

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS  
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO  
NÍVEL DOUTORADO**

**FÁBIO BELTRAMI**

**NAVEGANDO NO HORIZONTE DO CAOS: AUTONOMIA, DEMOCRACIA E  
DECISÕES JUDICIAIS**

**SÃO LEOPOLDO  
2018**

Fábio Beltrami

NAVEGANDO NO HORIZONTE DO CAOS:  
autonomia, democracia e decisões judiciais

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Direito Público, pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS

Orientador: Prof<sup>o</sup> Dr. Vicente de Paulo Barretto

São Leopoldo

2018

B453n Beltrami, Fábio

Navegando no horizonte do caos: autonomia, democracia e decisões judiciais / Fábio Beltrami -- 2018.

298 f. ; 30cm.

Tese (Doutorado em Direito) -- Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Programa de Pós-Graduação em Direito, São Leopoldo, RS, 2018.

Orientador: Prof. Dr. Vicente de Paulo Barretto.

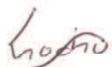
1. Direito. 2. Autonomia. 3. Democracia. 4. Imaginação. Direito -- Interpretação. I. Título. II. Barretto, Vicente de Paulo.

CDU 34

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS  
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO – PPGD  
NÍVEL DOUTORADO

A tese intitulada: “NAVEGANDO NO HORIZONTE DO CAOS. AUTONOMIA, DEMOCRACIA E DECISÕES JUDICIAIS”, elaborada pelo doutorando **Fábio Beltrami**, foi julgada adequada e aprovada por todos os membros da Banca Examinadora para a obtenção do título de DOUTOR EM DIREITO.

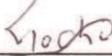
São Leopoldo, 11 de dezembro de 2018.

  
Prof. Dr. **Leonel Severo Rocha**,

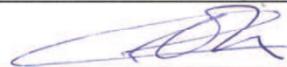
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Direito.

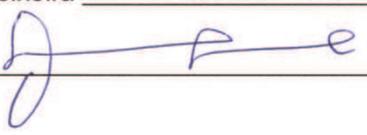
Apresentada à Banca integrada pelos seguintes professores:

Presidente: Dr. Vicente de Paulo Barretto 

Membro: Dr. Leonel Severo Rocha 

Membro: Dr. Denis Coitinho Silveira 

Membro: Dr. Anderson Vichinkeski Teixeira 

Membro: Dr. Orides Mezzaroba 

Dedico a memória de meu amado pai, José Beltrami,  
a minha mãe, Nelsinda e a minha esposa Kadigia  
Faccin. Devo tudo a eles.

## AGRADECIMENTOS

A minha mãe pela força contínua.

A Kadigia Faccin, meu amor, obrigado pelo apoio incondicional e pela tolerância nos momentos de ausência.

Ao Prof. Dr. Vicente de Paulo Barretto, pela orientação e pelos conselhos dados neste trabalho, bem como em todo o período doutoral.

Ao Prof. Dr. Philippe Lagrange, por me receber junto a *Faculté de Droit & Sciences Sociales* da *Université de Poitiers*.

Ao grande amigo, Prof. Dr. Olivier Coussi pela acolhida na França, pelas conversas e pelos almoços regados a bons queijos e vinhos.

A Loeri e Elza Faccin pelo apoio e pelas boas conversas e conselhos.

Ao meu irmão Marcos Beltrami pelo apoio.

Aos amigos Márcio Leandro Wildner, Alexandre Cortez Fernandes, Francisco Otaviano Cichero Kury e Sergionei Corrêa, pela amizade e boas conversas.

Ao professor Leonardo de Camargo Subtil, pelos conselhos na elaboração da tese.

A toda turma do Bairro Progresso. Amizade, união e lealdade.

A todos os professores e funcionários do PPGD, pelo aprendizado e companheirismo.

## RESUMO

Sob o ponto de partida que considera a democracia enquanto criação exclusivamente humana dentro de um contexto social-histórico específico e mutável, e da constatação de que cada sociedade é criadora de sua própria forma específica de mundo através da construção de um sistema magmático de significações imaginárias sociais oriundas de uma capacidade imaginária social, emergiu o problema de pesquisa: estar-se-ia diante de uma desconstrução do imaginário social produzido primacialmente de modo autônomo, quando da criação, interpretação e aplicação de normas jurídicas de modo alheio ao sustentado no magma de significações sociais de determinada sociedade, com a conseqüente recriação heterônoma de novas significações sociais, ofendendo preceito democrático central e possibilitando a produção de alienação social? Para responder, utilizou-se basicamente o método hipotético-dedutivo, ressaltando-se que como teoria de base, utilizou-se a de Cornelius Castoriadis. Nesta senda, o objetivo da pesquisa foi verificar se atitudes criativas ou interpretativas que resultem na aplicação de determinado poder coercitivo a uma pessoa, parcela ou totalidade de pessoas de uma comunidade, ao arrepio da compreensão da instituição social enquanto magma de significações sociais imaginárias que perpassam todas as esferas da sociedade, gera a possibilidade de ofensa ao preceito democrático entendido como autonomia e produz, ainda que potencialmente, alienação, não servindo enquanto elemento de *paidéia* democrática. Com o fito de orientar o processo cognitivo, a hipótese centrou-se na questão se, quando da produção, interpretação e criação das normas jurídicas, aqueles legitimados para tanto, ao não observar o complexo magmático de significações imaginárias sociais de uma sociedade que se reconhece autônoma/democrática, desconstroem esse preceito, totalmente ou parcialmente, produzindo alienação social, ou então, ao contrário, assim agem justamente por ser este o complexo sancionado socialmente. Conclui-se que a proteção e promoção da democracia enquanto autonomia passa pela adequada interpretação do ordenamento jurídico à luz das significações imaginárias de uma sociedade, ainda que tal procedimento produza resistências em setores do campo social embebidos por compreensões simbólicas antidemocráticas.

**Palavras-chave:** Autonomia. Democracia. Imaginação. Direito. Interpretação.

## RÉSUMÉ

Du point de départ qui considère la démocratie en tant que création exclusivement humaine dans un contexte socio-historique spécifique et mutable, et de la constatation que toute société est créatrice de sa propre forme spécifique de monde à travers la construction d'un système magmatique de significations imaginaires sociales venues d'une capacité imaginaire sociale, a émergé le problème de la recherche : serait-on en face d'une déconstruction de l'imaginaire social produit primordialement de façon autonome, quand de la création, interprétation et application de normes juridiques de façon diverse au soutenu dans le magma de significations sociales de déterminée société, avec la conséquente récréation hétéronome de nouvelles significations sociales, offensant précepte démocratique central et permettant la production d'aliénation sociale? Pour répondre, a été surtout utilisée la méthode hypothétique-déductive, précisant que comme théorie de base, il a été utilisée celle de Cornelius Castoriadis. Dans ce sentier, le but de la recherche a été celui de vérifier si les attitudes créatives ou interprétatives qui résultent dans l'application de déterminé pouvoir coercitif à une personne, parcelle ou totalité de personnes d'une communauté, à l'écart de la compréhension de l'institution sociale en tant que magma de significations sociales imaginaires qui dépassent toutes les sphères de la société, gère la possibilité d'offense au précepte démocratique compris comme autonomie et produit, même que potentiellement, aliénation, ne servant pas en tant qu'élément de *paideia* démocratique. Dans la finalité d'orienter le processus cognitif, l'hypothèse a été centrée dans la question si, lors de la production, interprétation et création des normes juridiques, ceux légitimés pour tel, quand il n'est pas observé le complexe magmatique de significations imaginaires sociales d'une société qui se reconnaît autonome/démocratique, déconstruisent ce précepte, totalement ou partiellement, en produisant aliénation sociale, ou en outre, au contraire, ainsi ils agissent justement car cela est le complexe sanctionné socialement. Il se conclut que la protection et la promotion de la démocratie en tant qu'autonomie passe par l'adéquate interprétation de l'ordre juridique à la lumière des significations imaginaires d'une société, encore que telle procédure produise des résistances dans des secteurs du champ social imbibés par des compréhensions symboliques antidémocratiques.

**Mots-clés :** Autonomie. Démocratie. Imagination. Droit. Interprétation.

## ABSTRACT

Under the perspective of democracy as a pure human creation within a mutable and particular social-historical context, and the understanding that each society creates its own form of world through a magmatic system of imaginary meanings emerging from a social imaginary capacity, it has emerged the following research problem: would we be faced with a deconstruction of the social imaginary, autonomously shaped in the making, interpretation and application of legal rules out of the magma of social meanings of a given society, with the heteronomous re-creation of new social meanings, offending central democratic values and enabling social alienation? In order to tackle this legal research problem, the hypothetico-deductive method was basically used, emphasizing the fundamental role of the Cornelius Castoriadis' theory. According to this perspective, the research goal was to verify whether creative or interpretive attitudes potentially offend the democratic precept understood as autonomy, and produce social alienation, not serving as an element of the democratic *paideia*. These creative or interpretive attitudes are to be understood as a potential offence to the democratic precept if they result in the application of a certain coercive power to a person, parcel or totality of community people, in violation of the social institution understanding, considered as the magma of imaginary social understandings flooding all social spheres. In order to guide the cognitive process, the main hypothesis focused on whether the legitimate legal actors at the law-making and interpreting process, once do they not observe the magmatic complex of imaginary social meanings of a certain society that recognizes itself autonomous and democratic, they deconstruct this democratic precept, totally or partially, producing social alienation, or, on the other hand, act precisely because this is the socially sanctioned complex. This Phd thesis concluded that the protection and promotion of democracy as autonomy passes through the proper interpretation of the legal order in the light of the social imaginary meanings, even if such procedure produces resistance in social fields embedded by antidemocratic symbolic understandings.

**Keywords:** Autonomy. Democracy. Imagination. Law. Interpretation.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>9</b>
<b>2 O IMAGINÁRIO: NAVEGANDO EM UM MUNDO DE SIGNIFICAÇÕES.....</b>	<b>19</b>
2.1 O Estado da Arte da Compreensão do Social Histórico: a crítica de Castoriadis	21
2.2 Um Mundo de Significações Surge no Caos .....	67
2.3 Construindo um Projeto de Autonomia.....	105
<b>3 SURGEM ARES DEMOCRÁTICOS .....</b>	<b>150</b>
3.1 Habitando o Caos: um novo <i>eidos</i> surge no horizonte.....	153
3.2 O Direito na Encruzilhada.....	215
3.3 Interpretando as Significações Sociais Imaginárias: os ares da democracia ....	253
<b>4 CONCLUSÃO .....</b>	<b>277</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>287</b>

## 1 INTRODUÇÃO

- Meu querido: você é um matemático. [...] Então: fale-me sobre o último número.

[...]

Mas, I, isso é um completo absurdo. Os números são infinitos, que último número é esse que você quer?

- E que última revolução é essa que você quer? Não há última, as revoluções são infinitas.<sup>1</sup>

O caminhar da civilização não encontra um fim pré-determinado, assim também o é a escrita de uma tese. Diferentemente do mundo físico, onde as leis imutáveis regem um sistema cosmológico de organização do Caos perfeitamente ordenado e disposto em uma linha temporal cronológica, a produção de um trabalho científico, à luz da própria atividade humana teórica, técnica e social, não dispõe de um movimento contínuo organizacional, mas de uma relatividade, que propicia em determinados momentos históricos avanços e em outros retrocessos, assim como a organização do Caos promovida pela própria organização social.

No campo humano, nada é imutável, sagrado e perfeitamente contínuo ao ponto de proporcionar uma análise direcionada a um fim visado por todos e que encerrará o tempo histórico-social. A produção científica, como produto humano, segue a mesma lógica de indeterminidade dos fins, tanto, que se sustenta não em uma resposta previamente definida, mas em um problema de pesquisa, que gera hipóteses a serem testadas e não obrigatoriamente confirmadas, sob pena de manipulação do espaço social-histórico no sentido de adequação do mesmo as hipóteses que se julga corretas. O perene e o maleável num contexto de pesquisa jamais poderá ser o núcleo simbólico e/ou empírico existente, entendidos esses, como camadas instituídas a serem interpretadas coerentemente dentro do próprio contexto social, mas aquilo que se visa demonstrar.

Esta é a premissa argumentativa que se pauta o presente estudo, quando se propõe a tratar acerca da construção democrática e dos caminhos de salvaguarda dentro de um contexto de interpretação de suas significações, especialmente por aqueles responsáveis pela produção, interpretação e aplicação das normas sociais aplicáveis mediante coerção. É desse ponto central que se origina o seguinte problema de pesquisa: estar-se-ia diante de uma desconstrução do imaginário social

---

<sup>1</sup> ZAMIÁTIN, Ievguêni Ivánovitch. **Nós**. Trad. Gabriela Soares. São Paulo: Aleph, 2017. p. 236-237.

produzido primacialmente de modo autônomo, quando da criação, interpretação e aplicação de normas jurídicas de modo alheio ao sustentado no magma de significações sociais de determinada sociedade, com a conseqüente recriação heterônoma de novas significações sociais, ofendendo preceito democrático central e possibilitando a produção de alienação social?

À luz desse problema, elencou-se três hipóteses, quais sejam: I) Quando assim atuantes, os agentes responsáveis pelos atos mencionados incorrem *totalmente* em uma reconstrução unilateral e heterônoma de novas significações sociais, desconsiderando o elemento central da democracia, no caso, a autonomia e promovendo alienação social; II) Quando assim atuantes, os agentes responsáveis pelos atos mencionados incorrem *progressivamente* em uma reconstrução unilateral e heterônoma de novas significações sociais, desconsiderando o elemento central da democracia, no caso, a autonomia e promovendo progressivamente a alienação social através da pacificação e manutenção à futuro de um entendimento. III) Quando atuantes no sentido mencionado, os agentes responsáveis pelos atos *não* incorrem em uma reconstrução unilateral e heterônoma de novas significações sociais, dado que a própria possibilidade de assim agir, já se mostra enquanto uma significação social sancionada, não gerando, portanto, qualquer forma de déficit democrático ou produção de alienação social.

No processo de busca de validação ou não dessas hipóteses, alguns objetivos específicos foram julgados como essenciais e verificados: I) Compreender a estrutura ontológica do Ser enquanto Caos; II) Analisar o papel antropológico do homem dentro do contexto social, especialmente no que tange à sua qualificação específica enquanto ser dotado de imaginação; III) Compreender as camadas lógicas que estruturam a sociedade como sociedade específica; IV) Analisar se as camadas de construção social são majoritariamente dadas de modo prévio, no intuito de verificar se as distinções empíricas de cada sociedade considerada podem ser tidas como mero acidente; V) Compreender a construção social enquanto social-histórica, indeterminada às condições extra sociais heterônomas; VI) Verificar historicamente o aparecimento de um movimento social-histórico questionador e autônomo, bem como compreender o conceito de autonomia; VII) Analisar os elementos centrais de uma sociedade instituída autonomamente; VIII) Verificar o papel do direito no contexto social; IX) Analisar a importância da interpretação e da aplicação do direito quando da

promoção de autonomia ou alienação; X) Identificar se o direito, sempre na encruzilhada, serve como elemento de *paidéia* democrática.

Todas estas especificidades servem de forma a proporcionar a possibilidade de alcance do objetivo geral: verificar se atitudes criativas ou interpretativas que resultem na aplicação de determinado poder coercitivo a uma pessoa, parcela ou totalidade de pessoas de uma comunidade, ao arrepio da compreensão da instituição social enquanto magma de significações sociais imaginárias que perpassa todas as esferas da sociedade, geram a possibilidade de ofensa ao preceito democrático, entendido como autonomia, e produzem, ainda que potencialmente, alienação, não servindo enquanto elemento de *paidéia* democrática.

Como dito, visto o homem ser social-histórico que introjeta em si a sociedade em que vive, por óbvio não possui todas as respostas a todas as perguntas de modo intuitivo, necessitando construir o conhecimento através daquilo que lhe é dado nas estruturas físicas e simbólicas em que vive, para tanto, o método é elemento fundamental para que determinado estudo, por vias claras, estabeleça prováveis respostas as questões que suscita, bem como, para que receba a adesão daqueles que a ele se debruçarão. No presente, fora utilizado enquanto método teórico, basicamente, o método hipotético-dedutivo, com o objetivo de analisar as diferentes camadas da linguagem incidente sobre as questões filosóficas, políticas e jurídicas verificadas. Enquanto procedimento, utilizou-se o método histórico - tendo em vista que parte-se do pressuposto da necessária verificação dos acontecimentos, processos e instituições do passado para que se tenha uma possibilidade de melhor compreensão da temática pautada nos dias de hoje –, e o comparativo, quando da associação e contraposição de ideias que perpassam a historicidade acerca da temática a ser desenvolvida.

Ressalta-se que a teoria de base da pesquisa é aquela de Cornelius Castoriadis, especialmente a constante em seu clássico *A instituição imaginária da sociedade*<sup>2</sup> e na série *As encruzilhadas do labirinto*<sup>3</sup>, além de outros importantes

<sup>2</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

<sup>3</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto I**. Trad. Carmen Sylvia Guedes e Rosa Maria Boaventura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. / CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II: os domínios do homem**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. / CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto III: o mundo fragmentado**. Trad. Rosa Maria Boaventura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992. / CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto IV: a ascensão da insignificância**. Trad. Regina Vasconcellos. São Paulo: Paz e Terra, 2002. / CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto V: feito e a ser feito**.

seminários ministrados pelo filósofo. Castoriadis não fora um teórico do direito, mas da sociedade, especialmente da instituição da sociedade nesta senda, todos os aspectos centrais que envolvam entendimentos acerca de conceitos como “instituição”, “imaginação”, “heteronomia”, “autonomia”, por exemplo, são exclusivamente oriundos da teoria de Castoriadis e servem como o principal suporte das argumentações lançadas nesta pesquisa. Demais autores também foram utilizados, especialmente Ronald Dworkin, no entanto, tais foram utilizados como suporte ou complemento à teoria de Castoriadis naquilo em que o filósofo não desenvolve e que com sua teoria, acreditamos, possuem aspectos convergentes.

Nesse contexto, o estudo não possui apenas conteúdo jurídico a ser analisado e esclarecido através de uma teoria do direito, por exemplo, mas como, impreterivelmente o direito, através da linha teórica que sustenta este trabalho, é parte integrante da instituição total da sociedade, o presente substancialmente trata de questões de cunho filosófico, estas, fundamentais para a compreensão e para a possibilidade de resposta do problema de pesquisa, sendo, pode-se dizer, o núcleo teórico do trabalho, daí a sustentar a aplicação da filosofia no direito. Além, os campos históricos, sociais e políticos estão comprometidos para análise, tudo dentro da argumentação que compreende a totalidade dessas estruturas dentro de um contexto-social histórico específico sempre pretensamente passível de alteração.

De maneira a buscar maiores conhecimentos da temática, durante o período compreendido entre quinze de dezembro de 2017 e quinze de fevereiro de 2018, a pesquisa fora realizada na França, na *Faculté de Droit & Sciences Sociales* da *Université de Poitiers*, sob a coorientação do Prof. Dr. Philippe Lagrange. Esse período se mostrou de suma relevância, visto que possibilitou o contato direto com inúmeras obras de comentadores da doutrina de Castoriadis, em número reduzido, ou inexistentes no Brasil, além de propiciar fundamentais discussões com diversos professores da *Faculté de Droit & Sciences Sociales*, o que contribuiu não apenas com a temática trabalhada no estudo, mas sim, em todas as áreas do saber social, especialmente, político e jurídico em sentido amplo.

Na senda dessa linha metodológica, a pesquisa se justifica dada a constante necessidade de questionamento acerca do instituído, cerne da concepção de autonomia. Questionar as melhores formas de organização social, bem como, a-

melhor-lei-a-ser-aplicada é exercício de autonomia que se materializa na atitude política, assim, coerentemente com esse discurso, justificasse a pesquisa, dado que as incertezas e os questionamentos devem ser contínuos, aqui especialmente no que toca a própria compreensão de uma sociedade que se acredita democrática e, invariavelmente, nas instituições que animam esta sociedade e que a ela, enquanto simbologia totalizante, sempre devem voltar seus olhos. Não há um momento específico para o questionar, todo momento é momento de questionar, pois não há um fim na história social que impute um fechamento completo de sentido acerca de determinada sociedade. Assim, justifica-se a presente pesquisa, pois a mesma busca questionar a formação da sociedade, tanto quanto criação e interpretação oriunda daqueles que detém o poder de violência. Questionamento este que nunca deverá cessar, dada essência de uma sociedade que se julga autônoma e que a todo momento coloca a prova suas próprias instituições, dado o já mencionado caráter mutável da sociedade.

Superadas as considerações quanto aos elementos propositivos e justificadores, passe-se a discorrer acerca do conteúdo desenvolvido que serviu de referencial para as conclusões propostas. A presente pesquisa fora estruturada em dois capítulos, sendo o primeiro, intitulado como “*O imaginário: Navegando em mundo de significações*”, dividido em três subcapítulos, e o segundo, intitulado como “*Surgem ares democráticos*”, também dividido em três subcapítulos. No primeiro capítulo da tese, especialmente no primeiro subcapítulo, o leitor verificará uma abordagem crítica, com sustentáculo em premissas teóricas de Castoriadis, acerca do estado da arte da compreensão do social-histórico. Para tanto, fora introduzida a temática acerca da compreensão da história enquanto criação e da concepção do Ser enquanto Caos passível de organização, um Ser que não existe no tempo, mas através do tempo, um Ser que é um eterno por-Ser. Sob a esteira dessa primeira exposição, buscou-se expor premissas que conduzem ao aspecto criacional de cada sociedade específica na senda da produção do que Castoriadis denomina de *significações imaginárias sociais*, produzidas via imaginário social instituinte, quando da sociedade. O leitor verificará a importância da imaginação e a especial atenção e função a qual Castoriadis lhe imputa, enquanto *vis formandi* do homem. A abordagem dessas temáticas servirá para compreensão por parte do leitor dos objetivos específicos de número um e dois, e será fundamental para a compreensão deste trabalho como um todo.

No segundo subcapítulo do primeiro capítulo, intitulado “*Um mundo de significações surgem no Caos*”, será possível compreender, à luz da teoria de Castoriadis, a relação entre as dimensões em que se institui a sociedade, a saber, a dimensão conídica e a puramente imaginária, abordagem esta que servirá para melhor compreensão do objetivo específico de número três e que sustentará as análises constante no terceiro subcapítulo do primeiro capítulo, onde se verificará a compreensão da dupla significação do tempo, um ligado a lógica conídica (o tempo identitário), e outro, ligado a lógica magmática (o tempo imaginário), sendo este, pura criação social, que possibilita um ciclo de criação/destruição, de clausura/rompimento assentada nas bases do constante questionamento, oriundo da substituição operada pela filosofia das explicações mitológicas pelo *logos*. Estas análises têm como premissa atender os postulados no objetivo específico de número quatro. Nesse contexto, o leitor poderá verificar que o *demos*, dotado de palavra, assumirá o compromisso proporcionado pelo pensamento e questionamento livre acerca de todos os assuntos da comunidade, organizando o Caos através de suas próprias disposições, escapando a lógica da origem extra-social da lei. Assim, poderá verificará o nascer de uma sociedade autônoma, que impõe a si própria a lei, estruturando-se democraticamente, onde a *doxa* é elemento central, e não uma pretensa e falsa *arete/episteme* política, como nos faz crer Platão com sua construção teórico-política que pede por um rei-filósofo. Estas últimas análises servirão para a atenção do objetivo específico de número cinco, e encerrarão o primeiro capítulo desta tese.

No segundo capítulo da tese, em seu primeiro subcapítulo, intitulado “*Habitando o Caos. Um novo eidos surge no horizonte*”, fora trabalhado, com o intuito de análise dos objetivos específicos de número seis e sete, o nascedouro da civilização grega enquanto *germen* da democracia, compreendida esta no sentido da completa produção social da lei, advinda de mecanismos essencialmente políticos institucionais, formadores de um campo de autonomia, podendo-se citar, as medidas de Sólon, as de Clístenes e de Péricles, o qual plantaram a semente da importância da participação plena do *demos* na organização de seu Ser. O leitor poderá perceber a germinação de uma sociedade que se auto-instituiu e constantemente se questionou. Especificamente esta análise servirá à atenção do objetivo de número seis, contudo, conduzirá a compreensão do de número sete, vez que, será demonstrado que, uma vez geradas as condições para o desenvolvimento auto-instituinte, elementos que a caracterizam surgem e formam membros sociais à luz

dessas características. Tem-se a materialização da autonomia nas instituições da cidade, como a *Ekklesia*<sup>4</sup>, a *Boulé* e os tribunais da *Heliaia*, por exemplo, onde, fundamentalmente na *Ekklesia* (domínio público-público), externaliza-se o ateniense enquanto cidadão dotado de *isegoria* (tida como direito de tomar a palavra, a igualdade do direito de tomar a palavra, atributo da democracia e dotada de garantia legal, pressuposto fundamental para uma sociedade que se julga autônoma), *isopsèphia* (a palavra de todos tem igual peso) e se comprometem com a *parrhèsia* (obrigação moral de falar com franqueza)<sup>5</sup>. Nesse contexto social-histórico, o leitor perceberá a estruturação da democracia centrada na compreensão do cidadão enquanto autônomo, isto é, *autonomoi* (que dá a si própria lei), *autoteleis* (na medida que se autogoverna) e *autodikoi* (na medida em que julga a si mesmo).

Já no segundo subcapítulo do segundo capítulo, intitulado “*O direito na encruzilhada*”, baseando-se em todas as construções macro da instituição da sociedade enquanto procedimento social-histórico passível de um movimento criacional/destruidor/criacional, analisar-se-á ferramentas de compreensão e de *paidéia* democrática, partindo do pressuposto, centrado em argumento de Sófocles, que os homens ensinam a si mesmos (criam) a língua, ensinam a si mesmos (criam) o pensamento e, fundamentalmente, ensinam a si mesmos (criam) as paixões instituintes da cidade.<sup>6</sup> Nesse ponto, o direito surgirá como elemento a ser analisado, enquanto instituição segunda da sociedade, cujo qual, a nosso ver deve materializar aquele magma de significações imaginárias sociais instituintes que sustentam as bases democráticas. Verificar-se-á, que o direito sempre se encontra em uma encruzilhada entre o instituído e o a ser instituído, isto é, entre o instituído e o instituinte, entre o atual (o “mesmo”) e o novo (o “outro”). Como instrumental metodológico para melhor compreensão desta temática, o leitor terá contato com duas decisões judiciais da Suprema Corte Americana, que servirão de exemplo acerca da encruzilhada que constantemente se encontra o direito, e que auxiliarão na atenção

---

<sup>4</sup> A grafia desta palavra varia entre os autores da história grega. No presente estudo, quando das citações de comentadores, será descrita fielmente a grafia do comentador utilizado. Quando do autor deste, será a utilizada a grafia *Ekklesia*.

<sup>5</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **La ciudad y las leyes**: lo que hace a Grecia, 2, Seminários 1983-1984, la creación humana III. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012. p. 100.

<sup>6</sup> “*kai phthegma kai anemoen phronèma kai astunomous orgas edidaxato*” SÓFOCLES. **Antígona**. 1<sup>o</sup> *stasiomon.*, versos 352-356, tradução dada por Castoriadis em CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto VI**: figuras do pensável. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004. p. 42.

ao objetivo específico de número oito e conduzirão teoricamente os trabalhos do subcapítulo seguinte.

Uma vez compreendida a situação da constante encruzilhada que se encontra o direito enquanto instituição segunda da sociedade, buscar-se-á, no terceiro e último subcapítulo do segundo capítulo, intitulado “*Interpretando as significações sociais imaginárias. Os ares da democracia*”, analisar a importância de uma adequada interpretação do direito, enquanto necessária ferramenta de promoção de autonomia. Para tanto, será devidamente analisado o papel da Constituição nas sociedades, trazendo tanto teses procedimentalistas como substancialistas, além da confrontação dessas com os casos já analisados, bem como, novo caso de análise o qual busca esclarecer o papel da interpretação quando da derivação de tais teses, auxiliando assim na observação daquilo formatado enquanto objetivo específico de número nove, e conduzindo ao cabo do objetivo de número dez, com a decorrente exposição de teorias interpretativa, a nosso ver, de certa forma convergente com os escritos da principal referência teoria deste estudo, Cornelius Castoriadis. Será exposta a metáfora do “romance em cadeira” de Ronald Dworkin, e a específica forma de compreensão da sociedade enquanto comunidade de princípios, o que implica numa possibilidade de interpretação do Direito que afasta a possibilidade da construção unilateral de sentido por parte daquele que o interpreta, e fundamentalmente, daquele que o interpreta para aplicar. O leitor poderá verificar como que a proteção e promoção da democracia passa fundamentalmente pela adequada interpretação do direito à luz das significações imaginárias de uma sociedade que se propõe democrática (instrumento de *paidéia* democrática), ainda que tal procedimento interpretativo produza resistências em setores do campo social embebidos por compreensões simbólicas antidemocráticas.

A liberdade de questionamento acerca da “melhor-lei-a-ser-aplicável”, ou ainda da “adequada-interpretação-à-luz-das-significações-imaginárias-sociais” é preocupação que sempre deve se fazer presente naqueles que se dedicam à compreensão, produção, interpretação e aplicação do direito. Em um contexto democrático, a resposta a estas perguntas - condição humana de questionamento proporcionada no seio da cultura grega, e que nos faz possíveis democratas – passa, significativamente mais pela forma em que se dá, do que efetivamente pelo resultado que se busca. Claro que o resultado é deveras relevante, porém, esse se apresenta enquanto consequência de uma forma de produção adequada, logo, se adequada a

forma de produção, normalmente adequado será o resultado produzido no campo social. Se se interpreta o direito com a compreensão de que o mesmo é produto de uma magma de significações sociais criados autonomamente pela sociedade, ou pela expressão de Dworkin, no seio de uma comunidade de princípios, tais serão considerados e o resultado seguirá o que se espera, produzido à luz das significações imaginárias sociais. É o que poder-se-á analisar da leitura deste estudo.

Ressalta-se, que o mesmo está devidamente alinhado com a linha de pesquisa do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Vale do Rio do Sinos – UNISINOS, especialmente a linha “Sociedade, Novos Direitos e Transnacionalização”<sup>7</sup> vez que versa sobre a constante criação e recriação da sociedade quando da organização do Ser enquanto Caos, o que inclui o direito. Toda sociedade que se considera democrática e dotada de autonomia, deve, constantemente questionar o institucionalizado e refletir acerca de novas formas de construção social, com o fito (dado a peculiaridade da sociedade democrática) de sempre buscar a promoção da autonomia. Nesse contexto, o direito possui função preponderante, dado o poder coercitivo presente nesta instituição segunda. Ao falar em “Sociedade, Novos Direitos e Transnacionalização”, a linha de pesquisa do PPG consagra a ideia da constante modificação do panorama social em todas as camadas, sendo que estas, necessariamente passam pela construção dentro de um próprio contexto social específico, mas que, possibilita uma série de pontos comuns, inobstante cada sociedade se organizar a seu próprio modo. A construção dos novos direitos, ou, como preferíamos chamar no presente estudo, a relação entre o instituído e o instituinte, além de analisar as consequências da criação no ambiente social a título de desenvolvimento científico, por exemplo (utilizando um dos temas específicos da linha de pesquisa do PPG) deve atentar, enquanto fundamento da construção social, a todos aqueles preceitos decorrentes de uma construção social que se julga democrática. Essa difícil relação é o que pautará o estudo, dessa forma, alinha-se a

---

<sup>7</sup> Consoante informações institucionais, referida linha “[...] objetivam investigar as mudanças ocorridas no Direito, incrementadas pelas transformações nas estruturas institucionais contemporâneas, do surgimento de novos direitos (terceira e quarta dimensões) e do influxo do fenômeno da globalização. Tais alterações impõem aos juristas a necessidade de reflexões relativas às formas de institucionalização das sociedades contemporâneas. A linha de pesquisa trata, também, dos direitos exurgentes, como a bioética, o biodireito, a proteção da propriedade intelectual, os direitos difusos e coletivos, os direitos humanos fundamentais e os direitos e deveres gerados pelas novas tecnologias, sob uma perspectiva transdisciplinar ligada à noção de complexidade, privilegiando a discussão da Sociedade, a partir de aportes teóricos contemporâneos.” Disponível em <<http://www.unisinos.br/mestrado-e-doutorado/direito/presencial/sao-leopoldo/linhas-de-pesquisa>>. Acesso em: 02 out. 2018.

linha de pesquisa mencionada. Assim, nas páginas que seguem a esta, buscaremos esclarecer as hipóteses oriundas do problema de pesquisa. Eis o que aqui se propõe.

Desejamos a todos, uma boa leitura.

## 2 O IMAGINÁRIO: NAVEGANDO EM UM MUNDO DE SIGNIFICAÇÕES

*“Tal é a finalidade de todo o condicionamento: fazer as pessoas amarem o destino social de que não podem escapar.”<sup>8</sup>*

Cornelius Castoriadis em sua última obra escrita em vida, livro V (Feito e a ser feito) da série *As Encruzilhadas do Labirinto*, sustenta que cada sociedade é um diferente modo de para-si, uma criadora de um mundo próprio em que nada pode fazer sentido ou ainda, simplesmente existir, que não se encaixe nesse mundo próprio de forma como esse mundo organiza e dota de sentido o que aí penetra, o que leva a constatação que ser organizável é um atributo do mundo, visto que, somente pode ser organizado algo que se permite organizar, ou seja, organizável.<sup>9</sup>

Nesse panorama atributivo do mundo, a história se mostra enquanto “criação de formas totais da vida humana”<sup>10</sup>. Nesta premissa, as formas histórico-sociais não são determinadas por um complexo de leis da natureza ou ainda leis divinas. A criação da sociedade é a criação de um mundo humano, um mundo de coisas, de linguagem, de normas, de valores, de modo de vida e de morte, e, fundamentalmente, a criação de um indivíduo que incorpora as instituições criadas por esta sociedade (também criada)<sup>11</sup>.

Tal panorama de visão abre portas para uma construção da sociedade baseada exclusivamente na própria sociedade, daí Castoriadis sustentar que a história é criação, e que o “Ser” não se mostra enquanto sistema ou enquanto um grande encadeamento de eventos ordenados que podem ser descobertos, visualizados e replicados na formação de uma sociedade, como tal se enuncia um preceito divino imutável. O “Ser” é Caos. O “Ser” é Abismo. O “Ser” é Sem-fundo”. Esta premissa parece ser algo que não denota uma certeza, ou melhor, que traduz uma indeterminação e uma ruptura com o pensamento tradicional, de que, é possível visualizar ou ainda, encontrar uma forma ideal de sociedade, um “Ser” “sociedade”,

<sup>8</sup> HUXLEY, Aldous. **Admirável mundo novo**. Trad, Lino Vallandro e Vidal Serrano. São Paulo: Globo, 2014. p. 36.

<sup>9</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto V: feito e a ser feito**. Trad. Lílian do Valle. Rio de Janeiro: DP&A, 1999. p. 20-21.

<sup>10</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II: os domínios do homem**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 271.

<sup>11</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II: os domínios do homem**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 271.

seja através da razão ou de qualquer outra fonte, mas que seja possível de ser conhecido por todos, e replicado. Ocorre que, nesta concepção de “Ser” enquanto Caos, e este dotado de irregularidade, abre-se espaço para uma fonte criadora que opera no Caos. O “Ser” comporta, assim, dado o seu caráter manifestamente indeterminado e vazio, organizações. Estas organizações se mostram através das construções e criações proporcionadas no ambiente do ‘Ser’.

Seguindo esta linha de raciocínio, se mostra indispensável pensar a existência do “Ser” não “no” tempo, mas através do tempo, em virtude do tempo, claro, visto que “Ser” enquanto Caos e este enquanto ambiente de criação importa que todo “Ser”, está, na verdade “por-Ser”. Por meio do tempo, e esse enquanto criação de novas formas, o “Ser” aparecerá da forma em que fora criado. Dessa forma, sustenta Castoriadis<sup>12</sup>, que toda a história humana, assim como todas as sociedades que conhecemos, é essencialmente, criação. Esta criação faz com que determinada sociedade se insira no mundo e faça surgir uma série de significados que dão sentido a toda a sua existência.

Mas que criação é esta? Uma criação que visa o encontro de normas extra-sociais, ao estilo Platônico? Uma criação que busca no fundamento estritamente racional a sua significação? Para estas perguntas, Castoriadis dá respostas inovadoras. Em seu clássico *A instituição imaginária da sociedade*, introduz a ideia de *imaginário radical*, enquanto criação de formas históricas, enquanto *fazer histórico*, sendo que esse fazer não se limita a replicar o que simplesmente “é”, mas cria, o que Castoriadis chama de *significações* que articulam o mundo social e que passam a existir enquanto *imaginário efetivo*<sup>13</sup>. Vale salientar, que a expressão “imaginário” utilizado por Castoriadis, e que servirá, dentre outras, de base para a estruturação de seu raciocínio acerca da criação imaginária da sociedade, não traduz a ideia de algo ilusório, fantasioso ou ainda, mágico, mas sim, traduz um caráter de instituição de algo novo, de novas formas, que escapam do mero preceito determinado, seja esse através de relação causal, divina ou até mesmo racional.

O papel dessa significação que advém desse imaginário radical e que, quando constituída se traduz no imaginário efetivo, é demonstrado por Castoriadis quando da

---

<sup>12</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto IV: a ascensão da insignificância**. Trad. Regina Vasconcellos. São Paulo: Paz e Terra, 2002. p. 183.

<sup>13</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 177.

necessidade de respostas a perguntas que se mostram de certo modo corriqueiras, mas que trazem consigo uma ampla gama de problematizações, tais qual: quem somos nós, como coletividade? Que queremos, que desejamos, o que nos falta? Qual a nossa identidade? Assinala supracitado filósofo com a seguinte consideração:

A sociedade deve definir sua “identidade”; sua articulação; o mundo, suas relações com ele e com os objetos que contém; suas necessidades e seus desejos. Sem a “resposta” a estas “perguntas”, sem essas “definições” não existe mundo humano, nem sociedade e nem cultura – porque tudo permanece Caos indeterminado. O papel das significações imaginárias é o de fornecer uma resposta a essas perguntas [...]<sup>14</sup>

Fica claro da citação acima, que a própria sociedade deve ser a fonte produtora daquilo que significa algo para ela, o que se traduz por significações imaginárias. Assim, a própria sociedade cria o seu próprio mundo, definindo, por exemplo, o que vem a ser o real, o que tem ou não sentido. Cada sociedade dada, enquanto criação de seu próprio mundo atribui significado ao significante deus, direito, estado, homem/mulher, por exemplo. Significações estas, imaginárias, vez que introduzidas por uma criação que não necessariamente tem de estar vinculada, ou ainda, que não se esgotam nas referências a elementos racionais.

Em suma, estas colocações irão se resumir na busca de resposta para uma importante questão, qual seja: a questão da sociedade e da história, ou seja, a questão do social-histórico. Esse é o ponto em que Castoriadis engendra suas forças e busca explicações que extrapolam as previamente dadas, cujo qual segundo o próprio, nada mais fizeram senão encobrir e reduzir a questão, retirando-a do seu *locus* necessário, qual seja, a própria sociedade, e deslocando-o para a heteronomia, tal qual um fim esperado alicerçado num plano das ideias, utilizando Platão, como exemplo. Passamos, então, a análise desta problemática.

## **2.1 O Estado da Arte da Compreensão do Social Histórico: a crítica de Castoriadis.**

A questão acerca do “social histórico” é de suma importância para o desvelar da teoria de Castoriadis e aqui que se centra a principal análise crítica e a própria

---

<sup>14</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 177.

crítica operada por supracitado filosófico: a reflexão sobre referida questão, pelo menos desde de Platão se mostra antes encoberta e reduzida do que ampliada e honestamente trabalhada, sendo que a “reflexão herdada nunca conseguiu separar o objeto próprio da questão e considera-lo por si mesmo<sup>15</sup>”, hodiernamente se mostrando deslocado da própria sociedade - fruto da própria questão - aparecendo vinculado a outra coisa que não ela própria, tal como uma norma, um fim específico, logo, “o ser próprio do social histórico, encontrou-se constantemente deportado para outra coisa que não ele mesmo, e absorvido por este<sup>16</sup>”.

Pode-se afirmar que é esta a ocorrência que permeia a inquietação constante no pensamento de Castoriadis. Promover uma visão alternativa, ou melhor, ampliar a questão do social histórico - o qual inclui a própria imaginação e o imaginário -, retornando-o ao seu *locus* por excelência – a própria sociedade – é o desafio que mencionado pensador propõe e instiga a revelar. Há de se ver estas categorias por si mesmas, desvinculando-as da necessidade de visão através dos óculos de “outras coisas”, ou seja, há de se romper a ideia de que, por exemplo, “representação”, “imaginário”, “imaginação” são meros meios o qual visam a realização de um *telos* que se consubstancia como a “verdade” ou ainda “o ente verdadeiro”.

Fato é que, se se necessita trabalhar esta questão, é porquê tal se mostra obnubilada e a razão de tamanho obscurecimento é que a reflexão da história e da sociedade situou-se sempre no terreno e nas fronteiras da lógica-ontológica herdada, o qual se expressa em dois pontos centrais: 01) não se deve multiplicar os entes sem necessidade e 02) é preciso que se tenha um sentido único para “Ser”. Como bem explica Castoriadis, esse sentido é sempre determinado do início ao fim, o que acarreta a exclusão de qualquer espécie de “Ser” que escapasse dessa determinação (determinidade), como o imaginário e o social-histórico, por exemplo<sup>17</sup>. Vejamos o que diz Castoriadis a respeito dessa ideia de determinação e seus reflexos:

A partir daí, sabendo ou não, querendo ou não, e mesmo nos casos onde pôde explicitamente visar o contrário, o pensamento herdado foi necessariamente levado a reduzir o social-histórico aos tipos primitivos de ser que ele conhecia ou julgava conhecer – tendo-os

---

<sup>15</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 201.

<sup>16</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 202.

<sup>17</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 203.

construído, portanto determinado – sob outro ponto de vista, a fazer deles uma variante, uma combinação ou uma síntese dos entes correspondentes: coisa, sujeito, ideia ou conceito. A partir de então, sociedade e história encontravam-se subordinadas às operações e funções lógicas já asseguradas e pareciam pensáveis por meio de categorias estabelecidas de fato para captar alguns existentes particulares, mas colocadas pela filosofia como universais<sup>18</sup>.

Tal tentativa de explicar a sociedade acaba por acarretar na negação do exclusivo, visto que, se se pensa o social-histórico através de subordinações lógicas determinadas, todo o exclusivo deixa de ser pensável, e toda particularidade passa a ser concebida como “não-verdade”, como escória, ilusão, enfim, como ininteligível. Isto nos conduz a várias respostas - dentre elas, as tradicionais, que seguem a tradicional lógica-ontológica herdada – para as seguintes perguntas: por que há diferenças entre as sociedades, bem como, por que não há apenas uma sociedade? As formas possíveis de condução dessas respostas, em um primeiro momento, podem nos levar a uma dupla argumentação: 01) Ora pensar a sociedade como algo puramente determinado e, 02) Ora pensar a sociedade com algo indeterminado, um mar de indeterminações absolutas e integrais, escória. Mas esta dupla argumentação não se mostra suficiente, vez que é possível pensar uma via em que não necessariamente se contraponha com caráter excludente mútuo as categorias do determinado e do indeterminado. Fora brevemente dito acima, que a criação pressupõe instituição de novas formas, de novas leis, estas pertencentes ao modo de ser daquela sociedade. Isso implica em sustentar que não se verifica uma determinidade absoluta nem tampouco uma indeterminação plena, mas sim, “a *posição de novas determinações*<sup>19</sup>”, vez que a criação não implica em indeterminações plenas e absolutas, senão no fato de que tudo que é, jamais o é exhaustivamente determinado ao ponto de tornar impossível o surgimento de novas determinações.

No entanto, como dito, o pensamento ontológico herdado não segue a terceira via, mas sim a via de determinidade, *peras* para os gregos, *Bestimmtheit* em Hegel. Encontra-se aqui a ideia, já mencionada, de que há de se ter um sentido único de “Ser”, uma espécie de “Ser” total, que, poderá ser “encontrado” ou “atingido” através

---

<sup>18</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 203.

<sup>19</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto V: feito e a ser feito**. Trad. Lílian do Valle. Rio de Janeiro: DP&A, 1999. p. 25.

do progresso e da constante aprendizagem, por exemplo, ou seja, uma iluminação em busca do sentido último que a tudo se submete, que a tudo retorna, inclusive o social-histórico. Como explica Castoriadis<sup>20</sup>, esta corrente dominante funda-se na equação de que “Ser” é igual a “ser determinado” e isso levado além dos meros determinismos fenomenais, enraizando-se no sentido do termo “Ser”, como tal, sendo que em Parmênides, em ruptura com os pré-socráticos, se encontra a origem de tal ideia<sup>21</sup>. Nesta linha argumentativa, “sociedade e história só são na medida em que são determinados, ao mesmo tempo, seu lugar na ordem total do Ser (como resultado de causas, meio de fins, ou momento de um processo), sua ordem interna e a relação necessária dos dois”<sup>22</sup>.

Da curta análise realizada até aqui, têm-se, portanto, que a “filosofia tradicional”, ou ainda, que o “pensamento ontológico herdado” caracteriza-se pela supremacia da determinação, e conseqüentemente, supremacia da identidade, na clássica lógica da possibilidade de identificação, composição e decomposição de pequenos totais através de propriedades universais, de relação de causa a efeito de meio a fim. Daí a dizer em “pensamento ontológico herdado”, visto que trata especificamente da questão do Ser do social-histórico. O cerne da questão, portanto, é ontológico e,

[...] se decidimos considerar o social-histórico por si mesmo; se compreendemos que ele deve ser interrogado e refletido a partir dele mesmo; se recusamos eliminar as questões que coloca submetendo-o previamente às determinações do que conhecemos ou julgamos sob outro ponto de vista – então constatamos que ele faz explodir a lógica e a ontologia herdada. Por que percebemos que ele não se insere nas categorias tradicionais, exceto nominalmente e vaziamente, que permite entrever uma lógica diferente e nova, que força a reconhecer

<sup>20</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto V: feito e a ser feito**. Trad. Lílian do Valle. Rio de Janeiro: DP&A, 1999. p. 156.

<sup>21</sup> Com relação a equação ser = ser determinado, Castoriadis traz à tradição filosófica a questão, enquanto justificativa de seus argumentos, sustentando que a determinação de todo ente particular e o sentido do termo ser, como tal é sempre presente até “mesmo quando essa determinidade é apresentada como um limite inacessível, ou um ideal. Assim, por exemplo, em Kant: “...*tudo que existe é completamente determinado* ... não somente de cada par de predicados contraditórios *dados*, mas também de todos os predicados *possíveis*, há sempre um que lhe convém”. Pouco importa que Kant considere essa exigência irrealizável: é desse horizonte, ou melhor dizendo, sob essa ameaça que se define para ele o que é existir ou ser. E isso não concerne apenas ao “modo de existência efetivo” das coisas, mas à *concebibilidade lógica* de tudo o que pode ser objeto do pensamento. Parmênides, em ruptura com os pré-socráticos que o precederam, foi o primeiro a tomar essa decisão [...]. CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto V: feito e a ser feito** Trad. Lílian do Valle. Rio de Janeiro: DP&A, 1999. p. 156.

<sup>22</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 203.

os limites estreitos da validade daquelas categorias, e, acima de tudo, a alterar radicalmente o sentido de: ser<sup>23</sup>.

Diz o filósofo que essa nova possibilidade de compreensão do Ser do social-histórico - refletido a partir dele mesmo - não se insere nas categorias tradicionais do determinado, necessitando de uma nova lógica. É que ao todo determinado corresponde a lógica conídica (conjuntista-identitária – conjunto/identidade), quando a explicação acerca do Ser do social-histórico. Lógica esta do princípio da identidade, da contradição (diferença) e do terceiro excluído (indeterminado), e que possui base na aritmética e na matemática em geral, e que se realiza formal e efetivamente na teoria dos conjuntos<sup>24</sup>. O privilégio dessa lógica é de constituir uma dimensão essencial e ineliminável da linguagem e de toda a vida e atividade social, sendo que, a matemática se mostra como sua realização mais complexa. Dois são os esquemas essenciais de explicação do social-histórico derivado dessa modalidade lógica, quais sejam: ficalista e logicista.

No que tange ao tipo ficalista, explicam os teóricos vinculados a esta matriz, que a sociedade e a história podem ser reduzidas, direta ou indiretamente, imediata ou em última análise, à natureza. Natureza esta, em primeiro lugar, a biológica do homem, dessa forma, a sociedade se dá como o conjunto de funções que visam satisfazer as necessidades humanas, o que faz exsurgir o representante típico do ficalismo: o funcionalismo. Desse tipo de explicação derivam algumas questões problemáticas, por exemplo: há uma identidade de necessidades em todas as sociedades? Estas necessidades permanecem idênticas com o passar da história? Ao que parece, o tipo funcionalista seria, de fato, a explicação correta se a resposta para estas perguntas fosse afirmativa, mas de uma análise histórica da sociedade, verifica-se que não há, materialmente, identidade e manutenção de um núcleo duro de necessidades que sobrevive ao tempo. Castoriadis<sup>25</sup> explica muito bem, ao afirmar que caso assim fosse, caso a identidade se mostrar presente, é necessário que se tenha um núcleo ficcional de necessidade inalterável e abstrata, o qual elimina a diferença entre as sociedades. Esta explicação, nas palavras de mencionado filósofo

---

<sup>23</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 204.

<sup>24</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto V: feito e a ser feito**. Trad. Lílian do Valle. Rio de Janeiro: DP&A, 1999. p. 157.

<sup>25</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 205.

“não explica nada”<sup>26</sup>, e reduz a questão do social-histórico ao causalismo, ou seja, uma repetição das mesmas causas gerando os mesmos efeitos, anulando por completo aquilo que pode se mostrar diferente daquilo que já sabíamos.

Quanto ao tipo logicista, duas são suas formas, uma mais pobre e outra mais rica. A mais pobre, o estruturalismo é aquele que remete a ideia de que uma mesma operação lógica, repetida em determinado número de vezes explicaria a totalidade da história humana e as mais diversas formas da sociedade, como se realizaria na matemática quando se pretendesse organizar determinado número de pedras brancas e pretas numa fórmula pré-estabelecida, ou ainda, na construção de um cubo mágico. No que tange a formação das diferentes sociedades, tais nada mais seriam que diferentes combinações possíveis de um número finito de mesmos elementos<sup>27</sup>. A grande crítica que aqui se faz é que o estruturalismo “Não tem nada a dizer sobre os elementos que manipula, sobre as razões de seu ser-assim, sobre suas modificações no tempo<sup>28</sup>” Não há como admitir esta possibilidade de pensamento no âmbito do social-histórico, em que, fundamentalmente se analisa a diferença, a diferença entre uma sociedade e outra, a questão de que esta é uma sociedade e aquele é outra, ambas com características próprias, específicas.

