

A experiência religiosa no horizonte do pensamento de Cornelius Castoriadis

Dr. Evandson Paiva Ferreira¹

A filosofia do Cornelius Castoriadis tem como objeto central de reflexão a questão da instituição imaginária da sociedade, do modo como se já o processo de criação e autocriação da sociedade e dos indivíduos nela socializados. Nesse sentido, os conceitos de autonomia, democracia, imaginário radical, subjetividade e criação histórica são os eixos fundamentais que conduzem a obra intelectual desse filósofo. A religião aparece nesse conjunto de conceitos como o modo predominante que as diferentes sociedades criaram para explicar a sua autoinstituição, conferindo sentidos e explicações sobre a origem da natureza e de si mesmas. Castoriadis constrói, assim, uma reflexão crítica sobre o papel da experiência religiosa na vida social, uma vez que ela participa da criação social, mas que, por sua natureza heterônoma, esconde o processo de criação como autocriação, atribuindo a fatores extrassociais a fonte da vida e das instituições. Mas se o pensamento de Castoriadis é sobretudo uma crítica aos limites da religião na vida social, uma prática que aliena o indivíduo do processo histórico, por que destacar na sua filosofia a experiência religiosa? A resposta é porque essa filosofia, ao criticar radicalmente a religião, não ignora que esta prática social está visceralmente comprometida, a seu modo certamente, como o círculo da criação. A religião, ao falar de “transcendência”, sempre deixa em aberto para humanidade a possibilidade de pensar os limites da própria instituição social, isto é, a interrogação sobre a condição humana para além do instituído. Com isso, a experiência religiosa ainda permanece relevante, uma vez que pode ser uma via para elucidar as bases que cada sociedade dá para si mesma e uma fonte para compreensão da condição humana e de sua diversidade. Vivendo numa época em que as diferentes culturas, com seus valores e significações próprios, se encontram nessa “aldeia global” cada vez menor, somos desafiados como “cidadãos do mundo” a pensar e criar novas formas de sociabilidade, comprometidas com a ética e a responsabilidade. Sendo assim, a experiência religiosa ainda se constitui um importante caminho de acesso ao cerne das culturas humanas, criando um ambiente de reflexão e compreensão do outro.

Palavras-chave: instituição imaginária, imaginário radical, heteronomia, autonomia, diversidade.

A experiência história do Ocidente no século XX, pós-segunda guerra, marcada pelo trauma da experiência do extermínio em massa, mesmo que ainda cindido em dois blocos político-econômicos, cujo enfrentamento nunca deixou de pairar como uma ameaça constante à sobrevivência mesma da humanidade, deu a um grupo de países um sentido na busca da constituição de instituições multilaterais, que pareciam buscar um caminho

¹ Doutor em Educação. Professor-adjunto no Centro de Pesquisa Aplicada à Educação da Universidade Federal de Goiás – Cepae/UFG. E-mail: evandsonpaivaferreira@gmail.com

comum na direção de formas mais plurais e democráticas de existência. A ideia da criação de um cidadão cosmopolita caminhou junto com a retomada da democracia liberal e do Estado de Bem-Estar social, fornecendo um modelo civilizatório que perdurou pelo menos até o final do século passado.

A decadência e queda do bloco comunista pareceu ser o último obstáculo para a hegemonia de uma suposta democracia autoevidente, que, dado seu caráter inerente à natureza humana, conferiria à humanidade um estágio histórico definitivo, indicando não somente um “fim da história”, tal como fora preconizado por Fukuyama (1992), mas, sobretudo, a realização de uma sociedade democrática, pautada nos valores liberais da liberdade individual, no livre mercado e na tolerância.

Ocorre que a história não é um campo da determinação, cuja compreensão ou mesmo a previsão se dá a partir da decomposição/recomposição dos elementos que compõem a vida social. A história é antes de mais nada lugar de criação/alteração/auto-alteração da humanidade (CASTORIADIS, 2007, p. 239-257). É inegável que a democracia liberal hoje é predominante na maior parte dos países do Ocidente, e que valores como “Direitos Humanos” e as liberdades individuais e políticas ganhem mais destaque no espaço público. No entanto, nem sempre o que se apresenta como democracia é de fato um regime que favorece a participação dos cidadãos, e a luta dos Direitos Humanos, do mesmo modo, não consegue se tornar uma causa de todos e para todos.

