

39º Encontro Anual da ANPOCS

SPG23 – Teoria social no limite - novas frentes/fronteiras na teoria social contemporânea

Cornelius Castoriadis e as “Raízes do Brasil”: uma análise da obra clássica de Sérgio Buarque de Holanda

Douglas M. R. Porto
(PUCRS)

2015

Cornelius Castoriadis e as “Raízes do Brasil”: uma análise da obra clássica de Sérgio Buarque de Holanda

Douglas M. R. Porto¹

Estudar a sociedade brasileira requer que se revise as obras clássicas que teorizam sua formação. Novas interpretações, novas abordagens, novas perspectivas epistêmicas são sempre pertinentes para lançar luz em pontos esquecidos, inexplorados ou encobertos da teoria social de Brasil. Em consonância com isso, no presente trabalho instrumentalizamos o pensamento social de Cornelius Castoriadis para analisar uma das principais obras do pensamento social brasileiro: *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda. Nosso estudo divide-se em dois momentos: a produção de uma síntese da teoria social de Castoriadis, enfatizando sua crítica à lógica conjuntista e seu juízo sobre o social-histórico; a análise de *Raízes do Brasil* a partir do referencial teórico apresentado no primeiro momento.

Palavras-chave: lógica conjuntista; social-histórico; Raízes do Brasil; Cornelius Castoriadis.

Introdução

Estudar a sociedade brasileira é sempre um desafio dada a sua complexidade. Assim como estudar as obras clássicas que teorizaram a formação da sociedade brasileira também é um desafio, nunca obsoleto. Desta maneira, novas abordagens, novas perspectivas epistêmicas são sempre necessárias para lançar luz em pontos esquecidos ou ainda inexplorados do Brasil.

Nesse sentido, o presente trabalho orienta-se pela seguinte problemática: Qual a incidência da “lógica conjuntista” em *Raízes do Brasil* e de que forma as instituições sociais historicamente criadas no Brasil aparecem na obra? Existe em *Raízes do Brasil* um tipo antropológico pressuposto?

Este é um estudo de cunho teórico, pois realizamos uma síntese da teoria social de Cornelius Castoriadis que subsidiou nossa análise de *Raízes do Brasil*. Exploramos em Castoriadis sua crítica à lógica conjuntista, sua concepção de indivíduo e sociedade, os conceitos de imaginário radical, sociedade instituinte, sociedade instituída e apresentamos sua noção de tipo antropológico. Investigamos a incidência da lógica conjuntista em *Raízes do Brasil*; construímos algumas observações sobre as noções de indivíduo e sociedade contidas na obra; refletimos acerca da criação² de instituições sociais na nascente sociedade brasileira; aproximamos a noção de tipo antropológico aos

¹ Mestrando em Ciências Sociais no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da PUCRS. E-mail: douglasporto@gmail.com. Bolsista PROSUTX/CAPES.

² “Criação significa aqui criação *ex nihilo*, o fazer-ser de uma forma que não existia, a criação de novas formas de ser. Criação ontológica: de formas como a linguagem, a instituição, a música, a pintura” (CASTORIADIS, 1999, p. 91).

tipos ideais construídos em *Raízes do Brasil*; discutimos a democracia e o Estado burocrático, relacionando à noção de tipo antropológico.

As concepções teóricas de Cornelius Castoriadis: apontamentos sobre a lógica conjuntista e o social-histórico

As mais relevantes contribuições de Cornelius Castoriadis para o campo das Ciências Sociais estão localizadas em suas elucidacões³ sobre a sociedade e a história, e também em sua crítica às perspectivas epistemológicas existentes, cujo desenvolvimento deu-se sob o bojo do pensamento greco-ocidental que se desenvolve por diferentes caminhos desde a antiguidade clássica até a modernidade. O autor nomeia esse pensamento de “lógica e ontologia herdada” ou “lógica identitária-conjuntista”⁴ (CASTORIADIS, 1985; 2010). É importante ressaltar que as críticas à razão clássica-moderna, desenvolvidas por Castoriadis, não são pós-modernas. São, antes, modernas, até mesmo clássicas. Porém, ele não propõe o abandono dessa razão, inclusive porque considera isso impossível, propõe pensar radicalmente os seus limites.

Lógica conjuntista

Para pensar a história e a sociedade, a lógica conjuntista possui limites inerentes e sua contribuição é fragmentária, talvez até negativa (CASTORIADIS, 2010, p. 201), pois desde os gregos clássicos opera construindo categorias universais com a pretensão de serem idênticas aos fenômenos estudados. Tal pretensão somente é possível se as complexidades da realidade forem ignoradas, pois

não podemos tratar as categorias como unívocas senão se suprimirmos, ao mesmo tempo, todo desvio e toda relação entre pensamento e ser ou fazendo do que é um caos que não exige, não impõe e não impede nada e cujo pensamento pode fazer absolutamente o que quiser, ou estabelecendo-o como plena e exhaustivamente idêntico as determinações do pensamento. (CASTORIADIS, 1987, p. 227)

³ Castoriadis indica que o pensamento filosófico e científico, animado pela *lógica conjuntista*, é, sobretudo, pretensioso ao propor-se *explicar* fenômenos sociais. Em seu entendimento trata-se de elucidá-los. Sendo elucidação “o trabalho pelo qual os homens tentam pensar o que fazem e saber o que pensam” (CASTORIADIS, 2010, p. 14).

⁴ Castoriadis utiliza ao longo de suas obras, os termos “lógica e ontologia herdada” ou “lógica identitária-conjuntista” e, ainda, simplesmente “lógica conjuntista” como sinônimos. No presente trabalho utilizaremos somente “lógica conjuntista”.

As categorias em realidade são *multívocas* e o que pretendem determinar também lhes determina, pois “sua significação é co-determinada pelo que determinam” (CASTORIADIS, 1987, p. 227). Assim sendo, a pretensão de determinar a realidade através de categorias *unívocas* e inequívocas produz desvios metafísicos, mesmo quando a intenção é exatamente contrária.

Determinação, distinção, derivação são os pilares mais elementares de sustentação do saber científico e filosófico, estão implícitos ou explícitos em todas as perspectivas epistêmicas. Isso torna-se patente, por exemplo, quando essa lógica produz distinções entre indivíduo e sociedade, ou ainda, “entre sociedade e história e portanto entre uma ‘sociologia’ e uma verdadeira ‘ciência da história’” (CASTORIADIS, 1987, p. 212).

Em função dessa forma de enquadramento dos fenômenos sociais pela lógica conjuntista: ser, tempo e criação vêm sendo negligenciados ao longo do desenvolvimento histórico do pensamento filosófico e científico. Negligenciados no sentido de serem subordinados à “hiper-categoria básica da determinidade” (CASTORIADIS, 1985, p. 25). Determinidade é existir desde sempre, no caso de ocorrência de mudanças, tais mudanças terão de ser justificadas através de pré-determinações. Nesse caso não existem necessariamente criações humanas, mas derivações de algo constante, perene, pré-existente. Nesse caso o tempo torna-se repetição. E nesse quadro, *ser* é ser desde sempre, é substância, pois é também pré-determinado.

Nos domínios da lógica conjuntista, segundo Castoriadis (1985), a história é determinada por racionalizações que lhe imputam leis gerais, regras, esquemas de sucessão. Castoriadis nomeia essa história/tempo determinado de “tempo identitário”. Para ele

Este tempo identitário é meio homogêneo e neutro de ‘coexistência sucessiva’ que é coexistência simplesmente para o olhar (Theoria) que a examina exposta diante de si. [...] No tempo identitário existe o presente identitário – e reciprocamente, o tempo identitário é apenas repetição inumerável (e numerada) de presentes identitários, sempre idênticos *como tais* e diferentes *somente* por seu ‘lugar’ (CASTORIADIS, 2010, p. 237-238).

Uma das críticas fundamentais realizadas pelo autor à lógica conjuntista, refere-se ao fato de esta lógica entender a sociedade enquanto conjuntos de elementos determináveis e distintos entre si (psique, indivíduo, sociedade, história, etc.)

consequentemente, passíveis de serem objetivamente dissecados e catalogados. Nessa visão, “a sociedade opera (‘age’ e ‘pensa’) através de e em ‘elementos’, ‘classes’, ‘propriedades’ e ‘relações’ postas como *distintas* e *definidas*. Aqui, o esquema soberano é o da *determinação*” (CASTORIADIS, 1985, p. 33).

Fisicalismo e logicismo

Castoriadis (2010, p. 204) formula a seguinte indagação: “Em que e por que há várias sociedades e não uma só, em que e por que há diferença entre sociedades?”. Sua intenção é refletir sobre as possíveis respostas que a lógica conjuntista tradicionalmente oferece. Ele identifica dois tipos de respostas, a “fisicalista” e a “logicista” (CASTORIADIS, 2010, p. 205) que serão encontradas nas teorias de forma pura ou misturadas.

Fisicalista são aquelas abordagens que partem do princípio de que a sociedade é um organismo vivo e que a história equivale à natureza, no sentido biológico do termo. A sociedade para essas abordagens possui um conjunto de funções centrais que visam satisfazer necessidades fixas que os indivíduos possuem. A dimensão biológica do ser humano é tomada como determinante para sua existência.

