

IMAGINÁRIO RADICAL: A PROPOSTA DE CASTORIADIS À ATUAL CRISE DOS PARADIGMAS NO CAMPO DAS CIÊNCIAS NATURAIS E SOCIAIS

MANUEL LOSADA. UNESA

Doutor em Psicologia pela PUC/RJ.

Mestre em Psicologia Clínica pela PUC/RJ; Mestre em Psicologia Escolar pela UGF.

RESUMO

“Kant fez a crítica da razão pura e da razão prática; precisamos hoje de outro Kant que faça a crítica da razão científica” (Otávio Paz).

O objetivo deste texto é analisar a proposta de Castoriadis à atual crise dos paradigmas no campo das ciências naturais e sociais. Nesse sentido, é estudado o conceito de imaginário radical como um projeto teórico novo, seus pressupostos e implicações. A construção do projeto da modernidade se deu a partir da ordem, da separação e da razão. O marxismo, o estruturalismo e o funcionalismo foram pensados com estes pressupostos. Estes sistemas de pensamento tinham isto em comum: com eles era impossível pensar a alteridade, o novo, a criação. É aí que se situa o pensamento do autor com o conceito de imaginário radical. Com ele, o autor pretende “inverter” o pensamento do Ocidente: implica uma nova ontologia (uma nova maneira de entender o ser, como a-ser, como criação), uma nova compreensão do sujeito humano a partir da imaginação e do imaginário e uma nova articulação dos saberes de forma circular. Nesse sentido, as ciências naturais e sociais devem ser pensadas como dois campos do saber irreduzíveis e inseparáveis. Isto configura uma maneira nova de pensar a partir da imaginação e do imaginário.

ARTIGO

Introdução:

Segundo Castoriadis, é preciso aprender a pensar de uma maneira nova, a partir da imaginação e do imaginário. Como entender esta afirmação? Quais são os pressupostos desta inversão castoriadiana? Quais são as implicações desta maneira de pensar para entender as possíveis relações de encontro e desencontro entre as ciências naturais e sociais? É desta problemática que trata este texto.

O imaginário radical¹ é o fio condutor do pensamento de Castoriadis. Este conceito lhe permite pensar a dimensão criadora do sujeito e do social-histórico. As categorias do pensamento moderno não servem para postular a dimensão criadora: foram elaboradas para pensar a identidade e a permanência; o imaginário

1 Para uma compreensão desta problemática, remeto o leitor à minha tese de doutorado, “A constituição do sujeito e do social-histórico a partir do imaginário radical” PUC-Rio, 2001. O leitor pode ler ainda meus artigos “A emergência do imaginário na atual crise dos paradigmas” na revista SEFLU, sociedade educacional fluminense, dezembro 2002, Rio de Janeiro, pg. 54-62, assim como “Imaginário e Instituição, dois elementos para pensar a educação do futuro” na revista Movimento da Faculdade e Educação da Universidade Federal Fluminense, EdUFF, n.9, maio de 2004, R.J, pg 28-40.

radical foi elaborado para pensar a alteridade e a criação. Pretendo mostrar que o projeto de Castoriadis implica um novo referencial teórico, isto é, uma nova maneira de entender o ser, uma nova compreensão do homem, assim como uma nova maneira de organizar o conhecimento, vale dizer, uma relação entre as ciências naturais e sociais.

Inicialmente exponho, de forma sintética, o projeto teórico de Castoriadis, implícito na “inversão do procedimento tradicional”. Introduzo o debate castoriadiano com as diversas correntes do pensamento atual, através do que denomino crítica do paradigma da modernidade. Nesse mesmo momento explicito o que entendo como o primeiro pressuposto de seu pensamento: a elaboração da ontologia da indeterminidade e a lógica dos magmas ou das significações. O segundo pressuposto refere-se ao modelo antropológico que compreende o homem a partir da capacidade criadora. O terceiro implica um novo ordenamento circular do conhecimento, a partir da imaginação e do imaginário, o que implica uma nova relação das ciências naturais e sociais. Concluo situando o imaginário radical como “fundamento” sem fundamento último do projeto teórico de Castoriadis.

A “inversão do procedimento tradicional”, seus pressupostos e implicações.

A inversão castoriadiana, proposta em 1981, em Stanford, no Simpósio sobre Disorder and Order, corresponde ao projeto ontológico, antropológico e epistemológico, que está implícito no conceito de imaginário radical. Segundo este projeto, o pensamento deverá ser organizado em função da *imaginação e do imaginário*. Noutros termos, a imaginação e o imaginário estão na raiz do pensamento - de todo pensamento. Estão, sobretudo, na base do humano, ali onde se constituem o sujeito e o social-histórico.

Trata-se, inicialmente, de uma inversão ontológica. Por dois motivos: 1). Colocar o imaginário no centro e na base de seu projeto teórico significa entendê-lo a partir de um novo estatuto ontológico. Dito de outro modo, não se trata de algo periférico ou secundário, de caráter anedótico, para o sujeito e para o social-histórico; a imaginação e o imaginário pertencem à ordem constituinte do humano, ali onde emerge o mundo do sujeito e do social-histórico; 2). O imaginário assim considerado implica outra matriz ontológica, outra maneira de pensar o ser, não como algo determinado, pronto, dado de uma vez por todas. Implica pensar o ser como fluxo, como rio, como magma, em constante transformação². Como diz Castoriadis, pensar o social-histórico como autocriação “*requer uma conversão ontológica radical*” (Castoriadis, 1987: 237).

A inversão do procedimento tradicional implica, ainda, um novo discurso sobre o sujeito, um novo modelo antropológico, uma nova compreensão do homem a partir da imaginação.

2 Esta inversão ontológica e epistemológica certamente não está separada da inversão política. Ao contrário, ambas caminham juntas. O que acontece é que, talvez, por ser mais sutil, muitas pessoas terminam sem atentar para ela e continuam vendo em Castoriadis unicamente o projeto político, um tanto utópico. É minha proposta focar especificamente a dimensão teórica deste autor.

Como decorrência de uma nova compreensão ontológica e antropológica, a inversão do procedimento tradicional é, também, uma inversão epistemológica. Inverter o procedimento tradicional significa, fundamentalmente, inverter um tipo de saber (um tipo de conhecimento), que reduz o humano ao físico ou ao biológico. Neste sentido, o imaginário, que tinha sido deslocado pela razão para a periferia³ passa, de repente, para o centro epistemológico. Ou seja, é preciso começar a pensar a partir do imaginário.

Esta inversão é feita pelo autor em dois movimentos: um de crítica do pensamento herdado, especialmente do paradigma⁴ da modernidade⁵ e outro de construção do pensamento próprio, que tem como base a elaboração dos pressupostos e das implicações de seu pensamento. Começo analisando a crítica do pensamento herdado.

Crítica do paradigma da modernidade.

Nesta crítica, o autor engloba o marxismo, o estruturalismo e o funcionalismo: os três participam de uma mesma matriz teórica, segundo a qual o social-histórico pode ser explicado cientificamente, segundo umas “leis econômicas” (marxismo), segundo uns “elementos invariantes” (estruturalismo) ou segundo umas “necessidades universais” (funcionalismo). Em última instância, o marxismo, o estruturalismo e o funcionalismo são reféns da lógica conjuntista-identitária⁶ e de uma ontologia da determinidade⁷, próprias do paradigma da modernidade, que os impede de ver a dimensão criadora ou imaginária.