Nesse horizonte, em que o mundo encolhe e as fronteiras se aproximam, a humanidade se vê desafiada a não abandonar esse projeto civilizatório iniciado na Grécia antiga e retomado, com um novo vigor, na Europa moderna: a democracia. Nesse início de século, mais uma vez, a humanidade põe para si a questão do habitar a mesma morada, fazendo dela um mundo comum, para diferentes etnias, religiões e ideologias.

Num esforço de pensar o desafio do mundo comum e da democracia como modo de existência que melhor encarna a ideia de tolerância, respeito e encontro com o outro, me proponho a desenvolver uma reflexão tomando como questão central o papel que a experiência religiosa pode assumir nesse processo civilizatório. Sendo um modo de explicação e interpretação da instituição imaginária social, a religião não pode ser reduzida apenas a um aspecto de alienação, ainda que este não possa ser ignorado, mas é um canal de acesso às significações imaginárias de um grupo social, portanto, um elemento-chave

para a construção de uma relação que promova a passagem de uma heteronomia de significação para um diálogo aberto, democrático, constituidor de subjetividades comprometidas com o respeito à alteridade e a afirmação do outro.

O referencial utilizado neste trabalho é o filósofo greco-francês Cornelius Castoriadis. Tal escolha não é tranquila, e exige uma breve justificativa, visto que alguns podem se interrogar como um filósofo radicalmente crítico da religião pode fornecer elementos conceituais para pensar essa prática social. Ocorre que, como veremos no texto, a ideia mesma de uma instituição imaginária social passa necessariamente pela significação imaginária religiosa. Assim, parece-me uma fonte segura, o pensamento de um filósofo que examinou de modo radical e rigoroso a natureza do fenômeno religioso como elemento constitutivo das significações que deram o sentido da vida social em diferentes momentos históricos. Mesmo nós, herdeiros da tradição ocidental, ainda que vivendo numa sociedade laicizada e orientada por um discurso científico e por uma razão instrumental, só compreendemos muitas de nossas significações e valores se retomarmos nossas raízes culturais judaico-cristãs (VAZ, 2002 p. 11-30), e, do mesmo modo, não ignorando o legado ameríndio e africano.

Meu texto está dividido em três partes. Primeiramente exploro alguns conceitos do pensamento castoriadiano, notadamente as noções de criação, imaginário radical e instituição imaginária da sociedade. Na segunda parte destaco a distinção feita pelo autor entre instituição heterônomo e autônoma da sociedade, e como elas engendram de um lado um modo de existência religioso, e de outro um modo de subjetividade cujo sentido não é dado por um discurso regulador extrassocial, portanto, comprometido com a busca de uma autoexplicação para a existência individual e o seu sentido na vida coletiva. Na terceira parte exploro essa dicotomia entre duas formas de conceber a existência, destacando que desse encontro pode orientar na constituição de um espaço público republicano, portanto plural e inclusivo.

A trajetória intelectual começa ainda na Grécia, na década de 1940, quando se aproxima do pensamento marxista, num período em que aquele país estava sob ocupação nazista. Desde o início de sua militância, Castoriadis se posicionou à esquerda do marxismo (trotskismo), denunciando o caráter muitas vezes reacionário, e suas práticas dirigistas que, ao não favorecer a autonomia, engendraram comportamentos não muito diferentes

daqueles dos movimentos fascistas. Contudo, foi na França, no grupo *Socialismo ou Barbárie*, ao lado de intelectuais como Claude Lefort e Edgar Morin, que Castoriadis amadureceu seu pensamento filosófico, construindo no interior do marxismo, uma crítica radical à filosofia da história, vista como um racionalismo objetivista, bem como aspectos de sua crítica ao capitalismo (CASTORIADIS, 2006, p. 26-62).

