

# CASTORIADIS E A POLÍTICA ENTRE OS ANTIGOS E OS MODERNOS

## *CASTORIADIS AND THE POLITICAL BETWEEN THE ANCIENTS AND MODERNS*

**TATIANA ROTOLO<sup>1</sup>**  
(UNB / Brasil)

### RESUMO

Este trabalho pretende abordar a perspectiva do filósofo Greco-francês Cornelius Castoriadis acerca da política entre os antigos e os modernos. Tal visão não empreende uma hierarquia entre antigos e modernos, embora o autor não esconda certa simpatia pelas práticas e experiências políticas dos antigos. O objeto de Castoriadis, ao comparar antigos e modernos, é procurar, em cada uma dessas experiências políticas tão distintas, ecos da criação de uma política e de uma posição no mundo que caminha em direção da autonomia. O tema da autonomia é, em realidade, o centro do debate do autor. Deste modo, o debate entre os antigos e modernos assume outro status, que é a exposição de alguns aspectos fundamentais da própria filosofia de Castoriadis.

**Palavras-chave:** Antigos. Modernos. Autonomia. Democracia.

### ABSTRACT

This paper examines the view of the Greek-French philosopher Cornelius Castoriadis regarding his comparison of politics between the ancients and the moderns. He does not actually affirm a hierarchy between ancients and moderns, but he also makes no attempt to hide a certain sympathy for the practical and political experience of the ancients. When he makes individual comparisons between such distinct political experiences, Castoriadis's focus echoes the creation of a politics and position in the world that marches towards autonomy. The subject of autonomy is the core of the author's debate. Therefore, the ancients/moderns debate assumes an additional status which includes some of the fundamental aspects of his own philosophy.

**Keywords:** Ancients. Moderns. Autonomy. Democracy.

## I. Introdução

Durante o ano de 1963 Castoriadis adere ao Círculo Saint Just, grupo de discussão que agregava intelectuais e militantes de esquerda reunidos numa loja maçônica em Paris. Ainda neste mesmo ano, ao longo das reuniões do grupo, ele participou de um debate memorável sobre a democracia na Grécia Clássica, que, entre os presentes estavam figuras como Pierre Vidal-Naquet, Jean Pierre Vernant e François Chatelet<sup>2</sup>. Esse três nomes iriam se tornar referência nos estudos clássicos da França. Embora não fosse conhecido por seus estudos sobre antiguidade clássica, apenas pelo debate político na esquerda francesa, ele surpreende os participantes com a grande

familiaridade que tinha com os textos dos antigos, tantos filósofos, como historiadores ou trágicos (Cf. Vidal-Naquet, 2004).

Podemos afirmar que o interesse de Castoriadis pelos antigos não advém somente de suas origens gregas. É também permeado por questionamentos filosóficos sobre a política. E, não apenas a política dos antigos, mas em especial, o modo pelo qual os modernos herdaram estas referências e as reformularam segundo suas próprias categorias. Ou seja, para Castoriadis, estudar os textos e o espólio dos antigos era menos uma exigência da profissão ou interesse necessário de um especialista. Para ele, os antigos se tornaram fundamentais na medida em que foi ali que, pela primeira vez, existiu algo que para o autor possui centralidade na política, chamado de sociedade autônoma.

O cerne do debate de Castoriadis acerca da política entre os antigos e os modernos se localiza no modo como os antigos conceberam o estatuto do político e a democracia, bem como também o modo pelo qual os modernos receberam esta herança, adaptaram-na dando-lhe um novo significado. Desta forma, o que parece estar em evidência para o filósofo greco-francês, é que os modernos, que se firmaram sobre o legado político dos antigos, procederam com relação à democracia, uma diminuição da autonomia na política. Em outras palavras, a política moderna transformou a democracia de maneira cada vez mais intensa, numa esfera separada das decisões coletivas. Assim, buscar os antigos é também investigar o esmaecimento paulatino do espaço público moderno, tema fundamental para o autor, que ficou conhecido também como filósofo da autonomia.

Deste modo, o que parece, segundo Castoriadis, diferenciar os antigos e os modernos é que, embora os últimos tenham contribuído de maneira essencial para o alargamento da compreensão do político, os primeiros foram capazes de identificar de modo mais consistente, política e autonomia como partes de um mesmo processo. Ou seja, as raízes da autonomia política residem nas experiências da polis democrática, e no processo legislativo dos atenienses dos séculos VII a V a.C. O que está no centro das questões de Castoriadis, neste sentido, não é apenas uma visão idealizada dos antigos com objetivo de criticar os modernos. Mas é, em especial, compreender como cada um desses momentos, de distintas maneiras, intuiu o significado da autonomia na política, e as repercussões que estas relações possuem para a democracia, tanto no passado remoto dos gregos como também no presente atual, através das práticas políticas contemporâneas.

O que Castoriadis almejava com os antigos era um exemplo de fazer político capaz de permitir um vigor maior à vida democrática, de tal maneira que esta retomada nos permita, sobretudo, refletir acerca de nossas instituições e procedimentos políticos. Para ele, as idéias modernas, responsáveis por balizar o entendimento atual, possuem uma direção específica no que concerne ao bom funcionamento da política, do Estado e das instituições, que em muitos momentos se aproxima, mas por outro lado, também se afasta da experiência antiga. A noção moderna de democracia, participação, cidadania, legislação, a diferença entre o espaço público e o privado, podem citadas como questões que nos foram transmitidas pela experiência dos antigos. Porém, sabemos que entre todas essas referências, houve modificações, assimilações e a acomodação de idéias e práticas políticas. O que é importante para Castoriadis, e também o propósito deste artigo, é que a modernidade se firmou como um marco não apenas porque rompeu com as tradições transmitidas do passado, mas, sobretudo, porque a partir dela podemos perceber continuidades, os laços com o passado antigo, que atuam de maneira fundamental no modo como concebemos a esfera do político, nossos governos e como balizamos nossas instituições. Assim, nosso objetivo é, a partir das idéias de Castoriadis, pensar a modernidade não somente nos termos daquilo que ela trouxe de novo para a política, mas também em relação ao que permaneceu atrelado às experiências do passado. Tal reflexão, para o autor, nos possibilita não apenas a compreensão dos dilemas atuais, mas também a o entendimento acerca do estatuto do político, de nossas práticas e modos de governar.