Quanto a forma mais rica do logicismo, há uma tentativa de explicar a questão do social-histórico enquanto um sistema de determinações racionais que visam a revolver todas as figuras do universo material e espiritual, ou seja, visam a engendrar estas figuras umas a partir das outras, e todas a partir do mesmo elemento primeiro ou último, como um desdobramento que segue ordem necessária. Como diz Castoriadis, aqui não importa que tal elemento se denomine razão, matéria ou natureza, fato é que tudo deve resultar de um elemento originário presente desde sempre e no sempre. O desdobramento sempre é constituído por operações identitárias, ainda que se queria chama-las de dialéticas, pois o novo sempre é construído através daquilo que já existia, sendo que aquilo que ora existe fora construído também por algo que ainda existe e que sempre existirá<sup>29</sup>, a razão de ser

---

<sup>26</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 205.

<sup>27</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 206.

<sup>28</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 206.

<sup>29</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 207.

da história, em suma, seu fim<sup>30</sup>. A leitura realizada por Castoriadis refuta tal tese, afastando o pensamento acerca do histórico-social da lógica herdada, vez que o social não pode ser pensado como uma unidade de uma pluralidade, nem como um conjunto de elementos distintos e definidos, nem tampouco quanto uma mera sucessão temporal oriunda de esquemas de causalidade, finalidade ou ainda, consequência lógica, mas “emergência da alteridade radical, criação imanente, novidade não-trivial”.<sup>31</sup>

Como salientado anteriormente, estas duas explicações remetem a lógica conídica, lógica esta que estabelece categorias universais determinadas, sejam, por exemplo “formas” (Platão) ou “categorias” (Aristóteles). Assim, identificada está a lógica herdada, resta esclarecer como se dá sua estruturação e seu funcionalismo, para tanto, necessário expor a conceituação clássica de “conjunto” descrita pelo grande expoente da teoria dos conjuntos, Georg Cantor, o qual o próprio Castoriadis constantemente faz remissões. Vejamos o que diz Cantor: “Por ‘conjunto’ entendemos qualquer coleção em um todo  $M$  de objetos definidos e distintos  $m$  de nossa intuição ou de nosso pensamento. Estes objetos são chamados de “elementos” do  $M$ ”<sup>32</sup>.

Desse conceito, importantes considerações se mostram necessárias. De início, verifica-se que se apresenta importante o critério de identidade e o critério de diferença, uma vez que o todo “ $M$ ” se faz todo através de objetos definidos e distintos “ $m$ ”. Isso implica em distinção e reunião. É importante deixar isso claro. É necessário distinguir elementos através de traços características, tais como “ $m$ ” e, após separá-los do grande todo de elementos, reuni-los, juntá-los ao todo específico “ $M$ ”. A separação dos elementos, por óbvio, significa a criação de critérios exclusivos, em especial, no que tange a identidade própria desses elementos e a sua decorrente

---

<sup>30</sup> No que tange a esta importante questão, Castoriadis traz como exemplo, dentre outros, Aristóteles e Marx, senão vejamos: “Tal é já a situação em Aristóteles, para quem “a cidade é primeira segundo a natureza”, com referência ao homem individual, mas também o ser da cidade é determinado por seu fim, e esse fim é o bem-viver referido ao homem individual. Mas tal é também a situação em Marx; a “base real” da sociedade que “condiciona” todo o resto é o “conjunto das relações de produção”, que são “determinadas, necessárias, independentes da vontade” dos homens.” CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 212.

<sup>31</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 220.

<sup>32</sup> Tradução nossa. No original: “By an “aggregate” (*Menge*) we are understand any collection into a whole (*Zusammenfassung su einen Gansen*)  $M$  of definite and separate objects  $m$  of our intuition or our thought. These objects are called the “elements” of  $M$ . [...]  $M = \{m\}$ .” CANTOR. Georg. **Contributions to the Founding of the Theory of Transfinite Numbers**, tradução dos artigos Beiträge zur Begründung der transfiniten Mengenlehre, Parte I, 1895, e Parte II, 1897 escrita por P. E. B. Jourdain, Chicago, Dover Publications, Inc, Nova York, 1955. p. 85.

diferenciação de outros que não se enquadrem nos critérios de identidade atribuídos. A implicação decorrente é a reunião ( $M = \{m\}$ ), pois se mostra necessário reunir os objetos agora especificados num todo, mantendo, no entanto, a diferença dos elementos, mas, num todo idêntico. Explica Castoriadis<sup>33</sup>:

Como coleção num todo, o conjunto é unidade idêntica a si de diferentes: o que distingue o conjunto do elemento é que o estabelecimento do conjunto como unidade idêntica a si não elimina a diferença dos elementos que lhe pertencem, mas coexiste com ela ou se sobrepõe a ela – enquanto que as diferenças internas do elemento são provisoriamente abolidas no estabelecimento deste, ou consideradas como não pertinentes ou indiferentes.

Têm-se então que um conjunto importa na definição das propriedades dos elementos que o compõe, o que, importa em identidade e diferença. Elementos idênticos segundo critérios estabelecidos compõe um todo diferente de outro todo composto de objetos diferentes do primeiro, mas idênticos em seu todo. Está distinção (possível graças ao estabelecimento de identidades e diferenças), unida com a escolha e a reunião somente ocorre quando se mostra existente a atividade do *legein* e do *teukhein*, ponto fundamental para compreensão da teoria de Castoriadis. Compreender o *legein* juntamente com o *teukhein* é condição indispensável para o entendimento da teoria ora analisada, vez que, ambos conceitos se mostram como alicerces da teoria. De início, o que vem a ser *legein*? Como bem explica Castoriadis<sup>34</sup>, “para poder falar em conjunto ou pensar um conjunto, é preciso poder distinguir-escolher-estabelecer-juntar-contar-dizer objetos”. Conforme vimos da citação de Cantor, conjunto é a coleção em todo de objetos distintos e definidos, sendo que fora esclarecida a necessidade da identidade e da diferença e da separação e reunião, logo, para se alcançar a totalidade, é preciso realizar operações essenciais de distinguir-escolher-estabelecer-juntar-contar-dizer objetos. Estas operações são realizadas pelo *legein*, cuja atividade primordial é representar/dizer “*istos*” como tais, em suma, o *legein* institui o conjunto, visto que elementos conjuntizáveis. Como ensina Castoriadis<sup>35</sup>:

<sup>33</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 263.

<sup>34</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 262.

<sup>35</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto I**. Trad. Carmen Sylvia Guedes e Rosa Maria Boaventura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 218.

[...] é preciso que possam ser supostos-escolhidos-reunidos tidos “objetos”, bem “distintos” um dos outros, “bem definidos” (no sentido de uma definição “decisória-prática” – que esses objetos decorram da “percepção” externa ou interna, da “representação” no sentido mais geral, ou do “pensamento” no sentido estrito do termo. É preciso que esses objetos possam ser reunidos, num segundo sentido, em “coleções” que formem “todos”, quer dizer, novos “objetos” do tipo superior. É preciso, por conseguinte, sempre poder distinguir, ou poder fazer como se pudéssemos distinguir; e poder definir, ou poder falar como se pudéssemos definir, isto é, de sorte que tudo que é “visado” possa ser também, através do dizer, designado suficiente e adequadamente à “visão” dos outros. É preciso sempre poder “coletar em um tudo”, pelo menos no discurso; e evidentemente também, poder efetuar a operação inversa, de-compor um “todo” dado em “todos” de tipo inferior ou em “elementos” distintos e bem definidos.

Esta citação sintetiza o que até então fora narrado e introduz uma nova categorização de objetos quando da individualização e posterior reunião, qual seja: objetos superiores (oriundos da reunião de idênticos objetos num todo) e objetos inferiores (em si só, superiores, mas inferiores em relação ao todo superior o qual se reúnem), além de esclarecer que se mostra necessária a decomposição de todo dado em os “todos” que o compõe. Nesta passagem tem-se a concepção ontológica que designa que tudo aquilo que é, pode ser componível e decomponível em totalidades definidas por propriedades universais e compreendendo partes definidas por propriedades particulares<sup>36</sup>. Têm-se, portanto, que o *legein* é a dimensão conjuntista/conjuntizante do representar, do dizer.

Já o *teukhein* é a dimensão conjuntista/conjuntizante do fazer, exteriorizado pelos verbos juntar-ajustar-fabricar-construir. Como diz Castoriadis é “fazer ser como... a partir de... de maneira apropriada a... e com vista a...”<sup>37</sup>. Isso remete claramente a técnica, sejam pelas atribuições ou até mesmos pela derivação da palavra, vez que *técnica* é originária da palavra *techné*, que por sua vez deriva de *teukhein*, no entanto, esta, a técnica, é apenas uma manifestação do *teukhein*, já que o mesmo estabelece as relações dos meios e dos fins que fazem parte de toda técnica. Embora distintos, *legein* e *teukhein* remetem um ao outro, pois para juntar-ajustar-fabricar-construir, se mostra necessário distinguir-escolher-estabelecer-juntar-contar-dizer objetos, lógico, pois antes de se pensar em construir algo, é necessário

<sup>36</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto I**. Trad. Carmen Sylvia Guedes e Rosa Maria Boaventura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 219.

<sup>37</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 301.

que se tenha os elementos distintos separados bem como a possibilidade de reuni-los. Percebe-se da operação dessas duas dimensões a organização da linguagem enquanto *código*, ou seja, o estabelecimento de termos derivados de elementos conjuntistas e a relações conjuntistas ou conjuntizáveis entre os termos, em suma um nível funcional.

Ressalta-se que essa conjuntização de elementos não é apenas operada pela linguagem, mas se engendra na linguagem, inclusive no que tange as significações da sociedade (linguagem enquanto *língua* – ponto a ser trabalho à frente), vez que a significação deve, sob pena de impossibilitar o real conhecimento do assunto, se deixar apreender como se fosse um objeto distinto e definido, ao exemplo: não se pode utilizar as palavras “vago” ou “impreciso” a não ser que “ser vago” e “ser impreciso” fossem propriedades bem determinadas, e que, a classe dos *istos* que são vagos ou imprecisos fosse bem definida e comportasse fronteiras rigorosamente traçadas.<sup>38</sup> Fica a conclusão que a linguagem somente pode operar a conjuntização do mundo quando ela mesma se mostra enquanto um sistema de conjunto e de relações conjuntistas (fonemas, morfemas, classes gramaticais, tipos sintáticos).

A explicação ontológica do social-histórico fundada nestas bases é considerada como insuficiente para Castoriadis, sendo esta, uma relevante inquietação nos escritos de mencionado autor. Salienta-se, que não se está a negar a importância da lógica conjuntista-identitária, ela se mostra deverás importante e necessária, porém, não exclusiva, dado ser incapaz de esgotar todos os aspectos da vida social. Dito isso, de posse do conhecimento da esfera teórica da lógica conjuntista, há de transpô-la para a esfera social a fim de verificar suas implicações na instituição imaginária da sociedade.

De início, há que se deixar algo claro: não há como se pensar a organização da sociedade sem a dimensão conjuntistas-identitária, pois o fazer social sempre pressupõe e se refere a objetos distintos e definidos, componíveis e decomponíveis, definidores e indefiníveis por propriedades bem determinadas, independentemente se tais propriedades sejam visíveis ou até mesmo invisíveis. Como diz Castoriadis, é preciso que toda vaca e qualquer vaca faça parte das vacas que não possa ser touro, que procrie bezerros e bezerras, que o conjunto de casas forme o povoado que este povoado é o nosso povoado, aquele que nós pertencemos e não outro, que as facas

---

<sup>38</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto I**. Trad. Carmen Sylvia Guedes e Rosa Maria Boaventura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 222.

cortem, que o fogo queime, enfim<sup>39</sup>. O mundo comporta uma organização conídica e as sociedades dela dependem para existir, sob pena de se tornarem ininteligíveis.

Para que uma sociedade possa existir, para que uma linguagem possa ser instaurada e funcionar, para que uma prática refletida possa desenvolver-se, para que os homens possam relacionar-se uns com os outros [...] é preciso que de uma forma ou de outra, em determinado nível, tudo possa tornar-se congruente com o que a definição que Cantor implica.<sup>40</sup>

A definição de Cantor que Castoriadis cita é aquela que já vimos, referente a lógica dos conjuntos em que por conjunto “se entende qualquer coleção em um todo de objetos definidos e distintos de nossa intuição ou de nosso pensamento<sup>41</sup>.” De fato, para que a sociedade se torne inteligível, é necessária a dimensão conídica para a organização dos elementos, visto que o fazer-social pressupõe tal organização. Essa dimensão é ineliminável, pois se necessita saber se determinada pessoa, por exemplo, é um adulto e não mais uma criança, que é capaz juridicamente para os atos da vida civil, ou não.

*Legein* e *teukhein* são dimensões sempre presentes, sendo isto, ponto central da teoria de Castoriadis: o mundo comporta organizações. Tal argumento nos remete ao início, quando fora afirmado que para Castoriadis, “Ser” é Caos, sem fundo, abismo, mas, dotado de uma “estratificação não regular: isto é, que comporta “organizações” parciais, sempre específicas dos diversos estratos que descobrimos (descobrimos/construímos, descobrimos/criamos) no Ser”<sup>42</sup>. Resta a pergunta, o que vem a ser essa característica de “estratificação não regular”? Para responder tal questão, novamente devemos recorrer ao pressuposto da lógica conídica, dado que se se argumenta que dita lógica é dimensão da organização é por que há no mundo estratos ou camadas de “coisas” que podem ser organizáveis. A isso, Castoriadis denomina de “primeiro estrato natural”, cujo principal representante poderia ser o

<sup>39</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto I**. Trad. Carmen Sylvia Guedes e Rosa Maria Boaventura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 220.

<sup>40</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 262.

<sup>41</sup> Tradução nossa. No original: ““By an “aggregate” (*Menge*) we are understand any collection into a whole (*Zusammenfassung su einen Gansen*)  $M$  of definite and separate objetcts  $m$  of our intuition or our thought. These objects are called the “elements” of  $M$ . [...]  $M = \{m\}$ .” CANTOR. Georg. **Contributions to the Founding of the Theory of Transfinite Numbers**, tradução dos artigos *Beiträge zur Begründung der transfiniten Mengenlehre*, Parte I, 1895, e Parte II, 1897 escrita por P. E. B. Jourdain, Chicago, Dover Publications, Inc, Nova York, 1955. p. 85.

<sup>42</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II: os domínios do homem**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 225.

próprio ser vivo, vegetal e animal, com o qual, desde sua origem, a sociedade lida imediata e inevitavelmente, mas também, toda a matéria aqui presente e na efetividade das leis da física que regem o mundo.<sup>43</sup>

E é a partir dessa premissa, de existência de um “primeiro estrato natural”, característica do Ser enquanto Caos, que a organização (atributo do mundo) se faz possível, dado que para os homens se mostra incompatível, insuportável viver no Caos, logo, uma organização se faz necessária, ainda que advenha de um entrelaçamento entre mundo e sociedade, preceito consubstancial à heteronomia e que encobre a autocriação. A ideia da autocriação da sociedade é muito cara para Castoriadis. A autocriação se alicerça nesta concepção de primeiro estrato natural (condição de existência da sociedade), mas não o reproduz, nem o reflete, argumento esse que afasta a premissa de que a sociedade se determina por algo além dela própria, neste caso, o primeiro estrato natural. É no primeiro estrato natural que a sociedade encontra uma série de condições, de pontos de apoio, de marcos e de obstáculos, e é ela própria que define seu universo de discurso, o que significa afirmar que cada sociedade é *uma* sociedade, possuindo particularidades próprias, ao exemplo, aquilo que *é* e aquilo que *não é*, aquilo que *é* pertinente e aquilo que *não é*, enfim, seu universo discursivo próprio<sup>44</sup>. Nesta linha de autocriação a dimensão conjuntistas/identitárias se mostra necessária, pois opera nesse espectro de condições oriundas do primeiro estrato natural. No entanto, e aqui reside a crítica de Castoriadis, é um equívoco acreditar que ela e somente ela é suficiente para explicar todos os aspectos da autocriação e da própria vida em sociedade. Há uma outra dimensão, que opera com muito mais força nesta “instauração de seu próprio mundo, senão vejamos:

[...] toda sociedade deve instituir-se também no conídico, e há portanto uma interseção não vazia da instituição de todas as sociedades (uma parte comum). É instituído (e correto) em todos os lugares que  $2+2=4$ . Mas essa dimensão (o *legein* e o *teukhein*) não é absolutamente separável da dimensão estritamente imaginária da instituição: os gatos persas não são gatos egípcios, nas sociedades cristãs,  $1 \neq 3$ , salvo

<sup>43</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 267.

<sup>44</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 273.

quando se trata das questões mais importantes, as três pessoas divinas, que não são senão uma, ainda que sendo três.<sup>45</sup>

O exemplo das sociedades cristãs é deveras esclarecedor. Não se nega, nem se discute que nas sociedades cristãs  $1 \neq 3$  enquanto caráter numeral e, no plano da lógica conídica são distintos e definidos, mas que, no entanto, podem ser agrupados num todo, por exemplo: números ímpares. Agora, quando da consideração de unicidade das três pessoas divinas, que são uma e ao mesmo tempo três (Doutrina da Santíssima Trindade), não se visualiza qualquer possibilidade de explicação mediante a lógica conídica, vez que não há qualquer definição nem distinção de um elemento de um conjunto, tampouco interligação por condições causais. É dimensão estritamente imaginária. Têm-se aqui, nesse pequeno exemplo, o limite da lógica conídica, o qual se mostra fragmentária, incompleta.

Assim, quando da instituição da sociedade não se faz apenas necessário considerar de modo exclusivo as dimensões da lógica conídica<sup>46</sup>. É preciso ultrapassá-la, pois a sociedade não é um grande conjunto ou um sistema de conjunto dispostos logicamente, é mais. Ultrapassar o simples limite daquilo que é (ele é um adulto, dado que todas as condições biológicas necessárias que lhe permitem manter-se por si mesmo no aspecto biológico, sem ajuda de outro já se encontram presentes) e buscar compreender aquilo que se apresenta enquanto mera significação imaginária (ele é um adulto e também a encarnação do deus do fogo). Eis aqui, a inovação de Castoriadis, a superação dos limites da lógica conídica, e a elaboração de uma nova lógica, a *lógica dos magmas*, ligada a uma dimensão estritamente imaginária da instituição da sociedade.

Passa-se então, a análise dessa inovação elaborada por Castoriadis, e para melhor compreensão, se faz necessária abordar a construção da imaginação na

---

<sup>45</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto V: feito e a ser feito**. Trad. Lílian do Valle. Rio de Janeiro: DP&A, 1999. p. 46.

<sup>46</sup> Repita-se: Essa dimensão se faz presente, pois como ensina Castoriadis, “tudo é sempre conjuntizável (isto é, tautologicamente, tudo o que pode ser dito coloca-se sob as regras do dizer na medida em que é dito); mas além de certos limites ou fora de certos domínios, só o é trivialmente (podemos sempre contar os sinais tipográficos de um livro, ou pesar as estátuas do Louvre, o que seria muito importante se fosse necessário removê-las)”. CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 389. A citação é clara, é traduz a emergência de se pensar uma outra dimensão, vez que, como diz o próprio exemplo, é necessário saber o peso das estátuas do Louvre quando se mostra importante sua remoção, mas é perfeitamente pensável imaginar que tais estátuas possuem um “peso” simbólico absurdamente maior que seu peso físico, sendo que esse “peso” simbólico” escapa a qualquer explicação lógica da dimensão conjuntista.

tradicional filosófica (seu reconhecimento e seu ocultamento) e como ela se engendra na instituição da sociedade, constituindo, assim, uma dimensão indispensável para esta instituição. Quanto a imaginação, não se vislumbra alternativa mais coerente para seu conhecimento, do que se iniciar por duas passagens da obra *De anima* de Aristóteles<sup>47</sup>. Se lê na referida obra que “Para a alma capaz de pensar, as imagens subsistem como sensações percebidas. E, quando se afirma algo de bom ou nega-se algo ruim, evita-o ou persegue-o. Por isso, a alma jamais pensa sem imagens.<sup>48</sup>”<sup>49</sup> e, em frente, que “na medida em que o animal é capaz de desejar, por isso mesmo ele é capaz de se mover; e ele não é capaz de desejar sem imaginação”<sup>50</sup>.

Esses trechos, de aparência inicial simples, a bem da verdade geram uma ruptura significativa da compreensão de imaginação na estrutura da obra *De anima*, ao passo de ser possível visualizar dois “tipos” de imaginação na obra, disposto em dois pontos diferentes, o qual Castoriadis, como profundo conhecedor de Aristóteles, irá designar como: “Imaginação segunda” e “imaginação primeira”, sendo a relação entre os termos “imaginação” apenas uma mera homonímia, dado o grau de ruptura. No esquema Aristotélico da obra *De anima* a imaginação (*Phantasia*) é introduzida no capítulo 03 do livro III. Ao final do capítulo Aristóteles chega a seguinte conceituação acerca de imaginação: “a imaginação será o movimento que ocorre pela atividade da percepção sensível [...] No que diz respeito ao que é a imaginação e por que ela é,

---

<sup>47</sup> Vale salientar que anteriormente a Aristóteles, Platão já havia tratado da questão da imaginação, no entanto, tendo-a como a mais baixa na hierarquia das operações da alma. Na alegoria da linha, contida no livro VI da república, tal fica bastante claro, como se verá da citação em seguida. Salienta-se que na tradução aqui utilizada, da Fundação Calouste Gulbenkian, em vez de “imaginação” fora utilizada, infelizmente no nosso ponto de vista, o termo “suposição”, vejamos, então, o trecho da alegoria da linha: “Pega agora nas quatro operações da alma e aplica-as aos quatro segmentos: no mais elevado, a inteligência, no segundo, o entendimento; ao terceiro entrega a fé, e ao último a suposição [...]”. PLATÃO. **A República**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. p. 313, Livro VI, 511e.

<sup>48</sup> ARISTÓTELES. **De anima**. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: 34, 2006. p. 126. (Livro III, Cap. 07 – 433 b21).

<sup>49</sup> Antes de iniciar o estudo, vale uma importante ressalva quanto a tradução dos termos utilizados originalmente por Aristóteles, *phantasma* e *phantasia*. A principal diferença de tradução encontradas nas traduções e nas obras de comentadores, diz respeito ao termo *phantasma*. Maria Cecília Gomes dos Reis, seguindo a linha majoritária, em sua tradução do *De anima* da editora 34, traduz a expressão *phantasma* para “imagem” e *fantasia*, por imaginação. Castoriadis, no entanto, critica tal tradução, afirmando que a melhor forma de se traduzir a palavra *phantasma* é por “fantasia”, vez que assim se mostra mais adequado com o vernáculo grego. A tradução de Castoriadis pode confundir, pois *fantasia* (*phantasma*), quando da leitura, é idêntica a *phantasia* (imaginação). No presente texto, quando utilizados apontamentos de Castoriadis, será utilizada a expressão por ele utilizada, da mesma forma, quando do aporte da tradução em português da obra, por Maria Cecília Gomes dos Reis, será utilizada a expressão por ela utilizada.

<sup>50</sup> ARISTÓTELES. **De anima**. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: 34, 2006. p. 126. (Livro III, Cap. 10 – 433 b21).

basta o que foi dito.<sup>51</sup>”. Aristóteles chega a essa conclusão (que ao que parece será radicalmente modificada posteriormente, na mesma obra) quando do esclarecimento do argumento de que a imaginação é algo diverso da percepção sensível bem como do pensamento, sendo que com o último, sequer se relaciona.

Quando a diferenciação da imaginação da percepção sensível, diz Aristóteles que ela difere tendo em vista que “a percepção sensível é ou uma potência como a visão ou uma atividade como o ato de ver [...] as percepções sensíveis são sempre verdadeiras e a maioria das imaginações é falsa<sup>52</sup>”. Nesse contexto, a imaginação não teria necessidade de se manifestar ora enquanto ato, ora enquanto potência, mas ao que parece algo como, por exemplo, “um sonho” que não necessariamente há de se “realizar”, seja enquanto potência ou ato. Quanto a falsidade da imaginação e a completa veracidade das sensações, vale ressaltar que o próprio Aristóteles diferencia as sensações: aquelas de sensíveis próprios e a dos incidentais, sendo que somente a primeira se mostra sempre “verdadeira ou contém minimamente o falso”<sup>53</sup>. Gera uma estranheza a diferenciação desses termos, quando pensado as sensações em sentido amplo. Sobre a diferença entre imaginação e pensamento, o caráter central de tal está no fato de que não é dada a imaginação operar sobre aquilo que é sempre verdadeiro, ou seja, o *nous* e a *épistèmè*, dado que há na imaginação, o falso<sup>54</sup>.

Esclarece Castoriadis, que nesta altura da obra Aristotélica, a imaginação aparece

Como inteiramente dependente da sensação, homogênea a esta e por ela causada (as duas determinações estando, como se sabe, metafisicamente ligadas em Aristóteles). Ela aparece como o par supérfluo da sensação e tal, como apresentada aqui, parece possuir apenas uma única e estranhíssima função: multiplicar consideravelmente as possibilidades de erro inerentes às sensações do objeto comitente e às dos sensíveis comuns<sup>55</sup>.

<sup>51</sup> ARISTÓTELES. **De anima**. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: 34, 2006. p. 126. (Livro III, Cap. 03 – 428 b30).

<sup>52</sup> ARISTÓTELES. **De anima**. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: 34, 2006. p. 111. (Livro III, Cap. 03 – 428 a05).

<sup>53</sup> ARISTÓTELES. **De anima**. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: 34, 2006. p. 112. (Livro III, Cap. 03 – 428 b17).

<sup>54</sup> ARISTÓTELES. **De anima**. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: 34, 2006. p. 111. (Livro III, Cap. 03 – 428 a16).

<sup>55</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II: os domínios do homem**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 349.

Dessa dupla distinção e de uma forma um tanto dogmática, Aristóteles sacramenta que a imaginação é o movimento que ocorre pela atividade da percepção sensível. A sensação, então, se relaciona com a imaginação, ou melhor, a sensação é necessária à imaginação, sendo que tal somente é possível nos seres sencientes e a objetos dos quais há sensação, e de que o ato da imaginação pode engendrar um movimento que será semelhante à sensação, e por isso, causa de muitas ações e paixões para o ser que a possui, e, logicamente, passível tanto de verdade como de erro. É disso que nasce a definição de imaginação no capítulo 03, livro III do *De anima* de Aristóteles<sup>56</sup>, sendo importante referencial o fato de ela não se relacionar com o pensamento, e esta é a que Castoriadis designa como sendo a “imaginação segunda”, o qual os interpretes e toda tradição filosófica e psicológica pós-aristotélica se fixaram, e que obnubilou a “imaginação primeira”. Esta, se verifica na radical mudança do texto aristotélico, em especial no capítulo 03 do livro VII e no livro XI, quando Aristóteles afirma que “[...] a alma jamais pensa sem imagens.<sup>57</sup>”. Como conciliar esta posição com a anteriormente descrita, que deixa claro que a imaginação não participa do pensamento, dado ao seu grau de falibilidade? Eis a ruptura mencionada. E tal não se limita a esse complexo argumento, vejamos outras três importantes passagens: “O capaz de pensar pensa as formas, portanto, em imagens, e como nestas está definido para ele o que deve ser perseguido e o que deve ser evitado, então, mesmo à parte da percepção sensível, ele se move quando está diante das imagens.”<sup>58</sup>. E mais adiante, “[...] quando se contempla, há necessidade de se contemplar ao mesmo tempo alguma imagem, pois as imagens são como que sensações percebidas, embora desprovidas de matéria.<sup>59</sup>”, e, por fim, “Em que os primeiros pensamentos seriam diferentes das imagens? Certamente nem estes e nem os outros pensamentos são imagens, embora também não existam sem imagens.<sup>60</sup>”

Dessas passagens é possível extrair algumas premissas básicas: 01) a imaginação enquanto faculdade produtora das imagens é sempre presente, em

---

<sup>56</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II: os domínios do homem**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 348.

<sup>57</sup> ARISTÓTELES. **De anima**. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: 34, 2006. p. 119. (Livro III, Cap. 07 – 431 a08).

<sup>58</sup> ARISTÓTELES. **De anima**. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: 34, 2006. p. 120. (Livro III, Cap. 07 – 431 b12).

<sup>59</sup> ARISTÓTELES. **De anima**. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: 34, 2006. p. 121. (Livro III, Cap. 08 – 432 a03).

<sup>60</sup> ARISTÓTELES. **De anima**. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: 34, 2006. p. 121. (Livro III, Cap. 08 – 432 a03).

qualquer hipótese no ato de pensar; 02) O que move o sujeito capaz de pensar (exclusividade dos homens) são as imagens que ele tem enquanto formas, exemplo, o que está na alma é a forma “abelha” e não a “abelha” em si e, 03) a atitude contemplativa pressupõe as imagens, que se dão como sensações desprovidas de matéria, vez que, não há a presença efetiva do objeto e, 04) É possível sustentar que os primeiros pensamentos (*noemas*), embora não idênticos as imagens, sem elas não existem. Nada nestas quatro premissas faz lembrar a primeira forma em que a imaginação aparece no tratado, como um movimento engendrado pela sensação em ato. Por estas premissas, o sujeito pensante sempre imagina, sempre há imaginação independente de uma sensação em ato e se, sempre há imaginação e se o que move o homem são as imagens, pode-se concluir que se tornar impossível falar em ação oriunda de uma deliberação humana sem a presença da imaginação, que, culminada com a premissa 03, vai resultar no argumento de que não existe ação sem a introdução “de um conjunto de “imagens” compostas e unificadas de algo que não está presente”<sup>61</sup>. Eis a imaginação primeira, sintetizada na citação de Castoriadis<sup>62</sup>:

A *phantasia*, assim, é condição do pensamento, posto que apenas ela pode apresentar ao pensamento o objeto, como sensível sem matéria. E ela é condição do pensamento, igualmente, na medida em que separa, na forma do objeto, os diferentes “momentos” dessa forma e consegue apresentá-los como abstratos, subtraídos ao resto: a triangularidade separada não só da “matéria” do triângulo mas de sua dimensão; a quantidade separada daquilo de que ela é quantidade e de seu ser-quantidade-determinada (o “quanto”).

Se ainda não presente a sensação, que só ocorre quando do contato com a matéria, há de se pensar uma outra faculdade que não considere a matéria e que seja condição do pensamento, pois não é dado aos homens conhecer todas as coisas única e exclusivamente através do contato com a matéria, pois, se assim fosse, a limitação quanto aos objetos do conhecimento, seria clara. O que nos conduz a uma investigação mais profunda acerca da premissa 04, mencionada acima. A base do conhecimento Aristotélico está alicerçada no argumento de que não há acesso ao que é inteligível a não ser pelo sensível. Lembremo-nos então da premissa 03 (imagens se dão como sensações desprovidas de matéria) e chegaremos a seguinte conclusão:

---

<sup>61</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II**: os domínios do homem. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 355.

<sup>62</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II**: os domínios do homem. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 356.

não necessariamente a matéria efetiva do objeto deve se mostrar presente para possibilitar a intelecção, vez que a imaginação enquanto um “como sensação” se mostra suficiente, pois representa o sensível. Assim, como diz Castoriadis, “a fantasia necessariamente (*anankè*) esta presente, sempre que há pensamento; o pensamento é, ao mesmo tempo e de um só golpe (*hama*), contemplação da fantasia.<sup>63</sup>”.

Assim, se o acesso ao inteligível se dá pela via do sensível, a imaginação enquanto algo “como-um-sensível-sem-matéria”, é o suporte de qualquer pensamento - potência que permite a alma conhecer, julgar e pensar - inclusive dos pensamentos primeiros e de toda questão ontológica do “isto é” e do “isto não é”, ou seja, do verdadeiro e do falso<sup>64</sup>. Ressalta-se que a imaginação é distinta do verdadeiro/falso, no entanto, é base para tal distinção enquanto condição de qualquer pensamento, inclusive o do verdadeiro/falso, do certo/errado, pois, somente com a imagem de um tempo, é possível pensar o não-tempo, somente com a imagem “Direito” e possível pensar o “não-Direito”, visto que, caso não se tenha a imagem “Direito”, como sustentar o pensamento acerca do “não-Direito”?

Eis a “imaginação primeira”, a possibilidade que alma tem de pensar. Para finalizar esta importante questão, novamente nos valem de Castoriadis, a quem esta imaginação primeira servirá como estrutura para a construção da ideia de imaginário radical e imaginário social instituinte, que pautará toda o esquematismo de sua filosofia.

Aristóteles aqui reconhecia um elemento que não se deixa apreender nem no espaço definido pelo sensível e pelo inteligível, nem – o que é bem mais importante – no espaço que se define pelo verdadeiro e pelo falso, e, por trás destes, pelo ser e pelo não ser. Ele o concebia não como monstruosidade, fenômeno patológico, resíduo, acidente, forma deficitária (o sonho, por exemplo, sejam quais forem os imensos problemas que ele poderia levantar em outros campos, deixa-se escotomizar filosoficamente de maneira incomparavelmente mais

<sup>63</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II: os domínios do homem**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 363.

<sup>64</sup> Como diz Castoriadis: “Que sentido haveria em dizer que a figura temporal fornecida pela imaginação e sobre a qual o fora-do-tempo é pensado é “falsa” (ou “verdadeira”, tanto faz), quando, sem essa figura, não poderia haver nenhum pensamento fora-do-tempo? Além disso, essa própria figura, bem como sua relação com o pensamento ao qual ela dá suporte escapam completamente das determinações do verdadeiro-ou-falso. A possibilidade, a *necessidade* de pensar A através do não-A (com que nos deparamos, novamente, no plano da instituição social-histórica, como constitutiva do simbolismo em geral e da linguagem em particular) esvazia o sentido tanto desta questão “o não-A é verdadeiro ou falso?” como desta outra: “a relação entre A e não-A é verdadeira ou falsa?” o nome Calístene é verdade ou falso? a relação entre o nome Calístene e o homem que a ele responde é verdadeira ou falsa?” CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II: os domínios do homem**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 368.

fácil), mas como condição e dimensão essencial da atividade da alma quando ela é, a seus olhos, alma por excelência: *psychè dianoètikè*, alma pensante. Ele via que a possibilidade que a alma tem de pensar, e portanto, também, de diferenciar o sensível e o inteligível, repousa em alguma coisa que não é nem verdadeiramente sensível, nem verdadeiramente inteligível; e que a possibilidade que o pensamento tem de distinguir entre o verdadeiro e o falso – e, por trás destes, entre o ser e o não-ser – repousa em alguma coisa que não se sujeita às determinações do verdadeiro e do falso e que, tanto em seu modo de existência como no modo de existência de seus produtos – os *phantasmata* -, não encontra lugar nas regiões do ser tal como elas parecem seguramente estabelecidas sob outras perspectivas<sup>65</sup>.

Aparece em Aristóteles uma figura extremamente importante e *sui generis* (imaginação primeira). Muito embora esta relevante descoberta, os filósofos e comentadores, bem como a história da filosofia em geral, sempre relegaram um papel secundário à imaginação primeira, em suma, se ocuparam da imaginação segunda. Quando em poucos momentos a imaginação fora *descoberta*, logo seguiu seu ocultamento, dado sempre o seu caráter de subordinação a algo diferente que fornece os padrões de medida. Aristóteles a descobre num primeiro momento, eivada de contradições e rupturas na sua obra *De anima*, e Kant a descobrirá mais adiante, mas não sem a ocultar logo em seguida. É possível verificar da complexa e densa produção kantiana, vários momentos em que a imaginação ganha relativo espaço de tratamento, desde os escritos pré-críticos até a Crítica da Razão Pura (com as claras diferenças quanto ao tema no que tange a primeira e segunda edições), e culminando com maior densidade (acreditamos) na Antropologia do Ponto de Vista Pragmático, sem que se constitua uma unidade. Dito isso, de um modo extremamente resumido e descrito, sem a mínima pretensão de esgotamento, passamos a tratar da imaginação nos escritos kantianos.

Diz Kant, na introdução da Crítica da Razão pura:

Não resta dúvida de que todo nosso conhecimento começa pela experiência; efetivamente, que outra coisa poderia despertar e pôr em ação a nossa capacidade de conhecer senão os objetos que afetam os sentidos e que, por um lado, originam por si mesmos as representações e, por outro lado, põem em movimento a nossa faculdade intelectual e levam-la a compará-la, liga-las ou separá-las, transformando assim a matéria bruta das impressões sensíveis num conhecimento que se denomina experiência? Assim, *na ordem do tempo*, nenhum conhecimento precede em nós a experiência e é com

---

<sup>65</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II**: os domínios do homem. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 371.

esta que todo o conhecimento tem seu o seu início. Se, porém, todo o conhecimento se inicia *com* a experiência, isso não prova que todo ele derive *da* experiência<sup>66</sup>.

Sob estas bases, Kant buscará, através do método da crítica, assentar os critérios da metafísica enquanto ciência. O seu sistema, designado como “filosofia transcendental” leva em consideração, como visto na citação acima, tanto a faculdade intelectual como a experiência, sendo que nada precede a experiência, ou seja, todo conhecimento se inicia com a experiência, o que não quer dizer que todo conhecimento derive dela, daí a justificar os conhecimentos *a priori*. Compreender a arquitetônica do conhecimento é o que Kant se propõe em grande parte da Crítica da Razão Pura. Como se dá esse conhecimento e qual o papel da imaginação? Lembrando que para Kant a experiência e o conhecimento possuem dois troncos, quais sejam, a intuição (sensibilidade) e o conhecimento (entendimento). De forma bastante resumida, o modo pelo qual um conhecimento pode se referir a um objeto, pode ser organizado na seguinte forma na arquitetônica kantiana: o homem é capaz de receber representações, ou seja, o sujeito racional é receptivo graças a capacidade da *sensibilidade*. Os objetos nos tocam, nos afetam, dado que somos aptos a ser tocados e afetados por eles. Se inicia, então, o “processo” do conhecimento. Essa capacidade sensível nos fornece *intuições*, intuições estas empíricas de um objeto até então indeterminado, denominado *fenômeno*.

Adentrando mais à fundo na arquitetônica afim de entender a construção kantiana pelo qual um conhecimento pode se referir a um objeto, na “Estética transcendental”, Kant aponta conceitos importantes, dentre eles as formas *puras* de sensibilidade, chamada de *intuição pura*, ou seja, que nada contenha de sensação, que nada contenha de empírico, que contenha apenas a forma do fenômeno. Duas são as formas puras da intuição: o espaço e o tempo. Dessa forma, como seres receptivos, esta receptividade se dá nas formas da intuição pura, o espaço e o tempo. Num primeiro momento, então, o tempo e o espaço possibilitam o recebimento das representações dos objetos, uma diversidade de dados, e que ainda não significa ainda o ato de *conhecer* do fenômeno. Como, então que se dá o ato de conhecer do fenômeno? A estética transcendental irá pedir por uma lógica transcendental, onde

---

<sup>66</sup> KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e Notas. Alexandre Fradique Morujão. 5.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010. (Introdução - B 01).

Kant irá pôr as bases dessa dupla “fonte” do conhecimento. A primeira já foi esclarecida, a *sensibilidade* e a receptividade das impressões, a segunda, dada a diversidade de dados, deve ser uma capacidade de conhecer os objetos através das representações: o *entendimento* (espontaneidade dos conceitos). Como diz Kant<sup>67</sup>, pela primeira (receptividade) é nos *dado* um objeto e, pela segunda (entendimento) é *pensado* o objeto com relação as representações dadas pela intuição. Sem a sensibilidade, nenhum objeto seria dado, sem o entendimento, nenhum seria pensado, assim, “Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas<sup>68</sup>”. Hannah Arendt constrói um exemplo simples, claro e objetivo: “Se eu digo: “esta mesa”, é como se a intuição dissesse “esta” e o entendimento completasse “mesa”. “Esta” relaciona-se apenas com esse item específico; “mesa” o identifica e torna o objeto comunicável<sup>69</sup>”.

O entendimento (espontaneidade, vez que diverso da sensibilidade), enquanto conhecimento por conceitos puros torna compreensível os dados recebidos, reúne a intuição em conceitos denominados categorias<sup>70</sup> formulando assim os juízos (conhecimento mediato de um objeto), portanto, o entendimento é a capacidade de atribuir conceitos aos dados recebidos pela sensibilidade. A estética transcendental fornece a matéria aos conceitos puros do entendimento, impedindo que a lógica seja vazia, tal é uma necessidade do pensamento, no entanto, o diverso recebido deve ser reunido de determinado modo para que seja possível sua conversão em conhecimento. Este ato é chamado por Kant de *síntese*. Ainda não há o conhecimento do objeto.

Nesse ponto em específico, segundo do caminho, podemos dizer, é que entra a imaginação – imaginação transcendental – para Kant. A síntese enquanto ato de

---

<sup>67</sup> KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e Notas. Alexandre Fradique Morujão. 5.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010. (B 75 – A 51).

<sup>68</sup> KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e Notas. Alexandre Fradique Morujão. 5.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010. (B 75 – A 51).

<sup>69</sup> ARENDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Trad. André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993. p. 102.

<sup>70</sup> Kant distingue quatro categorias de conceitos puros, são elas: 01) Da Quantidade: Unidade, Pluralidade, Totalidade; 02) Da Qualidade: Realidade, Negação, Limitação; 03) Da Relação: Inerência e subsistência, Causalidade e dependência, Comunidade; 04) Da Modalidade: Possibilidade – impossibilidade, Existência – não existência, Necessidade – Contingência. KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e Notas. Alexandre Fradique Morujão. 5.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010. (B 106 – A 80).

juntar uma às outras as representações e as unir num determinado conteúdo é realizada pela *imaginação*<sup>71</sup>. Num terceiro momento, esta “*síntese transcendental da imaginação*” realizada será unificada pelos conceitos do entendimento, ou seja, haverá a conjunção de um diverso em geral. Diante disso, haverá o conhecimento do *fenômeno*. Mas como que pode haver o conhecimento quando se está a falar de duas faculdades heterogêneas (categorias e intuição)? Como que pode haver a relação entre duas faculdades heterogêneas ao ponto de possibilitar o conhecimento? Como se dá a síntese? Em última análise, como subsumir a intuição a um conceito do entendimento?

A resposta de Kant é um terceiro elemento, o *esquema transcendental*, e o decorrente processo do *esquematismo* (arte oculta nas profundezas da alma humana). Esquemas são “*determinações a priori do tempo, segundo regras*”<sup>72</sup>, como por exemplo, o esquema da substância que diz da permanência do real do tempo, ou então, o esquema da causalidade enquanto sequencia necessária de eventos. A síntese da capacidade da imaginação se vincula a esses esquemas<sup>73</sup>, ou seja, os esquemas implicam que a síntese seja realizada segundo tais determinações, pois

---

<sup>71</sup> Na primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, Kant elabora com maior complexidade a tarefa da imaginação, explicando em pormenores (síntese da apreensão, da reprodução e da reconhecimento), dando um lugar central para a imaginação, enquanto função indispensável da alma. Na segunda edição, não há o retorno de tal importância, sendo tais pormenores, excluídos da edição. Heidegger bem explica essa substancial modificação: “Em la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* la imaginación transcendental, según la espontánea descripción de la primera redacción, es apartada y transformada – a favor del entendimiento. [...] En la segunda edición, Kan empezó por eliminar los dos pasajes principales, em los que había tratado explícitamente la imaginación como la tercera facultad fundamental al lado de la sensibilidad y del entendimiento. El primer pasaje es reemplazado por una exposición crítica del análisis del entendimiento de Locke y Hume, como si Kant estimara – muy injustamente, desde luego – que su procedimiento em la primera edición está cercano al empirismo. El segundo pasaje, en cambio, desaparece al reelaborar el conjunto de la deducción transcendental. Es más: aun el pasaje donde Kant introduce por primera vez la imaginación em la *Crítica de la razón pura*, como una “función indispensable del alma”, há sido modificado posteriormente em forma muy significativa; aunque no sea sino em ejemplar que él usaba. En vez de “función del alma”, escribe ahora “función del entendimiento”. De este modo se atribuye la síntesis pura al entendimiento puro. La imaginación pura se hizo innecesaria como facultad propia y, por ello, al parecer, se descarta la posibilidad de que pueda ser el fundamento esencial del conocimiento ontológico, posibilidad ya señalada com bastante claridade em el capítulo sobre el esquematismo, capítulo que quedó intacto em la segunda edición.” HEIDEGGER, Martin. **Kant y el problema de la metafísica**. Trad. Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996. p. 139-140.

<sup>72</sup> KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e Notas. Alexandre Fradique Morujão. 5.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010. (B 185 – A 145).

<sup>73</sup> Kant constrói um exemplo brilhante, o exemplo do cão: “O conceito de cão significa uma regra segundo a qual a minha imaginação pode traçar de maneira geral a figura de certo animal quadrupede, sem ficar restringida a uma única figura particular, que a experiência me oferece ou também a qualquer imagem possível que posso representar *in concreto*.” KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e Notas. Alexandre Fradique Morujão. 5.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010. (B 180 – A 141).

eles são as regras da síntese e por que tem sua origem na própria imaginação, como diz Kant: “O esquema é sempre, em si mesmo, apenas um produto da imaginação [...] O esquema do triângulo só pode existir no pensamento e significa uma regra da síntese da imaginação com vista a figuras puras no espaço.<sup>74</sup>”, em última análise, é a representação de um objeto mesmo sem a presença dele. Hannah Arendt, esclarece:

A questão é que sem um “esquema” não se pode reconhecer nada. Quando dizemos: “esta mesa”, a “imagem” geral de mesa está presente no espírito e reconhecemos que “esta” é uma mesa, algo que compartilha suas qualidades com muitas outras coisas como ela, ainda que em si mesma seja uma coisa particular, individual. Se eu reconheço uma casa, essa casa percebida também inclui o modo como as casas em geral se parecem. [...] Posto que, falando estritamente, não é dada mesmo para os “olhos do espírito”, ela é algo *como* uma “imagem” ou, melhor, um “esquema”. Cada vez que desenhamos ou construímos uma casa, desenhamos e construímos uma casa particular, não a casa enquanto tal. Todavia, não poderíamos fazê-lo sem ter esse “esquema” ou *eidós* diante dos olhos de nosso espírito. [...] O esquema “mesa” é válido para todas as mesas particulares. Sem ele, estaríamos rodeados por uma multiplicidade de objetos dos quais poderíamos apenas dizer “este” e “este” e “este”. Não apenas nenhum conhecimento seria possível, mas a comunicação – “Traga-me uma mesa” (não importa qual) – seria impossível<sup>75</sup>.

Nesta senda, à imaginação é conferido um caráter produtivo de realização da síntese pura e da produção dos esquemas, elementos sem o qual o conhecimento não se realiza. Quando da produção do esquema pela imaginação, sensibilidade e entendimento se encontram. Pode-se concluir, portanto, que a imaginação, nesses critérios, está a serviço do intelecto. Essas breves explicações nos conduzem a conceituação promovida por Kant acerca da imaginação, qual seja:

*A imaginação é a faculdade de representar um objeto, mesmo sem a presença deste na intuição. Mas, visto que toda nossa intuição é sensível, a imaginação pertence à sensibilidade, porque a condição subjetiva é a única pela qual pode ser dada aos conceitos do entendimento uma intuição correspondente; na medida porém, em que a sua síntese é um exercício da espontaneidade, que é determinante, e não apenas, como o sentido, determinável, pode determinar a priori o sentido, quanto à forma, de acordo com a unidade da apercepção; é portanto uma faculdade de determinar a priori a sensibilidade; e a sua*

<sup>74</sup> KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e Notas. Alexandre Fradique Morujão. 5.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010. (B 179 – A 140).

<sup>75</sup> ARENDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Trad. André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993. p. 104-105.

síntese das intuições, *de conformidade com as categorias*, tem de ser a síntese transcendental da *imaginação*, que é um efeito do entendimento sobre a sensibilidade e que é a primeira aplicação do entendimento [...] Mas, na medida em que a imaginação é espontaneidade, também por vezes lhe chamo imaginação *produtiva* [...] <sup>76</sup>

Fica claro então que o lugar da imaginação na arquitetura kantiana da Crítica da Razão Pura é a sensibilidade, tendo em vista que toda a intuição é sensível, ainda que sem a presença do objeto e que, a imaginação determina a sensibilidade através da síntese. Chega-se então a conclusão de que a síntese das intuições (transcendental) da capacidade da imaginação, conforme às categorias é a primeira aplicação do entendimento à sensibilidade, o que denota um estatuto bivalente à imaginação, vez que ora alinha-se a sensibilidade e ora ao entendimento. Esses dois extremos se conectam pelo intermédio da função transcendental da capacidade de imaginação, enquanto pertencente a sensibilidade e enquanto função do entendimento.

Segundo Castoriadis, esta função definida por Kant acerca da imaginação transcendental na Crítica da Razão Pura, escapa por completo da ideia de imaginação primeira, ou ainda, de uma imaginação como potência criativa, pois resta submetida inteiramente aos requisitos do “conhecimento verdadeiro”, não havendo campo de escape para aquilo que não se enquadre na possibilidade de se pensar um conhecimento verdadeiro. Daí vem o argumento de Castoriadis, de que se a imaginação pudesse imaginar o que quer que fosse, o mundo de Kant desabaria<sup>77</sup>.

Evoluindo nos escritos kantianos, a imaginação reaparece na terceira crítica - a Crítica da Faculdade do Juízo e servirá como base - através de uma releitura um tanto autônoma - para alguns comentadores (em especial Hannah Arendt) fundamentarem uma teoria política em Kant. No primeiro parágrafo da Analítica da Faculdade de Juízo Estética, Kant trata dos caracteres principais da distinção entre o juízo de gosto e o juízo do conhecimento, alertando que o juízo de gosto não é lógico e sim estético. Nesta senda de juízo estético, Kant irá desenvolver a analítica do belo e a analítica do sublime. Quanto ao belo (juízo estético), e sua distinção do “não-belo”,

<sup>76</sup> KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e Notas. Alexandre Fradique Morujão. 5.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010. (B 151/152).

<sup>77</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto V**. feito e a ser feito. Trad. Lílian do Valle. Rio de Janeiro: DP&A, 1999. p. 254.

a premissa kantiana é de que a representação do juízo belo/não-belo, não é realizada pelo entendimento, mas sim pela imaginação e ao sentimento de prazer ou desprazer do sujeito, ou seja, é subjetiva, ao contrário da objetividade do conhecimento lógico, vez que, “não conecta o predicado da beleza ao conceito do *objeto*, considerado em sua inteira esfera lógica<sup>78</sup>”.