Sobre a filosofia da história marxista, Castoriadis diz que esta toma a história como

um objeto natural e o modelo que lhe é aplicado é um modelo análogo ao das ciências da natureza. Forças que agem sobre pontos de aplicação definidos produzem resultados predeterminados de acordo com um grande esquema causal que deve explicar tanto a estática como a dinâmica da história, a constituição e funcionamento de cada sociedade, assim como o desequilíbrio e a perturbação que devem conduzi-las a uma nova forma. A história passada é portanto racional, no sentido de que tudo nela se desenvolveu segundo causas perfeitamente adequadas e penetráveis por *nossa* razão em suas condições de 1859. O real é perfeitamente explicável; em princípio, é desde já explicado (podemos escrever monografias sobre as causas econômicas do nascimento do Islã no século VII, elas verificarão a teoria da história e nada nos ensinarão sobre esta). O passado da humanidade é conforme à razão, no sentido de que a tudo nele pode-se atribuir uma razão e que essas razões formam um sistema coerente e exaustivo (CASTORIADIS, 2007, P. 55).

Para Castoriadis, essa concepção de história cria uma relação causal mecânica entre os fatos, diminuindo aspectos como a imprevisibilidade da ação criadora dos indivíduos, dos grupos e de sociedades. O risco maior denunciado por Castoriadis é a redução do “projeto revolucionário” em “programa”, comprometendo os movimentos emancipatórios em torno de uma teoria que se propõe “total”.

A práxis revolucionária, portanto, não tem que produzir o esquema total e detalhado da sociedade que visa instaurar; tampouco tem que “demonstrar” e garantir em termos absolutos que esta sociedade poderá resolver todos os problemas que eventualmente poderão aparecer. Basta mostrar que, no que ela propõe, não existe incoerência e que, até onde podemos ver, sua realização aumentaria enormemente a capacidade da sociedade enfrentar seus próprios problemas (CASTORIADIS, 2007, P. 111).

Sem menosprezar a importância dessa filosofia, Castoriadis abandona o marxismo nos anos 1960, e passa a trilhar um caminho conceitual próprio, pondo questões ligadas à sua época, mas que atravessam o tempo e chegam até nós. Nesse sentido, podemos dizer que seu pensamento é devedor do marxismo, pois ao fazer a crítica deste, teve que lidar com problemas conceituais sobre a história, o processo de criação social, o papel da imaginação humana e o processo de socialização dos indivíduos. Contudo, há limitações que impedem o avanço do pensamento sobre estas questões que Castoriadis se propôs

elucidar. O filósofo situa o marxismo dentro de uma tradição do pensamento ocidental ao qual chamou de *pensamento herdado*, isto é, uma tradição que sempre se vê limitada pela determinidade (CASTORIADIS, 1999, p. 26-33).

Outro referencial do *pensamento herdado* com o qual Castoriadis debate e ajuda a dar forma à sua reflexão foi a antropologia social, cuja visão funcionalista também exercia influência sobre o marxismo francês. Para Castoriadis, era insuficiente a explicação da criação das sociedades a partir da necessidade de preenchimento de funções vitais. O filósofo se preocupa em mostrar que a sociedade vai além disso, inventando e definindo para si mesma “tanto novas maneiras de responder às suas necessidades, como novas necessidades” (CASTORIADIS, 2007, P. 141). Sendo assim, a sociedade não pode ser reduzida a um caráter meramente funcional. Do mesmo modo, nem o simbólico, nem a linguagem, podem ser reduzidas à uma ordem racional determinável.

No campo do simbólico podemos citar o exemplo da religião. Ainda que a religião esteja ligada à uma necessidade funcional de explicar a origem da vida coletiva e de suas instituições, ela cria uma série de símbolos e valores que não podem ser imediatamente associados à uma necessidade vital daquele grupo social (CASTORIADIS, 2007, P. 143). Não pode ser explicada, portanto, como puro determinismo, nem como algo completamente aleatório.