Nesse tipo de concepção não é possível pensar nas diferenças entre as sociedades e tão pouco na originalidade de cada uma, pois a primazia dada ao biológico acaba por invisibilizar e ou minimizar as demais dimensões da vida, homogeneizando as sociedades. Ignora que as necessidades humanas são sociais e também biológicas, mas não unicamente biológicas, e tanto os objetos, as coisas, quanto as necessidades humanas, são socialmente instituídas (CASTORIADIS, 2010).

O outro tipo de resposta possível é a logicista. Segundo o autor, o tipo mais simples de logicismo é o estruturalismo, que opera agrupando conjuntos de elementos finitos, classificados a partir do critério da semelhança e de outras regras pré-fixadas (CASTORIADIS, 2010). As respostas logicistas, para a indagação suscitada por Castoriadis sobre as diferenças entre as sociedades, em geral, entendem como o resultado de diferentes combinações finitas e possíveis dos elementos constituintes de qualquer sociedade ao longo do tempo. Argumenta o autor:

Se os estruturalistas tivessem razão, se, [...] as diferentes sociedades humanas não passam de combinações diferentes de um pequeno número de

elementos invariáveis, então os estruturalistas deveriam ser capazes de produzir, imediatamente, aqui e agora, todos os tipos possíveis de sociedade humana, como um geômetra produz os cinco poliedros regulares e demonstra que não pode haver outros (CASTORIADIS, 2002, p. 125).

Estes são apenas alguns dos limites da lógica conjuntista que Castoriadis aponta. Em função da constatação destes limites, ele buscou desenvolver uma nova lógica⁵ capaz de explorar as profundezas da sociedade e da história, sem suprimir os seus significados enquanto genuínas criações humanas. Sua intenção é justamente captar os movimentos de criação e a indeterminidade peculiar ao mundo social. Essa nova lógica não superará ou acrescentará contribuições à lógica conjuntista, mas apontará seus limites e estabelecerá “uma relação de circularidade, uma vez que ela mesma deverá utilizar, por exemplo, termos ‘distintos e definidos’ para dizer que o que é, deixa-se pensar ou deixa-se dizer, não é, na sua essência última, organizado conforme os modos do distinto e do definido” (CASTORIADIS, 1987, p. 225-226). A relação circular deve-se ao fato de a lógica conjuntista não ser somente uma forma sistemática de pensar, mas também por ser uma significação social imaginária, estruturante da própria linguagem. E mesmo no caso de uma nova lógica, ela não poderá prescindir da linguagem para expressar suas ideias.

Psique, indivíduo e sociedade

A relação indivíduo e sociedade é o ponto arquimediano sob o qual levantam-se todos os edifícios teóricos das ciências sociais. Essa questão anima o campo desde sua fundação até a contemporaneidade. Norbert Elias (1999, p. 140) afirma que “el lector avisado de la literatura sociológica clásica constatará por todas partes la presencia de las huellas de este intrincado problema de las relaciones entre individuo y sociedad”.

Para a sociologia compreensiva, o indivíduo é determinante frente à sociedade, a primazia está contida no indivíduo, segundo Elias (1999, p. 141),

el ‘Estado’ y la ‘Nación’, la ‘Familia’ y el ‘Ejército’ le parecían, por consiguiente, ‘figuras que no significan sino un recurso propio de la acción social de personas individuales’. [...] Al disolver Max Weber em su teoría la ‘sociedad’ en una masa más o menos desordenada de acciones de individuos adultos aislados, centrados em sí mismos e independientes, se situó en una

⁵ “Podemos ir mais longe do que essas determinações negativas, do que a simples constatação dos limites da lógica identitária e conjuntista? Pensamos que sim, que uma nova lógica pode e deve ser elaborada e o será” (CASTORIADIS, 1987, p. 225).

posición desde la cual todas las estructuras sociales, tipos y regularidades observables le parecían irreales.

No funcionalismo, o indivíduo é determinado pela sociedade, portanto, há a primazia da sociedade, a este respeito Randall Collins afirma que

o princípio estabelecido por Durkheim, segundo o qual a densidade física de uma sociedade determina o comportamento de seus membros, é válido tanto para o nível dos grupos menores quanto para a sociedade como um todo (COLLINS, 2009, p. 164).

No materialismo histórico-dialético, fundamentado por Karl Marx, o que se estabelece é uma relação de interinfluência ou relação dialética entre indivíduo e sociedade. As mudanças ocorrem na medida em que ocorre a concomitante troca relacional entre o indivíduo e o mundo social no qual habita. Tal concepção torna-se evidente em sua terceira tese sobre Feuerbach:

A doutrina materialista sobre a modificação das circunstâncias e da educação esquece que as circunstâncias são modificadas pelos homens e que o próprio educador tem de ser educado. [...] A coincidência entre a alteração das circunstâncias e a atividade ou automodificação humanas só pode ser apreendida e racionalmente entendida como *prática revolucionária* (MARX, 2007, p. 534-535).

Evidencia-se que a relação indivíduo e sociedade, para as três concepções sociológicas clássicas, ampara-se em um entendimento dualista sobre essa relação. Indivíduo e sociedade são tomados enquanto dois elementos distintos que se relacionam de diferentes modos. Ora a primazia é atribuída à sociedade, ora a primazia é conferida ao indivíduo, ou ainda, uma relação mais ou menos simétrica entre ambos.

Dentre as abordagens contemporâneas, destacamos a concepção de Pierre Bourdieu que, através de seu conceito de *habitus*, transcende essa histórica oposição entre indivíduo e sociedade. Em seu entendimento, “pelo *habitus*, não somente o indivíduo está situado num universo social particular, mas o universo social está inscrito nele” (LOYOLA, 2002, p. 70). Consequentemente o dualismo é suprimido.

Para Castoriadis (2002) também não há oposição alguma entre indivíduo e sociedade, uma vez que o indivíduo é a própria sociedade, “um fragmento ao mesmo tempo em que é uma miniatura ou, melhor ainda, uma espécie de holograma do mundo social” (CASTORIADIS, 2002, p. 257). Para ele a oposição existente está situada entre “a psique e a sociedade. A psique deve ser, bem ou mal, domada, aceitar uma ‘realidade’

que lhe é – para começar e, em certo sentido, até o fim – radicalmente heterogênea e estranha” (CASTORIADIS, 2002, p. 257).

Nesse caso sociedade é responsável pela *hominização* dos indivíduos, por fabricá-los enquanto indivíduos que são sempre sociais. O indivíduo só existe pela e através da sociedade, “fora da sociedade, o ser humano não é nem bruto nem Deus (Aristóteles); ele simplesmente não é, não pode existir nem fisicamente nem, sobretudo, psiquicamente” (CASTORIADIS, 2002, p. 257). A sociedade é o elemento conformador da psique, ela é essencial e decisiva para a própria possibilidade de existência humana.

Ao dizer que o indivíduo só existe na e pela sociedade, não significa em hipótese alguma que o autor também possua uma concepção dualista sobre a relação indivíduo e sociedade. Pelo contrário, sua originalidade reside no entendimento de que o indivíduo é a própria sociedade e também seu criador. A sociedade, por sua vez, penetra na psique socializando-a através de suas

instituições e as significações imaginárias sociais que estas instituições encarnam e fazem existir na efetividade social. São estas significações que dão um sentido – sentido imaginário, na acepção profunda do termo, ou seja, criação espontânea e imotivada da humanidade – para a vida, para a atividade, para as escolhas, para a morte dos humanos, como para o mundo que elas criam e no qual os humanos devem viver e morrer (CASTORIADIS, 2002, p. 257).

O ser humano sem a criação e a instituição imaginária da sociedade em sua psique é inapto para a vida. A inaptidão é gerada justamente em função de seus elementos não sociais, a dizer, a “mônada psíquica” (CASTORIADIS, 1999, p. 116). Sem a sociedade instituindo-se na mônada psíquica, para conformá-la, socializá-la e atribuir-lhe significados, a existência humana não seria viável. Por outro lado, se não existisse a psique humana com suas características próprias, também não existiria a sociedade, pois não seria possível a fabricação de indivíduos sociais. Nas palavras do autor:

Aquilo que não é social no ‘indivíduo’ não seria apenas incapaz de compor uma sociedade, como é radical e violentamente associal. [...] O homem não é, pois, apenas um animal doente, como dizia Hegel; o homem é um animal louco e um animal radicalmente inapto à vida. Ele apenas sobrevive criando a sociedade, as significações imaginárias sociais e as instituições que as transportam e as encarnam. [...] A sociedade existe para hominizar este pequeno monstro que vem ao mundo dando vagidos e para torná-lo apto para a vida. Para isso tem de infligir uma ruptura com o mônada psíquica, tem de impor-lhe aquilo que, à partida e até ao final, no mais fundo do seu fundo, a psique recusa. [...] Assim, a instituição da sociedade tem constantemente de inserir numa vida coletiva e ‘real’, através de uma violência radical infligida à mônada psíquica, esse ser egocêntrico (CASTORIADIS, 1999, p. 116-117).

