

Este trabalho apresenta-se como um introito ao pensamento e obra de Cornelius Castoriadis. Aqui, abrange-se uma primeira fase de sua vida que vai de seu nascimento até 1974 quando da publicação de sua magnum opus, a Instituição Imaginária da Sociedade. O texto também fornece elementos preliminares sobre temas e textos poucos trabalhados e disponíveis para os alunos da área das humanas em geral, da política à filosofia, passando pela economia e a educação. Seguimos a trajetória traçada por ele, iluminada essencialmente pela *Introduction générale** à sua obra, apresentada na primeira edição de seus escritos da revista *Socialisme ou Barbarie* e complementada pela leitura de uma bibliografia anexada *in fine*. Por razões técnicas, o texto foi dividido em duas partes. Eis a segunda metade.

Palavras-chave: Filosofia, Política, História contemporânea, Instituição imaginária da sociedade, Crítica ao marxismo.

*This work is an introduction to the thought and work of Cornelius Castoriadis. It deals with the first phase of his life, from his birth to 1974, when he published his magnum opus, *The Imaginary Institution of Society*. The text also furnishes preliminary elements on themes and texts scarcely treated or available for students in humanities in general, from politics to philosophy, passing through economy and education. We follow his own trajectory, as illustrated in the *Introduction générale* to his work (in French), presented in the first edition of his writings in the review *Socialisme ou Barbarie* and complemented with readings from the bibliography annexed *in fine*. For technical reasons, the text has been split in two parts of which this is the latter.*

Keywords: Philosophy, Politics, Contemporary History, The Imaginary Institution of Society, Critique of Marxism.

* As obras são citadas *ipsis litteris*, como elas se encontram nas editoras. Escolhemos essa opção por razões de comodidade para o leitor. Quando possível, indicamos as obras disponíveis em português. Para uma análise política completa desta fase de sua vida, veja a *Introduction*, *SB1*, p. 11-16. As siglas referem às obras identificadas na bibliografia, *in fine*. dvetauro@nin.ufms.br

Cornelius Castoriadis (1922-1997): Itinerários no Labirinto.

Prof. Dr. David
Victor-Emmanuel
Tauro

Doutor em Sociologia pela
École des Hautes Études en
Sciences Sociales, Paris,
França, e Professor Adjunto
da UFMS, Campo Grande
(MS). Estou imensamente
grato à Profª. Drª. Silvia
Helena Andrade de Brito,
ao Prof. Dr. Antônio
Vitório Ghiraldello e à
acadêmica, Vivian da Veiga
Silva do Curso de Ciências
Sociais (UFMS), pelas
correções e sugestões
feitas. Também, agradeço,
antecipadamente, os
comentários, as críticas e
sugestões dos leitores.
Evidentemente, os erros e
lapsus calami que
persistem são os meus.

Para Lilian do Valle e
David Ames Curtis

II PARTE

4 *Ultrapassando o Universo Capitalista e o Conteúdo do Socialismo (1955-58)*

Uma vez que a crítica do regime russo havia levado Castoriadis a questionar o trotskismo, ele havia partido para uma elucidação de seus pressupostos - o que o forçou a interrogar tanto o leninismo quanto ao marxismo. Como vimos, os resultados de sua pesquisa o levaram, por sua vez, a uma crítica severa aos princípios fundamentais do marxismo no que diz respeito a sua base: a teoria econômica do capitalismo. Mas este esforço todo não foi desprovido de ganhos: o projeto de socialismo ganhou novos rumos e projeções. A crítica do regime russo, da estatização da propriedade e do planejamento, tal como foi implementado na Rússia, o levou a enfatizar a necessidade de conceituar o socialismo como “gestão coletiva da produção e da vida social pelos trabalhadores” (SB1: 32). Como projeto histórico, o projeto socialista deve ser enraizado na

própria classe, como seu próprio desejo e como sua própria capacidade. Logo, a idéia que, por si mesmo, o proletariado pode apenas alcançar a consciência sindical e que a “consciência socialista” deve ser introduzida na classe trabalhadora de fora, como Kautski e Lenine queriam (assim justificando o partido bolchevique como grupo seletivo de revolucionários profissionais), era completamente errônea. Se os “germes” dessa consciência devem ser achados no proletariado e se os membros dessa classe são seres humanos como quaisquer outros, a consciência socialista deve surgir de sua experiência do trabalho e vivência na sociedade capitalista.

Nos estudos sobre a experiência do proletariado (SB1:115-130)¹, Castoriadis argumentou que essa experiência não podia apenas ser política: ela deve ser total, isto é, englobando toda a experiência e vida do proletariado, começando com a gestão coletiva do processo de produção e das atividades econômicas, o proletariado deve ser capaz de “criar novas formas de vida em todos os domínios” (SB1:32). Quanto à substância de sua posição, Castoriadis escreveu:

A idéia que a revolução devia necessariamente pôr em questão a totalidade da cultura existente, certamente não era nova; mas, de fato, havia permanecido uma frase abstrata. Falava-se de pôr a técnica existente ao serviço do socialismo – sem ver que essa técnica era, de a a z encarnação material do universo capitalista; pedia-se ainda mais educação para ainda mais gente – ou toda a educação para todos, sem ver (ou precisamente, no caso dos stalinistas, porque se via) que isso significava ainda mais capitalismo em todo lugar; essa educação era em seus métodos, em seu conteúdo, em sua forma, e até incluindo sua existência mesma como domínio separado, o produto de milênios de exploração, levada a sua expressão a mais perfeita pelo capitalismo. Racionava-se como se tinha, nos assuntos sociais e mesmo em qualquer outro que seja, uma racionalidade em si – sem ver que apenas se reproduzia a “racionalidade” capitalista, permanecendo-se assim preso do universo que se pretendia combater. (*Ibid.*)

Castoriadis decidiu ir além: teorizar a ruptura com a ordem estabelecida no mundo e em todas as suas dimensões. Os textos agora são reproduzidos numa coletânea do mesmo nome, *Le contenu du socialisme*², onde ele censurou Marx, mostrando que

... postulados decisivos da “racionalidade” capitalista haviam sido preservados intactos na obra de Marx e isso levava a consequências ao mesmo tempo absurdas e reacionárias; e que a interrogação das relações capitalistas e de sua “racionalidade” no domínio do trabalho e do poder era inseparável de sua interrogação nos domínios da família e da sexualidade, da educação e da cultura, ou da vida quotidiana. (SB1:31)