O procedimento empírico-racional da ciência moderna foi elaborado a partir de três ideias ou três pressupostos, que deveriam garantir a consistência e a certeza do conhecimento científico: a ordem, a separação e a razão. Sob estes pressupostos existe, na opinião do autor, uma ontologia implícita (a

3 Segundo Platão, (1990) os poetas devem ser ungidos e coroados, e depois expulsos da cidade, como prejudiciais, pois terminam corrompendo a juventude. De alguma maneira, segundo Castoriadis, seria preciso trazer os poetas (a imaginação) de volta para o centro da cidade.

4 O termo paradigma, aqui, está referido ao pensamento de Thomas Khun (1997), no livro sobre a *Estrutura das revoluções científicas*, onde diz que “o paradigma é uma constelação de opiniões, valores, métodos, etc. participados pelos membros de uma determinada sociedade”.

5 Para o sentido do conceito de modernidade em Castoriadis, ver o texto *A época do conformismo generalizado*, nas *Encruzilhadas do Labirinto III*. Paz e Terra, p. 13-26.

6 Para o autor, a lógica conjuntista-identitária corresponde à lógica clássica ou lógica aristotélica.

7 A determinidade é o esquema primordial da lógica conjuntista-identitária; implica a suposição ontológica segundo a qual o “ser=ser determinado”. Na opinião de Castoriadis, esta maneira de pensar funcionou “ao longo de toda a história da filosofia (e da lógica), como exigência suprema, embora mais ou menos implícita ou oculta... e ainda continua a ocupar lugar central na ciência contemporânea, apesar dos abalos que vem sofrendo nos últimos sessenta anos dada a própria evolução dessa ciência” (Castoriadis, 1987: 401).

determinidade), que é preciso explicitar e questionar.

A ciência moderna se construiu pressupondo que o mundo é ordenado; o universo como um todo obedece a um determinismo universal, funciona como uma grande máquina, um grande relógio. É preciso descobrir as leis que regem esse determinismo. Se às vezes nos defrontamos com o acaso, é devido ao estágio de nosso conhecimento precário e insuficiente, que nos impede entender as leis da vida, do mundo, da sociedade. O conhecimento, neste contexto, é o espelho da realidade⁸, o espelho do mundo.

A separação ou disjunção é outro dos pressupostos do paradigma da modernidade. Descartes busca ideias claras e distintas; o progresso do conhecimento está fundado na capacidade de separar as dificuldades umas das outras, resolvê-las sucessivamente para chegar à uma boa solução do problema.

Este princípio da disjunção, no desenvolvimento das ciências, se expressa através da separação das disciplinas umas em relação às outras. O próprio conceito de experimentação está ligado à separação: tiro meu objeto de estudo de seu habitat, coloco-o num meio artificial que eu possa controlar, manipulo um determinado número de variáveis, que me permitem conhecê-lo. A própria relação entre observador e observação é atravessada pela separação; o primeiro é sempre exterior à segunda.⁹

Além do princípio da ordem e da separação, o paradigma da modernidade está alicerçado na razão. Em que sentido? Como entender a razão neste contexto? Como obediência ao procedimento empírico-racional, isto é, como obediência às regras da indução e da dedução, e especialmente, aos princípios da contradição, da identidade e do terceiro excluído (os princípios clássicos da lógica aristotélica). Castoriadis denomina este procedimento racional de lógica conjuntista-identitária.

No decorrer deste século, o edifício do conhecimento construído pelo paradigma da modernidade desabou. No seu lugar, está em fase de construção outro novo paradigma¹⁰, que Castoriadis denomina “inverter o procedimento tradicional”.

8 Para esta problemática, ver Rorty, (1998); ver ainda, Roger Ciurana (1997).

9 A modernidade coloca o homem fora da natureza, como senhor, exercendo domínio sobre a mesma. Neste sentido Kant diz que o observador deve interrogar a natureza como juiz para que ela responda. São estas as palavras do autor da *Crítica da Razão Pura*: “É preciso que a razão se apresente à natureza... para ser instruída por ela, é verdade, mas não como um aluno que se deixa dizer tudo o que agrada o mestre, e sim, ao contrário, como um juiz no exercício de suas funções, que obriga as testemunhas a responderem às perguntas que lhes formula” (Kant, 1988: 13). Hoje, a partir da Etologia, da Nova Biologia, da Física, etc não interrogamos dessa maneira; ouvimos, sim, como alunos. Mais: sabemos que somos “parte” dessa natureza.

10 Edgar Morin (1998) fala do “paradigma perdido”; Souza Santos (1998) denomina esta problemática de “Ciência Pós-Moderna”; para Prigogine e Stengers (1997) trata-se de uma “Nova Aliança” com a natureza, uma aliança não determinista.

Se a primeira metade do século XX a ciência se debate numa espécie de dialógica¹¹ entre ordem e desordem, a segunda é polarizada pelo surgimento das ciências sistêmicas¹². Com isso começa a se problematizar a separação das ciências e dos saberes. E atualmente o debate se centra no problema do que seria uma razão aberta.

Neste sentido, quando a modernidade pensa a realidade em termos de ordem, não deixa espaço para a dimensão imaginária ou criadora. É esta uma das críticas fundamentais que este autor dirige ao paradigma da modernidade, de modo especial ao marxismo, ao estruturalismo e ao funcionalismo.

Dizer, ou pressupor, que tudo é ordenado e determinado é uma afirmação ontológica inconfessa. E mais, é uma ontologia datada, corresponde à maneira como o pensamento do Ocidente se auto instituiu enquanto razão, no decorrer de seus vinte e cinco séculos de história. O que supunhamos ser a ordem natural das coisas é uma criação nossa, especificamente do paradigma da modernidade.

O marxismo, o funcionalismo e o estruturalismo aplicam, de forma redutora, à sociedade, os critérios da lógica conjuntista-identitária e ignoram a dimensão inovadora ou imaginária. Enquanto a realidade for apresentada como conjunto composto de elementos invariantes (sejam eles de ordem lógica, econômica ou funcional), não há lugar para a dimensão criadora. O processo sócio-histórico, nesse esquema teórico, só pode ser pensado como uma série de transformações sucessivas dessas invariantes; não como emergência do novo.

Uma ontologia da “indeterminidade”?

Todo o pensamento de Castoriadis é atravessado por esse entrecruzamento de caminhos: sem renunciar às exigências impostas pela lógica conjuntista-identitária (mundo da determinidade), é preciso conjugá-la com o mundo das significações ou dos magmas (o mundo da indeterminidade). É por causa disso que o mundo instituído deve ser pensado junto com o mundo instituinte; a dimensão código (regras) da linguagem deve ser inseparável da dimensão língua (criação de significações). Juntar e separar essas duas dimensões da vida: esse o paradoxo para onde aponta o pensamento de Castoriadis, organizado em torno ao conceito de imaginário radical.

