “subjetivo” o próprio coletivo anônimo).

Assim, numa criação que promova a instituição da autonomia, não pode haver necessidade “objetiva” a não ser com relação ao desejo que move o olhar sobre a história, de modo que haja pelo menos a determinação da escolha sobre o projeto. Não se sabe o que será, como será, não há garantia alguma de sua manutenção, mas trata-se de uma escolha conseqüente, lúcida e consciente. Parece, então, que o projeto de autonomia e a cri-

ação de uma sociedade autônoma dependem de um desejo manifestado no “bom senso” para ser efetivado, ou numa sensatez compartilhada que expresse o desejo dos homens e mulheres. Não há, portanto, segurança nem certeza de que a autonomia venha a ser instituída / criada, embora isso não exclua a possibilidade de pensá-la e tê-la como projeto⁴⁵, pelo contrário, exige-a. Daí a importância de situarmos a criação no pensamento de Castoriadis nos presentes termos.

BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Trad. e rev. Alfredo Bosi. São Paulo: Mestre Jou, 1982.
- AMORIM, Mirtes Miriam. **Labirintos da Autonomia**: a utopia socialista e o imaginário em Castoriadis. Fortaleza: EUFC, 1995.
- ARENDT, Hannah. Da Imaginação. In: **Lições sobre a Filosofia Política de Kant**. Trad. André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993. p.101-107.
- ARISTÓTELES. Poética. In: **Aristóteles**. Trad. Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1973, pp. 443-533.
- _____. Libro Tercero: el sentido común; la fantasía; el entendimiento. In: **Tratado del Alma**. Trad. A. Ennis, SI. Buenos Aires-México: Epasa-Calpe Argentina, 1944, p.181-263.
- CASTORIADIS, C. **A Instituição Imaginária da Sociedade**. Trad. Guy Reynaud. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- _____. **Os Destinos do Totalitarismo & Outros Escritos**. Trad. Zilá Bernd e Élvio Funck. Porto Alegre: L & PM, 1985.
- _____. **As Encruzilhadas do Labirinto 2**: Os domínios do homem. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- _____. **As Encruzilhadas do Labirinto 3**: O mundo fragmentado. Trad. Rosa Maria Boaventura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- _____. Radical Imagination and the Social Instituting Imaginary. In: CURTIS, David Ames (ed.) **The Castoriadis Reader**. Oxford: Blackwell Publishers. 1997, p.319-337.
- _____. A Criação Histórica e a Instituição da Sociedade. In: CASTORIADIS et al. **A Criação Histórica**. Trad. Denis Rosenfield. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1992. p. 83-108.
- CIARAMELLI, Fabio. Le Cercle de la Création. In: BUSINO, Giovanni (dir.) **Autonomie et Autotransformation de la Société**: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis. Genève: Librairie Droz, 1989. p.87-104.
- FRANÇA, Fernando Cesar Teixeira. **Criação e Dialética**: o pensamento histórico-político de Cornelius Castoriadis. Dir. Marilena Chauí. São Paulo: Edusp, 1996. (Col. Oficina de Filosofia)
- GUIBAL, Francis. Imagination et création. Sur la pensée de Cornelius Castoriadis. In: BUSINO, Giovanni (dir.) **Autonomie et Autotransformation de la Société**: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis. Genève: Librairie Droz, 1989. p. 125-140.
- KANT, I. Fragmentos da Crítica do Juízo. In: **Crítica da Razão Pura e Outros Textos Filosóficos**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 273-363. (Col. Os Pensadores, v. 25)
- LALANDE, André. **Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia**. Trad. Fatima Sá Correia et al. Porto: Rés, 10. ed. v. 1 e 2.
- OSBORNE, Harold. Imaginação. In: **Estética e Teoria da Arte**. Trad. Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix, 1978, p.193-208.
- PLATÃO. **Diálogos**. Trad. José Cavalcanti de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Coleção Os Pensadores)
- VADJA, Mihály. La Philosophie de la création absolue. In: BUSINO, Giovanni (dir.) **Autonomie et Autotransformation de la Société**: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis. Genève: Librairie Droz, 1989. p. 105-110.