Passada esta breve introdução, para melhor sistematização e compreensão da imaginação na Crítica da Faculdade do Juízo, o presente estudo se centrará na analítica do belo e na dedução dos juízos estéticos puros (dado que aqui se entende ser suficiente), bem como, para dar sentido a temática político-democrática proposta por Castoriadis, também se faz necessário a análise do “gênio” e do “*sensus communis*”, para tanto, necessário que se siga a lógica da obra. Kant organiza a analítica do belo em quatro momentos. Na conclusão do primeiro momento, que tange a qualidade, diz Kant que “*Gosto é a faculdade de ajuizamento de um objeto ou de um modo de representação mediante uma complacência ou descomplacência independente de todo o interesse*<sup>79</sup>.” Pois bem, desse primeiro movimento verifica-se que diferentemente do conhecimento, o fundamento do juízo do gosto (estético) é subjetivo (o que não quer dizer, privado!) e se liga ao sentimento de prazer e desprazer do sujeito, independente de todo o interesse<sup>80</sup> (belo), o que significa que independe da percepção direta do objeto e das sensações que gera em meus sentidos (agradável), bem como independe das razões de meio para fins (bom – bom para). É simples contemplação da forma. Como ensina Hannah Arendt, apenas aquilo que nos toca, que nos afeta na representação, inobstante se agrada ou não na percepção (se assim fosse, seria “agradável” e não “belo”), pode ser julgado belo ou não-belo, dado que por meio da representação se estabelece o distanciamento, o não-envolvimento,

---

<sup>78</sup> KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. Trad. Valério Rohden e António Marques. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016. p. 52 (2ª Edição original Academia, p. 25, §8)

<sup>79</sup> KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. Trad. Valério Rohden e António Marques. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016. p. 47 (2ª Edição original Academia, p. 16, §5).

<sup>80</sup> Sobre esta questão, ensina Olivier Chèdin que desinteresse significa apenas e precisamente que sob o encanto do belo o sujeito não se mostra interessado em nada além do efeito do prazer ou dor que produz em sua subjetividade (estado de espírito) a percepção da mera forma do objeto. Lembra Chèdin, que o interesse está sempre interessado em “outra coisa”, em qualquer objetividade que possa ser apropriada, projetada ou realizada, enquanto na presença do belo, o sujeito apenas presta atenção ao estado de sua subjetividade. No original: “*Désintérêt signifie seulement et précisément que sous le (charme) du beau je ne m'intéresse à rien d'autre qu'à l'effet de plaisir ou de peine que produit sur ma subjectivité (état de l'esprit) la perception actuelle de la forme de l'objet. Et le terme lui-même est d'une exacte pertinence, car l'intérêt s'intéresse toujours à (autre chose), à une quelconque objectivité qu'on peut s'approprier, projeter ou réaliser, tandis qu'en présence du beau je ne prête attention qu'à l'état de ma subjectivité.*” CHÉDIN, Olivier. **Sur l'esthétique de Kant et la théorie critique de la représentation**. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1982. p. 18.

o desinteresse que são requisitos para o juízo sobre o belo, logo, a remoção do objeto é condição para esta imparcialidade, para o julgamento de algo em seu próprio valor<sup>81</sup>. Ponto central para a correta compreensão, é a função da imaginação<sup>82</sup> enquanto representação do belo/não-belo ao sujeito e seu sentimento de prazer ou desprazer, que dada a representação, não se origina em dados empíricos oriundos da “visão do objeto”, por exemplo. Esse prazer e desprazer, são promovidos pelas faculdades de conhecimento (imaginação e entendimento, num jogo-livre, como se verá) presentes em todo ser humano, fato que será importante para o segundo momento, o qual agora passamos.

No segundo momento, concluí Kant que *“Belo é o que apraz universalmente sem conceito”*<sup>83</sup>. Lembremos que na *Crítica da Razão Pura*, no que tange ao conhecimento, a imaginação opera a síntese dos dados sensíveis em vista a formação dos esquemas – subsunção da intuição a um conceito do entendimento - sendo que a harmonia entre imaginação e entendimento se dá sob o império do entendimento. No juízo de gosto, há relação entre imaginação e entendimento, porém, de maneira diversa daquela do conhecimento. No juízo de gosto (especialmente na analítica do belo) não há um conceito determinado, visto que assim fosse, seria intelectual. A relação entre imaginação e entendimento é harmônica (decorrente de um “jogo livre” das faculdades, como diz Kant), contudo, sem fundar-se em nenhum conceito determinado, como explica Kant: “Ora, o juízo de gosto, contudo, determina, independentemente de conceitos, o objeto com respeito à complacência e ao predicado da beleza.”<sup>84</sup>. Ao esquematizar sem conceitos, a imaginação ganha campos de liberdade, o que gera uma questão extremamente relevante dentro da estrutura do método crítico kantiano. A questão da validade universal desse juízo, “[...] isto é, o assentimento de qualquer um [...] sem exceção e que não deve fundar-se sobre

---

<sup>81</sup> ARENDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Trad. André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993. p. 86.

<sup>82</sup> Como diz Arendt: “A imaginação, a habilidade para tornar presente o que está ausente, transforma os objetos dos sentidos objetivos em objetos “sentidos”, como se eles fossem objetos de um sentido interno. Isso ocorre pela reflexão, não sobre um objeto, mas sobre sua representação. O Objeto representado, e não a percepção direta do objeto, suscita agora o prazer ou o desprazer.” ARENDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Trad. André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993. p. 83.

<sup>83</sup> KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. Trad. Valério Rohden e António Marques. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016. p. 77 (2ª Edição original Academia, p. 32, §9).

<sup>84</sup> KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. Trad. Valério Rohden e António Marques. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016. p. 56 (2ª Edição original Academia, p. 31, §9).

nenhum conceito da coisa, porque ele é um juízo de gosto<sup>85</sup>. Um juízo singular com validade universal. Validade universal subjetiva, portanto. Fato é que quando mais se evolui na análise, mais dúvidas se mostram, como: onde se assenta essa validade universal subjetiva, visto que no juízo estético não há remissão ao objeto (apenas a representação do mesmo), ou seja, não há a conexão do predicado “beleza” ao conceito de tal “objeto”, bem como, não há regras conceituais segundo o qual alguém deve ser coagido a reconhecer algo como belo.

A resolução dessa importante questão se encontra nas premissas da “adesão dos outros” e na “universal capacidade de comunicação do estado de ânimo”. Explicamos. Quando um agente realiza um juízo de gosto, esse mesmo agente acredita que tal julgamento estético possa ser reconhecido e validado por qualquer um, por exemplo, quando diz “isto é belo”, acredita que todos os demais - pensa ter em seu favor o que Kant chama de “voz universal” – possam aderir a esse juízo, caso contrário, tal juízo seria apenas agradável. Portanto, o que resta é que a premissa central é definida enquanto *adesão não postulação* como nos juízos de conhecimento, o que conduz, enfim, para a universalização quando da universal capacidade de comunicação do estado de ânimo. Diz Kant<sup>86</sup>:

A comunicabilidade universal subjetiva do modo de representação em um juízo de gosto, visto que ela deve ocorrer sem pressupor um conceito determinado, não pode ser outra coisa senão o estado de ânimo no jogo livre da faculdade da imaginação e do entendimento (na medida que concordam entre si, como é requerido para um conhecimento em geral), enquanto somos conscientes de que esta relação subjetiva, conveniente ao conhecimento em geral, tem de valer também para todos e conseqüentemente ser universalmente comunicável, como o é cada conhecimento determinado, que pois, sempre se baseia naquela relação como condição subjetiva.

Dessa forma o prazer no objeto “em si” será sempre posterior, pois necessitará fundamentalmente da consciência, ou melhor, do estado de ânimo desse jogo livre, universalmente comunicável, visto que, enquanto conscientes dessa relação, a projetamos para todos. De tudo isso, compreende-se por que Kant chegou à conclusão de que o *“Belo é o que apraz universalmente sem conceito”*. No entanto, da citação acima, uma passagem se mostra deverás peculiar. Dado que a inexistência

---

<sup>85</sup> KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. Trad. Valério Rohden e António Marques. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016. p. 132 (2ª Edição original Academia, p. 134, §31).

<sup>86</sup> KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. Trad. Valério Rohden e António Marques. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016. p. 55 (2ª Edição original Academia, p. 29, §9).

de conceitos proporciona um campo de liberdade a imaginação, como compreender a afirmação de que as faculdades da imaginação e do entendimento concordam entre si? Poder-se-ia argumentar que isso implica no fato de que a liberdade da imaginação não deve fazer oposição ao entendimento, isto é, que a imaginação não pode “imaginar-qualquer-coisa<sup>87</sup>” sem concordar com o entendimento, contudo sem conceitos. Uma peculiaridade interessante do juízo de gosto. Vejamos como Kant fundamenta tal, ao verificar o terceiro momento.

Eis a conclusão obtida por Kant do terceiro momento do juízo de gosto: “Beleza é a forma da *conformidade a fins* de um objeto, na medida em que ela é percebida nele *sem representação de um fim*”<sup>88</sup>. Em suma, é uma conformidade a fins sem fim. Mas o que isso significa? Compreender as noções de “fim” e de “conformidade a fins” é de suma importância para o entendimento da Crítica da Faculdade do Juízo. Na arquitetura Kantiana, “fim” é o conceito de um objeto, na medida em que esse conceito, ao mesmo tempo contenha o fundamento da realidade ou efetividade desse objetivo, em suma, fim é o objeto de um conceito, na medida em que esse for considerado como a causa daquele, ou como fundamento real de sua possibilidade. *Conformidade a fins* pode ser definida como causalidade de um conceito em relação ao objeto, isto é, a necessidade de compreensão por parte da razão de um objeto que se apresenta, como se seu fim fosse previamente dado por um conceito, assim, resulta que o efeito (objeto) remete a causa (conceito). Na Crítica da Razão Pura, o conceito já é dado *a priori*, daí resultar de um juízo determinante<sup>89</sup>, resultando apenas de se

---

<sup>87</sup> Aqui vale lembrar os ensinamentos de Olivier Chédin na obra “Sobre a estética de Kant”. Diz Chédin que a principal característica do julgamento estético em Kant, é que a imaginação não está sujeita às regras de um conceito. Assim, libertada, ela se exercita livremente, contudo, essa liberdade não significa anarquia, pois se assim fosse não existiria a menor possibilidade de ocorrer o acordo com o entendimento, e, por óbvio, não haveria harmonia no estado de espírito. No original: “La caractéristique principale du jugement esthétique, c'est que l'imagination n'y est pas soumise à la règle d'un concept. Ainsi affranchie, elle s'exerce librement. Mais sa liberté n'est pas l'anarchie: elle n'aurait alors plus aucun rapport avec l'entendement. Ipso facto, une harmonie de l'état de l'esprit serait impossible. Si cette harmonie est indéterminable dans aucun accord particulier, elle doit pourtant fournir matière à juger, cette matière fût-elle la forme d'un rapport des facultés qui rend possible en général un jugement.” CHÉDIN, Olivier. **Sur l'esthétique de Kant et la théorie critique de la représentation**. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1982. p. 38.

<sup>88</sup> KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. Trad. Valério Rohden e António Marques. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016. p. 79 (2ª Edição original Academia, p. 61, §17).

<sup>89</sup> Sobre a diferença entre juízos determinantes e juízos reflexivos, ensina Kant: “A faculdade do juízo em geral é a faculdade de pensar o particular como contido no universal. No caso de este (a regra, o princípio, a lei) ser dado, a faculdade do juízo, que nele subsume o particular, é *determinante* (o mesmo acontece se ela, enquanto faculdade de juízo transcendental, indica *a priori* as condições de acordo com as quais apenas naquele universal pode subsumir). Porém, se só o particular for dado, para o qual ela deva encontrar o universal, então a faculdade do juízo é simplesmente *reflexiva*. A faculdade de juízo determinante, sob leis transcendentais universais dadas pelo entendimento,

estabelecer uma conformidade de um objeto a esse fim, ou, de subsumir um múltiplo de intuições a esse conceito. Já na Crítica do Juízo, visto se tratar de juízos reflexivos, há a necessidade de se procurar um “fim” para a “conformidade a fins” já dada, e aqui devemos nos ater a divisão da obra. A Crítica do Juízo é dividida basicamente em duas partes, sendo a primeira a “Crítica da Faculdade de Juízo Estética” e a segunda a “Crítica da Faculdade de Juízo Teleológica”. Esta separação é importante para entender a questão da busca de um “fim” para a “conformidade a fins”, dado que no juízo reflexivo teleológico, Kant nos alerta que esse fim é procurado e pressuposto, e que, no juízo reflexivo estético, esse fim além de não se dado, sequer é pressuposto ou procurado, daí a caracterização de uma *conformidade a fins sem representação de um fim*<sup>90</sup>. Passamos a esta análise.

Como visto, o juízo estético não se fundamenta em conceitos, bem como, não há a representação de um *fim* no juízo estético. Como ensina Kant<sup>91</sup>, muito pássaros, crustáceos são belezas por si, inobstante seu fim, mas aprazem livremente e por si, não há que se questionar o fim da natureza (ex: crustáceos servem de tal forma na cadeia alimentar, logo, o seu fim é “x”, portanto, é belo). A complacência é oriunda da consciência de uma conformidade a fins do objeto, sem fim, ou seja, meramente formal. O prazer se liga não ao aprazimento que o objeto “em-minha-frente” me traz, mas a adequação desse objeto às faculdades do entendimento (imaginação e entendimento). Vejamos o que diz Kant:

Se o prazer estiver ligado à simples apreensão (*apprehensio*) da forma de um objeto da intuição, sem relação dessa forma com um conceito destinado a um conhecimento determinado, nesse caso a representação não se liga ao objeto, mas sim apenas ao sujeito; e o prazer não pode mais do que exprimir a adequação desse objeto às faculdades de conhecimento que estão em jogo na faculdade do juízo reflexiva e por isso, na medida em que elas aí se encontram, exprime

---

somente subsume; a lei é-lhe indicada *a priori* e por isso não sente necessidade de pensar uma lei para si mesma, de modo a poder subordinar o particular na natureza ao universal.[...] A faculdade de juízo reflexiva, que tem a obrigação de elevar-se do particular na natureza ao universal, necessita de um princípio [...] só a faculdade de juízo reflexiva pode dar a si mesma um tal princípio como lei e não retirá-lo de outro lugar (porque então seria faculdade de juízo determinante), nem prescreverlo à natureza [...]” KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. Trad. Valério Rohden e António Marques. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016. p. 11 (2ª Edição original Academia, Introdução XXVI-XXVII). Este “dar a si mesmo um princípio” caracteriza um campo de autonomia aos juízos reflexivos. Exemplos de juízos determinantes são os juízos teóricos contidos na Crítica da Razão Pura, e exemplos de juízos determinantes são os contidos na Crítica da Faculdade do Juízo.

<sup>90</sup> SILVA, Hélio Lopes da. A imaginação na crítica kantiana dos juízos estéticos. **Artefilosofia**, Ouro Preto, n.1, jul.2006. p.48-49.

<sup>91</sup> KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. Trad. Valério Rohden e António Marques. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016. p. 71 (2ª Edição original Academia, p. 50, §16).

simplesmente uma subjetiva e formal conformidade a fins do objeto. Na verdade aquela apreensão das formas na faculdade de imaginação nunca pode suceder, sem que a faculdade de juízo reflexiva, também sem intenção, pelo menos a possa comparar com a faculdade de relacionar intuições com conceitos. Ora, se nesta comparação a faculdade da imaginação (como faculdade das intuições a priori) é sem intenção posta de acordo com o entendimento (como faculdade dos conceitos) mediante uma dada representação e desse modo se desperta um sentimento de prazer, nesse caso o objeto tem de então ser considerado como conforme a fins para a faculdade de juízo reflexiva. Um tal juízo é um juízo estético sobre a conformidade a fins do objeto, que não se fundamenta em qualquer conceito existente de ajuizar objetos e nenhum conceito é por ele criado. No caso de se ajuizar a forma do objeto (não o material da sua representação, como sensação) na simples reflexão sobre a mesma (sem ter a intenção de obter um conceito dele), como o fundamento de um prazer na representação de um tal objeto, então nessa mesma representação este prazer é julgado como estando necessariamente ligado à representação, por consequência, não simplesmente para o sujeito que apreende esta forma, mas sim para todo aquele que julga em geral. O objeto chama-se então belo e a faculdade de julgar mediante um tal prazer (por conseguinte também universalmente válido) chama-se gosto.<sup>92</sup>

Esta longa citação possibilita uma espécie de conclusão sobre o tema. Verifica-se claramente, como anteriormente já havíamos mencionado, que o sentimento de prazer se liga entre a representação de um objeto e o próprio sujeito e não entre a representação e o próprio objeto, e, por óbvio que tanto prazer como desprazer não são fontes de conhecimento do objeto, por isso, não possuem validade objetiva. Ponto relevante é o papel das faculdades, em especial, quanto as “etapas” de formação do juízo de gosto, que é uma modalidade do juízo reflexivo estético. O ponto de partida se dá com a imaginação e com a decorrente apreensão e produção da pura forma do objeto percebido na sensibilidade, por óbvio, dissociada de toda a matéria da sensação. Ao atuar dessa forma, a imaginação produz/representa livremente (sem regras, sem a coação dos conceitos do entendimento), uma forma que pode ser dita como universal, dado que se mostra somente a forma.

Como explica Edgard José Jorge Filho, esse universal é deveras peculiar, vez que não é juízo de conhecimento, tampouco é uma simples intuição pura meramente formal (como o espaço e o tempo), tampouco é um esquema transcendental fundado num conceito puro, regulativo da imaginação quando da aplicação dos conceitos a intuição, no caso da possibilidade do conhecimento, também não é uma imagem, pois

---

<sup>92</sup> KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. Trad. Valério Rohden e António Marques. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016. p. 23 (2ª Edição original Academia, p. XLIV-XLV).

esta contém matéria de percepção e a forma apreendida nada depende da matéria da sensação para que fique assegurada a possibilidade de universalidade do juízo de gosto. O que vem a ser, então? Ela pode ser entendida como um universal subjetivo. Universal, enquanto simples forma, dissociada de toda a matéria e, subjetiva, visto que não possui validade objetiva requerida para o conhecimento do objeto.<sup>93</sup>

E, como bem diz a citação de Kant acima descrita, a apreensão das formas na imaginação nunca pode suceder sem aquela que relaciona intuições com conceitos, ou seja, com o entendimento, e o prazer então é a adequação quando do acordo dessas faculdades. Ressalta-se a importância da imaginação, vez que ela desperta a atividade do entendimento, e se encontra livre (será melhor esclarecido) das coações dos conceitos oriundos do entendimento. E aqui chegamos a resposta da kantiana da questão formulada um pouco mais acima, acerca da concordância da imaginação com o entendimento e da possibilidade de a imaginação “imaginar-qualquer-coisa”.

A citação acima menciona a expressão “adequação” dos objetos às faculdades do conhecimento. Vemos aqui uma espécie de “comunicação”, de “acordo”, ou na melhor expressão kantiana de um “jogo” tendo como meta a adequação, quer dizer, quando da apreensão e da produção da simples forma do objeto, sem relação alguma à conceitos *a priori*, há aí uma relação entre esta forma e as faculdades do sujeito. Se esta relação for de adequação, então a ela se ligará o sentimento de prazer, e como ensina Edgard José Jorge Filho<sup>94</sup> essa adequação sempre irá pressupor um acordo do sujeito consigo mesmo, ou de suas faculdades entre si, sendo que, as faculdades envolvidas nesse acordo são a imaginação e o entendimento, pois a atividade da imaginação é a que desperta a atividade de juízo reflexivo, isto é, quando a imaginação apreende/produz a simples forma universal do objeto a partir de sua intuição empírica singular, a faculdade do juízo reflexiva toma esse caso particular de apreensão do universal e o leva ao universal que consiste na relação da imaginação (que dá a intuição em geral) ao entendimento (que produz o conceito em geral sob o qual a intuição em geral é subsumida), assim, adequação da forma apreendida ocorrerá sob a condição do acordo das faculdades do sujeito postas em relação pela atividade da faculdade do juízo reflexiva, sendo que, esse acordo é o que gera o

---

<sup>93</sup> JORGE FILHO, Edgard José. Sobre o livre jogo da imaginação com o entendimento no juízo de gosto, em Kant. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 35, n. 112, p. 221-237, 2008.

<sup>94</sup> JORGE FILHO, Edgard José. Sobre o livre jogo da imaginação com o entendimento no juízo de gosto, em Kant. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 35, n. 112, p. 221-237, 2008.

prazer ligado à representação da forma apreendida/produzida do objeto, e somente é possível graças ao princípio *a priori* contido na faculdade de juízo reflexiva, qual seja: a da conformidade a fins da natureza, em suma, o da conformidade com o seu próprio princípio.

Inobstante toda esta explicação, algo ainda resta confuso e passível de discussões. Ficou bem claro que no juízo de gosto o entendimento não é legislador para a imaginação, mas é elemento do acordo, no entanto, como se explica essa relação no que toca a circunstância de que ambas as faculdades estão em “livre-jogo” e que ora uma poderia se sobrepor, ora outra? Esclarecendo melhor a dúvida: ora a imaginação, dada que não se submete a nenhuma regra do conhecimento, poderia inclusive fazer oposição ao entendimento, e impedir que ocorra o acordo imaginando-qualquer-coisa, e ora o entendimento poderia coagir a imaginação através dos conceitos. Que o juízo de gosto é possibilitado pelo acordo das faculdades, isso já ficou bem claro, mas não se mostra incoerente os questionamentos acima. Como tentativa de resposta, há a possibilidade de se fazer uma analogia com o conceito de *dever*, e pensar em *deveres* que as faculdades possuem entre si e consigo mesma, senão vejamos.

Dentro do contexto do acordo, a imaginação teria o dever de apreender/produzir a simples forma dissociada de todo elemento material do objeto percebido e não entrar em desacordo com a legalidade do entendimento. Pode a imaginação entrar em desacordo? Pode, porém não *deve*. Se agir contrariamente ao que se deve, impossibilitará o acordo e o decorrente sentimento de prazer. E quanto ao dever do entendimento? Ao entendimento cabe não coagir a imaginação a operar segundo os seus conceitos puros e esquemas transcendentais, pois isso impediria a apreensão/produção da simples forma do objeto percebido. Aqui vemos uma espécie de dupla relação do entendimento com a imaginação, ou seja, se o ajuizamento é de gosto, então o entendimento não deve coagir a imaginação, já se é de conhecimento, deve então coagi-la. Em suma, conforme diz Kant, dado que a liberdade da faculdade da imaginação esquematiza sem conceitos, “assim o juízo de gosto tem que assentar sobre uma simples sensação das faculdades vivificantes da imaginação em sua *liberdade* e do entendimento com sua *conformidade a leis*”, dessa forma, o gosto enquanto faculdade de juízo subjetiva contém um princípio da subsunção, no entanto, diferente do que ocorre com o conhecimento – das intuições sob conceitos – onde a subsunção se dá da própria faculdade da imaginação “sob a faculdade dos conceitos

(isto é, o entendimento), na medida em que a primeira em *sua liberdade* concorda com a segunda *em sua conformidade a leis*.<sup>95</sup>, gerando assim o prazer, logo, o *belo* sempre terá uma relação *necessária* com a complacência, advinda do acordo no livre jogo das faculdades, o que conduz ao quarto e último momento da análise kantiana, e introduz a importantíssima temática do *sensus communis*, temática esta a qual importantes doutrinadores<sup>96</sup> assentam o pensamento político kantiano, fato esse, objeto de críticas por parte de Castoriadis.

Diz Kant no quarto momento de análise: “*Belo* é o que é conhecido sem conceitos como objeto de uma complacência *necessária*”. No que tange ao conhecimento independente de conceitos, nada mais temos a acrescentar. Importante neste quarto momento é aspecto de necessidade da complacência, e da decorrente introdução do *sensu communis*. A lógica reside na questão de que se um sujeito declara algo como sendo belo (“x” é belo), esse mesmo sujeito também quer que qualquer um aprove o objeto em apreço, e, igualmente o declare belo, isto é, o sujeito procura o assentimento dos demais, dado que o estado de ânimo que levou esse sujeito a declarar o objeto como belo é o mesmo processo para todos, ou seja, o jogo-livre das faculdades e a formação do acordo, assim, há um *sentido comum*, um sentimento comum a todos (da correta subsunção e da comunicação universal do estado de ânimo, como mencionado quando da análise do segundo momento), pois, se do contrário fosse, cairíamos num completo subjetivismo e, conseqüentemente, no ceticismo. Vale lembrar, que Kant está trabalhando no nível crítico, no nível transcendental, não meramente empírico, logo, o que está em pauta aqui é a “possibilidade de ...”.

O entendimento humano comum, também chamado de senso comum, é considerado o mínimo que sempre se pode esperar de alguém que pretenda chamar-se de homem. Aqui, vale trazer à baila algo deveras interessante da doutrina kantiana: a ideia de sociabilidade. Tal se mostra relevante dado que se está a discorrer acerca de um possível sentido comum a “todos”, isto é, a um complexo social. Em várias passagens de suas obras Kant discorre acerca da tendência dos homens de viver em sociedade. Na “*Metafísica dos Costumes*”<sup>97</sup>, a associação aparece como um dever

<sup>95</sup> KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. Trad. Valério Rohden e António Marques. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016. p. 140 (2ª Edição original Academia, p. 146, §35)

<sup>96</sup> Especialmente Hannah Arendt na obra *Lições sobre a filosofia política de Kant*.

<sup>97</sup> Vejamos o que diz Kant: “Não foi pela experiência que aprendemos a máxima da violência e da maldade dos homens de entre si fazerem a guerra [...] portanto, não é um *factum* que torna

para o homem e não meramente um capricho, mas uma exigência moral. Em “Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita”, Kant sustenta que o homem “tem uma inclinação para *associar-se* porque se sente mais como homem num tal estado, pelo desenvolvimento de suas disposições naturais.”<sup>98</sup>. Na própria Crítica do Juízo, Kant é categórico ao afirmar que o belo interessa somente em sociedade, e que a sociabilidade enquanto aptidão à sociedade é propriedade pertencente à humanidade, assim,

Um homem abandonado em uma ilha deserta não adornaria para si só sua choupana nem a si próprio, nem procuraria flores, e muito menos as plantaria para enfeitar-se com elas; mas só em sociedade ocorre-lhe ser não simplesmente homem, mas também um homem fino a sua maneira (o começo da civilização); pois como tal ajuíza-se aquele que é inclinado e apto a comunicar seu prazer a outros e ao qual um objeto não satisfaz se não pode sentir a complacência do mesmo em comunidade com outros. Cada um espera e exige de qualquer outro a consideração pela comunicação universal, como que a partir de um contrato originário que é ditado pela própria humanidade. E assim certamente de início somente atrativos, por exemplos, cores para pintar-se, ou flores, conchas, penas de pássaros belamente coloridas, com o tempo porém também belas formas (como em canoas, vestidos etc.), que não comportam absolutamente nenhum deleite, isto é, complacência de gozo, em sociedade tornam-se importantes e são objeto de grande interesse<sup>99</sup>.

Mas isso parece ser um problema no sistema kantiano, afinal o que há de mais particular e de difícil conciliação do que o gosto (sentimento)? Como construir uma linguagem universal a partir de um sentimento? Pela citação parece ficar evidente a oposição a idiosincrasia do sentido, vez que se julga enquanto membro de uma sociedade, o que a que parece nos conduz ao pensamento de um senso comum, de

---

necessária a coacção legal pública, mas, por bons e amantes do direito que eles se queiram pensar, está já implícito *a priori* na ideia racional de semelhante estado não jurídico que, antes da instituição de um estado legal público, os homens, os povos e os Estados isolados nunca podem estar seguros uns dos outros em face da violência e fazer cada um *o que tem por justo e bom*, a partir do seu próprio direito, sem para tal dependerem da opinião do outro. Portanto, a primeira coisa que o homem está obrigado a decidir, se não quiser renunciar a todos os conceitos jurídicos, é o princípio: é necessário sair do estado de natureza em que cada um age conforme o seu desejo, e associar-se a todos os outros (com os quais não pode evitar entrar em interação) para se submeter a uma coerção externa publicamente legal, portanto, entrar num estado em que a cada um se determina *legalmente* e se atribui, mediante um *poder* suficiente (que não é o seu, mas exterior), o que deve ser reconhecido como o seu; ou seja, deve, antes de tudo, entrar num estado civil.” KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**. Lisboa: 70, 2004. p. 126. § 44.

<sup>98</sup> KANT, Immanuel. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. São Paulo: Martins Fontes, 2011. p. 08.

<sup>99</sup> KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. Trad. Valério Rohden e António Marques. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016. p. 152 (2ª Edição original Academia, p. 164, §41)

um sentido comunitário a todos que sobressaia, que constranja o senso privado de cada qual, em suma, de uma faculdade de ajuizamento que “em sua reflexão toma em consideração em pensamento (*a priori*) o modo de representação de qualquer *outro*, como que para ater o seu juízo à inteira razão humana e assim escapar à ilusão que [...] teria influência prejudicial sobre o juízo”<sup>100</sup>. Como diz Arendt, é “a própria humanidade do homem que se manifesta neste sentido.”<sup>101</sup>.

O entendimento comum possui três máximas que auxiliam na compreensão, quais sejam: 01) pensar por si (máxima do iluminismo), o qual significa que devemos superar os preconceitos que nada mais são do que preceitos heterônomos, como o qual de pensar a natureza como não submetida a regras, em suma, é o esclarecimento; 02) Pensar no lugar de qualquer outro (a máxima da mentalidade alargada), ou seja, devemos refletir sobre nosso juízo desde um ponto de vista universal, que somente pode ser determinado enquanto se imagina no ponto de vista dos outros e; 03) Pensar conseqüente (máxima da consistência). Focaremos na segunda.

A máxima da mentalidade alargada pressupõe que o *outro* deve ser tomado em consideração quando da tomada de juízo reflexivo estético, diferentemente do que ocorre com juízos determinantes, vejamos: quando digo “*P* é verdadeiro” e não “Creio que *P* é verdadeiro” a questão da validade universal pode ser decidida por meio de regras e procedimentos. Não há nenhuma necessidade de se preocupar com *outro* e com seu assentimento, tampouco de observar as coisas do ponto de vista dele. No juízo reflexivo estético, no entanto, o *outro* é necessário. É somente por que existe o *outro*, o *diferente de mim* é que se mostra possível uma concordância sobre questões de beleza, por exemplo, assim, é somente por que existe o *diferente de mim* que o juízo estético existe, que obtém ele validade universal subjetiva, e, claro, com natureza diversa do juízo teórico<sup>102</sup>. A estrutura se centra no fato de que a comunicabilidade do estado de ânimo depende invariavelmente da existência do outro, ou seja, pressupõe a necessidade da máxima da mentalidade alargada. Como diz Arendt<sup>103</sup>, só podemos

<sup>100</sup> KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. Trad. Valério Rohden e António Marques. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016. p. 147 (2ª Edição original Academia, p. 157, §40)

<sup>101</sup> ARENDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Trad. André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993. p. 90.

<sup>102</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II: os domínios do homem**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 281.

<sup>103</sup> ARENDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Trad. André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993. p. 95.

nos comunicar se somos capazes de pensar a partir da perspectiva de outra pessoa, caso contrário, nunca falaremos de modo a que nos entenda.

Esta argumentação irá servir de base para os comentadores - em especial Hannah Arendt - que voltam seus olhos para a terceira crítica em busca do fundamento da política nos escritos kantianos, quase que à revelia de toda a filosofia prática kantiana, esta, explicitamente destinada para a formulação de regras e máximas de juízo e escolha nos assuntos da prática. Assim, dado que a sociabilidade é propriedade pertencente a humanidade, e que a validade universal subjetiva depende da comunicação do nosso estado de ânimo (jogo livre da imaginação e do entendimento), se mostra coerente para tais comentadores que se atende ao *sensu communis*, levando em conta o outro, a fim de possibilitar a própria comunicação e a validade universal. Como fundamentação de tal tese, tem-se que quando julgamos, dado que vivemos em sociedade, devemos, essencialmente, levar em consideração o modo que todos os demais homens representam tal coisa, a fim de proceder comparações entre o juízo próprio e o juízo do restante da coletividade. Claro, aqui não se trata de, efetivamente, perguntar para toda a humanidade realmente qual é o seu juízo, se trata antes, de juízos possíveis, de um exercício de intersubjetividade.

Arendt se apropria desses conceitos, e em alguns casos dá uma nova roupagem a eles (graças a seu método que rompe com a tradição) e os transpõe à questão política por ela desenvolvida, justificando assim a terceira crítica como fundamento de referida esfera, ao argumentar, resumidamente que os homens julgam como membros de uma comunidade, guiando-se pelo senso comunitário, e que esta comunidade não se resume ao nosso bairro, a nossa cidade, essa comunidade é uma comunidade mundial pelo mero fato de sermos humanos, e isto é a dita “existência cosmopolita”, assim, quando julgam e agem em questões políticas, supõem-se que procedam a partir da ideia de que todos são cidadãos do mundo, e de que todos tem por vocação natural comunicar suas avaliações e sentimentos (necessariamente desconsiderando as condições subjetivas privadas), especialmente em assuntos que dizem respeito ao homem enquanto tal. A intersubjetividade é latente.

A lógica de Arendt centra-se então no fato de que tanto a “arte” (julgamento estético) como a “política” (julgamento político) necessitam da comunicação das avaliações individuais, necessitam do outro (através da imaginação<sup>104</sup> - que aqui tem

---

<sup>104</sup> Este é um ponto interessante em Arendt, ao que parece ela se afasta da ideia de imaginação no nível transcendental e opera a imaginação num nível empírico, ou ainda numa espécie de mescla

a força de tornar presentes os outros - nos afastamos de nossos próprios interesses, colocando-se no lugar do outro e, imaginamos seu possível julgamento – mentalidade alargada), bem como, necessitam do ajuste das avaliações individuais ao mundo, logo, aqui parece estar o motivo que levou Arendt a se apropriar do juízo reflexivos, e buscar nas características do juízo estético, características políticas, dado que no juízo reflexivos somente o particular é dado, devendo encontrar o universal. Aqui parece que Arendt esquece que o Kant está tratando no nível da terceira crítica não é o interesse do juízo sobre o belo à luz da sociedade, mas somente as condições formais de possibilidade do juízo de gosto *a priori*. E esta confusão permanece quanto ao uso da “imaginação” por parte de Arendt em sua colocação da terceira crítica como bases de uma filosofia política kantiana, vez que ora dá a entender que faz menção a imaginação conforme a Crítica da razão pura, ora dá a entender que faz menção conforme a Antropologia. É sabido que Arendt navega pelo passado, analisando os autores a partir de si mesma, como ela mesma afirma, “O fio da tradição está rompido e temos que descobrir o passado por nós mesmos – isto é, ler seus autores como se ninguém os houvesse jamais lido antes<sup>105</sup>”, e isso explica os motivos dessa releitura de forma autônoma de conceitos já consagrados, em contraposição ao mero exercício da erudição.

Pois bem, Castoriadis trata essa visão de Arendt com um *chassé-croisé*<sup>106</sup>, corriqueiro na filosofia, procedendo críticas, afirmando que o recurso que se faz a terceira crítica sempre se mostra limitado a respeito às ideias de gosto e de juízo reflexivos em busca de elementos de resposta à questão do julgamento e da escolha (crítica central a Arendt, conforme Nicolas Poirier<sup>107</sup>), o que a terceira crítica não faz, além de que, se escondem os comentadores atrás da ideia do *sensus communis*, sobrevalorizando-o, e esquecendo do gérmen mais precioso que a Crítica do Juízo

---

entre a imaginação da *Crítica da Razão Pura* e a imaginação da *Antropologia*, senão vejamos a seguinte passagem: “O pensamento crítico é possível apenas à medida que os pontos de vista dos outros estão abertos à inspeção. Desse modo, o pensamento crítico, embora seja uma ocupação solitária, não se separa de “todos os outros”. Certamente ele ainda se dá em isolamento, mas, pela força da imaginação, torna presentes os outros e, assim, move-se em um espaço potencialmente público, aberto a todos os lados; em outras palavras, ele adota a posição do cidadão do mundo de Kant. Pensar com mentalidade alargada significa treinar a própria imaginação para sair em visita. (Compara-se com o direito de visita, em *A paz perpétua*.)”. ARENDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Trad. André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993. p. 57.

<sup>105</sup> ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 1972. p. 256-257.

<sup>106</sup> No sentido figurativo: Uma “confusão”, *mix-up*.

<sup>107</sup> POIRIER, Nicolas. Castoriadis et l’imaginaire radical: Une confrontation avec la phénoménologie. In. **Bulletin d’analyse phénoménologique**, XIII 2, 2017 (Actes 10). p. 475.

possui: o ato da criação<sup>108</sup>. Há que se fazer justiça à Arendt, a Crítica promovida por Castoriadis antes repousa sobre a própria teoria kantiana da terceira crítica, quase que como um todo, e, dado que os comentadores se apropriaram justamente das partes criticadas por Castoriadis, a crítica segue a ele, indiretamente. Mas o que Castoriadis critica? Qual é o fundamento de sua crítica? E ainda, há algo que merece ser considerado na Crítica do Juízo, segundo Castoriadis?

Castoriadis entende, de modo diversos daqueles que se fazem valer da terceira crítica na busca dos fundamentos da política, que a Crítica da faculdade do juízo representa simplesmente uma descrição dos problemas do julgamento, isto é, ela apenas introduz toda uma gama de princípios do ponto de vista lógico, sem, contudo, apresentar uma solução, tampouco uma referência na busca dos fundamentos, sem contar que é dotada de uma aporia central e fatal, o qual os comentadores ignoram. Como visto alhures, Kant trabalha com a ideia de uma validade universal subjetiva, alicerçada na ideia do outro, da comunicabilidade (dado que pessoas diferentes podem se entender sobre questões de beleza) do *sensu communis*, enfim, na possibilidade ideal de universalização de um julgamento. Nesse ponto, questiona Castoriadis: “Meu juízo de *Édipo Rei* ficaria abalado se um grande número de mandarins Tang, Song ou Ming, extremamente refinados, julgasse a peça repugnante?<sup>109</sup>”, ou ainda “Devo colocar-me no ponto de vista de Hokusai ao contemplar *As Senhoritas de Avinhão*?<sup>110</sup>” E esse “gosto refinado” que fez com que os Tang, Song ou Ming julgassem repugnante a peça, como ele é adquirido? Há alguma educação de gosto?

Frequentemente Kant trata da ideia de educação do gosto, de uma espécie de aprimoramento do gosto. O que parece ser a solução, na verdade importa em um enorme problema filosófico quando analisado à luz da terceira crítica. Como ensina Castoriadis<sup>111</sup>, a educação do gosto é impossível a não ser que se tenha bem claro duas premissas básicas: 01) Que a beleza já está ali, e; 02) que ela seja reconhecida como tal. Pois bem. Em que base o gosto tem de ser reconhecido? Por quem? A partir

<sup>108</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II**: os domínios do homem. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 288.

<sup>109</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II**: os domínios do homem. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 281.

<sup>110</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II**: os domínios do homem. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 281.

<sup>111</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II**: os domínios do homem. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 281.

de que? E fundamentalmente, quem educará os educadores? Desse ponto, duas são as possíveis saídas encontradas por Castoriadis, quais sejam: ou a educação do gosto é uma expressão vazia e sem sentido, ou então o próprio gosto é um fato histórico, e seu “reconhecimento”, ou “recepção” não poderia “explicar-se”, ou ser “compreendido”, muito menos “fundamentado” mais que sua própria criação, isto é, se primeiro houve a criação e depois a educação, ou se primeiro se educou para depois criar. Este círculo primitivo *ex nihilo* originário da criação (*criação pressupõe a criação*) é indecidível. Estas questões refletem na crítica à Kant, visto que se o gosto é um fato histórico (e o é), é possível pensar uma certa uniformidade de gosto “imposto” a uma certa cultura. Se assim for, o juízo reflexivo fornecerá apenas os *inputs* já injetados no sujeito histórico oriundo de determinada tradição histórica, e educado conforme ela<sup>112</sup>.

Isso conduz ao raciocínio de que não há apenas um único padrão, ou *exemplo* (em termos kantianos) de beleza, pois, se ela é um fato histórico há que se ter em mente que não há apenas uma única história deste fato, mas sim, uma pluralidade que resulta em outros tantos gostos. Fomos educados e continuamos a educar nossa prole nas criações da nossa própria história, e igualmente, foi nossa própria história que nos educou de tal modo que podemos apreciar a beleza das pinturas renascentistas, por exemplo<sup>113</sup>. Castoriadis expõe esta temática através do seguinte exemplo:

É certo que alguns dos melhores intérpretes contemporâneos de Mozart são japoneses. Mas, se isso ocorre, é porque eles foram “ocidentalizados”: não tanto no sentido de que aprenderam piano, Mozart, etc., mas sim no sentido de que aceitaram essa abertura, esse movimento de aculturação, juntamente com seu corolário – que a música de certos bárbaros não deve ser repelida de antemão, e que pode valer a pena dela se apropriar<sup>114</sup>.

Obviamente que aculturação não ocorre por acaso, como no exemplo acima, é preciso introduzir o sujeito em séculos de tradição musical ocidental, mas é possível. Muito mais fácil é no campo da ciência, onde o componente conjuntistas-identitário é

<sup>112</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II: os domínios do homem**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 281.

<sup>113</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II: os domínios do homem**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 282.

<sup>114</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II: os domínios do homem**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 282.

amplamente maior, não variando significativamente entre as culturas. Desse ponto, acerca da formação do juízo do gosto e da relação umbilical com uma sociedade específica pode advir um paradigma interessante: se necessariamente temos que levar em consideração o outro, e se esse outro vive exatamente na mesma comunidade que eu, com suas devidas especificações e particularidades, o recurso ao outro se tornaria tautológico, já que esse outro simplesmente deveria invariavelmente julgar “belo”, por exemplo, aquilo que já se julga como tal. Extrapolando esse preceito, nada então seria possível de alteração dentro de uma determinada sociedade. Ocorreria apenas o seguimento temporal da tradição herdada.

Castoriadis percebe isso, tanto que desenvolve um conceito bastante interessante: a *Clausura cognitiva*. O termo *clausura* pode soar bastante forte, no sentido de nada deixar passar ou de nada deixar entrar, encerrando determinado mundo-social histórico dentro de suas próprias instituições, impossibilitando assim, a própria evolução (criacional) de novas formas institucionais. Não é totalmente desta forma que Castoriadis coloca o conceito. Como explica Sonia Arribas a *clausura cognitiva* antes pode ser entendida como a manutenção pela própria sociedade de sua rede de significados, modos de comportamento e crenças, em suma, as práticas sociais centrais que compõe esta sociedade e que permitem que cada sociedade se identifique, independentemente das mudanças ocorridas em seu próprio seio<sup>115</sup>, no sentido daquilo que D-503, personagem central da clássica obra “*Nós*” de Zamiátin diz: “não consigo imaginar a cidade sem estar revestida pelo Muro Verde, não consigo imaginar uma vida não envolta pelo manto numérico da Tábua.”<sup>116</sup> Contudo, nos momentos de profundas crises históricas, se mostra possível a abertura dessa *clausura*, possibilitando, assim, a conversão da sociedade em algo distinto do que antes era (criação de um novo *eidos*). Pode-se citar como exemplo, a criação da democracia na antiga Grécia e o surgimento do Estado moderno no século XVIII.

Criação de um novo *eidos*. Há que se manter isso em mente. Quando iniciamos esse ponto realizamos o questionamento do que havia de relevante na terceira crítica kantiana, para Castoriadis. Eis que chegamos na resposta: a criação. Ponto esse que coloca Kant afrente da tradição filosófica, ao reconhecer um modo de ser

---

<sup>115</sup> ARRIBAS, Sonia. Cornelius Castoriadis y el imaginário político. **Foro interno**, Madri, v. 08, p. 105-132, 2008.

<sup>116</sup> ZAMIÁTIN, Ievguêni Ivánovitch. **Nós**. Trad. Gabriela Soares. São Paulo: Aleph, 2017. p. 29.

originalmente criativo, onde novas formas são produzidas através da invenção de novas regras pelo imaginário do gênio. No entanto, esta descoberta, assim como outrora havia sido com Aristóteles (por óbvio que não idêntico) fora novamente encoberta quando da vinculação das obras do gênio ao suprassensível, vejamos o que nos ensina Nicolas Poirier<sup>117</sup>:

Kant dépasse sur ce point la tradition philosophique en reconnaissant un mode d'être originairement créateur où sont littéralement produites des formes inédites au travers de l'invention de règles nouvelles: alors que la théorie esthétique « classique » caractérisait le beau selon des critères objectifs (la perfection, la simplicité, l'harmonie, l'unité) et assignait à l'art le but d'imiter un modèle idéal, la théorie kantienne du génie — « disposition innée de l'esprit par l'intermédiaire de laquelle l'esprit donne à l'art ses règles » — définit l'œuvre d'art comme une création première à l'image de rien. Le problème est que Kant ne parvient à penser cette création qu'en la subordonnant à la sphère éthique supra-sensible : c'est ainsi que la « tâche » du génie ne consiste pas tant à créer des formes nouvelles qu'à présenter dans l'intuition sensible les idées de la raison, la beauté devenant le symbole du bien moral.

Essas amaras transcendentais impediram Kant de pensar uma imaginação criadora. E, se desconsiderássemos essa vinculação ao transcendental, se botássemos abaixo os postulados relativos ao suprassensível, o que restaria? *A incontrolável criação*. Esta é a chave contida na Crítica do Juízo e que, infelizmente os comentadores não se fazem valer: uma releitura independente de vinculações transcendentais da figura do gênio e do ato de criação. Quando pensada nesta roupagem, faz perceber, ainda que implicitamente, o círculo primitivo da criação (o fato de que a criação se pressupõe a si mesma).

No entanto, importante verificar como que Kant organiza a temática acerca do gênio e após analisar como Castoriadis percebe a relevância dessa questão a ponto de julgá-la como o gérmen mais precioso da crítica do juízo. Para tanto, se deve iniciar

---

<sup>117</sup> POIRIER, Nicolas. Castoriadis et l'imaginaire radical: Une confrontation avec la phénoménologie. In. **Bulletin d'analyse phénoménologique**, XIII 2, 2017 (Actes 10). p. 460. Tradução nossa: "Sobre este ponto, Kant vai além da tradição filosófica ao reconhecer um modo de ser originalmente criativo de onde as novas formas são literalmente produzidas através da invenção de novas regras: enquanto a teoria estética "clássica" caracterizou a beleza de acordo com critérios objetivos (perfeição, simplicidade, harmonia, unidade) e atribuiu à arte o objetivo de imitar um modelo ideal, a teoria kantiana do gênio - "disposição inata da mente através da qual o O espírito dá à arte suas regras" - define a obra de arte como uma primeira criação à imagem de nada. O problema é que Kant consegue pensar essa criação apenas subordinando-a à esfera ética supra-sensível: tanto é assim que a "tarefa" do gênio não é tanto criar novas formas como apresentar na intuição sensível as idéias da razão, a beleza se tornando o símbolo do bem moral."

com uma breve análise da arte do gênio por excelência: a bela arte. Arte, na concepção kantiana é toda aquela produção que fora efetuada mediante a liberdade dos homens, isto é, que põe a razão como fundamento da ação, o que a se faz diferenciar, por exemplo, de um cupinzeiro (natureza), que embora possa ser caracterizado analogicamente como uma “arte”, assim não o é, dado que os cupins não pensaram o cupinzeiro sobre nenhuma ponderação racional.<sup>118</sup> Pois bem, pensada a arte enquanto habilidade do homem através da liberdade, é possível dividi-la em dois polos. A arte dita “mecânica” é aquela em que um homem executa determinadas ações para tornar um objeto efetivo através do conhecimento desse objeto, por exemplo, o conhecimento acadêmico de desenho de círculos. Doutra banda, há a arte “estética”, que visa unicamente o sentimento de prazer, e que pode ser dividida em “agradável” quando sua finalidade é fazer sentir determinadas sensações no sujeito, ou seja o mero gozo, e “bela” quando a sua finalidade é que o prazer acompanhe enquanto *modos de conhecimento*, ou seja, é aquela que promove a cultura das faculdades do ânimo para a comunicação em sociedade, assim, como anteriormente tratado, a comunicabilidade universal de um prazer, já envolve em seu conceito que esse prazer não tem de ser um prazer de gozo, mas um prazer reflexivo (do jogo das faculdades), dessa forma, a arte bela é a arte que tem por padrão de medida a faculdade de juízo reflexiva e não a sensação sensorial<sup>119</sup>. Esta conceituação se parece muito com o próprio conceito de “belo” tratado largamente por Kant, e que parece não explicar o que efetivamente é “bela-arte”. A explicação kantiana aparecerá no parágrafo 45 da terceira crítica: “*Arte bela é uma arte enquanto ela ao mesmo tempo parece ser natureza*”. Confusa esta definição, pois como foi visto acima, a arte se distingue da natureza. Há que se limpar o terreno com a vista a resolver esse paradigma e, de fato, entender o que Kant quer dizer com esse conceito.

Diz Kant que a “natureza era bela se ela ao mesmo tempo parecia ser arte; e a arte somente pode ser denominada bela se temos consciência de que ela é arte e de que ela, apesar disso, nos parece natureza.<sup>120</sup>”, A utilização do termo “nos parece” é algo deveras importante e se liga a expressa “como se”, quando do tratamento da arte

---

<sup>118</sup> KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. Trad. Valério Rohden e António Marques. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016. p. 160 (2ª Edição original Academia, p. 177, §44).

<sup>119</sup> KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. Trad. Valério Rohden e António Marques. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016. p. 160-161 (2ª Edição original Academia, p. 178-179, §44).

<sup>120</sup> KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. Trad. Valério Rohden e António Marques. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016. p. 162 (2ª Edição original Academia, p. 180, §45).

“como se” ela fosse um produto da natureza. O sentido disso se assenta em que quando se opera um julgamento referente a bela-arte, julga-se esta bela-arte como se ela fosse um produto da natureza (desprovida de intencionalidade – por mais que tenha alguma intencionalidade, há de parecer não intencional, ou seja ela tem de *passar por natureza*), e é justamente por julgá-la como se fosse natureza é que lhe é conferido o caráter de bela-arte. Como diz Kant “embora a conformidade a fins no produto da arte bela na verdade seja intencional, ela contudo não tem de parecer intencional; isto é, a arte bela tem de *passar por natureza*, conquanto a gente na verdade tenha consciência dela como arte.”<sup>121</sup>. Quando o espectador está diante de uma bela arte, deve ele ignorar o fato de ser ela uma obra de um criador, deve tratá-la como se parecesse natureza, mediante isso, a bela-arte pode operar o mesmo efeito que o belo natural, qual seja: desperta o livre jogo das faculdades que gera o prazer desinteressado. Há que se ignorar o fato de ser ela uma obra de um criador, não o fato de haver um criador. Enfim, chegamos ao que mais nos interessa: a figura da criação e do gênio.

