

# AUTONOMIA INDIVIDUAL, POLÍTICA, EDUCAÇÃO E TRANSFORMAÇÃO DA SOCIEDADE: considerações ontológicas a partir dos conceitos de imaginação e imaginário\* radical instituinte na obra de Cornelius Castoriadis

*INDIVIDUAL AUTONOMY, POLITICS, EDUCATION AND SOCIAL TRANSFORMATION: ontological considerations from the concepts of imagination and instituting radical imaginary in the work of Cornelius Castoriadis*

---

**Ronaldo Maciel Pavão**

Pós-doutorado em Psicologia - Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS)  
E-mail: ronaldo1722@gmail.com

**David Victor-Emmanuel Tauro**

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS)  
E-mail: david.ve.tauro@ufms.br

## INTRODUÇÃO

A obra de Cornelius Castoriadis (1922-1997) é vasta e mostra a amplitude não somente de sua formação poliédrica (Filosofia, Direito, Economia e Psicanálise), mas de suas investigações acerca das instituições humanas, da psiquê e da sociedade. A propósito, esse filósofo grego de nascimento e radicado na França pode ser considerado um dos maiores pensadores do século

---

\* Sobre esse conceito, Castoriadis (2002, p. 183) afirma que “imaginário, nesse contexto, não significa evidentemente fictício, ilusório, especular, mas posição de novas formas, e posição não determinada, mas determinante; posição imotivada, da qual não pode dar conta uma explicação causal, funcional ou mesmo racional”.

XX pelas questões de que trata nas áreas de Filosofia, Política, Democracia, Lógica, Psicologia, Psicanálise, Epistemologia, Antropologia, Sociologia, Direito, Economia, Educação etc. assim como pela dimensão ontológica que envolve seus estudos nessas áreas de conhecimento.

Castoriadis foi um grande helenista que tinha o grego como seu idioma natal, fato que também lhe permitiu estudar de forma aprofundada os textos clássicos e nos proporcionar contribuições valiosas sobre a compreensão do papel dos atenienses na criação das instituições basilares da civilização ocidental, como a Democracia, a Filosofia e a Política, estas que para ele são criações humanas inseparáveis, pois cada uma delas não pode existir sem a outra.

Com a filosofia, os atenienses questionaram tudo, todas as suas instituições, os deuses, o universo, o mundo em geral e seu próprio mundo também, fato esse nunca realizado por nenhuma civilização até aquele momento, entre os séculos VIII e V a.C.. Por sua vez, a Política e a Democracia possibilitaram a participação dos cidadãos no poder, o *kratos* do *demos* na condução das questões de interesse de todos, ao menos de todos que quisessem participar no processo de julgamento e deliberação.

A partir destas considerações, muitas questões surgiram, portanto, a partir da relação da obra de Castoriadis com a sociedade em que vivemos, com o que acontece no Brasil e no mundo. Podemos observar, por exemplo, uma ascensão do pensamento e prática conservadores e do extremismo assim como de uma consequente apatia das pessoas e das instituições que elas construíram historicamente, envolvidas pelo que Castoriadis chamou de conformismo generalizado diante do que a filósofa Hannah Arendt se referiu como tempos sombrios.

Pensamos ser ilusório sustentar a afirmação de que a educação por si só transformará a sociedade, como sempre ouvimos em quase toda parte, mas da mesma forma não podemos prescindir de alguma mudança sem a contribuição da educação, aqui entendida não somente como instituição formal, mas como educação em um sentido amplo, como tivemos na noção grega de *paideia*, de que toda a sociedade participa da formação daquele indivíduo que ela quer para si como seu futuro cidadão. Isso é parte do processo de autonomia individual e coletiva que está na base da criação revolucionária de outra forma (*eidós*) de indivíduo e de sociedade.

Nesse aspecto, os conceitos de simbólico, imaginação e imaginário radical instituinte encontrados na obra de Cornelius Castoriadis são fundamentais para qualquer projeto que vise uma transformação revolucionária, também entendida aqui em um sentido amplo de criação pela sociedade desse outro indivíduo e dessa outra forma de organização coletiva em relação ao que temos sob a heteronomia atual de nossas instituições (democracia representativa, educação, direito, etc. para condicionar e adaptar, sem autonomia). Longe de se tratar de subjetivismo, esses conceitos dizem respeito às possibilidades reais de criação de formas autônomas de pessoas e de comunidades.

## **O SIMBÓLICO E AS ONTOLOGIAS DA IMAGINAÇÃO E DO IMAGINÁRIO RADICAL INSTITUINTE: elementos fundamentais para uma transformação qualitativamente revolucionária do indivíduo e da sociedade**

A dimensão lógico-racional do pensamento exerceu e ainda exerce profundo fascínio e influência sobre a civilização ocidental desde os gregos clássicos. A despeito disso, nessa mesma tradição de produção de conhecimento, a dimensão simbólica que é inseparável, por sua vez, do pensamento racional – ou conjuntista-identitário – quase sempre foi subjugada, como podemos observar no discurso acerca das certezas científicas e da organização da sociedade em torno das significações imaginárias sociais da quantificação, do cálculo e da precisão que atravessaram o Renascimento, a partir do século XIV, perdurando até o momento presente. O racionalismo, o materialismo e o funcionalismo, por exemplo, são algumas expressões dessa forma conjuntista-identitária de ver e organizar – classificar, valorar – o mundo, a sociedade, o indivíduo, as instituições (como a educação) e a própria *psique*.

Considerando-se as pretensões interpretativas do funcionalismo a partir da lógica conjuntista-identitária na tradição ocidental de conhecimento, o simbólico como produção do imaginário radical é colocado em uma ‘lógica’ que expressa a sua inserção em uma ordem racional. Mas se analisarmos a instituição da religião, mesmo como algo teoricamente somente estrutural, temos que nela os detalhes são simbólicos e não racionais, pois em um ritual não há meio de diferenciar, em termos de conteúdo, o que importa mais ou

importa menos, o que é mais ou menos sagrado dentro de um espaço que o é por completo. Ocorre, portanto, que uma visão funcionalista não consegue de fato escapar em reconhecer o papel do simbólico na vida social, mesmo diante da força do estatuto da objetividade.

Dessa forma, o simbólico está de forma geral presente nas instituições e em sua constituição, assim como podemos observá-lo na instituição particular da linguagem, primeiramente, pois não há linguagem sem dimensão simbólica, sem representação, sem uma relação com a criação pelo imaginário radical, que é a imaginação primeira da *psique*. A partir disso, podemos afirmar, portanto, que “as instituições não se reduzem ao simbólico, mas elas só podem existir no simbólico [...]”, visto que “uma organização dada da economia, um sistema de direito, um poder instituído, uma religião existem como sistemas simbólicos sancionados”. (CASTORIADIS, 1982, p. 142). A instituição existe objetivamente, mas a possibilidade de ser transformada em outra coisa diferente daquilo que ela é implica em criação pelo imaginário radical instituinte como produção da *psique*.