Para juntar e separar estas duas dimensões e para pensar a criação, Castoriadis postula uma nova maneira de entender o ser, como algo “por-ser”, como algo aberto.

11 No pensamento complexo de Morin (1998:24), a dialógica é o princípio que permite manter a dualidade no seio da unidade. Associa dois termos ao mesmo tempo complementares e antagônicos.

12 A teoria dos sistemas começou com Luddwig von Bertalanffy (1975), inicialmente como uma reflexão no campo da Biologia. Mais tarde, nos anos 50, se ampliou a outros saberes. A noção de sistema constitui para von Bertalanffy o fundamento não só da Biologia, senão de todas as ciências.

É nesse sentido que é possível pensar numa ontologia da indeterminidade (ou da criação): nela o ser é entendido como processo aberto, como fluxo. “O que é não é jamais **fechado**. O que é é aberto, ou o que é, é sempre, também, **a ser**.” (Castoriadis, 1992: 88) (Grifos do autor).

Importa entender esta proposta de Castoriadis a respeito de uma ontologia da indeterminidade. Sem dúvida, a criação pressupõe uma certa indeterminação do ser, no sentido de que “o que é não é jamais tal que exclua o surgimento de novas formas e de novas determinações”. Entretanto, a indeterminação não pode ser confundida com arbitrariedade, improvisação ou irracionalidade, uma vez que a criação é “posição de novas determinações”, de novas formas, de novos eidos, isto é, de novos possíveis e impossíveis, definidos a partir do momento em que a forma é colocada.

Anteriormente, Bergson e Heidegger¹³ tentaram ultrapassar a ontologia da determinidade. Entretanto, ambos privilegiaram exclusivamente a indeterminação. Se Bergson e Heidegger terminam privilegiando exclusivamente a indeterminação, Castoriadis afirma a necessidade absoluta de conjugar as duas. Assim, o agir e o dizer sociais não se entendem sem a “aritmética” (mundo da determinidade) e sem o “mito” (mundo da indeterminidade, do sonho). Poder-se-ia dizer que no social-histórico coexistem as ilhas da determinidade no mar da indeterminidade (o mundo dos magmas e das significações). O dizer e o fazer representam as condições instrumentais para a instituição imaginária da sociedade. Sem o dizer-fazer sociais, a instituição imaginária da sociedade seria impossível, não teria visibilidade nem concretude.

A lógica dos magmas ou das significações.

A ontologia da indeterminidade vai acompanhada da lógica dos magmas ou das significações.

Não podemos pensar a realidade em termos de ordem (cosmos) ou desordem (caos), apenas. Entre ambos, é preciso situar uma espécie de terceira dimensão, denominada magmática, aquela que responde pelas realidades “inconsistentes” e fluidas, mais próximas do fluxo heraclítico que da permanência parmenidiana¹⁴. Existe uma dimensão fluida, aberta (criadora) da realidade, presente especialmente no mundo das significações, no inconsciente, e no social-histórico, que não é captada pela lógica identitária. O conceito de magma foi elaborado pelo autor para dar conta desta espécie de fluxo heraclítico que não pode ser, na sua totalidade, captado pela lógica conjuntista-identitária, e que, por isso, foi deixada de lado pelo marxismo, pelo estruturalismo e pelo estruturalismo.

13 Para esta problemática, ver Hans Joas, (1089). Nesse mesmo volume, ver ainda Axel Honneth, *Une Sauvegarde ontologique de la Révolution. Sur la théorie sociale de Cornelius Castoriadis*, p. 191-207.

14 Entre os Pré-socráticos, Parmênides (540-450 a. C.) e Heráclito (576-480 a. C.) constituem uma espécie de contraponto do pensamento grego; para o primeiro o ser é imutável, imóvel e indivisível em oposição ao segundo, para quem nada é estável, “ninguém se banha duas vezes na água do mesmo rio”. De forma um pouco esquemática, a história da filosofia faz esta oposição entre imobilismo parmenidiano e mobilismo (ou fluxo constante) heraclítico.

Contrariamente à sistematização, característica da lógica identitária, segundo a qual o mundo deve ser organizado de forma coerente e absoluta (conjuntista), a lógica dos magmas aponta para o mundo sempre aberto, próprio das significações imaginárias. Combinar estas duas dimensões da realidade, a conjuntista e a magmática, constitui uma contribuição das mais significativas de Castoriadis para o debate contemporâneo. Sem dúvida, estamos diante de um pensamento novo e diante de uma lógica-ontologia paradoxais.

A elaboração teórica do conceito de *imaginário radical*, a partir de 1964-5, está ligada à convicção profunda de Castoriadis de que o psiquismo humano e o social-histórico não podem ser “derivados” ou “explicados” a partir dos fatores biológicos ou físicos. Isto é, não podem ser reduzidos ao primeiro estrato natural¹⁵, regido pela lógica conjuntista. Eles obedecem, fundamentalmente, a outra lógica - a lógica das significações imaginárias sociais (ou lógica magmática). É este o conteúdo fundamental da “inversão do procedimento tradicional”, de que falamos acima.

Os domínios do psíquico e do social-histórico introduzem um novo tipo de ser, mais próximo das multiplicidades inconsistentes que das realidades meramente conjuntistas. É preciso entender a especificidade não apenas “fenomenológica e descritiva, mas lógica e ontológica” desses dois estratos do ser.

O conceito de magma procede da Psicanálise, especialmente da *Interpretação dos sonhos* de Freud, assim como das as “multiplicidades inconsistentes¹⁶”, de que fala o matemático Cantor. É neles que o autor se inspira no momento em que escreve sua obra fundamental sobre o imaginário radical, *A Instituição Imaginária da Sociedade*.

Castoriadis está convencido que os domínios do psíquico e do social-histórico introduzem um novo tipo de ser, mais próximo das multiplicidades inconsistentes que das realidades meramente conjuntistas. É preciso entender a especificidade não apenas “fenomenológica e descritiva, mas lógica e ontológica” desses dois estratos do ser, o psíquico e social-histórico.

Contrariamente à sistematização, característica da lógica identitária, segundo a qual o mundo deve ser organizado de forma coerente e absoluta (conjuntista), a lógica dos magmas aponta para o mundo sempre aberto, próprio das significações imaginárias. Combinar estas duas dimensões da realidade, a conjuntista e a magmática, constitui uma contribuição das mais significativas de Castoriadis para o debate contemporâneo.

15 O primeiro estrato natural equivale à natureza ou mundo biológico e físico, com o qual o social-histórico mantém uma relação de apoio ou de sustentação.

16 No texto *A lógica dos magmas e a questão da autonomia*, publicado nas *Encruzilhadas do Labirinto II. Os domínios do homem* (1987), Castoriadis comenta o impacto que lhe produziu a seguinte frase escrita numa carta de Cantor a Dedekind: “toda multiplicidade é ou uma multiplicidade inconsistente ou um conjunto”. Este impacto está relacionado com a preocupação de Castoriadis de entender os domínios do psíquico e do social-histórico, no momento em que está elaborando o conceito de imaginário radical.

Sem dúvida, estamos diante de um pensamento novo e diante de uma lógica-ontologia paradoxais, que possibilitam pensar as relações entre as ciências naturais e sociais noutros moldes¹⁷.

