

CORNELIUS CASTORIADIS: PSICANÁLISE E DEMOCRACIA*

Monique Castillo†

Universidade de Paris-Est Créteil (France)

Resumo: Castoriadis praticou três ofícios: a economia, a psicanálise e a filosofia. A noção de *significação* religa esses três domínios: as significações associam o indivíduo à sociedade e sua história comum é feita por meio de sua atividade criadora recíproca e contínua. Atualmente, temos necessidade de dar novo impulso à noção de significação porque ela tornou-se matéria-prima na sociedade de comunicação, nos obrigando a repensar a economia, tanto quanto a educação e a política. A descoberta de Castoriadis é capital: ele compreendeu que os humanos não vivem em um mundo de coisas, nem mesmo em um mundo de representações, mas em um mundo de significações. Ora, as significações não são apenas cognições, elas são também motivações. Como elas são, a uma só vez, representações e *práxis*, elas tornam o projeto de autonomia um projeto revolucionário, à condição de pensarmos toda a complexidade da autonomia. Tal é o que nos propomos aqui.

Palavras-chave: Significação, democracia, imaginário, criação.

Abstract: Castoriadis practiced three trades: economics, psychoanalysis and philosophy. The notion of significations links these three domains together: significations associate the individual with society: their common history is made through their reciprocal and continuous creative activity. Currently, we need to give new impetus to the notion of signification because it has become raw material in the communication society, forcing us to rethink the economy, as well as education and politics. Castoriadis's discovery is crucial: he understood that humans do not live in a world of things, not even in a world of representations, but in a world of significations. Now, significations are not just cognitions, they are also motivations. As they are, at the same time, representations and praxis, they make the project of autonomy revolutionary, insofar as they take into account the complexity of autonomy.

Keywords: Significations, democracy, imaginary, creation.

* O presente texto, inédito, é uma conferência pronunciada pela autora no *Colóquio internacional Castoriadis: 20 anos após, a atualidade do pensamento de Cornelius Castoriadis (filosofia, política e psicanálise)*, UFRN, 2018. Tradução do francês por Lillian do Valle. Revisão técnica de Sérgio Dela-Sávia.

I

A auto-instituição da sociedade

O papel reservado por Castoriadis às significações encontra atualidade face ao mal-estar que atinge, hoje, a concepção de democracia e de Europa. Para justificar esta interpretação, apresento três momentos de reflexão: por que é necessário compreender a vida social pelas significações que a levam a superar-se, mais do que pelas razões que a fazem o resultado do passado; como a psicanálise permite compreender que uma significação não é nem um reflexo nem uma cópia, mas antes uma criação; que a democracia é o regime (trágico) da autocriação contínua. O que explica a tentação de evitá-la.

A realidade social se alimenta das significações coletivas que fazemos viver ao falarmos, ao trabalharmos e também ao criticarmos as instituições; a vitalidade ou historicidade das instituições é, de fato, ao mesmo tempo uma reprodução e uma produção de si da sociedade. A criatividade pessoal e social não é possível senão porque agimos sobre as significações, sobre as relações, sobre os signos e as representações. Portanto, Castoriadis não separa vida biológica e vida cultural. Seu pensamento pretende capturar o real em sua autoconstituição. O que significa, aqui, o real social. Para capturar, pois, a vida do real social, Castoriadis mostra que é preciso começar pela renúncia ao método causal, de forma a que se tome consciência da especificidade das significações.

Contra o funcionalismo e o pensamento conjuntista-identitário

O modelo estruturalista em voga nos anos 1970 serve a Castoriadis de contraponto, pois o estruturalismo suprime o sentido para só considerar as funções. A linguística explica a linguagem sem significações: um fonema “vale” por sua diferença com outro fonema (em francês, a diferença entre “*chameau*” [camelo] e “*chapeau*” [chapéu]). O antropólogo Lévi-Strauss considera as sociedades como sistemas de trocas – o casamento, por exemplo, sendo uma troca de mulheres entre homens. Em psicologia, um professor não hesita em explicar a descoberta do *Cogito, ergo sum* afirmando que o desmame de Descartes foi muito precoce. Em todos estes exemplos, o sentido é “explicado” por uma causa que não tem, em si, sentido. Explica-se a política pelo não-político; o pensamento pelo não-pensamento.