Conforme este raciocínio,

tudo o que se nos apresenta, no mundo social-histórico, está indissociavelmente entrelaçado com o simbólico. Não que se esgote nele. Os atos reais, individuais ou coletivos – o trabalho, o consumo, a guerra, o amor, a natalidade – os inumeráveis produtos materiais sem os quais nenhuma sociedade poderia viver um só momento, não são (nem sempre, não diretamente) símbolos. Mas uns e outros são impossíveis fora de uma rede simbólica. (CASTORIADIS, 1982, p. 142).

Dada esta consideração sobre a importância do simbólico e da imaginação radical para a criação de outras formas possíveis de indivíduo (de constituição de sua *psique*) e de sociedade (comunidade política), temos que “a instituição da sociedade e as significações sociais que nela estão incorporadas desenrolam-se sempre em duas dimensões indissociáveis: a dimensão conjuntista-identitária (“lógica”) e a dimensão estritamente ou propriamente imaginária”. (CASTORIADIS, 1987b, p. 243). Vimos, através da contribuição grega para a história do pensamento ocidental, que a herança ontológica da ideia de *kosmos* como forma de organização, de racionalidade, de objetividade e de *khaos* como ausência de sentido e de significação mostram, ao contrário de indicar uma cisão, o inter-relacionamento destas duas dimensões do conhecimento e da existência humana.

A partir deste raciocínio, portanto, temos que o mundo – a sociedade, os indivíduos, as instituições, a *psiquê* – não pode ser relacionado totalmente com um só desses elementos, a racionalidade total ou a irracionalidade absoluta, pois a ideia de uma materialidade sem criação imaginária e sem a presença do simbólico reduziria esta dimensão material a uma determinação, já que os indivíduos, as sociedades e a própria instituição global da sociedade nunca mudariam. Da mesma forma, a criação simbólica ligada à imaginação e ao imaginário radical instituinte não se dá isolada em uma consciência absoluta, mas em inter-relação com a dimensão lógico-racional e objetiva de nossa existência.

A propósito dessa inter-relação, a criação imaginária possibilita e diz respeito à criação de um projeto de autonomia individual e coletiva que vise à autogestão da sociedade, sem intermediários entre o povo (*demos*) e o poder (*kratos*), ao contrário do que temos nas democracias representativas – na verdade, oligarquias mais ou menos liberais, como defende Castoriadis.

Ao longo desta discussão, portanto, temos a intenção de esclarecer que não se trata de defender uma perspectiva ontológica unitária materialista ou idealista (objetiva/ subjetiva, racional/irracional), separadamente, mas de colocar a questão de que o imaginário também retira seu “material” da própria sociedade. Falar em imaginário e imaginação radical não significa falar em abstração “pura”, sem vínculo com a realidade objetiva. Esta é, aliás, uma das críticas materialistas que perduram, por exemplo, em relação à psicanálise e seu objeto que supostamente conservaria seu núcleo de atopia, por sua aparente ‘ausência’ de materialidade, de terreno, segundo Castoriadis.

Para o filósofo grego, nesta relação entre a lógica conjuntista-identitária e o imaginário, há um limite da lógica dos conjuntos, ou seja, da dimensão lógico-racional do pensamento para lidar com o simbólico, com aquilo que não é palpável (logo, não formalizável), assim como se dá com a representação, por exemplo, pois “[...] a representação é ao mesmo tempo uma e várias e essas determinações não são para ela decisivas nem indiferentes, as relações de vizinhança [entre as inúmeras representações possíveis e suas possibilidades] não são definidas ou são constantemente redefinidas; o impossível e o obrigatório, longe de esgotar o campo [interpretativo], deixam o essencial de fora de seu alcance” (CASTORIADIS, 1987a, p. 75-76).

Esta relevância da indeterminação relacionada ao imaginário radical instituinte faz com que a *psique* possa ser compreendida como um fluxo contínuo e incontrolável de representação/afeto/intenção, visto que sua dinâmica liga-se à criação de outra coisa que não aquilo que é, estando sujeita essa criação a esta indeterminação – *apeíron* – e à ausência de organização, de ordenamento lógico – *khaos*. Evidentemente, isto não significa que o inconsciente domine a dinâmica de existência da realidade objetiva, mas sim que o processo de criação pelo imaginário radical não está submetido a nenhuma lei, seja esta divina, histórica, econômica, etc.

Da mesma forma, quando tratamos da questão da organização e da dimensão lógico-racional do pensamento e da existência, temos que o *kosmos* não esgota o que aí está como dado – não de uma vez por todas, mas o que é dado como uma construção social pelo imaginário instituinte da coletividade anônima. É nesse sentido, também, que a indeterminação e sua relação com a *psique* e com o social-histórico são fundamentais para o processo de criação de outras formas ontológicas e, portanto, de questionamento e de transformação da ordem vigente do mundo pela ação política efetiva.

Estas formas ontológicas que consideram a imaginação e o imaginário instituinte são fundamentais, portanto, no que diz o fato de se levar a cabo um projeto de transformação radical das instituições sociais, sobretudo, em relação ao capitalismo e às formas consubstanciais que este propõe como parâmetros de organização social. A ação do imaginário radical instituinte, vinculada à ação individual e política pode ser capaz de ajudar na criação de outras formas de ser (*ontos*), de linguagem, de educação, visando um projeto revolucionário de transformação de instituições particulares da sociedade, assim como de sua instituição global – toda a sociedade.

Um exemplo claro de coexistência entre as dimensões lógico-racional e a imaginária, assim como da importância do imaginário na compreensão do real, diz respeito à questão colocada por Aristóteles<sup>1</sup> entre o valor e a equivalência entre as mercadorias. É imprescindível destacar que essa questão da economia é fundamental pela dimensão de materialidade que o modo de produção e suas relações – com questões imaginárias – ocupam na existência moderna.

---

<sup>1</sup> Discussão presente na obra *Encruzilhadas do Labirinto*, V. 1, de Cornelius Castoriadis.

Portanto, quando este filósofo fala acerca da relação de valor entre mercadorias, ele afirma que essa relação supõe que um objeto qualitativamente diferente seja igualado a outro de alguma forma e por alguma operação. Isso permite que uma casa e uma cama tornem-se qualitativamente mensuráveis entre si ou em relação a uma quantia em dinheiro a ponto de serem trocadas, por exemplo. Desta forma, através do imaginário, há um dimensionamento do primeiro objeto em relação ao segundo.

Sendo assim, estabelece-se uma relação para que um objeto possa ser permutado por outro mediante uma equivalência abstrata, no que essa relação de equivalência é uma criação social e histórica imaginária – não materialmente palpável – que rege relações de troca material. Aqui podemos observar claramente a imbricação entre simbólico, imaginário radical, imaginação e a dimensão lógico-racional.

