

CASTORIADIS E O IMAGINÁRIO ANTIGO: AS RAÍZES GREGAS DA AUTONOMIA

Sérgio Dela-Sávia

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Resumo: O artigo considera, primeiramente, as análises feitas por Cornelius Castoriadis do fragmento de Anaximandro, onde se trata do *apeiron*, estabelecendo ali relações originais entre a ideia do indeterminado com pares notacionais fundamentais do imaginário grego antigo tais como *khaos/kosmos* e *hubris/dikè*. É em torno dessas noções que o filósofo vê o desdobramento dos valores que se formaram no mundo grego possibilitando, então, o questionamento do ser e do mundo. Pretende-se verificar em que medida essas significações imaginárias sociais, expressas particularmente nessas relações notacionais, legitimam uma articulação – não francamente explicitada em sua filosofia – entre as dimensões da ética e da política em torno da ideia de autonomia individual e coletiva.

Palavras-chave: Imaginário, instituição, autonomia, ética, política.

Abstract: The article considers Cornelius Castoriadis analyzes of the Anaximander fragment, from which the *apeiron* is concerned, establishing their original relations between the idea of the indeterminate with fundamental notional pairs of the ancient Greek imaginary such as *khaos/kosmos* and *hubris/dikè*. It is around these notions that Castoriadis sees the unfolding of the values that were formed in the Greek world, thus enabling the questioning of being and the world. It is intended to verify to what extent these imaginary social meanings, particularly expressed in these notional relations, legitimize an articulation – not frankly explained in his philosophy – between the dimensions of ethics and politics around the idea of individual and collective autonomy.

Keywords: Imaginary, institution, autonomy, ethics, politics.

1. Aprender a indeterminidade

Durante seu seminário de 1982-1983 na *École des Hautes Etudes en Sciences Sociales* (EHESS – Paris), Cornelius Castoriadis pôde desenvolver algumas teses sobre o pensamento e a cultura da grega antiga. A originalidade de suas análises reside particularmente na compreensão do que ele chamou de “significações imaginárias sociais”. Para Castoriadis, é somente a partir dessas significações que os gregos puderam criar uma sociedade cuja organização incluía não apenas a posição de leis mas, e sobretudo, a possibilidade de pôr em questão suas próprias instituições e a forma pela qual são instituídas. De fato, como bem notaram Enrique Escobar, Myrto Gondicas e Pascal Vernay, o

interesse do filósofo pela Grécia antiga (cujo verdadeiro trabalho somente teve início em 1978, segundo o próprio filósofo) movia-se, particularmente, em torno do “tipo de trabalho crítico permanente da sociedade sobre si mesma que conhecemos sob o duplo nome de filosofia e democracia” (CASTORIADIS, 2004, Prefácio, p. 11). Nesse espírito – e a partir da análise do fragmento de Anaximandro sobre o *apeiron* – o filósofo dedica as sessões de 26 de janeiro e 16 de fevereiro de 1983 de seu seminário ao estudo de três pares nocionais fundamentais do espírito grego antigo, a saber: *khaos/kosmos*, *hubris/dike* e *phusis/nomos*. Acreditamos que os comentários do filósofo sobre essas noções – particularmente sobre os dois primeiros – permitem apreender as fontes imaginárias da ideia de autonomia nas suas origens gregas.

A repercussão estritamente filosófica do significado de *kukêon* (palavra grega relacionada à ideia de *khaos* como mistura indiferenciada), já mencionada nos versos 714-740 da *Teogonia*, é atestada, segundo Castoriadis, pela introdução do termo *apeiron* de Anaximandro. O *apeiron*, lembra o autor, posto como *archê*, como princípio, ou seja, o que está na origem do ser e que segue aquilo a que dá a-ser, opõe-se a *peras*, ou seja, o limite, o fim, a conclusão, o termo. O *apeiron* é nesse sentido, o indeterminado, aquilo que não é *de-fimido*, *de-limitado*, *de-terminado* (CASTORIADIS, 2004, p. 175). No que diz respeito ao par *khaos/kosmos*, a implicação filosófica do *apeiron* significa que o ser do mundo não é concebível como *modelização* de algo a partir de um plano pré-estabelecido ou pré-concebido – pelos deuses, nesse caso. Mesmo quando o demiurgo de Platão, observa o pensador, não há determinação racional total por parte desse criador do mundo. Há sempre algo que resiste à obra do demiurgo: é o *khôra* (Timeu, 48 e-53 b), ou seja, algo intermediário entre o espaço (onde não há nada) e o espaço cheio de matéria. Há, portanto, a ideia de um *indeterminado* com o qual o demiurgo tem de lidar para compor o que imaginou, algo irreduzível ao seu poder de *dar forma a* (CASTORIADIS, 2004, p. 176-179).

Sobre o par *hubris/dikê*, e com o objetivo de discutir o papel filosófico-antropológico ali desempenhado pelo *apeiron*, Castoriadis examina, mais particularmente, o famoso fragmento de Anaximandro, extraído do comentário de Simplicio à *Física* de Aristóteles:

Anaximandro (...) disse que o princípio e elemento das coisas existentes era o *apeiron* (o indefinido ou o infinito), tornando-se assim o primeiro a usar este termo em conexão com o princípio material. Ele diz que esse princípio não é água, nem nenhuma das outras coisas chamadas elementos, mas que é outra natureza, *apeiron*, na qual se originam todos os céus e os mundos que eles

contêm. E a fonte do devir das coisas existentes é aquela mesma em que elas encontram sua aniquilação “segundo a necessidade; pois mutuamente infligem pena e castigo por causa de suas injustiças segundo uma distribuição determinada pelo Tempo (CASTORIADIS, 2004, p. 185, nota 123).