O simbolismo se enraíza no natural e se enraíza no histórico (ao que já estava lá); participa, enfim, do racional. Tudo isto faz com que surjam encadeamentos de significantes, relações entre significantes e significados, conexões e consequências, que não eram nem visadas nem previstas. Nem livremente escolhido, nem imposto à sociedade considerada, nem simples instrumento neutro e *médium* transparente, nem opacidade impenetrável e adversidade irreduzível, nem senhor da sociedade, nem escravo flexível da funcionalidade, nem meio de participação direta e completa em uma ordem racional, o simbolismo determina aspectos da vida da sociedade (e não somente os que era suposto determinar) estando ao mesmo tempo, cheio de interstícios e de graus de liberdade (CASTORIADIS, 2007, p. 152)

A elaboração dessas críticas leva Castoriadis a uma releitura de toda a tradição filosófica, notadamente a uma leitura sobre o nascimento da Filosofia Grega. Ainda que possamos aproximá-lo de autores como Vernant, Arendt e Vidal-Naquet, Castoriadis apresenta uma leitura original sobre a criação grega da filosofia e sua relação intrínseca com o movimento democrático das pólis gregas. Pensou radicalmente aquela cultura, seus mitos, seu teatro, sua política e sua filosofia, como partes de um mesmo todo que legou ao Ocidente não apenas uma cultura, mas um modo próprio de pensar que o diferencia de

todas as outras culturas. Tal especificidade, Castoriadis sempre enfatizava, dado o risco constante de um eurocentrismo, não faz dessa cultura superior ou inferior em relação a todas as outras, mas tão somente a distingue em sua originalidade.

Filosofia e política nascem juntas, no mesmo momento, numa mesma região, e no seio de um mesmo movimento – o movimento em direção à autonomia individual e coletiva. Filosofia: não se trata de sistemas, de livros, de raciocínios escolásticos. Trata-se, antes e acima de tudo, de pôr em questão a representação instituída do mundo, os ídolos da tribo, no horizonte de uma interrogação ilimitada. A política, no sentido verdadeiro da palavra, é o questionamento da instituição efetiva da sociedade, a atividade que busca formar uma perspectiva lúcida da instituição social como tal.

As duas nascem juntas, como eu disse, na Grécia, evidentemente, e renascem juntas na Europa Ocidental no final da Idade Média. Essas duas coincidências são na verdade muito mais que coincidências. Há aí uma co-natividade essencial, uma consubstancialidade (CASTORIADIS, 2002, p. 325-327)

Nesse retorno aos gregos, podemos afirmar que o grande referencial é Aristóteles. Mesmo que Castoriadis não tenha dedicado uma obra específica sobre aquele filósofo grego, vemos sua reflexão atravessada pelas questões aristotélicas, interrogando o sentido da vida coletiva, buscando compreender o homem na sua relação necessária com a vida política. Essa releitura e interpretação do mundo grego proporcionou aos estudiosos da obra castoriadiana alguns textos, mas foi sobretudo no curso dado na *École des hautes études en Sciences sociales*, que foram posteriormente com o título *Ce qui fait la Grèce*, que Castoriadis apresenta de uma forma mais sistematizada sua visão. Do mesmo modo, vemos Castoriadis se aproximar de autores contemporâneos da Filosofia, destacando-se além dos helenistas citados, e da presença do pensamento arendtiano, a psicanálise, tendo em Freud um importante interlocutor. Ele chega a se tornar um psicanalista, e, ao lado de sua esposa Piera Aulagnier, produz uma reflexão importante, se opondo no debate acadêmico ao grupo lacaniano (CASTORIADIS, 1999, p. 153-167).

Como se pode notar, Castoriadis foi um intelectual de saber amplo, não se restringindo à filosofia, embora sua produção nesta área seja de inegável relevância, mas aborda questões que levam seus leitores à sociologia, economia, política, artes e, como mencionei acima, à psicanálise (não posso deixar de mencionar a incursão também competente em algumas questões nas ciências exatas e biológicas). Não obstante as influências sobre seu pensamento, o traço fundamental de sua obra é pensamento sobre a totalidade do real. Para ele, pensar é “entrar no Labirinto. [...] perder-se em galerias que só existem porque as cavamos incansavelmente, girar no fundo de um beco cujo acesso se

fechou atrás de nossos passos – até que essa rotação, inexplicavelmente, abra, na parede, fendas por onde se pode passar.” (Castoriadis, 1997, p. 10).