Imaginário radical: o círculo da criação.

O sentido último do conceito de criação castoriadiana é colocado para tentar elucidar o seguinte dilema: ou há criação ou a história humana é uma interminável repetição, um eterno retorno.

Entretanto, importa salientar que a criação, aqui, não é criação de algum tipo de “matéria-energia”, mas criação de formas/eidos que não existiam antes. É esta a circunscrição e o âmbito epistemológico deste conceito castoriadiano.

O imaginário radical não é especular nem combinatório, é criador. Não reproduz os dados fornecidos pela percepção, nem combina elementos do mundo racional. É criação, gênese ontológica, posição/instituição de uma *nova forma* de ser.

Esta ideia é inconcebível e impensável a partir do referencial lógico-ontológico do paradigma da modernidade. Exige uma reconstrução teórica radical. Exige uma nova maneira de pensar de acordo com “a inversão do procedimento tradicional”, como venho explicitando neste texto.

Segundo o autor, não é possível “explicar” a emergência de uma nova forma, no sentido de que ela não é produzida causalmente ou deduzida racionalmente. Não decorre de nenhum tipo de lógica conjuntista-identitária. Ela é criação a partir do nada, *ex nihilo*.

Afirmar que a criação é *ex nihilo* significa que ela é a emergência de uma nova forma ontológica. Neste sentido, quando é criada a democracia, na Grécia, é criada uma *nova forma* de convivência social, uma nova significação *que não existia antes*. Isto se aplica a todas as grandes criações humanas, sejam elas individuais ou coletivas.

Para avançar na compreensão desta problemática, importa entender a contraposição entre diferença e alteridade. Uma realidade é diferente quando ela pode provir de uma nova disposição da realidade anterior; o círculo, a elipse, a hipérbole, a parábola provém umas das outras, são os mesmos pontos em disposições diferentes. Ao contrário, uma realidade é outra quando ela representa a alteridade radical: “*dizer que a figura B é outra que a figura A significa que ela não pode ser deduzida, produzida, construída mediante o que existe em “A”* (Castoriadis, 1986: 231).

17 Neste texto, aponto para a problemática epistemológica das relações entre as ciências naturais e sociais, não entro nos detalhes dessa relação.

Quando o artista esculpe em madeira (ou noutra matéria) uma forma nova, cria. É a forma (o eidós) que faz com que a madeira ganhe a nova configuração de estátua. A tal ponto, que a “essência” da estátua é seu eidós. Cria-se a estátua quando é criada a forma da mesma. Nesse caso, é possível falar que a criação da estátua é gênese ontológica, emergência da alteridade, criação a partir do nada (*ex nihilo*).

Porém, se a forma que o artista esculpe na madeira não existia antes, o mesmo não acontece com os outros elementos que irão formar a estátua, como a madeira, os instrumentos, a cultura, as significações imaginárias onde está inserido o escultor, etc. Eles preexistem e têm que ser levados em conta, para que a obra de arte se corporifique. Constituem as condições necessárias, porém não suficientes, da criação. É nesse sentido, e só neste sentido, que a criação é *ex nihilo*.

Por causa disso, a criação se apoia (ou sustenta) no primeiro estrato natural, biológico ou físico. Toda sociedade (a criação sócio-histórica) é obrigada a levar em conta esse dado “natural”. Só que este fato biológico (ou físico) será transformado em fato cultural em virtude das significações imaginárias com as quais cada grupo vai colorí-lo. Se o primeiro estrato natural é imprescindível para a existência da sociedade, ao mesmo tempo não é um elemento determinante das significações imaginárias. Estas são criações sempre *novas* em cada sociedade, em cada momento.

A criação humana se apoia, sobretudo, na “história”. Há sempre um passado, que é recriado a partir do presente. A relação com este passado faz parte da instituição da sociedade: os conteúdos dessa tradição são recriados (re-interpretados?) segundo as significações imaginárias do presente.

De forma paradoxal, Castoriadis afirma: a criação pressupõe a criação. Entramos, assim, de cheio, na “circularidade intrínseca” da criação: o surgimento de uma nova forma não pode ser “produzido” ou “deduzido” de elementos anteriores, porque os elementos pressupõem a forma, a qual pressupõe os “elementos”. Encontramos este fenômeno na teoria dos conjuntos (a reflexividade objetiva da teoria dos conjuntos), e no mundo das significações (relação signitiva); entretanto, ele aparece de forma mais clara no campo sócio-histórico. Assim, quando, na Grécia, pelo século VIII, surge a pólis (cidade), esta é impossível sem os politai (os cidadãos), os quais, por sua vez, são impensáveis fora da pólis, ou de outra maneira, são produzidos *na e pela pólis*. Entre a pólis e os politai existe uma circularidade constitutiva: um pressupõe o outro.

Do ponto de vista da lógica formal, falar que a criação pressupõe a criação significa uma petição de princípio. Ora, a lógica formal constitui uma dimensão necessária da própria instituição da sociedade; entretanto, aquela não esgota toda a realidade desta, precisa se unir à dimensão imaginária ou da criação das significações. Neste sentido, a instituição da sociedade, em todas as suas dimensões, está imbricada em e pelo círculo da criação. A rigor, “a criação, no quadro do pensamento herdado, é impossível” (Castoriadis: 1986: 232).

Por outro lado, o círculo da criação não deve ser confundido com o círculo hermenêutico: não se trata

da *compreensão* da criação, mas de seu acontecimento, insondável em sua origem, (exatamente porque a criação se pressupõe, porque ela importa um movimento circular como fundamento de seu ser). Neste sentido, a criação escapa a toda explicação causal e determinista. (Ciarameli, 1989).

Em que sentido se pode falar da emergência do novo, se esta origem, insondável em si mesma, deve supor seus próprios efeitos? Entramos aqui no paradoxo último do círculo da criação: a impossibilidade de um começo absoluto. Afirmar que o social-histórico é autocriação equivale a dizer que a sociedade está na origem dela mesma, e, ao mesmo tempo, que esta origem lhe escapa. Ou de outra maneira: o social-histórico só se deixa conhecer (só existe) a partir de si mesmo, sem poder jamais descrever (ou “explicar”) sua própria origem (Ciarameli, 1989).

Neste sentido, a origem da sociedade é intrínseca a ela mesma: não pode ser creditada a uma “transcendência”. Por conseguinte, a sociedade é seu começo e seu pressuposto. “Antes” da criação social-histórica, ali estavam “já” seus pressupostos, isto é, ali estava o social-histórico. Esse é o círculo da criação, impossível de escamotear, “inexplicável”, porém que se deixa elucidar, com a condição que deixemos de lado o universo de categorias da lógica-ontologia identitárias. Isto porque não seria correto metodologicamente transpor os conceitos de um paradigma para outro, os pressupostos são diferentes.

Um novo modelo antropológico: pensar o humano a partir da imaginação.

Com o aparecimento do ser humano, Castoriadis postula “uma ruptura na evolução psíquica do mundo animal”, através de “um desenvolvimento monstruoso da imaginação”, que libera o psiquismo humano das “regulações instintivas”, tornando-o a-funcional. Esta a-funcionalidade vai demarcar as duas características fundamentais do humano: a autonomização da imaginação (seu poder criador) e a dominação do prazer representativo sobre o prazer do órgão.