Mas essa reflexão teórica foi profundamente marcada pelos acontecimentos das décadas que se seguiram a II Guerra Mundial nos países do Leste Europeu: após revoltas iniciais no leste de Berlim, explodiu a Revolução Húngara (1956), algo que aconteceu apesar de todos os prognósticos ao contrário: o proletariado não poderia se rebelar contra o regime burocrático emplacado pelos soviéticos. De fato, o proletariado húngaro criou seus Conselhos como órgãos de gestão operária de produção. As análises de Castoriadis, como, de resto, aquelas de Claude Lefort³ trouxeram novas luzes sobre a verdadeira natureza das rupturas necessárias com o capitalismo. Os países do bloco “socialista” dominados pela URSS, construíam modelos insólitos de “democracias populares” seus povos insistiam em mostrar seu apreço pelo regime “socialista” da URSS por insurreições repetidas, sobretudo na Hungria e na Polônia, nesta última até o apodrecimento do regime militarizado nos anos 80. Em contrapartida, essas mesmas massas não cessavam de mostrar sua criatividade na invenção de novos modos de gestão dos assuntos quotidianos.

Segundo Castoriadis, o mundo fabril do século XX indicava que a “verdadei-

¹ Cf. em particular, «La phénoménologie da la conscience prolétarienne» (mars 1948)

² V. bibliografia.

³ LEFORT, 1971, p. 191-220.

ra" luta de classes tem sua origem na essência do trabalho como conflito permanente entre o operário indivíduo ou os operários informalmente auto-organizados em oposição ao plano e à organização impostos pela direção da fábrica. Neste contexto⁴, cita as discussões com Philippe Guilhaume, os camaradas das fábricas da Renault, "sobretudo D. Mothé"⁵. Castoriadis observava que os operários preparavam suas próprias estratégias de ação na produção, esboços de rupturas com a "racionalidade" dos planos da direção, 'racionalidade' que se fosse aplicada levaria ao colapso puro e simples da produção. Castoriadis propôs uma outra crítica da 'lógica' capitalista, da

Contradição fundamental implicada em sua organização de produção: a necessidade simultânea de excluir os operários da direção de seu próprio trabalho e, visto o colapso da produção que se realizaria integralmente (e que pôde se constatar materialmente e literalmente nos países do Leste), a necessidade de os fazer participar, de fazer apelo constantemente aos operários e aos seus grupos informais, considerados às vezes meros parafusos da máquina produtiva e às vezes super-homens capazes de parar tudo, e mesmo os absurdos insondáveis do plano de produção que se quer impôr sobre eles (Ibid.).

É essa contradição que Castoriadis mostrava essencialmente presente em todos as instâncias e níveis da sociedade, tanto na economia quanto na política ou nas outras esferas da vida social, como a da cultura e da educação. Castoriadis insistiu que é precisamente na esfera de produção material, isto é, na esfera das relações econômicas que Marx ficou pre-

so aos postulados capitalistas: se ele criticou a fábrica capitalista, a crítica era meramente externa e moral. Marx permanece preso à racionalidade da técnica capitalista⁶, com sua unicidade grandiosa. Também, segundo ele, Marx acreditava que "os produtores poderão atenuar os aspectos mais desumanos, os mais contrários à sua 'dignidade', mas que deveriam procurar as compensações fora do trabalho (aumento do tempo 'livre', etc.)"⁷ Castoriadis questiona a racionalidade da técnica capitalista como encarnação material do universo das significações capitalistas:

Ela pode ser 'racional' quanto aos coeficientes de rendimento energético das máquinas, mas essa 'racionalidade' fragmentária e condicional não tem interesse nem significado em si; sua significação apenas pode lhe chegar a partir de sua relação com a totalidade do sistema tecnológico da época; que ela não é um meio neutro que pode ser colocado ao serviço de outros fins mas é materialização concreta da cisão da sociedade, porque toda máquina inventada e posta ao serviço sob o capitalismo é, em primeiro lugar, um passo a mais até a autonomização do processo de produção em relação ao produtor, logo, para a expropriação dele e não o produto de sua atividade, mas desta atividade ela mesma. (Ibid.)

Ademais, este sistema tecnológico é, por essência, intimamente ligado à organização capitalista do trabalho: não há autonomia relativa da tecnologia que a permite servir ao mesmo tempo modos de produção tão antagônicos, quanto o capitalista e o socialista. A burocratização do capitalismo privado e concorrencial aprimorou a cisão entre as atividades de direção e de execução, do

⁴ SBI: p.34.

⁵ Daniel Mothé, operário especializado que escreveu 4 livros importantes com suas experiências: *Journal d'un ouvrier(1956-58)*, Paris: Minuit, 1959, 176p.; *Militant chez Renault*, Paris: Seuil, 1965, 234p; *Les O.S.* (Operários Especializados – ndlr), Paris: Cerf, 1972, 94p., e *Le métier de militant*, Paris: Seuil, 1973, 182p. Mais tarde, apresentou essas 4 obras e recebeu seu *Doctorat d'État* da Universidade de Paris. Acabou de publicar um novo trabalho polêmico, *Le Temps libre contre la société*, Paris : Desclée De Brouwer, 1999. 112 p., no qual se interroga sobre as possibilidades de aproveitamento do tempo livre dos setores da população desprovidos de recursos necessários para o gozo de lazer, para evitar que se concretize a ameaça de uma segregação maior em razão do dinheiro e de modos de vida.

⁶ Essa é certamente a razão principal porque Lenine e Trotski aceitaram a tecnologia capitalista e os métodos tayloristas e fordistas de organização de produção para as fábricas na Rússia pós-revolucionária.

⁷ SBI: 35.

planejamento e da implementação, consagrando a hierarquização efetivo do trabalho assalariado.

Então, como definir o conteúdo do socialismo?