Castoriadis formará, então, seu comentário sobre esse fragmento examinando-o em suas duas partes constitutivas¹. A primeira, seguindo Simplicius, afirma que “o princípio e elemento das coisas existentes era o *apeiron* (o indefinido ou o infinito)”; a segunda parte, ainda mais enigmática, afirma que “a fonte do devir das coisas existentes é aquela mesma em que elas encontram seu aniquilamento” segundo a necessidade; pois eles infligem penalidade e castigo mutuamente por conta de suas injustiças de acordo com uma distribuição determinada pelo Tempo. Castoriadis tenta antes de tudo trazer à tona a ideia de que, no imaginário grego, não há *dikè* estabelecida de antemão, “não há *dikè* para o homem, não há retribuição, não há relação entre seus atos, seus méritos e seu destino” (CASTORIADIS, 2004, p. 186). É, portanto, neste sentido que o autor interpretará o fragmento de Anaximandro: a existência humana é marcada pela *hubris*, essencialmente desproporcional, excessiva, superabundante². É, pois, por *hubris* que os homens são, uns para com os outros, causa de *adikia*, de confronto, de destruição (cf. CASTORIADIS, “La pensée politique”, Anexo II, *Ce qui fait la Grèce*, 2004, p. 289-290). Nesse sentido, *adikia* (e mesmo *hubris*)³ não é uma “fraqueza” do homem, ou o ato faltoso que poderia quebrar a “boa ordem” atual ou a harmonia existente entre os seres. Segundo Castoriadis, o que o texto de Anaximandro mostra é exatamente o contrário: a ordem justa, ou seja, a justiça para os homens, simplesmente não existe, ela é *a-fazer* [*à-faire*], porque “*adikia* é a própria existência” (2004, p. 196). Assim, se a *hubris* marca a existência humana com um traço fundamental, devemos tomá-la em sua dupla perspectiva: a) *individual/moral*: o *anthrôpos* não tem o caráter de ser bom *por natureza*; b) *coletiva/política*: as relações entre os mortais não primam pela deferência recíproca entre os homens e é por isso que é preciso estabelecer a lei, estabelecer o *dikè*. O humano não é, portanto, tal que o *Bem* seja para ele – e nele – uma espécie de signo distintivo; assim como a justiça não é exclusiva

¹ Ao todo, seu comentário compreende o capítulo X da obra *Ce qui fait la Grèce*, 2004, p. 185-201.

² Castoriadis afirmava, em um texto do início dos anos 1970: “Pelo simples fato de ser, você ultraja a ordem do ser – que é, portanto, também, essencialmente, a ordem do não-ser” (publicado postumamente sob o título “La pensée politique” (CASTORIADIS, *Ce qui fait la Grèce*, 2004, Anexo II, p. 279).

³ O autor sustenta que há uma referência recíproca de *adikia* a *hubris* neste contexto, cf. 2004, p. 193-194.

da sociedade. O bom e o justo devem ser instituídos. Este duplo significado de *hubris* ou *adikia* não é, no entanto, compartimentalizado em uma oposição contínua: há uma espécie de perpétuo movimento circular entre *adikia* e *dikè* que os homens se devem uns aos outros “por causa de suas injustiças”; há, portanto, para usar as palavras de Castoriadis, “uma espécie de justiça ontológica, que abole a *hubris* implicada pela existência particular” (2004, p. 197), que deve ser reafirmada a cada vez, pois o retorno ao *indeterminado* é inerente ao ser.

Castoriadis observa, ao final de sua análise do fragmento de Anaximandro, a proximidade existente entre os primórdios da filosofia e as significações mitológicas presentes na arte épica, assim como na tragédia, e que formam o que o filósofo geralmente chama de “apreensão imaginária do mundo pelos gregos”. Em primeiro lugar, o sentido de *indeterminação* é análogo à noção de *apeiron* – tomado como aquilo que não está acabado, aquilo que não se limita – e à noção de *khaos*, ou seja, como *mistura indiferenciada* (*kukéon*), ou como o *khaos* original apresentado pela Teogonia de Hesíodo. No entanto, insiste Castoriadis, assim como o *khaos* – a ausência de ordem (*kosmos*) – o *apeiron* participa originariamente do ser porque é “o princípio e o elemento das coisas existentes” e, por isso, é posto por Anaximandro justamente como o *arkhè*, como o ser verdadeiro, “permanente, eterno e indestrutível” (2004, p. 190). Mas há também a ideia de que essa indeterminação é tanto a origem dos seres quanto aquilo ao qual eles devem (constantemente) retornar: “é do *apeiron* que tudo vem e é para o *apeiron* que tudo retorna”, lembra Castoriadis (2004, p. 195). Há, portanto, uma espécie de circularidade ontológica entre o *apeiron* e o *peras* e, analogamente, entre *khaos* e *kosmos*, no sentido de que o limite se põe a partir do ilimitado, assim como o *kosmos* se põe por oposição ao *khaos* (sem eliminá-lo). Assim, é *a partir de* e, de certa forma, *contra* o indeterminado que os seres se dão *limites* – e isso *no tempo*, cujo limite iguala os seres e do qual ninguém pode escapar: a morte. Da mesma forma, é do – e, novamente, *contra* – o *caos* que a ordem pode surgir. Mas, precisamente, este movimento circular implica a ideia de que, uma vez estabelecida a ordem ou o limite, nada impede a sua reversão. De fato, o *apeiron*: “é o reservatório, o suprimento ontológico do qual pode surgir um cosmos, que é destruído novamente no *khaos*, do qual outro cosmos etc. (CASTORIADIS, 2004, p. 196). O caos é o *indeterminado* que *determina* toda forma, todo *eidós*: é a *condição* de toda emergência, portanto, de toda criação. Há, portanto, reversão perpétua do *kosmos* pelo *caos*, porque ele está sempre *lá*, como origem e condição do ser (*arkhè*) e como o que pode tudo destruir, o que torna toda ordem instável e provisória.