O gênio é o criador da arte bela, e por gênio, Kant entende o talento que dá a regra à arte, sendo esse talento um dom natural, uma faculdade inata, assim sendo, tem-se que “*Gênio* é a inata disposição de ânimo (*ingenium*) pela qual a natureza dá a regra à arte.” Explica-se: assim como o belo, a arte bela não permite que o juízo sobre a beleza de seu produto seja deduzido de qualquer regra que tenha um conceito como fundamento determinante (apraz universalmente sem conceito). No entanto, é necessário que se tenha uma regra para que se tenha arte, contudo, não pode ser dada por um conceito. Quem ou o que dá a regra, então? O próprio sujeito que dá a regra. E quem é esse sujeito? Aquele que tem naturalmente a disposição para dar regra à arte, o gênio. Logo, a arte bela somente é possível como um produto do gênio, é criação do gênio dada a sua inata condição de criador de regras. Castoriadis vê nessa característica do gênio, a irrupção do novo, mas que fora escamoteada e encoberta por Kant quando da limitação do gênio à arte. Portanto, para Kant, é possível verificar as seguintes propriedades na figura do gênio, o criador da arte bela, e somente dela:

---

<sup>121</sup> KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. Trad. Valério Rohden e António Marques. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016. p. 162 (2ª Edição original Academia, p. 180, §45).

[...] 1) é um *talento* para produzir aquilo para o qual não se pode fornecer nenhuma regra determinada, e não uma disposição de habilidade para o que possa ser aprendido segundo qualquer regra; conseqüentemente *originalidade* tem de ser sua primeira propriedade; 2) que, visto que também pode haver uma extravagância original, seus produtos têm de ser ao mesmo tempo modelos, isto é, *exemplares*, por conseguinte, eles próprios não surgiram por imitação e, pois, têm de servir a outros como padrão de medida ou regras de ajuizamento; 3) que ele próprio não pode descrever ou identificar cientificamente como ele realiza sua produção, mas que ela como *natureza* fornece a regra; e por isso o próprio autor de um produto, que ele deve a seu gênio, não sabe como as ideias para tanto encontra-se nele e tampouco tem em seu poder imaginá-las arbitrariamente ou planejadamente e comunicá-las a outros em tais prescrições, que as ponham em condição de produzir produtos homogêneos. [...] 4) que a natureza através do gênio prescreve a regra não à ciência mas à arte, e isto também somente na medida em que esta última deva ser arte bela.

Da primeira propriedade exsurge a ideia de originalidade. O gênio dispõe do talento de criar uma nova regra e não simplesmente se fazer valer de regras já prontas, assim, Kant rejeita a imitação e preza pela originalidade em essência desse novo “algo” produzido pelo gênio. Da segunda propriedade se extrai a ideia de “modelos” oriunda dos produtos do gênio. Modelos não para serem meramente imitados, mas que possibilitam uma continuação, em linguagem kantiana, “os únicos meios de orientação para conduzir a arte à posteridade<sup>122</sup>”. Deduz-se daqui, que a obra do gênio também serve como modelo para a educação do gosto. Nesse ponto Castoriadis visualiza um argumento circular, qual seja<sup>123</sup>: “A *obra-prima* não pode servir de modelo para a educação do gosto, a não ser que o gosto já esteja bastante desenvolvido para reconhecer nela uma *obra-prima*”, bem como “ela não pode servir de modelo para uma repetição do ato do criador a menos que já seja reconhecida como a encarnação de um tal ato<sup>124</sup>”. Isso só vem a ressaltar a verdadeira essencialidade do problema, e que irá redundar na terceira propriedade do gênio, ou seja, enquanto criação, a arte não pode ser explicada, tampouco a sua acolhida, dessa forma, a função educativa do original é, simultaneamente um fato e um paradoxo: ela

<sup>122</sup> KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. Trad. Valério Rohden e António Marques. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016. p. 166 (2ª Edição original Academia, p. 185, §47).

<sup>123</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II: os domínios do homem**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 286.

<sup>124</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II: os domínios do homem**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 286.

constitui um exemplo do fato e do paradoxo de toda a criação<sup>125</sup> histórica<sup>126</sup>. Lendo os escritos kantianos a luz dessa explicação de Castoriadis se tem a compreensão exata dos motivos que levaram Kant a dizer que o gênio não é capaz de descrever ou de explicar cientificamente seus produtos, pois a estabelece como *natura naturans* e não como *natura naturata*<sup>127</sup>.

Ao estabelecer o produto, em decorrência, o gênio estabelece uma *ideia estética*, representações da imaginação que detém o poder de alargar o pensamento, vez que representa a imaginação em sua liberdade de toda a instrução das regras, mas é claro, como “conforme a fins” (sem fim). Ao trabalhar com o exemplo kantiano do poema de Frederico II, em especial a parte em que se lê “*Et les derniers rayons qu’il darde dans les airs*”<sup>128</sup>, Chédin<sup>129</sup> traz uma coerente análise desse termo, dizendo que é possível alargar o pensamento ao ponto de associar esse verso à ideia de “fim de um reinado benevolente para a humanidade” e que esta associação desperta em nós uma série de sensações e representações secundárias que são inexprimíveis<sup>130</sup>. O esplendor melancólico do crepúsculo, ligado à nostalgia de um grande rei, provoca muitos sentimentos e pensamentos sobre a vida e a morte, o poder e a glória, o infinito e o bem ...cujos motivos, ao mesmo tempo, evocam e dominam a ideia que os inspira.

Disso fica algo bem claro em Kant: a imaginação não cria, o gênio cria, a imaginação permanece ligada a uma esfera transcendental, é produtiva, mas

---

<sup>125</sup> Se visualiza neste ponto o círculo da criação histórica, expressado na premissa de Castoriadis de que a criação pressupõe a criação.

<sup>126</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II: os domínios do homem**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 286.

<sup>127</sup> Há uma passagem na terceira crítica muito interessante acerca dessa temática, vejamos: “A arte bela mostra a sua pertinência precisamente no fato de que ela descreve belamente as coisas que na natureza seriam feias ou desaprazíveis. As fúrias, doenças, devastações da guerra etc., enquanto coisas danosas, podem ser descritas muito belamente, até mesmo ser representadas em pinturas.” KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016. p. 169 (2ª Edição original Academia, p. 189, §48).

<sup>128</sup> KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016. p. 173 (2ª Edição original Academia, p. 196, §49).

<sup>129</sup> CHÉDIN, Olivier. **Sur l’esthétique de Kant et la théorie critique de la représentation**. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1982. p. 60. No original: “Ainsi, dans un poème de Frédéric le Grand, le soleil couchant que “darde dans les airs ses derniers rayons” est associé à l’idée de “la fin d’un règne bienfaisant pour l’humanité”. Cette association “éveille en nous une foule de sensations et de représentations secondaires que sont inexprimables”. La splendeur mélancolique du crépuscule, liée à la nostalgie d’un grand roi, provoque en effet maints sentiments et pensées sur la vie et la mort, la puissance et la gloire, l’infini et le bien..., dont les motifs tout à la fois évoquent et débordent l’idée que les inspire.”

<sup>130</sup> O próprio Kant já menciona essas sensações secundárias, no entanto, aqui se preferiu prosseguir com os ensinamentos de Chédin.

conforme a fins. Como explica Chédin<sup>131</sup>, a imaginação não possui um caráter anárquico quando da produção das ideias estéticas, vez que consistente com a ordem racional, ou seja, ela não inventa aleatoriamente uma multidão de imagens sem relação alguma com os conceitos da razão, muito pelo contrário, só há uma homogeneidade dessa multidão dado que a imaginação se relaciona com esses conceitos. Castoriadis, de uma forma um tanto irônica sacramenta: “Nada mais desprovido de imaginação do que a imaginação transcendental de Kant”<sup>132</sup>. Portanto, quem cria é o gênio. Mas essa criação tampouco é autônoma, pois também se encontra limitada pelos limites da razão, pois o gênio também participa nesse livre jogo em conformidade com a razão dado que tal é condição para o belo. Dessa forma, não se vê na doutrina do gosto kantiana aquela criação *ex nihilo*, uma vez que se assim fosse concebível, faria cair a arquitetura kantiana. O que se vê é a volta à racionalidade, isto é, a própria criação deve ser apresentada como um assunto puramente racional, e não há exemplo melhor do que a “República de demônios”<sup>133</sup> dotados de entendimento, da obra “À paz perpétua”. Há a tentativa de uma compreensão total calcada no que é puramente determinado e explicado através de preceitos racionais. Não se visualiza propriamente o indeterminado, o Caos na terminologia de Castoriadis.

Segundo Castoriadis, o que se vê do aspecto primitivo da criação (criação pressupõe a si mesma nesse ambiente de indeterminação), se vê de modo obnubilado e confuso nas entrelinhas dos escritos de Kant, e, fundamentalmente através das aporias de seus textos, como por exemplo: a beleza é reconhecida por que existe

---

<sup>131</sup> CHÈDIN, Olivier. **Sur l'esthétique de Kant et la théorie critique de la représentation**. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1982. p. 68. No original: “D'abord, l'imagination créatrice des Idées esthétiques est libre, c'est-à-dire soustraite aux lois de l'association. Mais elle n'est pas anarchique puisque l'activité qu'elle dépense en l'occurrence est conforme à l'ordre rationnel. Elle paraît même "capable" de présenter l'Idée. C'est dire qu'elle n'invente pas au hasard une "foule d'images" sans rapport avec le concept. Au contraire, cette multitude possède une homogénéité, car c'est par filiation "apparemment", "voisinage" que l'imagination tente de "réaliser" le concept”.

<sup>132</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II: os domínios do homem**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 371.

<sup>133</sup> Segundo Kant, a criação do Estado fica umbilicalmente ligada à razão, tanto que um “povo de demônio”, se dotados de entendimento, podem criar perfeitamente uma sociedade, ou seja, *a priori* é que se tenha uma gleba de seres dotados de entendimento, o que significa a observância as regras do próprio entendimento. Vejamos o que diz o próprio Kant: “O problema do estabelecimento do Estado, por áspero que soe, tem solução, inclusive para um povo de demônios (contanto que tenham entendimento), e formula-se assim: «Ordenar uma multidão de seres racionais que, para a sua conservação, exigem conjuntamente leis universais, às quais, porém, cada um é inclinado no seu interior a eximir-se, e estabelecer a sua constituição de um modo tal que estes, embora opondo-se uns aos outros nas suas disposições privadas, se contêm reciprocamente, pelo que o resultado da sua conduta pública é o mesmo que se não tivessem essas disposições más.»” KANT, Immanuel. **À paz perpétua**. Trad. Artur Morão. Covilhã: Lusosofia, 2008. p. 29.

gosto, sendo que há gosto porque os homens foram educados, sendo que foram educados porque já estavam em contato com a beleza e, portanto, porque reconheceram a beleza antes de estarem, em princípio, capacitados a fazê-lo<sup>134</sup>. Nestas aporias circulares pode se verificar algo que não condiz com a total determinação (pois há indecidibilidade na origem), mas isso não é prioridade nem para Kant, tampouco anteriormente para Aristóteles, dado que, basicamente, como amplamente visto neste estudo, a imaginação está sempre centrada no sujeito em um ambiente psico-lógico ou ego-lógico com uma função muito mais ontológica de “descobrimento” do mesmo e do estável. Reconhecer plenamente uma imaginação enquanto fonte criadora que opera no Caos que é o “Ser” somente será possível quando acompanhada da descoberta de uma outra dimensão do imaginário criador, o imaginário social-histórico, ou seja, a sociedade instituinte enquanto fonte de criação ontológica que se desdobra enquanto história. Eis a contribuição inovadora no campo da filosofia de Cornelius Castoriadis<sup>135</sup>.

Passamos então, ao estudo dos conceitos e fundamentações da teoria filosófica de Castoriadis, com o fito de auxiliar na solução da problemática aqui tratada.

## 2.2 Um Mundo de Significações Surge no Caos

Na primeira parte deste estudo, sinteticamente foram traduzidas as linhas mestras, mas gerais, da sempre vinculada ideia de Castoriadis à instituição da sociedade. Pode-se afirmar sem dúvidas que o pensamento de Castoriadis é deveras inovador, com um explícito viés revolucionário, o que se verifica quando de uma análise da biografia do mesmo. Nascido em Constantinopla em 1922, cursou Direito, Economia e Filosofia em Atenas, posteriormente mudando-se para a França em 1945, onde, juntamente com Claude Lefort fundou a revista “Socialismo ou Barbárie”, a qual dirigiu até sua dissolução em 1966. Dono de uma vasta produção bibliográfica – não tanto sistematizada -, tem como principais obras a clássica “A instituição imaginária da sociedade” e a série “As encruzilhadas do labirinto”, com seis volumes, sendo o último publicado após sua morte em 1997.

---

<sup>134</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II: os domínios do homem**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 287.

<sup>135</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II: os domínios do homem**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 371.

Ainda na Grécia, aderiu à organização trotskista. Sua mudança para a França no ano de 1945 se dá em virtude da perseguição instaurada aos membros da esquerda grega, seja por parte daqueles que militavam a favor do bloco americano, seja por parte dos comunistas vinculados a linha stalinista. Esta perseguição por parte dos stalinistas acontecia tanto no curso da guerra quanto ao término dela, como explica Morin<sup>136</sup>, os comunistas de matriz trotskista, quando presos pela gestapo sofriam a mesma sorte dos comunista de matriz stalinista, no entanto, dentro dos campos, os stalinistas procediam um tratamento diferenciados para com os trotskistas, ora colocando-os em quarentena, ora simplesmente os matando sob o rótulo de “hitlero-trotskistas”, sendo que após o término da guerra, o comitê central do partido comunista decidiu pelo extermínio físico dos trotskistas, assim, condenado a morte pelos comunistas e prevendo ser abatido pelos anticomunistas, não restaram alternativas a Castoriadis senão emigrar para a França. Já na França, quando da fundação de “Socialismo ou barbárie”, Castoriadis não mais segue a linha teórica trotskista, tampouco stalinista ou leninista. Com o passar dos tempos, Castoriadis passa a rejeitar o marxismo, tornando um minucioso crítico dessa teoria, o que resulta no término da revista outrora fundada por ele e Lefort (que deixará de ser membro em 1958).

O rompimento com o marxismo decorre de circunstâncias que orbitam tanto no campo da própria teoria em si, enquanto ontologia determinista, bem como aos incompreensíveis resultados práticos de sua aplicação, dado a estranha existência de incontáveis versões ditas “verdadeiras” do marxismo em contraposição a ditas versões “falsas” dessa filosofia. É possível verificar em Castoriadis, como nos ensina Axel Honneth<sup>137</sup>, dois momentos de tratamento quanto aos escritos marxistas: num primeiro momento, Castoriadis reconhece a importância da teoria de Marx enquanto potencial revolucionário capaz de proceder um permanente processo de criação de novas formas sociais através da ação das massas, isto é, uma concepção de “práxis criativa” capaz de modificar a sociedade. Já num segundo momento, Castoriadis vê uma ruptura na obra de Marx, dado o aparecimento de um segundo modelo teórico onde o caráter criativo da vida social é sacrificado em favor da postulação de uma

---

<sup>136</sup> MORIN, Edgar. Um Aristote em Chaleu. In: BUSINO, Giovanni (Org.). **Autonomie et autotransformation de la société: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis**. Genebra: Droz, 1989. p. 11.

<sup>137</sup> HONNETH, Axel. Rescuing the revolution with an ontology: On Cornelius Castoriadis theory of Society. **Revista Thesis Eleven**, Londres, v. 14, p. 62-78, mai. 1986.

lógica mecânica de desenvolvimento social, o qual reduz a capacidade criativa humana para uma simples habilidade técnica, assim, aquela ideia inicial provocadora de novas formas do processo histórico é absorvida pela mecânica do desenvolvimento das forças de produção, o que reduz o projeto revolucionário a uma ciência positiva<sup>138</sup>.

Fato é que a crença do marxismo enquanto teoria, para Castoriadis, não mais opera qualquer relevância, e o mesmo é categórico ao afirmar isso: “O marxismo está morto como teoria e quando o olhamos de perto constatamos que teve boas razões para morrer<sup>139</sup>”. Fica a pergunta óbvia: quais são essas “boas razões”? Sem adentrar profundamente ao tema e realizar julgamento de mérito acerca da procedência ou não das críticas realizadas por Castoriadis, vejamos quais são.

Para sustentar a argumentação e conecta-la com o “duplo momento” exposto acima nas análises realizadas por Honneth, importante que se tenha uma conceituação inicial, assim, ensina Poirier<sup>140</sup> que o marxismo procurou escapar das alternativas tradicionais da filosofia, salientando o elemento da historicidade e libertando uma espécie de revolucionarismo, o que resultou por abrir uma nova perspectiva de pensamento e política baseado no princípio da “unidade da teoria e da práxis”, a ser concretizado pela ação do proletariado, enquanto “sujeito” e “objeto” de fator histórico, isto é, a classe trabalhadora através da consciência da situação particular em que se encontra, é determinada a promover uma forma revolucionária com o objetivo de superar as contradições de classes. Esta é a perspectiva a qual se deve entender as fórmulas do jovem Marx quando da definição do comunismo como o estágio de “naturalização” do “homem” e de “humanização” da “natureza”, ou a do advento de um homem total reconciliado com a sua própria essência. Dividiremos este ensinamento de Poirier em aspectos positivos e negativos à luz da crítica de Castoriadis.

Num aspecto positivo, verifica-se o reconhecimento do elemento da historicidade, ou seja, a importância da dimensão histórica e de pensar o conhecimento histórico como objeto de seres históricos, visto que somente eles têm a história enquanto experiência. Sempre que se fala de história, aquele que está a

---

<sup>138</sup> Habermas, duas décadas após as formulações de Castoriadis, também trabalhará a existência de esfera positivista na teoria de Marx.

<sup>139</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 79.

<sup>140</sup> POIRIER, Nicolas. **L'ontologie politique de Castoriadis: création et institution**. Paris: Payot & Rivages, 2011. p.133.

falar pertence a uma determinada época, a uma determinada sociedade, a uma determinada classe, em suma, é um ser histórico, e somente os seres históricos podem colocar o problema do conhecimento da história, pois, seres históricos são seres *da* e *na* história, como também são seres *na* e *da* sociedade, o que significa que pensam necessariamente a história em função das categorias de sua época e de sua sociedade, sendo que tais categorias são sempre um produto da evolução histórica. Nesse ponto, Marx é claro, e tal se verifica quando denunciava aqueles que acreditavam na possibilidade de existência de um sujeito teórico puro produtor de um conhecimento histórico puro, bem como, a possibilidade de se deduzir *a priori* as categorias válidas para todo material histórico<sup>141</sup>. Como dito, Marx percebe isso, contribui significativamente para o devido reconhecimento desse aspecto histórico, contudo, há um paradoxo profundo em sua teoria histórica: “A postulação de que as motivações fundamentais dos homens são e sempre foram as mesmas em todas as sociedades”.

Num aspecto negativo, que pautará basicamente toda a crítica de Castoriadis ao marxismo e ao materialismo histórico, há na filosofia de Marx, segundo Castoriadis, elementos contraditórios indissolúveis. Nos valendo da terminologia de Poirier, comentador que se dedica ao estudo aprofundado da obra de Castoriadis, podemos reduzir as críticas de Castoriadis a teoria marxista ao seu aspecto antinômico, em especial, uma fundamental que se engendra justamente no que a teoria mais pretensamente tenta realizar: a unidade da teoria e da práxis. Essa antinomia fundamental é perceptível através da percepção de duas outras antinomias que dela decorrem e que estão umbilicalmente conectadas, quais sejam: 01) A antinomia do determinismo e da criação e, 02) A antinomia da organização e da classe. As primeiras partes de ambas (determinismo e organização), bem como as segundas partes (criação e classe), estão ligadas diretamente umas com as outras, o que faz com que as próprias antinomias estejam conectadas, sendo que somente com a análise de cada parte umbilicalmente ligada de ambas é que teremos a resolução de cada uma na sua exclusividade.

Isso pode ser resumido basicamente na seguinte pergunta: como conciliar um projeto de abolição de classes, de modo revolucionário, sendo que o aspecto teórico indica que a sucessão dos modos de produção na história humana é inteiramente

---

<sup>141</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 47.

regida por leis dialéticas rigorosamente determinadas?<sup>142</sup> Várias questões estão incluídas nesse questionamento, e que redundam nas duas antinomias acima expostas, fundamentalmente, a questão de se voltar os olhos para a teoria marxista como uma teoria em que há leis determinadas, ou seja, uma teoria que segue a lógica conídica, e como isso resulta numa prática política que, invariavelmente limitará todo e qualquer projeto revolucionário à busca do resultado efetivo já determinado nestas mesmas leis, transformando assim a política em mera técnica de busca de resultado, além de, obviamente possibilitar o aparecimento da classe dos *experts*, ou seja, os ditos “iluminados” sabedores dos caminhos para o fim ora determinado, aqueles que conduzirão as massas, o que leva - como bem se sabe quando da verificação da história - , ao aparecimento de uma fração dominante na sociedade. Tem-se, portanto, uma antinomia entre teoria e prática.

Quanto ao esclarecimento acerca da primeira parte da primeira antinomia (determinismo), a teoria marxista da história, segundo Castoriadis<sup>143</sup>, postula a ideia de que as motivações fundamentais dos homens são e sempre foram as mesmas em toda e qualquer sociedade, isso significa dizer, em termos marxistas, que o desenvolvimento das forças produtivas sempre tem uma única e exclusiva motivação e toda e qualquer sociedade, sendo que, em Marx, esta motivação seria a econômica (Castoriadis critica severamente isso, ao argumentar que tal sustenta apenas a história do capitalismo, e não da história em geral<sup>144</sup>). Pois bem, manteremos esse

---

<sup>142</sup> POIRIER, Nicolas. **L'ontologie politique de Castoriadis: création et institution**. Paris: Payot & Rivages, 2011. p.137. No original: “comment est-il en effet possible de concilier le projet conscient d'abolition révolutionnaire des rapports de classes et la conception d'une histoire humaine où la succession des modes de productions est entièrement régie par des lois dialectiques rigoureusement déterminées?”

<sup>143</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 37.

<sup>144</sup> Diz Castoriadis que a ideia de pressupor um motor da história idêntico para todas as sociedades é materialmente incorreto vez que, esquece que os tipos de motivações, bem como os valores correspondentes que polarizam e orientam a vida dos homens, são criações sociais de cada cultura, sendo que cada cultura institui os valores que lhe são caros e conforma os indivíduos em função deles. Não há no homem uma motivação por natureza, assim, é incorreto afirmar que a única motivação é a econômica. O máximo de consumo, de poderio ou de santidade não são objetivos inatos à criança, é a cultura na qual crescerá, que lhe ensinará que ela tem “necessidade” disso. Fato é que não há apenas necessidades biológicas, há também necessidades de “outra natureza” vinculadas ao aspecto social de determinada sociedade, assim, quando se diz que estas necessidades sempre foram em toda a parte necessidades econômicas, não se está a falar da história geral, mas sim da história do capitalismo. Exemplos: A ideia de que o sentido da vida consistiria na acumulação e na conservação de riquezas seria uma loucura para os índios Kwakiutl, que acumulam riqueza para poder destruí-la; A ideia de procurar o poder e o comando seria loucura para os índios Zuni, entre os quais, para fazer de alguém um chefe da tribo, é preciso espancá-lo até que aceite. E que não se venha falar de mera curiosidade etnológica, já que boa parte do globo vive em circunstancia onde a busca incessante pelas necessidades econômicas e de consumo não

ponto inicial, pois é a pedra de toque que conduzirá a ideia de “teoria fechada”, isto é, previamente determinada.

Una-se a este ponto inicial a ideia de um sistema coerente e exaustivo, especificamente aqui do comunismo como o estágio de “naturalização” do “homem” e de “humanização” da “natureza”, ou melhor, do advento de um homem total reconciliado com a sua própria essência, e o que se verificará é a presença de um objetivo racional, isto é, a dialética terá que chegar a um final, seja em Hegel com o saber absoluto, ou aqui em Marx com o Homem total. Assim, tanto passado como futuro se tornam racionais, o passado, quando nele tudo possa atribuir uma razão, e o futuro, quanto a racionalidade do que ele deve ser: uma sociedade racional o qual encarna as aspirações da humanidade, como os já mencionados exemplos acima do Homem total em Marx e do Saber absoluto em Hegel. Dada está relação puramente racional de um sistema fechado, o desenrolar da história deve se dar através de relações causais (novamente aqui o caráter conídio da teoria marxista), da existência de leis necessárias que quando conhecidas levarão aos objetivos corretos e, por decorrência, ao conjunto da história. Basicamente, esta é a lógica da primeira parte da primeira antinomia, especificamente quanto ao determinismo. No entanto, é necessário que se transponha essas explicações para a primeira parte da segunda antinomia (organizações).

Dado que teoricamente a teoria marxista envereda para o caminho da sistematização e, portanto, do determinismo (a explicação das modificações estruturais da sociedade em virtude de um mesmo princípio/leis objetivas – o econômico), a proposta transformação do mundo não mais passa de uma mera interpretação do mundo, interpretação esta única e verdadeira. Chega-se a principal problemática. Quando se fala em interpretação única e verdadeira, é perfeitamente possível se pensar que ela somente será atingida quando àqueles dotados de tamanho saber conduzirem as massas ignorantes a tal saber. Isso implica na recusa à autonomia dos homens, e mais, num aspecto político, o aparecimento dos experts e a dominação por eles exercida: dominação da burocracia. Como diz Castoriadis<sup>145</sup>,

---

é fator única e exclusivamente determinante de sua conduta. A ausência de motivação econômica é um obstáculo ao capitalismo, que busca sempre sua superação. Somente quando superado, é que os valores capitalistas se engendram, sobrepondo a cultura e a vida daqueles outrora “imotivados”. CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 38.

<sup>145</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 83.

se se teoriza a ideia de que existe um saber absoluto do mundo, então não há mais sentido algum em se pensar algo como uma ação autônoma dos homens (seria, quanto muito, um dos disfarces da “astúcia da razão” de Hegel, por exemplo), mas sim uma transposição para aqueles (organizações – camadas burocráticas) dotados desse saber, isto é, relega-se a estes o poder de decisão efetivamente quantos aos meios mais eficazes e rápidos de se atingir o objetivo já determinado, assim, toda a ação política torna-se uma ação prática.

Portanto, o sistema total determinado implica o conhecimento do absoluto, que implica o aparecimento de organizações burocráticas que se julgam no direito de conduzir os homens, sem lhes dar a possibilidade de intervir e, conseqüente transformam a ação política em ação prática<sup>146</sup>. O que resta ainda nesta seara crítica? A segunda parte da segunda antinomia, o reflexo dessas três premissas acima, a criação, ou melhor a ausência da criação. Assim, forma-se a ligação das duas antinomias e explica-se a antinomia fundamental. O determinismo impacta na impossibilidade da força criativa, elemento necessário para um processo de instauração do novo, bem como implica no aparecimento da ordem burocrática que se julga detentora do direito de governar os homens, implicando assim na ausência de autonomia dos mesmos, o que redundando na impossibilidade de força criativa do novo. Em suma, volta-se ao problema da criação de uma nova filosofia, relevantíssima, mas que se mantém presa a lógica conjuntistas-identitária herdada.

Contudo, Castoriadis não se contenta com a circunstância da totalidade do determinado. As explicações causais não são suficientes para explicar o complexo social, tampouco o “futuro da humanidade”, ou ainda, a explicação puramente racional acerca de um saber absoluto. O que é histórico contém o causal, não se tem dúvidas acerca disso, mas não somente o causal, há também o “não-causal”, o criador. Vejamos o que diz Castoriadis<sup>147</sup>:

---

<sup>146</sup> Segundo Honneth, Castoriadis é claro ao afirmar que o aparecimento da estrutura burocrática não fora mera discricionariedade daqueles que passaram ao poder, à revelia da teoria marxista. Há no marxismo uma pré-condição teórica que permitiu que tal teoria se tornasse uma espécie de “ideologia da burocracia”, uma ciência da legitimação. Utilizando como base o Stalinismo, o que se verifica é uma transposição para a realidade de conseqüências práticas que já estavam latentes em teoria. HONNETH, Axel. Rescuing the revolution with an ontology: On Cornelius Castoriadis theory of Society. **Revista Thesis Eleven**, Londres, v. 14, p. 62-78, mai. 1986. No original: “The theoretical precondition were already created within Marx's own work which later allowed it to become a mere "ideology of bureaucracy", a powerful science of legitimation. The culmination of political history in Stalinism only transposes into reality practical consequences which were already latent in theory”.

<sup>147</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 58.

[...] o não-causal aparece em outro nível, e é este que nos interessa. Aparece como comportamento não simplesmente “imprevisível”, mas *criador* (dos indivíduos, dos grupos, das classes ou das sociedades inteiras); não como simples desvio relativo a um tipo existente, mas como *posição* de um novo tipo de comportamento, como *instituição* de uma nova regra social, como *invenção* de um novo objeto ou de uma forma nova – em suma, como aparecimento ou produção que não se deixa deduzir a partir da situação precedente, conclusão que ultrapassa as premissas ou posição de novas premissas. [...] O ser histórico ultrapassa o ser simplesmente vivo porque ele pode dar novas respostas às “mesmas” situações ou então criar novas situações. A história não pode ser pensada segundo o esquema determinista (nem, aliás, segundo um esquema “dialético” simples), porque ela é o domínio da *criação*.

Há na história a instituição do novo que independe de qualquer premissa anteriormente “pensada”. A citação acima traduz justamente a ideia da existência de comportamentos instituinte que não se encaixaram simplesmente nos esquemas pré-determinados. Assim, “criação”, “instituição”, “invenção” são palavras que pertencem ao vocabulário do Ser histórico, o qual ele se faz valer. Não se limita aqui ao domínio do gênio, como em Kant. A criação é atributo do Ser histórico, vez que o histórico comporta o não-causal. Diante desse quadro, como nos ensina Poirier<sup>148</sup>, de acordo com Castoriadis há a necessidade de se pensar uma política que não seja meramente uma prática/uma estratégica simples, uma realidade histórica que não seja simplesmente um processo necessário e fechado em sua rigorosa imanência e, a eficácia de uma práxis onde a teoria se transforme apenas em um momento. Isso se faz necessário dado que existe dentro da sociedade um campo de significações que ultrapassa os meros processos de causação, e que se ligam ao processo criativo. Que significações são essas? As que Castoriadis denomina de *Significações Imaginárias da sociedade*. Passamos então, ao estudo da específica teoria de Castoriadis.

De um resumo do visto até aqui, podem-se se extrair as seguintes conclusões: 01) A explicação ontológica do social-histórico fundada na lógica conjuntistas-identitária herdada é insuficiente, dado que há dimensões (imaginárias) que escapam das determinações causais, portanto, do determinismo; 02) A imaginação primeira, embora descoberta por Aristóteles logo fora ocultada, assim como em Kant, cujo prevalência do papel transcendental da imaginação a relega a aspecto meramente instrumental e não criativo; 03) Na doutrina estética kantiana, o gênio é quem cria,

---

<sup>148</sup> POIRIER, Nicolas. **L’ontologie politique de Castoriadis**: création et institution. Paris: Payot & Rivages, 2011. p.142.

contudo, vinculado ao determinado, assim, não há em essência o aspecto primitivo da criação, sendo que o pouco que se visualiza se mostra obnubilado e confuso nas entrelinhas do texto kantiano; 04) A importância da teoria de Marx enquanto potencial criativo de novas formas sociais fora encoberta por um modelo teórico onde o caráter criativo é sacrificado em favor de uma lógica mecânica e determinada, o qual reduz a capacidade humana para uma simples habilidade técnica, importando, na práxis, num domínio do burocrático.

Desses pontos, ficam evidentes temas muito caros para Castoriadis, fundamentalmente: *criação, imaginação, determinismo/caos, instituição social, autonomia, simbolismo*. Conectar esses elementos dentro de um contexto social-histórico criativo, onde a possibilidade de criação de novas formas é latente, sendo que tais formas não se encontram teoricamente *a priori* estipuladas é o projeto central da inovadora teoria de Castoriadis. Em suma, como pensar uma modificação estrutural na sociedade através da estipulação de um novo não previamente determinado, e que se afaste o aparecimento de “donos do saber” (estruturas burocráticas, rei filósofo, etc.), possibilitando aos homens o exercício de sua plena autonomia. Eis a questão.

Fato é que a ruptura de Castoriadis com o marxismo não significou o abandono de um projeto revolucionário, tanto que o mesmo dedica um longo capítulo d’*A instituição imaginária da sociedade* ao tratamento do tema. A arquitetura de Castoriadis a respeito do projeto por ele proposto vai se centrar basicamente na construção, ou melhor, na instituição de uma sociedade em que a autonomia seja seu núcleo duro. Ao ter essa premissa como fundamental, fatores de ordem teórica devem ser analisados e até mesmo refutados, como o caso do pensamento “lógico-herdado” que busca explicar toda a cadeia de instituições e significação de uma sociedade num complexo de todo previamente estipulado, que caminha a um rumo previamente definido, bastando para isso uma rede burocrática de condução dos destinos. Isso passa longe da proposta de Castoriadis. Em nenhum momento Castoriadis trabalha com a ideia de que um movimento de instituição de um novo *eidos* tenha de produzir um esquema total e detalhado da sociedade, tampouco que esta sociedade tenha capacidade para solucionar todos os inerentes problemas que a ela se apresentarão.

Esta postulação é contraditória ao pensamento de Castoriadis e fonte de estruturas burocráticas de que nada mais são do que instrumentos de heteronomia, de alienação. Parece claro que o projeto de Castoriadis não é algo fácil de se

empreender, pois a lógica sustenta a ideia de que uma vez instaurado um complexo modo social, esse próprio modo social gera heteronomia, ou seja, produz formas de opressão da vida humana que nenhuma autonomia individual (sujeito que se conduz exclusivamente pela sua lei) pode superar. Pode-se utilizar como exemplo, uma alienação produzida através de uma estrutura de classe sancionada por uma instituição social, pelo poder de uma categoria sobre a outra, ou ainda, quando pensado num modelo de economia capitalista, numa divisão da sociedade em trabalhadores e capitalistas. No entanto, essas “alienações direcionadas” também se submetem a um aspecto alienante de um todo social, ou seja, as instituições alienantes operadas dentro de um contexto específico direcionado para um objetivo de estrutura social (ex: pensar os capitalistas como meros instrumentos de um sistema econômico) que num primeiro momento parecem estar a serviço da sociedade, acabam por se transformar no aspecto central e primordial desse ambiente social, como diz Castoriadis: “As evidências se invertem; o que podia ser visto “no início” como um conjunto de instituições a serviço da sociedade, transforma-se numa sociedade a serviço das instituições.<sup>149</sup>” A isso, Castoriadis dá o conceito de “autonomização das instituições.”

Disso, pode-se afirmar que a alienação é aspecto ontológico da própria instituição da sociedade? Não. O ponto efetivamente não é esse. Não há como sustentar que “sempre da existência de uma instituição haverá, por conseguinte, de modo imanente um aspecto alienante”. A alienação, como explica Castoriadis<sup>150</sup>, se dá enquanto *modalidade* de relação com a instituição. E esse é o ponto central. Analisar como se dá esse modal alienante dentro do contexto de instituição e, portanto, de história, é a chave para a compreensão de sua superação e a condição de possibilidade do pensamento instituinte autônomo. Fato é que, não há como se pensar uma sociedade sem instituições, sem elas, a sociedade seria inconcebível. A visão tradicional que explica a relação entre instituição e sociedade centra-se basicamente no papel *funcional* da instituição na sociedade, isto é, explica a existência e as características das instituições tendo como base a função que ela preenche na sociedade. Isto é problema para Castoriadis. Que não há como pensar uma sociedade

---

<sup>149</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 133.

<sup>150</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 139.

sem instituições, isto é óbvio, mas limitar as instituições e sua devida compreensão somente a sua função, isto parece um tanto simplista. Diz Castoriadis<sup>151</sup>:

Contestamos a visão funcionalista, sobretudo, devido ao vazio que apresenta naquilo que deveria ser para ela o ponto central: quais são as “necessidades reais” de uma sociedade, que as instituições se destinam a servir? Não será evidente que, desde que abandonamos a companhia dos macacos superiores, os grupos humanos constituíram outras necessidades que não apenas as biológicas? A visão funcionalista só pode realizar seu programa se ela se outorga um critério da “realidade” das necessidades de uma sociedade; de onde o tomaria?

Se cada instituição tem uma função dentro do aspecto social, parte-se do pressuposto de que se sabe previamente quais são as necessidades reais da sociedade, e que a instituição, portanto, operará para servir estas necessidades. Por si só, esse argumento já é problemático, e a citação de Castoriadis deixa muito claro: quais são as necessidades reais da sociedade? Ou efetivamente as instituições atuam num limbo, num completo desconhecimento, numa esfera desconexa com a realidade, numa espécie de solipsismo, ou então, as instituições definem as necessidades, ainda que não se saiba exatamente sob qual pretexto (volta-se a ideia da autonomização). Não se nega que as necessidades humanas além do biológico dependem de um aparato funcional que de atenção a elas, e que se manifesta enquanto sistema simbólico sancionado, como por exemplo, uma instituição jurídica responsável pela solução dos conflitos, porém, não é possível sacramentar que somente pela instituição jurídica e sua função de solução de conflitos que única e exclusivamente os conflitos serão resolvidos. A sociedade constantemente inova nas maneiras de solução das necessidades, constantemente cria novas formas de solução dessas, as quais muitas vezes escapam por completo das premissas da lógica funcionalista.

A complexidade do social-histórico, e de toda sua gama de simbolismo não pode ser reduzida ao mero aspecto funcional. As instituições não são apenas meras forças funcionais em busca de um objetivo neutro. Tudo na sociedade é permeado por um simbolismo, tudo é entrelaçado numa corrente simbólica. Não se quer afirmar aqui que uma visão funcionalista ignora por completo a existência do simbólico na vida social, mas, não se nega o fato de que ela tende a ignorá-la, dado a necessidade da

---

<sup>151</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 141.

prevalência da função. No entanto, a sociedade constitui uma rede simbólica, uma rede na qual as instituições deveriam estruturar o seu sentido. Não se está a negar a importância das estruturas enquanto função lógica, isso é pressuposto, mas também há de se atentar as instituições enquanto constituição do simbólico. Castoriadis<sup>152</sup> é claro quando afirma que o que mantém uma sociedade reunida é o complexo de instituições particulares, o qual denomina de “instituição da sociedade como um todo”: normas, valores, linguagem, instrumentos, procedimentos e métodos de fazer frente às coisas, de fazer coisas e, fundamentalmente de “fazer” o próprio indivíduo, tanto em caráter geral como particular quando de uma determinada sociedade (caracterização acerca de gênero masculino/feminino, por exemplo).

Tomamos o exemplo citado acima, de instituição jurídica com função de resolução de conflitos. Não se nega uma esfera totalmente lógica dessa instituição em função de seu objetivo, mas como bem ensina Castoriadis, há também o simbólico, dado que a sentença que resulta do processo (lógico-funcional) realizado na esfera dessa instituição, além de “resolver” o litígio carrega uma carga simbólica para aqueles que do processo participam, sejam apenas as partes, ou ainda sejam as partes com relação ao todo social, que escapa há mera função de “solução do litígio”. Nas palavras de Castoriadis: “As sentenças do tribunal são simbólicas e suas consequências o são quase que integralmente, até o gesto do carrasco que, real por excelência, é imediatamente também simbólico em outro nível<sup>153</sup>.” O direito como um todo é um sistema simbólico, não única e exclusivamente simbólico – assim como toda instituição não o é – mas somente existente no campo do simbólico, sob pena de perder totalmente o seu sentido funcional. Senão vejamos:

Um título de propriedade, um ato de venda é um símbolo do “direito”, socialmente sancionado, do proprietário de proceder a um número indefinido de operações sobre o objeto de sua propriedade. Uma folha de pagamento é o símbolo do direito do assalariado de exigir uma quantidade estabelecida de cédulas que são o símbolo do direito de seu possuidor de dedicar-se a uma variedade de atos de compra, cada um deles vindo a ser, por sua vez, simbólicos<sup>154</sup>.

<sup>152</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II: os domínios do homem**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 229.

<sup>153</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 142.

<sup>154</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 142.

Assim, tomando por base o exemplo do Direito, este, enquanto sistema tem o poder de ligar a significantes (símbolos), significados, e de gerar assim uma rede simbólica e que, como tal, não obrigatoriamente se ligará única e exclusivamente a um aspecto funcional. Para sacramentar esse ponto, Castoriadis trabalha com exemplos que demonstram que levar em conta apenas o aspecto funcionalista não se mostra enquanto instrumento capaz de dar conta da complexidade do social-histórico. O primeiro exemplo é o da religião mosaica (embora sirva para qualquer forma religiosa). É sabido por todos, que os detalhes e as especificidades são elementos muito relevantes de um ritual religioso, e que o caráter essencial desses detalhes é representar um certo espectro simbólico, como quando se tem, no caso da religião mosaica a “Menorá”, o candelabro de sete braços com sete lâmpadas. A necessidade de haver sete braços e sete lâmpadas não se dá quanto a uma referência funcional, por exemplo, “são necessários sete lâmpadas para iluminar um ambiente ritualístico adequadamente”, mas única e exclusivamente simbólica. A menorá está disposta no templo enquanto representação de um simbólico, e especificamente quanto a ela, pode se traduzir a ideia contida na Bíblia<sup>155</sup>, no livro Gênesis (Cap. 2, versículos 1-3), que trata especificamente da criação: “Assim foram concluídos os céus e a terra, e tudo o que neles há. No sétimo dia Deus já havia concluído a obra que realizará e nesse dia descansou. Abençoou Deus o sétimo dia e o santificou, porque nele descansou de toda a obra que realizara na criação”. A menorá então simbolizaria a semana, sendo sua lâmpada central o Sábado, o dia do descanso (o sétimo dia), e os seis braços restantes, os dias da criação.

O aspecto religioso é tomado de simbolismo, e visto a isso, pode gerar questionamentos quanto a demais instituições que não possuem ou não deveriam possuir seu centro num aspecto unicamente metafísico, por exemplo, o próprio direito. Mas como visto acima, o direito também é dotado de uma carga de referências simbólicas, o gesto do carrasco executor da sentença, assim como dotado de caráter funcional – executar a sentença – abre espaço para inúmeras referências simbólicas, como por exemplo, a força da instituição simbolizada no instrumento do carrasco. A própria ligação do ideal de justiça presente no cerne do direito representada pela deusa Thêmis é altamente simbólica (os pratos iguais da balança que representam simbolicamente a ausência de diferenciações entre homens quando do julgamento).

---

<sup>155</sup> <https://www.biblionline.com.br/nvi/gn/2/1-3> - Acesso em 22/01/2018, às 12:39.

O referencial simbólico nunca se faz ausente, assim como o referencial funcional, ambos estão contidos nas instituições. Utilizando um exemplo muito simples de Castoriadis<sup>156</sup>, o da propriedade privada: fica bastante acessível visualizar esses dois campos referenciais. Uma vez estabelecida a propriedade privada, se mostra necessário fixar uma série de regras reguladoras deste instituto, tais como, os direitos do proprietário, as sanções quando da violação desses direitos, as possibilidades de transferência da propriedade, o estabelecimento de uma esfera que resolva os litígios decorrentes dessas regulações, enfim, com a instituição da propriedade privada há uma série de elementos organizados racionalmente em vista uma função específica. Mas há também todos os elementos simbólicos, como visto em citação acima, um título de propriedade é um símbolo do direito do proprietário de proceder a um número indefinido de operações sobre o objeto de sua propriedade.

Tanto a menorá como o direito demonstram que o que mantém a ordem instituída assegurada não é o seu aspecto meramente funcional. Não são as sete luzes da menorá que mantém a ritualística judaica assegurada, mas sim sua carga simbólica. Como diz Honneth<sup>157</sup>, na visão de Castoriadis, toda a tentativa de explicar a origem e a existência das instituições sociais como referencial exclusivo ao contributo funcional para a manutenção de uma ordem social ignora o fato de que, a constituição dessa ordem sempre é assegurada apenas pelas significações sociais, isto é, os critérios para a sobrevivência de uma sociedade dependem das interpretações e visões de mundo que esta mesma sociedade confere a si mesma, dessa forma, a sociedade é entendida como uma gama de relações de significados simbolicamente mediados, nas quais as instituições assumem o papel especial de conferir validade social sobre as projeções dominantes de significados por meios de uma conexão rígida do significante e do significado.

Em última análise, isso parece significar que há uma espécie de coerência entre sistema simbólico e as instituições. Quando da constituição do simbolismo, a sociedade não opera em liberdade plena, mas, vinculada ao histórico, em suma, o simbólico deve ser constituído de modo lúcido pela sociedade. Como ensina Castoriadis “Há um movimento histórico real, em nosso ciclo cultural greco-ocidental,

---

<sup>156</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 147.

<sup>157</sup> HONNETH, Axel. Rescuing the revolution with an ontology: On Cornelius Castoriadis theory of Society. **Revista Thesis Eleven**, Londres, v. 14, p. 62-78, mai. 1986.

de conquistas progressivas do simbolismo, tanto nas relações com a linguagem como na relação com as instituições.<sup>158</sup> Pois bem, ficou claro que além da representação funcional, há a representação simbólica no complexo do social-histórico. Quando ao aspecto funcional, de uma mera análise teleológica da funcionalidade da instituição é provável que atinja o objetivo de “descobrir” efetivamente a sua função. Mas quanto ao aspecto simbólico? O que se liga inexoravelmente ao simbólico ao ponto de determinar a Menorá não apenas enquanto um candelabro de sete luzes cuja função é iluminar perfeitamente um ambiente, mas relaciona-la a semana de criação do mundo? O que se liga inexoravelmente à sentença do carrasco não apenas enquanto objetivo/fim da condenação exortada por um órgão judicante, mas enquanto a um simbolismo de força institucional? Em suma, que capacidade é esta que os homens têm de ver em uma coisa algo que ela não é?

Iniciaremos a busca das respostas dessas questões trazendo uma citação de Caumières e Tomès<sup>159</sup>, vejamos:

Il faut convenir que l'ordre du symbolisme n'est pas rigoureusement autonome : non seulement il peut y avoir un usage réfléchi et lucide du symbolisme, mais il faut surtout reconnaître qu'il renvoie nécessairement à autre chose que lui-même, à quelque chose de plus profonde, à savoir l'imaginaire. Tout symbolisme présuppose un effet « la capacité de voir dans une chose ce qu'elle n'est pas, de la voir autre qu'elle n'est », ce qui est la condition ultime de tout langage et de toute représentation”

Assim, fica evidente que ordem do simbolismo não é rigorosamente autônoma, vez que, importante que se mantenha num grau de lucidez pela sociedade, bem como, que se verifique nessa ordem simbólica a reflexão do ‘diferente de si próprio”, isto é, a capacidade de ver em algo o que não é, e além do que é: tal capacidade, é a capacidade imaginativa. Dessa forma, nos dizeres de Castoriadis<sup>160</sup>, o simbólico pressupõe o imaginativo, da mesma forma que o imaginativo somente se manifesta

<sup>158</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 153.

<sup>159</sup> TOMÈS, Arnaud; CAUMIÈRES, Philippe. **Cornelius Castoriadis: réinventer la politique après Marx**. Paris: Presses Universitaires de France, 2011. p. 134-135. Tradução nossa: “Deve-se admitir que a ordem do simbolismo não é rigorosamente autônoma: não só pode haver um uso consciente e lúcido do simbolismo, mas devemos, acima de tudo, reconhecer que ele necessariamente se refere a algo diferente de si mesmo, a algo mais profundo, ou seja, o imaginário. Todo simbolismo pressupõe um efeito “a capacidade de ver em algo o que não é, vê-lo senão é”, que é a condição última de toda linguagem e toda representação ”

<sup>160</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 154.

no simbólico, assim, a capacidade imaginativa enquanto “capacidade de ver em uma coisa o que ela não é, e de vê-la diferente do que é” é fundamento central na arquitetura de Castoriadis. Ao simbolismo, portanto, subsiste este componente imaginário, esta capacidade de deslocar sentidos, de dar novas significações a símbolos que já possuem significações (num contexto de símbolos lógicos, a Menorá é um candelabro de sete luzes, já num contexto de simbologia imaginária, representa a criação do mundo). O simbólico escapa tanto do racional, quanto do empírico e se aloca no imaginário. É nesta linha compreensiva que conclui Honneth: “From it, a society creates the interpretations and explanations which give it a unified meaning.<sup>161</sup>”.

Não é pouca a importância que Castoriadis dá ao imaginário. Fica evidente uma capacidade elementar nesta conceituação de Castoriadis acerca do imaginário: a capacidade de criação. Claro, pois se a capacidade imaginativa é a capacidade de ver em uma coisa o que ela não é, ou ainda, de vê-la além do que é, isso significa nada mais que a capacidade imaginativa “faz aparecer” enquanto imagem alguma coisa que não é, em suma, ela é fonte criadora de representações de coisas que não se deram daquela forma na percepção<sup>162</sup>. O exemplo<sup>163</sup> da menorá, é clássico nesse sentido. Nesse contexto, a imaginação surge como uma fonte de criação. Eis o que Castoriadis define como “imaginário radical”, principal categoria de sua arquitetura e que se mostra enquanto alicerce da estrutura de novas formas social, derivando da transição entre a “imaginação radical” quando a nível do próprio indivíduo considerado para o “imaginário social”, quando do nível do social-histórico e da criação de novas formas sociais. Tem-se uma significativa valorização da imaginação quando posta dessa forma, em relação ao anteriormente pensado por Aristóteles e por Kant.

Como visto anteriormente neste trabalho, segundo Castoriadis, pertence a Aristóteles o mérito de ter “descoberto” a imaginação sendo que na obra *De anima*, em especial no livro III, ao mesmo tempo em que ela aparece enquanto “movimento

---

<sup>161</sup> HONNETH, Axel. Rescuing the revolution with an ontology: On Cornelius Castoriadis theory of Society. **Revista Thesis Eleven**, Londres, v. 14, p. 62-78, mai. 1986.

<sup>162</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 154.