... o verdadeiro conteúdo do socialismo não era nem o crescimento econômico nem o consumo ao máximo, nem o aumento de um tempo livre (vazio) como tais, mas a restauração, melhor a instauração pela primeira vez na história, do domínio dos homens sobre suas atividades e, logo, sobre sua atividade primeira, o trabalho; [...] o socialismo tinha a ver não somente com os pretendidos 'grandes assuntos' da sociedade, mas com a transformação de todos os aspectos da vida e, em particular, com a transformação da vida quotidiana, 'o primeiro dos grandes assuntos' (Le Contenu du Socialisme, II, in Le Contenu du Socialisme. Cf. Bibliografia). Não havia domínio algum da vida que não expressava a essência opressiva da organização capitalista da sociedade, nenhum que se pode deixar intacto. (SB1: 36-37)

Assim, a transformação da tecnologia capitalista é uma das tarefas cruciais como maneira de impedir a volta da divisão social entre dirigentes e executantes. Castoriadis propôs uma transformação ainda mais radical: com uma crítica virulenta à idéia aceita por Marx que deve permanecer a desigualdade nos salários durante o 'período de transição' (é isso que é implicado na famosa frase "De cada um segundo seu trabalho ...", ele propôs uma visão outra:

Não há revolução socialista que não instaure desde seu primeiro dia a igualdade absoluta de salários e rendas de todo espécie, único meio de, ao mesmo tempo, eliminar de uma vez por todas a questão da repartição, de dar a verdadeira demanda social o meio para se exprimir sem deformação e de destruir a mentalidade de *homo economicus* consubstancial às instituições capitalistas. (SB1:37)

Mesmo assim, Castoriadis não considerava a fábrica um problema insuperável, nem mesmo o problema mais grave a resolver: pelas revoluções e movimentos operários que aconteceram pelo menos ao longo do século XX, estava convencido da capacidade criativa e autônoma

da classe na resolução de problemas ligados ao seu local de trabalho. O problema maior para ele estava no funcionamento das outras instituições da economia, do Estado e do resto da vida social. No momento em que os tanque russos estavam esmagando a Revolução Húngara em 1956, os exilados discutiam com Castoriadis e seu grupo toda a problemática envolvida na realidade de autogestão. Tornou-se cada vez mais claro para ele que não seria suficiente a autogestão apenas na fábrica: a única maneira de romper com a lógica da sociedade capitalista será de generalizar os princípios de autogestão – uma gestão coletiva pela sociedade – a todos os níveis da vida social. Exigia-se a circulação incessante das informações horizontal e verticalmente e, ao mesmo tempo, o envio das decisões tomadas de baixo para cima correspondentes à circulação das informações de cima para baixo. De maneira alguma Castoriadis esperava acabar de vez com os problemas tão velhos pesando sobre a sociedade – apenas insistia que se a população não poderia resolver seus problemas, ninguém iria conseguir resolvê-los em seu lugar.

O absurdo de todo o pensamento político herdado consiste em querer resolver no lugar dos homens seus problemas, no momento em que o único problema é precisamente este: como os homens podem se tornar capazes de resolver seus problemas eles mesmos. (SB1:38).⁸

Assim, desprezar a tese bolchevique da necessidade de um grupo de revolucionários profissionais externos à classe e possuídos da consciência exigida era tão necessário quanto desconsiderar aqueles que exigiam garantias objetivas e prévias da capacidade dos homens de se tornarem autônomos. Foi em torno das discussões sobre essa questão da organização e liderança que, em maio de 1958, Claude Lefort e outros companheiros saíram do grupo⁹.

⁸ Cf. também, HOWARD, *Op. cit.*, p.269.

⁹ Foi pela segunda vez que isso aconteceu, já primeira já em 1952 durou pouco. Mas a posição de Lefort exigiria de nós todos um outro estudo! Os leitores de inglês podem consultar a entrevista de Lefort dada à revista *Tiers Mythe*, traduzida em *Telos*, #30, Winter, 1977. Desconheço qualquer tradução destes textos para o português.

5 Reavaliando o capitalismo moderno (1959-1960)

No entanto, havia outras análises a fazer: apesar da atividade revolucionária por parte do proletariado em diversos países do Leste Europeu durante os anos 50 e 60, o capitalismo não sofreu nenhum revéis sério no mundo ocidental. A Guerra Fria, que começou a partir de 1947, amadureceu de vez nos anos 50 e se aprofundou na década seguinte¹⁰. Essa atividade bélica serviu, pelo menos parcialmente, para estimular as economias dos Estados Unidos e de seus aliados na Organisation du Traité de l'Atlantique nord (OTAN), organizados (majoritariamente) na OCDE. O processo de modernização do capitalismo durante este período foi de par com o processo de reconstrução das economias européias destruídas durante a II Guerra Mundial. Mas este processo de modernização mostrou-se através de um processo de burocratização das atividades diárias em nome da racionalização da administração e gerência nos escritórios e fábricas. O crescimento das atividades econômicas se expressou com a inundação de produtos cada vez mais populares e numa corrida infernal de consumo individualista e desenfreado, inaugurando o que apropriadamente foi chamada a “sociedade plástica descartável”.

A burocratização da vida moderna foi possível pelo processo de atomização da sociedade como sociedade de consumidores individuais massificados, politicamente apáticos, despolitizados, hedonistas e egocêntricos¹¹. Por sua vez, este processo de burocratização possui seu próprio momentum, é auto-conservador e reprodutor. Mais, como todo processo capitalista é auto-catalizador. “Quanto mais alto o grau de burocratização já atingido, tanto mais a rapidez da burocratização ulterior atingida”. Qual a razão deste fenômeno? “Impregnado do ‘econômico’ por inteiro, ele [o sistema] encontra sua razão de ser ao mesmo tempo ‘real’, psíquica e ideológica na expansão continuada da produção de ‘bens e serviços’ (que são apenas relativamente aqueles do sistema de significações imaginárias impostas pelo sistema)” (SBI:41).

Uma outra série de fenômenos novos estava moldando as relações capitalistas: o salário real estava aumentando numa escala cada vez maior, o desemprego estava em declínio, a jornada de trabalho estava sendo reduzida, as despesas públicas em aumento, todos estes fenômenos, opostos à fase de capitalismo concorrencial, estavam se tornando imprescindíveis ao funcionamento e à sobrevivência do sistema.

É este conjunto todo que Castoriadis chamou de capitalismo burocrático. Ha-

¹⁰ A Guerra Fria e as críticas do grupo *Socialisme ou Barbarie* tanto os regimes dos países ditos socialistas, quanto ao regime capitalista, levaram Castoriadis, Lefort e outros a serem severamente criticados tanto pelos ideólogos do regime capitalista quanto pelos stalinistas. Pior, no entanto, foi a posição de Jean-Paul Sartre, que usou sua posição como intelectual, tanto quanto sua revista para atacar o grupo, principalmente Lefort, que conseguiu publicar suas respostas enquanto Merleau-Ponty permaneceu membro do Comitê de Redação até por volta de 1955.