Caos é o fundo do ser, é mesmo o sem-fundo do ser, é o abismo que está por trás de tudo o que existe, e precisamente esta determinação que é a criação das formas faz com que o caos se apresente sempre também como cosmos, isto é, como um mundo organizado no sentido mais amplo do termo, como ordem; apenas descobrimos constantemente que a organização e ordem última deste cosmos nos escapa (CASTORIADIS, 1999a, p. 282).

Na segunda parte do fragmento de Anaximandro, encontramos uma clara homologia entre as noções de *hubris* e *adikia*: “os seres fazem justiça uns aos outros e pagam por sua injustiça, sua *hubris*, de acordo com a ordem do tempo” diz Anaximandro, conforme a tradução dada por Castoriadis (2004, p. 194). E por quê? O que nos levaria a dizer que os seres, ao se darem justiça como pagamento por suas injustiças, *devem* retornar ao indeterminável (o *apeiron*) de onde saíram? Esta é a pergunta cuja resposta torna possível e inteligível a ligação entre as duas partes do fragmento de Anaximandro. A análise de Castoriadis traz à tona, como vemos, a ideia de que a *hubris* se apresenta como uma dimensão constitutiva do ser humano na cultura grega antiga. Os textos literários antigos dão-nos acesso a essa significação imaginária decisiva: o homem é um ser assombrado pela *hubris*: é excessivo, violento, terrível (*déinos*. Cf. SOPHOCLE, *Antígone*, 1973, p. 96-97). O estabelecimento da ordem não pode, portanto, fazer-nos esquecer que “o homem é terrível (*déinos*) e que nada externo pode verdadeiramente limitar essa faculdade de ser terrível, nem mesmo a justiça dos deuses garantida pelos juramentos (CASTORIADIS, 1999a, p. 27). Ora, se assim é, os seres devem estabelecer limites para sua *adikia*, e isso *por causa mesmo da sua adikia*. Esse imperativo vale igualmente para a sociedade e, aqui novamente, vemos atuar ali um movimento cíclico: a convivência, a comunidade dos homens podendo constituir-se apenas sob o signo da *adikia*, da *injustiça* cometida por excesso humano, por isso devem, permanentemente (“segundo a ordem do tempo”), colocam limites à injustiça que desequilibra a sociedade. Sabendo que não podem escapar da *adikia* – porque a própria existência é *adikia*, *hubris* – os homens devem pagar o preço pelo trabalho contínuo de estabelecimento de *dikè*, a condição de possibilidade de existência. justiça possível. Nesse sentido, a ordem não é estabelecida ou concedida pelos deuses. A ordem – e os deuses com ela – emergiu do caos. Os próprios deuses devem lutar para que a ordem seja possível e duradoura.⁴

⁴ Como simbolizado por Hesíodo (cf. *Théogonie*, 1998, p. 74).

2. Uma ética e uma política da autonomia

Temos aqui uma abertura para a compreensão das consequências éticas e políticas desse conjunto de significações: toda ordem social é provisória, convencional, ela surge *na e pela* instituição da sociedade. A ordem política, mas sobretudo a alteração de toda ordem, é possível porque nenhuma ordem encontra sua legitimidade simplesmente por seu vínculo a uma tradição. Mas, há ainda isto: a instituição da ordem não elimina a insensatez primordial do mundo e não elimina a in-sensatez própria do humano, sua *hubris*, a desmesura que caracteriza todo mortal. E precisamente porque não há ordem desde sempre estabelecida – uma vez que a ordem não nos foi dada –, a sua instituição, isto é, a organização do mundo humano, pressupõe também a capacidade dos homens de estabelecer limites para si mesmos. A ordem também é – deve ser – *autolimitação*. E mesmo que os homens não estejam condenados à desmesura e à violência, porque podem instituir a ordem e a justiça, a questão persiste: a autolimitação do indivíduo e da comunidade política é o problema último do homem autônomo (cf. CASTORIADIS, 1999a, p. 27).

A análise de Castoriadis desses pares conceituais nos mostra, então, todo o seu interesse: a instituição da sociedade é apresentada como a instituição de um *mundo de significações* que sempre vai além do instituído; que corresponde a um “magma” de significações imaginárias.⁵ Nesse sentido, a cultura grega pode ser compreendida como “a posição ontológico-afetiva dos gregos”, que se fundamenta na experiência da “descoberta, da desocultação, do Abismo” (CASTORIADIS, 2004, p. 278). Segundo os Castoriadis, essa posição está no centro da “apreensão imaginária do mundo e da vida pelos gregos” (2004, p. 270), cuja primeira “forma” já estava presente nas teogonias míticas.⁶ O pensamento grego antigo – assim como a arte – parece demonstrar que a ideia de *Abismo* ou *Sem-Fundo*, como fundamento ontológico da sociedade,

⁵ No capítulo VI de *A instituição imaginária da sociedade*, o filósofo dá o significado desse termo: “Nossa colocação é de que tudo o que pode ser efetivamente dado – representação, natureza, significação – é segundo o modo de ser do *magma*; que a instituição social-histórica do mundo, das coisas e dos indivíduos, enquanto instituição de *legein* e *teukhein* é sempre também instituição da lógica identitária e portanto a imposição de uma organização conjuntista num primeiro estrato do dado que a isso se presta interminavelmente; mas que também ela nunca é e nunca pode ser somente isso – que ela é sempre também, e necessariamente, a instituição de um magma de significações imaginárias sociais” (CASTORIADIS, 2000, p. 389-390).