A despeito da importância da dimensão imaginária dessa igualização, interessa-nos aqui a dimensão política dessa criação, de como uma operação imaginária possibilita que indivíduos diferentes em vários aspectos (opiniões, classes sociais, etc.) tornem-se iguais através de um *nomos*, de uma lei que lhes garanta isonomia (igualdade perante a lei), isegoria (igualdade de palavra no espaço público) e isocracia (igualdade de participação no poder).

Além disso, a compreensão da artificialidade do *nomos* e do aspecto não natural da lei – por ser criação humana, convenção arbitrária, ela é mutável – é fundamental no processo de criação política. Portanto, as significações imaginárias sociais relacionadas à igualdade política não se reduzem a um aspecto funcional, já que podem ser transformadas em outra coisa diferente daquilo que são. Ontologicamente, esta escolha por um projeto de autonomia individual e coletiva que considere o *nomos* como uma criação do coletivo instituinte é fundamental para se criar formas de educação – *paideia* – do indivíduo e de formação de sua *psique* que realizem esse processo de autonomia. Essa educação deve ser entendida em um sentido amplo de que toda a sociedade participa deste processo, não se restringindo a uma instituição formal.

Dessa forma, a atividade política relacionada à criação pelo imaginário radical instituinte deve estar além do estabelecido pelo pensamento herdado, no que a própria dimensão funcional da sociedade necessita do imaginário,

pois sem ele desmoronaria. Caso a dimensão lógica pudesse se sustentar por si mesmo, não teríamos a criação da filosofia e da política como obra do imaginário radical, assim como não haveria o questionamento do instituído e da ontologia herdada. Em nível psíquico não teríamos a possibilidade de criação efetiva pelo imaginário, pois o fluxo de representação/afeto/intenção da *psique* estaria bloqueado, impossibilitando a própria emergência ontológica deste outro tipo de indivíduo social.

Inúmeras instituições imaginárias sociais mostram essa inter-relação entre as dimensões imaginária e lógico-racional/conjuntista-identitária em sua criação. Não há nenhuma sociedade sem aritmética ou sem mitos. Desta forma, como explicar, sem recorrer ao imaginário, que o mito vale-se dos números para mostrar que o Deus cristão é Um e se transfigura em Três ao mesmo tempo? Do mesmo modo, a operação do imaginário também ocorre na base da aritmética, no que há uma representação material – e mesmo mística, para as religiões, por exemplo – do que são os números e do valor mensurável (e/ou espiritual) que eles expressam/traduzem/representam através de sua forma gráfica.

Na dimensão conjuntista-identitária, a instituição da sociedade pensa e age operando conforme esquemas da lógica matemática dos conjuntos, ou seja, ordenando em classes, elementos, propriedades, relações, etc., distintas e definidas. O fundamental é a determinidade, pois para que algo exista, tem de estar bem definido, classificado e determinado. Por sua vez, na dimensão imaginária a existência é a significação, esta que pode ser situada, mas não plenamente determinada (assim como a representação), estando ligadas umas às outras de modo indefinido.

Tais considerações valem para a economia, assim como para o direito, a religião, a política, a educação e todas as instituições particulares da sociedade. Uma evidência disso está no fato de as pessoas acreditarem viver em uma democracia apenas porque votam uma vez a cada quatro anos para escolher de forma mais ou menos livre – aparente – seus representantes. Assim, a heteronomia e a alienação também têm como fundamento o imaginário, não podendo ser explicadas sem considerar essa dimensão social-histórica no qual uma coisa (ser, essência) se passa por outra (não-ser, aparência), para lembrar Parmênides, filósofo grego do século IV a.C.

É nesse sentido que consideramos como fundamental a discussão política sobre a importância da imaginação como parte do processo de criação autoconsciente das instituições da sociedade e de seu caráter de mutabilidade e finitude. Tal exercício filosófico é *conditio sine qua non* quando falamos da possibilidade e da emergência de um processo revolucionário, este visto como mudança de paradigma em relação à ordem estabelecida da sociedade. Como procuramos ressaltar, a imaginação (individual) e o imaginário radical instituinte (social) são importantes no processo de ruptura e de criação de outras formas de *psique* e de sociedade.

## **PSIQUE E ASPECTOS SUBJETIVOS DE UM PROJETO REVOLUCIONÁRIO DE TRANSFORMAÇÃO DA INSTITUIÇÃO GLOBAL DA SOCIEDADE**

Para Cornelius Castoriadis, a autonomia individual é fundamental na criação da autonomia coletiva, no qual o oposto também é verdade, ou seja, não pode haver coletividade autônoma sem indivíduos autônomos. Como exemplo dessa ontologia, temos a Grécia que nos mostrou, entre os séculos VIII a. C. e V a. C., que isto não só é possível como realizável.

Nesse sentido, como forma de conhecimento que se constrói no próprio estudo da *psique* e de sua dinâmica, a psicanálise criada por Sigmund Freud (1856-1939) no início do século XX ocupa um lugar importante na criação social-histórica desse projeto de autonomia junto com a contribuição da política como atividade visando deliberação e julgamento coletivos. Trata-se da aplicação política da psicanálise, pois a partir de suas contribuições para a criação de indivíduos autônomos, temos que estes farão parte de uma coletividade autônoma que também reforça suas existências singulares.

Na teoria de Cornelius Castoriadis há uma relação explícita entre a psicanálise e a política como atividade criadora de um projeto de autonomia psíquica e social. Importa-nos aqui a dimensão psíquica dessa autonomia, a despeito da impossibilidade de sua separação da dimensão social desse projeto. Como afirma Castoriadis, uma sociedade autônoma só pode ser criada por indivíduos autônomos, e vice-versa, contexto esse no qual tivemos a criação da filosofia e da democracia pela atividade política ateniense e que nos possibilitaria também hoje criar outras formas de educação, de organização

coletiva (participação no poder e na tomada de decisões acerca dos assuntos comuns), de justiça, de indivíduo, de consumo, organização econômica, etc.

Mas importa dizer que é muito comum haver críticas à psicanálise como área de conhecimento, assim como de seu objeto e de suas contribuições para um projeto de transformação revolucionária da sociedade, sobretudo, a partir de perspectivas materialistas que a consideram idealista, como em teoria são as ‘naturezas’ de seus objetos, que não são palpáveis – o inconsciente, os sonhos, os lapsos, as representações, etc., além da própria imaginação, do imaginário radical e do simbólico.