As características próprias da psique humana, que possibilitam sua conformação pela instituição da sociedade, referem-se ao fato de a *mônada psíquica* ser fechada em si mesma, ser solipsista, cuja fonte de prazer e sentido é a autoprodução interna de representação. Enquanto que sua violação e penetração pela instituição da sociedade leva a psique a ter

outra fonte de sentido: a significação imaginária social. Ao socializar-se – ao tornar-se um indivíduo social –, a psique interioriza estas significações e ‘aprende’ que o verdadeiro ‘sentido da vida’ se encontra noutro local: no fato de ter a estima do clã; ou na esperança de poder repousar um dia com Abraão no seio de Deus; [...] ou em acumular riquezas; ou em ‘construir o socialismo’, etc. (CASTORIADIS, 1999, p. 117).

Castoriadis diferencia-se completamente de outros pensadores que também levam em conta a psique em suas discussões. Referimo-nos, por exemplo, a Hobbes, para ele a sociedade existe para “conter a violência” natural do ser humano (apud CASTORIADIS, 1999, p. 116-117); ou a Freud, que considera que a sociedade existe para “reprimir as pulsões” (apud CASTORIADIS, 1999, p. 116-117); ou ainda, a Elias (2011) que, em *O processo civilizador*, apresenta uma postulação que parece fundir as concepções de Hobbes e de Freud, onde para ele a sociedade ao reprimir as pulsões selvagens dos homens civiliza-se e civiliza-os. Como já explicitado, a sociedade para Castoriadis é antes de tudo a fonte de significados para os indivíduos. É através da instituição da sociedade que os indivíduos criam as condições para sua própria existência.

Imaginário radical, sociedade instituinte e sociedade instituída

A instituição da sociedade está localizada, para Castoriadis, nos domínios da história. Mas a história não é, nem pode ser, dissociada da sociedade, caso contrário, qualquer tentativa de entender esse campo será, sobretudo, parcial. Pois, “a questão da sociedade e da história, [são] questões que só podem ser entendidas como uma e a mesma: a questão do social-histórico” (CASTORIADIS, 2010, p. 201). O social-histórico é o reino absoluto da criação humana, é o ser e a possibilidade do vir-a-ser.

Portanto, para Castoriadis, é dos domínios do social-histórico que tudo que é social emerge é criado, inclusive as ferramentas teóricas para pensar essa questão. Somente encarando sociedade e história como uma unidade indissociável é que se torna

possível realizar algumas elucidações objetivas da dinâmica da existência humana, sem incorrer em essencializações *a priori*. Nas palavras do próprio autor:

Se decidimos considerar o social-histórico por si mesmo; se compreendemos que ele deve ser interrogado e refletido a partir dele mesmo; se recusamos eliminar as questões que coloca submetendo-o previamente às determinações do que conhecemos ou julgamos conhecer sob outro ponto de vista – então constatamos que ele faz explodir a lógica e a ontologia herdadas. Porque percebemos que ele não se insere nas categorias tradicionais, exceto nominalmente e vaziamente, que permite entrever uma lógica diferente e nova, que força a reconhecer os limites estreitos da validade daquelas categorias, e, acima de tudo, a alterar radicalmente o sentido de: ser (CASTORIADIS, 2010, p. 204).

Assim sendo, a instituição da sociedade só é possível de ser concebida quando pensada dentro dos domínios do social-histórico. Para Castoriadis, a instituição da sociedade é a instituição imaginária da sociedade, através da criação de significações imaginárias sociais. A sociedade encarada desta maneira só pode ser autoinstituição humana solidificada através de três formas de imaginários reciprocamente implicados e inerentes: o imaginário ou imaginação radical; o imaginário social instituinte ou sociedade instituinte; e o imaginário social instituído ou sociedade instituída.

O imaginário social ou a sociedade instituinte é na e pela posição-criação de significações imaginárias sociais e da instituição; da instituição como ‘presentificação’ destas significações e destas significações como instituídas. A imaginação radical é na e pela posição-criação de figuras como presentificação de sentido e de sentido como sempre figurado-representado (CASTORIADIS, 2010, p. 414).

A imaginação radical é a própria especificidade da psique humana, através dela a espécie humana torna-se capaz de humanizar-se. Ela é o constante fluxo de imagens, figuras, formas ou “torrente incessante de representações, de desejos e de afetos” (CASTORIADIS, 1999, p. 92). Segundo Castoriadis (1999), a imaginação do ser humano é desfuncionalizada, enquanto que os animais, por exemplo, possuem representações estritamente funcionalizadas, ou seja, não possuem imaginação. Os animais agem movidos pela necessidade de reprodução da espécie e pela preservação da própria vida. Já os seres humanos, possuem uma imaginação descontrolada, criam significados que não necessariamente têm conexão com autopreservação, por vezes, nenhuma conexão, porque “o homem é o único ser vivo a romper o fechamento informacional/representativo/cognitivo [...]. Simultaneamente [...] surgem a mônada psíquica, essencialmente ‘louca’, a-real, criação definitiva e fonte de uma criação

perpetuamente continuada” (CASTORIADIS, 1985, p. 111-112). Para ilustrar: é sabido que o ser humano é capaz de tirar sua própria vida por questões morais; também é capaz de morrer pela honra de combater em uma guerra. E isso, socialmente, faz todo o sentido, pois sustenta-se através de significações imaginárias sociais que compõem o imaginário social.

Castoriadis (1999, p. 116) indica que “um traço humano que é único em todas as espécies vivas [é] a substituição do prazer do órgão pelo prazer da representação”. Essa substituição faz com que o ser humano não busque mais sentido em si mesmo, rompa com o solipsismo e passe a encontrar representação, significado, prazer nas significações imaginárias sociais instituídas na e pela sociedade. Entretanto, caso os seres humanos estivessem entregues somente à imaginação radical fechada em si mesma, não seria possível existirem, pois, segundo o autor, “este fluxo não está necessariamente ligado, nem à lógica, nem à realidade [...] e os desejos que aí surgem não orientam os sujeitos para a vida em comum” (CASTORIADIS, 1999, p. 92).

Através da pressão exercida pela sociedade instituída sobre a imaginação radical (mónada psíquica), o seu hermetismo é rompido. Este rompimento conecta o imaginário radical criador ao mundo social, limita-o e socializa-o, sem nunca anular a sua capacidade de criação. Porém, agora as criações do imaginário radical estarão orientadas pelas significações sociais. A sociedade torna-se a fonte de significados para “os bípedes recém-nascidos” (CASTORIADIS, 1985, p. 126), os insere na vida coletiva, os transforma em indivíduos sociais, em síntese: hominiza-os. Certamente trata-se de um processo complexo, porque é

necessário que esta imaginação radical dos seres humanos seja dominada, canalizada, regulada e tornada conforme com a vida em sociedade e também com aquilo que chamamos de ‘realidade’. Isso faz-se através da sua socialização, no decurso da qual eles absorvem a instituição da sociedade e as suas significações, as interiorizam, aprendem a linguagem, a categorização das coisas, aquilo que é justo e injusto, aquilo que se pode fazer e aquilo que não se deve fazer, aquilo que se deve adorar e aquilo que se deve odiar (CASTORIADIS, 1999, p. 93).

O imaginário instituinte refere-se à capacidade das coletividades humanas de criarem significações imaginárias sociais e de instituí-las, é o seu poder de criação, “criação significa aqui criação *ex nihilo*, o fazer-ser de uma forma que não existia, a criação de novas formas de ser” (CASTORIADIS, 1999, p. 90-91). As obras criadas pelo

imaginário instituinte são basicamente duas, as significações imaginárias sociais e as instituições, mais especificamente as significações encarnadas em instituições:

Como pormenorizar esta obra do imaginário social instituinte? Ela consiste, por um lado, nas instituições. Mas a consideração destas instituições mostra que elas são animadas por – ou portadoras de – significações, significações que não se referem, nem à realidade, nem à lógica, e é por isso que lhes chamo significações imaginárias sociais. Assim, Deus, o Deus das religiões monoteístas, é uma significação imaginária social, transportada por uma série de instituições – como a Igreja. [...] Quando falamos do Estado, estamos a falar de uma instituição animada por significações imaginárias. Tal como o são o capital, a mercadoria (o ‘hieróglifo social’ de Marx), o juro, etc. (CASTORIADIS, 1999, p. 91).

As significações imaginárias sociais e as instituições, depois de criadas, solidificam-se no imaginário social adquirindo o status de realidade social, isto é, sociedade instituída. Esta cristalização das criações imaginárias é o que faz uma sociedade existir, ter alguma estabilidade e consistência, torna possível a existência de uma realidade. Conforme Castoriadis (2010), a sociedade instituída é

de cada vez, necessariamente, instituição daquilo que é e não é, vale e não vale, como do que é factível e não factível, tanto no ‘exterior’ da sociedade (relativamente à ‘natureza’) como no interior desta. Como tal ela deve necessariamente ser também ‘presença’, para a sociedade, do não-ser, do falso, do fictício, do simplesmente possível mas não efetivo. É mediante a sinergia de todos esses esquemas de significância que se constitui a ‘realidade’ para uma sociedade dada (CASTORIADIS, 2010, p. 415).