O próprio Marx, que não era estruturalista, foi acusado por Castoriadis de ser positivista e cientificista, quando pretende que a superestrutura (normas e ideias) é o “reflexo” das condições materiais de

produção de riquezas. Assim, os direitos humanos não são senão a emanação do egoísmo burguês.

Castoriadis generaliza essa crítica do funcionalismo ao ponto de considerar que a explicação causal sistematicamente privilegiada pelo racionalismo ocidental é um fantasma ocidental. Ele denomina esse método de pensamento de “conjuntista-identitário”, que reflete, mais do que uma posição científica, uma visão de mundo: o objetivo é o de fazer o real se encaixar com uma única estrutura do pensamento. Este pensamento é dito “identitário” pois conduz do desconhecido ao conhecido; a especificidade científica ocidental é uma obsessão racional de redução do real a um discurso homogeneizante. Pode-se ver nessa análise uma crítica da totalização racional como homogeneização do real: “A teoria como tal é um fazer, a tentativa sempre incerta de realizar o projeto de uma elucidação do mundo.” (*L’institution imaginaire de la société*, 1975, p. 102).

É porque nossas necessidades têm significado que nós temos necessidades

O causalismo ou funcionalismo é, pois, um obstáculo epistemológico à apreensão da vida das significações. Em economia, ele leva o homem a necessidades que são explicadas causalmente e não por sua significação: ter fome, ter frio, se reproduzir são afecções comuns ao humano e ao animal.

Mas essas necessidades só existem socialmente por sua significação, explica Castoriadis. Elas são integradas ao mundo que as faz existir porque esse mundo fornece sentido à sua satisfação. Uma necessidade ou um desejo é uma experiência coletiva, assim como uma experiência singular e estritamente pessoal. As necessidades são humanizadas e se transformam em significantes em virtude de sua socialização. “A humanidade tem fome de carros e de televisão, ela teve fome de poder e fome de santidade, ela teve fome do místico e do saber racional, de amor e de fraternidade [...] É preciso uma boa dose de cretinismo para pretender que ela inventou todas essas fomes porque não conseguia comer ou trepar o bastante.” (*L’institution imaginaire de la société*, 1975, p. 189-190). As significações são realidades sociais e pessoais que marcam tanto os pensamentos quanto as emoções; quando nos revoltamos, não somos como indivíduos estranhos à sociedade, somos indivíduos que contestam sua sociedade com as significações que essa sociedade colocou à sua disposição. A história social se faz através dos usos que fazemos das significações que ela criou, que são vividas sob o modo da adesão a um “imaginário social”.

O humano organiza sua percepção do real porque possui a possibilidade de significá-lo. Para uma sociedade, o ser nada mais é do que ser que se pode denominar, o “ser assim”, afirma Castoriadis. A realidade exterior não existe jamais em si mesma: ela é sempre um ser em relação a alguém. Ver é ser capaz de fazer ver. Ver é reconhecer o [que é] visível para uma sociedade determinada. As sociedades não olham todas e não veem todas as mesmas coisas (o que os tradutores bem sabem). Uma linguagem é um certo recorte do real que torna esse real visível. Somente as significações tornam possível uma visão comum do real que é própria a uma comunidade de vida, a uma sociedade particular. A sobrevivência humana é o fato de significações. A palavra-chave não é mais causalidade, mas organização. Uma sociedade se constitui organizando-se, organizando seu modo de funcionamento por meio das significações que incluem o indivíduo em sua própria autocriação. A instituição é, a uma só vez, objetiva e subjetiva. As significações permitem que vivamos a realidade como essa visão ao mesmo tempo objetiva e subjetiva, que é o COMUM para um ser coletivo.