A crítica materialista também recai sobre o fato de que este inconsciente de que trata a psicanálise estaria relacionado de forma mais ampla à condução das ações humanas – mais do que as formas conscientes – como na concepção originalmente desenvolvida por Freud. Mesmo que as críticas modernas a alguns aspectos dessa visão e suas consequências sejam consideradas, o estatuto de ciência da psicanálise é revogado diante do saber científico tradicional historicamente constituído (e do imaginário que lhe mantém), visto que para ela não se pode dizer que há um conhecimento cumulativo, não se vai de uma etapa a outra, não se pode reproduzir algo como em um experimento de laboratório (sob algum tipo de prejuízo, como na experiência que ocorre de um indivíduo para outro, ou que experimenta o mesmo indivíduo em momentos diferentes de suas vidas, etc.) e nem mesmo podemos falar em uma teoria que fundamenta o processo analítico, mas antes, é o contrário, pois não há ciência do sentido, no sentido de não haver uma formalização do saber que trata do sentido. Isto se dá porque “toda formalização pressupõe ao contrário que o domínio considerado foi cuidadosamente depurado de todo sentido que podia conter”. (CASTORIADIS, 1987a, p. 53).

A respeito dessa questão, Castoriadis trata dela longamente em um texto intitulado ‘Epilêgômenos a uma teoria da alma que se pôde apresentar como Ciência’, em sua obra *Encruzilhadas do Labirinto I*. O filósofo trata do estatuto de ciência da psicanálise, procurando interrogar acerca de que tipo de ciência estamos falando, ao passo que considera, a história do desenvolvimento do conhecimento científico no Ocidente, do qual as dimensões lógico-racional, conjuntista-identitário, materialista, racionalista, positivista, empiricista, etc., são algumas de suas expressões privilegiadas, além da certeza e da verdade aparentemente inquestionáveis que se relacionam com seus métodos e resultados.

Como ele nos mostra, o próprio Freud apoiava a difusão da filosofia positivista, o que nos aponta explicitamente a influência desta em seu pensamento – e em toda a Europa, a partir do século XVIII. Vale dizer que o Positivismo influenciou pensadores materialistas como Saint-Simon, Karl Marx e Mikhail Bakunin, dentre outros, em suas composições teóricas e *práxis* políticas. Além disso, Freud teve receio no sentido de que a psicanálise não seria totalmente científica no sentido das ciências positivas e, “por isso, muitas vezes, manifestou sua esperança de que um dia ciências maiores, em potência de positividade e exatidão – anatomia, fisiologia e patologia do sistema nervoso pudessem dar a explicação do psiquismo e a terapia de suas perturbações” (CASTORIADIS, 1987a, p. 40). Apontar o posicionamento de Freud diante dessa forma de conhecimento é importante para mostrarmos a influência da lógica conjuntista-identitária e de sua ontologia na constituição do pensamento e visão de mundo ocidentais.

Para Castoriadis (1987a, p. 41), a ciência positiva mostra-se como uma realidade constituída como tal e “define-se como produção e reprodução dos fenômenos na experimentação e observação, como inferência formalizável (ainda que parcialmente) dos enunciados, como correspondência unívoca de uns e outros; constitui os seus resultados como verificáveis e acessíveis a todos os que quiserem dar-se ao trabalho de estudá-los”. A psicanálise, em contrário, não trilha tal caminho, como se pode observar pela dinâmica do processo analítico. Apesar de seu objeto ser real, no processo analítico tem-se de considerar “[...] que esse objeto real, perceptível aqui e agora, difere radicalmente de qualquer outro real porque o seu momento específico, aquele que o constitui como ordem própria de realidade, é que ele é sentido, sentido encarnado, sentido cada vez singular”, ou seja, não se pode falar, neste aspecto, em universalização das fórmulas, dos resultados, etc. (CASTORIADIS, 1987a, p. 52-53).

A partir disso, na forma de uma crítica ele pergunta, a respeito do estatuto de ciência da psicanálise,

como, por consequência, seria científico um discurso que escapasse às regras comuns de verificação e comunicabilidade, que só pudesse instaurar-se protegendo-se contra essas regras e progredir somente mantendo-se assim? Certamente o objeto da psicanálise é, de certa forma, observável; sonhos, lapsos e atos falhos, obsessões, angústias (loucura), pertencem ao domínio público, aliás

sempre pertenceram. Nesse ponto, o observável está em toda parte, ele o é até mesmo literalmente, uma vez que tudo o que por acaso for dado aos homens concerne também à psicanálise. Seria antes o observador que não estaria em parte alguma. Pois ele próprio é parte do observável, assim como, aliás, as suas observações. Como ele sairá dela, como poderá colocar-se diante do objeto para tornar possível a si mesmo a *theoria* científica? Em que espelho verá a outra face do seu olho, em que aparelhagem captará o seu ato de visão? Por isso só pode ver seu já viu. [...] É necessário que o noviço aceite ter visto o que ainda não viu para poder vê-lo talvez um dia. (CASTORIADIS, 1987a, p. 41-42).

Castoriadis afirma ainda que não há como o doente [expressão do autor] “crer” no “conteúdo intelectual dos nossos [dos analistas, em geral] esclarecimentos”, somente podendo crer no conteúdo psíquico em função da transferência, através da qual não há verificação no sentido do experimento objetivo. Esta verificação ocorre na dimensão da análise que é constituída, por sua vez, pela transferência, esta que é não-verdade (pois a teoria apenas apoia, não podendo determinar nada *a priori*), participando da dimensão da indeterminação, a qual pode criar outra forma – *eidos* – de indivíduo, autônomo, capaz de observar o que não era observável, o que não podia observar e criar outra coisa a partir disso, desse conteúdo. Isto não ocorre na ciência da forma como conhecemos. Ainda assim, em relação ao que foi criado por Freud – como teoria e *práxis* –, não se trata de afirmar também que há aqui um sentido inconsciente como verdade oculta de uma manifestação psíquica, assim como não se pode afirmar que há um índice, mesmo negativo, de uma verdade (como algo absoluto) a ser procurada no processo analítico.

Castoriadis afirma que “para o cientista as evidências estão no centro, as interrogações nas fronteiras. Para o profissional da psicanálise é o inverso, ou mais exatamente: tudo se torna fronteira pelo próprio fato de que ele veio para o centro”. (CASTORIADIS, 1987a, p. 43). Nessa lógica, a análise tem um desenvolvimento indefinido, no qual o próprio fim do tratamento decorre de outra ordem de considerações, enquanto que a ciência, quando passa de uma camada a outra de seu objeto, significa que a anterior foi acabada, de certa forma.

Deste modo, temos o contraste da teoria analítica com toda a ciência existente, organizada a partir da lógica conjuntista-identitária e de suas premissas. Essa mesma lógica conjuntista serve à psicanálise para esta formalizar seu discurso, mas não a encapsula sob o manto de certeza aparente da realidade objetiva sobre o imaginário e a imaginação, sobre o fluxo de represen-

tação, a labilidade do investimento de energia psíquica e a indeterminação – *apeíron* – que lhes são consubstanciais.