NOTAS

¹CASTORIADIS, C. A Criação Histórica e a Instituição da Sociedade, p.90.

²CASTORIADIS, C. *As Encruzilhadas do Labirinto 2*: os domínios do homem, p.272.

³CASTORIADIS, C. *Os Destinos do Totalitarismo & Outros Escritos*, p.105.

⁴CIARAMELLI, Fabio. Le Cercle de la Création. In: BUSINO, G. *Autonomie et Autotransformation de la Société*, p.90.

⁵Essa expressão que Castoriadis emprega não é propriamente um conceito. Para ele, o cerne da questão ontológica é a significação ou a relação que temos com a significação. Identificando o Ser ao Caos, Abismo, Sem-fundo, o Ser não pode ter um sentido em si, e todo sentido / significação do Ser é criação e criação social-histórica. O Ser ganha um significado, mas que só tem valor se criado / acatado pela coletividade. De tal modo que necessariamente decidimos imaginariamente sobre o que vai ser o Ser. É este o sentido da expressão “decisão ontológica”. O que é o Ser se em si ele não tem significado algum? Há uma criação de significado caracterizando uma decisão ontológica que visa a determinar o Ser, criando também nossa relação com o Ser. Toda criação ontológica - de novas formas - exigiria uma decisão ontológica

⁶ A criação *ex nihilo* foi pensada pela religião, de tal modo que Castoriadis considera que a criação não esteja presente na filosofia herdada, porque geralmente se tratou de um termo teológico. Mas ser teológica é uma significação. Assim ele diz: “Acredito que a justificação superficial é que a criação seria um termo teológico. Mas são vocês que o tornam teológico.” (A Criação Histórica e a Instituição da Sociedade, 104) Castoriadis assume que a teologia usa para sustentar a criação divina do mundo humano, cuja única causa teria sido a vontade divina, criando o mundo a partir do nada. Mas Castoriadis tenta desanuviar a palavra de seu sig-

nificado teológico. A criação, para ele, é criação de significações imaginárias sociais e de instituições de cada sociedade. Assim ele considera: “Criação *ex nihilo*, criação da forma, não quer dizer criação *cum nihilo*, sem ‘meios’ e sem condições, sobre tábula rasa. Excetuando-se um (ou talvez vários) ponto de origem inacessível e insondável, que se escora a si próprio em propriedades do primeiro estrato natural, do ser humano como ser biológico, e da psique, toda criação histórica realiza-se sobre, em e pelo que foi instituído (sem falar das condições ‘concretas’ que o cercam).” (*As Encruzilhadas do Labirinto 3*: o mundo fragmentado, p.60) Consultar também CASTORIADIS, C. Radical Imagination and the Social Instituting Imaginary. In: CURTIS, David Ames (ed.) *The Castoriadis Reader*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1997, p.319-337, p.333. Isso significa: desde o nada, em e com alguma coisa que já existe, seja o primeiro estrato natural e a constituição biológica do ser humano, seja a psique, sejam as condições históricas da sociedade, sejam as próprias significações e instituições já existentes que dão coerência à sociedade. Referindo-se sobre a criação grega, ele afirma: “A pólis grega é criada em certas condições e ‘com’ certos meios, num ambiente definido, por seres humanos definidos, depois de um formidável passado incorporado, na mitologia e na linguagem gregas e assim por diante, *ad infinitum*. Mas ela não é causada nem determinada por esses elementos. O que existe, ou uma parte disso, condiciona a nova forma; não a causa nem a determina.” (*As Encruzilhadas do Labirinto 3*: o mundo fragmentado, p. 283)

⁷ Encontramos, no verbete “Criação”, do Dicionário de Abbagnano, argumentação favorável a esse respeito: “A C. é para o Deus-artífice um ato voluntário de bondade que quer o bem multiplicado (*Timeu*, 29E): o que quer dizer que o mundo não é necessário em relação à sua causa. Mas a ação criadora do Demiurgo é limitada: 1º. pelas estruturas do ser, isto é, pelas idéias ou substâncias que ele assume por modelos da sua obra; 2º. pela matriz material que com a sua necessidade limita a própria obra. Por isso a sua C. não é *ex nihilo*.” (ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*, p.205)