<sup>163</sup> Neste contexto, pode-se utilizar aqui também o excelente exemplo da bandeira, exposto por Castoriadis, vejamos: “Uma bandeira é um símbolo com função racional, sinal de reconhecimento e de reunião, que se torna rapidamente aquilo pelo qual podemos e devemos matar-nos e o que provoca arrepios ao longo da coluna vertebral dos patriotas que assiste ao desfile militar”. CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 158-159.

que ocorre pela atividade da percepção sensível [...]”<sup>164</sup>”, também aparece ruptalmente quando sustenta Aristóteles que “[...] a alma jamais pensa sem imagens”<sup>165</sup> e que “[...] quando se contempla, há necessidade de se contemplar ao mesmo tempo alguma imagem, pois as imagens são como que sensações percebidas, embora desprovidas de matéria.<sup>166</sup>” Num primeiro momento, como já visto, ter-se-ia a concepção de “imaginação segunda” (caráter imitativo, reprodutivo), e, no segundo momento, ter-se-ia a concepção de imaginação primeira (caráter criativo). Esta imaginação primeira descoberta por Aristóteles, pode-se dizer, serve como parâmetro para a construção da ideia de imaginação radical de Castoriadis, vez que a imaginação enquanto algo “como-um-sensível-sem-matéria”, se mostra enquanto suporte de qualquer pensamento - potência que permite a alma conhecer, julgar e pensar - inclusive dos pensamentos primeiros e de toda questão ontológica do “isto é” e do “isto não é”, ou seja, do verdadeiro e do falso. Assim, poder-se-ia conceber à imaginação primeira de Aristóteles um poder criativo.

Muito embora esta importante descoberta, infelizmente a história da filosofia em geral relegou um papel secundário à imaginação, ocupando-se basicamente da imaginação segunda. Em Kant, como visto, na Crítica da Razão Pura, à imaginação é conferida produção dos esquemas, estando a serviço do intelecto. Na crítica do juízo<sup>167</sup>, também há a relação da imaginação com o entendimento, de maneira diversa da Crítica da Razão Pura, é claro, mas, enquanto participante do jogo das faculdades. Em ambas as críticas a imaginação se situa no nível transcendental, o que não lhe confere uma atribuição criacional *ex nihilo*. Como ensina Poirier<sup>168</sup>, a filosofia criou um

<sup>164</sup> ARISTÓTELES. **De anima**. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: 34, 2006. p. 126. (Livro III, Cap. 03 – 428 b30).

<sup>165</sup> ARISTÓTELES. **De anima**. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: 34, 2006. p. 119. (Livro III, Cap. 07 – 431 a08).

<sup>166</sup> ARISTÓTELES. **De anima**. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: 34, 2006. p. 121. (Livro III, Cap. 08 – 432 a03).

<sup>167</sup> Não se pode esquecer da superação da herança filosófica promovida por Kant na Crítica do Juízo, quando do reconhecimento de um modo originário criativo de novas formas ligado a figura do gênio, enquanto disposição inata do espírito a partir do qual o agente dá à arte suas regras. Como visto no decorrer do trabalho, Kant define a arte-bela como uma primeira criação, no entanto, a subordina a esfera do supra-sensível.

<sup>168</sup> POIRIER, Nicolas. Cornelius Castoriadis: L’imaginaire radical. **Revue du MAUSS**, nº 21, 2003/01. p. 390-391. No original: “C’est donc à l’imagination au sens de la faculté de *représenter* un objet en son absence que la philosophie s’est le plus souvent référée – soit l’imagination conçue en tant que *reproduction, combinatoire* : une imagination en définitive *seconde* (elle ne crée pas l’objet, mais se borne à le produire après-coup : *re-production*) et *secondaire* (elle ne figure pas au titre des facultés supérieures de l’esprit, mais se contente de rendre présentable le matériau sensible fourni par la perception). [...] La philosophie aurait donc toujours défini l’imagination en naviguant entre deux écueils : ou bien l’imagination relève de l’*infra-pensable*, ses objets restent *indéterminés* et son être privation de détermination, en tout cas déficient quant à ce qu’il détermine; ou bien l’imagination

lugar específico para a imaginação “criativa”: o campo da arte. Mas ali não está fundamentalmente o caráter criativo, como se viu, o que se mantém enquanto *status* padrão da imaginação para a filosofia herdada é aquela que a traduz enquanto faculdade de representar um objeto em sua ausência, portanto, a filosofia sempre definiu a imaginação flutuando entre duas armadilhas, quais sejam: ou a imaginação cai sob o infra-pensável, isto é, seus objetos permanecem indeterminados e sua privação de determinação, em qualquer caso, se mostra deficiente quanto ao que determina, ou a imaginação pertence ao supra-pensável, isto é, seu objeto é indeterminável dado que a fonte de seu ser permanece em uma transcendência inacessível a toda a determinação.

O que Castoriadis traz de novo, fundada naquelas bases Aristotélicas de imaginação primeira (obnubilada pela tradição filosófica), é o imaginário enquanto criador, *ex nihilo*, não apenas de imagens no sentido trivial do termo, mas, em geral, formas (ideias, noções, conceitos), em suma, conjunto de significações através das quais o mundo “toma forma” para o homem, o que permite sustentar a ideia de que a *imaginação radical* de Castoriadis forma a “condição transcendental” do pensável e o representável: basicamente, sem essa primeira apresentação, ou mais exatamente sem essa primeira criação, não haveria nada “falando” propriamente ao homem<sup>169</sup>. Assim, como diz Caumières e Tomès<sup>170</sup>, a noção de imaginário é sem dúvida a que melhor demonstra o pensamento de Castoriadis, na medida em que representa a pedra angular de seu pensamento. Para pautar o decorrer da análise acerca dessa importante inovação trazida por Castoriadis, importante citar o comentário realizado

---

relève du *supra-pensable*, son objet est alors *indéterminable* – non par défaut d’être, mais au contraire par excès – et la source de son être reste une transcendance inaccessible à toute détermination.”

<sup>169</sup> POIRIER, Nicolas. **L’ontologie politique de Castoriadis**: création et institution. Paris: Payot & Rivages, 2011. p. 279. No original: L’imagination radicale forme donc ce à partir de quoi surgissent les schèmes et les figures qui conditionnent toute représentation et toute pensée possibles. Les oppositions structurantes de la pensée philosophique (réel/fictif, intelligible/sensible, rationnel/irrationnel...) en sont toutes dérivées ; pour l’exprimer en un vocabulaire moderne, on pourrait dire que l’imagination radicale forme la « condition transcendantale » du pensable et du représentable : au fond, sans cette présentation première, ou plus exactement sans cette création première, il n’y aurait rien à proprement parler pour l’homme, aucune image ou représentation des choses (que cette représentation soit « sensible » ou « intelligible »).

<sup>170</sup> CAUMIÈRES, Philippe; TOMÈS, Arnaud. **Pour l’autonomie** : la pensée politique de Castoriadis. Paris : L’Échappée, 2017. p. 95. No original : “C’est sans doute la notion d’imaginaire qui manifeste le mieux l’originalité de la pensée de Castoriadis, dans la mesure où elle représente la clef de voûte de sa pensée, alors même que la philosophie politique traditionnelle n’a eu de cesse d’exclure toute référence à l’imagination”.

pelo mesmo no volume “V” da obra *Encruzilhadas do Labirinto*. Tal é uma espécie de glossário das expressões “imaginação”, “imaginário” e “radical”, vejamos<sup>171</sup>:

A retomado do termo *imaginação* se impõe em virtude das duas conotações da palavra: a conexão com *imagem*, no sentido mais geral (não simplesmente “visual”) do termo, isto é, com a *forma* (*Bild-*, *Einbildung* etc.); e sua conexão com a ideia de invenção ou, melhor e propriamente falando de *criação*.

Utilizo o termo *radical*, primeiramente, para opor meu objeto à “imaginação segunda”, a única de que habitualmente se fala, imaginação somente reprodutiva e/ou combinatória; em seguida, para sublinhar a ideia de que essa imaginação vem *antes* da distinção entre o “real” e o “imaginário”, ou “fictício”. Dizendo de forma brutal: é porque há imaginação radical e imaginário instituinte que há para nós “realidade”, e esta realidade.

As duas considerações se aplicam ao imaginário social instituinte. Ele é radical porque cria *ex nihilo* (e não *in nihilo*, nem *cum nihilo*). Não cria “imagens” no sentido habitual (ainda que as cria, também: marcos totêmicos, bandeiras, brasões, etc.), porém formas, que podem ser imagens no sentido geral (assim falamos de “imagem acústica” de uma palavra), mas que são, de modo central, significações e instituições, as duas sempre solidárias. O termo *imaginário* é aqui um substantivo, e se refere diretamente a uma substância: não é um adjetivo denotando uma qualidade.

Evoluindo, partindo das conceituações explicitadas na citação acima - que assumem o centro de sustentação da arquitetura da obra de Castoriadis – em especial de *imaginação radical* enquanto “capacidade de ver em uma coisa o que ela não é, e de vê-la diferente do que é” (criação *ex nihilo*), se mostra perfeitamente possível transpô-la ao ponto de vista do social: se os homens são dotados com imaginação radical, podem eles, então, se mostrar capazes de fazer diferentes determinações acerca daquilo que lhe apresenta enquanto únicas e dotadas de legitimidade, isto é, se os homens são dotados com imaginação radical, lhe é possível pensar, ou ainda, transformar suas condições de existência, modificando (ver em uma coisa o que ela não é) o panorama ontológico de determinada época quando em comunidade anônima. Assim, tem-se que através dessa capacidade, são os homens capazes de operar modificações não apenas em seu aspecto unitário, enquanto um ser que vê em algo, algo que não é aquele algo pré-determinado, mas enquanto esfera

---

<sup>171</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto V: feito e a ser feito**. Trad. Lílian do Valle. Rio de Janeiro: DP&A, 1999. p. 242.

social, enquanto conjunto de homens capazes de operar modificações estruturais na sociedade, transformando simbólicos pré-determinados em uma nova gama de relações simbólicas, instituindo (criando) assim, um novo *eidos*, uma modificação da *práxis*, uma posição de novas formas. Têm-se, então, uma possibilidade real de “uso” no político da capacidade imaginativa, em suma, uma alteração do social-histórico derivada de uma nova instituição com origem num imaginário não apenas individual, mas num *imaginário social*. Entra-se aqui num aspecto relevante da obra de Castoriadis: O imaginário social enquanto instituinte de novas redes de significações dentro de um contexto social-histórico. Um aspecto predominantemente *criador*.

Criação esta, vale salientar, que não significa uma completa indeterminação. Quando se fala acerca da indeterminação, não se diz acerca de uma essência indeterminada das coisas, o que, em suma, nada explicaria. Se há indeterminação (e há), esta indeterminação é ligada ao ser, isto é, no sentido em que o que é nunca o é de tal modo que não possa ser outra coisa, ou seja, no sentido em que o que é nunca exclua a possibilidade de surgimento de novas formas. Quando se pensa dessa forma, tem-se a conclusão de que o que é nunca está fechado, mas sempre está *por-ser*, ainda que em possibilidade. Assim, quando se fala em posição de novas formas derivada dessa possibilidade de *por-ser*, isso nada mais significa, no sentido platônico do termo *eidos*, uma posição de novas determinações e de determinações *outras (por-ser)* não redutíveis ao que já existia, ou seja, não dedutíveis e não produtíveis a partir do já existente. Assim, a criação enquanto capacidade de fazer emergir o que não está determinado ou não é derivável a partir do existente, se liga indissociavelmente a *imaginação* enquanto “capacidade de ver em uma coisa o que ela não é, e de vê-la diferente do que é”, em suma, de colocar novas formas, de criar um *mundo*.<sup>172</sup>

Como ensina Castoriadis<sup>173</sup> na obra *Sujeito e verdade no mundo social-histórico*, a especificidade do ser humano não reside no fato de ele ser racional, ao contrário dos demais seres na natureza, mas na capacidade imaginária radical que quebra a regulação funcional que caracteriza o ser humano enquanto simples vivente. Conforme Castoriadis “a sede dessa *vis formandi* no homem singular é a imaginação

<sup>172</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto IV: a ascensão da insignificância**. Trad. Regina Vasconcelos. São Paulo: Paz e Terra, 2002. p. 127-128.

<sup>173</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **Sujeito e verdade no mundo social-histórico: seminários 1986-1987 – a criação humana I**. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 49.

radical, isto é, a dimensão determinante de sua alma.<sup>174</sup> Pois bem, enquanto homem singular, visto como ser psíquico, o ser humano é inapto para a vida, “animal monstruoso, construído de início a partir de uma mônada psíquica fechada sobre si mesma, vivendo em seu próprio mundo fantasmático e satisfazendo-se com isso<sup>175</sup>”. Tomando neste sentido biológico, resta como impossível derivar a sociedade da natureza humana ou ainda, de compreender a sociedade como composição de indivíduos humanos, dado que, o indivíduo é, ele mesmo uma fabricação social, assim, decorre que o indivíduo enquanto psique é incapaz de produzir instituições. Com o que deve se dar então, essa possibilidade de instituição? Há que se postular em um outro nível além do individual, o nível do social-histórico e ver o imaginário não mais no aspecto individual, mas social enquanto instituinte, enquanto campo de criação de formas que surge a partir do momento em que existe uma multiplicidade de seres humanos<sup>176</sup>. Neste sentido “A sede dessa *vis formandi* como imaginário social instituinte é o coletivo anônimo e, geralmente, o campo social-histórico.<sup>177</sup>”. Encontra-se aqui o eco com a citação direta explicativa descrita logo acima, em especial.

Se centraria nesse aspecto a essência do homem, bem como a crítica àqueles que sustentam a inexistência de uma natureza humana ou ainda de uma essência própria do homem. Nesse movimento argumentativo se tem muito claro que a natureza própria do homem, sua essência, é precisamente a capacidade no sentido ativo/positivo e não pré-determinado de fazer existir formas outras de existência social e individual, ou seja, a existência de fato de uma natureza ou uma essência do homem definida pela especificidade central: a criação, a maneira e o modo segundo os quais os homens criam e se autocriam, sendo tal, um processo contínuo, uma posição de novas criações, um *por-ser*, onde a imaginação enquanto capacidade de colocar novas formas é elemento central. Tem-se, conforme tudo que até aqui fora analisado, a *imaginação* enquanto característica essencial do homem singular (condição antropológica, nos dizeres de Descombes<sup>178</sup>), e o *imaginário social* enquanto

<sup>174</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto V: feito e a ser feito**. Trad. Lílian do Valle. Rio de Janeiro: DP&A, 1999. p. 242.

<sup>175</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **Sujeito e verdade no mundo social-histórico: seminários 1986-1987 – a criação humana I**. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 28.

<sup>176</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **Sujeito e verdade no mundo social-histórico: seminários 1986-1987 – a criação humana I**. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 49.

<sup>177</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto V: feito e a ser feito**. Trad. Lílian do Valle. Rio de Janeiro: DP&A, 1999. p. 242.

<sup>178</sup> DESCOMBES, Vincent. Um renouveau philosophique. In: BUSINO, Giovanni (Org.). **Autonomie et autotransformation de la société: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis**. Genebra: Droz, 1989. p. 74.

característica essencial do homem tomado no coletivo anônimo, isto é, no aspecto social.<sup>179</sup>

Nesse sentido, o homem é um ser psíquico (enquanto singular) e um ser sócio-histórico (só existe *em e por meio* da sociedade, sendo que a sociedade é sempre história – a presença de um passado e de um futuro antecipado, no presente – um contínuo), sendo que esses dois polos não existem separadamente, sendo irreduzíveis um em relação ao outro. Quanto ao psíquico, com visto, é incapaz de criar instituições, vez que, não é o inconsciente que cria a lei ou mesmo a ideia da lei, ele a recebe, e a recebe como estranha, hostil, opressora. Não é a psique que cria a linguagem, ela a recebe, juntamente como a totalidade das *significações imaginárias sociais* que a linguagem carrega e que ela torna possíveis. Nesse aspecto, a linguagem nos mostra o *imaginário social* em ação, dotados de duas dimensões, uma estritamente lógica ( $1 + 1 = 2$ ) e uma propriamente imaginária, pois, na linguagem e por meio dela são definidas as *significações imaginárias sociais* que mantém uma sociedade unida, por exemplo, tabus, deus, nação, virtude, cidadania. Esse imaginário social que cria a linguagem e as instituições não tem sentido na perspectiva da psique singular, sendo que só se pode pensá-lo como a capacidade criativa do coletivo anônimo, que se realiza a cada vez que os seres humanos se reúnem<sup>180</sup>.

Isso se coloca dentro do contexto de que é impossível compreender a instituições da sociedade apenas através de seu caráter funcional, ou de reduzi-las simplesmente a uma rede simbólica. Como diz Castoriadis, se se interpreta de modo puramente simbólico as instituições, questões relevantes surgirão, tais como: porque *este* sistema de símbolos e não outro.<sup>181</sup> Nesse ponto, é preciso demonstrar que nem toda as significações se ligam diretamente ao que é “o real” ou “ao racional”, sendo que há na simbologia um espectro imaginário que sustentará a compreensão de determinada sociedade através da análise de seu específico simbolismo. Assim, a resposta da pergunta, “por que esse simbolismo e não outro?” passa necessariamente pela análise das *significações imaginárias sociais* de cada sociedade em específico.

---

<sup>179</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II: os domínios do homem**. Trad. Regina Vasconcelos. São Paulo: Paz e Terra, 2002. p. 126.

<sup>180</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto IV: a ascensão da insignificância**. Trad. Regina Vasconcelos. São Paulo: Paz e Terra, 2002. p. 130.

<sup>181</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 166.

Esta é a linha de raciocínio que leva Caumières e Tomès<sup>182</sup> a afirmar que todas as sociedades são constituídas e compreendidas de acordo com um certo número de significações e que tais são imaginárias pois não são racionais, visto que, não se pode baseá-las ou reduzi-las a requisitos lógicos de nossa mente, nem pertencem ao mundo da percepção (o real), tampouco a uma combinação de elementos originalmente percebidos, assim, dizem que mesmo que seja possível, por exemplo, mostrar que a instituição da religião desempenha certas funções específicas na sociedade, é impossível demonstrar por que é essa religião que existe, com suas crenças e rituais específicos.

Castoriadis tem uma passagem onde trata justamente dessas questões, vejamos:

Porque, de todas as tribos pastorais que erraram no segundo milênio antes de nossa era no deserto entre Tebas e a Babilônia, somente uma escolheu expedir ao Céu um Pai inominável, severo e vingativo, fazendo dele o único criador e o fundamento da Lei e introduzindo assim o monoteísmo na história? E por que de todos os povos que fundaram cidades na bacia mediterrânea, somente um decidiu que existe uma lei impessoal que se impõe até aos Deuses, estabeleceu-a como consubstancial ao discurso coerente e quis fundamentar sobre esse Logos as relações entre os homens, inventando assim, e em mesmo gesto, filosofia e democracia?<sup>183</sup>

Para estas questões postas por Castoriadis não há uma resposta racional, isso é fato. Aonde está a racionalidade por trás da ideia de instituição de um deus único? Como explicar racionalmente o fato de que após três milênios ainda soframos as consequências do outrora instituído pelos Gregos em Atenas? O fato é que tais exemplos são criações imaginárias que nem a realidade nem a racionalidade conseguem explicar e que, não tem necessidade de serem explicitadas em conceitos ou representações para existir. Agem na prática e no fazer da sociedade específica,

---

<sup>182</sup> CAUMIÈRES, Philippe; TOMÈS, Arnaud. **Pour l'autonomie** : la pensée politique de Castoriadis. Paris : L'Échappée, 2017. p. 99. No original : "Toutes les sociétés se constituent et se comprennent, en effet, conformément à un certain nombre de significations, que Castoriadis appelle significations imaginaires sociales. Elles sont imaginaires parce qu'elles ne sont ni rationnelles : elles ne relèvent pas du monde de la perception ni même d'une combinaison d'éléments originairement perçus ; elles ne sont pas non plus rationnelles au sens où on pourrait les fonder ou les ramener à des exigences logiques de notre esprit. Au contraire, ce qui les caractérise, c'est qu'elles sont arbitraires et totalement contingentes. Même si l'on parvient, par exemple, à montrer que l'institution de la religion remplit certaines fonctions bien précises dans la société, il est impossible de démontrer pourquoi c'est telle religion qui existe, avec telle croyance et tels rituels bien précis."

<sup>183</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 156.

organizando o comportamento humano e as relações sociais<sup>184</sup>. Vide o exemplo da punição a alguém que trabalha no *sabbath*, contida no antigo testamento<sup>185</sup>. Tem-se, portanto, de modo claro a presença de *significações imaginárias* dentro de um complexo *social*: imaginárias “porque elas não correspondem a – e não se esgotam em – referências a elementos “racionais” ou “reais”, e, porque são introduzidas por uma *criação*”<sup>186</sup>; Sociais, “pois elas somente existem enquanto são instituídas e compartilhadas por um coletivo impessoal e anônimo.”<sup>187</sup>. Como diz Castoriadis<sup>188</sup>, não é a natureza do deserto ou a paisagem do Oriente Médio que explicam o nascimento do judaísmo, tampouco a geografia ou o estado das forças produtivas gregas que explicam o nascimento da *pólis* grega democrática. Cada sociedade é uma criação particular, obra de um imaginário coletivo anônimo, portanto, social.

É sob esta lógica que devemos interpretar Castoriadis quando sustenta que

A história é impossível e inconcebível fora da *imaginação produtiva* ou *criadora*, do que nós chamamos o *imaginário radical* tal como se manifesta ao mesmo tempo e indissolivelmente no *fazer* histórico, e na constituição, antes de qualquer racionalidade explícita, de um universo de *significações*.<sup>189</sup>

A citação é bastante forte, em especial no que tange ao fato de sustentar a impossibilidade da história fora do contexto do imaginário radical. Na senda da citação acima, dois pontos se apresentam importantes: o primeiro, versa essencialmente quanto a impossibilidade da história fora do contexto da imaginação criadora; O

---

<sup>184</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 171.

<sup>185</sup> No livro de “Números, capítulo 15, versículos 32-36” é possível verificar as consequências do simbólicos. Ao criar o simbólico imaginário do Deus-Uno e por consequente da criação do mundo em sete dias, sendo o sábado o dia do descanso, os filhos de Israel passaram então a materializar uma série de regras de comportamento tendo como sustentáculo este imaginário, dentre as quais, a proibição de trabalho aos sábados. Vejamos o que diz o antigo testamento: “Estado, pois, os filhos de Israel no deserto, acharam um homem apanhando lenha num sábado. E os que o acharam apanhando lenha o trouxeram a Moisés e a Arão, e a toda a congregação. E o puseram em guarda; porquanto ainda não estava declarado o que se lhe devia fazer. Disse, pois, o Senhor a Moisés: Certamente morrerá aquele homem; toda a congregação o apedrejará fora do arraial. Então toda a congregação o tirou para fora do arraial, e o apedrejaram, e morreu, como o Senhor ordenara a Moisés.” Disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br/acf/nm/15/32-36> Acessado em 26/01/2018 as 17h10min.

<sup>186</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II: os domínios do homem**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 231.

<sup>187</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II: os domínios do homem**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 231.

<sup>188</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto IV: a ascensão da insignificância**. Trad. Regina Vasconcelos. São Paulo: Paz e Terra, 2002. p. 116.

<sup>189</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 176.

segundo, no que tange a constituição de um universo de significações prévia a qualquer racionalidade explícita. Quanto ao primeiro, tal argumento se dá visto que o que é *por-ser* só se torna ser (e possibilidade de novo *por-ser*) no tempo, assim, a criação enquanto colocação de um *por-ser* só se materializa no tempo, em decorrência disso, a própria história somente se faz pensável dentro do contexto do imaginário radical. O segundo argumento, em suma é resumo do contexto imaginário. É perfeitamente identificável no correr da história respostas a perguntas como “quem somos nós enquanto coletividade?”, “quem somos nós uns para os outros?”, “que queremos, que desejamos e o que nos falta?”, que não se ligam a aspectos reais ou racionais. Fato é que toda sociedade para se entender enquanto sociedade, assim como todo ser humano e toda a cultura decorrente, busca respostas a estas perguntas, ainda que mítica ou metaforicamente. Ao atribuir respostas a estas perguntas, as sociedades constituem seu próprio mundo, sua identidade. O universo de significações atua como sustentáculo das respostas. O papel das significações imaginárias é o de fornecer as respostas, além da realidade e da racionalidade.

Como ensina Castoriadis, a primeira forma de identificação de um povo é sempre simbólica, uma insígnia de existência que cada povo se dá, normalmente através de um nome, significante que contém dois significados indissolúveis: ele designa a coletividade em questão não como simples extensão, mas também como compreensão, com algo com qualidades ou propriedades, exemplo, “Somos os filhos do céu”, “Somos os filhos de Abraão”, “Somos os Helenos”, “Os escolhidos por Deus”. Há aqui algo que supera a mera função racional do nome, pois, se assim fosse seria única e exclusivamente lógico (“O povo de Deus é aquele que vive no quarteirão seis da cidade de Bento Gonçalves). O que se verifica é que mais do que denotá-las, este nome enquanto significante conotou as sociedades, isto é, adotou um significado próprio dada aquele contexto de uso específico daquela sociedade, o que configura que essa conotação não é real nem racional, mas imaginária<sup>190</sup>. E, assim como aqui fora utilizada a questão do “nome” enquanto exemplo, o mesmo decorre para todos os demais campos da esfera social. É que a sociedade estabelece seu próprio mundo, instituindo-o carregado de significações imaginárias.

Na entrevista concedida a Michel Tréguer, no ano de 1982, Castoriadis – esclarecendo suas premissas – é categórico ao sustentar a sua visão de sociedade

---

<sup>190</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 178.

enquanto sistema de interpretação de mundo. Nesta senda, cada sociedade é criação (autocriação) de um mundo que vale para ela, isto é, de um mundo próprio, sendo que a identidade da sociedade nada mais é que o sistema de atribuição de sentido que esta mesma sociedade dá as coisas<sup>191</sup>. Assim a sociedade hebraica, a sociedade grega e a romana, por exemplo, são criações totais de formas de vida, hebraica, grega e romana. Quando se fala em um mundo próprio carregado de significações imaginárias, está a se falar que todos os aspectos da vida social estão impregnado de preceitos imaginários (nos moldes do conceito próprio trazido), seja o que tal sociedade entende por Direito, deus, por cidade, por nação, por dinheiro, por virtude, por pecado, por certo e errado, sobre o que é homem/mulher/criança, por exemplo. Como diz Castoriadis, um homem romano e uma mulher romana eram e são algo completamente diferentes de um homem e uma mulher americanos dos dias atuais, mas não (óbvio!) no sentido natural e biológico (ignore-se uma possível adaptação ao meio), mas por que pertencentes a diferentes sociedades com diferentes significações imaginárias acerca de homem e mulher<sup>192</sup>.

Fato é que, a instituição de determinada sociedade, aqui pensando em caráter geral (instituição da sociedade como um todo), enquanto conjunto das ferramentas, da linguagem, dos métodos de fazer, das normas, dos valores, etc, abarcando todas as instituições particulares, tais como as citadas acima, produz um tipo de indivíduo a luz de suas significações, a luz de sua própria instituição. Ao fazer isso, ao abarcar toda essa complexidade de produção social, é a própria sociedade enquanto autocriação/auto instituição que determina o que é o real, o verdadeiro, o que tem sentido e o que não tem: “A feitiçaria era real em Salem três séculos atrás, e hoje não mais o é.<sup>193</sup>” Mas o que, em última análise se quer afirmar quando se sustenta uma “autocriação de uma forma de vida total – uma criação de um mundo próprio carregado de significações imaginárias? Em Resumo, como que essa “instituição total como um todo” se impõe?

Para responder estas perguntas e encaminhar o estudo para a apresentação da nova “lógica” proposta por Castoriadis, necessário que se retorne a um preceito

---

<sup>191</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **Uma sociedade à deriva: Entrevistas e debates – 1974 – 1997.** in ESCOBAR, Enrique; GONDICAS, Myrto; VERNAY, Pascal (Orgs.). Trad. Cláudia Berliner. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.. p. 68.

<sup>192</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II: os domínios do homem.** Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 231.

<sup>193</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II: os domínios do homem.** Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 232.

fundamental que fora tratado em caráter introdutório neste estudo. A ideia do Ser enquanto Caos. Uma das principais premissas de Castoriadis, é a refutação da ideia tradicional que identifica o “Ser” enquanto sistema ou enquanto um grande encadeamento sucessórios de fatos, tal qual a filosofia da história de Hegel, por exemplo. Como já visto, Castoriadis identifica o “Ser” enquanto o Caos, o Abismo, o Sem-fundo. No entanto, uma circunstância essencial desse entendimento é fonte de promoção do desenvolvimento “criacional e destrutivo” da sociedade: o fato desse Caos comportar organizações parciais. Há nesse Caos “estratos” cujo qual o homem descobre e cria, isto é, há no Ser, estratos possíveis de organização por parte dos homens. Esta compreensão de Castoriadis do Ser enquanto Caos, como ensina Poirier<sup>194</sup>, fora dada anteriormente pelos pensadores Gregos que basicamente sustentavam que o mundo emerge do Caos, isto é, do nada, do vazio total, sem qualquer causa anterior, e que, quando desse surgimento, não há organização total do mundo (o mundo não nasce organizado!), mas sim, desordem, desordem esta que possibilita, no entanto, organizações, criações de formas que colocam certa ordem (cosmo) na desordem. Assim, seguindo a linha argumentativa de Poirier, tem-se que a ontologia fundamental dos gregos escapa da dicotomia sensível/inteligível que vincula um Ser determinado a toda a eternidade, alçando voos no antagonismo perpétuo do Caos e do cosmo (desordem que comporta organizações/formas organizadas). Esse antagonismo caracteriza o Ser, ou seja, a emergência da criação organizacionais de novas formas é sempre “ameaçada” pela destruição dessas e do surgimento de novas: o Ser é um eterno *por-ser*.

Não podemos aqui deixar de citar Hesíodo e a *Teogonia*, diz Hesíodo que:

Sim bem primeiro nasceu Caos, depois também Terra de amplo seio, de todos sede irresvalável sempre, dos imortais que têm a cabeça do Olimpo nevado, e Tártaro nevoento no fundo do chão de amplas vias, e Eros: o mais belo entre Deuses imortais, solta-membros, dos Deuses todos e dos homens todos ele doma no peito o espírito e a prudente vontade.<sup>195</sup>

O Caos então é o princípio. Durante toda a Teogonia, Hesíodo irá trazer a organização do mundo que emerge em princípio, do Caos. Dos elementos da

<sup>194</sup> POIRIER, Nicolas. **Castoriadis: l’imaginaire radical**. Paris: Presses Universitaires de France, 2004. p. 118.

<sup>195</sup> HESÍODO. **Teogonia – A origem dos deuses**. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995. p.91.

natureza, Hesíodo irá elaborar sua mitologia, explicando a origem dos diversos seres que em seu mundo habitam, sejam os deuses primordiais, a origem do tártaro, prometeu e os deuses do olimpo. Em suma, o que Hesíodo demonstra implicitamente é que o Caos comporta organização. Segundo Poirier<sup>196</sup>, quando da análise dessa questão, o que se pode extrair de primordial é o primado de que o mundo não se assenta sob pura desordem, vez que passível de organização através de atribuições de formas, o *Caos* comporta o *cosmos*. O que deve ficar claro é que não há efetivamente uma forma determinada de organização, mas sim, uma ampla gama de possibilidades de criação de novas formas de organização que uma vez criadas podem ser destruídas, dando espaço para novas formas, no fundo, o mundo é uma mistura de ordem e desordem determinada e indeterminada, definida e indefinida, sendo que o real não é inteiramente racional, é Caos e cosmos, criação e destruição. Surge nova dúvida: onde se assenta esta possível criação?

Como visto, há no Caos estratos possíveis de organização por parte dos homens. Castoriadis afirma que a sociedade se sustenta sobre um desses estratos, o denominando de *primeiro estrato natural*. Anteriormente, quando fora tratado acerca da explicação tradicional da filosofia herdada sobre a constituição da sociedade, fora tratado acerca da insuficiência da lógica conídica, mas também fora dito que não há como se pensar a organização da sociedade sem a dimensão conjuntistas-identitária, vez que, o fazer social sempre pressupõe e se refere a objetos distintos e definidos, componíveis e de decomponíveis, definidores e indefiníveis por propriedades bem determinadas. Daí o fato de *legein* poder conjuntizar. Se mostra necessário que o *legein* fixe de maneira unívoca os termos de referência e de demarcação. Esta é a lógica que leva Castoriadis<sup>197</sup> a sustentar que, por exemplo, dentro de um contexto de sociedade, homens e mulheres ali vivem, e podem ser biologicamente reconhecidos sem ambiguidade enquanto machos, e fêmeas, o qual procriam meninos e meninas, que são, sempre e em todos os lugares, incapazes de sobreviver sem cuidados de um adulto durante um certo período de tempo. Esse contexto descrito não procede nem da legislação da consciência transcendental, nem da instituição da sociedade, é dado natural cujo qual a sociedade é sempre obrigada a levar em consideração. Nesse

---

<sup>196</sup> POIRIER, Nicolas. **Castoriadis: l'imaginaire radical**. Paris: Presses Universitaires de France, 2004. p. 119.

<sup>197</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 268.

contexto, a natureza se mostra enquanto uma organização dada que pode ser submetida ao sistema dos conjuntos, tal é o *primeiro estrato natural* sobre o qual se sustenta a instituição da sociedade e sob o qual ela não pode simplesmente negar (não se pode negar o fato natural de o sol nascer).

No entanto, o fato de que a sociedade não possa negar a organização do primeiro estrato natural, não significa que a mesma deve ser determinada por ele. A sociedade se sustenta no primeiro estrato natural, o que significa apenas isso: um sustentáculo numa organização natural dada, passível de ser submetida a lógica dos conjuntos. A sociedade não reproduz, não reflete e não é determinada pelo primeiro estrato natural, mas, encontra ali uma série de condições, de pontos de apoio e de incitação, de marcos e obstáculos.<sup>198</sup> É no primeiro estrato natural que se assenta a sociedade (suporte lógico) e que a partir dele todo o mundo de significações específicas (de próprios mundos) passa a ser criado. Dessa forma, tem-se que a ordem da desordem passa necessariamente por fatores outros que não apenas os conjuntizáveis, vez que tais se mostram insuficientes para explicar a complexidade da sociedade no que tange as próprias formas de organização do Caos. O que se entende por isso: que a organização social transforma o estrato natural, operando uma verdadeira transição do natural para o social quando do surgimento de nova organização, *eidos*<sup>199</sup>. Eis a lógica da indeterminação: a realidade natural, ainda que conjuntizável comporta indeterminada novas formas de criação quando da transição do natural para o social.

Isso fica bastante claro quando da leitura da seguinte passagem:

[...] a sustentação que a sociedade encontra no estrato natural [...] é, ao mesmo tempo, ineliminável, não somente enquanto condição física e biológica (trivial) da existência da sociedade, mas como suporte lógico, ponto de inserção da conjuntização efetiva implicada pela instituição da sociedade, fixação dos termos de demarcação, sem os quais as significações imaginárias não encontrariam pontos de referência. Qualquer que seja, por exemplo, o teor da significação imaginária social ser-criança, suas articulações e suas ramificações, é preciso saber cada vez *quem* é a criança, a que classe pertence, etc. Quer a passagem de uma classe para outra seja fixada pela idade, tal como resultado dos registro de estado civil, pela entrada na sexta série

<sup>198</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 273.

<sup>199</sup> CAUMIÈRES, Philippe. **Castoriadis** : le projet d'autonomie. Paris: Michalon, 2015. p. 72.

escolar, pela participação em tal ou qual cerimônia de iniciação ou então pelas primeiras regras [...].<sup>200</sup>

Disso, fica claro que o mundo não pode ser analisado apenas do ponto de vista do “plenamente organizável”. O mundo, de uma certa forma já é organizado, desordenado, mas com uma certa organização (a existência de árvores, leões, mares), sem o que a legislação da consciência não teria objeto, como diz Castoriadis “de que nos serviria a categoria da causalidade se fosse certo que *toda* sequência de fenômenos observada apenas uma vez não reproduziria *jamais?*”<sup>201</sup> Mas, como amplamente visto, no que tange ao ponto de vista da instituição da sociedade, a mesma não se limita somente a organização desse primeiro estrato natural, ela ali se sustenta, mas não se limita. Quando da análise da citação acima, fundamentalmente da dúvida lançada acerca do “ser-criança”, o que se verifica é a importância das significações imaginárias sociais (tenho que saber quem é a criança, mas isso, por si só, não traduz nenhum conteúdo ao que aquela específica sociedade entende pelo ser-criança) quando da criação desse novo *eidos*, dessa nova forma de organização que a sociedade impõe ao Caos, desse novo cosmos, que, por decorrência não se mostra estável *ad eternum*, mas plenamente possível de destruição com conseguinte criação de uma forma diversa.

Os homens criam um universo de significado (linguagem, normas sociais, normas jurídicas, deuses, mitos, etc.) além da esfera meramente natural o qual se sustenta a sociedade, como forma organizativa estável para sua existência. As significações imaginárias sociais, enquanto produtoras do sentido de tudo que se possa apresentar para a sociedade são, em última instância, o *cosmos* de específica sociedade. É seguindo esse raciocínio que se compreende a ideia de que a sociedade é uma criação. Criação/Instituição de uma complexa rede de significações imaginárias que determinam aquela sociedade como sendo aquela e não outra, dado que o caráter organizativo do Caos não se mostra estável, visto o contínuo *por-ser* dessa própria instituição. Como diz Castoriadis<sup>202</sup>, a significação constitui o mundo e organiza de maneira correlata a própria vida social, sujeitando-a a fins específicos, tais como, viver

<sup>200</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 269.

<sup>201</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 387.

<sup>202</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II: os domínios do homem**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 375.

como meus ancestrais e honrá-los, adorar a deus, etc, fins esses que não são naturais, embora não se negue o aspecto natural da morte do ancestral. A esta complexa rede de significações imaginárias sociais, Castoriadis nomina de *magma*. Sobre esta inovadora teoria ontológica acerca da sociedade, diz Castoriadis<sup>203</sup>:

Nossa colocação é de que tudo o que pode efetivamente ser dado – representação, natureza, significação = é segundo o modo de ser de um *magma*; que a instituição social-histórica do mundo, das coisas e dos indivíduos, enquanto instituição do *legein* e do *teukhein*, é sempre também instituição da lógica identitária e portanto imposição de uma organização conjuntistas 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, instituição de uma magma de significações imaginárias sociais; enfim, que a relação entre o *legein* e o *teukhein* e o magma das significações imaginárias sociais não é pensável dentro do referencial identitário e conjuntista – assim como não o são as relações entre *legein* e representação, *legein* e natureza ou entre representação e significação, ou representação e mundo, ou “consciente” e “inconsciente”.

Assim, utilizando como exemplo, dentro de um contexto histórico-social, além das definições biológicas, como “homem”, “mulher”, há uma rede de significações sociais imaginárias que definem o “ser-homem” e o “ser-mulher” no contexto daquela própria sociedade. Todos os aspectos da sociedade estão impregnados de significações imaginárias, como um tecido não visível que percorre e une diferentes sociedades. Este tecido, como visto acima, é o *magma* das significações imaginárias sociais. Dessa forma, a instituição da sociedade, é, em última análise a instituição de um próprio *magma* de *significações imaginárias sociais*. E lembrando, é imaginária pois não encontra necessariamente referência a elementos reais ou racionais, vale lembrar dos vários exemplos citados até aqui. Outro ponto de importante análise acerca da lógica do *magma* é que tais não são redutíveis a conjuntos, vez que, a instituição das significações imaginárias sociais e, por conseguinte da própria sociedade sempre é processo criativo de novas formas. Claro que ele irá conter conjuntos, mas é impossível reduzir todo e qualquer *magma* a um conjunto específico. Como ensina Castoriadis<sup>204</sup>, a criação/autocriação da sociedade sempre se exprime como postulação/instituição de um magma particular de significações imaginárias que

<sup>203</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 390.

<sup>204</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II: os domínios do homem**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 375.

não se funda numa “razão universal” nem se reduz a uma suposta correspondência com um suposto “ser-assim” do mundo, dado que o tecido das significações imaginárias sociais constitui e organiza o mundo com base nas extrações de fins de suas próprias significações imaginárias. Como dito acima, todo o complexo social é permeado pelo tecido das significações, o que imputa que o próprio indivíduo, quando pertencente a determinada sociedade, é de certo modo condicionado por esta mesma sociedade, o que leva Castoriadis a concluir que a validade efetiva das significações sociais imaginárias não reside na sanção, mas sim, na adesão. Vejamos:

Como se impõe as instituições – como podem elas assegurar sua validade efetiva? De modo superficial, e apenas em alguns casos, mediante a coerção e a sanção. Menos superficialmente, e de forma mais ampla, mediante a adesão, o apoio, o consenso, a legitimidade, a crença. Contudo, em última análise: por meio e através da moldagem (fabricação) da matéria-prima humana em indivíduo social, no qual estão incorporadas tanto as próprias instituições como os “mecanismos” de sua perpetuação. Não pergunte: como é possível que a maioria das pessoas não venham a roubar, ainda que tivessem fome? Não pergunte nem mesmo: como é possível que elas continuem a votar em tal ou qual partido mesmo após terem sido repetidamente enganadas? Pergunte-se, antes: qual é a parcela de todo o meu pensamento e de todas as minhas maneiras de ver as coisas e de fazer coisas que *não está* condicionada e co-determinada, em um grau decisivo, pela estrutura e pelas significações de minha língua materna, pela organização do mundo que essa língua carrega consigo, pelo meu primeiro ambiente familiar, pela escola, por todos os “faça” e “não faça” com que frequentemente fui assediado, pelos meus amigos, pelas opiniões correntes a meu redor, pelos modos de fazer que me são impostos pelos inumeráveis artefatos que me cercam, e assim por diante<sup>205</sup>.

Dessa forma, todas as questões acerca da origem, do fundamento, da causa e do fim da sociedade e do próprio sujeito social são levantadas *na* e *pela* sociedade, nas suas significações próprias, o que leva a conclusão de que a origem, o fundamento da sociedade, é ela própria e nada diferente dela, ou seja, enquanto criação, a sociedade é autocriação, o que conduz a uma situação deveras interessante e que torna o argumento de Castoriadis único: “A significação surge para recobrir o Caos [...] Mas é ainda o Caos que se manifesta nesta e através desta própria emergência [...]”<sup>206</sup>. Nesse contexto, tem-se a sociedade enquanto instituição de

<sup>205</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II: os domínios do homem**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 229-230.

<sup>206</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II: os domínios do homem**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 379.

significações imaginárias social no sentido de recobrir o Caos, mas reconhecendo sua existência em significado, o que significa dizer, reconhecendo a possibilidade do *por-ser* da sociedade, reconhecendo o fato de o próprio Caos ser uma significação, no sentido de “incorporar” a significação do Caos enquanto estratificação não regular que comporta organização. A instituição da sociedade deve pressupor a significação “Caos”, pois, sem esta pressuposição toda a arquitetura criação/destruição se mostra comprometida. Em resumo, a criação enquanto obra do imaginário social é instituição de formas que recobrem o Caos, reconhecendo-o, portanto. Esse é o cerne da teoria da instituição da sociedade desenvolvida por Castoriadis.

Esta teoria, como visto, impacta uma rediscussão acerca da origem da sociedade, bem como, refuta as explicações oriundas do naturalismo e do contratualismo. Fato é que o pensamento de Castoriadis nos permite ir além dessas duas tradicionais respostas. Como se sabe, a teoria naturalista remonta fundamentalmente as ideias de Platão e Aristóteles. Platão, no livro II da *República* sustenta que a cidade tem sua origem no fato de que os homens não são seres autossuficientes, assim, dado a quantidade de necessidades constantes da existência humana, os homens se reúnem em cidade para que todos possam ter suas necessidades atendidas, dado que cada qual tem uma atribuição específica que comportará o atendimento das necessidades alheias, assim, começa a nascer a cidade quando da reunião de homens com aptidões próprias para atender as necessidades<sup>207</sup>. A especialização e a divisão do trabalho são elementos de origem da cidade, dado que, o homem necessita do outro para realizar as atividades que ele é incapaz de fazer sozinho. O vínculo político nascerá da interdependência dos homens e na lógica que sustenta que a natureza dotou cada homem com diferentes aptidões e peculiaridades, cabendo, por exemplo, ao rei-filósofo o governo da cidade.

Como diz Caumières e Tomés<sup>208</sup>, Castoriadis irá refutar esta fundamentação platônica em seus dois pontos essenciais: a necessidade dos homens e a divisão do trabalho. Quando as necessidades dos homens, Castoriadis nos lembra que é um

<sup>207</sup> PLATÃO. **A República**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. p. 72, Livro II, 369c.

<sup>208</sup> CAUMIÈRES, Philippe; TOMÈS, Arnaud. **Pour l'autonomie** : la pensée politique de Castoriadis. Paris : L'Échappée, 2017. p. 109. No original : « Castoriadis juge intenable cette définition du lien politique : ce qui fait l'unité de la cité, ce sont les significations imaginaires sociales qui y règnent. [...] L'humanité n'est pas seulement « ce qui a faim », au sens biologique du terme [...] En un mot, l'humanité a surtout faim de *sens* ; c'est pourquoi une société peut vivre dans la pénurie ou la famine, mais non pas sans significations imaginaires. »

equivoco reduzir o ser humano as suas necessidades naturais. O homem não tem apenas “fome-de-alimento” para manter sua constituição biológica viva, mas também, tem “fome” do místico, do poder, do conhecimento racional, do amor, em suma, fome de significações, assim, o que reina são as significações imaginárias sociais, não meramente as necessidades naturais. Quanto a divisão do trabalho, dizem Caumières e Tomés<sup>209</sup>, interpretando Castoriadis, que tal argumento platônico se mostra um absurdo (derivar a existência da sociedade da divisão do trabalho, esta própria baseada na distinção de aptidões naturais), vez que esta divisão é, ela própria, um produto social que depende de categorias imaginárias implementadas pela sociedade. Esse último argumento, além de refutar as concepções Platônicas, servirá para refutar as Aristotélicas. Sobre o governo da cidade ao rei-filósofo, mais a frente trataremos.

Aristóteles segue a linha de Platão quanto a origem natural da sociedade, fundamentalmente ligada ao aspecto do atendimento das necessidades humanas naturais dada a insuficiência do homem enquanto sujeito isolado. Nesse contexto, Aristóteles introduz uma ideia de primeiras uniões entre pessoas decorrentes de necessidade natural – homem e mulher (preservação da espécie), comandante e comandado (preservação recíproca), senhor e escravo (preservação recíproca). Com a união de uniões tem-se a cidade. Daí as célebres passagens do estagirita, em que sustenta que “[...] a cidade é uma criação natural, e que o homem é por natureza um animal social [...]”<sup>210</sup> e “[...] se cada indivíduo isoladamente não é auto-suficiente, conseqüentemente em relação à cidade ele é como as outras partes em relação a seu todo [...]”<sup>211</sup>. Fica evidente, portanto, que Aristóteles segue uma concepção de sociedade calcada em posições naturais claras, mas distintas para específicos seres humanos, como no célebre exemplo citado do senhor e do escravo, aprofundamos: “[...] a natureza do escravo e sua função; um ser humano pertencente por natureza não a si mesmo, mas a outra pessoa, é por natureza um escravo.”<sup>212</sup>

---

<sup>209</sup> CAUMIÈRES, Philippe; TOMÈS, Arnaud. **Pour l'autonomie** : la pensée politique de Castoriadis. Paris : L'Échappée, 2017. p. 109. No original : « Il est également absurde, dans cette perspective, de dériver l'existence de la société de la seule division du travail qui serait elle-même fondée sur la distinction des aptitude naturelles puisque cette division est elle-même un produit social qui dépend des catégories imaginaires mises en œuvre par la société. »

<sup>210</sup> ARISTÓTELES. **Política**. Trad. Mário da Gama Kury. 3. ed. Brasília: UNB, 1997. p. 15 (Livro I, Capítulo 01 – 1253a).

<sup>211</sup> ARISTÓTELES. **Política**. Trad. Mário da Gama Kury. 3. ed. Brasília: UNB, 1997. p. 15-16 (Livro I, Capítulo 01 – 1253a).

<sup>212</sup> ARISTÓTELES. **Política**. Trad. Mário da Gama Kury. 3. ed. Brasília: UNB, 1997. p. 15 (Livro I, Capítulo 02 – 1254a).

Pois bem, de uma simples análise dessas passagens à luz do que até aqui fora analisado acerca das concepções de Castoriadis, tem-se claro que o argumento Aristotélico é diretamente refutado por Castoriadis, em especial no fato de que não se mostra possível pensar qualquer possibilidade de estratificações sociais que sejam anteriores a sociedade, no caso, estratificações sociais ligadas a natureza do sujeito. Se alguém é “senhor” ou “escravo”, não o é por natureza, mas por que está inserido em uma sociedade que postulou/instituiu um magma de significações imaginárias sociais que atribuem os significados de “senhor” e “escravo” para específicos sujeitos. Não há que se falar em um “direito natural” a ser senhor. O fato de tal sujeito ser “senhor” e não “escravo”, decorre dos reflexos das significações imaginárias sociais. Nesta senda, rejeita Castoriadis qualquer referência a ideia de um direito natural, a ideia de uma instituição fora do campo social. Nesse ponto, Castoriadis é muito duro com Aristóteles, mas especialmente com Platão. Como dizem Caumières e Tomés, do ponto de vista de Castoriadis, as filosofias de Platão e Aristóteles estão em contradição com o imaginário político grego (primordialmente aquele do período da “descoberta” da filosofia e da conseguinte instituição da democracia) vez que, falar da cidade como uma realidade natural (Aristóteles) ou como uma realidade que deve imitar a natureza concebida sob a forma de um sobrenatural (o mundo platônico das ideias), é esconder a auto instituição da sociedade, além de dissolver a raiz imaginária das instituições e da própria sociedade, escondendo-as atrás de um véu de racionalidade.<sup>213</sup>

Quanto as críticas ao contratualismo, o ponto central pode ser verificado no fato de que para Castoriadis é inconcebível pensar a sociedade como forma organizativa posterior a existência do homem. A teoria do contrato social basicamente pressupõe uma determinação livre (inobstante as variantes teóricas) dos sujeitos na constituição do vínculo social. Tal pressuposição é deveras incoerente para Castoriadis, que sustenta que o indivíduo só existe na e pela sociedade. Nesse contexto, Castoriadis recusa-se a representar uma origem subjetiva ou intersubjetiva do social, a sociedade não se institui através das dinâmicas das necessidades humanas, em especial, aquela

---

<sup>213</sup> CAUMIÈRES, Philippe; TOMÈS, Arnaud. **Pour l'autonomie** : la pensée politique de Castoriadis. Paris : L'Échappée, 2017. p. 109. No original : « [...] les philosophies de Platon et d'Aristote sont bien en contradiction avec l'imaginaire politique grec : parler de la cité comme d'une réalité naturelle (Aristote) ou comme d'une réalité qui devrait imiter la nature conçue sous la forme d'une *surnature* (le monde platonicien des Idées), c'est occulter l'auto-institution de la société, c'est dissimuler la racine imaginaire des institutions et de la société elle-même derrière le voile de la rationalité. »

que remete a decisão de um grupo de indivíduos que desejam viver em paz e segurança. O social é um coletivo anônimo que emana uma rede de significações sociais, esta é a lógica acerca da existência do indivíduo na e pela sociedade. Não há uma oposição ente indivíduo e sociedade. Verifica-se que nesse aspecto a crítica preponderantemente aos escritos de Hobbes e Locke, quando a este último, inclusive, repousa a crítica da inexistência de “direitos naturais” anteriores à formação social, dado que, como dito, o indivíduo só existe na e pela sociedade. No entanto, como dizem Caumières e Tomés<sup>214</sup>, se se fosse necessário realizar uma aproximação meramente superficial e somente a título de argumentação, poder-se-ia dizer que Castoriadis estaria mais próximo (ou menos distante) do pensamento contratualista, dado que para Castoriadis seria um fracasso ver que a sociedade não fora criada por um esforço humano, seja individual, como o grande legislador instituidor de Rousseau, ou coletivo. Fato é que ambas as teorias não promovem as respostas corretas quanto a questão do social-histórico.