Não se pode dizer, portanto, que há um resultado final no que diz à pesquisa psicanalítica. Por isso ela é criação de outra coisa diferente daquilo que é, não sendo pressuposta por formulações *a priori*. Sendo criação, ela tem relação com a ideia de *apeíron*, de indeterminação, e de *khaos*, de imprevisibilidade, no qual a teoria não pressupõe o processo criador. É neste aspecto que a psicanálise é fundamental em um projeto de criação de autonomia individual e coletiva, donde sua dimensão política, visto que os indivíduos autônomos podem participar da criação das instituições da sociedade na qual vivem e integram.

Para Castoriadis, acerca da análise, Freud retomou diversas vezes a questão sobre ela e na qual temos um ponto fundamental, a saber, *Wo es war, soll Ich werden*, ou seja, onde o ‘Id era, Eu (Ego) devo/deve vir a ser’. Diferentemente, em relação à ideia de manter uma prevalência (e preferência) conjuntista-identitária – ou lógico-racional – sobre o simbólico e o imaginário, Castoriadis afirma não poder “[...] existir ser humano cujo inconsciente foi conquistado pelo consciente, cujas pulsões são submetidas a um controle completo pelas considerações racionais, e que tenha parado de fantasiar e sonhar”. Isto quer dizer que

[...] se atingíssemos esse estado, teríamos destruído o que faz de nós seres humanos, que não é a racionalidade, mas o surgimento contínuo, incontrolado e incontrolável da nossa imaginação radical criadora e pelo fluxo das representações, dos afetos e dos desejos. Ao contrário, um dos fins da análise é liberar esse fluxo do recalque, ao qual é submetido por um Eu que geralmente é só uma construção rígida e essencialmente social. É por isso que proponho que a formulação de Freud seja completada por: *Wo Ich soll auch Es auftauchen*, lá onde Eu sou/é, o Id também deve emergir. (CASTORIADIS, 1992, p. 154).

A partir disso, pode-se afirmar que “o objetivo da análise não é eliminar uma instância psíquica em proveito de outra”, mas sim alterar a relação entre elas, como parte do processo de criação da autonomia em nível individual. Não se trata de aceitar tacitamente os conteúdos do inconsciente (pois teríamos antes um assassinato universal) ou de aceitar seu contrário, uma consciência ‘puramente’ rígida. No que diz respeito a esta alteração na relação entre as instâncias psíquicas, esse conflito não será eliminado. O importante é que haja a “[...] instauração de uma subjetividade reflexiva e deliberadora,

que deixou de ser uma máquina pseudo-racional e socialmente adaptada, passando a reconhecer e liberar a imaginação radical no núcleo da *psique*". (CASTORIADIS, 1992, p. 155).

A subjetividade não é um estado ou condição definitiva, mas é parte de um processo que engloba a criação de um projeto de autonomia, considerando-se o ser humano singular, no qual há a transformação do sujeito de modo que ele possa integrar tal projeto, porém, já o integrando desde o início quando se propõe a refletir e deliberar sobre suas escolhas e as escolhas referentes aos outros. É nesse aspecto que o fim da psicanálise é estritamente consubstancial com o projeto de autonomia coletiva (política).

Interessante notar que há uma aporia nessa dinâmica, no que não é possível atingir tal autonomia sem a própria atividade do paciente, este que é o agente principal do processo psicanalítico. Castoriadis (1992, p. 156) coloca que não há meios e fins separados no processo analítico, pois as associações livres do paciente, por exemplo, "[...] ao se desenvolverem, já exprimem e realizam o desenvolvimento da sua capacidade de liberar seu fluxo representativo, e também a sua capacidade de reconhecer seus afetos e seus desejos. E o fluxo associativo, com o suporte pontuado das interpretações do analista, faz entrar em cena a atividade reflexiva do paciente". Desta forma, pode-se afirmar que a psicanálise é uma atividade prático-poiética (sem formulações apriorísticas, pois é criação, *poiésis*), na qual o paciente é o próprio agente do desenvolvimento de sua atividade.

Portanto, esta atividade é *poiética*, criadora no sentido de que sua contribuição está justamente no fato da autoalteração do analisando, este se constituindo no momento – e através – do aparecimento de outro ser. Ao mesmo tempo é uma *práxis* que objetiva a construção da autonomia humana, esta realizada por meio de uma autonomia que ela própria ajuda a construir. Ou seja, para construir uma autonomia individual é preciso também de uma autonomia (abertura) criada pela sociedade, portanto, há que se utilizar do mesmo 'material'.

Este processo de autonomia individual – e coletiva – é uma criação *ex nihilo*, ou seja, um novo *eidós*, uma nova forma é criada a partir do nada, e não *in nihilo*, no nada, nem *cum nihilo*, com o nada. A propósito, estas duas últimas formas pressuporiam a existência de algo anterior à própria autonomia,

condicionando-a de antemão. Devemos destacar aqui, sobretudo, a importância política dessa criação ontológica, a qual pode possibilitar a emergência de outras formas de indivíduo e de subjetividade capazes de questionar e de transformar de modo revolucionário a ordem vigente de mundo, quase sempre apresentada como imutável e definida *a priori* por um poder – que é do *demos*, do povo, na verdade – que transcenderia a criação coletiva das instituições particulares e a própria instituição global da sociedade.

Dessa forma, ao observarmos o inverso da criação, ou seja, o fechamento das significações imaginárias sociais (o qual diz respeito à heteronomia), temos que a partir disso também se pode compreender a crítica à psicanálise e à sua possibilidade de contribuição política para a criação de uma sociedade autônoma – com indivíduos igualmente autônomos – por parte do pensamento lógico-racional tradicional, que geralmente segue o raciocínio de se caminhar de uma etapa à seguinte de desenvolvimento (considerando que há ou deveria haver um desenvolvimento de um ponto A até um ponto B ou outro qualquer, sempre linear), dentro de esquemas pré-determinados.

Como dissemos acerca da impossibilidade da psicanálise, a crítica consiste em que ela supostamente deve apoiar-se em uma autonomia que ainda não existe para ajudar o sujeito a construir a sua própria autonomia. Mas mesmo considerando a perspectiva da lógica conjuntista-identitária, a crítica à psicanálise não se sustenta, pois há uma impossibilidade de realização dessa mesma lógica racional *in toto*, pois ela também necessita se apoiar em algo que não existe (como criação do imaginário radical da *psique*), em algo que se realiza como processo e que não possui formulações apriorísticas que possam ser apresentadas na forma de fórmulas ou resultados acabados. No processo analítico que visa à criação de uma autonomia individual (e sua coexistência coletiva) é necessário que a sociedade possibilite a emergência desta mesma autonomia, através da ação política (da *polis*, da comunidade deliberante) efetiva do indivíduo social e da coletividade instituinte. Nesse processo reside a importância política da psicanálise, como já colocado, como partícipe neste (como parte dele) e deste (como observador que se observa) processo de criação ontológica.