⁶ Lembremos que, para Castoriadis, “o mito vai muito além de uma simples figuração da natureza/cultura ou mesmo da oposição permitido/proibido, ele põe uma apreensão do mundo e carrega um magma de significações” (CASTORIADIS, 2004, p. 167).

colocava no centro da cultura o significado de que “não há sentido assegurado do mundo e da existência” (CASTORIADIS, 2004, p. 288). Isso significa, por um lado, que no centro da vida social está, não a transparência do ser, mas o *Vazio*, não a certeza de uma ordem originária sobre a qual se pode fundar o *bem* e a ordem política *inquebrantável*, mas o *caos*⁷; por outro lado, significa que a instituição de um espaço público é sempre contingente e convencional, devendo ser assegurada pela atividade dos membros da cidade. No plano político, isso significa concretamente: questionamento da tradição (regras e normas herdadas); estabelecimento/posição das leis; concertação sobre o que seria a justiça e sobre as regras de sua instituição; enfim, trata-se de um processo aberto, e isso em duplo sentido: 1) “aberto” porque marcado pela inclusão *efetiva* dos membros da comunidade; e 2) “aberto” porque não se reduz à aprovação *formal* de leis, mas inclui a possibilidade de a comunidade reconsiderar as decisões tomadas. Um admirável exemplo legado pelos antigos a esse respeito foi o *graphe paranomon*, instituído durante o século V, cuja função era, segundo Finley, dupla: “Moderar a *isegoria* pela disciplina e dar ao povo, ao *demos*, a possibilidade de reconsiderar uma decisão tomada por ele mesmo” (2003, p. 74 e p. 129). Castoriadis resume esse procedimento da seguinte maneira:

Todo cidadão ateniense pode propor uma lei à assembleia do povo, e esta possivelmente pode aprová-la; mas qualquer outro cidadão pode então arrastar o cidadão autor da proposta perante um tribunal e condená-lo por ter instado o corpo soberano, a *ekklesia*, a assembleia do povo, a aprovar uma lei injusta. Fantástica vacilação, enigma da democracia, da sociedade *autônoma!* (...) Este procedimento refere-se a uma concepção explícita e à democracia como um regime sem nenhum padrão externo a si mesmo, em todo caso nenhum padrão político legislativo. Cabe, portanto, aos cidadãos não apenas fazer a lei, mas responder à pergunta: o que é uma lei justa, uma boa lei? (CASTORIADIS, 2004, p. 55-56, grifos do autor).

Significações como essa, presentes no imaginário grego antigo, articulam-se de forma muito clara com as ideias cardeais do pensamento político de Castoriadis, especialmente em sua formulação da política como

⁷ “É porque eles percebem o mundo como Caos”, afirma, “que os gregos edificam a Razão. É porque nenhuma lei é dada que temos que estabelecer nossas leis. A *paideia* grega é vencida contra a *hubris*” (CASTORIADIS, 2004, p. 289, grifo do autor).

atividade *instituinte*.⁸ Com efeito, segundo a concepção castoriadisiana da instituição da sociedade, o mundo social, não tendo outro princípio de legitimação senão o poder deliberativo dos membros da comunidade, desdobra-se como *auto-instituição*, como poder criativo da sociedade. Esse poder *auto-instituinte* da sociedade se desdobra como uma criação *ex nihilo*, a criação de novas determinações de convivência (1986, p. 329). “A auto-instituição da sociedade”, afirma Castoriadis, “é a criação de um mundo humano: de ‘coisas’, ‘realidade’, linguagem, normas, valores, modos de vida e de morte, de coisas pelas quais vivemos e coisas pelas quais morremos – e, claro, antes de mais nada, a criação do indivíduo humano no qual a instituição da sociedade está massivamente inserida” (1986, p. 329. O autor sublinha).

Esta compreensão da instituição da sociedade implica ir além de uma visão funcionalista da sociedade e da ação social como tal. Com efeito, isso pressupõe que “em cada tipo de civilização, cada costume, objeto material, ideia e crença cumpre uma função vital, tem uma tarefa a cumprir, representa uma parte indispensável dentro de um todo funcional” (MALINOWSKI *apud* CASTORIADIS, 1999, p. 172). Existe, é claro, em qualquer configuração social-histórica a referência a uma *estrutura*, e esta deve articular os elementos que a integram a partir de um princípio identitário. No entanto, não existe uma *funcionalidade absoluta*, “o encadeamento sem falhas de meios e fins ou de causas e efeitos no plano geral, a estrita correspondência entre os traços da instituição e as necessidades ‘reais’ da sociedade considerada” (1975, p. 160-161, grifo do autor). Nenhuma sociedade se reduz, portanto, à definição das funções essenciais que a fazem existir como *esta sociedade*, embora seu *ser-assim* seja inseparável das formas que ela se dá.

Uma dada organização da economia, um sistema de leis, um poder instituído, uma religião, existem socialmente como sistemas simbólicos sancionados. Elas consistem em atribuir aos símbolos (aos significantes) significados (representações, ordens, injunções ou incitações a fazer ou não fazer, conseqüências – significações, no sentido amplo do termo) e afirmá-los como tais, isto é, tornar esse apego mais ou menos forçado pela sociedade ou pelo grupo considerado (CASTORIADIS, 1999, p. 174-175).