## II. A política entre os antigos e os modernos

Em um de seus textos de sua fase madura, intitulado *Imaginário político grego e moderno*, datado de 1990<sup>3</sup>, Castoriadis nos apresenta uma lista que busca traçar as diferenças entre as concepções de democracia grega e as transformações trazidas pelo advento da modernidade. Pelo embate das diversas características levantadas pelo autor, podemos delimitar, segundo ele, os limites e insuficiências da democracia para os modernos, e também, aquilo que a modernidade trouxe de inovador para a construção de uma democracia plena numa sociedade autônoma tal como imaginada por ele. Ele lista 15 diferenças fundamentais. De modo resumido, são elas:

1) A relação da coletividade com o poder. Na Grécia a democracia era direta enquanto que na modernidade, a democracia é representativa.

- 2) Na Grécia havia uma participação essencial do corpo político, enquanto na modernidade, o exercício diário da política é relegado a um corpo de especialistas.
- 3) Há no mundo grego um reconhecimento explícito da função do governo e do poder, enquanto que na modernidade a questão do governo aparece sob o véu mistificador do “poder executivo”.
- 4) A fonte coletiva e popular da lei é explicitada na antiguidade (as leis atenienses começavam pela cláusula : *edoxe te boulê kai to demo*, ou seja, “apareceu bom ao Conselho e ao povo que...”). Na modernidade a fonte das leis é fundada sobre a soberania do povo, que por sua vez é fundada em algo que não ela mesma (Razão, “direito natural”, leis históricas, etc.).
- 5) A antiguidade clássica era alheia a idéia de Constituição. Isto demonstra que, para Castoriadis, os atenienses entendiam a instituição das leis, e conseqüentemente, a democracia, como um regime trágico. Ou seja, a tragédia embutida numa democracia indica a capacidade deste regime sempre se inventar, perpetuamente conceber novas formas de se governar. Já na modernidade existe a idéia de se preservar princípios fundamentais cristalizados na forma de uma carta magna.
- 6) Na antiguidade havia a plena consciência de que “a lei somos nós, a *polis* somos nós”, ou seja, havia identidade entre o povo e o governo. Já para os modernos o Estado é identificado não com o povo, mas com outros (administradores, legisladores, burocratas, especialistas, etc.).
- 7) Na antiguidade havia a percepção de que a sociedade forma o indivíduo enquanto os modernos partem da perspectiva de que o indivíduo-mônada é quem funda a sociedade (a idéia de contrato social, por exemplo, expressa bem esta idéia).
- 8) Na antiguidade o objeto da atividade política é o reforço da coletividade, ou seja, fazer política é também afirmar o caráter coletivo desta atividade. Enquanto que na modernidade esta mesma atividade é entendida como defesa de interesses, que imprime a atividade política um caráter fragmentário.
- 9) A noção de cidadania na antiguidade era particularizada e restrita (os cidadãos eram homens-livres e não estrangeiros). Na modernidade temos a noção de cidadania universal.
- 10) Nos antigos, a atividade política era restrita aos assuntos comuns. Não se concebia legislar publicamente sobre assuntos do *oikos*. Na modernidade as questões saem da esfera privada e tomam dimensão pública.
- 11) Nos modernos temos a idéia de Estado-nação, que se choca com o princípio de universalidade, enquanto para os antigos a atividade política limitava-se somente à *polis*.

12) A lei para os antigos somente se aplica para os iguais (isto é, para os cidadãos), enquanto que para os modernos a lei é para todos, embora as diferenças (de classe, status, gênero, raça, etc.) ainda sub-existam e sejam determinantes na aplicação das leis.

13) O objetivo da atividade humana na antiguidade é viver para alcançar a glória, o renome e a consideração. Como no epitáfio de Péricles, viver em e por amor ao belo e à sabedoria, enquanto que para os modernos o objetivo da vida humana é alcançar a felicidade, no plano individual, primeiramente, e de maneira remota, no plano coletivo.

14) O imaginário que está por trás da política antiga é a noção de mortalidade enquanto que para o imaginário moderno, a imortalidade, o ideal de uma vida após a vida mundana sub-existe, e se transmuta de alguma maneira pela noção de progresso.

15) Há entre os antigos uma ontologia das oposições entre *chaos* e *kosmos*, entre *phusis* e *nomos*, e que o ser é tanto *chaos* quanto *kosmos*. Já para os modernos, a ontologia é unitária (só há um princípio, uma origem para todas as coisas), e em certo sentido esta origem adquire um caráter teológico.

Desta maneira, podemos representar estas diferenças na seguinte tabela:

ANTIGOS	MODERNOS
Democracia direta	Democracia representativa
Participação ampla	Participação restrita
Poder executivo = poder da coletividade	Poder executivo = poder de especialistas
Fonte popular das leis	Lei fundada em agente externo
Leis são mutáveis	Leis são imutáveis
“O Estado somos nós”	“O Estado são os outros”
Sociedade forma o indivíduo	Indivíduo forma a sociedade
Política como atividade coletiva	Política como defesa de interesses
Cidadania restrita	Cidadania universal
Política restrita a assuntos comuns	Política adentra a vida privada
Política restrita a <i>polis</i>	Política com vistas à universalidade
Leis somente para o grupo de iguais	Lei é para todos
Imaginário político da mortalidade	Imaginário político da imortalidade

Ontologia multivariada	Ontologia univariada
------------------------	----------------------

Dentre todas as questões apontadas pelo autor, vale destacar seis delas como temas cruciais que marcam nosso afastamento/ aproximação com o legado antigo. São elas: 1) a fonte popular da lei bem como o caráter mutável das leis; 2) o papel atribuído à sociedade na produção dos indivíduos; 3) imaginário da mortalidade, que confere à política e a democracia um caráter trágico; 4) a noção de cidadania restrita antiga e cidadania universal moderna; 5) a introdução da idéia de universalidade, tanto de direitos como de soberania; 6) a alocação das questões do âmbito privado para o debate público. Os três primeiros pontos para o autor, a experiência antiga nos tem mais a ensinar. Já em relação aos três últimos, foram conquistas provenientes da modernidade.