É fundamental não perdermos de vista que ao falarmos de um processo revolucionário de transformação do indivíduo, de como o formamos ontologicamente assim como as instituições da sociedade – e da própria sociedade

–, isso não implica em aceitar uma separação entre motivação (subjéitiva) e resultado (objetivo) ou de colocar em primeiro plano a dimensão subjéitiva em detrimento da realidade social.

Também não se trata de dizer, como frequentemente observamos nas vertentes materialistas de pensamento (e na lógica conjuntista-identitária que lhe é consubstancial) que a possibilidade de uma transformação revolucionária de como a sociedade se autoinstituí partirá desta para o indivíduo, mas, sobretudo, de afirmar a inter-relação entre as instâncias subjéitiva e objetiva.

No intuito de ir além da crítica da ontologia unitária materialista de um subjétivismo da sociedade e de suas relações, afirmamos que a autonomia individual e a coletiva não podem ser separadas como partes diferentes de um mesmo processo, pois não podemos sustentar que as criações de outras formas de indivíduo e de organizações sociais são “[...] apenas a projeção de desejos não confessados, disfarce de motivações que permanecem escondidas para os que as utilizam” (CASTORIADIS, 1982, p. 111). Sendo assim, a dimensão subjéitiva deste processo revolucionário de que falamos não se trata, portanto, de ‘puro’ desejo de poder, de ausência de princípio de realidade, de uma busca por um mundo desprovido de conflitos de qualquer tipo ou, tampouco, de alguma compensação imaginária para suprir alguma coisa.

Mas temos que a importância da transformação dessa dimensão subjéitiva visando à criação de um projeto de autonomia para o indivíduo é algo fundamental em qualquer discussão acerca da transformação da instituição global da sociedade, tal como a forma como educamos os futuros cidadãos de que a coletividade necessita para se manter existindo, como organizamos a produção e o consumo (relacionados também à própria existência humana, dada a importância das discussões em torno do meio ambiente, ecossistemas, degradação, escassez dos recursos naturais, etc.), como criamos nossas leis (que permitem a própria participação direta das pessoas no poder e na tomada de decisões acerca dos assuntos de interesse comum – políticos), etc.

Em certa medida, não podemos negar a contribuição dos desejos inconscientes em sua relação com o que dissemos ou desejamos objetivamente, mas também não podemos defender que haja na raiz do projeto revolucionário um desejo inconsciente predominante. Caso assim o fosse, a dimensão da vida social, a sociedade, seria antes uma projeção de tais desejos, sendo

sua própria existência paradoxalmente inviabilizada. A partir desse raciocínio, uma pergunta que caberia aos próprios defensores do predomínio do inconsciente (não-ser) sobre a consciência (ser) em um processo revolucionário seria a seguinte: o que esta própria crítica representa/traduz e até que ponto ela não se trata de uma racionalização sobre uma situação à qual não seria agradável enfrentar, em detrimento de uma comodidade aparentemente garantida pelo *statu quo* de um tipo de conformismo?

Em oposição a essa perspectiva, “a verdadeira dimensão desse problema é a dimensão coletiva; é no nível das massas, as únicas que podem realizar uma nova sociedade, que é preciso examinar o nascimento de novas motivações e de novas atitudes capazes de levar à realização do projeto revolucionário” (CASTORIADIS, 1982, p. 112). A despeito disso, é fundamental considerar nesse processo quais são os desejos e as motivações de um revolucionário, em uma sociedade que colocou para si mesma esse projeto de criação de uma autonomia individual e coletiva. Vale afirmar que essas considerações são, também, subjetivas, o que as coloca como estando sujeitas a diversas interpretações. A dimensão social dessas considerações está em tomá-las como uma produção da coletividade anônima instituinte e como parte do projeto de criação das formas de autonomies de que falamos.

Um projeto de autonomia para o indivíduo é possível, além da consideração da política, pelo fato de que a *psique* é capaz de autodilatação, de se colocar em questão, ou seja, ela pode se observar a si mesma e se por como objeto de si, inclusive, de seus processos. Nesse aspecto, “o fechamento da sociedade não pode englobar tudo [...]. Há sempre algo que resiste ao sentido criado por essa sociedade, a seu sentido próprio – e resiste a ela como não-sentido” (CASTORIADIS, 2007, p. 250). As sociedades tradicionais religiosas nos mostram, por exemplo, que sempre há um esforço para se fazer sentido de tudo (das perseguições bíblicas, catástrofes, punições divinas etc.), embora tal tentativa fracasse porque algo resiste a isso, este algo que é o ser (*ontos*) enquanto caos. Isso mostra que a criação ontológica de outras formas de indivíduo e de sociedade na dimensão social-histórica é um projeto possível, se a sociedade colocar essa questão para si, assim como deliberar acerca de sua importância.

Dessa forma, “por toda parte há essa luta contra o não-sentido e a tentativa de transformar em sentido aquilo que o ser, o sem-fundo, o abismo, impõem constantemente à sociedade” (CASTORIADIS, 2007, p. 251). Quan-

do falamos em psiquismo, a questão da imaginação radical aparece como elemento fundador, assim como da não funcionalidade, da não repetição e da possibilidade de criação do outra coisa em relação ao que já foi (no que o mais importante é o que virá, o vir-a-ser), elementos estes imprescindíveis em um processo de criação ontológica levada a cabo pela atividade política da coletividade instituinte.

Com relação ao imaginário, ao desejo, à representação, à capacidade de um indivíduo autônomo investir e desinvestir – labilidade – energia psíquica em outros objetos, assim como de uma coletividade humana fazê-lo, de tentar criar outra coisa em relação às relações alienadas e reificadas que existem em nossa sociedade, etc., isto não se ‘perde’ como subjetivismo, a partir do momento em que procuramos criar, através de um processo de escolha, julgamento e deliberação – elementos presentes na democracia direta, criada pelos atenienses, a partir do século VIII a. C. – outras formas de indivíduo e de sociedade construídas a partir de outra educação, entendida aqui em um sentido amplo como o da *paideia* clássica, ou seja, de que toda a instituição global da sociedade participa da formação de seus futuros cidadãos, fazendo-os desenvolver suas capacidades de agir autonomamente e de participar nas questões de interesse comum, o que constitui a essência do que apresentamos como um processo revolucionário de transformação da sociedade e de suas instituições.

## A EDUCAÇÃO E A TRANSFORMAÇÃO DO INDIVÍDUO E DA SOCIEDADE: considerações a partir da imaginação e do imaginário radical instituinte

Para Castoriadis, a educação é um processo quase impossível (no sentido de não se saber aonde chegará, pois lida com material humano, com a *psiquê* e sua indeterminação), que começa quando nascemos, não se sabe quando termina e tem a função de ajudar o recém-nascido (*infans*) a se tornar um ser humano apto a viver em sociedade (*anthropos*) – a ceder, deliberar, escolher e aceitar o resultado de uma escolha, mesmo que isso não o agrade. Castoriadis (1992, p. 156) esclarece que “o fim da *paideia* é ajudar esse feixe de pulsões e de imaginação a tornar-se um *anthropos*, no sentido [...] de um ser autônomo. Podemos também dizer, lembrando Aristóteles, um ser capaz

de governar e ser governado”.