A existência de uma sociedade é fruto do perpétuo movimento do instituinte e do instituído, do constante vir-a-ser ao mesmo tempo em que é, da coexistência entre a determinação de uma forma social específica e a indeterminação dessa forma e a criação de novas formas, do *caos* e do *cosmos*. Uma vez que

enquanto instituinte e enquanto instituída, a sociedade é intrinsecamente histórica – ou seja, auto-alteração. A sociedade instituída não se opõe à sociedade instituinte como um produto morto a uma atividade que o originou; ela representa a fixidez/estabilidade relativa e transitória das formas-figuras instituídas em e pelas quais somente o imaginário radical pode ser e se fazer ser como social-histórico. A auto-alteração perpétua da sociedade é seu próprio ser, que se manifesta pela colocação de formas-figuras relativamente fixas e estáveis e pela explosão dessas formas-figuras que só pode ser sempre posição-criação de outras formas-figuras. Cada sociedade faz ser também seu próprio modo de auto-alteração, que podemos também denominar sua temporalidade – isto é, se faz ser também *como* modo de ser (CASTORIADIS, 2010, p. 416).

Em síntese, para Castoriadis a instituição da sociedade ocorre através do movimento reciprocamente solidário do imaginário radical, da sociedade instituinte e da

sociedade instituída que tem origem em si própria. Assim sendo, a sociedade só pode ser concebida como criação dos indivíduos produzidos por ela mesma, a rigor é um processo de autocriação humana. Segundo Castoriadis (1985, p. 105), esse é o “círculo primitivo da criação” para o qual, a “instituição pressupõe instituição: ela só pode existir se os indivíduos fabricados por ela fizerem-na existir”.

Significações imaginárias sociais

As significações imaginárias sociais ocupam posição central no pensamento de Castoriadis, fazendo-se necessárias algumas observações específicas. A sociedade existe através da instituição de significações imaginárias sociais, também chamadas por Castoriadis (2002, p. 134) de “impercebível imanente”. Elas são “significações imaginárias porque não correspondem, ou não são esgotadas por referências a elementos ‘racionais’ ou ‘reais’, e porque são postas por criação. E chamo-as sociais porque existem somente e são instituídas e partilhadas por uma atividade impessoal e anônima” (CASTORIADIS, 1985, p. 29). Com relação à natureza das significações, é possível dizer que elas não são distinguíveis, porque não são mero agrupamento de elementos distintos e determináveis. Por conseguinte, não são passíveis de serem manipuladas e mensuradas como tradicionalmente opera a lógica conjuntista. A não ser categorizando-as e nominando-as vaziamente, despojando-as, assim, de toda sua densidade.

As significações imaginárias existem enquanto magma e camadas de magmas. É o magma que confere coesão à sociedade, pois ele é a

imensamente complexa teia de *significados* que permeiam, orientam e dirigem toda a vida da sociedade considerada [...]. Essa teia de significados é o que eu chamo de *magma de significações imaginárias sociais* que são levadas e incorporadas na instituição de dada sociedade e que, por assim dizer, a animam. Tais significações imaginárias sociais são, por exemplo: espíritos, deuses, Deus; *polis*, cidadãos, nação, estado, partido; bens, dinheiro, capital, taxa de juros (CASTORIADIS, 1985, p. 29).

As significações são insondáveis em sua profundidade. Não é possível pensar a significação da significação, ou na lógica da significação, “qualquer questão sobre o *porquê* e o *por que* da significação já está situada no espaço criado pela significação” (CASTORIADIS, 1985 p. 104-105). Portanto, a significação não possui um fim último, uma vez que não possui “origem, fundamento, causa e fim outros que ela própria. Ela é

sua própria origem – é isto que quer dizer auto-criação [...] porque a significação é finalmente puro fato que em si mesmo não tem e não pode ‘ter significação’” (CASTORIADIS, 1985, p. 105).

Instituição primeira e instituições segundas

Castoriadis (1999, p. 118) distingue as instituições entre “instituição primeira” e “instituições segundas” da sociedade, o que não deve ser confundido com secundárias. A instituição primeira refere-se à própria autoinstituição de cada sociedade enquanto totalidade, são as instituições e as significações imaginárias sociais específicas criadas por cada sociedade. É o elemento responsável por dotar cada sociedade de certas características tão específicas que a diferencia de qualquer outra. Por exemplo, características específicas das sociedades: asteca, maia e inca. Ou ainda, das sociedades contemporâneas: brasileira, boliviana, equatoriana.

As instituições segundas são categorizadas de duas maneiras, as instituições trans-históricas e as específicas”. As trans-históricas, explica o autor, são aquelas verificáveis em qualquer sociedade, mas com especificidades próprias em cada uma, por exemplo, a linguagem, o indivíduo e a família:

As línguas são todas diferentes umas das outras mas não há sociedade sem linguagem; ou o indivíduo: o tipo de indivíduo é concretamente diferente de sociedade para sociedade, mas não há sociedade que não institua um qualquer *tipo* de indivíduo; ou a família: a organização e o ‘conteúdo’ específicos da família são sempre diferentes, mas não pode haver uma sociedade que não garanta a reprodução e a socialização da geração seguinte, e a instituição que se encarrega disso é a família (CASTORIADIS, 1999, p. 118).

Com relação às instituições segundas *específicas*, são elas as responsáveis pela sustentação do que há de absolutamente central para cada sociedade. As significações imaginárias sociais centrais de cada sociedade encarnam-se nas instituições específicas. Castoriadis exemplifica:

A *polis* grega [...] sem a qual o mundo grego antigo seria impossível e inconcebível, [e a] empresa capitalista. [...] Não existe capitalismo sem empresas – e não existe verdadeiramente aquilo a que chamamos empresa nas sociedades anteriores ao capitalismo: essa instituição que sustenta uma significação, esse conjunto de dispositivos e de regras que reúne um grande número de pessoas, lhes impõem a utilização de determinados instrumentos e de certas máquinas, controla e organiza hierarquicamente o seu trabalho, e

possui como finalidade o auto-engrandecimento indefinido (CASTORIADIS, 1999, p. 118-119).

Para Castoriadis a sociedade existe através da instituição imaginária dessa sociedade que, por sua vez, estrutura-se através da instituição de suas instituições primeiras e segundas impregnadas pelas significações sociais imaginárias que lhes são próprias. Sendo a principal determinação inerente a qualquer sociedade a constante e perene possibilidade de criação de novas formas, figuras, significações.

Caos e cosmos

O que reside no cerne da teoria de Castoriadis é o seu entendimento de que na base de sustentação do edifício social humano o que existe é o caos (entendido em sua acepção grega como vazio, sem fundo, sem sentido). Portanto, os seres humanos instituem a sociedade para dar forma ao caos, para encobri-lo. É isso que permite a Castoriadis sustentar que a principal determinação (cosmos) do ser é a indeterminação (caos), ou seja, a “‘determinação’ fundamental do ser, que podemos precisar falando, por um lado, de inexaustibilidade e, por outro, sobretudo da capacidade imanente de criação, de uma *vis formandi* do ser” (CASTORIADIS, 1999, p. 267). Castoriadis (1985, p. 106) sustenta que o caos existe em duas dimensões, no indivíduo como “caos psíquico, Sem-Fundo da imaginação radical da psique”, e na dimensão social enquanto “abismo social, Sem-Fundo do imaginário social criador de significação e da instituição”.

Para concluir os apontamentos sobre a instituição da sociedade é relevante que retomemos brevemente a questão da história, ou melhor, da forma de ser da temporalidade humana para Castoriadis. Primeiro, uma vez aceito que história é criação, é necessário negar qualquer perspectiva teleologia da história, por mais discreta que seja. A temporalidade social humana, enquanto criação, não pode ser encarada nem pensada nos marcos da temporalidade cronológica, do tempo repetitivo. A temporalidade humana é “o tempo que é criação/destruição. [...] A criação *já é* destruição – destruição do que era em sua aparente ‘completude’ de agora em diante rompida. [...] O tempo da criação é antípoda do tempo da repetição, único, por definição, que se deixa ‘medir’” (CASTORIADIS, 1985, p. 111).

Tipo antropológico

Castoriadis entende que o tipo antropológico é o tipo de indivíduo instituído por cada sociedade e, ao mesmo tempo, essencial para a sua existência, pois através dele ela ganha vida, ele a faz funcionar. Ele é antropológico por ser sempre um indivíduo social específico, criação de cada sociedade, portanto, ele é histórico, cultural e social. Detém as significações sociais peculiares à sua sociedade. Com teor crítico, Castoriadis argumenta que contemporaneamente ignora-se a importância do tipo antropológico:

Tocamos aqui num fator fundamental, que os grandes pensadores políticos do passado conheciam e que os pretensos ‘filósofos políticos’ de hoje, maus filósofos e irrisórios teóricos, ignoram solenemente: a íntima solidariedade entre um regime social e o tipo antropológico (ou o leque de tais tipos) necessário para fazê-lo funcionar (CASTORIADIS, 2002, p. 105-106).