A auto-instituição da sociedade: o círculo da criação e do criado

O indivíduo é formado pelo imaginário social: o progresso, o mérito, o trabalho, tudo isso concede sentido a seus investimentos psíquicos e morais. Mas a sociedade é, ela também, formada por sua encarnação, por sua incorporação em um ente vivo, que sente e que pensa. Isso não impede a invenção pessoal, como mostra a analogia com a linguagem: o indivíduo fala porque existe uma linguagem, mas ele imprime mobilidade a essa linguagem: os jogos de palavras, as obras literárias e científicas, as modas evidenciam uma inventividade pessoal. A sociedade se dá uma forma (uma figura, um estado, um modo de ser) graças a um *imaginário instituído*: as crenças, os modos de funcionamento, a legislação são significações pelas quais construímos nossas vidas, nos damos uma mesma realidade, nos fixamos os mesmos objetivos. Mas o risco é de sermos apanhados no fechamento de significações: é a experiência do conformismo ou da alienação. É, pois, pela recriação das significações que evitamos sua esterilização. O indeterminado, o acaso, a injustiça provocam a necessidade de criticar nossos próprios investimentos imaginários. Uma recriação de sentidos (por parte de escritores, utopistas, sonhadores, inventores, céticos, provocadores etc.) é obra de um *imaginário instituinte*. Ser autônomo é não querer ser comandado senão pelas significações que podemos, nós próprios, engendrar. Sabemos que as significações fazem as

instituições e que o tempo abre-se à criação de significações. Mas é preciso indagar qual é a origem da significação: *qual é o sentido do sentido?*

II

Castoriadis psicanalista

A imaginação radical

A psicanálise fornece uma resposta a essa questão com a noção de *phantasme*¹. O *phantasme* é a presentificação de uma realidade ausente; por exemplo, uma criança come em sonhos os doces que lhe foram recusados, o fumante sonha com o cigarro proibido. Castoriadis fala de *alucinação* para significar a criação de uma realidade imaginada; por exemplo, uma criança que sofre por ser filha única pode se dar um irmão imaginário que a acompanha em sua vida e a conforta. O irmão “*phantasmado*” desempenha o mesmo papel de um irmão real. O *phantasma* não é, pois, uma reprodução do real; ao contrário, *a psique é produtora*, ela cria representações que são *apresentações*, presenças que existem em imagem. Com efeito, para Castoriadis é impossível derivar uma significação daquilo que não tem sentido. Ele é então obrigado a responder a uma temível questão: qual é a origem da imagem que não procede de nenhuma imagem? A resposta é formulada pela tese da imaginação radical; o homem é originalmente um animal poético. O *phantasma* organiza o real: a criança inventa um cenário que explica porque seu pai está ausente; essa solução não é cognitiva, mas psíquica: ele cria representações que organizam a coerência da realidade que é seu espaço de vida.

No entanto, a psicologia não explica o *phantasma* como o que sucede a uma falta, como reação a uma situação, e não como uma invenção radical e estritamente original? O raciocínio mais corrente estima que se sente falta daquilo que não se tem. Diz-se, por exemplo, que a criança sonha com o seio de sua mãe porque dele tem necessidade. Raciocínio utilitarista, funcionalista e positivista. Ora, esta explicação não explica nada. Como é possível sentir-se falta do que não se conhece? Como uma criança dos trópicos poderia sentir-se privada de uma árvore de natal se jamais viu um pinheiro e se ignora sua significação festiva, os presentes que se trocam e as emoções familiares que suscita? Na verdade, o sentido só pode nascer do sentido. A falta não é ressentida porque foi precedida pela experiência de plenitude e de total

¹ Castoriadis emprega esse termo para descrever o papel da imaginação segundo Aristóteles. Cf. *Domaines de l'homme: Carrefours du labyrinthe II*, p. 430.

satisfação. A experiência primeira do desejo não é a falta (pois que, em caso contrário, eu não poderia saber que algo me falta), mas a plenitude.

O imaginário precede o racional. A “loucura unificadora”

A experiência de plenitude é anterior à razão e o sonho de totalização, que é a mais alta visada da atividade racional, deriva dele. Kant e Hegel disseram, cada um deles à sua maneira, o quanto a racionalidade é unificadora. A lei da atração universal de Newton testemunha, segundo Kant, o ideal da razão, que é o de unir o conjunto do real em uma mesma inteligibilidade legisladora. Unir os contrários é, para Hegel, a mais alta vocação da razão. Reconciliar, unificar, reunir também definem a mais alta visada ética e política: “proletários de todo o mundo, uni-vos!” é a célebre exortação de Marx e Engels. Para Castoriadis, o “tropismo da união” tem uma origem física, e essa “loucura unificadora” se explica de maneira psicanalítica, ela remete ao “autismo primeiro” ou ao “narcisismo primário” que caracteriza a experiência do *infans*. Castoriadis retoma uma fórmula freudiana: “Eu sou o seio” e assim a traduz o primeiro objeto da libido como o isso-eu (cf. *L'institution imaginaire de la Société*, 1975, p. 139).