No que diz à criação de autonomia, a pedagogia deve ter por prática desenvolver a atividade própria do sujeito, utilizando essa mesma atividade própria para reafirmar a sociedade como também autônoma, por paradoxal que isso possa parecer. Isso porque indivíduos autônomos criam coletividades autônomas que, por sua vez, interessam-se por criar mais indivíduos autônomos como cidadãos que desejam para si. Trata-se de um movimento que deveria ser incessante, quando por exemplo analisamos a contribuição da educação atual para a manutenção do *statu quo*.

A despeito do que dissemos acerca da imaginação e do imaginário radical instituinte, temos que a educação não deixa de ser uma instituição social e histórica, articulando aqueles dois conceitos como parte de um processo de criação no qual sociedade e *psiquê* são inseparáveis, porém irreduzíveis uma a outra. Isso dito, a educação enquanto instituição que contribui na criação do indivíduo socialmente fabricado faz existir para a *psiquê* um mundo social, mas sem conseguir fazer com que esta dimensão psíquica seja diluída na sociedade ou absorvida por ela, pois seu modo de ser e sua dinâmica são radicalmente diferentes do que a sociedade impõe.

Mas o aspecto interessante – e crucial para a sobrevivência da sociedade – é que a despeito da heteronomia, esse processo de fabricação do indivíduo pela educação (institucional e em sentido amplo) ocorre. Dizemos que essa criação social do indivíduo atual é heterônoma porque não há uma relação explícita entre o discurso do Outro e o discurso do sujeito como parte de um projeto de construção de autonomia.

Nesse ponto, portanto, a sociedade tem uma difícil função, daí a quase impossibilidade do processo educativo que afirmamos há pouco, pois ela deve fazer com que o indivíduo e sua *psiquê* encontrem sentido dentro da sociedade que se autoinstituiu, mas sem deixar de garantir à *psiquê* também a possibilidade de um mundo privado, particular, seu, no que o indivíduo continue a ser uma referência para si mesmo.

Castoriadis afirma, a partir dessa consideração, que é impossível um domínio absoluto sobre a *psiquê* por uma lógica conjuntista-identitária, matemática, pois a sociedade não consegue nunca eliminar a imaginação radical, a criatividade do indivíduo e sua liberação de energia no núcleo da *psiquê*.

Isso é fundamental para que a própria sociedade exista e condição para que possa se autoinstituir e se recriar a todo instante que achar necessário fazê-lo, transformando suas instituições particulares em outras coisas diferentes daquilo que são, além de poder transformar a própria instituição global da sociedade, de forma geral.

Nesse caso, a própria educação do indivíduo e o processo que possibilita sua transformação em futuro cidadão são efetivados pelo fato de que não há um fechamento das significações imaginárias sociais, o que permitirá à sociedade construir o tipo de indivíduo autônomo de que precisa, sobretudo para reforçá-la na condição de coletividade autônoma, ou seja, a sociedade se autoinstitui e é consciente desse procedimento de autocriação.

O que não podemos perder de vista é que a educação, enquanto processo de criação, também possui sua dimensão de reprodução das normas, leis vigentes, comportamento, tradição etc., caracterizando uma sociedade que se autoinstitui a cada vez e que se cria com uma identidade para si própria – somos isso e não outra coisa. Nesse aspecto, a educação tem por função garantir uma reprodução dos indivíduos enquanto indivíduos socializados de que aquela determinada sociedade – e não outra – precisa, com suas características próprias.

É importante que não nos percamos aqui nessa linha tênue, pois a nossa sociedade capitalista, brasileira e ocidental, por exemplo, assim como muitas outras, possui uma forma de educar que se fundamenta na reprodução dos códigos sociais vigentes dentro do esperado, mas sem ter por objetivo formar indivíduos e uma sociedade crítica, autônoma e que está disposta a questionar o fundamento de sua própria constituição e instituição. Qualquer possibilidade de transformação é envolta pela burocracia, pelo descrédito, pelo que Castoriadis mesmo se referiu como conformismo generalizado, ou absorvida pelo próprio capitalismo e suas significações imaginárias sociais, considerando-se a lógica de que tudo é lucrativo.

Por isso é *conditio sine qua non* considerar nesse processo a relação com os conceitos de imaginação (indivíduo) e de imaginário radical instituinte (coletivo) como elementos vinculados à ideia de criação incessante de outras formas (*eidé*) possíveis de vir-a-ser, imprescindíveis para qualquer projeto de fato revolucionário, em um sentido amplo, de transformação efetiva de para-

digmas de uma sociedade.

A educação deve ser um processo que permita as pessoas terem consciência de que as instituições podem e devem ser transformadas, ou seja, deve ser uma educação fundamentalmente política. Quando fala em educação, Castoriadis (1992, p. 156) afirma que “o objetivo da pedagogia não é ensinar matérias específicas, mas ensinar a capacidade de aprender do sujeito – aprender a aprender, aprender a descobrir, aprender a inventar. Isso, evidentemente, a pedagogia não pode fazer sem ensinar certas matérias [...]”, mas elas devem estimular a criação e as potencialidades da criança, além de sua capacidade de deliberação, escolha e julgamento.

A ‘impossibilidade’ do processo pedagógico a que nos referimos anteriormente também é o de que a educação e a pedagogia devem ter por apoio uma autonomia que ainda não existe para criar indivíduos que serão autônomos. É nesse ponto que entra a política – entra como força de expressão, pois nunca deve estar fora do processo educativo – como participação efetiva que deve se apoiar em uma autonomia que ainda não foi construída a fim de tornar possível o surgimento desse outro cidadão e dessa outra sociedade.

Outro ponto interessante para se discutir é que embora a instituição da economia não seja central no pensamento de Castoriadis, no sentido de que a base de sua produção material deve determinar todas as demais instituições, os temas da economia, da técnica e da racionalidade científica são fundamentais para compreendermos a dimensão desses elementos para a sociedade moderna e para a educação de nossa época estimulante do individualismo, da concorrência, voltada para as exigências do mercado e que não tem por objetivo desenvolver as potencialidades individuais a não ser aquelas de que o comércio ou as empresas precisam.