¹¹ É assim que Castoriadis avaliou a situação:

“A burocratização como processo dominante da vida moderna, havia encontrado seu modelo na organização da produção especificamente capitalista – o que bastava já para diferenciar radicalmente do ‘tipo ideal’ da burocracia weberiana - mas de lá ela invadia o conjunto da vida social. Estado e partidos, empresas, claro, mas também medicina e ensino, esportes e pesquisa científica lhe eram cada vez mais submissos. Portadora da ‘racionalização’ e agente de mudança, engendrava por todo quanto lugar o irracional e vivia apenas para a sua conservação; sua simples existência multiplicava ao infinito ou gerava *ex nihilo* problemas que novas instâncias burocráticas eram criadas para resolver. Ali onde Marx havia visto uma «organização científica» e Max Weber a forma «racional», precisava-se ver a antítese exata de toda razão, a produção em série do absurdo, e, como escrevi mais tarde (*MTR, 1964-65*) a pseudo-racionalidade como manifestação e forma soberana do imaginário na época atual. (SBI: 40)

via limites a este processo? Sim. Segundo Castoriadis, a irracionalidade do sistema era exacerbada pela necessidade imprescindível de ter a participação constante dos executantes de serviço ao mesmo tempo em que a direção burocrática desejava e se empenhava com toda a sua força a proibi-la. Os problemas sociais engendrados, o arbitrário, o desperdício, o absurdo organicamente produzidos pelo sistema, levava à ‘busca de novas formas de vida, que expressam sua tendência à autonomia’, como escreverá no texto, “*Recommencer la révolution*”, publicado em 1964. A revolução não tinha mais um sujeito coletivo separado, o proletariado: contra a burocratização da vida cotidiana, precisava uma contra-ofensiva dos outros setores da sociedade, mulheres, jovens, casais, etc., inaugurando novas relações sociais e atitudes.

“Em particular, assim se tornava possível entender e mostrar que as questões colocadas pela juventude contemporânea, estudante e outra, não traduzia um conflito de gerações’ mas a ruptura entre uma geração e o conjunto da cultura instituída’. (SB1:42).

Permanecer centrado no econômico havia levado muitos teóricos ditos marxistas a defender posições terceiro-mundistas (no final de contas apoian-do teses de suas burguesias nacionais contra as metrópolis ou insistindo no «emburguesamento» da classe operária nos países ex-coloniais ou nos EUA). As obras de Samir Amin ou de Franz Fanon¹² atestam a confusão teórica que proliferou durante as décadas de 60 e 70, nas quais em nome de lutas anti-imperialistas, tiranos, ditadores e outros líderes geniais em países coloniais e ex-coloniais receberam apoio político e material por parte de grupos dissidentes europeus e americanos. Para Castoriadis, ao contrário,

a transformação radical do sistema ainda estava na agenda: «sob formas novas, o projeto revolucionário dizia respeito à totalidade dos homens, mais agora que nunca». Para ele, os acontecimentos de Maio 68 e da guerra de Vietnam o mostraram amplamente. (*Ibid*: 44).

6 A ruptura com o marxismo (1960-64)

A partir de 1960, Castoriadis começou a retomar estudos na Filosofia, Língüística, Sociologia, Etnologia e Psicanálise. Estes estudos lhe permitiram a rever o próprio quadro teórico do marxismo, levando ao término o seu acerto de contas. Suas análises minaram as bases fundamentais do marxismo, tanto no plano econômico quanto político. O próprio método de análise de Marx, quando levado a cabo, ameaçava seriamente a conduzir todo o edifício à ruína.

Durante os próximos quatro anos, Castoriadis concentrou seus estudos sobre os princípios histórico-filosóficos do marxismo. Já em seu «*Mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne*»¹³, havia anexado uma *Note sur la philosophie marxiste de l'histoire* (redigida em 1959), aonde havia tecido suas primeiras interrogações acerca do assunto. Ao terminar estes estudos agora, ele publicará *Recommencer la révolution*¹⁴ no qual esclareceu suas críticas ao marxismo. Mas foi apenas na primeira parte do *Marxisme et théorie révolutionnaire* (1964-65) que explicitou a essa ruptura com o marxismo. Em relação a isso, escrevera na *Introduction générale*:

Colocando a serviço tanto o material acumulado pela Etnologia, quanto a evolução dos

¹² As obras mais importantes do Amin são: *Accumulation on a World Scale* (1970), *Neo-Colonialism in West-Africa*, (1971), *Unequal Development* (1973), *L'échange inégal et la loi de la valeur* (1973) e *Imperialism and Unequal Development* (1976). As obras maiores de Fanon foram *Peau noire, masques blancs*. Paris, 1952 e *Les damnés de la terre*. Paris, 1961.

¹³ *Socialisme ou Barbarie*, N^os 31,32 e 33 (déc.1960, avril et déc. 1961)

¹⁴ *Socialisme ou Barbarie*, N^o 35, jan1964, pp. 307-65.

países ex-coloniais após sua emancipação, e sobretudo, a crítica interna dos conceitos, a discussão da teoria marxista fazia ver nessa uma anexação arbitrária, mesmo fecunda, do conjunto da história da humanidade aos esquemas e às categorias do Ocidente capitalista; a crítica da filosofia marxista da história, e da filosofia marxista em si, fazia aparecer, atrás do vocabulário “materialista”, uma filosofia racionalista, verdadeira e simplesmente um hegelianismo invertido, logo hegelianismo mesmo, comportando tantos mistérios e leitos de Procusto, quanto este. (SB1: 45-46)

Castoriadis insiste no caráter interno de sua crítica: ela surgiu no e pelo esforço de desenvolver os conceitos marxistas na elucidação da realidade da história mundial numa de suas fases mais ‘turbulentas’, segundo Castoriadis mesmo. E ele persegue este movimento indicando o miolo do problema

Mas a crítica do marxismo tinha a enfrentar – ali está a razão à qual é tão árduo de a fazer entender – uma série de dificuldades, decorrendo do caráter não particular, o que seria uma tautologia, mas absolutamente singular, da obra de Marx.

Em seguida, Castoriadis procedeu a enumenrar o que ele chamou de dificuldades que marcam a obra de Marx: ele insiste que não quer tratá-las como «contradições» (SB: 46), nem de «oposições». Ele começa com o que identifica como a **antinomia central** (o grifo é nosso) entre dois elementos do marxismo, numa passagem que vale a pena citar por extenso.