⁸ É, com efeito, nessa perspectiva que Castoriadis concebe a atividade criadora humana na história, à luz da experiência grega: “A história é a criação de formas totais da vida humana, isto é, de sociedades instituídas, nas quais e pelas quais os seres humanos constroem um mundo, e novas formas, novas essências, novos *eidè* são colocados a cada vez pela atividade da sociedade instituinte” (CASTORIADIS, *Ce qui fait la Grèce*, 2004, p. 40).

A política, que neste caso só pode ser política democrática, revela, a um só tempo, a consciência da emergência (e o risco permanente) da destruição das formas social-históricas a cada vez instituídas e uma suficiente autoconfiança dos membros da comunidade para fazer face a isso. Por esta razão, Castoriadis afirmará que:

A criação da democracia é, filosoficamente, uma resposta à ordem sem sentido do mundo e a saída do ciclo da *hubris*. Ela somente é isto porque contém, simultânea e consubstancialmente, o reconhecimento de que nenhuma outra natureza ou tradição (ou prescrição divina) fornece a norma que poderia regular os assuntos humanos (CASTORIADIS, 2004, p. 291. O autor sublinha).

É inegável que as conseqüências que Castoriadis extrai das análises que fez do imaginário grego antigo conciliam o domínio da prática política ao horizonte ético, ainda que o pensador não tenha estabelecido explicitamente a aproximação entre esses dois campos da reflexão sobre o agir humano. Na concepção de Castoriadis sobre a instituição da sociedade, obra do *fazer* coletivo humano e criador de *sentido* – sentido de um mundo, sentido do humano, sentido do mundo humano – podemos reconhecer uma atividade criadora do sentido axiológico e normativo das ações, isto é, da instituição do *ethos* como uma “região do ser”, como uma dimensão específica da atividade humana que gera novas formas de convivência e de reconhecimento do valor dos engajamentos práticos dos membros da sociedade considerada. É legítimo pensarmos, portanto, no campo da vida ética como indissociável da própria atividade instituinte do coletivo anônimo, portanto, de uma vida ética plenamente compatível com a ideia da autonomia dos agentes.

3. Uma instituição social-histórica do *ethos*

Com efeito, a ética, em suas origens antigas – como agir que visa a realização do *bem* e a *reflexão* sobre esse agir – está ligada ao mesmo movimento histórico do qual nasceram a filosofia e a política democrática. Podemos assim afirmar que a ética participa do projeto de autonomia consubstancial a essas duas criações da Grécia antiga. A rigor, como práxis ética pode ser pensada em referência ao duplo aspecto: 1) *privado (psique)*: ética como autodeterminação do indivíduo a uma *práxis* visando sua própria alteração (*ethos-bexis* ou o *ethos* como hábito); 2) *público (político)*: ética como práxis visando a instituição/transformação da sociedade (*ethos* como costume). Obviamente, estes dois aspectos são interdependentes: não há comunidade autônoma sem

indivíduos para quem a questão da autonomia *importa* e para quem a autonomia constitui uma questão *pessoal*, um valor colocado no centro dos seus interesses; da mesma forma que não há indivíduos autônomos *senão para e pela* instituição da sociedade. E dado que a autonomia não é um *estado do sujeito*, mas uma *atividade*, ela só se realiza como *exercício de autonomia* numa sociedade a questão da autonomia faça sentido. Em seu comentário sobre a política de Aristóteles, Castoriadis foi capaz de enfatizar este ponto afirmando que:

Essa *axia*, a virtude, só pode ser por meio da *paideia*, o treinamento de indivíduos para assuntos comuns – ela mesma o cerne da instituição/constituição da sociedade. É, portanto, o *nomos*, a instituição da cidade, que deve criar a virtude (*poiétiké aretê*) – uma virtude que é, no entanto, o “fim natural” do homem. E para que essa *paideia* fosse verdadeira *paideia*, a instituição apropriada da cidade deveria ser *posta* – posta por quem, a partir de quê, por meio de quê, e de onde alguém tomaria, ele próprio, sua virtude? (1978, p. 408. Grifos do autor).

Dessa forma, é compreensível que uma perspectiva ética possa se articular ao que Castoriadis chamou de *projeto de autonomia*, pelo que ela deve implicar o questionamento da ontologia subjacente à moralidade herdada. Não é, nessa compreensão, às normas como tais que se trata de atribuir um “valor absoluto”, mas sim ao poder/dever da sociedade quanto à deliberação/posição das normas criadoras do bem comum.⁹ O oposto disso, ou seja, a atribuição de um valor fixo a normas particulares, construiria não a autonomia dos homens, mas a *autonomização* das normas, sejam elas de natureza moral ou política.

Ora, se essa práxis se realiza a partir do duplo eixo *individual/social*, estas não devem ser compreendidas, por sua vez, como duas retas paralelas, como dimensões em estanques, mas que se apresentam como a dupla face de um único e mesmo processo:

a) *individual*: como o indivíduo não é uma ilha, a *autonomia individual* deve dizer respeito ao indivíduo *na* sua relação com as instituições sociais. Isso significa: 1) ser capaz de um certo distanciamento em relação às instituições que permita sua liberdade criativa; 2) o poder de questionar as instituições da

⁹ Como nos lembra Castoriadis: “A *polis* põe e cria sua lei – em uma contingência que se conhece como tal, e que se afirma em atos, pois a lei, resultado de uma deliberação, está ela mesma sempre sujeita à discussão e sujeita à modificação ou revogação. Contingência de toda lei particular – e não contingência do fato mesmo da lei. (...) Há sempre uma necessidade da lei, e sempre uma questão da lei; e, logo que haja uma questão da lei, há ação possível em vista de modificá-la” (CASTORIADIS, “La pensée politique”, *Ce qui fait la Grèce*, Anexo II, p. 291-292, grifo do autor).