Desse modo, pensar a condição da democracia e do projeto de autonomia pressupõe entrar nesse labirinto. Foi na Grécia antiga que Castoriadis encontra os elementos que explicam a gênese e sentido dessas duas criações humanas. Aqui é preciso dizer, entretanto, que em nenhuma parte de sua obra, o filósofo põe a democracia grega como modelo, mas sempre com um gérmen, a primeira manifestação concreta de um projeto de autonomia que se chega até nós nos diferentes movimentos de emancipação contemporâneos (Cf. Castoriadis, 2002, p. 280). Visto ter sido a primeira sociedade a viver tragicamente a existência em comum, os gregos foram capazes de criar, num mesmo movimento, a política, a filosofia, a democracia e a Paideia, rompendo com o fechamento das significações imaginárias, com a heteronomia que, em outras culturas, faz o modo de ser social parecer natural, evidente, parte de uma *physis*, ou ainda originada em uma transcendência qualquer.

Seu compromisso de pensar filosófico não é o de tudo pensar e de tudo conhecer, mas “levar a sério a convicção que fez nascer a filosofia: a de que tudo o que vivemos e concebemos pode e deve ser objeto de nossa interrogação” (Valle, 2008, p. 496). Sendo assim, volto a destacar, filosofia, democracia e autonomia são inseparáveis, não só porque nasceram na mesma época e lugar, mas porque representam a ruptura com as formas heterônomas de instituição da sociedade, isto é, ruptura radical com a crença de que os valores, as regras, as representações, a verdade e a justiça, possam ser validadas a partir de outra fonte que não a sociedade mesma.

A criação do projeto de autonomia, a atividade reflexiva do pensamento e a luta pela criação de instituições auto-reflexivas, isto é, democráticas, são resultados e manifestações do fazer humano. Foi a atividade humana que gerou a exigência de uma verdade, quebrando o muro das representações da tribo, a cada vez instituídas. Foi a atividade humana que criou a exigência de liberdade, de igualdade, na sua luta contra as instituições estabelecidas. E é nosso reconhecimento, livre e histórico, da validade desse projeto, e a efetividade da sua realização, até aqui parcial, que nos liga a essas exigências – de verdade, liberdade, igualdade, justiça – e nos motiva na continuação dessa luta. (Castoriadis, 1992, p. 258-259).

Esse retorno aos gregos para pensar os fundamentos da democracia e, por conseguinte, da autonomia, é inseparável de uma interrogação radical do sentido da cultura

ocidental, entendida aqui não num mero sentido geográfico, mas sobretudo no seu significado. Interrogação que nos leva a pensar todo o processo de formação das subjetividades, da formação humana e de como o imaginário participa de todo este processo.

E aqui chegamos à noção de *imaginário radical*. Castoriadis chama a atenção para três momentos da tradição do pensamento herdado em que a questão da imaginação como princípio de criação, mas que não fora devidamente analisado. Desde Platão, a imaginação é tida como uma faculdade segunda, fonte de erros, ficção e ilusões, portanto, capaz de “nos fazer tomar as imagens pela realidade, e nos aprisionar numa realidade tão mais forte que nós temos a certeza de estar em posse da verdade”² (Poirier, 2004, p.93). Mesmo em Aristóteles esse limite não foi superado, permanecendo no que Castoriadis denominou de *imaginação segunda*, isto é, “imaginação imitativa, reprodutiva ou combinatória” (CASTORIADIS, 1999, p. 243). Kant foi outro filósofo que intuiu a *imaginação* como elemento radical de criação no domínio da arte. Para o filósofo alemão, há o gênio artístico capaz de trazer ao mundo formas estéticas que não existiam antes.