Evidencia-se, portanto, a preocupação do autor de se ter em conta a inextrincável relação existente entre tipo antropológico e regime social. Verifica-se a importância dada por Castoriadis ao tipo antropológico, quando, por exemplo, discute a democracia ateniense (CASTORIADIS, 2002). A discussão é iniciada com a citação em uma nota de rodapé da “Nona carta da montanha”, de Rousseau. Trata-se de uma crítica, realizada por Castoriadis, tanto às democracias modernas, quanto aos filósofos políticos contemporâneos. Esses são criticados exatamente por terem extinguido de seus universos reflexivos a problemática do tipo antropológico. Já a crítica às democracias modernas refere-se à sua incapacidade de confirmarem-se na prática enquanto democracias. Trata-se da seguinte passagem:

Cito *in extenso*, porque ele se aplica a todos os países ‘democráticos’ modernos: ‘Sobretudo vós, genoveses, conservai vosso lugar, e não ides aos objetos elevados que vos são apresentados para vos ocultar o abismo que estão cavando à vossa frente. Não sois nem romanos nem espartanos; não sois nem mesmo atenienses (...) Sois mercadores, artesãos, burgueses, sempre ocupados com seus interesses particulares, seu trabalho, seu comércio, seu ganho; pessoas para quem a liberdade mesma só constitui um meio de adquirir sem obstáculos, e de possuir com segurança’ (La Pléiade, v.3, p. 881). De Rousseau e Ferguson a Benjamin Constant, este breve resumo antropológico da ‘democracia’ moderna era evidente. Ele tornou-se invisível para os ‘filósofos políticos’ contemporâneos (CASTORIADIS, 2002, p. 211).

Abordando a problemática do tipo antropológico de outra maneira, discutindo acerca dos limites da democracia estritamente procedimental, o autor, explicita que tal perspectiva de democracia pressupõe um tipo de indivíduo que deveria ser, para fazer

essa democracia funcionar, “puro entendimento jurídico [ou um] *homo juridicus*”. No entanto, os indivíduos sociais vivos e reais que fazem a sociedade funcionar, “são bem diferentes [...] já foram fabricados pelo processo sócio-histórico e por dada instituição da sociedade”, conseqüentemente, possuem cada um suas “histórias, suas paixões, seus pertences particulares de todo tipo” (CASTORIADIS, 2002, p. 268), isto é, suas trajetórias inscreveram a sociedade em seus imaginários. E, ao longo do processo de socialização, em nenhuma instituição da sociedade está contemplado, nem mesmo minimamente, o esboço de fabricação de indivíduos capazes de fazer funcionar os procedimentos democráticos. Assim sendo, “a ficção do *homo juridicus* é tão irrisória e inconsistente quanto a do *homo oeconomicus*, e a metafísica antropológica que os dois pressupõem é a mesma” (CASTORIADIS, 2002, p. 268).

Ainda sobre a discussão do tipo antropológico e democracia, Castoriadis argumenta o seguinte:

Suponhamos que uma democracia, a mais completa e perfeita que pudermos imaginar, caia do céu: essa democracia não vai durar mais que alguns anos se ela não engendrar os indivíduos que lhe correspondam e que, primeiramente e antes de qualquer coisa, sejam capazes de fazê-la funcionar e de reproduzi-la (Castoriadis, 2002, p. 268-269).

Já analisando a sociedade capitalista, Castoriadis argumenta que ela está sofrendo processo de decomposição, pois não produz nenhum tipo antropológico, e o único que historicamente foi capaz de engendrar está em vias de extinção, pois o

capitalismo herdou a maior parte desses tipos antropológicos dos períodos históricos anteriores: o juiz incorruptível, o funcionário weberiano, o professor devotado à sua tarefa, o operário para quem, apesar de tudo, o trabalho era uma fonte de orgulho. [...] Mesmo o tipo antropológico que é uma criação própria do capitalismo, o empresário de Schumpeter [...] está desaparecendo. Ele está sendo substituído por burocracias gerenciais e por especuladores (CASTORIADIS, 2002, p. 106).

Raízes do Brasil

Em *Raízes do Brasil*, Sérgio Buarque de Holanda (1995), dedica-se a pensar objetivamente a herança cultural ibérica, especialmente a lusitana, para a formação do Brasil, bem as transformações que tal herança sofrera ao deparar-se com as distintas condições ambientais e culturais que encontrou aqui. E, de maneira menos intensa,

também considera as transformações sofridas em função do contato com as culturas dos povos indígenas e africanos escravizados trazidos para o Brasil.

A partir disso, busca traçar um panorama cultural geral do país, cuja constatação central é o predomínio de uma cultura personalista e afetiva, que se configura como sério entrave à sua modernização. Holanda possuía certa preocupação com o futuro político do Brasil e buscou verificar quais as possibilidades de “substituir o personalismo, que fundamenta as oligarquias, pela racionalidade da vida pública, que pode fundamentar a democracia” (CARDOSO, 2013, p. 139).

A lógica conjuntista, a cultura e a História em Raízes do Brasil

O foco da investigação – de *Raízes do Brasil* – está no exame dos elementos culturais, pode-se dizer até psicológicos⁶, que dão origem às motivações que animam os indivíduos na sociedade brasileira. Buscando, sobretudo, na herança cultural ibérica o subsídio para essa compreensão.

A cultura funciona para a obra como *hiper-categoria básica da determinidade*. A partir da cultura *derivam-se* as demais dimensões constituintes da realidade social. O que inscreve a obra nos domínios da *lógica conjuntista*, porque se algo sofre *determinidade* significa que é determinado desde sempre. Consequentemente a realidade social, ao ser condicionada e derivada basicamente da cultura, sofre uma determinação teórica, racionalista a *priori*, o que esvazia o sentido criador da história. Incorrendo em determinações metafísicas.

Embora Holanda apresente uma perspectiva epistemológica historicista, ao atribuir à cultura a *determinidade* dos fenômenos, a história é relegada a cumprir uma função secundária em sua análise, torna-se um pano de fundo opaco sob o qual os mais variados acontecimentos desenrolam-se sucessivamente: a chegada dos portugueses, o estabelecimento de uma sociedade rural, o desenvolvimento da cultura da cana-de-açúcar, a abolição da escravatura, a substituição da plantação de cana pela de café, a urbanização, etc.

⁶ Como exemplo: “Um fato que não se pode deixar de tomar em consideração no exame da psicologia desses povos é a invencível repulsa que sempre lhes inspirou toda moral fundada no culto ao trabalho” (HOLANDA, 1995, p. 38).

Portanto, a história em *Raízes do Brasil* é uma sucessão de acontecimentos derivados, sobretudo da dimensão cultural. Nesse caso, o tempo pressuposto é o tempo da repetição, é o tempo cronológico, é um tempo *determinado*, chamado por Castoriadis, como já visto, de *tempo identitário*.

O tempo não é tomado em sua própria dimensão e densidade, tão pouco é encarado como autoinstituição da sociedade, por conseguinte, o tempo não é criador nem criação⁷, o tempo pressuposto na obra é opaco e estéril. É simplesmente o cenário onde a cultura protagoniza o espetáculo.

A lógica conjuntista e a sociedade em Raízes do Brasil

A Holanda interessava verificar as potencialidades existentes nessa sociedade de “heranças distorcedoras” (CARDOSO, 2013, p. 139), que pudessem conduzi-la à modernização e à superação definitiva de seu passado tradicional persistente e inscrevê-la de vez na modernidade. No entanto, em seu exame cultural da sociedade brasileira não encontra – em sua formação e desenvolvimento – características peculiares às sociedades modernas que pudessem servir de base de apoio para a modernização. Constata que a herança agrária e tradicional, que inculcou uma mentalidade personalista e afetiva nos indivíduos, é incompatível e até contrária aos requisitos de impessoalidade e noção de “coisa pública” que as instituições modernas demandam para funcionar corretamente.

Mas ele demonstra certo otimismo com dois processos que observava à sua época e que poderiam conduzir a sociedade brasileira à modernização, o primeiro era a “ascensão de um novo tipo de senhores de empresas concebidas à maneira de estabelecimentos industriais urbanos”, e o segundo era a “urbanização contínua, progressiva, avassaladora” (HOLANDA, 1995, p. 176), ambos os processos, industrialização e urbanização, eram características centrais das sociedades europeias da época, isto é, das sociedades modernas, que são tomadas pelo autor como o modelo a ser atingido.