Neste texto não pretendo tratar da constituição do sujeito no pensamento de Castoriadis¹⁸.

Um novo ordenamento circular do pensamento, a partir do imaginário.

Uma nova relação entre as ciências naturais e sociais.

Numa posição contrária à separação ou disjunção dos saberes, preconizada pelo paradigma da modernidade, Castoriadis propõe um novo ordenamento dos mesmos, implícito na “inversão do procedimento tradicional”: as ciências naturais e sociais, nesta perspectiva, devem ser pensadas numa relação de implicação

18 O leitor interessado pode consultar meu texto de (2000).

entre elas, em forma de espiral.

Para enfrentar este problema, Castoriadis não endossa o programa de “unificação da ciência”, proposto pelo Círculo de Viena¹⁹ ou pelo estruturalismo²⁰. Contrariamente a essas soluções, fala de “um pensar junto”²¹, uma espécie de tratamento em espiral, um tipo de circularidade entre filosofia e ciência, entre ciências naturais e sociais. Se na sua origem, a ciência moderna se construiu ignorando a ontologia, hoje isto é impossível. Os diversos saberes devem se articular de forma “diferente” (de forma circular). *“Não porque todas (as regiões da ciência) só seriam uma, mas porque existe uma articulação que é diferente de uma divisão em compartimentos, uma simples justaposição, uma especificação progressiva ou uma hierarquia linear, lógica ou real. Restaurar explicitamente essa articulação, de outra maneira que não o podiam fazer Platão ou Aristóteles, Descartes, Leibniz ou Hegel, parece-nos ser a tarefa atual da reflexão”* (Castoriadis,1987:189).

Imbricadas de forma circular, filosofia e ciência são repensadas conjuntamente, a partir do imaginário radical. Neste sentido, toda a obra teórica de Castoriadis se articula numa relação de implicação mútua entre a elucidação dos pressupostos ontológicos e o estudo concreto de cada ente particular. Contrariamente à posição de Heidegger, para ele, *“é impossível separar reflexão sobre o ser e reflexão sobre os entes”* (Castoriadis, 1999:16).

Por outro lado, se o autor não adere ao projeto de unificação da ciência proposta pelo Círculo de Viena ou pelo estruturalismo, é porque ambos tratam de forma unívoca a totalidade do real. A este espírito unificador (reducionismo metodológico) é preciso opor a verdade específica dos “estratos do ser” e a “regionalidade” das categorias.

A verdade específica dos “estratos do ser” e a “regionalidade” das categorias.

Entre a dimensão biológica e a dimensão imaginária do ser humano, existem uns limiares irreduzíveis

19 Fundado em 1924 por iniciativa de Moritz Schlick, o Círculo de Viena é uma associação de sábios e filósofos altamente influenciados pelo *Tractatus logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein. Pretendiam explicitamente “unificar a ciência”, por dois caminhos: unificando o método nos diferentes domínios ou pela redução destes a um só domínio elementar. Como indica Castoriadis, não há diferença essencial entre esses dois programas. Os representantes do Círculo de Viena não se aperceberam de uma coisa fundamental: a pretendida unidade entre as disciplinas se inspirava numa “filosofia fisicalista”, que eles visavam fundar. Esta tentativa de unificação da ciência hoje está fora de questão.

20 O estruturalismo representou, também, uma tentativa fracassada de unificação da ciência: pretendia transpor um tipo de formalização das ciências duras para o campo das disciplinas antropológicas. Este projeto torna-se inviável na hora de pretender formalizar as regiões do ser vivo, do psíquico e do social-histórico. Uma das grandes batalhas travadas por Castoriadis se encaminha no sentido de demonstrar o absurdo dessa proposta.

21 Henri Atlan (1992: 159), comentando pensamento de Morin, fala do “paradigma do falar junto”.

que devem ser respeitados. E por que devem ser respeitados? Porque o ser não é uniforme, é “estratificado”, possuidor de camadas irreduzíveis umas às outras: *“O Ser é Caos dotado de uma estratificação não regular: isto é, que comporta “organizações” parciais, sempre específicas dos diversos estratos que descobrimos/construímos, descobrimos/criamos no Ser”* (Castoriadis, 1987:225).

A atual situação filosófico-científica requer uma reflexão sobre o modo de ser das *“partículas elementares e do campo cósmico, da auto-organização do ser vivo, do inconsciente e do social-histórico, cada qual de uma maneira diferente, mas igualmente certa, todos colocam radicalmente em questão a lógica e a ontologia herdadas”* (Castoriadis, 1986:385). Porquê? Porque entre estes modos de ser, especialmente, entre as partículas elementares e o social-histórico existe uma diferença (uma regionalidade), que não pode ser eliminada, nem homogeneizada. Acontece que a lógica e a ontologia herdadas tratam de maneira uniforme o que é diferenciado. Contra este discurso unidimensional e reducionista se posiciona o trabalho de Castoriadis. Nessa direção se encaminha a crítica que este autor faz ao paradigma da modernidade.

Desde Platão e Aristóteles, a lógica clássica (conjuntista-identitária) é uma lógica que estabelece categorias universais; as mesmas “formas” (“gêneros supremos” em Platão, “categorias” em Aristóteles) são empregadas em todos os domínios do real. Por causa disso, o pensamento herdado foi obrigado a estabelecer “categorias possuidoras de um sentido pleno e do mesmo sentido qualquer que seja o tipo de objeto considerado” (Castoriadis, 1987:226). (Grifos do autor).

Em nome desta universalidade, o pensamento herdado é obrigado a afirmar que “um”, por exemplo, tem o mesmo sentido quer se trate *“de um espaço conforme a teoria de Hilber, uma usina, uma neurose, uma batalha, um sonho, uma espécie viva, uma significação, uma sociedade, uma contradição, uma regra jurídica, uma formiga, uma revolução, uma obra”* (Castoriadis, 1987:226); ou que “pertencer” tem o mesmo sentido em todos os domínios em que se pode falar de uma relação de pertença.

Ora, esta afirmação é “visível e imediatamente falsa”, porque “um” não opera da mesma forma nas expressões “um elétron” e “um grande amor”, pela simples razão de que o sentido da “forma que organiza” lhe vem também *daquilo* que, cada vez, ela organiza. Se fosse de outra maneira, poderíamos organizar o que é (a realidade como um todo) de qualquer modo e sabemos que isso não é verdade (Castoriadis, 1987: 227).

As categorias são *“essencialmente multívocas, sua significação é codeterminada pelo que determinam”*. O esquecimento disso conduz ao que é a forma suprema e o fundamento de todo reducionismo lógico: a crença que o dado apresenta, em todos os níveis, tipos de organização lógica que são equivalentes.

Ora, tratar as categorias como unívocas significa realizar uma das seguintes operações niveladoras (reductoras): ou bem, suprimir toda relação entre o pensamento e a realidade, ou então, pensar o ser (o real) como caos desordenado, “que não exige, não impõe, e não impede nada”. Tanto uma como a outra são opiniões insustentáveis.