O primeiro que efetivamente introduz uma torção radical na história do Ocidente, sobretudo expresso nos escritos de juventude (a justo título considerados hoje como “pré-científicos” pelos racionalistas vulgares, tais Althusser e seus associados), periodicamente mas de mais em mais raramente ré-emergente na história do marxismo, não foi verdadeiramente desenvolvido; no essencial, permanecem apenas algumas frases fulgurantes, sinais de orientação e indicações de pesquisa muito mais do que reflexão realizada, e alumas descrições sócio-históricas exemplares e incomparáveis. O segundo, mais ou menos o único a se manifestar e a ser elaborado junto ao Marx da “maturidade” e do “sistema”. E que pesadamente pre-

valeceu na posteridade teórica e prática do marxismo, representa a remanescência profunda do universo capitalista de sua época no pensamento de Marx (e ainda mais, evidentemente, dos epígonos). Marx queria fazer uma crítica à economia política; é uma economia política que fez (falsa ademais, mas mesmo se for “verdadeira” nada será mudada; importa no entanto se ver que ela é falsa também *porque* seus axiomas são aqueles do capitalismo, a forma teórica que ela mira é a forma de uma ciência positiva, e seu método, também: falando brevemente, a abstração que deve permitir a quantificação). A interpretação viva de uma história sempre criadora do novo se substituiu por uma pretendida teoria de história, classificando os estágios passados, e que lhe havia assinalado a etapa a vir; a história como história do homem se produzindo ele mesmo se tornava o produto de uma evolução técnica toda poderosa (e que precisava postular autônoma, senão tudo se torna uma tautologia morna afirmando que os elementos da vida social estão em interação recíproca), inexplicavelmente progressiva e milagrosamente assegurando a um futuro comunista à humanidade. A superação da filosofia havia produzida apenas uma metafísica “materialista” cuja única novidade era sua capacidade monstruosa de copular transpecificamente com uma “dialética” transformada em lei da natureza – copulação unicamente fecunda em produtos estéreis, cujas mulas althusserianas são apenas os exemplares mais recentes. A questão da relação entre a interpretação e a transformação do mundo era resolvida pela dissociação entre uma teoria especulativa de tipo racional, e uma política burocrática, ela, é verdade, profundamente inovadora em seus métodos de terror, de mentiras e de opressão. O enigma da práxis havia finalmente parido uma vulgar prática-técnica de manipulação dos militantes e das massas. (SB1: 46-47).

Castoriadis está ciente que os dois elementos antinônicos em Marx nem

sempre são totalmente separáveis – assim encontram-se nos textos de juventude, elementos de pretensão positivista (*Cf.* por exemplo, *A Ideologia alemã*), da mesma maneira que encontramos nos escritos ulteriores, elementos do primeiro tipo. No entanto, Castoriadis insiste que é este segundo elemento positivista que prevaleceu sobre o primeiro elemento radical, com as consequências graves que assumiram proporções inesperadas:

Se o marxismo é verdadeiro, então de seus próprios critérios a verdade histórica efetiva encontra-se na prática histórica que ela animou – isto é, finalmente, na burocracia russa e chinesa. *Weltgeschichte ist Weltgericht*. E se recusamos a conclusão, então devemos recusar a premissa e aceitar que o marxismo é apenas um sistema de idéias entre outros. Apelar ao juízo da história efetiva perante a obra de Marx como pensador é tratá-lo como como pensador puro, é exatamente o que não queria ser, e colocá-lo entre os outros grandes pensadores, o que de certo ele merece, mas isso lhe retira todo privilégio não contingente, relativo a Platão ou a Aristóteles, a Espinosa ou a Hegel. E não há, quando visto de perto, uma arrogância sem limites como a pretender salvar Marx contra ele mesmo, como finalmente uma estupidez pura e simples em querer preservar um autor infalível pela afirmação de que não sabia muito bem o que falava quando escrevia o *Prefácio à Contribuição à Crítica da economia política*. (SB1: 48)

Se levamos Marx ao sério não podemos discutí-lo como qualquer outro pensador, não podemos tampouco embalsamar seu pensamento como foi feito pela quase totalidade dos marxistas donde, segundo Castoriadis, a "...incrível esterilidade teórica no movimento marxista desde a morte de seu fundador, sobre o qual aqueles que hoje querem 're-pensar Marx' escorregam sem interrogar – outra maneira estranha de exhibir a fidelidade a Marx" (SB1:49)

Se durante a Idade Média Aristóteles foi consagrado como a fonte inteira e única da verdade, tentaram também sacralizar Marx, cujo própria obra (devido a seu caráter prometiano, em muitos aspectos) presta-se para isso. Qual a razão? Com a indulgência do leitor, terminamos essa seção deixando Castoriadis apresentar claramente a

ruptura de seu pensamento com o de Marx, nessa longa citação:

Porque ele encarna o último avatar do mito racionalista do Ocidente, de sua religião do progresso, de sua combinação, historicamente única, de revolução e de conservação. O marxismo prolonga e continua, no plano prático como no plano teórico, a linhagem das revoluções do mundo ocidental desde o século XVII, levando-a à seu limite aparente; mas sob sua forma acabada, sistemática e realizada, conserva o essencial do universo racionalista-burguês ao nível mais profundo. De onde seu 'progressismo' essencial, a confiança absoluta em uma razão de história que teria secretamente agenciada tudo para a nossa futura felicidade e em sua própria capacidade de decifrar as obras; donde a forma "pseudo-científica" deste deciframento; donde a toda-dominação de conceitos como trabalho ou produção, a ênfase exclusivamente sobre o desenvolvimento das forças produtivas. Análogo a todas as religiões, ele contém necessariamente o que precisa de afirmações simples e fortes para os fiéis humildes, e de ambigüidades sútils para disputas sem fim entre doutores e suas excomunhões recíprocas. Ao cientismo vulgar ao gosto do militante médio, unem-se ao nível sofisticado e segundo os gostos de cada um, a filiação hegeliana, os enigmas da realização do mais-valia, ou da baixa da taxa de lucro, a acuidade deslumbrante das análises históricas, a grande teoria; mas essa teoria ainda permanece da especulação, no sentido precisamente que Marx ele mesmo e Lukács (aquele de 1923) deam a este termo: teoria que é contemplação, visto a qual prática faz seguir como aplicação. Há uma verdade a possuir, e apenas a teoria a possui – veja o último postulado de Marx, pouco importa o que disse em outros momentos, que partilha com a cultura de sua época e, por tabela, com toda a história do pensamento greco-ocidental. Há de ver o ser, tal como é – e uma vez visto, o essencial, senão todo é dito. Dessa via, que vai de Parmênides a Heidegger, ao longo do qual o aspecto visto, especulado, evidentemente foi sempre mudado, mas não a relação da especulação entre o ser e seu *théoros*, Marx teve num instante a genial intuição que precisava sair; mas, rapidamente, ele voltou. Assim foi mais uma vez ocultado que o ser é essencialmente um vir a ser, que a visão mesma se ilude de si mesma quando ela se toma por uma visão, porque é essencialmente um fazer, que todo *eidos* é *eidos* de um *pragma* e que o *pragma* é apenas mantido no vir a ser pelo *prakton*. (SB1: 50)