A tal posicionamento subjaz a noção de *determinidade*, mas agora da sociedade. O autor parte de uma noção universalista e essencializada da categoria sociedade. Tal

⁷ “A história humana é criação; o que significa dizer que a instituição da sociedade é sempre auto-instituição, mas auto-instituição que não se conhece como tal e não quer se conhecer como tal. Dizer que a história é criação significa que não se pode nem explicar nem deduzir tal forma de sociedade baseando-se em fatores reais ou de considerações lógicas” (CASTORIADIS, 2002, p. 115).

noção, a rigor, nada mais é do que a universalização naturalizada de uma sociedade social e historicamente situada, a saber, a sociedade europeia. Tal entendimento leva-o a negar o estatuto de formação original e própria da sociedade brasileira, como se o processo de formação e desenvolvimento ocorrido no Brasil fosse uma espécie de má formação, de desvio histórico a ser corrigido, cuja meta a ser atingida é reparar os desvios para, assim, estabelecer a sociedade ideal, ou seja, uma sociedade moderna.

Constata-se que o pensamento de Holanda é fortemente influenciado pelo ideário liberal que acredita no “triunfo universal do ‘modelo democrático’ à ocidental” (CASTORIADIS, 2002, p. 114), e as sociedades que ainda não vivem esse modelo devem preparar-se para acolhê-lo, acreditando ser o grau mais elevado de uma escala evolutiva social.

Individualismo metodológico e a lógica conjuntista

Na relação indivíduo e sociedade, pressuposta em *Raízes do Brasil*, a primazia é atribuída ao indivíduo inscrevendo a obra na tradição do individualismo metodológico. No primeiro capítulo é flagrante o foco do autor no indivíduo, ele busca na península ibérica alguns elementos herdados que permitam compreender o indivíduo que se desenvolveu no Brasil, e verifica que os ibéricos não se sentiam “à vontade em um mundo onde o mérito e a responsabilidade individuais não encontrassem pleno reconhecimento” (HOLANDA, 1995, p. 37). E, ainda, indica que entre os portugueses e espanhóis desenvolveu-se ao extremo a “cultura da personalidade”, na qual cada um “é filho de si mesmo, de seu esforço próprio, de suas virtudes” (HOLANDA, 1995, p. 32). A partir desse sujeito ibérico autocentrado e autossuficiente, o autor segue a trilha investigativa focada no indivíduo, verificando como foi sua acomodação e desenvolvimento no Brasil.

O engenho e a família, enquanto instituições da sociedade brasileira, apresentam certa similaridade com as características dos indivíduos, isto é, “o engenho constituía um organismo completo e que, tanto quanto possível, se bastava a si mesmo”, e o grupo familiar “sempre imerso em si mesmo, não tolerando nenhuma expressão de fora, [...] mantém-se imune de qualquer restrição ou abalo” (HOLANDA, 1995, p. 81-82).

A similaridade constatada entre as características dos indivíduos e o modo de ser das instituições deve-se ao fato da lógica do individualismo metodológico conferir

primazia ao indivíduo frente à sociedade. Nesse caso, tornam-se na expressão ampliada das características dos indivíduos.

Através da construção do “homem cordial”, enquanto tipo ideal, Holanda demonstra as dificuldades dos indivíduos socializados, sobretudo, no seio da família patriarcal, de operar o Estado, ação que demanda impessoalidade e noção clara do que é público. Mais uma vez fica expresso o entendimento de que as características dos indivíduos e suas motivações são os principais condicionantes das instituições sociais em geral.

Desejamos com isso demonstrar que Holanda, ao longo da obra, apresenta construções explicativas da realidade que partem do indivíduo em direção à sociedade, produzindo dois efeitos: o primeiro é que o indivíduo, em algum momento, situa-se fora da sociedade; o segundo, diretamente relacionado ao primeiro, é que, conseqüentemente, indivíduo e sociedade são elementos distintos. Tal entendimento ilustra-se objetivamente na seguinte passagem:

Por meio de semelhante padronização das formas exteriores da cordialidade, que não precisam ser legítimas para se manifestarem, revela-se um decisivo do espírito sobre a vida. *Armado dessa máscara, o indivíduo consegue manter sua supremacia ante o social.* E, efetivamente, a polidez implica uma presença contínua e soberana do indivíduo. [Grifos nosso] (HOLANDA, 1995, p. 147)

Devido sua concepção dualista da relação indivíduo e sociedade – conferindo primazia ao indivíduo –, da história enquanto sucessão de acontecimentos e da sociedade como essência universalizada, a obra inscreve-se nos domínios da *lógica conjuntista*, produzindo limites consideráveis às suas construções explicativas. Inevitavelmente subjaz a tudo isso a ideia de que a sociedade é “uma coleção de indivíduos efêmeros, substituíveis, vivendo em um dado território, falando uma mesma língua, praticando ‘exteriormente’ os mesmos costumes” (CASTORIADIS, 2002, p. 20).

Raízes do Brasil: as instituições e tipo antropológico

Se fizermos o ousado exercício de pensar a instituição da sociedade brasileira através do *social-histórico*, teremos que pensar na originalidade de sua criação, pois “cada forma de sociedade é uma criação particular” (CASTORIADIS, 2002, p. 116). Seríamos conduzidos à tarefa de *elucidar* essa instituição enquanto obra do *imaginário*

radical criador. Não se trataria tanto de pensar a herança cultural, mas mais a sua descontinuidade, criação e preservação.

Descontinuidade das *significações imaginárias* portadas tanto pelos ibéricos, quanto pelos povos indígenas e africanos escravizados, que aqui se cruzaram de forma mais ou menos heterônoma e violenta. A descontinuidade não deve ser entendida como tábula rasa, mas sim como o momento de criação e ressignificação de *significações imaginárias sociais* a partir da interação dos indivíduos sociais e históricos que aqui se cruzaram, que, por sua vez, possuíam imaginários sociais completamente diversos, eram eles as suas próprias sociedades: o *ser-sociedade*⁸.

E a partir da interação de, no mínimo, três cosmovisões distintas de mundo – africanos, indígenas e portugueses⁹ – foram criadas novas *significações imaginárias sociais* e, obviamente, outras preservaram-se e acomodaram-se. Estas novas significações deram origem a um *magma* de *significações imaginárias sociais*, que se sedimentou atribuindo coesão à nascente sociedade brasileira, estas *significações* ganharam forma encarnando-se nas instituições criadas por essa sociedade. A obra aqui analisada é uma rica fonte de dados sobre, principalmente, quatro instituições: a língua, o engenho, o *tipo antropológico* e a família.

No trecho a seguir é possível verificar o processo de *criação* de uma das principais instituições sociais comum a todas as sociedades, a linguagem:

No Brasil, a exploração litorânea praticada pelos portugueses encontrou mais uma facilidade no fato de se achar a costa habitada de uma única família de indígenas, que de norte a sul falava um mesmo idioma. É esse idioma, prontamente aprendido, domesticado e adaptado em alguns lugares, pelos jesuítas, às leis da sintaxe clássica, que há de servir para o intercuro com os demais povos do país, mesmo os de casta diversa (HOLANDA, 1995, p. 105).

A língua não é somente “um instrumento de comunicação, ela é primeiramente, e antes de qualquer coisa, um instrumento de socialização. Pela língua são expressas, são ditas, são realizadas, são transferidas as significações da sociedade” (CASTORIADIS, 2002, p. 154).

⁸ “O ser-sociedade são as instituições e as significações imaginárias sociais que estas instituições encarnam e fazem existir na efetividade social” (CASTORIADIS, 2002, p. 257).

⁹ Importante observar que falar em indígenas e africanos é um tanto arbitrário, pois os homogeneiza, é sabido que tanto os indígenas que habitavam esse território quanto os africanos que para cá foram trazidos pertenciam a sociedades diversas.

Conforme Castoriadis, é a instituição *segunda e específica* a responsável pela sustentação do que há de absolutamente central em cada sociedade, para os gregos antigos essa instituição foi a *polis*, para o capitalismo moderno é a *empresa*. *Raízes do Brasil* fornece indícios de que o engenho foi a instituição central que sustentou e deu forma à sociedade brasileira por pelo menos três séculos, isto é, enquanto predominou a matriz rural. O engenho era um complexo autônomo e nele produzia-se quase tudo o que era necessário, tanto para a existência material quanto simbólica, daqueles que viviam em seus domínios. Nesse sentido, o engenho

constituía um organismo completo e que, tanto quanto possível, se bastava a si mesmo. Tinha capela onde se rezavam as missas. Tinha escola de primeiras letras, onde o padre-mestre desasnava meninos. A alimentação diária dos moradores, e aquela com que se recebiam os hóspedes, frequentemente agasalhados, procedia das plantações, das criações, da caça, da pesca proporcionadas no próprio lugar. Também no local montavam-se as serrarias, de onde saíam acabados o mobiliário, os apetrechos do engenho, além de madeira para as casas (HOLANDA, 1995, p. 80).

Para existir o complexo que caracterizava o engenho era necessário que existisse o sujeito capaz de fazê-lo funcionar. Desta forma, foi necessária a fabricação do indivíduo social que portava as *significações sociais imaginárias* encarnadas no engenho, estamos falando da criação de uma *instituição segunda e trans-histórica: o tipo antropológico*. Se, conforme Castoriadis, o *tipo antropológico* produzido pela sociedade capitalista é o “empresário schumpeteriano”, pode-se deduzir, a partir da centralidade que teve o engenho, que o *tipo antropológico* fabricado pela sociedade brasileira colonial foi o senhor de engenho. Conforme Holanda,

dos senhores de engenho brasileiros [...] dissera alguém, em fins do século XVIII, exprimindo sem dúvida convicção generalizada, que formavam um corpo ‘tão nobre por natureza, que nenhum outro país se encontra outro igual a ele’. Eram, pela solidez de seus estabelecimentos, considerados como a mola real da riqueza e do poder da colônia, os animadores reais da produção, do comércio, da navegação e de todas as artes e ofícios (HOLANDA, 1995, p. 80).