A este respeito, o pensamento castoriadiano é absolutamente claro; situa-se num ponto equidistante entre duas posições teóricas diametralmente opostas: aquela que afirma que a realidade (o mundo) é ordenada racionalmente e uma segunda que diz que a realidade é amorfa e desorganizada; segundo a primeira, cabe à ciência descobrir as leis que regem essa ordem; para a segunda, a ordem que vemos no real, nós a colocamos aí através da linguagem. Para Castoriadis, o real nem é ordenado racionalmente na sua totalidade, nem é puro caos; parte deste real apresenta, sim, uma racionalidade e é regido pela lógica conjuntista-identitária (primeiro estrato natural) e parte deste mesmo real é desorganizado e indeterminado e é regido pela lógica magmática ou das significações, que é o lugar específico da criação humana (Castoriadis:1986: 386).

Isto o leva a afirmar que a realidade como um todo não pode ser homogeneizada, como queria o Círculo de Viena ou como seria a proposta do estruturalismo. Ao contrário, é preciso respeitar seus estratos diversificados e irreduzíveis, sua regionalidade. Para isso é necessário inverter o procedimento tradicional, é preciso partir do imaginário (proposta de Stanford).

Neste sentido as “regiões primeiras” (a imaginação, o imaginário, a representação, o social-histórico, etc) só podem ser “concebíveis por si mesmas”, na sua especificidade, na sua “regionalidade”. Tinham sido pensadas em relação a um *alhores*²², com o referencial teórico de outro paradigma, submetidas às malhas da lógica conjuntista. O esforço teórico deste autor, de um modo especial, na *Instituição Imaginária da Sociedade*, consiste em pensar estas realidades, a partir de um novo referencial teórico, com novos conceitos, com uma articulação nova (diferente) entre o “regional” e o “universal”.

Desta defesa da regionalidade dos estratos do ser e das categorias, decorre uma consequência epistemológica clara: a impossibilidade de reduzir o humano ao biológico ou físico, de reduzir um sonho às ondas eletromagnéticas do mesmo.

A implicação mútua entre a lógica conjuntista e a lógica dos magmas.

Ao defender a *regionalidade* essencial dos estratos do real (também das significações e das categorias), Castoriadis está querendo articular, de outra maneira, o regional (o particular) e o universal, as ciências naturais e sociais.

É certo que todos os domínios da realidade, em algum de seus estratos, se prestam a uma elaboração “conjuntista-identitária”, na sua dimensão de universalidade. O erro estruturalista é acreditar que esta lógica esgota a lógica. A lógica conjuntista tem seus limites. As aporias da física contemporânea remetem, na opinião de Castoriadis (1987:224), a uma “organização” subjacente do existente físico (a dimensão magmática). Entretanto, as maiores evidências deste fato decorrem do campo humano, especificamente da psique e do social-histórico. As categorias centrais da lógica conjuntista desmoronam ao contato com o campo social-

22 Em relação e por intermédio do instrumental da lógica clássica ou conjuntista-identitária.

histórico. Pretender pensar o inconsciente, a representação, as significações imaginárias com as categorias da lógica clássica, (com as categorias do paradigma da modernidade) é como pegar água com uma peneira ou esvaziar o mar com um balde. Não é possível.

Contrariamente ao estruturalismo, Castoriadis pensa que no real existem estratos com lógicas diferentes. Assim como a lógica conjuntista foi pensada (construída) fundamentalmente para apreender o primeiro estrato da realidade, esta nova lógica é pensada para apreender uma outra dimensão da mesma, a dimensão magmática. É neste sentido que ela será uma *“lógica capaz de levar em consideração o que não é caos desordenado, nem sistema de “coisas” bem recortadas e bem situadas umas ao lado das outras - e todavia se deixa, também, apreender”* (Castoriadis,1987:225).

Esta nova lógica não supera a lógica conjuntista, nem a contém como um caso particular, muito menos se acrescenta a ela. Mantém com a mesma *“uma relação de circularidade”*, uma vez que ela deverá utilizar, dada a natureza de nossa linguagem, termos *“distintos e definidos”* para dizer o que não é organizado em si mesmo; terá que utilizar o identitário para esclarecer o não identitário.

Se a lógica conjuntista é obrigada a estabelecer categorias universais, esta nova lógica deverá tornar pensável a **regionalidade** forte do que se dá a nós, tornando assim possível estabelecer uma dinâmica não redutora entre o universal e o particular.

O pensamento como um processo de elucidação interrogativa.

A organização circular dos saberes, proposta pelo autor, deve ser acompanhada de uma reforma do pensamento. Em que sentido? Como entender esta reforma?

Se o imaginário radical, a dimensão magmática, a criação, etc. não podem ser *“explicados”*, nem *“deduzidos”*, qual é o estatuto teórico destes conceitos? Ao falar de imaginário radical, estaria Castoriadis defendendo uma volta ao irracionalismo? Com sua proposta teórica, colocar-se-ia Castoriadis na contramão da tradição iluminista e da tradição da contemporaneidade?

Simplificando a resposta, poder-se-ia afirmar que não se trata de *“explicar”* ou de *“compreender”*, mas de elucidar este nível de realidades, num processo de interrogação constante.

Com seu projeto teórico, Castoriadis quer fugir de um falso dilema: da segurança metafísico-dogmática própria de um saber total e absoluto, e do fechamento positivista-cético dos saberes fragmentados e especializados. Essas duas posições constituem uma ilusão e terminam num beco sem saída (Castoriadis, 1987:253). Para não cair nesse dilema, o caminho passa por um processo aberto de elucidação interrogativa.

De alguma maneira, a *Instituição Imaginária da Sociedade* é um estudo sobre os *“limites”* da Razão,

ou ainda, sobre “o outro da Razão” (Castoriadis). Especialmente toda a segunda parte deste texto, ao tratar da instituição imaginária da sociedade, da instituição social do indivíduo e das significações imaginárias sociais, constitui uma visão crítica da maneira como se instituiu a razão (a lógica conjuntista-identitária) no Ocidente. Com o nascimento da filosofia e, mais tarde, com o nascimento da ciência, a lógica conjuntista-identitária “torna-se universalmente dominante”. O pensamento teórico representou uma ruptura radical com o universo mítico. Em contraposição a este, o primeiro constitui uma procura aberta, uma interrogação ilimitada a respeito da significação. Acontece que esta procura se fez “no horizonte da lógica, através de seus meios e sob suas normas” (Castoriadis, 1983: 235).

A crítica da razão feita por este autor poder-se-ia resumir da seguinte maneira: ela (a razão) é necessária, porém insuficiente; deve estar referida à dimensão imaginária. Não se trataria, então, de uma volta ao irracionalismo, mas de colocar a razão no seu lugar. Isto porque aritmética (razão) e mito (imaginação) são diferentes, porém inseparáveis.

Contrariando a tradição iluminista, não existe “a luz da Razão”. E não existe a luz da razão porque “*a própria Razão é “obscura” (na sua “origem”, no seu por que e para que, no seu como, na sua relação com o que não é a Razão)*” (Castoriadis, 1983:248). A razão só aparece “não-obscura”, quando nos limitamos a utilizá-la sem que nos interroguemos sobre ela.