⁸ H. Osborne encontrou, entre os antigos, quem primeiro falasse de imaginação criadora. Foi Filóstrato (séc. III aD) respondendo a uma pergunta sarcástica se Fídias ou Praxíteles “havia subido ao céu e tirado uma cópia das formas dos deuses” para reproduzi-los em suas esculturas: “A imaginação, artista muito sábia e muito mais sutil do que a imitação, fabricou essas obras; pois a imitação só pode criar como trabalho seu o que viu, ao passo que a imaginação chega até ao que não viu; tomando-o como padrão da realidade.” (FILÓSTRATO apud OSBORNE, H. *Imaginação* In: **Estética e Teoria da Arte**. Trad. Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix, 1978, pp.193-208, p.197)

⁹ PLATÃO. O Sofista. In: **Diálogos**. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Col Os Pensadores, vol.III), 283c, p.164.

¹⁰ “Por fim, através de todos esses termos, opera esta hipercategoria, este esquema primordial da lógica conjuntista-identitária que é a *determinidade*. A determinidade funciona, ao longo de toda a história da filosofia (e da lógica), como uma exigência suprema, embora mais ou menos implícita ou oculta. Ela está relativamente oculta entre os gregos antigos: o *péras* (o limite, a determinação) que eles opõem ao *apeiron* (‘indeterminado’) é, a seus olhos, a característica decisiva de qualquer coisa da qual se possa verdadeiramente falar, isto é, que verdadeiramente exista (...). É essa tendência dominante, a corrente central do pensamento filosófico. Qualificações e restrições a essa tese foram, é claro, propostas pelos grandes filósofos, e já o pitagórico Filolau afirmava que tudo o que existe é feito de *péras* e de *apeiron*; idéia que Platão retomará e enriquecerá ao escrever: ‘tudo o que pode ser dito do ser é feito de um e de muitos e traz em si latentes, desde o início o *péras* e o *apeiron*’ (Diels, Fr. 1, 3, 4. *Filebo*, 16c). Mas a fixação da corrente dominante da filosofia pela determinidade e pelo determinado traduz-se no fato de que, mesmo quando se reconhece um lugar ao indeterminado, ao *apeiron*, este é apresentado como hierarquicamente ‘inferior’: aquilo que realmente existe é o que é determinado, e o que não é determinado não é, ou é menos, ou tem uma qualidade inferior de

ser.” **As Encruzilhadas do Labirinto 2**: os domínios do homem, p.401.

¹¹ PLATÃO. Banquete. In: **Diálogos**. 205b-c, p.43.

¹² ARISTÓTELES. Poética In: **Aristóteles**. Trad. Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Col. Os Pensadores, vol.IV), p.445.

¹³ FRANÇA, F. **Criação e Dialética**, p. 230.

¹⁴ CASTORIADIS, C. **A Instituição Imaginária da Sociedade**, p.14.

¹⁵ CASTORIADIS, C. A Criação Histórica e a Instituição da Sociedade, p.89.

¹⁶ Contudo, vemos um problema nessa noção de criação imotivada quando Castoriadis acentua a decisão ontológica. Quem ou o que “decidiria” sobre a criação? Por certo, não é um sujeito ou um ente determinado, mas o coletivo anônimo sob a forma de imaginário social ou sociedade instituinte. E aí entra o “desejo” movendo o próprio projeto de autonomia.

¹⁷ Efetivamente Castoriadis ressalta a concepção da imaginação de Aristóteles e de Kant. Entretanto, sem deter-se, reconhece, em alguns outros autores, também esse viés seguido de seu ocultamento: “Em seus escritos de juventude, Hegel prossegue e, por vezes, radicaliza o movimento inaugurado por Kant e Fichte: a imaginação, escreve ele em *Fé e saber*, não é um ‘termo médio’, mas ‘aquilo que é primitivo e originário’. Mas esses escritos permanecerão inéditos ou desconhecidos. Na obra publicada, a situação é completamente diferente. Não se achará nenhum traço do tema ou do termo imaginação na *Fenomenologia do espírito*. E, depois, Hegel deslocará a ênfase da imaginação para a *memória*. (...) Hegel restaura e restabelece assim a tradição vulgar, sempre dominante, acerca da questão, e que se limita a reproduzir a primeira exposição da imaginação no tratado de Aristóteles: expulsão da imaginação para a ‘psicologia’, fixação de seu lugar entre a sensação e a inteligência (...), caráter simplesmente reprodutivo e recombinação