Um aspecto que é importante ressaltar, é que o pensamento político de Castoriadis possui como foco principal as experiências da atividade política e da ação coletiva. Fazer política para ele é o mesmo que produzir sentidos, normas ou condutas. Ou seja, a política advém da produção coletiva da realidade, dada pelo trabalho do imaginário social. O estatuto da política, segundo o autor, reside no ato de legislar. Esta idéia, crucial no conjunto da sua obra, nos expõe o fato que a política lida primordialmente com aspectos ligados à produção da vida. Isto é, não há, segundo o autor, um caráter a priori, ou transcendental na arte da política, bem como não pode haver um lugar ou modelo ideal de sociedade ou política. Tal como Maquiavel, durante os primeiros anos do Renascimento, que apontou o campo da política como sendo aquele da vida mundana e as artimanhas do poder emaranhadas no plano do concreto, Castoriadis define política a partir desta mesma perspectiva. Para ele, a política relaciona-se basicamente à administração da vida coletiva. Porém, apesar de ter em comum com Maquiavel uma percepção secularizada da política, o foco da análise de Castoriadis não é, como o filósofo florentino, os jogos de poder sob a perspectiva do governante. A reflexão de Castoriadis localiza-se sob a ótica de uma filosofia da práxis somada a uma teoria social. A filosofia política de Castoriadis, assim como a de Maquiavel, não se orienta por uma perspectiva normativa, baseada num dever-ser da política. Ao contrário, sua reflexão está permeada pela crítica à normatividade em política, aos modelos pré- constituídos e a noção de um fim determinado.

O que marca, desta forma, a diferença entre as idéias de Castoriadis e as análises políticas de teor mais empírico, tal como Maquiavel, é que o conceito de lei para o filósofo greco-francês é bem

amplo. Esta característica insere suas idéias no campo da especulação filosófica e não somente no exame preciso, às vezes até cirúrgico, dos fatos brutos. Lei para ele significa regras, valores significações, instrumentos, motivações, a organização mesma da realidade humana, modos de viver e de morrer, o mundo das coisas ao nosso redor, bem como nossa relação com eles. Todo este universo de coisas que o autor chama de domínio do social-histórico<sup>4</sup>, são, segundo ele, criações imaginárias, uma realidade instituída por um imaginário mais radical<sup>5</sup>. Leis, portanto, se relacionam com uma regulação geral da vida humana que institui uma determinada realidade, uma cultura e um dado modo de viver. A lei não é meramente um instrumento jurídico. Ela é um produto da criação humana que por ação de um imaginário, confere realidade as coisas. Lei, portanto, é qualquer regulação da realidade vivida pelo homem, seja ela no plano dos valores, da cultura ou nos modos de vida cotidianos. Entretanto, podemos nos indagar se não aparece estranho que um autor que defende que a política se dá no plano dos assuntos humanos fale em criação imaginária?

É justamente este o nó górdio da filosofia política de Castoriadis. Para ele, toda a realidade humana, bem como todo universo ao nosso redor, desde as instituições formais aos padrões de comportamento são, em última análise, advindos de uma criação imaginária. Ele escreve: “A história é criação: criação de formas totais de vida humana. As formas sociais-históricas não são determinadas por leis naturais ou históricas. A sociedade é auto-criação” (Castoriadis, *A polis grega e a criação da democracia*, p. 280). Desta forma, Castoriadis introduz duas idéias fundamentais na sua filosofia política: as noções de *sociedade instituinte* e *sociedade instituída*. A primeira é aquela que é consciente de que toda a realidade ao redor é fruto de seu próprio trabalho, de seu próprio imaginário, e, portanto do seu esforço criativo. A segunda, é aquela que, mesmo sendo produtora de realidade, não reconhece sua obra, e apenas reproduz as leis e normas já criadas. A sociedade instituinte procede, portanto, como criadora consciente da sua própria realidade, enquanto que, a sociedade instituída, embora também seja criadora, imputa esta criação a um agente externo a ela mesma. A primeira é uma sociedade autônoma e a segunda, heterônoma.

Ora, como podemos ver, para Castoriadis, a Grécia Antiga<sup>6</sup>, representava o primeiro exemplo de uma sociedade instituinte. A modernidade, período que segundo ele tem início pouco antes do Renascimento, também é uma sociedade instituinte. Isto porque, em ambos os casos, houve uma reinvenção da política, ocorreu uma abertura para a criação de novas possibilidades, não apenas

para a política num sentido institucional, mas também na administração e organização geral da vida. Podemos perceber, portanto, que a modernidade não adquire para Castoriadis uma tonalidade apenas negativa. Ao contrário, a modernidade participa do movimento de instituição de novas realidades. Neste sentido, a modernidade, por mais entraves que tenha imposto à política, ainda participa de um movimento da sociedade em busca de autonomia (Cf. *Imaginário político grego e moderno*).

Disso decorrem algumas diferenças traçadas pelo autor entre os gregos e os modernos. Não há uma escala de valores para Castoriadis que coloca os antigos num lugar diferenciado em relação à experiência dos modernos. Ao contrário, ele nos aponta a necessidade de se valer de ambas naquilo que elas nos apresentam de positivo e/ou negativo.