O bebê não é submetido à unidade, ele faz dessa unidade, originalmente, objeto de gozo. Sua imaginação faz verdadeiramente *ser* o *phantasma* da totalidade fusional como satisfação em uma identidade anterior a qualquer falta. O *infans* não pode sentir falta do seio porque ele *foi* o seio – o que Castoriadis justifica considerando que o *phantasma* não é um objeto, mas uma *cena*, uma cena onde o sujeito desempenha o papel que satisfaz seu desejo. Uma criança encolerizada não se contenta em formar projetos de vingança, ela encena a punição nada invejável que pretende impor a seu inimigo.

Como deixar a mônada psíquica?

O autismo primeiro inspira, pois, posteriormente os sonhos mais ambiciosos, mais loucos ou mais perigosos: atingir a onipotência que permite unir a totalidade do ser e a totalidade do sentido. É preciso que a mônada psíquica originária seja rompida para evitar a psicose ou a morte (no caso do bebê que sofre de anorexia). Nascer para o mundo de trocas que é o das significações e para a vida pública é como a violência de um segundo nascimento. O *infans* deve constituir-se como um ser simbólico, um ser que recorre às significações para se fazer compreender e para compreender os outros. É impossível não fazer aqui alusão à bela e concisa fórmula pela qual

Castoriadis descreve o papel da mãe nesse processo: O que é a mãe? Ela é a delegação junto ao bebê tanto da sociedade existente quanto de três mil anos de hominização (*Psicanálise e política*). Ela decerto está presente com seu inconsciente, que age sobre a criança de modo decisivo. Mas esse inconsciente, ele mesmo, o inconsciente materno, foi fortemente trabalhado por toda a socialização pela qual a mãe passou. Não fosse essa socialização, ela não teria sido mãe, e em todo caso ela não teria podido ensinar a criança a falar. Durante essa etapa familiar, é a humanização social da criança que é a principal questão.

No momento do Édipo a mãe torna-se outra, pois ela é desejada pelo pai e ela é dita, é nomeada pelo pai: sua significação vem, pois, de mais longe. Mas o pai tampouco é o detentor mágico do poder de dizer o sentido. O sentido que ele exprime ou encarna é social, socializado, cultivado. O sentido que vem da sociedade é o impessoal coletivo. Por conseguinte, para que a criança tenha acesso ao real verdadeiro, é preciso que a mãe e o pai sejam despossuídos da função mágica de serem mestres do sentido que seria a fonte de todas as significações e de todas as satisfações.

O Édipo é, pois, o momento em que o poder de significar e de dominar o mundo de significações vêm de mais longe do que da família, vem da instituição. Essa impessoalidade do sentido define o mundo verdadeiramente exterior. O sentido não está mais sob controle da família, mas da sociedade – mundo verdadeiramente outro, lugar de uma verdadeira alteridade. Essa metamorfose da percepção do mundo cria o sujeito, ser de palavra apto a partilhar um mundo aberto. Tornando-se ele próprio um ser falante, o *infans* encontra o lugar do poder do sentido.

Socialização e sublimação

A sociedade humaniza assim a psique selvagem, bruta, louca do recém-nascido e lhe impõe um conjunto de obrigações e limitações. Para reconhecer a realidade da existência dos outros e subordinar seus desejos a regras, a psique deve renunciar a seu egocentrismo absoluto e à onipotência de sua imaginação e aceitar as satisfações sublimadas e, mesmo, a morte, em nome de fins “sociais”. Dessa forma, a sociedade consegue desviar, orientar e canalizar em um grau impensável (ainda que jamais exaustivamente) as pulsões e os elãs egóticos para atividades socialmente coerentes, para um pensamento diurno mais ou menos “lógico” etc. Eis como a socialização impede a loucura. Mas ela não deve ser compreendida de maneira punitiva e repressiva: a sociedade só consegue canalizar as pulsões, os desejos egóticos e associáveis

atribuindo-lhes uma significação que permite a sublimação. Por exemplo, é a representação cultural da imagem da mãe-carinhosa que freia o phantasma da mãe-objeto sexual. A instituição social deve, portanto, fornecer sentido à vida psíquica. E é exatamente porque a satisfação do desejo é possível pela significação dos objetos do desejo que há sublimação. Há sublimação quando o prazer de representação supera o prazer de órgão. A representação sozinha que dá satisfação; e a sobrevivência biológica é, desde o princípio, simbólica: se parentes muito angustiados entopem um bebê para que ele jamais tenha fome, eles correm o risco de engendrar um psicótico, mas jamais um bezerro de aspecto humano; assim, a socialização permite a criatividade pessoal de que as significações coletivas têm igualmente necessidade.