Raízes do Brasil fornece ainda subsídios para entender a família, outra instituição *trans-histórica* basilar para qualquer sociedade e de suma importância para o caso brasileiro. Segundo Holanda, desenvolveu-se e dominou no Brasil rural a família tipo patriarcal, que é

o tipo de família organizada segundo as normas clássicas do velho direito romano-canônico, mantidas na península Ibérica através de inúmeras gerações, que prevalece como base e centro de toda a organização. Os escravos das plantações e das casas, e não somente escravos, como agregados, dilatam o círculo familiar e, com ele, a autoridade imensa do pater-famílias (HOLANDA, 1995, p. 81).

Embora em *Raízes do Brasil* o autor atente para e registre as instituições da sociedade brasileira, por inscrever-se nos marcos da *lógica conjuntista*, não as percebe como genuínas criações dessa sociedade, criações sociais dos indivíduos sociais, que a um só tempo são sociedade e história, seus criadores e suas criações. Acabando por pensar na reprodução das formas culturais e não na criação de formas e ressignificação que também é uma criação.

Tipo Antropológico

Após pelo menos três séculos de predomínio de uma matriz socioeconômica rural e arcaica, o Brasil tenta moderniza-se através da importação de instituições, ou seja, modernização equivalia a tomar as sociedades europeias centrais, onde o capitalismo e o Estado moderno desenvolveram-se, como modelo a seguir.

Holanda, como homem de sua época, também estava imbuído desse espírito modernizador. Ao mesmo tempo em que investigava e constatava incompatibilidades entre as características dos indivíduos existentes e as exigências das instituições modernas, acreditava que a industrialização e a urbanização pela qual o Brasil passava seriam capazes de formar os indivíduos necessários para fazer funcionar as instituições modernas.

As incompatibilidades constatadas por Holanda estão diretamente relacionadas à diferença entre o *tipo antropológico* produzido pela sociedade brasileira e o tipo antropológico capaz de fazer funcionar um Estado Moderno, sendo o primeiro dotado de afetividade e particularismo e o segundo de impessoalidade e especialização. Trata-se a rigor de um antagonismo entre dois imaginários sociais, um moderno e outro tradicional.

Nesse sentido, faz-se necessário resgatar e conceituar os tipos ideais¹⁰ construídos ao longo de *Raízes do Brasil*, pois neles estão contidas as características que

¹⁰ Importante registrar que os tipos ideais weberianos e o tipo antropológico são coisas distintas. O primeiro é um procedimento metodológico que se utiliza de constructos extremados para representar

nos permitem entender a gênese desse *tipo antropológico* brasileiro refratário às instituições modernas, são eles “o aventureiro e o trabalhador”, “o ladrilhador e o sementeiro” e “o homem cordial”. O “aventureiro” é um tipo ideal construído por Holanda para representar a primeira fase de dominação dos portugueses no Brasil. O “sementeiro” representa o momento em que a dominação se consolidava e começava a ganhar forma. E o “homem cordial” corresponde à fase em que o Brasil ganhava certa autonomia e esforçava-se para modernizar-se. Os três são intimamente solidários entre si, haja vista suas similaridades.

Os tipos ideais e o *tipo antropológico*

Para identificar o *tipo* (ou tipos) *antropológico* produzido pela sociedade brasileira é significativo resgatar os tipos ideais representados pela dicotomia: “aventureiro” e “trabalhador”, cujas características encarnadas no “aventureiro” estão diretamente relacionadas à gênese do indivíduo social tradicional que predominou na colonização brasileira. Enquanto que as características do tipo “trabalhador” tiveram maior incidência na formação das sociedades ocidentais modernas e pouca influência no Brasil.

O *aventureiro* “vive dos espaços ilimitados, dos projetos vastos, dos horizontes distantes, [...] os esforços sem perspectiva de rápido proveito material passam [...] por viciosos e desprezíveis para eles”; já o *trabalhador*, valoriza “o esforço lento, pouco compensador e persistente, que, no entanto, mede todas as possibilidades de desperdício e sabe tirar o máximo proveito do insignificante, [...] seu campo visual é naturalmente restrito. A parte maior que o todo” (HOLANDA, 1995, p. 44).

Holanda, ao falar sobre as diferenças entre as cidades fundadas pelos portugueses e as fundadas pelos espanhóis, apresenta outro par de tipos ideais pertinentes à discussão, que ajudam a apreender um pouco mais sobre o *tipo antropológico* brasileiro. O autor argumenta que “para muitas nações conquistadoras, a construção da cidade foi o mais decisivo instrumento de dominação que conheceram” (HOLANDA, 1995, p. 95). Na América sob domínio espanhol, edificaram-se centros urbanos cujo objetivo era “vencer e retificar a fantasia caprichosa da paisagem agreste: é um ato definido da vontade

elementos constitutivos da realidade. Enquanto que o segundo refere-se à observação de indivíduos sociais reais, capazes de fazer uma sociedade funcionar.

humana. As ruas não se deixam modelar pela sinuosidade e pelas asperezas do solo; impõem-lhe antes o acento voluntário da linha reta” (HOLANDA, 1995, p. 96). Holanda relaciona esta maneira de conformação do espaço urbano ao tipo denominado “ladrilhador”.

Enquanto que a cidade construída pelos portugueses no Brasil “não é produto mental, não chega a contradizer o quadro da natureza, e sua silhueta se enlaça na linha da paisagem. Nenhum rigor, nenhum método, nenhuma previdência, sempre esse significativo abandono que exprime a palavra desleixo” (HOLANDA, 1995, p. 110). Esta forma de construir a cidade, Holanda tipifica como obra do “semeador”.

Em função de participarem de um mesmo imaginário social, é perceptível uma estreita similaridade entre o “aventureiro” e o “semeador”.

Já o “homem cordial” é uma espécie de síntese entre o “semeador” e o “aventureiro”, ele é construído para exprimir a preservação de características peculiares ao sujeito tradicional, socializado no contexto urbano conforme os preceitos arcaicos da vida rural. O “homem cordial”, segundo Holanda,

possui lhaneza no trato, a hospitalidade, a generosidade, virtudes tão gabadas por estrangeiros que nos visitam, representam, com efeito, um traço definido do caráter brasileiro, na medida, ao menos, em que permanece ativa e fecunda a influência ancestral dos padrões de convívio humano, informados no meio rural e patriarcal. Seria engano supor que essas virtudes possam significar ‘boas maneiras’, civilidade. São antes de tudo expressões legítimas de um fundo emotivo extremamente rico e transbordante (HOLANDA, 1995, p. 146-147).

A preservação de características tradicionais no contexto urbano deve-se muito à família do tipo patriarcal que persistiu mesmo após os avanços urbanizadores e industrializantes. Tornando-se o principal elo reprodutor das *significações imaginárias* tradicionais que, por sua vez, encarnavam-se no “homem cordial”, e, assim, exerceu acentuada influência na geração das incompatibilidades – tradicional e moderno –, pois

onde quer que prospere e assente em bases muito sólidas a idéia de família – e principalmente onde predomina a família de tipo patriarcal – tende a ser precária e a lutar contra fortes restrições a formação e evolução da sociedade segundo conceitos atuais (HOLANDA, 1995, p. 144).

A socialização particularista e afetiva fora preservada no interior das famílias e persistiu mesmo com “o desenvolvimento da urbanização” e, assim, acarretou um

“desequilíbrio social, cujos efeitos permanecem vivos ainda hoje” (HOLANDA, 1995, p. 145).

Estado Burocrático, Democracia e *tipo antropológico*

Holanda aponta que a persistência da socialização familiar tradicional no contexto de modernização do país gerou um desequilíbrio social. Este desequilíbrio está relacionado à incompatibilidade entre o *tipo antropológico* nacional e aquele demandado pelas instituições modernas, principalmente o Estado Burocrático, que havia sido implantado no país, nesse tocante Holanda argumenta que

não era fácil aos detentores das posições públicas, formados por tal ambiente, compreenderem a distinção fundamental entre os domínios do privado e do público. Assim, eles se caracterizam justamente pelo que separa o funcionário “patrimonial” do puro burocrata conforme a definição de Max Weber. Para o funcionário “patrimonial”, a própria gestão política apresenta-se como assunto de seu interesse particular; as funções, os empregos e os benefícios que deles auferem relacionam-se a direitos pessoais do funcionário e não a interesses objetivos, como sucede no verdadeiro Estado burocrático, em que prevalecem a especialização das funções e o esforço para se assegurarem garantias jurídicas aos cidadãos (HOLANDA, 1995, p. 147).