Neste aspecto, os seis pontos ressaltados da longa lista de Castoriadis acerca dos antigos e dos modernos, começam a fazer sentido. Os antigos, na experiência da polis democrática, avançaram no que concerne a fonte popular das leis, a produção social dos indivíduos e ao entendimento do princípio de mortalidade na vida política. Enquanto que os modernos trouxeram as noções de universalidade, através da cidadania, soberania e direitos, que estão, por exemplo, na origem do nascimento do Estado-nação, bem como o fato de trazer para a arena dos debates públicos questões relativas à esfera da vida privada.

Por conseguinte, destacamos com relação à fonte popular das leis, que, segundo o autor, entre os gregos da polis, a lei não era imputada a um agente externo. O legislador eram os próprios cidadãos, que sem mecanismos de delegação ou tutela, decidiam acerca dos destinos da cidade. A autonomia, para nosso autor, reside neste processo legislativo, que não confere a nenhuma instância superior, mesmo se técnica ou especializada, a capacidade de instituir as leis. Neste sentido, os antigos avançam em relação aos modernos, já que para os últimos, a política se fundamenta na representação, e desta forma, desenvolve a figura do perito, que possui um tipo de conhecimento particularizado. Ou seja, Castoriadis defende a política é o campo dos assuntos comuns, e, sendo assim, todos os cidadãos possuem conhecimento suficiente para opinar.

Para tal prática política, Castoriadis destaca a concepção antiga de indivíduo era distinta das dos modernos. O indivíduo antigo, ao contrário do moderno, não formava a unidade da vida política. O espaço do indivíduo se localizava apenas no âmbito da vida privada, no *oikos*. Em se tratando de vida política, a perspectiva antiga considerava primeiro o bem coletivo. As assembléias eram tidas como arenas das disputas de interesses, e pontos de vistas. Mas, principalmente, eram

arenas das decisões conjuntas, e o governo baseava-se neste embate. Há na política dos antigos uma prevalência da comunidade em relação ao indivíduo. No entanto, isto não corresponde a uma noção coletivista de política. O que havia eram espaços delimitados de atuação de cada um: do indivíduo e do coletivo. O espaço público era o espaço comum, relativo aos membros da comunidade, e destinado às ações em conjunto<sup>7</sup>. Isto confere à política um caráter comunitário, que diferentemente da política moderna, esta o império do indivíduo, criava laços de reconhecimento e solidariedade no grupo que, em certa medida, encontram-se atenuados ou até mesmo ausentes da experiência política moderna.

Entretanto, Castoriadis reconhece que um dos ganhos da modernidade para a política foi justamente o fato de que as questões da esfera privada invadiram o espaço da vida pública. Ou seja, questões como a estrutura familiar ou as relações sociais no interior da casa, entre pai/filho, homem/mulher, senhor/escravo, foram se tornando recorrentes a partir da modernidade. Isto estabelece à política, segundo nosso autor, uma ampliação dos temas, um enriquecimento dos pontos de vista, e, conseqüentemente, do debate político. O ponto no qual Castoriadis vai criticar na experiência moderna é o excesso de valor dado ao indivíduo, bem como a noção de que a política se funda a partir do indivíduo atomizado, entendido como estrutura fechada em si mesma, mônada, do qual parte toda a fundação da sociedade, das instituições e da vida política em geral. A idéia de contrato social, por exemplo, ilustra bem esta relação.

De tal modo, a modernidade avança na perspectiva da autonomia na medida em que integra uma gama maior de reivindicações. A universalidade era um princípio ausente entre os antigos. Não se podia pensar a universalidade na política. Esta era determinada pelo princípio de “grupo de iguais”. Entre os cidadãos da polis eram somente admitidos homens-livres, nascidos em Atenas. As leis eram determinadas por eles e para eles. Não se concebia a inclusão de mulheres, estrangeiros ou escravos. A escravidão e as relações desiguais na vida privada eram entendidas, por Castoriadis, como os dois gargalos da experiência política dos antigos. Já para os modernos, a sociedade não era tão estratificada como na antigüidade. Direitos e deveres são universais, ou seja, valem para a totalidade dos cidadãos sem distinção social, de gênero, religiosa ou racial. Esta universalidade, para o autor, amplia o cânone democrático, e neste sentido, ela é um ganho em autonomia. Apesar de Castoriadis frisar que estas conquistas foram, em geral, processos longos, violentos, e em muitos casos, apenas conquistados numa modernidade tardia.

Ora, o que a experiência dos antigos traz embutida, e que é algo não tão explícito nos modernos, é que a política é uma constante auto-instituição, ou seja, ela é mutável, varia conforme as condições e as circunstâncias e que por isto, ela está sempre se criando. E, isto confere a política um viés que a coloca em sintonia mais profunda com o que o autor entendia por autonomia. Ele entende a política como produto direto ação humana, e não uma esfera afastada do plano de todos nós. É isto o que Castoriadis chama de princípio da mortalidade. É mortal porque não se cristaliza ou se reifica, nem se torna um a esfera apartada do plano das questões e decisões coletivas. Para ele, em se tratando de política, a *doxa* era muito mais importante que a *epistémé*, ou seja, as opiniões, que são inconstantes e mutáveis, são mais democráticas que um saber político especializado apartado do plano do saber comum.