A convicção que o marxismo era insustentável veio a partir do percurso feito durante 15 anos por um revolucion-

nário crítico, que examinou cuidadosamente o corpo teórico do marxismo em relação ao tripé de sua crítica de economia política, de teoria de história e de seus fundamentos filosóficos: a lógica imutável e inexorável das leis da economia do capital foi abalada pela imprevisibilidade das inovações técnicas e pela imprevisibilidade constante das lutas sociais, mudando incessantemente as condições de produção e assim tornando necessária uma constante corrida de pseudo-explicações *post festum* perante a recusa constante da história viva a se conformar com essas “leis” propostas. Crucial neste aspecto foi a dificuldade insuperável de comprovar o aumento da taxa de exploração e a constatação sistemática de cifras negando a pauperização do proletariado. Ao contrário, os dados mostravam um enriquecimento sustentado desta classe, pelo menos ao longo dos trinta anos ‘gloriosos’ (1944-74). Logo, uma teoria econômica postulada puramente no fetichismo das mercadorias, sobretudo na reificação total do proletariado simplesmente inexistia na realidade e seria impossível a existir dada a própria natureza do ser humano.

Uma vez que este postulado era vital para o edifício da teoria econômica e para garantir a sua ‘cientificidade’, as teorias do salário, dos lucros, das crises foram para o espaço. Mais. Uma vez que as condições de um capitalismo concorrencial haviam sido substituídas pelas condições monopolistas e imperialistas, a estrutura toda da teoria econômica marxista foi corroída: a noção do tempo de trabalho socialmente necessário afundou e com ela todo o resto da teoria e exploração. Com a intervenção do Estado na economia após a Grande Depressão, a pretensão de uma ciência positiva seria evaporou. Ou será que havia alguma racionalidade científica no emprego de milhares de trabalhadores

cavando e enchendo buracos, pagos pelo governo americano, em relação à queda de taxa de lucros? Para quem sobrou o estômago, havia o problema da resolução da transformação dos lucros em mais-valia. E, infelizmente para eles, ainda há.

Mais grave, no entanto, foi o destino da teoria marxista de história. Uma “ciência” da história que reduz a história, o sentido dos atos humanos, aos efeitos de “causas” meramente econômicas, assim subestimando (quando não simplesmente desqualificando) a criatividade social, política e cultural das diversas formações sociais no mundo, torna-se uma verdadeira ideologia. Na tentativa de aplicar os princípios marxistas à prática dos marxistas, forçosamente somos obrigados de constatar que, se durante períodos a prática histórica dos ditos marxistas foi genuinamente revolucionária, a partir do momento quando tornou-se doutrina oficial dos regimes subordinados à URSS, cessou de ser uma prática revolucionária para tornar-se em uma verdadeira ideologia¹⁵, a ruína dessa teoria e desta concepção da relação entre teoria e prática. Se não podia contar com ele nem em termos de método nem em termos de conteúdo, tampouco permitia entender a história e transformá-la. Sem poder contar com ele para entender os acontecimentos do século XX, como seremos capazes de servir dele para inovar perspectivas teóricas e práticas revolucionárias para a nossa época?

Enfim, quanto ao terceiro pilar do tripé, a filosofia marxista, uma conceitualização acentuada, quase uma crença na “razão” (sem historicizar sua relação com o capitalismo) que chega a acreditar na ‘teoria’ como dadiva dos ‘intelectuais’ ou da ‘vanguarda’ das ‘massas’? Em que podemos diferenciá-la das concepções epistemológicas da *eidos* da razão dominante na filosofia

¹⁵ Castoriadis esclareceu: “... uma ideologia no sentido dado por Marx a este termo: um conjunto de idéias que se relaciona à uma realidade não para esclarecê-la e a transformar, mas para a encobrir e a justificar no imaginário” (IIS, p. 15.)

ocidental desde os diálogos de Platão? A concepção marxista do homem, fundada no determinismo econômico, esconde uma visão do homem cuja natureza é essencialmente inalterável e cuja força motriz é o móvel econômico. O resultado foi que a ontologia humana foi submetida à uma análise baseada mormente em conceitos que têm sentido apenas para a sociedade capitalista já madura¹⁶.

Além disso, sua filosofia de história foi marcada por um racionalismo objectivista, finalista, teleológico, aonde efetivamente a solução era dada antes de todos os problemas postas. O que acabava totalmente com qualquer consideração da atividade humana como criação – isto é, a possibilidade de emergência de novidades nas atividades humanas. Em si, não haveria nenhum problema: a teoria poderia ser simplesmente descartada sem perdas. Mas o marxismo não nos dava este luxo: como concepção filosófica contém dois componentes radicalmente opostos: um elemento criativo, crítico, revolucionário e um outro teórico, especulativo, determinista. Foi este segundo que se sobrepôs sobre o primeiro e cimentando o marxismo como ideologia ou ciência acabada, expulsou a práxis humana do cenário. É chegando a este ponto que Castoriadis soltou as amarras com o marxismo para formular sua própria obra - o que marcou sua vida até o fim.

7 A sociedade instituinte e o imaginário social (1964-65)

Finalizamos este trabalho com uma nota introdutória ao universo inaugurado na ruptura com o marxismo. Como

foi dito, apesar da lógica dialética, Marx não havia conseguido superar a antinomia entre a teoria e a prática:

A teoria, retornada especulativa, dissociou-se em uma metafísica que não se enuncia, e em uma pretendida ciência positiva fundada nos preconceitos dessa e mimando o modelo da ciência sociologicamente dominante. Às duas, foi anexada uma prática concebida como aplicação de verdades descoladas pela teoria – isto é, finalmente, como uma técnica. (SB1: 51).