Resulta então, a conclusão de que para Castoriadis todas as questões acerca da origem, do fundamento, da causa e do fim da sociedade e do próprio sujeito social são levantadas na e pela sociedade, nas suas significações próprias. Nesse contexto, tem-se a sociedade enquanto instituição de significações imaginárias social no sentido de recobrir o Caos. Essa estrutura argumentativa pode levar a um questionamento bastante procedente: em última análise, o que significa dizer que a sociedade é a origem dela mesma? Não seria afirmar que a sociedade surge “do nada”, dado que não surge por natureza nem, tampouco de um acordo de vontades? Pois ao que tudo indica até aqui, o imaginário social enquanto criador de significações imaginárias que encobrem o Caos pressupõe sempre a possibilidade de novas criações de magmas de significações, instituindo assim o novo, sendo que, tal processo histórico não se permite pausa, gerando assim, o dito círculo de criação – criação pressupõe a criação. Admite-se que isso possa soar estranho, até mesmo uma aporia, mas é justamente essa posição que sustenta o sistema de pensamento de Castoriadis. Como diz

---

<sup>214</sup> CAUMIÈRES, Philippe; TOMÈS, Arnaud. **Pour l'autonomie** : la pensée politique de Castoriadis Paris : L'Échappée, 2017. p. 112. No original : « [...] cela suffirait donc peut-être à rapprocher Castoriadis d'une pensée artificialiste, qui pose la société comme créée et non comme donnée. Ce serait ne pas voir que pour Castoriadis la société n'est pas créée par un effort humain, qu'il soit individuel, comme le grand législateur instituant imaginé par Rousseau, ou collectif. »

Ciaramelli<sup>215</sup>, quando afirma-se que o social-histórico é autocriação, justamente se afirma que a sociedade é a origem dela mesma e que sim, essa origem escapa dela mesma (segundo Castoriadis, o mistério da significação da significação<sup>216</sup>), o que nos leva a concluir acerca da impossibilidade de se pensar um começo absoluto, isto é, a origem da sociedade escapa dela mesma, o que pressupõe que a sociedade opera suas transformações no seu próprio seio, não possuindo os “movimentos-históricos” e/ou ideias em estruturas racionais, reais ou metafísicas pré-determinadas.

Oras, se o mundo é Caos, criação/destruição, como pensar uma formatação magmática de significações sociais que cobrisse todos os vastos campos desse Caos? Isso é material e teoricamente incompreensível. As significações sociais sempre correm o risco de se deparar sem apoio frente ao Caos. Castoriadis<sup>217</sup> nos ensina que o fecho de abóbada que falta ao edifício de significações é representado pela misteriosa questão das significações das significações. Dado que as significações basicamente instauram uma sociedade, atribuindo significados especialmente a questão da origem, da causa, do fundamento e do fim, em suma do “por quê” e do para quê” dessa mesma sociedade (o cristianismo, por exemplo), é previsivelmente plausível dado ao Ser enquanto Caos, que estas mesmas significações possam ser questionadas, ficando sem apoio frente ao Caos. Nesse sentido, uma nova pergunta surge: como sustentar uma falta de apoio frente ao Caos, se todas as questões sobre o “por quê” e o “para quê” da sociedade já estão localizadas no espaço criado pela significação? Ao que parece, num primeiro momento, toda resposta careceria de “sentido”, exemplo: na época onde o cristianismo era a significação imaginária preponderante, qualquer resposta diferente da lógica dessa significação poderia ser considerada como totalmente “sem sentido”, dado de que a sociedade como tal não existe sem que se apresente indivíduos por ela produzidos (interiorização das significações). Poder-se-ia sugestionar, como já tratado brevemente, uma espécie de clausura de significações<sup>218</sup>. Parece então,

---

<sup>215</sup> CIARAMELLI, Fábio. Le cerce de la création. In: BUSINO, Giovanni (Org.). **Autonomie et autotransformation de la société: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis**. Genebra: Droz, 1989. p. 90.

<sup>216</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II: os domínios do homem**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 376.

<sup>217</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II: os domínios do homem**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 376.

<sup>218</sup> O termo “clausura” é bastante utilizado por Maturana e Varela. Castoriadis se faz valer deste termo, quando de uma analogia entre a organização social e a organização biológica, senão vejamos: “Se considerarmos, para uma dada sociedade, como “operam” seu magma de significações imaginárias sociais e as correspondentes instituições, perceberemos, entre a organização social e a organização

seguindo esta linha de pensamento, que não há como sustentar a premissa de que “é previsivelmente plausível dado ao Ser enquanto Caos, que estas mesmas significações possam ser questionadas, ficando sem apoio frente ao Caos”.

No entanto, como fora descrito anteriormente, somente posso pensar o recobrimento do Caos, quando há a pressuposição do Caos, isto é, quando há o seu devido reconhecimento, caso contrário, o que se mostra é uma sociedade enclausurada dentro do seu contexto imaginário e de certa forma incapaz de sair dele, o que, de fato, inviabilizaria ou tornaria deveras difícil uma nova criação de formas, porém, pressupor o Caos é condição para ruptura da clausura cognitiva e organizacional de determinada sociedade em busca da “descoberta” do novo, o que manifesta o círculo de criação. Como dizem Tomès e Caumières<sup>219</sup>: “Or, selon l'ontologie de Castoriadis, l'Être échappe à la détermination: il est fondamentalement temporalité, flux créateur et destructeur. Si la signification émerge pour recouvrir le chaos, elle n'en révèle pas moins par là le chaos lui-même.”

Toda essa construção realizada por Castoriadis impacta diretamente na recompreensão da sistemática acerca da constituição da sociedade e do próprio tempo em si no aspecto social (público). Claro, pois se o dito até aqui, de que não somente de organizações conídicas se faz a organização do mundo, havendo o elemento imaginário no sentido criativo, e de que o Ser enquanto Caos comporta uma organização, não há nada de equivocado em pensar o “tempo” através de duas divisões: o tempo enquanto “tempo identitário” ligado essencialmente a esfera conídica, que se supõe ser mensurável, e, o tempo imaginário, aquele específico a cada sociedade enquanto criação dessa própria sociedade através do imaginário social instituinte e que identifica o “ser-assim” dessa sociedade.

---

biológica, uma similaridade em um aspecto preciso: quanto à *clausura (clôture)*, para empregar o termo de Francisco Varela. Tanto a organização social, como a organização biológica exibem uma clausura organizacional, informacional e cognitiva.” CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II: os domínios do homem**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 232. Contudo, como se visto mais adiante, Castoriadis inverterá a associação feita por Varela entre “clausura” e “autonomia”, no sentido de imputar à “clausura” a decorrente “heteronomia”.

<sup>219</sup> TOMÈS, Arnaud; CAUMIERES, Philippe. **Cornelius Castoriadis: réinventer la politique après Marx**. Paris: Presses Universitaires de France, 2011. p. 159.

### 2.3 Construindo um Projeto de Autonomia

Como ensina Castoriadis no seminário *Tempo e criação*<sup>220</sup>, não há polarização entre homem e sociedade. Se há polarização, há entre a sociedade e a psique do indivíduo. Contudo, a psique não sobrevive se não passar por um processo de socialização. Se sabe que esse processo, sempre mediatizado por indivíduos já socializados, impõe as camadas sociais do que se pretende chamar de indivíduo, é nesse contexto que se afirma que o indivíduo é uma fabricação social. Nesta lógica de psique e sociedade, dois tempos são possíveis de verificar: o tempo privado da psique humana e o tempo público da sociedade (que se divide em dois veios estreitamente entrelaçados: tempo identitário e tempo imaginário). No processo de socialização, “a psique absorve ou interioriza o tempo instituído pela sociedade dada<sup>221</sup>” conhecendo, assim o tempo público e reconhecendo a condição exclusiva humana de coabitação de dois tempos distintos – o seu próprio, de nível privado e consequentemente finito dada a emergência da morte, e o público, horizonte social indefinido do tempo e repleto de significações instituídas pela própria sociedade.

Nesta linha de raciocínio, a produção do sujeito pela sociedade leva em conta fundamentalmente a lógica de um tempo social a ser absorvido pela psique, resultando assim no processo de socialização. Fato é que, assim como a própria instituição da sociedade, que se assenta na ligação umbilical das dimensões conjuntistas-identitária e imaginária, o tempo enquanto pensado na esfera puramente pública também deve sempre ser analisado a partir dessa ligação. Não é possível que se verifique um tempo público que escape a uma das dimensões. Nesta senda, não há como negar uma esfera conídica da sociedade, lembremo-nos que há um primeiro estrato natural que comporta organizações e que, assim, vacas necessariamente produzem bezerras, independente de que no aspecto imaginário tal vaca ser ou não um deus. Como dito, dado que a esfera conídica é presente, assim também o é o tempo vinculado a esta esfera. É consabido que em todos os lugares é possível se pensar um tempo calendário que expõe referenciais e durações comuns e públicas e que pode ser medido (com referência a um tempo cósmico), ao exemplo, o passar dos anos, a previsão das estações, etc.

---

<sup>220</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto III: o mundo fragmentado**. Trad. Rosa Maria Boaventura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992. p. 274.

<sup>221</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto III: o mundo fragmentado**. Trad. Rosa Maria Boaventura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992. p. 274.

Já o tempo imaginário, diferentemente da dimensão conídica, é o tempo da significação, pura criação social e que não necessita de escoras no primeiro estrato natural. Nesse sentido, é perfeitamente possível verificar a existência em uma sociedade dada de aspecto temporal imaginativo específico, tal como, o tempo Cristão, o tempo budista, o tempo da queda, da provação, da salvação, o tempo do progresso, o tempo da educação, etc. Esse tempo imaginário mantém com o tempo identitário uma relação de implicação circular. Nas palavras de Castoriadis “o tempo identitário só é “tempo” porque é referido ao tempo imaginário que lhe confere sua significação de “tempo”<sup>222</sup>, nesse mesmo sentido, dado ao caráter circular, “o tempo imaginário seria indefinível, irreferível, inapreensível – não seria *nada* fora do tempo identitário.”<sup>223</sup> Como ensina o mestre Grego-Francês:

[...] as articulações do tempo imaginário dobram ou aumentam os marcos numéricos do tempo calendário. O que nele ocorre não é simples acontecimento repetido, mas manifestação essencial da ordem do mundo tal como é instituída pela sociedade considerada, das forças que a animam, dos momentos privilegiados da atividade social – quer diga respeito ao trabalho, aos ritos, às festas, à política. É evidentemente o caso no que se refere aos momentos cardinais do ciclo diário (aurora, crepúsculo, meio-dia, meia-noite), às estações e frequentemente aos próprios anos, colocados sob o signo de tal significação particular. É supérfluo lembrar que para nenhuma sociedade, antes da época contemporânea, o início da primavera ou o início do verão, nunca foram simples marcos no transcurso do ano, nem mesmo sinais funcionais para o início de tal atividade “produtiva”, mas sempre entrelaçados com um complexo de significações míticas ou religiosas; e que mesmo a sociedade contemporânea não chegou a viver o tempo como simplesmente calendário.

Nesta passagem fica muito claro o entrelaçamento das dimensões conídicas e imaginárias do tempo. Não há como negar que os marcos temporais se repetem com o passar do tempo, no melhor estilo conídico, tal como os postos na citação (aurora, crepúsculo, meio-dia, meia-noite). Nada no imaginário é capaz de alterar o fato de o sol nascer todo o dia. Independentemente da disposição imaginária que se tenha acerca do crepúsculo, como o surgimento de uma nova era e prosperidade, por exemplo, fato é que o sol irá nascer todo dia independente dessa disposição imaginária, pois o tempo também se mostra em dimensão identitária. Contudo,

<sup>222</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 247.

<sup>223</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 247.

também é perfeitamente verificável, como ensina Castoriadis na citação acima, que além de se ter os marcos temporais verificáveis pela lógica conídica, esses mesmos, simbolizam situações distintas que não encontram respaldo em nenhum sentido natural, lógico, científico ou até mesmo filosófico, em suma, há o tempo heteróclito. Nada melhor do que a questão dos “ciclos” e do “início” e do “fim” dos tempos para ilustrar o aqui narrado. Nas palavras de Castoriadis, “Quanto à periodização do tempo, ela só é, visivelmente parte do magma de significações imaginárias da sociedade considerada [...]”<sup>224</sup>, tanto que se fala na era cristã, muçulmana, na “idade” do ouro, da prata, dos grandes ciclos Maias, da diferença entre o tempo do antigo e do novo testamento, do tempo de exílio dos Judeus e do tempo do progresso para os contemporâneos ocidentais.

Disso, se extrai que o tempo não pode ser pensado única e exclusivamente como tempo calendário nem como exclusivamente imaginário, daí a Castoriadis cunhar a seguinte argumentação: “Um tempo instituído como puramente identitário é impossível, [...] por que a separação da organização conjuntistas do mundo social e das significações imaginárias sociais é impossível.”<sup>225</sup> Para maiores esclarecimentos, vale trazer uma passagem da obra *O mundo fragmentado* (Encruzilhadas III), vejamos:

Relativamente ao tempo identitário, como também o conjunto do edifício de objetos e relações identitárias erigido pela sociedade, perguntamos: como deve ser o mundo, para que esse edifício possa ser erigido? A única resposta possível é: o mundo deve conter o equivalente (aliás misterioso) de uma dimensão identitária. Por exemplo, as vacas e os touros geram, e só podem gerar, a nível social funcional, bezerras e vitelas [...] Relativamente ao tempo imaginário, como a todo edifício de significações imaginárias erigido por cada sociedade, perguntamos: como deve ser o mundo, em si mesmo, para que essa variedade surpreendente e ilimitada de edifícios imaginários possa ser erigido. A única resposta possível é: o mundo deve ser tolerante e indiferente com relação a todas essas criações. Ele deve dar lugar a todas e não impedir, favorecer ou impor qualquer uma dentre eles em comparação com outras. Resumindo: o mundo deve ser privado de sentido. Somente porque não há significação intrínseca do mundo, os humanos deveram e puderam dotá-lo dessa variedade extraordinária das significações fortemente heterogêneas. A história

<sup>224</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 248.

<sup>225</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 248.

foi possível porque não há nenhuma voz que troveja atrás das nuvens, e porque não há linguagem do Ser.<sup>226</sup>

Esse trecho esclarece duas questões fundamentais, além de trazer, ao nosso ver, um importante elo na teoria do Ser enquanto Caos. Primeiro, esclarece a existência das duas dimensões de tempo<sup>227</sup>, fato esse que o qual já nos ocupamos, segundo, invoca o ponto argumentativo chave: o fato de não haver linguem do Ser. Claro, o Ser aqui, é o Ser enquanto Caos. Enquanto elo na teoria, importa dizer que não se tem como sustentar um próprio sentido do mundo sem que se tenha clara a pressuposição de um tempo imaginário social. Além, há se levar em consideração a múltipla variedade do imaginário social, o que é verificável empiricamente, dada a variedade de magmas de significações existente nas diversas culturas. Quando levado esse fator em consideração, não há outra conclusão a se chegar a não ser esta: o mundo é indiferente e tolerante com relação a todas as criações. Claro, pois não há sentido intrínseco do mundo que oprima todos os homens ao ponto de fazer com que os mesmos vivam somente em *um* tempo imaginário. O Ser enquanto Caos é aberto ao múltiplo, a alteridade, à múltipla variedade de diversos tempos sociais particulares (particulares aqui, com relação a possibilidade de um tempo imaginário único universal, o que não existe). O Ser não é identidade, pois não há sentido do Ser. Daí a célebre frase de Castoriadis: “O tempo é o ser tanto como o ser é alteridade, criação e destruição.”<sup>228</sup>

Soma-se a isso o que anteriormente fora dito, de que pressupor o Caos é condição para ruptura da clausura cognitiva e organizacional de determinada sociedade em busca da “descoberta” do novo e têm-se aqui o ciclo de criação e destruição. Assim, pode-se dizer que a inovação de Castoriadis é trazer uma nova forma de se pensar a instituição da comunidade política, basicamente através – aqui

<sup>226</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto III: o mundo fragmentado**. Trad. Rosa Maria Boaventura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992. p. 278-279.

<sup>227</sup> Ivan Domingues, ao analisar essa estrutura de pensamento de Castoriadis elenca três pontos fundamentais da teoria, quais sejam: “[...] 1) figura o tempo como algo heteróclito, dissocia-o da ideia de irreversibilidade (admite reversões tópicas e locais no devir temporal; acredita que a ideia de irreversibilidade absoluta do tempo pressupõe uma ordem e um sentido previamente dados, igualmente absolutos, como é o caso do pensamento identitário ou conídico, diferentemente de seu caso, que lida com um tempo heteróclito, postula a multiplicidade de sentidos e associa-o à ideia de mudança (criação); 2) pensa os acontecimento como entes que encerram alguma coisa de díspar, de múltiplo e de heterogêneo; 3) propõe a história como criação: lugar da alteridade, da novidade e da invenção do homem”. DOMINGUES, Ivan. **O fio e a trama: reflexões sobre o tempo e a história**. São Paulo e Belo Horizonte: Iluminuras e UFMG, 1996. p. 131.

<sup>228</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto III: o mundo fragmentado**. Trad. Rosa Maria Boaventura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992. p. 286.

utilizando a terminologia de Descombes<sup>229</sup> – de duas condições: *condição antropológica* que se manifesta na imaginação radical, redescoberta por Castoriadis - enquanto capacidade de ver em uma coisa o que ela não é, ou ainda, de vê-la além do que é, - que quando levada ao nível do social se manifesta enquanto imaginário social e; *Condição cosmológica*, o pensamento do Ser enquanto Caos dotado de uma estratificação não regular, isto é, que comporta organizações. É nesse contexto que se apresenta a ontologia de Castoriadis. A imaginação radical em nível individual e o imaginário social em nível social é capacidade de instituir uma rede magmática de significações social que encobrem o Caos e geram uma espécie de clausura organizacional e cognitiva dentro de um contexto de tempo imaginário. Dessa construção não escapa à Castoriadis um grande problema, aquele mesmo citado acima: como pressupor a criação de novas formas se tudo já fora instaurado por específica sociedade em seu magma e encontra-se dentro da clausura? Aqui, escancara-se o célebre problema da *heteronomia* e da *autonomia*, que também pode ser descrito pelos processos de *clausura* e de *abertura*.

Sobre as questões acerca dessa temática, importante verificar a inversão de ponto de vista operada por Castoriadis quanto aos conceitos utilizados por Maturana e Varela acerca da clausura e da autonomia. O que em Varela se vê enquanto autonomia é a clausura, já para Castoriadis é a abertura, sendo a clausura, heteronomia. Sem adentrar nos pormenores da teoria, segundo Maturana e Varela, autonomia basicamente é aquela capacidade de um sistema (terminologia dos próprios) especificar suas próprias leis, aquilo que dele é próprio, sendo o mecanismo gerador de tal, a *autopoiese*<sup>230</sup>. Claro que nesse ponto em específico, Maturana e Varela estão se referindo aos próprios seres vivos isoladamente, ainda que em sua

---

<sup>229</sup> DESCOMBES, Vincent. Un renouveau philosophique. In: BUSINO, Giovanni (Org.). **Autonomie et autotransformation de la société: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis**. Genebra: Droz, 1989. p. 71, 75.

<sup>230</sup> Sobre o termo “autopoiese”, Rolf Behncke ao falar sobre as pesquisas de Maturana na década de 60, explica que por volta de 1968, Maturana “compreendeu que os fenômenos associados à percepção só podiam ser entendidos se se concebesse o operar do sistema nervoso como uma rede circular fechada de correlações internas, e simultaneamente compreendeu que a organização do ser vivo se explica a si mesma ao ser vista como um operar circular fechado de produção de componentes que os gerava (teoria que ele posteriormente chamou de *autopoiese*).” BEHNCKE, Rolf. Ao pé da árvore. In: Maturana, Humberto; Varela, Francisco. **A Árvore do Conhecimento: as bases biológicas do entendimento humano**. Trad. Jonas Pereira dos Santos. São Paulo: Psy II, 1995. p. 39. Conforme se verifica, Maturana e Varela utilizaram o termo *autopoiese* como forma de organização dos seres vivos

obra seja possível verificar traços acerca de uma autonomia em nível social<sup>231</sup>. Do foco conceitual de autonomia, pode-se extrair dos escritos de mencionados autores toda uma rede explicativa acerca do próprio funcionamento do ser humano, em especial da capacidade autopoietica e da organização do mesmo enquanto dotado do que Maturana e Varela denominam de *clausura operacional*. Esse conceito é explicitado pelos autores da seguinte forma quando da análise do sistema nervoso:

[...] podemos definir o sistema nervoso, quanto à sua organização, como dotado de uma clausura operacional - ou seja, o sistema nervoso constitui-se de tal forma que, sejam quais forem suas mudanças; estas geram outras mudanças dentro de si mesmo. Seu operar consiste em manter invariáveis certas relações entre seus componentes diante das contínuas perturbações que geram, tanto na dinâmica interna como nas interações do organismo que integra. Em outras palavras, o sistema nervoso funciona como uma rede fechada de mudanças de relações de atividade entre seus componentes<sup>232</sup>.

Esse conceito conduz a argumentação de que o sistema nervoso expõe a característica de autonomia dos seres vivos, vez que, funciona como rede fechada de mudanças, daí a Maturana e Varela<sup>233</sup> afirmarem que o operar do sistema nervoso é consciente com a unidade autônoma, dado que todo estado de atividade leva a outro estado de atividade nela próprio (circularidade) dentro de uma clausura operacional. Isso leva a conclusão dos autores de que “todo processo do conhecer funda-se necessariamente no organismo como uma unidade e no fechamento operacional de seu sistema nervoso.”<sup>234</sup> Nesta senda, cada ser humano é capaz de instaurar um mundo próprio, ou seja, cada ser humano é unidade autonomia (o produto dele é ele mesmo) enquanto dotado de capacidade autopoietica e de clausura operacional (todo ato de conhecer já é previamente determinado pela estrutura do sujeito cognoscente).

O que primordialmente se pode verificar dessas rápidas elucidações é que nesse contexto, é possível afirmar que o conceito de clausura operacional centra-se dentro das premissas de uma lógica determinista, em especial aqui, de sua própria estrutura, dado a circularidade, bem como, o fundamento contido no conceito de que

<sup>231</sup> MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. **A Árvore do Conhecimento**: as bases biológicas do entendimento humano. Trad. Jonas Pereira dos Santos. São Paulo: Psy II, 1995. p. 88.

<sup>232</sup> MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. **A Árvore do Conhecimento**: as bases biológicas do entendimento humano. Trad. Jonas Pereira dos Santos. São Paulo: Psy II, 1995. p. 193.

<sup>233</sup> MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. **A Árvore do Conhecimento**: as bases biológicas do entendimento humano. Trad. Jonas Pereira dos Santos. São Paulo: Psy II, 1995. p. 194.

<sup>234</sup> MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. **A Árvore do Conhecimento**: as bases biológicas do entendimento humano. Trad. Jonas Pereira dos Santos. São Paulo: Psy II, 1995. p. 194.

“[...] Seu operar consiste em manter invariáveis certas relações entre seus componentes diante das contínuas perturbações que geram, tanto na dinâmica interna como nas interações do organismo que integra.”<sup>235</sup>. Claro que os seres vivos são perturbados pelo meio em que vivem, mas por ele não são determinados. Os seres vivos acoplam o meio através de um processo de acoplamento estrutural, mas que, nos dizeres de Maturana e Varela, “apenas desencadeia as mudanças estruturais das unidades autopoietica (não as determina nem informa), e vice-versa para o meio.”<sup>236</sup>. Eis o polo central da crítica operada por Castoriadis e a inversão dos conceitos por ele promovido. Nada há de autonomia segundo Castoriadis, na teoria de Maturana e Varela que considera uma clausura operacional.

A interpretação de Castoriadis acerca da teoria dos biólogos é a de que a consideração acerca da clausura operacional não é alicerce de autonomia. Diz o grego, que a forma como pensada o enclausuramento por Maturana e Varela, em suma, significa dizer que o funcionamento do sujeito e a sua correspondência com as diversas coisas existentes no mundo e que lhe são exteriores sempre estarão governadas por regras, princípios, leis e sentidos que são estabelecidos pelo próprio vivente, mas que, uma vez estabelecidos, passam a ser dados de uma vez para sempre, sendo que sua mudança, quando ocorre, é, aparentemente “aleatória”<sup>237</sup>. No campo individual, Castoriadis se faz valer do exemplo de um sujeito paranoico que cria, de uma vez por todas, seu próprio sistema interpretativo absolutamente rígido e totalmente abrangente do mundo, sendo que nada ali pode penetrar sem ser transformado pela própria interpretação do mundo do próprio paranoico. Segundo Varela tal se mostra enquanto autonomia, mas para Castoriadis, o que se vê nestas questões é pura heteronomia no domínio humano, “o estado no qual as leis, princípios, normas, valores e significações são dados de uma vez por todas, e a sociedade ou o indivíduo, segundo o caso, não tem nenhuma possibilidade de agir sobre eles.”<sup>238</sup> Nestas circunstâncias, o *nómos* é sempre dado, é sempre externo a própria sociedade, o magma das significações se encontra fechado e intransponível, sendo

<sup>235</sup> MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. **A Árvore do Conhecimento**: as bases biológicas do entendimento humano. Trad. Jonas Pereira dos Santos. São Paulo: Psy II, 1995. p. 194.

<sup>236</sup> MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. **A Árvore do Conhecimento**: as bases biológicas do entendimento humano. Trad. Jonas Pereira dos Santos. São Paulo: Psy II, 1995. p. 113.

<sup>237</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II**: os domínios do homem. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 241.

<sup>238</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II**: os domínios do homem. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 241.

que qualquer resposta a possível pergunta sempre será fundamentalmente respondida por esse sistema magmático fechado, externo e transcendente.

Como explica Caumières<sup>239</sup>, na consideração acerca da heteronomia social Castoriadis não a especifica apenas naquelas circunstâncias em que o homem se encontra despojado de seu próprio poder, como numa circunstância de sociedade totalitária cujo poder se centra nas mãos de um indivíduo específico ou então de um grupo específico, ele é mais profundo, a heteronomia manifesta a negação pela própria sociedade de seu ato instituidor, assim, uma sociedade é heterônoma na medida em que não se reconhece como pertencente a si mesma. Nesse sentido, heteronomia social nada mais é do que o estado em que a sociedade, pelo fato de imputar a outro a criação “de suas instituições, de sua lei, de seu *nómos*, e das significações imaginárias sociais correspondentes, proíbe-se por isso mesmo de mudar o que quer que seja (explicitamente).<sup>240</sup>” Em suma, o indivíduo é antropologicamente constituído para não questionar, sendo completamente absorvido pela instituição extra-social. Como ensina Castoriadis:

Na esmagadora maioria das sociedades, aquelas que chamo de sociedades heterônomas, de um lado, a própria instituição afirma que não é obra humana; por outro lado, os indivíduos, educados, treinados, fabricados de tal maneira que são, por assim dizer, completamente reabsorvidos pela instituição da sociedade. Ninguém pode afirmar ideias, um querer, um desejar opondo-se à ordem instituída, e não porque sofreria sanções, mas porque é, antropologicamente, fabricado deste modo, interiorizou a instituição da sociedade a tal ponto que não dispõe dos meios psíquicos e mentais para colocar em causa esta instituição<sup>241</sup>.

Não há o querer, há a completa impossibilidade dada a construção do sujeito, sujeito este, enclausurado e fabricado num contexto de instituição heterônoma. Esse enclausuramento é bastante evidente nas sociedades ditas primitivas, ou ainda, aquelas religiosas, onde se verifica claramente que todas as estruturas sociais são

<sup>239</sup> CAUMIÈRES, Philippe. **Castoriadis: critique sociale et émancipation**. Paris : Textuel, 2011. p. 40. No original : « Elle ne désigne pas simplement le fait que les hommes se séparent de leur pouvoir propre pour le remettre aux mains d'un individu ou d'un groupe, mais relève d'un niveau beaucoup plus profond : elle manifeste le déni par la société elle-même de son acte instituant.

<sup>240</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **Sujeito e verdade no mundo social-histórico: seminários 1986-1987 – a criação humana I**. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 55.

<sup>240</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto V: feito e a ser feito**. Trad. Lílian do Valle. Rio de Janeiro: DP&A, 1999. p. 242.

<sup>241</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto VI: figuras do pensável**. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004. p. 161.

colocadas de uma vez por todas sem possibilidade de modificação que não advenha dessa própria estrutura (análoga à clausura operacional). Nesses contextos sociais, as regras, os princípios, as significações, etc., são instituídas de uma vez para sempre e dotadas de indiscutibilidade em caráter institucional no seio de uma “representação instituída de uma origem, de um fundamento e de uma garantia extra-social da lei, das significações, etc.: é evidente que não se pode mudar a lei de Deus, nem dizer que essa lei é injusta [...]”<sup>242</sup>. Assim, uma sociedade heterônoma é alienada de si mesma, ou melhor, alienada de suas capacidades de autocriação e autotransformação.

Ocorre que, como explica Castoriadis em entrevista a Guillaume Malaurie<sup>243</sup>, é uma completa ilusão a ideia de que exista uma origem e um fundamento extra-social da lei, visto que toda as leis são criações da sociedade e todas as sociedades são autoinstituídas, ainda que se autoinstituem instituindo uma origem extra-social para si mesma e para sua instituição, como o exemplo supracitado, das sociedades religiosas. Essa ilusão da instituição extra-social serve para reforçar as formas heteronômicas de compreensão da instituição dessa sociedade, sejam elas ditadas “por Deus, pela natureza ou pelas “leis da história”, a lei nos é sempre *ditada*.<sup>244</sup>”. Pegue-se o divino, por exemplo. Numa construção de Castoriadis, o divino é uma criação imaginária social, contudo, jamais será assim admitida por aquele que crê efusivamente, para ele o divino existe em si mesmo, independentemente da sociedade. Isso faz com que esse determinado indivíduo ou grupo social se relacione com o mundo, em especial com o mundo social, conforme os ditames do divino, estipulados por uma crença que não é neutra e não é passível de contestação, vez que, divina, afinal, como questionar a ordem de deus? Como diz Caumières<sup>245</sup>, se tudo é obra do divino, assim também o são as desigualdades sociais, e que como tais, não poderiam então ser combatidas e tidas como injustas, mas glorificadas. Na mesma

---

<sup>242</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II**: os domínios do homem. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 242.

<sup>243</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II**: os domínios do homem. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 258.

<sup>244</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II**: os domínios do homem. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 258.

<sup>245</sup> CAUMIÈRES, Philippe. **Castoriadis**: critique sociale et émancipation. Paris : Textuel, 2011. p. 40. No original : Considérons de nouveau de divin. Nous le saisissons comme une signification imaginaire sociale, mais cela n’est évidemment pas admis par le croyant qui est assuré que Dieu existe en soi, indépendamment de la société. Une telle croyance n’est pas neutre puisqu’elle impose une manière particulière de se rapporter au monde, notamment au monde social qu’il est absolument impossible de mettre en cause : comment contester l’ordre divin ? Si tout est l’œuvre de Dieu, les inégalités sociales le sont aussi ; loin d’être perçues comme injustes, elles doivent être glorifiées. »

senda de argumentação, escapando do argumento divino e se fazendo valer do argumento da “Natureza”, questiona Caumière: como se rebelar contra o destino muitas vezes reservado as mulheres se se utiliza o argumento “natural” de que tais devem realizar tarefas consideradas femininas?

Importantes questões emergem: como “romper” esta clausura? Com sair dessa esfera de heteronomia ao ponto de se estabelecer enquanto autonomia? Não se nega que atualmente o campo social é um tanto alargado em comparação com esses dois exemplos acima, o que pode levar a conclusão prévia de que, de fato, houve um rompimento dessa clausura em determinado período histórico, ou ainda, de que no contexto social, o questionamento do próprio mundo instituído passou a se mostrar enquanto possibilidade. Nesse contexto, independente da origem da lei quando de fonte extra-social, a lei outrora sempre ditada e dotada de um aspecto sacro, passa a ser questionada e, por fim, criada efetivamente pela própria sociedade. Esse questionamento do ser-social somente é possível quando da “descoberta” da própria possibilidade de questionar, num primeiro momento, da própria possibilidade de questionar o mundo e as verdades pré-estabelecidas, isto é, quando da origem da filosofia. Ensina Poirier:

La philosophie est précisément cette activité de pensée qui pose le problème de la vérité comme une interrogation illimitée et s'interdit d'avance une délimitation exhaustive des questions possibles, en opérant une rupture avec l'univers de pensée traditionnel pour qui le problème du vrai se confond avec celui de la causation, et donc ultimement de l'adéquation. De ce point de vue, l'originalité des physiciens n'aura pas seulement consisté à rompre avec les explications religieuses que s'employaient à chercher dans l'action d'une force divine, et non dans la *physis*, la cause des phénomènes naturels, mais à monter d'un cran dans l'effort de compréhension du monde, en fournissant la « loi » des phénomènes à l'intérieur de ce que Castoriadis appelle l'« élément de l'universel explicite », et en établissant en quelque sorte la dimension « transcendantale » du rapport de l'homme au réel.<sup>246</sup>

---

<sup>246</sup> POIRIER, Nicolas. **L'ontologie politique de Castoriadis**: création et institution. Paris: Payot & Rivages, 2011. p.424. Tradução nossa: “Filosofia é precisamente essa atividade de pensamento que coloca o problema da verdade como um questionamento ilimitado e proíbe antecipadamente uma delimitação exaustiva de possíveis questões, rompendo com o mundo do pensamento tradicional para o qual o problema da verdade é confundido com o de causação e, portanto, em última análise, de adequação. Deste ponto de vista, a originalidade dos físicos não teria consistido apenas em romper com as explicações religiosas que se esforçavam por buscar na ação de uma força divina, e não na *physis*, a causa dos fenômenos naturais. mas para subir um entalhe no esforço de compreender o mundo, fornecendo a “lei” de fenômenos dentro do que Castoriadis chama de

A filosofia, então, surge enquanto atividade do pensamento que coloca os problemas do mundo e fundamentalmente, da verdade, dentro de uma esfera de questionamento ilimitado, que faz romper e superar com as respostas tradicionais enclausuradas num domo estabelecido pelas explicações míticas<sup>247</sup>. Os filósofos da natureza, além de romper com as explicações religiosas - vez que estas sustentavam na ação de forças divinas a causa dos fenômenos naturais e não na própria natureza - buscavam o estabelecimento específico de “leis” dos fenômenos naturais, ou seja, buscavam aumentar a compreensão do mundo quando da “descoberta” das leis que regem os fenômenos naturais. Conforme Vernant<sup>248</sup>, o pensamento filosófico não se contenta em repetir em termos de *physis* o que o pensamento teológico expressa em termos de poder divino. Com a filosofia, pela primeira vez, a origem e a ordem do mundo tomam a forma de um problema explicitamente colocado, a qual se necessita de uma resposta ao nível da inteligência humana, bem como, ser suscetível de exposição e debates públicos, diante do conjunto de cidadãos, como todas as outras questões da vida. Por decorrência, dado a isso, é possível se falar de uma dimensão histórica do conhecimento que se desloca da tradicional e aceita interpretação de um texto sagrado, o qual não pode ser questionado.

Há assim, uma nova forma de pensar, que como diz Vernant<sup>249</sup> no seu “Mito e pensamento entre os gregos” se caracteriza por dois traços cruciais: 01) A rejeição, na explicação dos fenômenos, do sobrenatural e do maravilhoso e; 02) A ruptura com a lógica da ambivalência, a procura, no discurso, de uma coerência interna, por uma definição rigorosa dos conceitos, uma nítida delimitação dos planos do real e uma estrita observância do princípio de identidade. Nesta mesma linha, diz Castoriadis que criação da filosofia, por sua vez, é ao mesmo tempo, *ipso facto*, “ruptura desse fechamento, pois filosofar quer dizer: “por que então devo pensar isso?” É, portanto, recusar receber de quem quer que seja, da Terra, ou do Céu, aquilo que se deve pensar.”<sup>250</sup> Não se nega a importância dessa nova forma de pensamento para o campo

---

"elemento do universal explícito", e estabelecendo de alguma forma a dimensão "transcendental" da relação entre homem e realidade."

<sup>247</sup> Como diz Vernant ao comentar o nascimento da filosofia: “[...] o *logos* ter-se-ia pela primeira vez libertado do mito como as escaras caem dos olhos do cego.” VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos**. Trad. Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1990. p. 441.

<sup>248</sup> VERNANT, Jean Pierre. **As origens do pensamento grego**. Trad. Isis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002. p. 114.

<sup>249</sup> VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos**. Trad. Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1990. p. 472.

<sup>250</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **Sujeito e verdade no mundo social-histórico: seminários 1986-1987 – a criação humana I**. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 365.

do saber, isso é claro e notório, inquestionável, mas como tal se relaciona com o aspecto social? Ou ainda, quais os reflexos e as consequências deste novo movimento de análise dos fenômenos do mundo no campo social-político?

Nicolas Poirier analisa esta questão sob uma ótica bastante interessante. Diz Poirier<sup>251</sup> que a filosofia ao promover a transição entre o mito para o *logos*, ao dessacralizar o conhecimento, proporcionou o estabelecimento de um domínio público de discussão aberta a todos. Assim a filosofia rompe o monopólio do saber exclusivo de uma casta e cria “procedimentos” aberto a todos que buscam a verdade pela via racional. Portanto, com o advento da filosofia, todo o discurso demonstrativo passa a ser (deve ser) baseado em princípios e regras reconhecidas por todas as mentes racionais, no sentido de que o argumento agora não mais está vinculado a autoridade de determinada pessoa investida em poderes sagrados, mas sim, ao exercício de um pensamento livre que reconhece apenas o que foi objeto de sua reflexão. Nesta senda, o discurso racional toma caráter público, vez que, tal discurso se legitima na aceitação e no conhecimento dos termos e procedimentos por todos, o que, em decorrência, sustenta o debate e a controvérsia sobre determinado objeto, tais como a deliberação acerca da elaboração de leis, e do próprio direito em si.

Nesse contexto, o que se verifica com a filosofia é a expansão do espaço de discussão, até então restrito a um grupo específico dotado do privilégio do acesso ao saber sagrado. Por meio da palavra, o filósofo se dirige a toda a cidade, trazendo o debate ao espaço público da *ágora*, convertendo-o assim, em um objeto de debate público e passível de contraditório, no qual a argumentação pode, enfim, superar a iluminação sobrenatural<sup>252</sup>. E é na cidade que tal fenômeno ocorre. Cidade esta, que não mais é totalmente conjugada com a ordem cósmica, mas existente em si mesma enquanto instituição humana objeto de indagações. Nas palavras de Vernant: “A ordem social, tornada humana, presta-se a uma elaboração racional do mesmo modo que a ordem natural tornada pela *phýsis*.<sup>253</sup>” Nesses termos, a criação e domínio de um espaço público, dada a expansão do espaço de discussão, proporciona fundamentalmente as bases do rompimento da clausura organizacional e o

---

<sup>251</sup> POIRIER, Nicolas. **L’ontologie politique de Castoriadis: création et institution**. Paris: Payot & Rivages, 2011. p. 426.

<sup>252</sup> VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos**. Trad. Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1990. p. 461.

<sup>253</sup> VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos**. Trad. Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1990. p. 463.

aparecimento do *novo* de núcleo autônomo, que se materializará na instituição de democracia. O espaço público proporciona a reunião do corpo de cidadão, não apenas nas instituições populares, mas nas praças públicas, espaço onde o *logos* circula, o discurso é criticado, repetido, melhorado, onde os assuntos públicos são debatidos sem que se tenha medo de perseguições. Como diz Castoriadis, lugares com conteúdo substancial, não meras abstrações ou possibilidade, lugares com palavra livre, pensamento livre e principalmente, um questionamento livre acerca de todos os assuntos da comunidade.<sup>254</sup> Soma-se ao espaço-público a ideia já tratada de tempo público (tempo social), aquele oposto ao tempo privado, aquele em que as referências valem para todo, e, tem-se, então, o início de uma ruptura com a clausura social, com a condição de heteronomia até então intocável, o surgimento do ato de questionar e contestar as leis dadas, seja no campo da natureza quanto no campo da cidade, em suma, ato de questionamento e contestação das significações sociais imaginárias até então estabelecidas heteronomamente.

Assim, é possível concluir, conforme magistério de Castoriadis, que há uma inseparabilidade entre a história da filosofia e a história da política<sup>255</sup>. E nesse contexto, o *lócus* por excelência, a *conditio sine qua non* é a *pólis grega*<sup>256</sup>, em especial, Atenas. No entanto, é necessário esclarecer melhor o ponto argumentativo relativo a inseparabilidade entre a história da filosofia e a história da Política. Para tanto, parte-se da análise das três grandes “oposições” que permeavam o pensamento grego, quais sejam: 01) a oposição entre *ser* e *parecer* (*einai* e *phainesthai*); 02) oposição entre *verdade* e *opinião* (*alethéia* e *doxa*); 03) a oposição entre *natureza* e *convenção* (*physis* e *nomos*). Não se descarta a extrema importância das duas primeiras, no entanto, o que será de melhor serventia aos pontos em que aqui se busca

<sup>254</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **La ciudad y las leyes**: lo que hace a Grecia, 2, seminários 1983-1984, la creación humana III. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012. p. 145.

<sup>255</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **Sujeito e verdade no mundo social-histórico**: seminários 1986-1987 – a criação humana I. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 364.

<sup>256</sup> Como diz Castoriadis, a tendência é pensar que o espaço público sempre existiu, como algo que surgiu do nada ou que caiu do céu, enfim, algo dado aos homens, ocorre, que definitivamente está não é a questão, como ensina citado mestre, valendo-se do exemplo das monarquias asiáticas, nestes casos não há um espaço público autêntico, dado que os assuntos de político se centram em ambiente privado, seja do rei, do imperador, da burocracia real ou dos sacerdotes. Também, nos estados totalitários, todos os assuntos públicos se tornam propriedade privada do partido no poder ou da pessoa no poder, sendo que, nestes lugares somente se pode discutir política na sua própria casa e após verificado que não se encontram presentes nenhum dispositivo de vigilância. CASTORIADIS, Cornelius. **La ciudad y las leyes**: lo que hace a Grecia, 2, seminários 1983-1984, la creación humana III. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012. p. 145.

esclarecimento, é a oposição de número três, as ordens normativas da *physis* e do *nómos*, própria dos gregos. Ao tratar de tal dicotomia, Guthrie mostra a efervescência do debate referente aos dois termos na Grécia, por exemplo:

Os debates sobre religião voltaram-se para a questão se os deuses existiam por *physis* – na realidade – ou somente por *nómos*; sobre a organização política, se os Estados surgiram por ordenação divina, por necessidade natural ou por *nomos*, sobre o cosmopolitismo, se divisões dentro do gênero humano são naturais ou somente uma questão de *nomos*; sobre igualdade, se o domínio de um homem sobre o outro (escavidão) ou de uma nação sobre outra (império) é natural e inevitável, ou somente por *nomos* e assim por diante.<sup>257</sup>

Portanto, contempla-se de um lado a natureza<sup>258</sup>, considerada no sentido daquilo que é na medida de uma determinada ordem, que se mostra enquanto coerente e efetiva, e de outro, o que é simplesmente colocado pelas comunidades humanas e regra sua existência, e que, dado a isso, pressupõe uma pluralidade e assim, a própria possibilidade de questionamento das mais diversas construções sociais. Fato é que ao pensar esta oposição, ou melhor, ao pressupô-la, abre-se a porta para a superação daquela construção que remonta a própria organização social à esfera da *physis*, ou ainda, da *métaphysis* (como no caso da fundamentação da instituição da sociedade através das disposições de um criador divino). Abre-se o caminho para a convencionalidade da instituição, abrem-se as portas para a formulação das leis no campo exclusivamente social. Essa construção se faz possível dado a forma de se pensar o Ser enquanto Caos, fato esse que já fora amplamente tratado neste estudo.

No campo da *physis*, cabe aos homens descobrirem a ordem cosmológica, ou seja, cabe aos homens enquanto sujeitos racionais superar os aspectos teológicos e buscar na configuração própria do universo a possível ordem desse Caos. Não

---

<sup>257</sup> GUTHRIE, Willian Keith Chambers. **Os sofistas**. Trad. João Rezende da Costa. São Paulo: Paulus, 2007. p. 59.

<sup>258</sup> Suzi Adams, fazendo uma leitura acerca dos escritos de Raymond Williams traz a tona o debate acerca da dificuldade de se compreender a palavra “natureza”, tanto, que três posições corriqueiramente podem ser vistas quando dos estudos acerca da temática, diz Adams: “The first refers to nature as the sum total of reality, wich may or may not include human beings. Nature is secondly understood as *essence*: the constitution or set of characteristics of a particular thing or class of thing – for example, *human nature*. The final understanding of nature, and the one wich most closely approximates the sense of *physis-in-relation-to-nomos*, refers to an immanent principle of self-moving beings, their determinate potentialities – an inherent force directing the world. In this final sense, *physis* is invested with a sense of *dynamism* not always present in modern conceptions of nature.” ADAMS, Suzi. The enduring enigma: *Physis* and *nomos* in Castoriadis. **Revista Thesis Eleven**, Londres, n. 65, p. 93-107, may. 2001.

poderia ser diferente no aspecto social, com uma clara especificidade: nenhuma lei dos homens alterará o fato de que a lei da gravidade existe, por exemplo, vez que, no campo cosmológico as disposições humanas são irrelevantes. Não há modificação na estratificação do universo quando determinadas através leis dos homens. Aos homens, apenas o que diz respeito aos homens, ou seja, o campo do social, dado que como diz Castoriadis, “o mundo não é feito para nós, não há nada a esperar.”<sup>259</sup> Independentemente da existência ou não dos homens, o mundo continuará a existir até que cosmologicamente o seu fim ocorra. Essa constatação faz com que se pense o homem como ontologicamente livre (e ciente de sua finitude) e, dado a isso e ao fato de que existem outros homens que vivem numa esfera de coexistência, a organização desse Caos dependerá única e exclusivamente dos próprios homens, em suma, nada da organização social foge do social: “O ordenamento da cidade descende do *nómos* e não da *physis*”<sup>260</sup>. O homem, enquanto ciente de sua finitude, enquanto ciente do destino que lhe aguarda é apto a pelo menos pensar uma ideia de imortalidade, não de seu corpo biológico, mas de seu nome, de sua glória, do reconhecimento da comunidade. Mais uma vez, se vê que até mesmo a própria “imortalidade” daqueles que por ela almejam, é uma construção social (vinculadas a um magma de significações) que escapa dos preceitos da *physis*. Neste sentido:

A única imortalidade à qual o ser humano poderia aspirar é aquela, factícia e fictícia, do renome, que se deseja acreditar que sobreviverá. Isso libera os homens para a ação política, os libera para criar suas próprias instituições e os libera para a ação em geral. A liberdade dos gregos não é simplesmente a liberdade política, no sentido de poder agir na cidade, nem somente uma liberdade de pensamento, é uma liberdade no sentido mais geral, aquela que se manifesta na fundação das cidades, nas viagens e aventuras, na criação e na alteração de formas de arte, e dos “estilos” individuais nessas formas, de modos de vida etc. Há certamente uma solidariedade das formas de vida e de criação história em um período, e a filosofia nasce nesse contexto como parte integrante, dimensão indissociável desse projeto de liberdade.<sup>261</sup>

Conforme se verifica, as demarcações acerca da *physis* e do *nómos* são de suma importância para o surgimento da filosofia e da democracia. Ocorre que, a

<sup>259</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **Sujeito e verdade no mundo social-histórico**: seminários 1986-1987 – a criação humana I. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 368.

<sup>260</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **Sujeito e verdade no mundo social-histórico**: seminários 1986-1987 – a criação humana I. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 368.

<sup>261</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **Sujeito e verdade no mundo social-histórico**: seminários 1986-1987 – a criação humana I. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 200. p. 369.

compreensão de *nómos* pode ocorrer de distintas formas. No decorrer do estudo, por várias vezes fora utilizadas argumentações tais como, “*Origem extra-social da lei*”; “*Origem divina da lei*”; “*heteronomia legal*”; “*clausura normativa*”, para designar toda aquele sistema de significações intocáveis e inquestionáveis que sustentam uma sociedade heterônoma. Neste aspecto, pode-se pensar a própria ordem enquanto *nómos* vinculada a *physis* (seja enquanto cosmologia e/ou *metaphysis* (divina)). Ocorre que o ordenamento da cidade liga-se ao *nómos*, não a *physis*, assim, há que se situar as diversas compreensões passíveis de verificação acerca do que se entende por *nómos*, bem como, quando e em que contexto se dá a ruptura com a vinculação à *physis*, fato deveras relevante para o esclarecimento de toda problemática acerca da construção de um novo *eidos*, em especial no contexto de surgimento da filosofia e da democracia. Para tanto, se mostra necessário o retorno aos pensadores gregos que primeiro perceberam o problema *nomos/physis*, em especial, se há separação entre *nómos* e *physis* ou se o *nómos* pertence ao reino da *physis*. Gunthrie<sup>262</sup> é claro ao sustentar que aos primeiros escritores gregos, ambas as expressões não se mostravam antitéticas ou incompatíveis, fato esse que se inicia no clímax intelectual do século V a.C, quando então, vieram a ser consideradas comumente como opostas e mutuamente excludentes, no sentido de que o que existia por *nómos* não existia por *physis* e vice-versa.

Sabe-se que a vida social exige que se estruture uma organização de regras comumente aceitas. Como diz João Evangelista Martins Terra<sup>263</sup>, entre os vocábulos gregos que de forma mais abrangente revestem esses significados, encontra-se primordialmente o de *nómos*, que, originalmente referia-se ao sistema de distribuição baseado sobre convenções sociais, mas que em seguida adquiriu o sentido mais geral de uma ordem pública fundada sobre o acordo ou consentimento mútuo expresso através de leis escritas. No entanto, nem sempre os gregos se fizeram valer da expressão *nómos* em caráter associativo às leis escritas referentes a cidade. Jacqueline de Romilly<sup>264</sup> explica que quando os gregos começaram a redigir as leis organizativas da cidade, não foi a expressão *nómos* que fora utilizada. Em esparta,

---

<sup>262</sup> GUTHRIE, Willian Keith Chambers. **Os sofistas**. Trad. João Rezende da Costa. São Paulo: Paulus, 2007. p. 57.