Deste modo, Castoriadis identifica a democracia com um regime trágico, isto é, seu princípio norteador é a *hybris*. A democracia é trágica porque ela é constante auto-instituição. As leis são mutáveis, discutíveis e possuem uma vida efêmera, que se adaptam as novas conjunturas, bem como às realidades também são passíveis de transformação. Castoriadis ressalta que o século de ouro da democracia ateniense corresponde também ao século de ouro da tragédia grega, e isto não é obra do acaso. Em ambos os casos, o imaginário antigo da polis democrática indica a noção que tinham os atenienses da própria mortalidade. O caráter da lei é mutável assim como o destino dos personagens da tragédia está sujeito às transformações que lhes escapam ao controle. Tanto a política como a tragédia se orientam pela dimensão da mudança radical, pela ruptura com a realidade do presente, e pela percepção da mutabilidade inerente aos assuntos humanos. Ou seja, a tragédia nos indica nossa condição de mortalidade, e nos dá a noção de que é a contingência, e não a imortalidade, o reino dos assuntos humanos.

Entretanto, a tragédia neste caso, não tem nada a ver com o significado da tragédia para os modernos, relacionada à perda ou a dor. Trágico neste caso, remete-se aos dilemas humanos, aos conflitos e aos embates com um novo que está porvir. Esta relação com a tragédia indica, para o autor, que a lei é, para os antigos, passível de questionamento. Os modernos, por sua vez, fazem uma interpretação de distinta desta relação. Para eles, a lei tende a ser fixada, determinada na forma de uma constituição. O que é fundamental nesta relação é o fato de que, para Castoriadis, o princípio fundamental que orienta a política é o dissenso e não o consenso, a contestação, as disputas de opinião e o embate entre as diferentes posições. Ele escreve:

a democracia consiste no fato de que a sociedade não para numa concepção do que é justo, igual ou livre, dada de uma vez por todas, mas se institui de tal maneira que as questões da liberdade, da justiça, e da equidade e da igualdade possam sempre ser recolocadas no funcionamento “normal” da sociedade (Castoriadis, *Imagário Político Grego e moderno*, p. 193).

Em outras palavras, a democracia é o regime da imprecisão e da ausência de normas fixas. Pensar em normatização do regime democrático, em conjunto de regras e procedimentos é, por si só, uma idéia profundamente anti-democrática, já que é próprio da democracia ser um regime que vai se construindo na medida em que se realiza. Somente rompendo com a precisão e com a imposição de normas determinadas é que a política, segundo Castoriadis, pode ser compreendida. Assim a política é, para ele, criação. Mais ainda, ela é auto-criação, é o modo pelo qual uma sociedade se auto-institui, se compreende e se transforma. Neste sentido, a democracia é também um regime que “visa à instituição explícita global da sociedade” (Castoriadis, *A polis grega e a criação da democracia*, p. 299). Este processo tem início na polis democrática dos antigos, entra num estado de latências, e reaparece novamente na modernidade, em experiências como a Revolução Inglesa, Americana e Francesa, que têm em comum a contestação de uma antiga ordem vigente a abertura para uma outra inteiramente nova.

Portanto, o que podemos concluir da análise de Castoriadis entre os antigos e os modernos, é que, embora o autor não esconda uma certa preferência pelo entendimento dos antigos, ele também não desconsidera os modernos. Em realidade, o foco das questões de Castoriadis está no desenvolvimento da autonomia e na exploração das experiências concretas que ajudaram no seu crescimento. Estas experiências eram as assembleias da polis, a democracia direta e participativa, a isonomia e isegoria, no princípio da mortalidade ou no entendimento da *doxa* como politicamente superior à *epistemé*. Já na modernidade, esta autonomia ressurgiu nas lutas por direitos, participação e inclusão, bem como na perspectiva da soberania popular. O que é fundamental, neste aspecto, é o ganho democrático que os dois períodos proporcionaram, a abertura para um novo *ethos* voltado, desta vez, para a autonomia social.

Disso decorre que: Castoriadis localiza-se entre os antigos e os modernos não no ponto de vista de uma contraposição ou comparação entre essas duas experiências com o político tão distantes entre si, mas seu objetivo, ao proceder esta aproximação, está em encontrar as condições para uma vida política autônoma, para um fortalecimento da vida democrática, não apenas na sua faceta procedimental, mas, sobretudo, como experiência viva, intensa, e constantemente aberta à criação de novas possibilidades.

### III. A política e a filosofia

Podemos dizer que para Castoriadis há uma subordinação da filosofia, ou das possibilidades de pensamento, às condições concretas que o permitiram emergir. Ou seja, para ele, contrariando grande parte de uma longa tradição do pensamento político ocidental, há uma prevalência da práxis sobre o pensamento. Boa parte da apreciação de Castoriadis acerca dos antigos advém não somente do fato de que eles foram os primeiros a criar instituições democráticas e profundamente participativas, mas especialmente, por ali ocorreu, pela primeira vez na história da humanidade, um regime que submeteu às instituições a uma crítica permanente. Certamente os gregos não criaram a dimensão do poder explícito, do poder instituído do Estado e das instituições formais. Toda esta experiência política já existia muito antes da polis democrática, tanto na Grécia como, evidentemente, em outros povos e outras culturas. O legado grego foi ter criado um movimento democrático de combate ao poder instituído, e que visava, em grande medida, submetê-lo a uma crítica perene. A criação da política democrática ocorre concomitantemente com outro movimento fundamental: aquele que questiona a instituição global de uma dada sociedade. Foi questionar o estabelecido, e, a partir deste questionamento, criar um outro modo de relacionamento dos seres humanos com o mundo, que os gregos inauguraram na história. É esta fundamentação crítica de questionamento e reformulação permanente das instituições, o que define a democracia grega clássica e também faz deste regime, um regime político autônomo.

Desta forma, para Castoriadis a autonomia política não depende apenas da adesão popular e da participação coletiva, mas, mas exige especialmente um movimento de crítica da realidade instituída e a instituição permanente de novas configurações. Ele escreve: “a democracia não é um modelo institucional, como também não é um “regime” no sentido tradicional do termo. A democracia é a auto-instituição da coletividade pela coletividade, e esta auto-instituição como movimento” (Castoriadis, *A democracia ateniense: questões falsas e verdadeiras*, p. 216).