Castoriadis assumiu a tarefa de repensar a relação entre saber e fazer, isto é, segundo ele de se desfazer da herança ‘muitas vezes milenar’ que coroava a teoria e que compreendia essa teoria como posse de um sistema de verdades dadas uma vez para todas. (*Ibid.*) Para ele a teoria era ‘nada menos, mas também nada mais que um projeto, um fazer a tentativa sempre incerta de chegar a uma elucidação do mundo’ (*Idem*). Junto com ela, Castoriadis propôs-se a rever a práxis, dessa vez estabelecendo o que chamou de ‘diferença radical’, separando a práxis política de toda prática e de toda técnica, vendo o fazer política como ‘fazer que visa os outros como seres autônomos e os considera como agentes de desenvolvimento de sua própria autonomia’ (*Idem*). No entanto, essa práxis não era mais conceitualizada como em Marx. Vejamos a radicalidade na mudança em Castoriadis:

Precisava entender que essa práxis, que pode existir apenas como atividade consciente e lúcida, é inteiramente outra coisa que aplicação de um saber previamente elaborado; o saber sobre qual necessariamente se apoia é necessariamente fragmentário e provisório, não apenas porque não pode existir teoria exaustiva, mas porque a práxis ela mesma faz constantemente surgir um saber novo, porque apenas o fazer faz falar o mundo. Assim se tornava não resolvida, mas relativizada a antinomia que antigamente havia formulado (S ou B #10:10ss.) entre a atividade dos revolucionários baseada na tentativa de uma anticipação racional do desenvolvimento a vir,

¹⁶ O professor Ghiraldello gentilmente me assinalou incursões filosóficas novas brasileiras no marxismo nas obras de José Paulo Netto, Leandro Konder, Carlos Nelson Coutinho e Antônio Mazzeo. A meu conhecimento, nenhum deles critica os preceitos de Marx aqui criticados por Castoriadis. Se seguem o mesmo trilho traçado pelos pensadores como Castoriadis, das décadas 50 a 70, tanto melhor.

e a revolução ela mesma como explosão de atividade criativa das massas sinônima de um reviravolta das forças historicamente herdadas da racionalidade. (SBI: 51)

Além deste assunto de teoria e práxis, Castoriadis procurou uma nova reflexão sobre a história e sobre sua relação com a sociedade. Uma das pragas na academia instaurada com a instituição do capitalismo, foi a divisão do trabalho intelectual e a correspondente fragmentação do saber em diversas “ciências sociais”, engendrando uma estreiteza do alcance de cada disciplina especializada. A consequência mais flagrante dessa atomização do saber tem sido a separação de inseparáveis: o caso principal sendo a fibra da vida humana. A separação da sociedade e da história e a fragmentação do conhecimento das instituições em ciências humanas e sociais resultaram na incapacidade de pensar a sociedade historicamente e entender os aspectos profundamente sociais da história. As perdas aumentam com a fragmentação do conhecimento em política, economia, antropologia, geografia humana, etc. A dimensão holista do saber e fazer humano se perde irremediavelmente.

De que dispomos nós então para pensar a história e a sociedade? De nada – de nada a não ser o reconhecimento da especificidade absoluta do modo de ser único do que chamei o *social-histórico*, que é nem a soma indefinida dos indivíduos ou de redes inter-subjetivos, nem seu produto simples, que é “de um lado, as estruturas dadas, as instituições e as obras ‘materializadas’ quer sejam materiais ou não, e, de um outro lado, o que se estrutura, institui materializa ... a união e a tensão da sociedade instituente e da sociedade instituída, da história feita e da história se fazendo (MTR 4, mai 1965).

A terceira dupla conceitual diz respeito ao *imaginário*. Geralmente, o imaginário tem sido pensado desde Platão quase sempre como substantivo, como objeto, produto da “imaginação”. Junto com essa visão, o imaginário tem sido conceitualizado como algo mental, ideal, idealista. Castoriadis fez algo diferente, inovador. A partir de intuições presentes em Aristóteles, Kant e Heidegger, ele teorizou o imaginário como verbo, como

fazer, como poder criativo individual (*imaginário radical*) e coletivo (*imaginário social*), fontes das ações e atividades humanas. A *Instituição imaginária da sociedade* apresenta sua teorização do imaginário que é, “simultaneamente, cada vez, surgimento do novo e capacidade de existir no e pela posição de ‘images’”. Cada sociedade se manifesta pela produção de *significações imaginárias sociais*, criações da sociedade como instituente. As instituições sociais cristalizadas representam a parte instituída da sociedade que tendem a se impor sua inércia sobre as forças criadoras instituientes. Muitas vezes, os conflitos sociais manifestam precisamente essa tensão entre a sociedade instituente e a sociedade instituída.

O último elemento de sua reflexão apresentado neste trabalho introdutório é a política, instituição cada vez mais afundada numa crise, tanto no âmbito mundial quanto aqui no Brasil. Castoriadis procurou dar um novo sentido à sua vida as atividades ligadas à *pólis*.

A política não é luta para o poder no interior de instituições dadas; nem simplesmente luta para a transformação das instituições ditas políticas, ou de algumas instituições ou mesmo de todas as instituições. A política é doravante luta para a transformação da *relação* da sociedade com as suas instituições; para a instauração de um estado de coisas no qual o homem social pode e quer olhar suas instituições que regulam sua vida como suas próprias criações coletivas, logo, pode e quer transformar cada vez que ele sente a necessidade ou o desejo.

Foi com essa concepção que Castoriadis passou o resto de sua vida lutando para que a humanidade pudesse se tornar ciente de suas possibilidades de viver em liberdade na qual a responsabilidade para as instituições e as regras seriam de cada um para com todos, onde a liberdade de cada um seria a condição da liberdade de todos, sem nenhuma referência transcendental nem de Deus, nem da Natureza, nem dos ancestrais, nem das leis da história, nem da Razão, senão de nós mesmos.

BIBLIOGRAFIA

1. Obras de Cornelius Castoriadis

SB1 *La Société bureaucratique*, 1. Les rapports de production en Russie. Paris: UGE, coll. "10/18", 1973.