<sup>263</sup> TERRA, João Evangelista Martins. **O Deus dos indo-europeus: Zeus e a proto-religião dos indo-europeus**. São Paulo: Loyola, 1999. p. 456.

<sup>264</sup> ROMILLY, Jacqueline de. **La ley en la Grecia clasica**. Trad. Gustavo Potente. Buenos Aires: Biblos, 2004. p. 16.

por exemplo, a lei constitutiva chamou-se *rheta*, palavra ligada ao verbo “dizer”. Em Atenas, o primeiro nome dado as leis, foi *thesmos*, palavra ligada aos verbos “assentar”, “instituir” e, sem dúvida, a *themis*, que designava a justiça no seu sentido primitivo e divino. Nesta senda, quando se analisa as leis de Drácon e Sólon, o que se verifica é a aplicação da *thesmos* e não *nómos*. Ainda não há a utilização dessa última, tanto, que quando se verifica as instituições de Atenas em meados do século VII a.C, fundamental importância se dá ao colégio dos “seis *tesmotetas*”, esses, encarregados de transcrever as *thesmia* e de conservá-las para os julgamentos a por vir. Romilly<sup>265</sup> sustenta que a palavra praticamente desapareceu a partir do ano 450 a.C., tanto, que essencialmente a partir do século V a.C, (como se verá com maior intensidade no decorrer deste estudo) aos legisladores não mais se atribui a palavra *tesmotetas*, mas sim *nomotetas*.

Fato é que até a data mencionada acima, a palavra *nómos* não era utilizada no sentido político. Tal é explicado inclusive pela própria estrutura da palavra, vez que o substantivo *nómos* deriva do verbo *nemo*, que significa “distribuir”, “partilhar”, mas em sentido extremamente amplo, ou seja, uma regra acerca de partilha e distribuição que opera em todos os tipos de campos, como por exemplo, a música, o mito religioso, o costume e a moral. Como ensina Guthrie<sup>266</sup>, para os homens dos tempos clássicos, *nómos* é alguma coisa que *nomizetai*, em que se crê, se pratica ou se sustenta ser certo e que se *nemetai*, se partilha, se distribui, ou seja, pressupõe um sujeito agente que crê, pratica ou divide, enfim, uma mente que emana o *nómos*.

Quanto ao espectro político, como visto, *thesmos* era a utilizada, fato esse que muda a partir do século V a.C.. Nesta linha, sustenta-se que no período antecedente a modificação do vocabulário (que irá coincidir com as aspirações democráticas), o caráter religioso estava profundamente ligado ao *nómos*, o qual servia como ferramenta de designação de ritos ordenados pelos deuses, bem como de regras morais por eles ordenadas, em suma, a própria ordem do mundo instituída por eles. Dessa forma, no período arcaico, *nómos* carrega uma significativa força religiosa donde extrai sua validade, dado que se acreditava que todos os bens vinham dos deuses o qual sustentavam a ordem do universo e no relacionamento entre os homens

---

<sup>265</sup> ROMILLY, Jacqueline de. **La ley en la Grecia clásica**. Trad. Gustavo Potente. Buenos Aires: Biblos, 2004. p. 18.

<sup>266</sup> GUTHRIE, Willian Keith Chambers. **Os sofistas**. Trad. João Rezende da Costa. São Paulo: Paulus, 2007. p. 57.

(um *nómos* universal). Esta posição é expressa em vários escritos do período arcaico, senão vejamos:

Hesíodo, na Teogonia, com seu evidente caráter mítico, traz uma interessante exposição acerca da criação do mundo. Em determinado trecho da obra<sup>267</sup>, diz Hesíodo que Zeus após desposar Themis (Lei divina - equidade), com ela teve filhos, as Horas, *Eiréne* (paz), *Dike* (justiça – “vingadora”) e *Eunómie* (a boa ordem, introduzida na vida humana – podendo ser caracterizada como “bom *nómos*”, segundo João Evangelista Martins Terra, porém, acreditamos que quando pensado no sentido de introdução de uma ideia de regra – de uma observância a uma regra, como diz Castoriadis, “el estado de una ciudad donde no sólo hay buenas leyes sino donde los ciudadanos las respetan, donde la cosa “funciona bien” [...]”<sup>268</sup>. O que se verifica dessa passagem, é que o próprio Zeus é a fonte das leis humanas, pois pai das *Horas*. As leis humanas nada mais são do que o reflexo da lei de deus, seja enquanto própria emanção da lei divina, ou ainda, enquanto imitação da mesma, mas como diz Romilly “en todo caso, hay continuidad de una a otra.”<sup>269</sup>. E esta passagem de Hesíodo não é isolada, ao ponto de se levantar questionamentos quanto a exclusividade do trecho no conjunto da obra do autor. Em *Trabalho e Dias*, Hesíodo reforça a ideia de que as leis humanas são reflexos das leis de deus, em especial quando diz a Perses<sup>270</sup> acerca da justiça, vejamos:

Oh Perses! Grábate tú esto en el corazón; escucha ahora la voz de la justicia y olvídate por completo de violencia. Pues esta ley impuso a los hombres el Cronión: a los peces, fieras y aves voladoras, comerse los unos a los otros, ya que no existe justicia entre ellos; a los hombres, en cambio, les dio la justicia que es mucho mejor.<sup>271</sup>

<sup>267</sup> No original de Hesíodo: “Em segundo lugar, se llevó a la brillante Temis que parió a las Horas, Eunomía, Dike y la floreciente Eirene, las cuales protegen las cosechas de los hombres mortales, y a las Morias, a quienes Zeus otorgó la mayor distinción, a Cloto, Láquesis y Átropo, que conceden a los hombres mortales el ser felices y desgraciados.” HESÍODO. **Obas y fragmentos:** Teogonia – Trabajos y Dias – Escudo – Fragmentos - Certamen. Trad. Aurelio Pérez Jiménez e Alfonso Martínez Díez. Madri: Gredos, 1978. p. 109 (901).

<sup>268</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **La ciudad y las leyes:** lo que hace a Grecia, 2, seminários 1983-1984, la creación humana III. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012. p. 53.

<sup>269</sup> ROMILLY, Jacqueline de. **La ley en la Grecia clásica.** Trad. Gustavo Potente. Buenos Aires: Biblos, 2004. p. 27.

<sup>270</sup> Titã ao qual Hesíodo “oferece” os “conselhos” contidos na obra.

<sup>271</sup> HESÍODO. **Obas y fragmentos:** Teogonia – Trabajos y Dias – Escudo – Fragmentos - Certamen. Trad. Aurelio Pérez Jiménez e Alfonso Martínez Díez. Madri: Gredos, 1978. p. 138 (275). Tradução nossa: “Oh Perses! Registre isso em seu coração; ouça agora a voz da justiça e esqueça tudo sobre violência. Por esta lei imposta aos homens por Chronion: os peixes, as bestas e os pássaros voando,

Nesse contexto, a lei dada por Zeus - referido nesta citação de Hesíodo por Croniôn – é o que impede os homens de mudar para a violência, de se devorarem, assim como o fazem os demais animais cujo qual não receberam de Zeus a justiça, “presente” fornecido exclusivamente aos homens. Traduzindo a alegoria de Hesíodo a uma construção jurídica moderna, pode-se sustentar que a função do direito enquanto regulação da vida social, enquanto enunciados dotados de normatividade que visam dentre outras a instrumentalidade da previsibilidade de condutas, o que, em tese, importa numa certa construção de ordem social, fundamenta-se num contexto metafísico, alheio ao querer social enquanto construção de formas jurídicas. É no preceito metafísico que se encontra o fundamento intransponível e inquestionável da ordenação social. É o que se traduz em Hesíodo: cronion, o que concede a justiça, que impede aos homens “comerse los unos a los otros.”

Na mesma linha, Heráclito de Éfeso também falava de *nómos* divino, cujo qual todo *nómos* humano se alimenta, invariavelmente. Diz Heráclito, em seu clássico fragmento 114<sup>272</sup>.

Para falar como saber é necessário apoiar-se sobre a comunidade de todas as coisas, como a cidade sobre a lei e ainda mais vigorosamente. Porque todas as leis humanas são alimentadas por uma lei uma, a divina; pois exerce seu domínio tão longe quanto se consente, e basta e envolve todas as outras.

Dois pontos são bastante relevantes nesta citação de Heráclito: 01) O necessário apoio dos homens sobre uma “comunidade de todas as coisas”, o qual, conforme ensina Rodolfo Mondolfo<sup>273</sup>, confirma o valor do *logos*, de um *logos* comum, assim, o fragmento 114, quando se refere a esta “comunidade de todas as coisas”, esta a se referir ao *logos* comum dessa comunidade (passível de conhecimento por parte dos homens), e, 02) o suporte da cidade nas leis divinas. Interpretando esses pontos, tem-se que os homens, com suas decisões, ideias e discursos particulares, devem, necessariamente se apoiar sobre “a comunidade de todas as coisas” (seu *logos* comum) assim como a cidade se apoia nas leis divinas. Isso nos leva a concluir, que Heráclito estrutura o social dentro de espectro do divino: o *logos* comum, com o

---

comem-se uns ao outro, não há justiça entre eles; para os homens, por outro lado, ele lhes deu justiça que é muito melhor.”

<sup>272</sup> HERÁCLITO, de Éfeso. **Fragmentos contextualizados**. Trad. Alexandre Costa. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002. p. 177 (Fragmento 114)

<sup>273</sup> MONDOLFO, Rodolfo. **Heráclito: textos y problemas de su interpretación**. México: Siglo XXI Editores, 1966. p. 83.

qual o homem deve se apoiar deriva da lei divina, dado que os homens devem se apoiar sobre o comum como a cidade sobre a lei. Todas as leis humanas se nutrem da lei divina, preceito organizativo da cidade e princípio regulador do *logos* comum. Novamente aqui, o divino como fonte.

Não somente no campo político por excelência se verifica disposições acerca da origem divina das leis, na tragédia (amplamente carregada de politicidade) tal também se faz presente. Ésquilo, na tragédia “Suplicantes” evoca “[...] Zeus the God of Strangers, Who establishes Right by imemorial law.”<sup>274</sup> Mas, o conflito exposto por Sófocles, por ora, é que mais nos interessa. O conflito exposto por Sófocles na *Antígona*<sup>275</sup> além de expor a possibilidade de ruptura entre aquilo que vem dos deuses (estável) com aquilo produzido pelos homens e dotado de relatividade, traduz a ideia de necessária observância às leis oriundas dos deuses, enquanto leis não escritas vinculantes a todos os preceitos produzidos pela sociedade ou por quem a ela reina, como no caso, Creonte. Quando *Antígona* dirige-se a Creonte e sustenta que seu édito não encontra fundamento, vez que, tal não fora promulgado por Zeus, nem a justiça estabeleceu tal para os homens, o que diz *Antígona* em outras palavras, é que o édito de Creonte não possui força alguma para sobrepujar as disposições normativas imutáveis impostas pelos deuses e que a todos vinculam, “Porque esses não são de agora, nem de ontem, mas vigoram sempre, e ninguém sabe quando surgiram.”<sup>276</sup> Em suma, traz Sófocles a ideia de que a ninguém é dado contrariar as disposições oriundas dos deuses, nem mesmo um Rei tem tamanha força, sob pena

<sup>274</sup> ESQUILO. **Prometheus bound, The suppliants, Seven against Thebes, The Persians**. Trad. Philip Vellacott. Baltimore: Penguin Books, 1961. p. 74 (668-669). Citado trecho fora traduzido por Urbano Tavares Rodrigues da seguinte forma: “[...] o grande Zeus, o deus acima de tudo hospitaleiro, esse cuja antiga lei regula o destino.” ÉSQUILO. **As suplicantes**. Trad. Urbano Tavares Rodrigues. Lisboa: Editorial Inquérito, [19--]. p. 46.

<sup>275</sup> *Antígona*, personagem que dá nome a obra, a despeito do que havia sacramentado Creonte, negando sepultura a Polinices, enterrou o cadáver de seu irmão dentro dos limites de Tebas. Ao ser constatada nesta circunstância, inicia-se o debate com Creonte, vejamos: “ANTÍGONA – Afirmando que o pratiquei, e não nego que o fizesse. CREONTE – Tu já estás livre de uma pesada acusação; pode ir para onde quiseres (*O Guarda retira-se. Creonte volta-se para Antígona*). E agora tu diz-me, sem demora, em poucas palavras: sabia que fora proclamado um édito que proibia tal ação? ANTÍGONA – Sabia. Como não havia de sabe-lo? Era público. – CREONTE – E ousaste, então tripudiar sobre estas leis? ANTÍGONA – É que essas não foi Zeus que as promulgou, nem a Justiça, que coabita com os deuses infernais, estabeleceu tais leis para os Homens. E eu entendi que teus éditos não tinham tal poder, que um mortal pudesse sobrelevar os preceitos, não escritos, mas imutáveis dos deuses. Porque esses não são de agora, nem de ontem, mas vigoram sempre, e ninguém sabe quando surgiram. Por causa das tuas leis, não queira eu ser castigada perante os deuses, por ter temido a decisão de um homem. Eu já sabia que havia de morrer um dia – como havia de ignorá-lo? – mesmo que não tivesses proclamado esse édito.[...]” SÓFOCLES. **Antígona**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Brasília: UNB, 1997. p. 44-45 (440-465).

<sup>276</sup> SÓFOCLES. **Antígona**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Brasília: UNB, 1997. p. 45 (455).

de tudo que assim for disposto não possuir poder perante os homens. Há, na tragédia, uma clara exposição acerca da necessidade de respeito ao designado pelos deuses, vez que a eles e somente a eles cabe deliberar por último acerca das disposições normativas da sociedade. Como ensina François Ost<sup>277</sup>, a posição de Antígona é clara, a de que o *nómos* político só tem validade dentro do quadro traçado pelas *nomima*<sup>278</sup> divinas e imemoriais. Antígona ao refutar a lei de Creonte teme a punição dos deuses e, Creonte, ao final, reflete sobre seu édito.

A esta leitura clássica que se faz da Antígona, outra deve ser também posta: a não negação de Creonte acerca dos preceitos divinos, mas o questionamento efetivamente do que os deuses designariam, e esse ponto, por vezes parece passar como que em importância secundária quando da análise da obra. Não há na obra uma negação por parte de Creonte da origem divina da lei, vinculando assim a primordial origem nas disposições exclusivas de Creonte, o que há é a desconstrução por parte de Creonte do *logos* comum dos termos éticos, vinculando-os única e exclusivamente ao bem-estar da cidade. Como ensina Martha Nussbaum<sup>279</sup>, “o bom e o mau, *agathón* e *kakón*, tornam-se para Creonte [...] somente as pessoas e coisas que são boas ou más *para* o bem-estar da cidade.” Assim, os contornos acerca do bom e mau estão diretamente relacionando com o bom cívico e com o mau cívico. Étocles representa o bom cívico, o protetor e guardião da cidade e daquilo que ela representa, em contrapartida, Polinices representa o mau cívico, o inimigo da cidade, o traidor. Como tratar ambos da mesma forma? Como permitir que o bom e mau recebam após a morte as mesmas oferendas? Seriam os deuses tolerantes com os maus e negligentes com os bons, equiparando-os? Ao que parece, Sófocles quer instigar o auditório a estas perguntas, em especial quando Creonte se vê questionado pelo coro acerca de uma possível obra dos deuses quando da sepultura de Polinices. Diz Creonte:

[...] não se pode suportar que as divindades possam ter cuidado com esse cadáver. Acaso o cobriram por haverem especialmente como seu benfeitor aquele que vinha para lançar fogo aos templos rodeados de colunas, às oferendas votivas e ao território que era deles e para

<sup>277</sup> OST, François. **Contar a lei**: as fontes do imaginário jurídico. São Leopoldo: Unisinos, 2007. p. 196.

<sup>278</sup> François Ost traz a explicação acerca da expressão *nomima*, como sendo as tradições, os costumes antigos, e, em especial na Antígona, como sendo as leis dos deuses, não escritas e irrevogáveis. OST, François. **Contar a lei**: as fontes do imaginário jurídico. São Leopoldo: Unisinos, 2007. p. 195.

<sup>279</sup> NUSSBAUN. Martha C. **A fragilidade da bondade**: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega. Trad. Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. 48.

derrubar as leis? Ou já viste os deuses prestando honrarias aos maus?  
Não!<sup>280</sup>

Da interpretação dessa passagem, pode-se concluir que Creonte relaciona os desígnios dos deuses ao que é bom e mau para com a cidade, sustentando ser impensável que os deuses prestem honrarias àqueles que tentam “derrubar as leis”, ou seja, que tenta desestruturar o *status* vigente na cidade, que prejudiquem o bem o cívico. Creonte leva as últimas consequências essa reestruturação do considerado bom e justo, ao ponto de se verificar uma oposição baseada nos conceitos de piedade, ante a rigidez do édito centrado no bem cívico, pois vale lembrar que Creonte é tio de Polinices, e para com ele tem obrigações religiosas, das quais descumprir e, como se viu, pune quem assim as cumpriu. Nussbaum<sup>281</sup>, esclarece esse interessante ponto, sustentando que Creonte promove uma nova alteração, qual seja, a substituição dos laços sanguíneos que unem a família, pelos laços cívicos que unem as pessoas, assim “conflitos entre cidade e família não podem aflorar se a cidade é a família, se nossa única família é a cidade.” Nesse contexto, Polinices não pertence à família de Creonte, a única relação entre eles é a de inimizade e, “o inimigo nunca se tornará amigo, nem mesmo depois de morto”<sup>282</sup>, em outras palavras, o inimigo nunca será uma pessoa a ser amada no contexto familiar, em especial quando se fundamenta a relação através dos laços cívicos em detrimento dos familiares. O que se verifica não é a negação do divino ou a negação da ligação entre leis divinas e leis dos homens, mas a reconstrução da simbologia, do imaginativo acerca do que os deuses entendem como bom e justo e que deve ser legislado pelo homem conforme tais ditames. O problema que poderia ser levantado é que dita reconstrução simbólica possui fonte única, exclusiva e até mesmo inquestionável: o poder de um governante exclusivo, que ao final sofre as dores por sua falha.

Ambos os pontos - o de Antígona que sustenta que o édito de Creonte não possui força alguma para sobrepujar as disposições normativas imutáveis impostas pelos deuses, bem como o verificado através de Creonte, consistente não na negação da necessária observância ao divino, mas sim a reconstrução simbólica dessa – pressupõe a existência de um campo metafísico que ordenaria e forneceria os

<sup>280</sup> SÓFOCLES. **Antígona**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Brasília: UNB, 1997. p. 39 (290).

<sup>281</sup> NUSSBAUN. Martha C. **A fragilidade da bondade**: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega. Trad. Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. 49.

<sup>282</sup> SÓFOCLES. **Antígona**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Brasília: UNB, 1997. p. 47 (522).

preceitos definitivos para a cidade. Poder-se-ia dizer que o *nómos* se vincularia a *physis* se se pensasse a *physis* enquanto vinculada a *metaphysis*, ou então, que o *nómos* vincula-se diretamente a *metaphysis*, em suma, um sistema de *nomoi* se mostra presente. Os argumentos dicotômicos de Creonte e Antígona não negam a existência de um sistema de regras feito pelo homens, mas o que se verifica é que dada a possibilidade de precariedade e relatividade da leis editadas pelos homens, pois aqueles dotados de poder assim podem incorrer em erro (caso de Creonte, na peça) interpretativo acerca dos desígnios divinos, tais podem incorrer em contradições com preceitos de ordem normativa diversa, no caso, religiosa. É o que parece que o trágico traz à baila, como ensina Romilly<sup>283</sup>, Sófocles admite que o decreto de Creonte era válido, bem como possuía *enforcement*, pois havia sido promulgado e divulgado para o conhecimento de todos, a isso não se discute, o *nómos* também é campo produtivo dos homens, no entanto, o que também se verifica é que esse campo produtivo deveria ocorrer por reflexividade aos ditos divinos explícitos de religiosidade e moralidade, isto é, deveria haver uma “confusão” entre o divino/moral e o político, pois, o que vem do divino é imutável e universal, enquanto que o político é passível de relatividade, nesse ponto é que se reside a suposta falha de Creonte, implícita por Sófocles.

No entanto, conforme se verifica pelos ensinamentos de W. H. Greenleaf, a Atenas do século V a. C. começa a experimentar uma forma distinta das até então tratadas (dadas as reformas políticas de Sólon e as de Clístenes, que propiciaram a democracia<sup>284</sup>), o qual justificava o conteúdo normativo através da vontade dos deuses (*metaphysis*) ou através da cosmologia/natureza (*physis*). Passa-se a então à promoção de justificação através de convenção, está, por sua vez, advinda da tradição costumeira, senão vejamos:

[...] O uso da história e experiência ajudou a desenvolver um conjunto bastante diferente de padrões, não de bondade ou maldade morais tradicionais, mas simplesmente de sucesso e malogro, conveniência e não-conveniência... Nenhuma das normas eram absolutamente rígidas ou invariáveis: tinham sempre que ser adaptadas a condições mutantes... As viagens de descobrimento... revelaram inúmeros sistemas diferentes de moralidade... A nenhum destes costumes, tão infinitos em teor e diversidade, podia-se atribuir “autoridade permanente”. A ideia duma lei moral universal estava, portanto, assim

<sup>283</sup> ROMILLY, Jacqueline de. **La ley en la Grecia clásica**. Trad. Gustavo Potente. Buenos Aires: Biblos, 2004. p. 28.

<sup>284</sup> Tal temática será devidamente tratada com o cuidado que merece, em capítulo à frente.

em declínio, e tornou-se *pari passu* mais credível considerar regras morais como meramente consuetudinárias e relativas, como tendo-se desenvolvido para ir ao encontro das necessidades de um povo particular em dados lugares e tempos.<sup>285</sup>

A abertura ao desconhecido, proporcionada pelas expedições exploradoras revelaram um sem números de crenças e culturas. Restou escancarada a diversidade cultural e a existência de diferentes doutrinas morais e religiosas, o que, até hoje, conduz ao pensamento acerca da inexistência efetiva de uma lei universal, dado que toda a possibilidade de assim se pensar, invariavelmente passará pela produção de determinado sujeito social-histórico embebido pelo magma de significações da sociedade em que habita e que dela faz parte. Nesta sistemática, vários pensadores e trágicos fundamentaram os sistemas normativos não mais em disposições divinas ou cósmicas, mas na própria convenção humana. Nesta senda, o campo do *nómos* migraria para as relativas disposições humanas, e o questionamento acerca da própria existência das divindades *per se*, surge. E é nesse contexto histórico-social que os sofistas surgem e tomam significativa importância, com diferenças, vale salientar. Nem todos ditos sofistas defendiam a preponderância do *nómos* sobre a *physis*. É possível verificar basicamente três vias: 01) Os que defendiam a preponderância da *physis*; 02) Os que defendiam a preponderância do *nómos* e; 03) A que preponderantemente defende o *nómos* mas que não refutam a *physis*.

Da primeira via pode-se citar Hípas, Antifonte, Cálicles e Trasimaco. Destes, Cálicles, personagem do dialogo platônico Górgias apresenta uma visão bastante tirânica associada *physis*, no sentido de que “o direito do mais forte” em governar é por *physis*, sendo o *nómos* um tentativa dos mais fracos de acessar o poder e impedir assim a meta da natureza: a de fazer os mais fortes prevalecerem. Para Cálicles, a presença do tirano não só se mostrava como algo inevitável, mas como algo justo, afirmando que “[...] la naturaliza misma demuestra que es justo que el flerte tenga más que el débil y el poderoso más que el que no lo es.<sup>286</sup>”. Tendo como premissa essa linha teórica de Cálicles, o debate entre o mesmo e Sócrates terá como foco preponderante o fato de que, por Cálicles os mais fortes são os melhores e por decorrência seus atos, justos, já Sócrates, numa tentativa de utilizar o próprio

<sup>285</sup> GREENLEAF, H. W. in GUTHRIE, William Keith Chambers. **Os sofistas**. Trad. João Rezende da Costa. São Paulo: Paulus, 2007. p. 61.

<sup>286</sup> PLATÃO. **Diálogos II – Górgias, Menéxeno, Eutidemo, Menó, Crátilo**. Tra. J. Calonge. Madri: Editorial Gredos, 1983. p. 81 (483 d). Podendo ser traduzido para: “A própria natureza demonstra que é justo que o mais forte possua mais que o mais fraco e o poderoso mais que aquele que não o é.”

argumento de Cálicles contra ele mesmo, sustenta que o conjunto de homens numa democracia se mostra como o “mais forte”, centrando aí o justo. Esta divergência poderia ser definida como um embate entre o poder do tirano enquanto homem naturalmente forte, frente a democracia, onde “os muitos” fazem as leis, portanto, se apresentam enquanto mais fortes. Fica nítida a impressão que o debate permeia a questão acerca da ligação entre a força e o direito. Como visto, de um lado, a força por natureza ligada a um tirano, e do outro, a fora por convenção, quando da união dos homens “comuns”.

Fato é que Cálicles liga necessariamente a questão da justiça e das ações dos homens que detém o poder, e que por conseguinte governam, a uma questão puramente de *physis*, atribuindo à convenção um caráter espúrio de tentativa de limitação por partes dos comuns dos poderes legítimos e naturais dos melhores, Diz Cálicles:

Pero, según mi parecer, los que establecen las leyes son los débiles y la multitud. En efecto, mirando a sí mismos y a su propia utilidade establecen las leyes, disponen las alabanzas y determinan las censuras. Tratando de atemorizar a los hombres más flertes y a los capaces de poseer mucho, para que no tengan más que ellos, dicen que adquirir mucho es feo e injusto, y que eso es cometer injusticia: tratar de poseer más que los otros. Em efecto, se sientem satisfechos, según creo, com poseer lo mismo siendo inferiores.

Por esta razón, com arreglo a la ley se disse que es injusto y vergonzoso tratar de poseer más que la mayoría y a esto llamn cometer injusticia. Pero, según yo creo, la naturaleza misma demuestra que es justo que el fuerte tenga más que el débil y el poderoso más que el que no lo es. Y lo demuestra que es así em todas partes, tanto em los animales como em todas las ciudades y razas humanas, el hecho de que de este modo se juzga lo justo: que el fuerte domine al débil y posea más.<sup>287</sup>

---

<sup>287</sup> PLATÃO. **Diálogos II – Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menó, Crátilo**. Tra. J. Calonge. Madri: Editorial Gredos, 1983. p. 80-81 (483 c-d). Podendo ser traduzido para: No meu modo de pensar, as leis foram instituídas pelos fracos e pelas maiorias. É para eles e no interesse próprio que são feitas as leis e distribuídos elogios, onde haja o que elogiar, ou censuras, sempre que houver algo para censurar. E para incutir medo nos homens fortes e, por isso mesmo, capazes de alcançar mais do que eles, e impedir que tal consigam, declaram ser feio e injusto vir alguém a ter mais do que o devido, pois nisto, precisamente, é que consiste a injustiça; querer ter mais do que os outros. Conscientes da sua própria inferioridade, contentam-se, quero crer, em ter tanto quanto os outros. Por isso, de acordo com a lei, é denominado feio e injusto querer ter mais do que a maioria, ao que foi dado o nome de injustiça. Mas a própria natureza, segundo creio, se incumbe de provar que é justo ter mais o indivíduo de maior nobreza do que o vilão, e o mais forte do que o mais fraco. Com abundância exemplos, ela mostra que as coisas se passam desse modo e que tanto entre os animais como entre os homens, nas cidades e em todas as raças, manda a justiça que os mais fortes dominem os inferiores e tenham mais do que eles.

Percebe-se claramente dessa passagem a preponderância e a excelência da *physis* sobre o *nómos*. Como ensina Guthrie<sup>288</sup>, para Cálicles, literalmente existe algo como uma justiça natural, cuja qual consiste em que o forte deva viver com o máximo de seu poder e governar de acordo com os seus próprios interesses e desejos, a partir dessa construção, tem-se então que força é direito, sendo que a natureza quer que o mais forte tenha tudo o que deseja, logo, os *nomoi* humanos existentes são totalmente não-naturais, dado que representam a tentativa da multidão dos fracos e sem valor de impedir a meta da natureza, segundo o qual, como dito, o mais forte deve prevalecer. Assim, o “homem verdadeiramente justo não é o democrata, nem o monarca constitucional, mas o tirano insensível”<sup>289</sup>.

A posição de Cálicles, de preferência pelo tirano insensível, dado a própria condição natural de superioridade do mesmo, explicita o entendimento de que os homens não são iguais por natureza, pois há os mais fortes, que ao que parecem são poucos, e os mais fracos, em decorrência, muitos. Igualdade (entendendo “justiça”, desse modo), não é uma disposição natural, igualdade é algo imposto pelos mais fracos e que contraria a *physis*, e que somente é aceita por estes, dado a sua incapacidade natural.

Na interpretação de Gülenç, as ideias sugeridas por Cálicles podem ser consideradas como uma ênfase na importância do estabelecimento da justiça segundo a natureza, sustentando que a necessidade de viver deve ser correlacionada com o sentido universal estipulado pela natureza, o que afasta por completo a ideia da igualdade, dado que por natureza não há esta disposição. Reside nesse ponto a crítica ao senso de justiça estabelecido por convenção. O viver em sociedade pode e deve ser fundado universalmente com base na *physis*, dado que ela mostra aos homens o que cada qual merece, bem como estabelece justiça sem reivindicar igualdade, própria da convenção. Ao superar esta questão convencional, uma ordem válida para todos os tempos, lugares e pessoas emergirá.<sup>290</sup> Tese um tanto egoísta essa de Cálicles.

---

<sup>288</sup> GUTHRIE, Willian Keith Chambers. **Os sofistas**. Trad. João Rezende da Costa. São Paulo: Paulus, 2007. p. 101.

<sup>289</sup> GUTHRIE, Willian Keith Chambers. **Os sofistas**. Trad. João Rezende da Costa. São Paulo: Paulus, 2007. p. 101.

<sup>290</sup> GÜLENÇ, Nihal Petel Boyacı. Na Enquiry on *Physis – Nómos* debate: Sophists. **Synthesis Philosophica**, Istambul, v.31, n. 01, p. 39-53, set. 2016. No original: “[...] the ideas suggested by Callicles can be regarded as an emphasis on the importance of establishment of justice according nature, the necessity to live in an universal sense, suitable to their nature, thought it is not equalitarian; and it can be regarded as a critique of the sense of justice established through

Na mesma linha de defesa da preponderância da *physis* sobre o *nómos*, mas com significativa diferença quanto a de Cálicles, tem-se Antifonte. Diferente do que pensava Cálicles, para Antifonte as pessoas não são diferentes por natureza, ou seja, para mencionado pensador há igualdade entre as pessoas, dados que, por natureza, todos são iguais, pois respiram o mesmo ar, ouvem os mesmos sons, veem com seus olhos, riem quando estão felizes e choram quando estão tristes. Nesta lógica, todas as distinções entre as pessoas não são produtos da natureza, mas meras ficções produzidas por convenção com poder de destruir a universalidade da *physis*, sendo que valem apenas em determinados períodos de tempos e em espaços específicos, o que para Antifonte se mostra como um problema. Como explica Gülenç<sup>291</sup>, para Antifonte o fundamento da justiça quando da ligação exclusiva com a convenção humana proporciona justiça somente para um específico grupo de pessoas, enquanto que quando com fundamento na natureza proporciona justiça para todas as pessoas.

Pode-se dizer que o argumento de Antifonte sustenta uma ideia primitiva de uma garantia de direitos a todos, em uma analogia ao pensamento kantiano, de um direito dito cosmopolita, vez que como visto, para tal pensador todos os seres humanos gozam, por natureza, de igualdade, sendo que não é dado à convenção perturbar essa natureza igualitária. Tal assertiva é confirmada por Gülenç, quando sustenta que dos fragmentos de Antifonte extrai-se o senso de universalismo propagado pelo grego o qual proporcionava um pensamento que afastava por completo a discriminação em virtude de raça e, principalmente, a questão grego/não-grego, vez que, todos os seres humanos se resumem a um único fato: o de serem seres humanos, independentes se nascidos gregos ou não<sup>292</sup>. Toda e qualquer diferença é meramente ficta e derivada do *nómos*, sistema normativo contrastante e destruidor da mais sublime e perfeita igualdade proporcionada pela *physis*. Esse é o fundamento que faz com que Antifonte justifique que tanto para gregos como para bárbaros, com relação uns aos outros e as suas próprias normatividades alheias a *physis*, todos são bárbaros, ou melhor, não há como distinguir o bárbaro do não

---

convention. Living together can be founded universally on the basis of *physis*. Besides showing people what they deserve, *physis* is the one that will establish absolute justice that does not claim equality, as it is unchanging and universal. Hence, an order valid for all times, places, and people will emerge.”

<sup>291</sup> GÜLENÇ, Nihal Petel Boyacı. Na Enquiry on *Physis – Nómos* debate: Sophists. **Synthesis Philosophica**, Istambul, v.31, n. 01, p. 39-53, set. 2016. No original: “The law brings justice only to a specific group of people, whereas nature provides justice for every person.”

<sup>292</sup> GÜLENÇ, Nihal Petel Boyacı. Na Enquiry on *Physis – Nómos* debate: Sophists. **Synthesis Philosophica**, Istambul, v.31, n. 01, p. 39-53, set. 2016

bárbaro, seja o dito bárbaro com relação ao grego, ou ainda, o grego em relação ao bárbaro, pois não há nada na natureza que os distinga, apenas a reles convenção de cada qual que sustenta o outro enquanto bárbaro<sup>293</sup>.

Da segunda via pode-se citar Critias, um dos trinta tiranos que governaram Atenas em decorrência da derrota ateniense na guerra do Peloponeso. Dele, tradicionalmente se identifica um fragmento com 42 versos preservado por Sextus Empiricus, o qual fora intitulado pelo mesmo de *Sisyphus*, onde Critias sugere que as condições universais para a convivência podem ser fornecidas por meio do *nómos*<sup>294</sup>, senão vejamos:

There was a time when human life without order,  
On the level of beasts and subject to force;  
When there was no reward for the good  
Or punishment for the bad.  
And then I think humans established  
*nomoi* as punisher, so that justice would be the mighty ruler  
Of all equally and would have violence (hubris) as its slave,  
And anyone who did wrong would be punished."<sup>295</sup>

Critias nesta citação se refere a um período pré-*nomos*, onde a *physis* é dominante. Extrai-se da citação que tal período era deveras caótico e animalesco, desprovido totalmente de segurança, onde o Caos e a desordem prevaleciam, vez que nenhuma justiça ou regra universal se mostra presente. Nesse contexto, nem a bondade é recompensada nem o mal é punido num mundo em que o domínio da natureza sobre a ordem causa desordens e injustiças e impede o estabelecimento de um senso de justiça universal.<sup>296</sup> Para Critias, o estabelecimento de uma ordem, onde

<sup>293</sup> ANTIFONTE. Fragmento 46B in GÜLENÇ, Nihal Petel Boyaci. Na Enquiry on *Physis – Nómos* debate: Sophists. **Synthesis Philosophica**, Istambul, v.31, n. 01, p. 39-53, set. 2016. Tradução nossa: “Houve um tempo em que não havia ordem na vida humana, no nível das feras e sujeito à força; quando não havia recompensa pelo bem, ou punição pelo mal. E então eu acho que os humanos estabeleceram *nomoi* como punição, de modo que a justiça seria o poderoso governante de todos igualmente e teria a violência (hubris) como seu escravo, E quem fez de errado seria punido.”

<sup>294</sup> FRANEK, Juraj. Presocratic philosophy and the origins of religion. **Graeco-Latina Brunensia**, n.º 18, v. I, 2013. p. 66.

<sup>295</sup> EMPIRICUS, Sextus. **Adversus Mathematicos**, IX, 54 – Critias, DK 88B25 1-8.

<sup>296</sup> GÜLENÇ, Nihal Petel Boyaci. Na Enquiry on *Physis – Nómos* debate: Sophists. **Synthesis Philosophica**, Istambul, v.31, n. 01, p. 39-53, set. 2016. No original: “In this fragment, where Critias mentioned the first period in which *physis* of humanity is dominant, he argued that this period was chaotic, animalistic, and that people were not safe under any conditions. No justice and no universal rules were available among people in a society in which a great chaos and disorder prevailed. Following Critias’ words, neither goodness is rewarded nor is evil punished in such an environment. Therefore, the dominance of nature over the order causes disorder and injustices and prevents the establishment of a sense of universal justice. He thought that establishment of an order, where a

exista um senso de justiça universal, só é possível através do *nomos*, e isso fica claro principalmente do trecho da citação acerca do estabelecimento dos *nomoi* enquanto meio “punidor”, qualificando a justiça enquanto governante poderoso e punindo os que desrespeitassem os ditames estabelecidos pelo *nomos*. Dessa forma “It is *nomos* which brings justice, and it makes it possible for people to live together by enabling the idea that everybody is equal. It is *nomos* which establishes order, justice, and universality.”<sup>297</sup>

Esta posição também se verifica na tragédia. Hécuba de Eurípedes se mostra como um bom exemplo. A obra, escrita no século V a.C, retrata as consequências sofridas por Hécuba, esposa de Priamos, após a vitória dos gregos na guerra de Troia. Hécuba tomada por escrava passa por uma série de sofrimentos que lhe fazem questionar o *nómos* convencional dos homens e a própria possibilidade de construção unilateral de um sistema de regras próprios. Na tragédia, Hécuba tem dois de seus filhos assassinados. Políxena, que era tomada escrava junto com sua mãe Hécuba, é sacrificada a pedido do espectro colérico de Aquiles que aparece ao exército grego exigindo um sacrifício a fim de possuir uma noiva no mundo subterrâneo. Ulisses é designado para conduzir Políxena ao sacrifício. Hécuba tenta convencer Ulisses a deixar Políxena e convencer o exército grego de que ela não deveria ser a escolhida ao sacrifício, devendo sim, ser Helena, a causadora do conflito e responsável diretamente por conduzir Aquiles ao confronto com Tróia, no entanto, Ulisses se mostra reticente, e, ato contínuo escolta Políxena para seu trágico destino. Políxena, inobstante as suplicas de sua mãe encara a situação com dignidade, partindo disposta a encontrar a morte ante a viver escrava, pois como mesma diz “Yo sería más feliz muriendo que viviendo. Que el vivir sin nobleza es gran sufrimiento”<sup>298</sup>. O sofrimento de Hécuba é apaziguado pela força do caráter da filha, que comove inclusive os soldados gregos, que decidem dar um funeral digno a jovem troiana.

A tragédia nos conduz a pensar acerca da nobreza exteriorizada nas falas de Políxena, em especial, quando do conflito entre liberdade e escravidão, no entanto,

---

sense of universal justice exists, is only possible through *nomos*. In the pre-law period, while people lived in disorder by using force on each other, just as in nature, justice was established pursuant to the law – those committing a crime were punished and those doing good were reward.”

<sup>297</sup> GÜLENC, Nihal Petel Boyacı. Na Enquiry on *Physis – Nómos* debate: Sophists. **Synthesis Philosophica**, Istambul, v.31, n. 01, p. 39-53, set. 2016.

<sup>298</sup> EURÍPEDES. **Tragedias**: El Cíclope - Alcestis Medea - Los Heráclidas – Hipólito – Andrómaca – Hécuba. Trad, Alberto Medina González e Juan Antonio López Férez. Madri: Gredos, 1991. p. 459 (377).

os rumos mudam drasticamente quando Hécuba supostamente estaria a receber o cadáver de Políxena mas percebe que, pelo contrário, o cadáver a ela entregue é de seu outro filho, Polidoro. A partir desse trecho surge o conflito entre o que então era convencional e respeitado e, o que agora passa a ser reconstruído e reinterpretado unilateralmente por Hécuba. Fazendo uma apropriação das expressões utilizadas por Castoriadis, poder-se-ia dizer que Hécuba, dado o indeterminado do mundo dos homens, justifica e constrói um novo *eidos*. Polidoro havia sido enviado por Priamos para Poliméstor, afim de que o jovem filho escapasse dos agouros da guerra. Poliméstor era uma espécie de amigo-hospede, *xénos*, de Hécuba e Priamos. Segundo Nussbaum, a relação de *xenía* era considerada a relação convencional mais profunda e sagrada entre distintas pessoas, sendo que o ato de dar e receber hospitalidade, oriundo dessa relação de *xenía*, era de tal magnitude que importava numa série de obrigações de cuidado e proteção, cuja inviolabilidade se mostrava fundamental para todas as relação interpessoais, isto é, para toda a moralidade, sendo que, inclusive em campo de batalha, quando *xenoi* se encontravam, se caso assim se reconhecem, deveriam imediatamente suspender as hostilidades.<sup>299</sup> Esse é o contexto que une Poliméstor e Hécuba, um laço de união em um mundo moral comum, um laço supostamente inquebrável o qual Polidoro fora encaixado, visando sua proteção, mas que, ao fim se apresenta enquanto trágico destino: Poliméstor assassina Polidoro, e esse assassinato impacta diretamente naquilo que acima descrevemos acerca da reconstrução de um sistema normativo de conduta por parte de Hécuba, o que conduziu a argumentação de convencionalidade do *nómos*.

Polidoro assinado por aquele a quem deveria protege-lo em virtude da relação de *xenía* que guardava com seus pais é fato por demais para Hécuba. Nussbaum traz à tona os vários aspectos que traduzem o crime e que afrontam o que Hécuba tinha por mais sagrado quanto ao *nomoi* humano, vejamos:

O crime de Poliméstor de assassinato de uma criança é especialmente horrível, é em si mesmo um “caso pior” de crime, sob vários aspectos. Primeiro, pensamos no fato de que essa criança não recebera plenamente a criação que era encargo de Poliméstor; não teve, por conseguinte, a chance de levar uma vida humana ativamente boa. Ademais, sabemos como Hécuba apostou sua esperança para si mesma e para sua cidade nesse último menino remanescente; e essa esperança, conhecida por Poliméstor, deveria ter imposto uma

---

<sup>299</sup> NUSSBAUN. Martha C. **A fragilidade da bondade**: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega. Trad. Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. 358

obrigação especialmente forte de proteger e defender. Ele se incumbiu explicitamente desta obrigação, sobre e acima das obrigações usuais impostas pela *xenía*.<sup>300</sup>

Esses fatores, somados ao fato de que o assassino manteve insepulcro o cadáver de Polidoro, atirando-o ao mar explicam a ira de Hécuba quando exclama: “Veo cosas increíbles, nuevas, nuevas.”<sup>301</sup> O novo que Hécuba vê, é a destruição do mundo em que ela acreditava. O novo que Hécuba vê, é que a confiança não era digna de confiança e de que o *nómos* que sustentavam seu mundo não era obrigatório, senão passível de desconstrução e de falhas. A própria teoria de Castoriadis<sup>302</sup> se sustenta muito nessa tese (como visto anteriormente neste trabalho), de que a validade efetiva das instituições se dá em um nível muito maior de adesão, apoio, consenso do que propriamente pela coerção e sanção. Quando um sujeito, moldado pela estrutura magmática de determinada sociedade se depara com a destruição daquilo pelo ele acredita, vive e se conduz enquanto estrutura simbólica, como Hécuba se depara, o grau de incerteza e de indeterminidade que emerge é evidente. As maneiras de ver as coisas estão co-determinadas, por exemplo, pela estrutura e significação da língua materna, da organização do mundo que essa língua carrega consigo, pelo ambiente familiar, e por todos os “faça” e “não faça” com que frequentemente o indivíduo se vê assediado<sup>303</sup>. Hécuba vê a destruição desse *nómos* e a conseqüente abertura para ao novo, dado o indeterminado que rege as construções sociais. Hécuba se prepara para a construir seu particular *eidos*. Um *eidos* sustentado num *nómos* de vingança e raiva.

Nesta linha interpretativa, o *nómos* que sustenta as relações humanas é totalmente produzido no interior do mundo humano (inclusive os próprios deuses!) e uma fala de Hécuba deixa isso bem claro:

[...] Pero los dioses tienen fuerza y también la Ley, que tiene poder sobre ellos. Pues por la ley consideramos a los dioses y vivimos teniendo definido lo justo y lo injusto. Ley, que si, cuando acude ante ti, va a ser destruída, y dejan de pagar su castigo los que matan a sus

<sup>300</sup> NUSSBAUN, Martha C. **A fragilidade da bondade**: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega. Trad. Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. 358.

<sup>301</sup> EURÍPEDES. **Tragedias**: El Cíclope - Alceste - Medea - Los Heráclidas – Hipólito – Andrómaca – Hécuba. Trad. Alberto Medina González e Juan Antonio López Férrez. Madri: Gredos, 1991. p. 470 (690).

<sup>302</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II**: os domínios do homem. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 229-230.

<sup>303</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II**: os domínios do homem. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 229-230.

huéspedes o se atreven a llevarse lo consagrado a los dioses, es que no hay ya nada de equitativo entre los hombres.<sup>304</sup>

Tem-se nesta citação uma profunda concepção antropocêntrica, o qual traduz a ideia de que os acordos humanos referentes a valores, sejam morais, religiosos e, jurídicos (escapando um pouco da temática da obra) são a autoridade última, e que, quando extirpados, a possibilidade de apelação é nula, pois nada há de superior, vez que tudo é criação humana, inclusive os próprios deuses. Nesta senda, como explica Nussbaum, a tragédia Hécuba assume uma importante posição: a de que os valores éticos existem “por *nómos*” no sentido de que são apenas humanos, o que não significa inferir que não sejam efetivos e que se possa fazer pouco-caso deles, substituindo-os ao bel prazer, vez que, na senda do que afirma Castoriadis, somos criados dentro desses sistemas, o qual estruturam tudo o que fazemos, sendo que não podemos nos afastar tão facilmente do mundo que eles constituem, dado que ele está em nós<sup>305</sup>. No entanto, visto o mundo ser Caos, no sentido da possibilidade de criação de novas formas, e dado que se o *nómos* é criação exclusiva do seio social, logo, existe sim a possibilidade de que determinadas circunstâncias ou atos humanos sejam capazes de transformar ou até mesmo corromper esse próprio *nómos*. É a situação verificada por Hécuba. Lembremo-nos ““Veo cosas increíbles, nuevas, nuevas.”<sup>306</sup>.

Assim, se prometo cuidar de seu filho e o assassino, essa promessa não repousa em um mundo sagrado metafísico que me subjuga, mas na própria convenção humana, que se enfraquece quando se age contra, vez que nenhuma natureza sólida como uma pedra a sustenta, logo, se você e eu “concordamos em denominar injustos certos atos, e de repente você muda o uso do termo moral, nenhuma lei eterna o persuadirá a me autuar ou absolver contra você”<sup>307</sup>. O *nómos*

<sup>304</sup> EURÍPEDES. **Tragedias:** El Cíclope - Alceste Medea - Los Heráclidas – Hipólito – Andrómaca – Hécuba. Trad, Alberto Medina González e Juan Antonio López Férez. Madri: Gredos, 1991. p. 474 (799-805). Tradução nossa: “[...] Mas os deuses têm força e também a lei, que tem poder sobre eles. Pela lei consideramos os deuses e vivemos definindo o justo e o injusto. Lei, que se, quando vier antes de você, for destruída, e aqueles que matarem seus convidados ou ousarem levar os consagrados aos deuses deixarem de pagar sua punição, não haverá mais nada justo entre os homens.”

<sup>305</sup> NUSSBAUN. Martha C. **A fragilidade da bondade:** fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega. Trad. Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. 355.

<sup>306</sup> EURÍPEDES. **Tragedias:** El Cíclope - Alceste Medea - Los Heráclidas – Hipólito – Andrómaca – Hécuba. Trad, Alberto Medina González e Juan Antonio López Férez. Madri: Gredos, 1991. p. 470 (690).

<sup>307</sup> NUSSBAUN. Martha C. **A fragilidade da bondade:** fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega. Trad. Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. 355.

está no mundo, e Hécuba, dado ao trágico evento da traição, o substituirá pelo seu próprio, da destruição surge uma reestruturação.

Pela terceira via - que aqui se apresenta como bastante interessante – tem-se Protágoras. O primeiro e maior sofista, é um dos mais importantes defensores da convencionalidade dos sistemas normativos e um dos que põe ao centro a importância dos debates acerca de *nómos* e *physis*. Como livre pensador, no sentido de não se sujeitar as amarras de uma ordem natural, perfeita e imutável, seja fundamentada nos deuses, seja na cosmologia, trouxe para o mundo uma nova concepção de justificação que escapava dos limites clássicos e que direcionava ao homem o centro das decisões. Pode-se dizer, que ao conduzir o pensamento nesta linha argumentativa, Protágoras valorizava a capacidade humana de autodeterminação, colocando como ponto fulcral e sustentáculo de toda sociedade a própria humanidade e a decorrente responsabilidade que a ela deve recair sobre o seu próprio destino. Ponto importante na tese de Protágoras, é que ele muito embora defensor da convenção, não refuta a *physis*, e isso é verificável a partir da sua versão da criação externalizadas no mito de Prometeu<sup>308</sup>, ferramenta utilizada para a defesa de sua posição acerca da possibilidade de ensino da *arete* política.

Segundo Protágoras, quando da criação das criaturas mortais por parte dos deuses, fora incumbido a Prometeu e Epitemeu a distribuição das qualidades adequadas a cada qual. Prometeu autoriza a Epitemeu que se encarregue exclusivamente dessa distribuição, que assim o faz. Diz Protágoras<sup>309</sup> que nesta tarefa, Epitemeu atribuiu a alguns força sem velocidade, dotando outros de velocidade, a outros deu armas, sendo que para aqueles que estavam desarmados dotou-os de diferentes formas de preservação, como asas que proporcionassem sua fuga, enfim, o critério de Epitemeu era o da compensação, com o fito de garantir a todos os seres vivos a possibilidade de sobrevivência quando do encontro a outros, bem como quando das intempéries do tempo (pelagem adequada, por exemplo). O problema é que Epitemeu durante sua tarefa de distribuição, despendeu todas as qualidades de que dispunha, tendo ficado ausente da distribuição a geração dos homens, dado o equívoco do distribuidor. Prometeu, ao conferir o trabalho de

---

<sup>308</sup> O mito de Prometeu é a ferramenta utilizada por Protágoras quando do diálogo com Sócrates no que tange a possibilidade ou não de se ensinar *arete* política.

<sup>309</sup> PLATÃO. **Protágoras**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 2002. p. 64 (321 a-b).

Epitemeu, verificou que de todos os seres, apenas o homem “se encontrava nu, sem calçado, nem coberturas, nem armas”<sup>310</sup>. Diante dessa circunstância, algo deveria ser feito, sob pena de condenar o homem a ruína.