É evidente, deste modo, que a opinião de Castoriadis privilegia o campo da ação política em detrimento do pensamento especulativo. Apesar de o pensamento ser crucial para a vida política, justamente porque ele proporciona uma esfera pública plural capaz de criticar e questionar as experiências da atividade humana, o mais importante para ele não reside nesta relação, que na maioria das vezes coloca o pensamento sobre a prática. Em se tratando de política, as experiências são muito mais estimulantes e fecundas que as idéias.

Contudo, é necessário garantir uma esfera do pensamento. Isto é fundamental na medida em que, a autonomia é também um movimento de crítica. Nas últimas linhas de *A Instituição Imaginária da Sociedade*, seu livro teórico mais importante, ele escreve:

A auto-transformação da sociedade diz respeito ao fazer social - e, portanto, também político no sentido profundo do termo - dos homens na sociedade e nada mais. O fazer pensante e o pensar político - o pensar da sociedade como se fazendo - é um componente essencial disso (Castoriadis, *A Instituição Imaginária da Sociedade*, p. 418).

A autonomia, se entendida desta forma, é um perpétuo questionamento acerca de si e das obras produzidas pela humanidade.

Isto nos encaminha para outra idéia fundamental desenvolvida por Castoriadis: a de que a filosofia e a democracia caminham juntas e são frutos de um mesmo processo do espírito humano para questionar. Esta idéia, desenvolvida pelo autor, é certamente inspirada na abordagem histórico-antropológica de J. P. Vernant acerca do surgimento da filosofia e da polis democrática. Segundo Vernant, a filosofia surge com uma ambigüidade, é ao mesmo tempo inspirada nas práticas místicas- religiosas, mas também, por outro lado, só foi possível com um novo uso da palavra, um uso horizontal que abolia a figura do mestre, do iniciado e, portanto, as posições hierárquicas de poder. Vernant escreve:

A filosofia vai encontrar-se, pois, ao nascer, numa posição ambígua: em seus métodos, em sua inspiração, aparentar-se-á ao mesmo tempo às iniciações dos mistérios e às controvérsias da ágora: flutuará entre o espírito de segredo próprio das seitas à publicidade do contraditório que caracteriza a atividade política (J. P. Vernant, *As origens do pensamento grego*, p. 41).

O que parece ser capital na reflexão de Vernant, e que Castoriadis também endossa, é a noção de que: para ambos, a filosofia só pôde nascer enquanto resultado de um longo processo de dessacralização do mundo. A democracia, neste contexto, também emerge desta relação. Ela é de alguma maneira, filha do processo que deu origem a filosofia. Tanto Vernant como Castoriadis defendem que há uma inter-relação profunda entre a secularização do pensamento, o nascimento da filosofia e da democracia. Em outras palavras, não é coincidência que ambas apareçam no mesmo período histórico. O que esses autores defendem é que a secularização foi um elemento fundamental e que por causa disso tanto a filosofia como a democracia puderam brotar. Com a secularização, todos os mistérios do mundo, suas razões e significados mais profundos, bem como sua organização e funcionamento, se tornaram acessíveis à interrogação e ao

questionamento dos homens. Deixa de haver, segundo este processo, uma razão ou uma entidade extra-social atuando por detrás do universo humano. O olhar do homem sobre o mundo se torna fundamental. A realidade deixa de ser aceita passivamente, mas é interrogada, examinada, protestada, aceita ou rejeitada. Este processo permitiu que a humanidade pudesse não somente criar as suas próprias instituições, mas em especial, passasse também a interrogá-las.

É deste deslocamento, da passagem do universo divino ao humano, que tem início as perguntas acerca da origem do cosmos, da verdade e da justiça, que marcam tanto o nascimento da filosofia como o nascimento da política democrática. As perguntas, segundo este movimento, deixam de ser: “esta lei é boa ou má?”, “esta realidade é verdadeira ou falsa?”, para: “o que é justiça?” ou “o que é a realidade?”.

Segundo nosso autor, este movimento de secularização, ou desencantamento do mundo, ocorreu tanto ente os antigos gregos como também na Europa a partir do renascimento. É por isto que nos dois momentos houve um aparecer/reaparecer da filosofia enquanto crítica da realidade instituída. Ora, a dessacralização exige que a dimensão humana, e não divina, assuma a responsabilidade pelos assuntos comuns. Desta maneira, para Castoriadis, a secularização é um passo rumo à autonomia. Este passo foi dado tanto pelos gregos, com a criação da filosofia e da democracia, como também pelos modernos, responsáveis por recolocar o humano novamente no centro do universo. O processo inverso, isto é, um mundo ordenado de cima para baixo, ou de fora para dentro, por uma agente exterior, caracteriza aquilo que nosso autor chama de heteronomia. Em política, a consequência mais grave da heteronomia é a redução da ação coletiva, que passa a ser ajustada às normas alheias. Assim, podemos dizer que, o que está em jogo para Castoriadis, com a autonomia, é o fato de a humanidade assumir, com toda a ousadia que tal ato impõe, o risco de se auto-governar.

O que Castoriadis defende é que há significações imaginárias comuns tanto à filosofia como também à política democrática. Cada uma, a sua maneira, carrega o questionamento das instituições, das normas e da realidade como um todo. A filosofia como questionamento “da representação instituída do mundo, dos ídolos da tribo”, (Castoriadis, *Natureza e valor de igualdade*, p. 326), e a política democrática como questionamento da instituição efetiva da sociedade, bem como de seu conjunto total de leis e normas.