III A democracia

A democracia é o regime que institui leis pelas quais a comunidade deseja se governar e é o regime que faz da crítica das leis e de sua transformação possível sua dinâmica própria. Autocrítica e autotransformação são [atividades] democráticas.

A democracia, regime trágico

A democracia é um regime trágico porque ela repousa sobre a liberdade. A democracia repousa exclusivamente sobre as opiniões dos homens, e os homens são originalmente seres de paixões, de excessos, de *hubris*, de tumulto e de desordem: os humanos são, pois, condenados a se autolimitar para erigir o universo político: autocriação e autolimitação são a mesma coisa. A democracia é grega em sua origem, ela é uma criação grega. Não porque os gregos foram mais *racionais* que outros povos, mas porque eles tiveram a intuição de que a democracia não tem fundamento – como todo ser é sem fundamento, caos originário e indeterminação. É a ontologia grega pré-platônica que permitiu pensar um regime como a democracia. Para compreender sua natureza profunda e exata, é preciso parar de associar a democracia à racionalidade e à moral. A origem da democracia é a ausência de fundamento. Castoriadis a concebe como um pensador grego. Nada possui fundamento rigoroso, tal é a intuição que faz da democracia um governo de si para si, uma autocriação, uma autolimitação.

Não sabemos mais pensar a democracia porque queremos escapar à vertigem de uma ontologia da desordem, do sem-fundo, do caos originário. Então, inventamos uma ciência da história, como fez o comunismo para justificar a democracia como totalitarismo, solução dessa lei da história que ele nomeia luta de classes. Ou inventamos leis de mercado para impor à democracia uma ordem a ser respeitada. Nada disso impede que a democracia repouse unicamente sobre a opinião e, portanto, sobre as paixões, emoções e convicções, um certo caos inevitável. De um modo geral, a humanidade foge por medo do caos por meio da alienação que Castoriadis chamava “fechamento cognitivo” da sociedade. O regime monárquico, por exemplo, funda a legitimidade de suas leis em uma fonte extrassocial, de natureza sobre-humana, divina: o povo obedece, assim, a um outro que não é ele, um Outro que é dado como origem do sentido e dos modos definitivos de sua aplicação: o fechamento do sentido, o sentido entendido como indiscutível, funda dessa forma a paz social em uma inércia política durável.

A democracia é um regime trágico que tem a lucidez de compreender esse mecanismo de alienação voluntária. Eis porque a época das Luzes foi, segundo Castoriadis, o momento da regeneração da invenção grega. Pensar por si mesmo põe a inteligência à distância das fundações fantasmáticas da política, o preceito impede de considerar o poder como instrumento mágico para a solução dos problemas humanos. A democracia é fundada na autonomia em um sentido trágico: autonomia que não é somente a conquista da responsabilidade contra o egoísmo (o que é a acepção kantiana da autonomia), mas autonomia limitada pelo fato de que nenhuma ordem e nenhum sentido de mundo nos são fornecidos, e que a ausência de lei nos obriga a nos dar nossas leis. Em democracia, não há criador supremo; na política, somente o humano, em sua solidão, é criador. Há criação, na ausência de qualquer proteção preestabelecida. A democracia não tem modelo, ela inventa a cada vez o modelo da vida livre, de que os humanos são os únicos responsáveis. A autolimitação é a única forma de autonomia – pois que senão o limite é imposto do exterior. A democracia é, assim, o regime da autolimitação².

² Ao final da entrevista com Daniel Mermet, Castoriadis observa: “A liberdade é a atividade. E é uma atividade que ao mesmo tempo se autolimita, isto é, sabe que ela pode fazer tudo, mas que *ela não deve fazer tudo*. Isto é o grande problema, para mim, da democracia e do individualismo”, *Post-scriptum sur l'insignifiance. Entretien avec Daniel Mermet*. Paris, Editions de l'Aube, 1998, p. 36 (em grifo no original).