sociedade – e suas significações –, o que implica uma total não absorção pelos indivíduos dessas mesmas instituições. E como a instituição da sociedade é um trabalho coletivo e se faz a partir de significações sociais a partir das quais os indivíduos *são o que eles são*, a autonomia do indivíduo não pode ser simplesmente individual: sempre se refere ao processo global da instituição social e às significações sociais neles presentes;

b) *social*: não há sociedade senão num processo contínuo de criação e alteração de instituições: posição/mudança de leis, afirmação de normas/regras e atribuição de sanções contra elas, criação cultural etc. Há, portanto, autonomia social na medida em que uma sociedade se sabe a fonte dessas instituições, ou seja, que sua instituição corresponde a um processo de autocriação e autoalteração ao longo do tempo. Nessa perspectiva, uma *autonomia ética* se dá na relação da sociedade com seu próprio *ethos*. A questão central é saber sob que bases se dá esta relação: interiorização/perpetuação ou transformação/alteração do *ethos*? Confirmação inquestionável ou crítica da tradição?

Somos assim levados a crer que a *política*, como atividade instituinte, é, então, a atividade que coloca a possibilidade histórica do projeto de autonomia, da criação de instituições que possam torná-la uma *realidade efetiva aberta* à participação de toda uma comunidade, com a condição de que a atividade política não se reduza *ao político*, isto é, à autoridade extra-social e organizadora da sociedade: governo, partidos políticos, poder legislativo etc.¹⁰ Nesse sentido, a atividade política é não apenas concomitante à alteração do *ethos*, na medida em que permite que uma sociedade seja lúcida em relação ao seu próprio modo de ser como coletividade e se dê, a cada vez, *uma outra forma de ser*, um outro *eidos*, mas que ela é, efetivamente, o campo de ação que possibilita a instituição/alteração da própria vida ética, na medida em que a compreendamos como não redutível à esfera do poder efetivo, institucional, mas como atividade que participa da instituição da sociedade como um todo.

O próprio *ethos* deve, portanto, ser pensado na especificidade ontológica própria de toda criação do social-histórico: ele emerge e se constitui como um modo de ser coletivo fazendo ser um conjunto de significações imaginárias sociais a partir das quais uma coletividade dada define o que para ela *significa*, a cada vez, o que é bom/mau, estimável/desprezível, permitido/proibido.

¹⁰ Castoriadis lembra que esta noção foi introduzida por Carl Schmitt em 1928 (*Der Begriff des Politischen*), onde "o político", tendo a ver com o poder explícito, assume o significado estrito de um conjunto de "autoridades que podem emitir injunções sancionáveis". "Pouvoir, politique, autonomie" (*Le monde marcelé*, 1990, p. 123-125, grifo do autor).

A língua, a “família”, os costumes, as “idéias”, uma massa incontável de outras coisas e sua evolução escapam, quanto ao essencial, à legislação. Além de tudo, na medida em que este poder é participável, todos dele participam. Todos são “autores” da evolução da língua, da família, dos costumes etc. (CASTORIADIS, 1990, p. 134. Em grifo no original).

O *ethos*, portanto, não recobre o social-histórico como tal, nem este último é subsumido naquele. O *ethos* é e vem a ser como criação do imaginário social-histórico que permite legitimar, no seio de uma comunidade, tal ou qual ação, regra, norma como apresentação efetiva do que vale e *deve* valer para ela. É nesse sentido que podemos concretamente falar do *ethos* como um universal que rege a instituição de normas, leis, costumes, regras, habitando os indivíduos e confirmando seus valores. E, no entanto, esse universal não é dado, mas é sempre *a ser feito*. De fato, toda ética ou toda moralidade – se dermos a essas palavras uma equivalência semântica – repousa sobre uma universalidade presumível.¹¹ Isso significa que todos nos encontramos, eu e os outros, mediados por esse universal no qual figuram os elementos significativos que compartilhamos e aos quais aderimos. O desafio para a reflexão ética contemporânea é, portanto, a meu ver, o de pensar as condições de possibilidade da alteração lúcida, pela sociedade, do seu *ethos*.

É possível, portanto, pensar uma ética e uma política da autonomia aliadas à filosofia do imaginário de Castoriadis, à condição de que: 1) estejam postos os elementos que permitam a configuração de uma ética compatível com o projeto de autonomia em seu duplo eixo individual/psíquico e social/institucional; 2) que esta ética possa ser articulada com uma política igualmente não heterônoma, ou seja, uma política democrática.

As pistas para essa nova ética nos são dadas, penso eu, pelo próprio Castoriadis:

Será preciso ir além da ética da heteronomia e, para isso, antes de tudo, ir além da política da heteronomia. Precisamos de uma ética da autonomia que só possa ser articulada com uma política da autonomia. (...) Essa autonomia tem pesadas condições estabelecidas. Precisamos, portanto, de instituições de autonomia, instituições que concedam, a cada um, autonomia efetiva como membro da

¹¹ Essa é a posição assumida por Merleau-Ponty durante sua apresentação junto à *Sociedade Francesa de Filosofia* em 1946: “Somente face a uma pura heteronomia, diante da qual um e outro se inclinariam, não há universalidade dada, há apenas um universal presumido” (*Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, 1996, p. 80).

comunidade e que lhes permitam desenvolver sua autonomia individual. Isso só é possível através do estabelecimento de um regime verdadeiramente, e não apenas em palavras, democrático (CASTORIADIS, 1996, p. 219).