SB2 *La Société bureaucratique*, 2. La révolution contre la bureaucratie. Paris: UGE, coll. "10/18", 1973.

ITM *Interview avec Tiers Mythes* – 26 janvier, 1974 in *Telos*, 23, Spring 1975.

EMO1 *L'Expérience du mouvement ouvrier* 1. Comment lutter. Paris: UGE, coll. "10/18", 1974.

EMO2 *L'Expérience du mouvement ouvrier* 2. Prolétariat et organization. Paris: UGE, coll. "10/18", 1974.

IIS *L'Institution imaginaire de la société*. Paris: Seuil, coll. "Esprit", 1975.

MTR1 – 4 *Marxisme et théorie révolutionnaire* in *Socialisme ou Barbarie*, #36 a 40, Paris: 1964-65.

CL1 *Les Carrefours du labyrinthe*. Paris: Seuil, coll. "Esprit", 1978.

CMR1 *Capitalisme moderne et révolution* 1. L'impérialisme et la guerre. Paris: UGE, coll. "10/18". 1979.

CMR2 *Capitalisme moderne et révolution* 2. Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne. Paris: UGE, coll. "10/18". 1979.

CS *Le Contenu du socialisme*. Paris: UGE, coll. "10/18". 1979.

SF *La Société française*. Paris: UGE, coll. "10/18". 1979.

CL2 *Domaines de l'homme*. Paris: Seuil, coll. «Empreintes», 1986.

CL3 *Le Monde morcelé*. Paris: Seuil, coll. «La couleur des idées», 1990.

CL4 *La Montée de l'insignifiance*. Paris: Seuil, coll. «La couleur des idées», 1996.

CL5 *Fait et à faire*. Paris: Seuil, coll. «La couleur des idées», 1997.

CL6 *Figures du pensable*. Paris: Seuil, coll. «La couleur des idées», 1999.

PP *Sur le Politique de Platon*. Paris: Seuil, coll. «La couleur des idées», 1999.

CH1 *La Crédit humaine* 1: Sujet et Vérité dans le monde social-historique. Paris: Seuil, coll. «La couleur des idées», 2002.

MAI68 *Mai 1968: la Brèche* (avec Claude Lefort & Edgar Morin), Paris: Fayard, 1968.

DEA *De l'écologie à l'autonomie*. (avec Daniel Cohn-Bendit), Paris: Seuil, coll. "Techno-critique", 1991.

DG1 *Devant la guerre* 1: Les réalités. Paris: Fayard, 1981.

PS *Post-scriptum sur l'insignifiance*. Paris: L'Aube, 1998.

D *Dialogue*. Paris: l'Aube, 1998.

2. Referências secundárias

—. *Les écoles psychanalytiques*: La psychanalyse en mouvement. Paris: Tchou, 1981

ALI, Tariq (Ed.). *The Stalinist Legacy: Its Impact on 20th Century World Politics*. London: Penguin, 1984.

BETTELHEIM, *Les Luttes de classes en URSS* (1917-41), Paris: Le Seuil, 1974-1984.

BUSINO, Giovanni (Org.). *Autonomie et autotransformation de la société*. Paris/Genève: Droz, 1989.

CIARAMELLI, Fabio. *An Introduction to Cornelius Castoriadis' Work*, in *Journal of European Psychoanalysis*, #6, Winter, 1998, disponível no site da rede <http://www.psychomedia.it/jep/number6/castoriadis1.htm>.

CALLINICOS, Alex. *Trotskyism*. Buckingham: Open University, 1990.

CARR, Edward Hallett. *The History of Soviet Russia*: London: Penguin, 1968-89.

The Bolshevik Revolution (3 vols.),

The Interregnum,

Socialism in One Country (3 vols.) e

Foundations of a Planned Economy (3 vols.) (escritos com R.W.DAVIES)

The Twilight of the Comintern.

- CURTIS, David Ames. Além da biografia e necrologia de Castoriadis disponíveis no site <http://www.agorainternational.org>, suas obras são disponíveis no seguinte site: <http://perso.wanadoo.fr/www.kaloskaisophos.org/rt/rtdac/rtdactf/rtdactf.html>
- DAVID, Gérard. Cornelius Castoriadis: Le projet d'autonomie. Paris: Michalon, 2000.
- GOMBIN, Richard. *Les origines du gauchisme*. Paris: Seuil, Coll. «Politique», 1971.
- HOWARD, Dick. *The Marxian Legacy*. Londres & Basingstoke: Macmillan, 1977.
- _____. *Introduction to Castoriadis* in *Telos*, 23, Spring 1975.
- LEFORT, Claude. Éléments d'une critique de la bureaucratie. Genève: Droz, 1971.
- _____. *Le Travail de l'œuvre. Machiavel*. Paris: Gallimard, 1972.
- _____. *Un homme en trop*. Essai sur «L'Archipel du Goulag». Paris: Seuil, 1975.
- _____. *Sur une colonne absente*. Écrits autour de Merleau-Ponty. Paris: Gallimard, 1978.
- _____. *Les formes de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1978. (*As formas da história*, 2e. São Paulo: Brasiliense, 1990, trad. Luiz Roberto Salinas Fortes & Marilena Chauí.)
- _____. *L'invention démocratique*. Les limites de la domination totalitaire. Paris: Fayard, 1981. (*A invenção democrática: os limites do totalitarismo* 2º. São Paulo: Brasiliense, 1987, trad. Isabel Marva Loureiro.)
- _____. Essais sur la politique (XIX-XX^e siècles). Paris: Seuil, coll. «Esprit», 1986. (Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade. São Paulo: Paz e Terra, 1991, trad. Eliana M Souza.),
- _____. *Écrire à l'épreuve du politique*. Paris: Calman-Lévy, 1992.
- _____. *La Complication*: Retour sur le communisme. Paris: Fayard, 1999.
- LINDEN, Marcel van der. *Socialisme ou Barbarie: A French Revolutionary Group in Left History*, 5, 1 (1997), 7-37.
- MARX, Karl. Carta a J B Schweitzer, 24 jan. 1865, repr. in *Misère de la philosophie*. Paris: Ed. Sociales, 1963
- POSTER, Mark. *Existential Marxism in Postwar France*: From Sartre to Althusser. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1977.
- RAYNAUD, Philippe. *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*. Paris: PUF, coll. «Quadrige», 1987, 217p.
- WEBER, M. *Economy & Society*: A Theory of Interpretative Sociology. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press, 1978.