Não estamos em uma democracia

Vivemos em uma ilusão de autonomia chamada individualismo contemporâneo. Estamos (Castoriadis falava no final da década de 1980) em uma sociedade que promove o individualismo, mas que promove um indivíduo que apenas reproduz um individualismo fabricado pela sociedade. Esse individualismo pós-moderno é um imaginário social dominante que se separa do projeto de autonomia que caracteriza a história europeia do Iluminismo.

Esse individualismo é um individualismo de massa, um conformismo. Castoriadis chama de “recuo ao conformismo” (1989) o período posterior à guerra de 1939-1945, uma época que perdeu a fé no progresso, que pratica, seguindo o segundo Heidegger, a filosofia da “desconstrução”, que permite prosperar uma decadência cultural e espiritual, limitando-se a constatar o fracasso tanto do liberalismo quanto do socialismo. Uma “pauperização” intelectual está se instalando nas universidades e nas elites, ou seja, um “pensamento vazio”. É o mundo da pós-modernidade que reivindica, com Vattimo, por exemplo, o advento do “pensamento fraco” (*pensiero debole*), um mundo que se reconhece decadente: não há mais fundamento, mas apenas acontecimentos. Adotando o veredicto do “fim da modernidade”, vindo de Nietzsche e Heidegger, a filosofia renuncia a qualquer síntese e aceita a diversidade das racionalidades, ou seja, um relativismo que se limita a anunciar o fim do messianismo ocidental. Tanto os “conservadores” quanto os “socialistas” testemunham uma angustiante pobreza intelectual.

Mas o individualismo é também um motor econômico: promove um tipo de homem que corresponde a uma *hubris* que é a *hubris* do progresso. Progresso significava a emancipação das mentes na Era do Iluminismo; mas passou a significar, então, o reino da racionalidade técnica. Tanto o capitalismo quanto o comunismo ilustram a *hubris* do sonho de dominação técnica do mundo, que Castoriadis chama de “a velha ilusão cartesiano-capitalista-marxista”. Ele percebe os estragos ecológicos da economia que extrai seus recursos da destruição da natureza: “o homem é mais como uma criança que se encontra em uma casa cujas torres são feitas de chocolate e que começou a comê-los, sem entender que logo o resto da casa cairá sobre sua cabeça.” (*Figures du pensable: les carrefours du labyrinthe VI*, p. 175).

Se Castoriadis ainda estivesse vivo, sem dúvida caracterizaria nosso tempo como de apatia política, no sentido de que a apatia é uma completa indiferença à dimensão trágica da vida humana levada por forças globalizadas que são desencadeadas, mas invisíveis ou ininteligíveis. As sociedades

democráticas dedicam sua energia à simples reprodução de um sistema, o de uma oligarquia liberal que se desenvolve com a crescente privatização dos direitos individuais. Essa apatia é aquela do tipo dominante de homem no mundo contemporâneo: o consumidor de saúde, cultura, lazer e bem-estar. A democracia arrisca-se apenas a qualificar países nos quais se vive e se morre para aumentar o consumo (cf. *Figures du pensable: les carrefours du labyrinthe* VI, p. 173).

Não estamos na democracia, mas somos democratas

Optamos por interpretar, por este último título: “não estamos em uma democracia, mas somos democratas”, o fato de Castoriadis construir toda a sua filosofia como a regeneração do projeto de autonomia enquanto projeto revolucionário. Castoriadis adverte que o renascimento do projeto de autonomia exige mudanças imensas, um verdadeiro terremoto, não em termos de violência física, mas em termos de mudança de crenças e comportamentos humanos. É uma mudança radical na representação do mundo e do lugar dos humanos nele. Devemos destruir a representação do mundo como objeto de domínio crescente ou como decoração de uma antroposfera (cf. *Figures du pensable: les carrefours du labyrinthe* VI, p. 179). Entendemos, assim, que o renascimento do projeto de autonomia é possível, mas é preciso um verdadeiro milagre, “um terremoto”. Essa mensagem deixa claro que a democracia não é um patrimônio, que é impossível tratá-la como um patrimônio que só precisa ser preservado. A democracia só vive de uma recriação ou de uma ressurreição: só sobrevive quando se reinventa. Um povo precisa do sentido trágico da necessidade vital de se constituir por si mesmo, de se autocriar, sem jamais reproduzir, por preguiça ou cansaço, as leis de um outro.