A imaginação aparece, também, na Crítica da faculdade de julgar, mas ela é apenas mencionada, e não utilizada. A origem da obra de arte é, aí, atribuída a uma potência criadora, mas essa potência criadora não está associada à imaginação e não é chamada de criadora [...] Essa potência é o gênio, mas o gênio trabalha como natureza (als Natur). Fruímos, na obra de arte, do “livre jogo da imaginação, em conformidade com as leis do entendimento”, mas o valor da obra de arte repousa em apresentar, na intuição, as Ideias da razão. (CASTORIADIS, 1999, p. 254-255).

E por fim, reconhece que Freud também intuía a noção de imaginação radical, mas reduziu sua compreensão a uma *fantasia*, uma reprodução daquilo que é vivido, não se constituindo um processo de pensamento.

O motivo desse ocultamento parece-me evidente. O reconhecimento da imaginação mostra-se a Freud como incompatível com o “projeto para uma psicologia científica”, como, para Aristóteles, talvez, e certamente para Kant, a imaginação devia ser finalmente colocada em seu lugar, um lugar subordinado ao da Razão. (CASTORIADIS, 2008b, p. 294 / 1999a, p. 260).

Mas a imaginação radical não é simplesmente o trabalho de combinação de elementos preexistentes, atendendo a uma necessidade meramente funcional. Ela é radical, ou primeira, porque faz emergir formas que escapam a toda determinação, isto é, não

² “nous faire prendre les images pour la réalité, et nous emprisonner dans une illusion d’autant plus forte que nous avons la certitude d’être en possession de la vérité.”

encontra uma causa na combinação de elementos que constituem uma determinada realidade, nem é uma cópia de algo dado pela natureza.

Tomemos como exemplo a criação da democracia. Por mais que os historiadores nos mostrem evidências de que havia diferentes elementos que favoreceram a criação da democracia, não foi a combinação deles que resultou nesse regime político. Do mesmo modo, a democracia não foi inspirada em nada que já existisse no mundo natural. A imaginação radical é a capacidade humana de pôr novas formas, mesmo que utilizando formas já existentes

A sede dessa vis formandi no homem singular é a imaginação radical, isto é, a dimensão determinante de sua alma. A sede dessa vis como imaginário social instituinte é o coletivo anônimo e, geralmente, o campo social-histórico. (CASTORIADIS, 1999, p. 242).

É a partir do *imaginário radical* que se torna possível pensar a sociedade e a história como processo de criação, de emergência das formas de existir. Partindo de um mundo da natureza cuja organização é um primeiro modelo, a humanidade institui para si modos de vida, ancorado certamente no modelo natural, mas reconhecendo uma dimensão completamente indeterminada, que os gregos identificaram como *Caos*, *Abismo*, *Sem-fundo*. Foi essa dimensão de indeterminação que pôs para a humanidade o desafio de organizar o mundo, fazendo dele mais que uma morada física, mas, sobretudo, uma morada simbólica.

A instituição da sociedade é a primeira resposta dada à busca de sentido para a vida humana. E ela jamais é uma resposta definitiva, o que pode ser visto no movimento de autoalteração a que todas elas estão sujeitas. Toda instituição social é autoinstituição. Ocorre que, no momento mesmo da sua autoinstituição, este processo é normalmente ocultado num processo de fechamento das significações imaginárias. Isto caracteriza a instituição imaginária heterônoma, visto que tudo que ela precisa saber, ou toda a explicação que precisa fornecer, pode ser encontrado no interior de suas significações.

A instituição permite a sobrevivência da psique ao impor-lhe a forma social do indivíduo, ao lhe propor e impor uma outra origem e outra modalidade do sentido: a significação imaginária social, a identificação mediatizada com esta (com suas articulações), a possibilidade de tudo reportar a ela. (CASTORIADIS, 2002, p. 385-386)

Esse tipo de instituição tem relação direta com o tipo de indivíduo que ela cria. Tal como a sociedade, o indivíduo também será socializado como um ser fechado em suas

significações imaginárias. Embora um ser de *imaginação radical*, terá dificuldade em imputar ao mundo social ou a si mesmo a autonomia necessária para a criação do novo. Essa é a grande limitação apontada por Castoriadis ao mundo da religião, pois ao se fechar num mundo em que todas as explicações são dadas de uma vez, não há espaço para a interrogação, criando uma sociedade e um indivíduo incapazes de fazer o deslocamento necessário para interrogar a si mesmo e julgar, pondo-se no lugar do outro de forma aberta e dialógica – seja esse outro um indivíduo ou toda uma cultura.