Não podemos prescindir da lógica conjuntista-identitária, entretanto, “*devemos pôr em questão a grande loucura de Ocidente moderno, que consiste em estabelecer a “razão” como soberana, entender “razão” como racionalização, e racionalização como quantificação. É esse espírito, sempre em ação, que precisamos destruir. Precisamos reconhecer que a “razão” não passa de um aspecto ou dimensão do pensamento, e que ela enlouquece quando se autonomiza*” (Castoriadis, 1987:163). Como diz Pascal: “*hay dos locuras, la de excluir la razón y la de admitirla solo a ella*”. (citado por Roger Ciurana, 1997: 54).

Não podemos dispensar a razão, mesmo conhecendo seus limites. Nem por isso estamos cegos ou perdidos. “*Podemos elucidar o que pensamos, o que somos. Percorremos, por partes, o nosso Labirinto, após tê-lo criado*” Castoriadis, 1987:25).

Irreduzível a toda explicação ou dedução, a elucidação “é o trabalho pelo qual os homens tentam pensar o que fazem e saber o que pensam”.

Desta maneira, com o conceito de imaginário radical, Castoriadis aponta os equívocos do racionalismo e do determinismo, para poder pensar a dimensão poética ou criadora do sujeito e do social-histórico. Aponta, também, para uma nova relação entre os saberes, entre as ciências naturais e sociais. São campos irreduzíveis e inseparáveis.

O imaginário radical, “fundamento” sem fundamento último?

O imaginário é radical, pertence à ordem fundante do humano e do social. Como entender esta afirmação? O imaginário castoriadiano seria uma espécie de causa primeira ou de primeiro motor aristotélico?; Um novo substrato da psique?; Um novo universal? Querendo fugir do determinismo, Castoriadis não estaria caindo, com esse conceito, na mesma armadilha que ele pretende desarmar?

Estas interrogações ganham uma maior consistência no atual contexto da “crise dos fundamentos”²³, no campo da filosofia e da ciência. Como indica Morin (1996:19), não existe um fundamento certo para o conhecimento. “Nem a verificação empírica nem a verificação lógica são suficientes para estabelecer um fundamento certo para o conhecimento. Este vê-se de repente condenado a trazer no seu âmago uma hiância que não se pode fechar”. A própria palavra fundamento é uma metáfora arquitetônica que deve ser substituída por uma “metáfora musical de construção em movimento que transformaria no seu próprio movimento os constituintes que o formam” (Morin, 1996:20).

Retomando as considerações feitas nos ítems anteriores sobre o paradigma da modernidade, importa salientar, ainda, que a lógica conjuntista-identitária é um código de inteligibilidade para os sistemas fechados e estáticos, não para os sistemas abertos e dinâmicos; é a lógica das coisas, não dos processos; é a lógica da identidade, não a lógica da alteridade. Como tal, incapaz de conceber o emergente²⁴ e a criação. Feito uma luva, está embutida num mundo determinista e estático: o mundo e a lógica se confundem. A ordem das ideias espelha a ordem do mundo, que, por sua vez, espelha a ordem das ideias.

Hoje, nossa representação do mundo é outra: estamos imersos num universo do devir, da gênese, da criação. *“Assistimos ao surgimento de uma ciência que não mais se limita a situações simplificadas, idealizadas, mas nos põe diante da complexidade do mundo real, uma ciência que permite que se viva a criatividade humana como expressão singular de um traço fundamental comum a todos os níveis da natureza”* (Prigogine, 1996: 14). É neste novo contexto teórico que é preciso situar o conceito de imaginário radical de Castoriadis.

O suposto que orienta este texto afirma que o imaginário radical é “condição de existência” do mundo humano, individual e social. Sem ele, a história é “impensável e inconcebível”. Neste sentido, ele “precede” a emergência do sujeito e do social-histórico. *“É porque há imaginário radical que há instituição; e não pode haver imaginário radical senão na medida em que ele se institui”*. É preciso entender, na sua radicalidade, esta afirmação paradoxal de Castoriadis. Por um lado, o imaginário “precede” o surgimento da instituição, isto é, ele está na origem, é fundante. Não pode ser creditado ou remetido a outrem que não ele mesmo. Não é reflexo de, nem pode ser deduzido de algo que o precede ou explicado por causas em que supostamente estaria implicado ou de que seria a consequência.

23 Para uma visão panorâmica desta problemática, ver Morin, E (1996), assim como Roger Ciurana, E (1997).

24 Castoriadis trata esta problemática na segunda parte da *Instituição Imaginária da Sociedade*. É, também, excelente o tratamento dado por Morin (1996) a esta questão, especialmente na obra *O Método 4. As Idéias*, 1998, Sulina, Porto Alegre, assim como Roger Ciurana, E. *Edgar Morin, Introducción al Pensamiento Complejo* Ed. Universidad de Valladolid, 1997. Valladolid.

Se não existe a instituição sem o imaginário, não pode haver imaginário senão na medida em que ele se institui. Por este caminho entramos numa das encruzilhadas fundamentais do labirinto castoriadiano, de que falamos antes: o círculo da criação, segundo o qual os diversos elementos da mesma devem ser postos ao mesmo tempo. Sem os elementos, não existe criação; mas os elementos são o que são, devido a seu “resultado”, a criação.

Ao postular o imaginário radical, Castoriadis não está querendo responder ao problema das origens da sociedade e da história. Constrói sua argumentação a partir de uma sociedade já instituída.

Neste sentido, é possível afirmar que o imaginário radical é fundamento, é fonte, é raiz, (é “radical”); entretanto é um fundamento sem fundamento último, isto é, sem uma base ou garantia (sem uma razão de ser) que não ele mesmo.

Para Castoriadis, *“o ser é criação. O imaginário e a imaginação são o modo de ser que essa vis formandi do ser em geral toma, nesse rebento do ser/ente total que é a humanidade... Se não fosse isto, o ser seria sempre o mesmo. O ser humano não existiria, a vida não existiria etc.”* (Castoriadis, 1999:104). Não é preciso recorrer a uma causa primeira, a um novo substrato da psique, ou ainda a um novo universal para entender o que seja o imaginário radical; é simplesmente o modo de ser do humano, ocultado pelo pensamento herdado e elucidado por Castoriadis.

Conclusão.

A originalidade do pensamento de Castoriadis consiste em colocar o conceito de imaginário radical no centro do seu pensamento. A partir daí, constrói seu edifício teórico, em dois momentos que se entrecruzam: um de crítica e de diálogo com o paradigma da modernidade e outro de elaboração de um pensamento original que se explicita na proposta de “inverter o procedimento tradicional”.

Conforme o exposto, é possível afirmar que o conceito de imaginário radical implica um novo projeto teórico, com os seguintes pressupostos: uma nova maneira de entender o ser (a ontologia da indeterminidade e uma lógica dos magmas ou das significações), um novo olhar sobre o homem, isto é, uma nova antropologia que pensa o fenômeno humano a partir da imaginação ou capacidade criadora. Essa compreensão do ser e do homem implica ainda uma nova epistemologia, entendida como uma maneira de ordenar o pensamento de forma circular a partir da imaginação e do imaginário: nesta nova configuração, as ciências naturais e sociais devem ser pensadas numa relação de implicação mútua. São realidades irreduzíveis e inseparáveis.