No contexto de nossa sociedade, o diploma e a universidade têm valor de mercado, o que necessariamente não tem relação com a obtenção de uma vaga de trabalho ou mesmo sequer de empregabilidade. Assim, “o que não pode ser mensurado, calculado, programado, não merece consideração, nem dispêndio de tempo, já que o próprio ‘tempo é dinheiro’”, em consonância com a própria lógica conjuntista-identitária. (PAVÃO, 2015, p. 284). A escola muitas vezes é reduzida a um ensino formal de conteúdos distantes da realidade dos alunos, no que há uma supervalorização da quantificação em detrimento da qualidade,

como também podemos observar pelas avaliações governamentais.

A heteronomia está presente em todas as instituições particulares da sociedade, assim como em sua instituição global – geral. Neste caso, há aqui um fechamento das significações imaginárias sociais, uma auto-ocultação da consciência de sua própria autocriação, o que é a expressão da própria heteronomia.

Para romper isso e para ser autônoma a educação deve contemplar os mesmos elementos que embasaram a criação do mundo grego, a democracia, a filosofia e a política. A democracia como expressão do poder do povo e de suas escolhas através de deliberação, a filosofia como capacidade incessante de questionamento das instituições da sociedade e de seu próprio fundamento e a política como participação efetiva na construção do indivíduo e da comunidade.

Na criação imaginária dessas três instituições, “há três pares de elementos fundamentais envolvidos nesse processo, os quais são *einai/phainestai*, *aletheia/doxa* e *physis/nomos*, e que “[...] estão presentes tanto nas formulações dos filósofos pré-socráticos quanto na criação quanto na criação dos poetas, dos trágicos e na obra dos historiadores Heródoto e Tucídides”. (PAVÃO, 2015, p. 53).

As oposições ser/parecer e verdade/opinião encontram-se em toda parte e não são a dualidade que marca a especificidade do pensamento grego. Não há língua que não diferencie, por exemplo, ser ou parecer e verdade ou opinião, mas a singularidade ateniense está justamente da diferenciação natureza/instituição-convenção. A contribuição ontológica implicada por esse par de opostos/complementares está no fato de que há uma diferenciação explícita entre o que é natural e o que é artificial, convenção, criação humana localizada no tempo e no espaço. Esta ação tira qualquer criação da dimensão ideal e lembra-a constantemente de sua dimensão humana, com seus acertos e erros.

Todas essas considerações são imprescindíveis na análise e transformação das instituições particulares de nossa sociedade, da qual a educação é uma delas, tendo em vista que esta participa – ou não, se a sociedade assim o decidir – da mudança de paradigmas que implica em uma própria transformação global. Vemos todos os dias notícias acerca de corte de verbas para educação, assim como de da diminuição da qualidade de ensino e da

preocupação com indicadores de aprovação relacionados a financiamentos. Basicamente, isso mostra uma função de repetição, de reprodução do *statu quo* social e econômico reservado à educação.

No momento, ela não pode transformar quase nada, nem a si mesma, pois a sociedade como sua criadora não permite tal ação, não é uma questão de interesse na ordem do dia. De qualquer modo, como boa notícia tem-se o fato de que essa não é uma condição *ad eternum*, mas que pode sim ser transformada desde que haja interesse e participação coletivos, pois é através da participação política efetiva que a educação pode se tornar outra coisa diferente do que ela é, assim como construir de fato outra forma (*eidós*) possível de indivíduo e de organização social.

---

**Resumo:** O presente artigo tem por objetivo analisar a relação entre autonomia individual e autonomia política (coletiva) para a transformação da sociedade a partir dos conceitos de imaginação e imaginário radical na obra do pensador grego Cornelius Castoriadis (1922-1997). Da mesma forma, verificaremos a relação entre simbólico, imaginação e imaginário radical instituinte como elementos fundamentais para uma transformação qualitativamente revolucionária do indivíduo, de sua *psique* e da sociedade. Nesse processo, também investigar-se-á a contribuição da psicanálise como parte de um projeto político de autonomia considerando-se a inter-relação dessas duas áreas de conhecimento para o desenvolvimento do indivíduo socializado e da vida em coletividade. Após apresentar os conceitos de imaginação, imaginário radical instituinte e a contribuição da psicanálise para a construção de um projeto de autonomia individual e política, também trataremos da contribuição da educação para a transformação da criança em *anthropos*, em um cidadão no sentido clássico do termo, a partir deste referencial teórico.

**Palavras-chave:** Castoriadis; Psicanálise; Educação; Autonomia; Imaginação; Imaginário radical.

**Abstract:** This paper aims to analyze the relationship between individual and political (collective) autonomy for the transformation of society based on the concepts of imagination and radical imaginary in the work of the greek thinker Cornelius Castoriadis (1922-1997). In the same way, we will verify the relationship between symbolic, imagination and radical instituting imaginary as fundamental elements for a qualitatively revolutionary transformation of the individual, its *psyche* and society. In this process, the contribution of psychoanalysis will also be investigated as part of a political project of autonomy considering the interrelationship of these two areas of knowledge for the development of the socialized individual and of the life in collectivity. After presenting the concepts of imagination, instituting radical imaginary and the contribution of psychoanalysis to the construction of a project of individual and political autonomy, we will also address the contribution of education to the transformation of the child into *anthropos*, into a citizen in the classic sense of the term, from this theoretical framework.

**Keywords:** Castoriadis; Psychoanalysis; Education; Autonomy; Imagination; Radical imaginary.

## REFERÊNCIAS

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

CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto**. v. 1. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987a.

- CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II**: os domínios do homem. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987b.
- CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto III**: o mundo fragmentado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- CASTORIADIS, Cornelius. **Ce qui fait la Grèce**: 1. D'Homère à Héraclite. Séminaires 1982-1983: La création humaine II. Paris: Éditions du Seuil, 2004a.
- CASTORIADIS, Cornelius. **Figuras do pensável**: as encruzilhadas do labirinto. v. VI. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004b.
- CASTORIADIS, Cornelius. **La cité et le lois**: ce qui fait la Grèce, 2. Séminaires 1983-1984: La création humaine III. Paris: Éditions du Seuil, 2008.
- CASTORIADIS, Cornelius. **Les carrefours du labyrinthe**. Paris: Éditions du Seuil, 1978.
- CASTORIADIS, Cornelius. **Sujeito e Verdade no mundo social-histórico**. Seminários 1986-1987: a criação humana I. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- CASTORIADIS, Cornelius. **Thucydide, la force e le droit**: ce qui fait la Grèce, 3. Séminaires 1984-1985: La création humaine IV. Paris: Éditions du Seuil, 2011.
- CASTORIADIS, Cornelius. **Uma sociedade à deriva**: entrevistas e debates, 1974-1997. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.
- PAVÃO, Ronaldo Maciel. **Os gregos, os anarquistas e a criação da autonomia**: observações sobre Educação e Trabalho a partir do referencial de Cornelius Castoriadis. 2015. 329 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campo Grande, 2015.
- POIRIER, Nicolas. **L'ontologie politique de Castoriadis**: Création et Institution. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2011.

Recebido em Novembro de 2020

Aprovado em Março de 2021