A instituição heterônoma da sociedade e a religião são essencialmente idênticas. Ambas visam ao mesmo objeto e pelos mesmos meios. Elas não visam apenas à organização da sociedade, mas procuram dar *uma* significação ao ser, ao mundo e à sociedade, mais ainda, dar-lhes a *mesma* significação. Elas *devem* mascarar o Caos, e particularmente o Caos em que consiste a própria sociedade. Elas o mascaram ao reconhecê-lo infundadamente, pela sua apresentação/ocultação, ao fornecer-lhe uma Imagem, uma Figura, um Simulacro. (CASTORIADIS, 2002, p. 394)

Como havia anunciado no início desse trabalho, Castoriadis nos leva um caminho que parece não ter saída: a religião é sempre fundada na heteronomia e só nela pode existir. Seria possível resolver este impasse e assumir a experiência religiosa como um caminho de abertura e diálogo entre as diferentes culturas, se constituindo, desse modo, um elemento importante no espaço público? Para Castoriadis, certamente não. Contudo, é no seu pensamento que vemos a religião como um modo do homem se confrontar com o enigma do Abismo, com questões que não são da natureza da explicação exaustiva da razão, mas da busca de sentido. Também a experiência religiosa participa, a seu modo, da “incerteza das sombras” (CASTORIADIS, 1997, p. 10).

A humanidade não pode ser confinada à sua existência “real”. Isto quer dizer que ela tem a experiência do Abismo, ou que o Abismo se impõe a ela. Ao mesmo tempo, ela até agora foi incapaz de simplesmente aceitar essa experiência. Isso pode parecer paradoxal, mas torna-se evidente após uma reflexão: a religião sempre respondeu, desde o início, à incapacidade que os homens têm de aceitar aquilo que, inapropriadamente, se denominou “transcendência”, isto é, de aceitar o Caos e aceitá-lo *enquanto* Caos, de enfrentar, de pé, o Abismo. Aquilo que se pôde denominar a necessidade de religião corresponde à recusa da humanidade a reconhecer a alteridade absoluta, o limite da toda significação estabelecida, o avesso inacessível que se constitui para cada direito a que se chega, a morte que se aloja em cada vida, o não-sentido que cerca todo sentido e nele penetra. (CASTORIADIS, 2002, p. 399)

Seria um tanto ingênuo pensar que as instituições religiosas e as pessoas que delas participam se mantenham inteiramente fechadas, como se fossem uma mônada psíquica, inteiramente voltadas para si mesmas. Mesmo um fanático religioso, não obstante o risco à

vida social que suas posições possam representar, mantém laços de comunicabilidade com o mundo à sua volta. Mesmo ele possui uma subjetividade com um mínimo de reflexibilidade, deixando sempre em aberto a possibilidade de uma “conversão” à democracia, ao convívio plural. Portanto, ao participar também do processo histórico, as religiões se veem desafiadas a desenvolverem formas de sociabilidade que, uma vez apresentadas na arena pública, precisam ter um aspecto razoável de tolerância e respeito.

O que chamamos de sociedade civil se encontra pulverizado em ações atomizadas de diferentes atores sociais. A ideia de um consenso nos parece cada vez mais absurda, ou mesmo indesejável, nos restando – o que não por si já não é pouco – a constituição de modelos de sociabilidade o mais horizontal possível (NASCIMENTO, 2008, p. 55-72). O conformismo, característica central de uma sociedade heterônoma, é posto como um obstáculo na construção dessa sociabilidade, uma vez que tira do homem a responsabilidade sobre o fazer o social. Ao perguntar pela origem, pelo fundamento da instituição, de sua razão de ser, a religião oferece para seus fiéis a possibilidade de abertura para essas questões, podendo criar um ambiente favorável ao diálogo com diferentes tradições religiosas, bem como com a filosofia, as artes e as ciências.