Do ponto de vista normativo, a busca fundamental de uma ética da autonomia é menos a de saber que peso de determinação tem um *ethos* em relação à prática dos indivíduos – na verdade, não há ação *significativa* fora de uma referência aos costumes da sociedade – que de compreender se o indivíduo é capaz de se pôr em face ao *ethos* da sociedade, de questioná-lo e se deixar questionar por ele. A relação tradição/autonomia é assim colocada no cerne de uma ética da autonomia. No caso das sociedades ocidentais modernas, onde a heteronomia social não significa *fechamento* total do sentido, o trabalho de uma ética da autonomia seria refletir sobre até que ponto as instituições da sociedade permitem que os indivíduos as questionem e considerem sua transformação.

A ideia de uma atividade que transforma o *ethos* da sociedade está enraizada no elemento antropológico singular da imaginação radical ou psíquica. Com efeito, a instituição heterônoma da sociedade se rompe lá onde esta não pode penetrar: o *sem-fundo* que há em todo ser humano, irredutível à racionalização. Castoriadis sintetiza esta ideia da seguinte forma: “A esta imposição social opõem-se, ou mais exatamente podem se opor a partir de um momento e através de um desenvolvimento histórico, as finalidades do indivíduo, ele próprio uma instituição social, mas uma instituição que é a transformação de um núcleo singular e, em última análise, irredutível: a psique” (1978, p. 399, grifo do autor). Ora, o processo de socialização de seu psiquismo, é sempre feito a partir da imposição, sobre ele, de um conjunto de elementos imaginários (valores, normas, representações etc.), elementos, estes, plenamente *efetivos* para o sujeito. O indivíduo está, por este fato, encerrado no universo social ao qual deve, em princípio e a certo nível, conformar-se não só para não sofrer sanções, mas para poder existir como indivíduo social identificado a tal e tal sociedade, cultura, *ethos* etc. Dito isso, podemos dizer que a heteronomia faz parte do próprio ser do social como tal, do modo como a sociedade se reproduz e se perpetua. A esse respeito, Castoriadis afirmaria, em resposta a Fernando Urribarri: “Que ele [o indivíduo] é heterônomo: ele tem certos critérios sobre o que é bom, mau, justo, injusto etc., mas esses critérios não foram produzidos por ele. Eles lhe foram impostos em sua socialização pela sociedade” (1999a, p. 256). Mas, podemos parar por aí? Obviamente que não. Se, por um lado, a heteronomia é um fato massivo para a maioria das sociedades e sempre foi, por outro, ela não é absolutamente densa, opaca, ou

teríamos permanecido na Idade Média. Portanto, falar de autonomia significa falar do poder humano de romper o fechamento da sociedade instituída.

Mas cairíamos num individualismo paralisante se quiséssemos considerar esse poder humano como uma simples aptidão ou capacidade individual. O poder de romper com o fechamento do instituído só se torna algo real e realmente efetivo a partir do questionamento das formas e significações sociais existentes e isso só é possível pela criação histórica de indivíduos capazes de pensar e agir com lucidez em relação às instituições da sociedade à qual pertencem. Em uma sociedade fortemente – se não inteiramente – heterônoma, a questão de sua possível alteração sequer existiria – e não poderia existir ali.¹² A autonomia está, portanto, indissociavelmente ligada a um *projeto* de autonomia – e “projeto” aqui significa que ela deve existir como parte do processo social e político permitindo a emergência de indivíduos autônomos, capazes de reflexividade e deliberação. Somente o projeto de uma tal sociedade pode fazer emergir “um sujeito não apenas consciente, mas capaz de questionar as significações e regras que recebeu de sua sociedade” (1999a, p. 256).

4. Conclusão: autonomia como projeto de autocriação

Vemos, assim, que, para Castoriadis, a instituição da *polis* e do pensamento filosófico deve ser entendida como a dupla expressão do esforço da sociedade grega para se *auto-instituir*, no sentido de que a instituição da comunidade política – a afirmação de direitos, a deliberação e posição de leis, condições para que uma “ordem” coletiva se estabeleça – fazia-se segundo e a partir do questionamento da sociedade como tal. É por isso que, para ele, a compreensão da sociedade como autocriação requer o posicionamento de uma concepção ontológica distinta da ontologia herdada, e que esta deve repousar no campo do social-histórico. A postulação dessa nova “região do ser” (Castoriadis, 2004, p. 267), o social-histórico, constituiria o que, segundo Castoriadis, nos permitiria sair do círculo ontológico iniciado pelos pré-socráticos. “Podemos sair deste círculo?” pergunta, então, Castoriadis:

A meu ver, podemos sair dela na medida em que a questão do ser é retomada, onde há um outro campo de pensamento que engloba esse círculo herdado. (...)

¹² Nas palavras de Castoriadis: “Um sujeito levado através de um universo de identidade definida, longe de ser capaz de mudar qualquer coisa lá, não poderia nem mesmo saber que ele está preso em tal universo”, “La logique des magmas et la question de l'autonomie” (CASTORIADIS, *Domaines de l'homme: Les Carrefours du labyrinthe II*, 1986, p. 515, grifo do autor).

É preciso romper com a ideia de determinação, ou seja, do ser como ser determinado, e reconsiderar que ser é criação, que o psiquismo e o social-histórico são eles próprios criações (CASTORIADIS, 1999a, p. 106).