Ou seja, para nosso autor, há uma relação visceral entre a política e a filosofia. Esta relação é tão forte, que para Castoriadis, a filosofia, entendida como especulação sobre a realidade, não

poderia existir sem que antes houvesse um movimento político capaz de garantir a sua existência. Isto é, para que haja filosofia é preciso antes uma sociedade capaz de permitir o seu aparecimento. Isto vale tanto para os sistemas filosóficos que abordam a política entre seus temas, ou até mesmo para aqueles que consideram irrelevantes este tipo de questionamento. Assim, Castoriadis escreve:

Descartes pode muito bem dizer que prefere modificar-se a modificar o mundo. Para poder dizê-lo, ele precisa da tradição filosófica. E essa tradição não foi fundada por pessoas que pensassem que mudar a si mesmas é melhor que mudar a ordem do mundo. Ela foi fundada por pessoas que começaram por mudar a ordem do mundo, tornando possível, por isso mesmo, a existência de filósofos nesse mundo modificado. Descartes, como filósofo que ‘se retira da sociedade’, ou qualquer outro filósofo, só é possível numa sociedade na qual a liberdade, a autonomia já tenham sido postas (Castoriadis, *Natureza e valor de igualdade*, p. 326).

Ora, no caso da Grécia antiga, Castoriadis vai identificar na distinção fundamental entre *phusis* e *nomos* como um dos fatores elementares que contribuíram de maneira decisiva tanto para o surgimento da filosofia como da democracia. Segundo ele:

um dos grandes momentos do pensamento grego, que é, mais do que qualquer outro, específico deste pensamento, é a distinção e oposição entre *phusis* e *nomos*. *Phusis*: o impulso endógeno, o crescimento espontâneo das coisas, mas que é ao mesmo tempo gerador de uma ordem. *Nomos*: a palavra, geralmente traduzida por “ordem”, significa, originalmente, a partilha, a lei da partilha, portanto, a instituição, o uso (os usos e costumes), a convenção e, em última análise, a convenção pura e simples (Castoriadis, *Phusis, criação, autonomia*, p. 211).

Em outras palavras, o que advém do *nomos* para os gregos significa que este algo é uma convenção humana, e não algo que depende intrinsecamente da natureza das coisas, tal como a *phusis*.

O *nomos* é para Castoriadis a própria instituição da realidade, a criação de leis e regras que informam nossos modos de pensar e agir. Ele escreve: “o *nomos* é a nossa instituição imaginária criadora, por meio da qual nós nos fazemos como seres humanos” (Idem, *Ibidem*). A democracia paira no plano do *nomos*, ou seja, ela é instituição criadora de múltiplas realidades na política.

Contudo, tais idéias acerca da relação entre a política e a filosofia possuem uma dimensão ainda mais radical. Elas carregam uma ruptura com boa parte da tradição filosófica ocidental. Desde Aristóteles, havia uma hierarquia entre o conhecimento advindo do questionamento filosófico especulativo e o conhecimento proveniente da atividade humana. Em outras palavras, embora

Aristóteles tivesse dado alguma validade ao conhecimento prático, ele concebeu tal relação numa estrutura vertical. Havia a supremacia do conhecimento teórico sobre o conhecimento prático. Esta relação permaneceu hegemônica e ainda ressoa até os dias de hoje. Ela se firmou, segundo Aristóteles, a partir da idéia de que, o conhecimento teórico possui uma garantia de veracidade porque seu objeto é necessário. Enquanto que, o conhecimento da prática é mais incerto, porque seu objeto, a ação humana, não é necessário, mas somente possível.

O que Castoriadis faz na sua filosofia política é dizer justamente o inverso: aquilo que é contingente, a política, também pode alcançar um status de conhecimento certo e seguro. A política, segundo esta concepção, deixa de ser uma doutrina, ou fruto de um conhecimento teórico determinado. Em tal relação é a política, e não a especulação meramente teórica que é geradora da filosofia. A política é, sobretudo, “um modo de ser” da filosofia, que vem ao mundo como filosofia da práxis. Seu tipo de conhecimento é tão importante para a realidade humana, quanto o conhecimento científico e especulativo.

A política é, portanto, advinda da ação, mas é também incontestável reflexão. Com isso, Castoriadis vai além dos antigos e dos modernos e de todas as querelas que os envolvem. Uma das contribuições originais de seu trabalho em filosofia política reside nesta perspectiva, de pensar a filosofia sob os olhos da política, e, mais ainda, a realidade humana, não apenas a partir das idéias que a humanidade produz, mas também a partir de suas atividades e ações coletivas. Ele escreve:

Ao instaurar a democracia, o demos faz filosofia: ele inaugura a questão da origem e do fundamento da lei, e abre um espaço público (social e histórico) de pensamento, no qual se situam filósofos que, durante muito tempo (até Sócrates, inclusive), continuaram a ser cidadãos (Castoriadis, *Uma interrogação sem fim*, p. 268).

Desta forma, a pendência entre antigos e modernos, segundo a ótica de Castoriadis, visa estabelecer um lugar privilegiado ao político na totalidade da experiência humana. Esta relação, que dá ao político um status superior, irrompeu nesses dois momentos da história da humanidade. Sendo assim, não há como favorecer os antigos em função dos modernos, apesar de Castoriadis demonstrar mais simpatia pelas práticas políticas dos antigos. O fundamental é que, por piores que sejam as experiências e as práticas políticas contemporâneas, nós ainda somos herdeiros desse projeto de autonomia, e que, portanto, nos é aberta a possibilidade de reflexão e de questionamento acerca de nós mesmos e das obras que produzimos.

## Notas

---

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia pela USP. Atualmente conclui o doutorado em Ciência Política pela Universidade de Brasília.

<sup>2</sup> Vernant havia publicado em 1962 *Les Origines de la Pensée gregque*, no qual explicava que a filosofia era filha da cidade-estado e modelado pelo político. Châtelet havia por sua vez, escrito *La Naissance de l'histoire*, livro no qual ele demonstrava que a história também, enquanto disciplina fundada por Hecateu, Heródoto e Tucídides, estava estreitamente ligada à estrutura cívica. E Vidal-Naquet, havia acabado de terminar com Pierre Lévêque, um livro sobre Clístenes, Clisthènes L'Athénien, sobre o fundador, após Sólon, mas de uma maneira mais radical que este, da democracia ateniense. Vidal-Naquet declara ter se impressionado com o conhecimento de Castoriadis dos textos antigos, não apenas dos filósofos, mas também historiadores e trágicos. (Cf. VIDAL-NAQUET, Prefácio. *Sobre O Político de Platão*).