Conclusão e abertura

Como podemos repensar a democracia sob as bases da teoria castoradiana da significação? Uma hipótese de trabalho pode ser proposta: superar o reino da opinião (pois a opinião não é o povo) e encorajar a responsabilidade da expressão pública das ideias. A liberdade de opinião é paralisada pela desconfiança em relação às instituições, pelas confusões e amálgamas, pela desinformação, pelo ressentimento e pela dissolução da cultura. O dever de expressão coerente, construída, instruída e responsável talvez esteja em vias de construção. Quem sabe? A internet obriga a repensar a

cultura democrática. Inauguraria ela uma mercantilização definitiva do mundo, e uma exploração sem limites das emoções de cada um de nós? Ou assistimos à emergência de um mundo do espírito, sustentado pela aptidão a instruir e convencer? Quando a expressão das opiniões inclui os fantasmas, quando ao espontaneísmo é confundido com objetividade, quando a liberdade de expressão é, antes de qualquer outra coisa, expressão do ódio, a ilusão consiste em tomar como prolongamento da democracia uma verdadeira detestação do diálogo e de qualquer reflexão, de tal forma que o “espaço público” é reduzido a uma espécie de esgoto de ressentimentos os mais diversos. O “silêncio das paixões” de Rousseau está aqui muito, muito distante.

Aprender a significar torna-se uma tarefa urgente: aprender a distinguir entre um arrote individual (privado) e a significação pública daquilo que dizemos e que Habermas define como “uma pretensão à validade”. Uma pretensão de emitir um julgamento digno de ser escutado, partilhado em busca da adesão dos outros, ou da recepção de suas críticas. A distinção entre a vida pública e a vida privada é indispensável à manifestação pública da palavra. Com a extensão mundial da comunicação, a liberdade que se pretende democrática consistirá, cada vez mais, a que parece, na responsabilidade de cada um em relação a seus próprios pensamentos, que serão entendidos, se é caso de lhes dar uma significação política, como significações coletivas, encarnações do corpo coletivo e não, simplesmente, emanações instáveis de desejos subjetivos. O cidadão democrata é o cidadão de uma cultura que se baseia na responsabilidade dos julgamentos, porque eles serão, cada vez mais, meios de influência que poderão ser instrumentalizados pela multimídia.

Diz-se, às vezes, que a democracia representativa está em crise; mas parece que é antes a democracia da opinião que o está. A opinião se diz “pessoal” no sentido da reatividade passional de cada um, a dimensão da intimidade remetendo à história individual e familiar; minha opinião revela o que sou, o que amo ou detesto, é como um segmento de autobiografia. A expressão, ao contrário, reclama o esforço para encontrar palavras e imagens que permitam ao pensamento de se exteriorizar, tomar corpo no espaço público, tornar-se uma significação coletiva, dotar-se de uma exemplaridade simbólica que pode unir e fazer amadurecer os espíritos. A expressão é uma realidade interativa (ela vive da compreensão dos outros, ela pensa por um outro e é homologada por um outro). A opinião marca a adesão a uma ideologia, ela é seu espelho ou sua cópia, ela lhe fornece sua voz, uma voz particular entre outras. A expressão, ao contrário, é um trabalho que traz à existência uma palavra que responde a outras palavras, que tece assim a experiência consciente de si de uma comunidade, ao tomar para si a

responsabilidade da inteligência de sua própria história. A intercompreensão dos atores sendo, a partir de agora, a condição de possibilidade de uma solidariedade cultural, um cidadão democrata poderia bem ter como divisa: “eu sou o que o outro compreende de mim.”

Referências

- CASTORIADIS, C. *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Seuil, 1975 (coll. « *Esprit* »).
- _____. *Figures du pensable: les carrefours du labyrinthe VI*. Paris: Seuil, 1999, (coll. « *La couleur des idées* »).
- _____. *Post-scriptum sur l'insignifiance: Entretien avec Daniel Mermet*. Paris: Éditions de l'Aube, 1998.