de sua atividade, estatuto deficiente, ilusório, enganoso ou suspeito de suas obras.” (***As Encruzilhadas do Labirinto 2***: os domínios do homem, 337-38) Heidegger estabelece a questão da imaginação com Kant e o problema da metafísica, porém Castoriadis nota novo recuo: “Novamente se esquece, recobre e apaga a questão da imaginação, da qual não se achará nem mais um traço em seus escritos posteriores, e se suprime o impacto produzido por essa questão sobre qualquer ontologia (e sobre qualquer ‘pensamento do Ser’).” (Idem, 338) Castoriadis cita ainda Merleau-Ponty: “Aí vemos Merleau-Ponty indo muito longe em seu esforço para apagar ‘as antigas clivagens’ - ao mesmo tempo em que algo o puxa para trás: sem dúvida, a persistência do esquema da percepção, no sentido mais amplo, do qual ele não chega a se desvencilhar totalmente, percepção agora tornada experiência ou *recepção* ontológica.” (Ibidem, 338-39)

¹⁸ARISTÓTELES apud CASTORIADIS, C. ***As Encruzilhadas do Labirinto 2***: os domínios do homem, p.345.

¹⁹ARISTÓTELES. *Tratado del Alma*, p.237.

²⁰Idem, p.237.

²¹Ibidem, p.235.

²²ARISTÓTELES apud CASTORIADIS, C. ***As Encruzilhadas do Labirinto 2***: os domínios do homem, p. 340.

²³CASTORIADIS, C. ***As Encruzilhadas do Labirinto 2***: os domínios do homem, p.352.

²⁴Idem, p.356.

²⁵Ibidem, p.342.

²⁶ARISTÓTELES apud CASTORIADIS, C. ***As Encruzilhadas do Labirinto 2***: os domínios do homem, p. 341.

²⁷CASTORIADIS, C. ***As Encruzilhadas do Labirinto 2***: os domínios do homem, p.371.

²⁸Idem, p.279.

²⁹ Hannah Arendt vai ver nessa intersubjetividade, na possibilidade de comunicação com o Outro, a validade de uma possível filosofia política na Terceira Crítica de Kant. Conf. ARENDT, Hannah. Da Imaginação. In: ***Lições sobre a Filosofia Política de Kant***. Trad. André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

³⁰KANT, I. Fragmentos da Crítica do Juízo. In: ***Crítica da Razão Pura e Outros Textos Filosóficos***. (Col. Os Pensadores, vol. XXV) Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1974, pp.273-36; §9, p.315.

³¹KANT, I. Fragmentos da Crítica do Juízo, §7, p.310.

³²Idem, §8, p.312.

³³Ibidem, §9, p.314.

³⁴CASTORIADIS, C. ***As Encruzilhadas do Labirinto 2***: os domínios do homem, p.281.

³⁵Idem, p.281.

³⁶Ibidem, p.281.

³⁷ Castoriadis verifica o círculo primitivo da criação nas “entrelinhas” do pensamento estético de Kant: “a beleza é reconhecida porque existe o gosto; e há o gosto porque os homens foram educados; e os homens foram educados porque já estavam em contato com a beleza e, portanto, porque reconheceram a beleza antes de estarem, em princípio, capacitados a fazê-lo.” (Ibidem, 287)

³⁸ Assim Castoriadis considera em nota: “Ele fala apenas uma vez em *schöpferische Einbildungskraft*, ou imaginação criadora (§49). Sendo esta última expressão corrente no século dezoito, a insistência de Kant em sempre qualificar a imaginação como produtiva não poderia ser fortuita. O termo *Schöpfung* (criação) é, evidentemente, muito utilizado a pro-



pósito da 'criação do mundo' por 'Deus' nos parágrafos finais da terceira *Crítica*, por exemplo § 84, 87 etc.” (Ibidem, p.284)

³⁹KANT, I. Fragmentos da Crítica do Juízo. Observação Geral à Primeira Parte da Analítica, p.332.