<sup>3</sup> Este, na verdade, é o texto de uma conferência proferida em 29 de outubro de 1990, parte das apresentações do *Deuxième Forum du Monde* em Mans, que depois foi publicada na coletânea organizada por Roger- Pol Droit, sob o título: *Les Grecs, les Romains et nous- L'Antiquité est-elle moderne?* Paris, Le Monde Editions, 1991. Em português este texto integra o volume IV da série *As Encruzilhadas do Labirinto - A Ascensão da Insignificância*.

<sup>4</sup> O social-histórico para Castoriadis é o campo do real, ou seja, toda realidade instituída. Ele materializa diferentes formas, das quais cada uma delas constitui um novo *eidos* de sociedade. A noção de social-histórico em Castoriadis aproxima-se com a ontologia de Aristóteles na *Metafísica*. Para Aristóteles, ao contrário de Platão, o *eidos* de uma coisa (sua concepção tal como ela é) advém em primeiro lugar da percepção sensível. O *eidos* não reside num plano imaterial e incorpóreo, chamado de mundo das idéias, como a ontologia de Platão. Segundo Aristóteles, o *eidos* de uma coisa é primeiramente percebida no mundo sensível. Tal como Aristóteles, o domínio do social-histórico de Castoriadis é o campo da realidade, na qual, para ele, estão inseridas as sociedades no modo como elas se apresentam. Este domínio é o modo como uma sociedade é, sua cultura, seus valores, suas regras e modos de viver. Eles podem variar no tempo e cada sociedade possui um domínio do social-histórico distinto das outras. Ou seja, as sociedades vivem no plano do contingente, e desta forma, são mutáveis. No entanto, cada uma delas possui um *eidos* específico, que lhe dá identidade. Sobre as definições de Social-histórico em Castoriadis, conferir: A Instituição Imaginária da Sociedade, parte IV- O social-histórico, e, "O imaginário: a criação no domínio social-histórico", In: *As Encruzilhadas do Labirinto II. Os domínios do homem*.

<sup>5</sup> Também chamado de imaginário social.

<sup>6</sup> Vale ressaltar que a Grécia Antiga a qual Castoriadis se refere possui um período bem determinado. Ela vai do século VIII a.C. ao século V a.C., período no qual a polis se cria, se firma, e se torna polis democrática (Cf. Castoriadis, *Imaginário Político grego e moderno*, p. 88).

<sup>7</sup> Tal distinção entre o público e o privado no mundo ateniense é bem delimitada no Livro I da Política de Aristóteles.

---

**Referências Bibliográficas**

ARISTÓTELES. *Política*. UNB, 1985.

CASTORIADIS, C. *A Instituição Imaginária da Sociedade*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2007.

\_\_\_\_\_. *A polis grega e a criação da democracia*. In: *As Encruzilhadas do Labirinto. Os Domínios do Homem*. Vol.II. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2002.

\_\_\_\_\_. *Uma Interrogação sem fim*. In: *As Encruzilhadas do Labirinto. Os Domínios do Homem*. Vol.II. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2002.

\_\_\_\_\_. *Natureza e valor de igualdade*. In: *As Encruzilhadas do Labirinto. Os Domínios do Homem*. Vol. II. Rio de Janeiro, 2002.

\_\_\_\_\_. *A lógica dos magmas e a questão da autonomia*. In: *As Encruzilhadas do Labirinto. Os Domínios do Homem*. Vol. II. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2002.

\_\_\_\_\_. *Poder, política, autonomia*. In: *As Encruzilhadas do Labirinto. O mundo fragmentado*. Vol. III. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992.

\_\_\_\_\_. *Imaginário político grego e moderno*. In: *As Encruzilhadas do Labirinto. A ascensão da insignificância*. Vol. IV. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2002.

\_\_\_\_\_. *A democracia ateniense: questões falsas e verdadeiras*. In: *As Encruzilhadas do Labirinto. A ascensão da insignificância*. Vol. IV. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2002.

\_\_\_\_\_. *A cultura em uma sociedade democrática*. In: *As Encruzilhadas do Labirinto. A ascensão da insignificância*. Vol. IV. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2002.

\_\_\_\_\_. *A democracia como procedimento e como regime*. In: *As Encruzilhadas do Labirinto. A ascensão da insignificância*. Vol. IV. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2002.

\_\_\_\_\_. *Phusis, criação, autonomia*. In: *As Encruzilhadas do Labirinto. Feito e a ser feito*. Vol. V. Rio de Janeiro, DP&A, 1999.

\_\_\_\_\_. *Instituição primeira da sociedade e instituições segundas*. In: *As Encruzilhadas do Labirinto. Figuras do pensável*. Vol. VI. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2004.

\_\_\_\_\_. *Sobre o Político de Platão*. São Paulo, Loyola, 2004.

---

\_\_\_\_\_. *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La creación humana II.* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2006.

CHAUÍ, Marilena. *Introdução à História da Filosofia. Dos pré-socráticos a Aristóteles.* São Paulo, Companhia das Letras, 2002.

FINLEY, Moses I. *Democracia antiga e moderna.* Rio de Janeiro, Graal, 1988.

ORTELLADO, Pablo. *Castoriadis e a questão da práxis: Da crítica das relações de produção capitalistas à elucidação do social- histórico.* Tese de Doutorado defendida no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, 2004.

VERNANT, Jean Pierre. *As origens do pensamento grego.* São Paulo, Difusão européia, 1972.