Com efeito, Castoriadis postula uma nova ontologia baseada não na determinação do ser, mas tendo precisamente como fundamento o não determinado, que assim expressou:

Acho que precisamos de uma ontologia, uma nova ontologia em que o caos seja a “determinação” fundamental do ser, que podemos especificar falando, por um lado, da inesgotabilidade e, por outro, sobretudo da capacidade imanente de criação, uma *vis formandi* do ser (CASTORIADIS, 1998, p. 281. grifos do autor).

No caso do imaginário grego antigo, tal como ele se expressa nos primeiros textos filosóficos, mas também na e pela tragédia – talvez até mais claramente aqui do que no pensamento estritamente filosófico da época (Castoriadis, 2004, p. 285) – vemos emergir uma visão do homem cujo traço fundamental não é uma consciência límpida de si mesmo, mas *hubris*: excesso, violência e ultraje. O homem é *deinos*, “terrível”, nos ensina *Antígona*. Sendo a *hubris* não um desvio de caráter, irreverência para com as leis (sejam elas psíquicas, morais ou políticas), mas uma constante da “natureza” humana – ela *impregna* sua *physis* – o homem pode fazer-se *outro*. É, pois, em reação à sua *hubris* que nascerá o *anthrôpos*, como insiste Castoriadis: “o *anthrôpos* torna-se *anthrôpos* ao dar-se uma lei. Isso quer dizer: instituindo-se, enquanto sua natureza não comporta nenhuma limitação interna e natural. (...) O humano é um animal *instituinte*, que só existe por meio de sua pertença e participação em uma comunidade instituída e que se auto-institui (dá a si mesma suas próprias leis)” (2004, p. 292). Uma vez mais, o aspecto antropológico e o aspecto ético-político se recobrem: a instituição da sociedade é obra desse *anthrôpos* que, por sua vez, foi “criado” pela sociedade, mais precisamente, educado *pela* e *para* a *políteia*.¹³ E o exemplo grego a esse respeito pode inspirar repetidas vezes ações revitalizadoras da *política*, desde que a entendamos não como o mero campo do

¹³ Aristóteles dirá em sua *Ética* a Nicômacos: “Os fatores susceptíveis de produzir a virtude global são encontrados nas disposições legais que o legislador tomou no campo da educação orientada para o interesse comum”, V 1130 b 25. Ver também *ibid.*, II 1103 b 3-6. Uma característica notável da *paideia* grega é assim enfatizada por Finley: “Um jovem recebeu sua educação participando da Assembleia; aprendeu ali não necessariamente as dimensões da Sicília, mas os problemas políticos que Atenas teve de enfrentar, as alternativas, os argumentos, e aprendeu a avaliar os homens que se apresentavam como “decisores políticos”, como líderes” (FINLEY, *Démocratie antique et démocratie moderne*, 2003, p. 78. grifo do autor).

trânsito de diversos interesses particulares, mas como o espaço coletivo no qual somente se poderá determinar o que é *legal* e *justo* para todos.¹⁴

Referências

- ARISTOTE. *Éthique à Nicomaque*. traduction et présentation par Richard Bodéüs. Paris: Flammarion, 2004.
- CASTORIADIS, C. *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Seuil, 1999, coll. « Points Essais », n. 383.
- _____. *Les Carrefours du labyrinthe I*. Paris: Seuil, 1978, coll. « Points Essais », n. 369.
- _____. *Domaines de l'homme: Les Carrefours du labyrinthe II*. Paris: Seuil, 1986, coll. « Points Essais », n. 399.
- _____. *Le monde morcelé: Les Carrefours du labyrinthe III*, deuxième édition. Paris: Seuil, 1990, coll. « La couleur des idées ».
- _____. *La montée de l'insignifiance: Les Carrefours du labyrinthe IV*. Paris: Seuil, 1996, coll. « La couleur des idées ».
- _____. *Figures du pensable: Les Carrefours du labyrinthe VI*. Paris: Seuil, 1999a, coll. « La Couleur des idées ».
- _____. *Sur Le Politique de Platon*. Paris: Seuil, 1999b.
- _____. *Ce qui fait la Grèce: Séminaires 1982-1983*, La création humaine II. Texte établi, présenté et annoté par Enrique Escobar, Myrto Gondicas et Pascal Vernay. Paris: Seuil, 2004, coll. « La Couleur des idées ».
- _____. *Une société à la dérive: Entretiens et débats 1974-1997*. Paris: Seuil, 2005.
- ESCHYLE. *Tragédies complètes: Les Suppliantes, Les Perses, Les Sept contre Thèbes, Prométhée enchaîné, Orestie*. Préface de Pierre Vidal-Naquet, présentation, traduction et notes de Paul Mazon. Paris: Gallimard, 1982, coll. « Folio classique ».
- FINLEY, M. I. *Démocratie antique et démocratie moderne*. Traduit de l'anglais par Monique Alexandre. Paris: Payot, 2003.
- HESIODE. *Les travaux et les jours* (précédé de Théogonie). Traduit du grec et présenté par Claude Terreaux. Paris: Arléa, 1998, coll. « Poche-Retour aux grands textes ».
- MERLEAU-PONTY, M. *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Lagrasse: Verdier, 1996.

¹⁴ Como nos ensina ainda Aristóteles (cf. *Ética a Nicômacos*, V 1129 a 31-1129 b 1).

SOPHOCLE. *Tragédies: Théâtre complet : Les Trachiniennes, Antigone, Ajax, Œdipe Roi, Électre, Philoctète, Œdipe à Colone*. Préface de Pierre Viadal-Naquet. Traduction de Paul Mazon, notes de René Langumier. Paris: Gallimard, 1973, coll. « Folio classique ».

VERNANT, J.-Pi. *Entre mythe et politique*. Paris: Seuil, 1996.