⁴⁰ Castoriadis cita Kant: “... o gênio... consiste em produzir o de que não se poderia dar nenhuma regra determinada... a *originalidade* deve ser a sua primeira propriedade... os seus produtos devem ser ao mesmo tempo modelos, isto é, *exemplares*... devem servir de medida ou regra de julgamento para os outros... não pode descrever a si mesmo ou expor cientificamente como realiza o seu produto... é enquanto *natureza* que ele dá a regra...” (KANT, §§46 e 47 da *Crítica do Juízo*, apud *As Encruzilhadas do Labirinto 1*, 17)

⁴¹ CASTORIADIS, C. *As Encruzilhadas do Labirinto 2*: os domínios do homem, p.285. A questão da arte em Castoriadis ultrapassa o que se procura dar ênfase no corpo deste trabalho. Aqui, trata-se de vislumbrar a criação em Kant, embora o filósofo não conceba a arte com o peso ontológico que Castoriadis insiste em ver. A distinção entre as duas concepções de arte como criação é precisamente o peso ontológico da apresentação do Ser enquanto Abismo, como verifica Castoriadis. Assim, entendendo a arte como abertura ontológica possível, Castoriadis considera: “A obra de arte só existe suprimindo o funcional e o cotidiano, revelando um Reverso que destitui de toda significação o Anverso habitual, criando assim uma fresta através do qual entrevemos o Abismo, o Sem fundo sobre o qual vivemos constantemente, esforçando-nos constantemente por esquecê-lo. A arte é - tanto e mais e de outro modo que o pensamento, e antes e depois desse: ela falou antes que ele falasse e fala ainda quando ele não pode deixar de se calar - apresentação / presentificação do Abismo, do Sem-fundo, do Caos. Fica-se extasiado diante da Forma da arte: mas essa Forma é o que lhe permite mostrar e fazer ser, para nós, o que está além da Forma e do Informe. (...) A arte apresenta sem ocultar. Quando a tragédia termina, nada per-

manece oculto: tudo está desnudado, os próprios espectadores estão nus, sem pudor e sem vergonha. E é porque realizam essa apresentação do Abismo que as obras de outrora e de alhures podem falar a nós e nos despertar. Não é a ‘forma’ enquanto tal que confere à obra de arte sua ‘intemporalidade’, mas a forma enquanto passagem e abertura para o Abismo.” (*Diante da Guerra*, p.234)

⁴²CASTORIADIS, C. *As Encruzilhadas do Labirinto 2*: os domínios do homem, p.371.

⁴³AMORIM, M. *Labirintos da Autonomia*, p.187.

⁴⁴CASTORIADIS, C. *A Instituição Imaginária da Sociedade*, p.93.

⁴⁵ Para Castoriadis, “a teoria como tal é um fazer, a tentativa sempre incerta de realizar o projeto de uma elucidação do mundo.(Grifo nosso)” (CASTORIADIS, C. *A Instituição Imaginária da Sociedade*, p.93) Há aqui duas idéias que merecem destaque: a “incerteza” no projeto de elucidação do mundo, que implica uma certa humildade teórica; e a teoria como “um fazer”. Castoriadis vê a teoria como práxis e não distingue o conteúdo do conhecimento em partes (o saber e o fazer). Por isso ele prefere referir-se ao seu trabalho como elucidação. Assim, intrinsecamente ligados estão o social-histórico, o pensar sobre ele e o porquê pensá-lo. Nas palavras do autor: “Tudo isso conduz ao que chamo de *círculo da práxis*. Este círculo pode ser definido, como todo círculo que se preza em geometria plana, por três pontos não colineares. Existe uma luta e uma contestação na sociedade; existe a interpretação e a elucidação desta luta; existe o desejo e a vontade políticos daquele que elucida e interpreta. Cada um desses pontos conduz ao outro, todos os três são absolutamente solidários. (Digo elucidação, e não teoria: não existe ‘teoria política’ no sentido estrito e, em qualquer situação, a teoria é apenas um caso particular da elucidação.)” (CASTORIADIS, C. *Socialismo ou Barbárie*, p.240)