Esta é a proposta de Castoriadis à atual crise dos paradigmas no campo das ciências naturais e sociais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

- ARANHA, M. L-MARTINS, M.H. *Filosofando. Introdução à Filosofia*. 1994. São Paulo. Editora Moderna.
- ATLAN, H. *Entre o Cristal e a Fumaça. Ensaio sobre a organização do ser vivo*. Tradução de Vera Ribeiro. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro. [1986].1992. 268p.
- BERTALANFFY, L. *Teoria Geral dos Sistemas*. Tradução de Francisco. M. Guimarães. Vozes. Petrópolis, Segunda edição. [1968]. 1975, 351p.
- CASTORIADIS, C. *A Instituição Imaginária da Sociedade*. Tradução por Guy Reynaud. 2.ed., Rio, Paz e Terra, [1975]. 1986. 418p.
- CASTORIADIS, C. *As Encruzilhadas do Labirinto*. Tradução por Carmen Sylvia Guedes e Rosa Maria Boaventura. Rio, Paz e Terra, [1978].1987. vol.I 535p.
- CASTORIADIS, C. *As Encruzilhadas do Labirinto/2. Os Domínios do Homem* Tradução por José Oscar de Almeida Marques. Rio, Paz e Terra, [1986].1987. 466p.
- CASTORIADIS, C. O Mundo Fragmentado. *As Encruzilhadas do Labirinto/3*. Tradução por Rosa Maria Boaventura. Rio, Paz e Terra, [1990].1992. 294p.
- CASTORIADIS, C. A Criação Histórica e a Instituição da Sociedade. In: CASTORIADIS, C. e outros. *A Criação Histórica*. Porto Alegre, Oficinas, 1983. p.81-101.
- CASTORIADIS, C. *Feito e a ser feito. As encruzilhadas do Labirinto V*. Tradução Lílian do Vale. DP&A Editora. [1997]. 1999,302p.
- CASTORIADIS et al. *Création et Désordre. Recherches et pensées contemporaines*. Ed. L'Original. Paris. 1987. 173p.
- CIARAMELLI, F. Le cercle de la Création. In: Busino,G (org.). 1989, ob.cit., p.87-104.
- CIARAMELLI, F. *L'auto-pré-supposition de l'origine*. Hommage a Cornelius Castoriadis. "Thesis Eleven", n. 49. 1997. Sage Publication. London. Tradução para o francês de David Curtis (Mimeografado).
- CIURANA, E.R. *Edgar Morin. Introducción al pensamiento complejo*. Secretariado de Publicaciones E Intercambio Científico. Universidad de Valladolid. 1997. 358p.
- DESCARTES, R. *Princípios da Filosofia*. Tradução de Alberto Ferreira. Guimarães Editores, Lta. Terceira edição. Lisboa. 1984.127p.
- HONNETH, A. *Une Sauvegarde ontologique de la Révolution. Sur la théorie sociale de Cornelius Castoriadis*. In: *Autonomie et autotransformation de la Société. La Philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. Busino, G (Coord.) Librairie DROZ, 1989, Paris, 521p.
- JOAS, H. L'institutionnalisation comme processus créateur. Sur la signification sociologique de la Philosophie politique de Cornelius Castoriadis, pg 173-190. In: *Autonomie e autotransformation de la Société. La Philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. Busino G. (Coord.) Librairie DROZ, 1989, Paris, 521.
- KANT, E. *A Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. Ed. Nova Cultura. Terceira edição. São Paulo.1988, 177p.
- KUHN, T. S. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. Tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. Ed. Perspectiva. São Paulo. [1962]. 1997. Quinta edição, 257p.
- LOSADA, M. *O Imaginário Radical em Castoriadis*. Tese de mestrado. 1996. Departamento de Psicologia PUC-Rio.
- LOSADA, M. *Imaginário e Instituição, dois elementos para pensar a educação do futuro*. Movimento, revista da faculdade de educação da universidade federal fluminense, n.9, maio de 2004, R,J.pg 28-40.
- LOSADA, M. *A emergência do Imaginário radical na atual crise dos paradigmas*. Revista SEFLU, sociedade educacional fluminense, ano 2, n.1, dezembro 2002, R.J, pg 54-62
- MORIN, E. *O Paradigma Perdido*. Tradução por Hermano Neves. 5.ed. Sintra, Publicações Europa-América, [1973]. 222p.
- MORIN, E. O Método, vol III. O conhecimento do Conhecimento. Tradução de Maria da Gabriela de Bragança. Ed. Euro-América, Portugal. 1996. Segunda edição.
- MORIN, E. *O Método 4. As idéias. Habitat, vida, costumes, organização*. Tradução de Juremir Machado da Silva. [1991]. 1998. Ed.Sulina. Porto Alegre. 325p.
- MORIN, E. *Introducción al pensamiento complejo*. Tradução de Marcelo Pakman. Editorial Gedisa. [1990] 1998. Barcelona.167p.
- MORIN, E. *Epistemologia da complexidade*. In: SCHNITMAN, D.F.(org.). Artes Médicas, 1996. Porto Alegre.
- MORIN, E. *Ciência com consciência*. Tradução de Maria Gabriela B.e Maria da Graça P. Ed. Europa-América,

1990, 263 p.

PENA, VEJA, A e NASCIMENTO, E.P. (orgs.) *O Pensar Complexo. Edgar Morin e a crise da modernidade*. Rio de Janeiro. 1999. Ed. Garamond. 201p.

PLASTINO, C.A. *A Crise dos paradigmas e a crise do conceito de paradigma*. In: Zaia Brandão (org.). *A Crise dos Paradigmas e a Educação*. Cortez Editora. 1994.104p.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Fundação Calouste Gulbenkian. 1990. Lisboa. Sexta edição, 513p.

PRIGOGINE, I e STENGERS, I. *A Nova Aliança*. Tradução de Miguel Faria e Maria Joaquina Machado Teixeira. UnB. Brasília. Terceira edição. [1984]. 1997, 236p.

RORTY, R. *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. Tradução de Jorge Pires. Lisboa. Publicações Dom Quixote. [1979]. 1988. 309p.

SAFRANSKI, R. *Heidegger et son temps*. Ed. Grasset- Fasquelle. Paris. 1996, 474p.

SOUZA SANTOS, B. *Introdução a uma Ciência Pós-Moderna*. Rio, Graal, 1989. 176p.

SOUZA SANTOS, B. Um Discurso sobre as Ciências na Transição para uma Ciência Pós-Moderna. In: SOUZA SANTOS, B. e outros. *Um discurso sobre a Ciência*. Porto, Afrontamentos, 1987. p.46-71.

VARELA, F., MATURANA, H. *De Máquinas e Seres Vivos. Autopoiese e organização do vivo*. Tradução de Juan Acuña. Ed. Artes Médicas. Rio Grande do Sul. [1994] 1997. 138p.

VIDAL-NAQUET, P. *Hommage a Cornelius Castoriadis*. Association Castoriadis. 1997. Paris.