A família patriarcal e os indivíduos acentuadamente afetivos e particularistas – ou “cordiais” – são instituições criadas e instituídas pela sociedade brasileira, mas o “verdadeiro Estado burocrático” não. O Estado burocrático é exógeno ao Brasil, uma instituição europeia para cá transplantada, criação *social-histórica* animada por *significações sociais imaginárias* situadas no tempo e no espaço. E sua implantação heterônoma e artificial fez com que fosse assimilado e significado tendo como base o imaginário social aqui existente, como não poderia ser diferente. Portanto, não se trata de ter sido desenvolvido no Brasil um Estado burocrático defeituoso, mas sim dele ter tomado uma nova forma, inegavelmente distinta daquela de sua origem.

Nessa esteira, Holanda afirma que “a democracia no Brasil sempre foi um lamentável mal-entendido”, uma vez que,

uma aristocracia rural e semifeudal importou-a e tratou de acomodá-la, onde fosse possível, aos seus direitos ou privilégios, os mesmos privilégios que tinham sido no velho mundo, o alvo da burguesia contra os aristocratas. E assim puderam incorporar à situação tradicional, ao menos como fachada ou decoração externa, alguns lemas que pareciam os mais acertados para a época e eram exaltados nos livros e discursos (HOLANDA, 1995, p. 160).

É importante explicitar que no Estado liberal a democracia ganhou a forma de um “simples conjunto de ‘procedimentos’” (CASTORIADIS, 2002, p. 255) e de regras, tornada em um projeto acabado e fechado. Com isso desenvolveu-se a crença de que essa democracia procedimental poderia ser reproduzida em qualquer sociedade, e foi exatamente essa noção que se particularizou no Brasil. Ao que tudo indica, é a mesma concepção de democracia que anima o pensamento de Holanda.

No entanto, seja qual for o tipo de democracia, é necessário mais do que somente a vontade dos indivíduos para fazê-la funcionar adequadamente, pois “todo ‘procedimento’ deve ser aplicado por seres humanos. E estes devem poder aplicar, e se limitar a aplicar este procedimento segundo o seu ‘espírito’. Quem são estes seres humanos, e de onde eles vêm?” (CASTORIADIS, 2002, p. 268). Nesse caso, para qualquer forma de democracia funcionar na efetividade social é necessário que a sociedade fabrique os indivíduos sociais capazes de fazê-la funcionar, isto é, o *tipo antropológico* apropriado.

Ao afirmar que a “democracia no Brasil sempre foi um lamentável mal-entendido”, Holanda atribui as causas deste “engano”, tão somente, às elites com seus interesses escusos e a cultura personalista geral do país. A explicação apresentada pelo autor é insuficiente, pois o problema acerca do não funcionamento da democracia no Brasil não está resolvido, a menos que se acredite na existência de indivíduos genéricos, caso contrário, mesmo que não existisse no país essa elite arcaica e aqui tivesse chegado a mesma democracia procedimental, ainda assim, ela não funcionaria, pois não existia o *tipo antropológico* capaz de fazê-la funcionar. Nesse tocante, Castoriadis ajuda-nos a evidenciar essa problemática:

suponhamos que uma democracia, a mais completa e perfeita que pudermos imaginar, caia do céu: essa democracia não vai durar mais do que alguns anos se ela não engendrar indivíduos que lhe correspondam e que, primeiramente e antes de qualquer coisa, sejam capazes de fazê-la funcionar e de reproduzi-la (CASTORIADIS, 2002, p. 269).

Embora Holanda apresente certo pessimismo frente aos rumos que a democracia tomava no Brasil, está interessado, como já dito, na modernização do país e não via outra saída se não a democracia como forma política a ser adotada e consolidada. Inclusive aventou a existência de algumas afinidades entre as características culturais do Brasil e o ideário democrático:

Apesar de tudo, não é justo afiançar-se, sem apelo, nosso incompatibilidade absoluta com os ideias democráticos. Não seria mesmo difícil acentuarem-se zonas de confluência e de simpatia entre esses ideais e certo fenômenos decorrentes da nossa formação nacional. Poderiam citar-se três fatores que teriam particularmente militado em seu favor, a saber:

- 1) na repulsa dos povos americanos, descendentes dos colonizadores e da população indígena, por toda hierarquia racional, por qualquer composição da sociedade que se tornasse obstáculo grave à autonomia do indivíduo;
- 2) a impossibilidade de uma resistência eficaz a certas influências novas (por exemplo, do primado da vida urbana, do cosmopolitismo), que, pelo menos até recentemente, foram aliadas naturais das ideias democrático-liberais;
- 3) a relativa inconsistência dos preconceitos de raça e de cor (HOLANDA, 1995, p. 184).

Além das afinidades constatadas, segundo Cardoso, *Raízes do Brasil* aponta que o “desafio para o futuro será exatamente o de substituir o personalismo, que fundamenta as oligarquias, pela racionalidade da vida pública, que pode fundamentar a democracia”, e acrescenta que há na análise de Holanda “um fundamento real: a urbanização e a industrialização refazem a experiência cultural histórica” (CARDOSO, 2013, p. 139).

Fica explícito que, para Holanda, os processos de urbanização e industrialização contribuiriam decisivamente para a consolidação da democracia. Porém, esses dois processos nada têm a ver com democracia, mas sim com o desenvolvimento econômico capitalista. Portanto, não contribuíram, não contribuem nem poderiam contribuir para a fabricação de indivíduos sociais capazes de fazer uma democracia funcionar.

Possivelmente, a compreensão epistemológica de Holanda não possibilita que ele atente para “a íntima solidariedade entre um regime social [democrático] e o tipo antropológico (ou o leque de tais tipos) necessário para fazê-la funcionar” (CASTORIADIS, 2002, p. 105-106). Pois, ao separar história e sociedade, indivíduo e sociedade, indivíduo e instituições sociais e atribuir primazia ao indivíduo, a realidade social aparece ao seu exame fragmentada. Desta forma, as instituições sociais nada mais são do que a generalização dos indivíduos motivados. Assim sendo, a efetivação da democracia dependeria tão somente da vontade dos indivíduos. O que leva Holanda a ignorar o fato de que mesmo uma democracia meramente procedimental, como no caso brasileiro, depende de que “uma parte importante do trabalho da sociedade e de suas instituições seja dirigida para o engendramento de indivíduos que correspondam a esta definição, isto é, mulheres e homens democráticos, mesmo no sentido procedimental do termo” (CASTORIADIS, 2002, p. 269).

O mesmo ocorre com a própria formação da sociedade brasileira, que é concebida por Holanda (1995, p. 181) como “mal formada nesta terra, desde suas raízes”. Para ser “mal formada” é necessário que exista um modelo universal e atemporal como referência. Como explicitado anteriormente, o modelo em questão é a sociedade europeia moderna. Aceitar a existência de modelos universalizáveis de instituições sociais – democracia procedimental – requer também que se aceite a existência de indivíduos genéricos, de átomos, capazes de adequarem-se perfeitamente a qualquer instituição de qualquer sociedade em qualquer tempo.

Apontamentos finais

Nosso principal objetivo, que é de longo prazo, é estudar a realidade social brasileira contemporânea. Porém, não é possível entender a teia social complexa e densa chamada “Brasil” sem estudar as obras clássicas que teorizaram a gênese de sua formação. Embora os clássicos tenham seus limites, como qualquer obra, é inegável que contribuem significativamente para o entendimento do Brasil atual.

Por outro lado, consideramos que se faz necessário pensar teórica e empiricamente a sociedade brasileira a partir de novos enfoques. E foi nesse espírito que fomos buscar no pensamento de Cornelius Castoriadis ferramentas que nos permitissem trazer novos elementos para as discussões teórico-sociais de Brasil.

Nesse sentido, no presente trabalho procuramos conciliar esses dois interesses de estudo: a teoria social proposta por Cornelius Castoriadis; e a teoria social brasileira, no caso específico, representada pela obra *Raízes do Brasil*. Consideramos que a principal virtude deste ensaio reflexivo é olhar para um lugar já bastante visitado e conhecido a partir de um novo prisma.

Referências

CANDIDO, Antonio. O significado de Raízes do Brasil. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

CARDOSO, Fernando Henrique. Brasil: as raízes e o futuro. In: _____. **Pensadores que inventaram o Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2010.

- _____. **Os destinos do totalitarismo e outros escritos**. Porto Alegre: L&PM, 1985.
- _____. **As encruzilhadas do labirinto I**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- _____. **Figuras do pensável: as encruzilhadas do labirinto**. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- _____. **As encruzilhadas do labirinto: A ascensão da insignificância**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.
- COLLINS, Randall. **Quatro tradições sociológicas**. Petrópolis: Vozes, 2009.
- ELIAS, Norbert. **Sociologia fundamental**. Barcelona: Gedisa, 1999.
- _____. **O processo civilizador, volume 1: uma história dos costumes**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- LOYOLA, Maria Andréa. Bourdieu e a sociologia. In: BOURDIEU, Pierre. **Pierre Bourdieu entrevistado por Maria Andréa Loyola**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002. p.63-86.
- MARX, Karl. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.