Ela provê, assim, uma passagem ou janela para o lado de cá, reconhecendo que a sociedade, tanto quanto outra coisa qualquer, não se esgota *nisso que* ela é. E, ao mesmo tempo, ela fecha a questão, ela atribui ao ser e ao ser-assim da sociedade uma causa e uma razão de ser determinadas. Pedra angular da instituição da sociedade, veículo das significações últimas e garantia de todas as outras, a religião deve santificar, de um modo ou de outro, *tanto sua própria* origem *como* a origem da instituição da sociedade da qual ela constitui o núcleo. (CASTORIADIS, 2002, p. 401-402)

Desse modo, podemos afirmar que a experiência religiosa não deve impedir o pensar. O pensamento, esse diálogo interior consigo mesmo, é a condição mesma da construção dessa subjetividade que defendo, reflexiva e aberta à perspectiva do outro, capaz de se posicionar, mas também de compreender que existem formas diferentes de pensar o real. A *incapacidade de pensar*, nos alertou Arendt, é não assumir essa atitude crítica, mantendo-se na superficialidade, nos lugares-comuns, no estereótipo. Eichmann é, sem dúvida, o caso exemplar dessa incapacidade (ARENDT, 1999).

Vivemos num momento histórico em que somos chamados a responder a desafios novos de maneira criativa. O ambiente de interdependência global nos faz confrontar problemas ambientais, econômicos, políticos, e, não poderia ser diferente, problemas

religiosos. Nenhum desses temas podem ser discutidos apenas em escala nacional. A construção de uma resposta à altura dessas questões exige uma posição de abertura, de ir ao encontro do outro. Para tanto, precisamos romper com os preconceitos e com os estereótipos. Precisamos nos manter atentos e curiosos em relação ao outro, procurando compreender sua visão de mundo, e interrogando, por conseguinte, sobre a nossa própria cultura.

Segundo Nussbaum,

Igualmente decisivo para o êxito da democracia, em nossa época é compreender as inúmeras tradições religiosas do mundo. Não existe nenhuma esfera (exceto, talvez, a da sexualidade) em que seja maior a probabilidade de as pessoas criarem estereótipos degradantes do outro que impedem o respeito mútuo e a discussão produtiva (NUSSBAUM, 2015, p. 83)

Se não quisermos cair em mais um fracasso civilizatório, fechando-nos em nós mesmos, alimentando um ambiente de esterilidade criativa, precisamos nos inserir num movimento democrático, de autorreflexividade, de humildade cultural, de reconhecimento do valor de todas as culturas. Com isso, a experiência religiosa, tomando o modo como Castoriadis a interroga, é um elemento essencial na compreensão do modo como uma sociedade interpreta a si mesma, portanto, por meio dela podemos favorecer a abertura ao diferente, fortalecendo a existência democrática.

Referências

ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

CASTORIADOS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. 6. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2007.

_____. *As encruzilhadas do labirinto I*. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

_____. *As encruzilhadas do labirinto II: os domínios do homem*. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

_____. *As encruzilhadas do labirinto V: feito e a ser feito*. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

_____. *Uma sociedade à deriva: entrevistas e debates – 1974-1997*. Aparecida – SP: Ideias & Letras, 2006.

FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

NASCIMENTO, Mariângela M. *A esfera pública na democracia brasileira: uma reflexão arendtiana*. In: CORREIA, Adriano; NASCIMENTO, Mariângela M. *Hannah Arendt: entre o passado e o futuro*. Juiz de Fora -MG: Ed. UFJF, 2008. Páginas 55-72.

POIRIER, Nicolas. *L'imaginaire radical*. Paris: PUF, 2004.

VALLE, Lílân do. Castoriadis: uma filosofia para a educação. *Educação & Sociedade*, Campinas, v. 29, n. 103, p. 493-513, maio/ago., 2008.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de filosofia VII: raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.