Prometeu, como saída viável, rouba de Hefesto e de Atena a sabedoria das artes juntamente com a arte de trabalhar o fogo, dado que a última se mostra necessária para o desenvolvimento da primeira. O produto do roubo é direcionado aos homens, dotando-o assim, de algo divino, a capacidade de interferir na natureza com a técnica - *teckne*. Ocorre que, da sabedoria das artes, uma se mantinha exclusivamente divina, a arte política. Esta se manteve com Zeus, o que ocasionou uma inoperância do homem em viver em sociedade, em virtude da exclusividade da virtude política por parte do divino. De todas as artes, a mais importante não fora transmitida, assim, o homem restava impossibilitado, constitutivamente, de organizar-se, sendo que os breves momentos de organização decorriam de posteriores dispersões que os levavam a vida solitária e errante, habitat apto para a destruição. Preocupado com a possibilidade da destruição da sua criação, Zeus manda Hermes fornecer aos homens o Pudor (*aidos*) e a Justiça (*dike*) como princípios ordenadores da cidade e laço de aproximação entre os homens, sendo que tal distribuição deveria ser igualitária e entre todos, sem privilégios, pois segundo Zeus, “[...] as cidades não poderão subsistir, se o pudor e a justiça forem privilégios de poucos, como se dá com as demais artes.”<sup>311</sup>. Nesses termos, todos os cidadãos podem e devem ser chamados para a atividade política, sendo que aquele “incapaz de pudor e de justiça sofrerá a pena capital, por ser considerado flagelo da sociedade.”<sup>312</sup>.

Quais as conclusões que se pode extrair desse breve relato? De início, é que Protágoras, sob nenhuma circunstância, desconhece a importância da *physis*, dado que tanto *aidos* como *dike* são concessões divinas aos homens a fim de possibilitar a organização da cidade e a sobrevivência dos homens. Dessa forma, a existência e a sobrevivência da cidade somente se mostra possível pois todos foram dotados igualmente de pudor e justiça, compartilhando assim essas virtudes. Fica demonstrado que para Protágoras os homens possuem uma natureza específica que

---

<sup>310</sup> PLATÃO. **Protágoras**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 2002. p. 65 (321 c).

<sup>311</sup> PLATÃO. **Protágoras**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 2002. p. 66 (322 d).

<sup>312</sup> PLATÃO. **Protágoras**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 2002. p. 66 (322 d).

lhes possibilita viver uma vida civilizada, o que não significa dizer que assim viverão, mas é somente por possuírem ditas virtudes por natureza que a possibilidade se apresenta a eles. A *physis* fornece o campo estrutural necessário para a construção de uma vida e sociedade civilizada, isso, no entanto, somente se dá por *nómos*. Assim, antropologicamente o homem é apto a construir um ambiente civilizado. Esta premissa antropológica se mostra fundamental para analisar a célebre frase atribuída a Protágoras por Sócrates no Teeteto, de que “o homem é a medida de todas as coisas, da existência das que existem e da não existência das que não existem.”<sup>313</sup> Claro, o contexto em que essa frase fora lançada por Sócrates, é o de um debate acerca da teoria de conhecimento, onde Sócrates liga a Protágoras uma doutrina de relativismo absoluto que em última análise, se liga meramente a uma sensação, no sentido em que “as coisas são para mim conforme me aparecem, como serão para ti conforme te aparecem? Pois eu e tu somos homens.”<sup>314</sup>, porém, é perfeitamente possível transportar esse argumento para o campo normativo da moral, do direito e da própria política.

Sócrates mantém sua posição acerca do relativismo absoluto da linha teórica de Protágoras também nesses mencionados campos normativos, quando versa acerca da verdade ao homem quando da sensação que ele mesmo sente. Argumenta Sócrates que se o homem é único juiz dele mesmo, extraindo essa afirmação da interpretação que o mesmo realiza do argumento do homem-medida de Protágoras, ele é o único em condições de dizer que as coisas que são para ele, de fato existem, e as que não são, não existem, assim, nunca erra o homem quanto a verdade. Nesta senda, expõe Sócrates<sup>315</sup>: 01) Se a verdade para cada indivíduo é o que ele alcança pela sensação; 02) Se as impressões de alguém não encontram melhor juízo senão ele mesmo; 03) Se ninguém tem autoridade para dizer se as opiniões de outras pessoas são verdadeiras ou falsas e; 04) Se em todos os casos as nossas opiniões serão sempre justas e verdadeiras, pergunta-se: como alguém pode ser sábio (como Protágoras) ao ponto de poder passar seus ensinamentos aos demais, tidos como ignorantes, se cada qual é a medida de sua própria sabedoria? Polêmica questão, que

---

<sup>313</sup> PLATÃO. **Diálogos**: Teeteto – Crátilo. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 2001. p. 49 (152 a).

<sup>314</sup> PLATÃO. **Diálogos**: Teeteto – Crátilo. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 2001. p. 49 (152 a).

<sup>315</sup> PLATÃO. **Diálogos**: Teeteto – Crátilo. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 2001. p. 64 (161 d).

inclusive nos leva a questionar a própria existência do sábio e da sabedoria, assim como, a própria existência do que é justo e injusto, lícito e ilícito. Nesta senda, devaneios no campo da subjetividade ganhariam ares de verdade, pensemos no campo jurídico, em especial no que tange as decisões judiciais, se para cada juiz o sentido próprio do justo é o verdadeiro, legítimos portanto seriam os julgamentos ao arrepio da lei, pois fundados na justiça pessoal do juiz? No entanto, o próprio Sócrates reconhece que a conclusão derivada dessas premissas é deveras fraca e que provavelmente um homem da sabedoria de Protágoras dificilmente recairia neste singelismo, podendo contrapô-la argumentativamente. E é aqui que se apresenta, no nosso ver, a chave de leitura ideal do pensamento do sofista: a “medida” que fala Protágoras não se refere a existência, propriamente.

Sócrates, então, passa a falar como se Protágoras fosse e lança um longo argumento defensivo:

Insisto em que a verdade é tal como a escrevi, a saber: cada um de nós é a medida do que é e do que não é, e que um dado indivíduo difere de outro ao infinito, precisamente nisto de serem e de aparecerem de certa forma as coisas para determinada pessoa, e de forma diferente para outra. Quanto à sabedoria e ao sábio, eu dou o nome de sábio ao indivíduo capaz de mudar o aspecto das coisas, fazendo ser e parecer bom para esta ou aquela pessoa o que era ou lhe parecia mau. [...] Recorda-te do que ficou dito antes: que para o doente o alimento é e parece amargoso, enquanto para o indivíduo são parece ser e é precisamente o contrário disso. Não devemos deixar um deles mais sábio do que o outro – o que fora impossível – nem sustentar que o doente é ignorante por pensar dessa maneira ou que é sábio o indivíduo com saúde por ser de opinião contrária. O que importa é modificar a condição do primeiro, pois a outra lhe é superior em tudo. Assim, também, no domínio da educação cumpre passar os homens do estado pior para o melhor. O médico consegue essa modificação por meio de drogas; o sofista, com discurso. Nunca ninguém pode levar quem pensa erradamente a ter representações verdadeiras, pois nem é possível ter representações do que não existe nem receber outras impressões além das do momento, que são sempre verdadeiras. O que afirmo é que se um indivíduo de má constituição de alma tem opiniões de acordo com essa disposição, com a mudança apropriada passará a ter opiniões diferentes, opiniões essas que os inexperientes denominam verdadeiras. No meu modo de pensar, estas serão melhores do que as primeiras; mais verdadeiras, nunca. Quanto aos sábios, meu caro Sócrates, longe de mim compará-los aos batráquios; se se ocupam com o corpo, considero-os médicos; em relação com as plantas, agricultores. O que afirmo é que estes últimos trocam nas plantas, quando estas adoecem, as sensações perniciosas por sensações benéficas e sadias, que é justamente como procedem os oradores sábios e prudentes, fazendo parecer justas às cidades as coisas boas em substituição às más. De

fato, todo o que parece belo e justo para cada cidade continua sendo para ela isso mesmo enquanto assim pensar; porém o sábio faz ser e parecer benéfico o que até então lhes era pernicioso.<sup>316</sup>

Da citação acima, extrai-se que o argumento do “homem-medida” se refere ao modo de ser acerca do objeto que existe, por exemplo, as sensações que cada qual sente quando de um banho de mar, para alguns a temperatura da água pode estar quente, enquanto que para outros, fria, assim, o que difere não é a existência, de fato, da água do mar, mas o seu modo de ser, se frio ou quente. Na citação acima, o exemplo utilizado é o do alimento: para o doente o alimento lhe parece amargo enquanto que para o são, não. No entanto, ambas são verdadeiras. Cada percepção exclusiva de cada qual é sempre verdadeira, pois efetivamente não se está a questionar a existência do alimento, mas o modo em que o alimento se aparenta para determinada pessoa. E quanto ao sábio e a sabedoria, em resposta ao ponto 04 levantado acima, Protágoras é claro: “Longe dele compara-los aos batráquios”<sup>317</sup>, isto é, não há negação da existência dos sábios por parte de Protágoras, pelo contrário, para o sofista o sábio é aquele “capaz de mudar o aspecto das coisas, fazendo ser e parecer bom para esta ou aquela pessoa o que era ou lhe parecia mau.”<sup>318</sup>, em suma, é um sujeito capaz de modificar a percepção dos outros sobre determinada coisa. O médico o faz através da medicação, o sofista, através do discurso.

Se o sábio é aquele capaz de modificar a percepção de um indivíduo, é de se deduzir a existência de representação em vários níveis hierárquicos, pois pressupõem-se que o sábio buscará a modificação da representação de um indivíduo sobre algo, apresentando-o através do discurso (no caso do sofista) uma representação que melhor representa o objeto. Há, dessa forma, representações superiores, sendo, inclusive, papel da educação “passar os homens do estado pior para o melhor.”<sup>319</sup> Conforme se verifica na citação acima, Protágoras, inclusive faz uma correlação com a própria condição humana sadia<sup>320</sup> e as percepções melhores,

<sup>316</sup> PLATÃO. **Diálogos**: Teeteto – Crátilo. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 2001. p. 72-73 (166 d – 167 c).

<sup>317</sup> PLATÃO. **Diálogos**: Teeteto – Crátilo. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 2001. p. 73 (167 b).

<sup>318</sup> PLATÃO. **Diálogos**: Teeteto – Crátilo. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 2001. p. 72 (166 e).

<sup>319</sup> PLATÃO. **Diálogos**: Teeteto – Crátilo. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 2001. p. 72 (167 a).

<sup>320</sup> Para os sofistas, a conexão entre a política com questões medicinais era importante, como explica Guthrie “para os sofistas a conexão entre ética, política e retórica de um lado e higiene e medicina de outro era importante, como dois ramos da arte de melhorar a natureza humana, moral e física” e,

quando versa acerca das opiniões emitidas por aqueles de má constituição de alma. Caso tal má constituição desapareça, as opiniões também mudariam, sendo, efetivamente melhores do que as anteriores. Analisando estas posições à luz da *polis* tem-se que na linha de Protágoras o papel do sábio é estimular, provocar a cidade para que aquilo que decidido por ela for, efetivamente seja benéfico, e isso se verifica do trecho em que o sofista diz que o sábio diz parecer justas às cidades as coisas boas em substituição às más.

Isso somente é possível quando se parte da premissa de que o justo é por convenção, e que cada sociedade estabelece o que para si é justo, o que não significa dizer que o justo convencionalizado é bom. Nada garante que o justo convencionalizado pela sociedade representante efetivamente o bem, poderá, invariavelmente, representar o mal, pois as decisões da cidade dependem dos homens e nem sempre os homens são capazes de agir e pensar virtuosamente. Eis “a medida de todas as coisas”, o poder de decidir o que as coisas são, podem ou devem ser, bem como, quais passarão a não ter mais existência. Nesse sentido, explica Marilena Chauí:

A lei ou *nómos* é a medida de todas as coisas e o critério para avaliar e regular as técnicas [...] as diferenças dos tempos, dos lugares e das circunstâncias engendram *nomói* diferentes e a lei deve determinar, em conformidade com os tempos, lugares e circunstâncias, quais são as técnicas necessárias e melhores para uma cidade. Assim, o homem é medida das coisas que são, que são, e das que não são, que não são, significa que é por ação humana que as coisas existem tais como são e que outra não existem, porque os homens convencionaram, por meio de leis, não admiti-las [...] O homem é medida da realidade não significa, portanto, que o homem tem o poder total para fazer as coisas ser ou não ser, mas tem o poder pleno para decidir o que elas são ou que elas podem ou devem ser e quais não deverão passar à existência. É exatamente isso que o fragmento de Protágoras diz quando explica “das que são, que são, e das que não são, que não são”.<sup>321</sup>

Em suma, embora Protágoras assumira que o homem tem por natureza *dike* e *aidos*, é por *nómos* que a justiça se tornará válida para a toda a sociedade. Em outras palavras, o fato de as pessoas terem intrinsecamente sentido de justiça e “vergonha”

---

especificamente acerca de Protágoras, diz Guthrie que o sofista “vê estreito paralelo não só, como Górgias, entre medicina e oratória, melhorando as condições respectivamente físicas e morais das pessoas, mas também entre ambas e a agricultura, o cuidado dos homens e das plantas.” GUTHRIE, William Keith Chambers. **Os sofistas**. Trad. João Rezende da Costa. São Paulo: Paulus, 2007. p. 158-159.

<sup>321</sup> CHAUI, Marilena. **Introdução à história da filosofia**. V. 01. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 171-172.

não é suficiente para uma vida justa e para uma sociedade regulada pela justiça. As leis são necessárias para regular as relações entre as pessoas e para que uma sociedade seja mais harmoniosa em sua continuidade. Embora seja possível perceber que a ideia de Protágoras se sustenta na *physis*, essa ideia requer *nómos*, o que não nega o fato de que é possível almejar uma sociedade mais justa e virtuosa, inobstante o relativismo do *nómos* em cada sociedade.<sup>322</sup>

Na construção de Protágoras, uma ordem mais justa e virtuosa emergirá quando as pessoas de virtude instigarem, provocarem os demais, ensinando-os as virtudes e mostrando o que é justo, isso, diga-se, é o grande cerne do diálogo entre Protágoras e Sócrates, e que leva o nome do primeiro: se se apresenta possível o ensino da virtude. Protágoras, defende que sim. Se a virtude é possível de ser ensinada e os sábios são instrumento para tanto, uma sociedade justa e virtuosa poderá emergir nas bases ensinadas, o que não significa dizer, em hipótese alguma, que os sábios devem governar, como irá propor Platão com a teoria do rei filósofo. Os sábios devem se fazer valer da arte do convencimento, do discurso. Nesta construção, a lei não deveria ser imposta, ainda que em correlação com a virtude, mas advir de um acordo (lembremos Castoriadis, mais por acordo e menos por sanção!), com os ensinamentos dos sábios e com a participação de todos os cidadãos, bem como, ouvidas todas as suas opiniões, pois cada uma é legítima. A *doxa* (entra-se na questão *doxa/aletheia*) se mostra deveras importante para Protágoras, daí a sustentar que no que tange as deliberações políticas os atenienses veem a necessidade da participação de todos (dada a divisão equitativa da *dike* e *aidos*), diferente no caso da construção de uma ponte por exemplo, onde somente aquele apto deveria ser ouvido.<sup>323</sup> Esta equivalência de discursos e opiniões constrói democraticamente novas relações políticas por um contexto comunicativo compartilhado entre os cidadãos,

---

<sup>322</sup> GÜLENC, Nihal Petel Boyaci. Na Enquiry on *Physis – Nómos* debate: Sophists. **Synthesis Philosophica**, Istambul, v.31, n. 01, p. 39-53, set. 2016. No original: "Rules may vary by society or time, in a place where people are the criteria of everything. Hence, although Protagoras assumes that man has a nature in terms of *Dike* and *Aidos*, it is *nomos* that will bring out justice as a potential and it will make it valid for the whole society. In other words, the fact that people intrinsically have senses of shame and justice is not enough for a just life and for a society regulated by justice. Laws are necessary to regulate relations between people and for a society to be more harmonious in its continuity. Although we see that Protagoras' idea of universality, and even equality, is established through *physis*, this idea requires laws. In other words, it would not be wrong to suggest that Protagoras had a sense of a better and more virtuous society in his mind, though laws vary by polis or society."

<sup>323</sup> PLATÃO. **Protágoras**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 2002. p. 67 (323 a).

forjando-se a partir do mote de que contra a opinião da autoridade, valoriza-se a autoridade da opinião.<sup>324</sup> E aqui, encontrará um grande adversário: Platão.

Sabe-se que Platão era um membro da aristocracia de uma Atenas oligarca pós-guerra do Peloponeso. Como visto no início do presente estudo, para Platão, na *República*, a cidade tem sua natureza no fato de cada um dos habitantes ser carente de autossuficiência. Para suprir as necessidades, os homens reúnem-se em cidades, onde cada qual possui uma função específica, gerando assim, um benefício a todos devido à especialidade de cada, possibilitando assim o *telos* da cidade, qual seja: a realização da justiça.<sup>325</sup> Ocorre, que para buscar a “realização da justiça” é necessário saber qual a verdadeira natureza de “justiça” e para tanto se faz necessário um método. Como se bem sabe, Platão desenvolve uma teoria centrada em dois mundos (sensível e inteligível – a *segunda navegação*), tendo as *ideias* como cerne, dado considerar o método naturalista, fundado nos sentidos, ante mais problemático do que esclarecedor. Conforme ensina Giovanni Reale<sup>326</sup>, para Platão, “Ideia”, diferentemente do que nós modernos entendemos (um pensamento, uma representação mental) constitui o objeto específico do pensamento, para o qual o pensamento está voltado de maneira pura, em suma, a Ideia platônica não é de modo algum um puro ser da razão, mas sim, um ser e mesmo aquele ser que é absolutamente, o ser verdadeiro. Complementando esta explicação, diz Paulo César Nodari<sup>327</sup> que as ideias não são “simples pensamentos, mas aquilo que o pensamento pensa quando liberto do sensível. Constituem o verdadeiro ser, o ser por excelência. São as essências das coisas. Aquilo que faz com que cada coisa seja aquilo que é.” São portanto, absolutas e imutáveis, cabendo a alguns específicos homens se fazendo valer da dialética (ascendente e posterior descendente), conhecer o mundo inteligível e assim, as formas imutáveis, absolutas e puras.

A teorização de Platão visa basicamente refutar a tese de Protágoras do “homem-medida”, sustentando no suprassensível (imutável, absoluto e puro) o sensível (contingente). Como ensina Nodari, para Platão o sensível só se explica

<sup>324</sup> BARREIRA, Marcelo. A duplicidade na educação da *areté* em A república e no Protágoras de Platão. **Conjectura: Filosofia e Educação**, v. 22, n. 02, 2017. p.338.

<sup>325</sup> PLATÃO. **A República**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. p. 72 (Livro III, 369 b – 370 a).

<sup>326</sup> REALE, Giovanni. **História da filosofia antiga II**. Platão e Aristóteles. São Paulo: Loyola, 1994. p. 61.

<sup>327</sup> NODARI, Paulo César. A doutrina das ideias em Platão. **Síntese – Revista de Filosofia**, Belo Horizonte, v. 03, n. 101, p. 359-374, 2004.

mediante o recurso ao suprassensível, assim, para Platão, do mundo sensível ascendemos ao mundo inteligível o qual representa a verdadeira causa do mundo sensível, vejamos um exemplo: “[...] se uma coisa é bela é porque há algo que outorga sua beleza às coisas belas [...] É a presença do *Belo em si* que confere a beleza àquilo que reconhecemos como belo.”<sup>328</sup>. O mesmo se dá com a justiça: se uma atitude é justa é porque há algo que outorga justiça aos atos justos, o *justo em si*. Como acessar o justo em si que é o *télos* da cidade? Em suma, como e quem pode acessar as ideias?

Nem todos acessam as ideias, ou seja, nem todos acessam o verdadeiro Ser, apenas uma parcela da população: os filósofos. Na *Républica*, Sócrates estabelece uma especificação acerca do que efetivamente são os filósofos, e para tal compara esses com os “amadores de espetáculos” (não-filósofos), sustentando que ditos amadores encantam-se com as belas vozes, cores e formas e todas as obras feitas com tais elementos, porém, seu espírito é incapaz de discernir e de amar a natureza do belo em si, ao contrário dos filósofos (raros na sociedade) que entende a existência do belo em si e, é capaz de contemplá-lo na sua essência e nas coisas em que tem participação, tais quais as belas vozes, cores e formas. Assim, o filósofo sempre está desejoso de sabedoria, não de apenas de uma parte, mas da totalidade.<sup>329</sup> O filósofo contempla as coisas em si, ou seja, aprecia as essências das coisas, a verdadeira realidade, os demais se contentam com o contingente, com o mutável e com o múltiplo se contentando com a opinião e a aparência e não com a verdade do conhecimento real.<sup>330</sup> Assim, quem melhor para gerenciar a cidade senão aqueles que acessam o verdadeiro conhecimento, aqueles capazes de conhecer a justiça em si, e não a mera aparência da justiça? Nesta senda, a “classe dos governantes”<sup>331</sup>, deverá ser

<sup>328</sup> NODARI, Paulo César. A doutrina das ideias em Platão. **Síntese – Revista de Filosofia**, Belo Horizonte, v. 03, n. 101, p. 359-374, 2004.

<sup>329</sup> PLATÃO. **A República**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. p. 256 (Livro V, 476 b-d).

<sup>330</sup> No diálogo: “ – Muito bem. É evidente que concordamos em que a opinião é diferente da ciência. – É diferente. – Logo, como cada uma delas tem um efeito diverso, é porque cada uma tem uma finalidade distinta. – Forçosamente. – A ciência sem dúvida que se aplica ao Ser, a conhece-lo no seu comportamento? – É. – E a opinião, diremos nós, a julgar pelas aparências? – Sim. -Mas conhece o mesmo que a ciência? E pode a mesma coisa ser objeto de conhecimento e de opinião? Ou é impossível? – É impossível, em consequência dos princípios que estabelecemos. Se, na verdade, cada potência tem o seu objeto, e se as duas – a opinião e a ciência – são potências, sendo cada uma delas diversa, como afirmamos, daqui decorre que a mesma coisa não possa ser objeto de conhecimento e de opinião. – Por conseguinte, se o objeto da ciência é o Ser, o da opinião há-de ser outra coisa que não o Ser? – Há-de ser outra coisa.” PLATÃO. **A República**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. p. 259-260 (Livro V, 478 a-b).

<sup>331</sup> Platão descreve três classes: A “classe dos artesões”, a “classe dos guardiões” e a “classe dos governantes”, sendo que justa é a cidade em que cada classe executa a tarefa que lhe é própria,

reservada aos filósofos, designando uma estrutura de filósofos reis, pois, nos dizeres de Platão “enquanto não forem, ou os filósofos reis nas cidades, ou os que agora se chamam reis e soberanos filósofos genuínos e capazes [...] não haverá trégua dos males [...] para as cidades”<sup>332</sup>.

E Platão acreditava que tal seria possível de ser levado a prática, ou melhor, essa construção teórica deveria se reverter efetivamente num governo em que o líder filósofo fosse. Não podemos esquecer das viagens de Platão a Siracusa e sua tentativa real de “educar” Dionísio para que este governasse Siracusa como se realmente filósofo fosse. Lembramos que para Platão, conforme claramente se verifica da Carta VII<sup>333</sup> (extremamente importante, pois vê-se Platão falando, diferente dos discursos onde se dá através de interlocutores em debate) todas as cidades de sua época era mal governada, independente do regime, dado que possuem legislação equivocada e falta de preparação (não podemos esquecer do julgamento e morte de seu mestre Sócrates, fato que abalou significativamente Platão quanto ao regime democrático). Qual a solução, proposta por Platão?

Fui obrigado a dizer, louvando a verdadeira filosofia, que a ela cabe discernir o politicamente justo em tudo dos indivíduos, e que a espécie dos homens não renunciará aos males antes que a espécie dos que filosofam correta e verdadeiramente chegue ao poder político, ou a espécie dos que têm soberania nas cidades, por alguma graça divina,

---

senão vejamos do diálogo: “ - Mas quando, penso eu, um homem for, de acordo com sua natureza, um artífice ou negociante qualquer, e depois, exaltado pela sua riqueza, pela multidão, pela força ou qualquer atributo deste género, tentar passar para a classe dos guerreiros, ou um guerreiro para a dos chefes e guardiões, sendo indigno disso, e forem esses que permutem entre si instrumentos e honrarias, ou quando o mesmo homem tentar exercer estes cargos todos ao mesmo tempo, - nesse caso penso que também acharás que esta mudança e confusão serão a ruína da cidade. - Absolutamente. - Logo, a confusão e mudanças destas três classes umas para as outras seria o maior dos prejuízos para a cidade e com razão se poderia classificar de o maior dos danos. – Inteiramente.” PLATÃO. **A República**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. (Livro IV, 433 a-b).

<sup>332</sup> PLATÃO. **A República**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. p. 251 (Livro V, 473 d).

<sup>333</sup> Há um debate importante acerca da autenticidade ou não da Carta VII de Platão. Para Castoriadis, a carta não é autêntica, “mas cujas passagens filosóficas foram escritas por alguém que conhecia muito bem o assunto platônico ...” CASTORIADIS, Cornelius. **Sobre O Político de Platão**. Trad. Luciana Moreira Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2004. p. 195. Terence Irwin também suspeita da autenticidade da carta, elencando basicamente cinco argumentos daqueles que consideram a carta espúria. Após analisar estes argumentos, Irwin conclui que dificilmente a Carta VII é de autoria de Platão, sugestivamente ser de um membro da Academia de nome Espeusipo, sobrinho e sucessor de Platão na academia, o que não quer dizer que efetivamente a Carta seja de sua autoria, muito embora as semelhanças poéticas e filosóficas com o pensamento platônico. IRWIN, Terence. Introdução à *Carta VII*, de Platão. Prefácio. In. PLATÃO. **Carta VII**. Trad. José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2008. p. 51.

filosofe realmente. Foi tendo isso em mente que cheguei à Itália e à Sicília pela primeira vez.<sup>334</sup>

Esta posição é lógica com toda a teoria platônica, pois somente o filósofo é capaz de acessar as coisas em si, logo, nada mais coerente que um filósofo governasse, ou então, que quem governa aprendesse, realmente (o que não ocorre em Siracusa), a filosofar. O que vê em Platão é a criação de um *expert* político, o único hábil a conduzir as massas acéfalas à boa convivência, dado que estas, não são capazes de alcançar o *em si*, e como diz Pierre Vidal-Naquet<sup>335</sup> “Com perversidade, Platão joga sobre a ambiguidade da *techné*, como se a política dependesse de um saber técnico”. Como ensina Castoriadis, Platão, assim, passou a vida inteira tentando demonstrar o oposto de Protágoras, que sustentava “que não há *episteme*, saber certo e seguro em política, nem *techné*, política pertencente a especialistas. Em política há sempre a *doxa*, a opinião, e esta *doxa* é igualmente e equitativamente partilhada entre todos.”<sup>336</sup> Platão, como se pôde analisar, é radicalmente contra a *doxa*, propondo uma *episteme* filosófica que engessa a instituição da cidade enquanto prática democrática sob o pressuposto de fazer silenciar todas as paixões envolvidas no discurso político.

Esclarece Arendt<sup>337</sup>, que a proposta de Platão traz a ideia de que através da dialética os homens podem acessar dentro de si um juiz imparcial que os libera de todas as paixões, assim, tal juiz é fonte de legitimidade e fundamento do que é e o que se diz, em suma, oferece a razão, pois diz o que é tal como é. No ideal de Platão, se mostra necessário que se afaste as contingências, e no campo da política, nada mais contingente do que a *doxa*, assim, resta a questão, como superá-la? A resposta de Platão, segundo Castoriadis: “[...] fixa-se o ponto único de convergência do conhecimento (Ideias), depois se constrói o caminho (Dialética) inexoravelmente determinado que leve a este saber absoluto [...]”<sup>338</sup>

Em última análise, o que cria Platão é uma diferença entre o *pensar* e o *agir*, pois introduz “em lugar do antigo desdobramento da ação em começo e realização, a

<sup>334</sup> PLATÃO. **Carta VII**. Trad. José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2008. p. 43.

<sup>335</sup> VIDAL-NAQUET, Pierre. Castoriadis e *O Político*. Prefácio. In. CASTORIADIS, Cornelius. **Sobre O Político de Platão**. Trad. Luciana Moreira Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2004. p. 12.

<sup>336</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto IV: a ascensão da insignificância**. Trad. Regina Vasconcellos. São Paulo: Paz e Terra, 2002. p. 221.

<sup>337</sup> ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001. p. 233.

<sup>338</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **Sujeito e verdade no mundo social-histórico: seminários 1986-1987 – a criação humana I**. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 374.

divisão entre os que sabem e não agem e os que agem e não sabem, de que saber o que fazer e fazê-lo tornam-se dois desempenhos totalmente diferentes.”<sup>339</sup> E como diz Castoriadis, “Nesse mundo, não somente a própria filosofia não é mais uma atividade livre do espírito [...] mas também já não pode ser exercida – como atividade pública – senão por aqueles que pertencem à casta dos filósofos.”<sup>340</sup> Castoriadis é muito duro com Platão, senão vejamos:

Platão constitui a passagem entre dois mundos. Sua ontologia unitária e sua identificação entre o ser e o bem, radicalmente estranhas ao imaginário grego, serão centrais para o pensamento e para a prática modernos. Odiando profundamente o universo democrático e suas arborescências (“sofística”, retórica, atividade política, até mesmo a poesia), ele constrói com falsificações históricas, retóricas, cenas teatrais, demagogia, uma imagem falaciosa que terá importantes efeitos históricos: discute-se ainda o “pensamento político grego” referindo-se a Platão, enquanto é ele a sua negação total. Ele consegue uma grande operação histórica, transformando a destruição de fato da democracia em deposição de direito. Mas o pensamento político grego deve ser buscado na criação da política democrática e esta se completa em sua essência em 404 (em 399). A própria diferença entre Sócrates e Platão é o seu símbolo: Sócrates permanece na cidade-estado, Platão retira-se dela; Sócrates foi soldado, deu filhos à cidade, exerceu uma magistratura, não se conhece nada parecido em Platão.

Ao mesmo tempo, Platão cria a filosofia pela segunda vez. Ele inventa esquemas imaginários de um grande poder, ele é o primeiro a articular e instrumentalizar seus esquemas em e mediante um formidável desdobramento de meios conjuntistas-identitários, a visar e realizar um sistema de pretensão exaustiva, mas também a poder pôr em questão seus próprios resultados. Ainda mais que o raciocínio filosófico Platão cria a razão – o Logos – filosófica; esse é o motivo pelo qual a filosofia, mesmo entre seus adversários, permanece platônica.<sup>341</sup>

O projeto filosófico de Platão, segundo Castoriadis, opera uma “torção filosófica” que acompanhará a tradição da filosofia até os dias atuais. Tal “torção”, tem como característica a dominação, na filosofia, da ontologia unitária/ontologia conídica

<sup>339</sup> ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001. p. 235

<sup>340</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **Sujeito e verdade no mundo social-histórico: seminários 1986-1987 – a criação humana I**. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 372.

<sup>341</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **Sobre O Político de Platão**. Trad. Luciana Moreira Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2004. p. 21-22. Vale salientar que este trecho é um resumo elaborado por Castoriadis dos seminários do ano 1985-1986 sobre a obra *O Político* de Platão que fora redigido para o anuário da École des hautes études em sciences sociales, sob o título de “Instituição da sociedade e criação histórica: democracia e filosofia na Grécia antiga”, como explica Pascal Vernay na apresentação da obra supracitada.

e sua identificação entre o ser e o bem, e a decorrente inverção (torção) da visão do mundo democrático tal qual se afirmara singularmente em Atenas. Esse segundo ponto se materializa na rejeição total da coletividade humana como fonte de auto-instituição e de autogoverno, substituindo pelo discurso filosófico calcado na visão do filósofo que descobre a verdade e governa a cidade<sup>342</sup>, pois para Platão, como visto, deve haver uma *episteme* política, ou seja, um saber seguro e certo que permite a orientação no domínio político, e tal, somente pode ser acessada se aqueles que governarem filósofos forem. Ao arquitetar esses dois termos, Platão, desempenhou “um papel realmente considerável no que se pode chamar de destruição do mundo grego”<sup>343</sup>. Castoriadis não poupa crítica a Platão e a sua indiferença para com a opinião da *doxa* e, conseqüentemente, seu ódio a democracia, alegando que o mesmo é de certa forma o inspirador de tudo aquilo que é reacionário, de tudo aquilo que é contra os movimentos democráticos, dado o seu desejo constante de “fixar as coisas da cidade, de parar a evolução histórica, de parar a auto-intituição, de suprimir a auto-intituição”<sup>344</sup>, relegando ao político, ao “[... *epistêmôn*, aquele que sabe, e aquele que sabe o que cada um deve fazer porque possui o verdadeiro saber” o poder de ordenar a cada indivíduo que participa da sociedade o que é justo fazer ou o que não é justo fazer. Nesta senda, Platão “marca o fim da liberdade grega”<sup>345</sup>.

Sobre a desconstrução do mundo democrático grego e seus reflexos no panorama modernos, nos ocuparemos na segunda parte deste estudo, o qual ora passamos.

---

<sup>342</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **Sujeito e verdade no mundo social-histórico: seminários 1986-1987 – a criação humana I**. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 392.

<sup>343</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **Sobre O Político de Platão**. Trad. Luciana Moreira Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2004. p. 23.

<sup>344</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **Sobre O Político de Platão**. Trad. Luciana Moreira Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2004. p. 29.

<sup>345</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **Sujeito e verdade no mundo social-histórico: seminários 1986-1987 – a criação humana I**. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 374.

### 3 SURGEM ARES DEMOCRÁTICOS

*kai phthegma kai anemoen  
phronèma kai astunomous  
orgas edidaxato...*<sup>346</sup>

Verificou-se do capítulo anterior que para Castoriadis a sociedade é sua própria fonte de criação, uma fonte de criação total da vida humana, englobando a tudo e a todos, num espectro de criação possibilitado pela estrutura do Ser enquanto Caos passível de organizações indeterminadas e distintas. Somente nesta perspectiva que se visualiza o verdadeiro sentido da filosofia e da própria política (enquanto questionamento da instituição efetiva da sociedade), dado que se o universo humano fosse perfeitamente ordenado, independentemente dos fatores dessa ordenação (leis da natureza, deus, etc.), não haveria espaço para o questionamento do diverso, tampouco, esfera humana aberta à ação política renovadora/ruptural, em suma, não haveria sentido o ato de questionar.

De tudo isso, percebe-se que a linha teórica que sustenta o pensamento de Castoriadis afasta a possibilidade de se pensar uma “teoria da instituição”, dado ser impossível ao homem se colocar diante da instituição para então interroga-la, visto que os próprios meios necessários para esta interrogação, em especial, a linguagem, já são partes da própria instituição que pretensamente se pensa poder interrogar. Assim, não se questiona o fato de que a própria linguagem não fundamenta de forma inequívoca no aspecto animal do ser humano, ou seja, a linguagem não é da esfera da *physis*, mas sim, do *nómos*, pois, se contrário fosse, como bem ensina Castoriadis, todas as linguagens seriam rigorosamente isomorfas entre elas, possibilitando assim passar de uma a outra sem qualquer perda de significado, o que, empiricamente não se verifica, dado que, como exemplo, não existe a possibilidade de tradução exata ou perfeita (abstraindo-se aqui as matemáticas). Vale lembrar o clássico exemplo da palavra *enforcement*, que carrega uma carga semântica na língua original que, ainda que traduzida, não alcança quando assim o feito.

---

<sup>346</sup> Trecho que não encontra convergência nas traduções, dado, especialmente ao problema da expressão *astunomous orgas*”, porém, acreditamos que a melhor tradução e que melhor compreende o que aqui se propõe e a dada por Castoriadis, qual seja: “ele ensinou a si mesmo e a palavra e o pensamento que é como o vento, e as paixões instituintes”. SÓFOCLES. *Antígona*. 1<sup>o</sup> *stasiomon.*, versos 352-356, tradução dada por Castoriadis em *CASTORIADIS, Cornelius. As encruzilhadas do labirinto VI: figuras do pensável*. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004. p. 42.

Assim, falar em teoria (tomando “teoria” pelo seu sentido habitual) da instituição se mostra uma aporia, contudo, não se discute o fato de que, tradicionalmente, há o questionamento dentro do contexto histórico-social da instituição da sociedade. Há reflexões acerca da instituição da sociedade, mas que, como dito, não podem se travestir enquanto uma “teoria da instituição”. Fora amplamente trabalhado até então, que para Castoriadis as diversas formas de sociedade que conhecemos se definem através do imaginário, ou melhor, da própria criação imaginária enquanto posição de novas formas, estas não determinadas e imotivadas, da qual não se pode dar uma explicação causal, funcional ou mesmo racional. É por meio de ditas formas que cada sociedade constitui o sistema próprio de normas e de instituições<sup>347</sup>. Quando levado esse argumento ao ponto do questionamento acerca da instituição da sociedade, percebe-se então a impossibilidade de se levar a cabo esta tarefa enquanto “teoria da instituição”, pois a linguagem, enquanto norma do imaginário coletivo anônimo, do poder instituinte, se impõe, não apenas enquanto linguagem, mas enquanto mundo<sup>348</sup>, o que acaba por inviabilizar uma teoria da instituição, vez que não há como efetivamente explicitar completamente este “poder instituinte”, pois a ferramenta de explicação já se encontra vinculada indissociavelmente a ele. Há aqui um grau de inseparabilidade insuperável. O que se mostra possível é o questionamento acerca da legitimidade desse “poder instituinte”, mas não a teoria acerca do próprio.

E esse questionamento é o que nos conduz, esta é a linha de raciocínio. Não se tentará construir um teoria da instituição da sociedade, pois isso é impossível, o

---

<sup>347</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto IV: a ascensão da insignificância**. Trad. Regina Vasconcellos. São Paulo: Paz e Terra, 2002. p. 183.

<sup>348</sup> Sob esta ótica, impossível não voltar os olhos para o *1984* de George Orwell, e toda a exposição que nos leva a uma clara conclusão que a linguagem, enquanto norma de um coletivo anônimo, é criação de sentido e de imposição de uma determinada forma de sustentar simbólica e significativamente determinado mundo. A linguagem, situada no campo do *nómos*, faz inteligível e estabelece os limites da compreensão simbólica do mundo. No *1984*, isso fica bastante evidente, em especial, em uma passagem da obra, onde Winston (personagem central da trama) encontra-se com um conhecido de nome Syme, este, filólogo e membro de uma equipe de especialista com objetivo de compilar a décima primeira edição do Dicionário de Novafala (idioma oficial da Oceania, soberania em que se passa a narrativa). Após um início de conversa acerca da estrutura do idioma, Syme faz a seguinte pergunta a Winston: “Você sabia que a Novafala é a única língua do mundo cujo vocabulário encolhe a cada ano?” e ele próprio responde: “Você não vê que a verdadeira finalidade da Novafala é estreitar o âmbito do pensamento? No fim teremos tornado o pensamento-crime literalmente impossível, já que não haverá palavras para expressá-lo. [...] Como podemos ter um slogan como “Liberdade é escravidão” quando o conceito de liberdade foi abolido? Todo o clima de pensamento será diferente. Na realidade *não* haverá pensamento tal como o entendemos hoje.” Essas considerações de Syme culminam na definitiva conclusão de que “A Revolução estará completa quando a linguagem for perfeita”. ORWELL, George. **1984**. Trad. Alexandre Hubner e Heloisa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 68-69. O que se concluiu: A ferramenta de explicação (linguagem) do poder instituinte já se encontra indissociavelmente vinculada a ele.

que se procurará demonstrar, à luz da teoria de Castoriadis, que nos servirá de elementos para a resolução acerca da problemática aqui estudada, é a legitimidade ou não de determinadas instituições sociais, analisando e compreendendo os elementos necessários de origem e fundamentos epistemológicos que se fizeram e se fazem relevantes, especialmente, a forma de interpretação das normas jurídicas à luz das significações imaginárias instituintes de uma sociedade que se julga democrática. Nesta perspectiva de análise, não se mostra possível ignorar o período histórico grego-ateniense e a criação da filosofia e democracia. Como ensina Castoriadis na sua obra póstuma<sup>349</sup>, colocar a questão da instituição da sociedade, por si só já representa uma ruptura, sendo que tal, excepcionalmente ocorre pela primeira vez (e de veras relevante) no período da Grécia antiga. Como visto anteriormente, o nascimento da filosofia na Grécia faz nascer um espaço público de debate e de interrogações ilimitadas, o que, em última análise significa dizer que “a possibilidade de um pensamento da instituição [...] só existe a partir do momento em que [...] a instituição é posta em questão: este é o momento da democracia e da filosofia [...]”.<sup>350</sup>

O momento da filosofia e da democracia é o momento da ruptura com a heteronomia no sentido que fora visto até então. O *nómos* dado e externo a própria sociedade, e por tal natureza inquestionável fora dos limites de seu próprio fechamento, finalmente se defronta com a interrogação ilimitada da filosofia, que ultrapassa a barreira da instituição heterônoma, e, como consequência, derivada do espaço público de debate livre (primado da filosofia), a democracia alicerçada no questionamento da *práxis* social possibilita à sociedade o escape das concepções formada, inalteráveis e inquestionáveis acerca da justiça, igualdade e liberdade, possibilitando assim, novas colocações acerca dessas temáticas, não mais subjugadas por preceitos externos, mas discutidas e construídas no próprio cerne da sociedade. Quando levados esses preceitos à própria antropologia, o que se verificará é o surgimento de um sujeito que não mais se contenta com o dado, com o posto, que não mais se contenta em ver aquilo que está em sua frente como algo intocável. Há o surgimento de um sujeito que passa a dessacralizar o mundo e as instituições até então sagradas. O que se verifica, é aquilo que anteriormente fora falado, mas que

---

<sup>349</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto VI: figuras do pensável**. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004. p. 159.

<sup>350</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto VI: figuras do pensável**. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004. p. 160.

aqui se inicia: um projeto de autonomia individual e social, no melhor sentido da doutrina de Castoriadis. Passamos à análise.

### 3.1 Habitando o Caos: um novo *eidos* surge no horizonte.

É corriqueiro no ambiente acadêmico designar o período da *polis* grega como, senão o mais importante ponto ruptural da formação política do ocidente, um dos mais. E isso se dá por fatores que transcendem a própria compreensão do mundo grego por seus próprios cidadãos, e se engendram na estrutura do pensamento ocidental. Analisar este *germe* histórico é essencial, e como diz Castoriadis, “história é criação<sup>351</sup>”, criação de formas de vida humana, ou seja, não há uma composição determinada por leis imutáveis, sejam naturais ou históricas, que regem as criações histórico-sociais. É construção, um novo *eidos*. Dessa forma, há que se falar sobre a Grécia, bem como se orientar por ela, vez que é na Grécia que nasce o questionamento racional sobre o bom e o mal, sobre os princípios pelo qual raciocinamos acerca daquilo que se julga algo bom ou mal. Sob esse preceito, nossa questão política não deixa de ser uma continuação da posição grega, muito embora, em alguns aspectos tenhamos a superado, ou ainda, incorremos em uma tentativa de supera-la<sup>352</sup>. Isso se dá por fatores específicos da tradição grega, em especial, o questionamento racional e imparcial sobre as culturas diversas da grega, ou seja, o interesse pelos demais povos da mesma forma com que os gregos detinham sobre si próprios: esta é a peculiaridade, e com tal, se coloca dentro do movimento democrático e filosófico criado pelos gregos. Assim, a possibilidade que, seja o etnólogo, o historiador ou o filósofo possuem, de reflexão sobre sociedades que não são suas ou até mesmo sobre sua própria sociedade, somente fora possível, como diz Castoriadis “no quadro desta tradição história particular – a tradição greco-ocidental”<sup>353</sup>.

Isso se mostra deveras relevante na compreensão acerca da política, pois, somente após a tradição grega é que a questão filosófica, no sentido de se pensar

<sup>351</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II: os domínios do homem**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 271

<sup>352</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II: os domínios do homem**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 268.

<sup>353</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II: os domínios do homem**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 269.

livremente e sem restrições, é configurada como a única maneira válida de se abordar os problemas e as questões referentes as áreas do saber. Esta é uma colocação importante, pois como ensina Castoriadis<sup>354</sup>, as discussões modernas sobre a Grécia se mostram contaminadas por duas concepções opostas e simétricas e, por consequência, em certo sentido, equivalentes: a primeira consiste em apresentar a Grécia como um modelo, como um protótipo, como um paradigma eterno, ou, então, como um antimodelo, um modelo negativo e, a segunda, se resume em uma “sociologização” ou em uma “etnologização” dos estudos sobre a Grécia, no sentido de que a diferença entre os gregos e os demais povos seria meramente descritiva. Estas precondições não se mostram corretas. Para tanto, esclarece Castoriadis<sup>355</sup>:

Neste sentido, se descrever e analisar a Grécia for equivalente a descrever e analisar qualquer outra cultura tomada ao acaso, meditar e refletir sobre a Grécia não o é nem poderia sê-lo. Pois, neste caso, refletimos e meditamos sobre as condições sociais e históricas do próprio pensamento – pelo menos, tal como nós o entendemos e praticamos. Devemos nos desfazer destas duas atitudes gêmeas: ou bem teria existido outrora uma sociedade que permanece para nós como modelo inacessível, ou então a história seria essencialmente nivelada e não haveria diferença significativa, a não ser descritivas, entre diferentes culturas. A Grécia é o *locus* social-histórico onde foram criadas a democracia e a filosofia e onde se encontram, por conseguinte, nossas próprias origens. Na medida em que o sentido e as potencialidades dessa criação não estejam esgotados – e estou profundamente convencido de que não o estão – a Grécia é para nós um *gérmen*: nem um “modelo”, nem um espécime entre outros, mas um *gérmen*.

Desprende-se da citação acima, que se mostra necessário se afastar dessas duas concepções, uma, devido ao fato de que a tradição grega inaugura a discussão filosófica, ou seja, inaugura o questionamento racional e imparcial sobre as culturas diversas da grega da mesma forma com que os gregos detinham sobre si próprios, de modo reflexivo e crítico, e duas, pois a Grécia não é um “*standart*” da democracia ou da filosofia, dado que estas são tarefas inacabadas e permanentes. Deve-se analisar a Grécia não como um modelo ou um padrão, mas enquanto *locus*<sup>356</sup>

<sup>354</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II**: os domínios do homem. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 269.

<sup>355</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II**: os domínios do homem. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 270-271.

<sup>356</sup> Castoriadis, em sua “*La ciudad y la leyes*”, no seminário de 16 de março de 1983, ilumina esta temática, argumentando: “En el debate sobre la democracia antigua – ya se emita un juicio: “modelo” o “antimodelo”, o uno se limite a tratar de explicar- hay en general algo parecido a un postulado implícito: el de un “estado de cosas” democrático, una sociedad estable o en situación estacionaria,

de nascedouro, o germe da filosofia e da democracia, o estágio inicial onde se encontram as nossas origens. Dessa forma, não há que se falar em “modelo” ou “antimodelo”, não há um espectro metafísico implícito, uma sociedade padrão estável, o que se visualiza é um processo histórico, um processo de democracia que inicia na Hélade. Partindo-se dessa premissa, necessário então, refletir acerca do panorama constitutivo dessa tradição, apropriando-se dos elementos substanciais da mesma, com o intuito de possibilitar o início da compreensão da questão democrática e da influência do direito enquanto modificador da realidade (dialética do instituído e do instituinte), no cenário ocidental, tendo como elemento chave a *polis*, “o marco social da história da formação grega”<sup>357</sup>. Assim, das leis divinas para a emancipação da vontade e a criação do *nómos*, da crítica dos sofistas a invenção da lei racional até a concepção de lei enquanto elemento da comunidade política que visa a realização do homem enquanto ser político, a análise do cenário grego é necessária para a compreensão do gênio ocidental.

O panorama civilizatório-histórico que propicia em meados do século VIII a.C. a possibilidade de aparecimento/construção da tradição grega tem inúmeros marcos relevantes que merecem ser descritos, tais como a civilização cretense<sup>358</sup>, (a grande mãe da civilização grega) que deixou como legado principalmente um modelo de sociedade organizada palaciana, passando pelos micênicos, dominantes de Creta no séc. XIII a.C. cujo qual absorveram a organização palaciana<sup>359</sup> dos cretenses (opera-

---

como se diría em física, que tomamos como objeto de nuestras reflexiones y nuestros juicios. Se trata, desde luego, de una concepción más que criticable, propiamente metafísica en el peor sentido del término: la democracia griega no es en ningún momento un “estado de cosas” sino un proceso histórico, sin lugar a dudas, por el cual ciertas comunidades se autoinstituyen, de manera más o menos explícita, como comunidades de ciudadanos libres. Sólo cuenta ese proceso, el proceso de la democracia, que no es en ningún momento una “constitución” dada de una vez y para siempre.” CASTORIADIS, Cornelius. **La ciudad y las leyes**: lo que hace a Grecia, 2, seminários 1983-1984, la creación humana III. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012. p. 51.

<sup>357</sup> JAEGER, Werner. **Paidéia**: a formação do homem grego. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 107.

<sup>358</sup> Mário Curtis Giordani, na obra “História da Grécia” cita inúmeros legados da civilização cretense, em principal, a grande herdeira de Creta, qual seja, a civilização helênica. A herança recolhida pelos helenos é imensa, na visão de Giordani, abrangendo setores como a língua, a escrita, as artes, o esporte, a ciência, a agricultura, a técnica, a política e a religião. No que tange especificamente a política, diz Giordani: “Na vida político-social podemos registrar como legado de Creta aos helenos o modelo de uma sociedade organizada com vida urbana intensa, o exemplo de uma administração bem estruturada e de centralizada monarquia.” GIORDANI, Mário Curtis. **História da Grécia**. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 82

<sup>359</sup> Como afirma Vernant a respeito da organização social dos minoicos, “A vida social aparece centralizada em torno do palácio cujo papel é a o mesmo tempo religioso, político, militar, administrativo e econômico. Neste sistema de economia que se denomina palaciana, o rei concentra e unifica em sua pessoa todos os elementos do poder, todos os aspectos da soberania. Por

se uma cretização dos aqueus), pelos Eólios, pelos Jônios (fundadores de Atenas) e por fim, pelos Dórios<sup>360</sup>. (período de certa derrocada cultural e econômica da Grécia, compreendido entre XII a.C. a VIII a.C. e retratado nos poemas Homéricos). Anteriormente à análise apurada desses legados, importante ressaltar a ressalva que Sir Moses Finley em seu clássico “Os Gregos Antigos”, faz no que tange propriamente a concepção do povo que habitava a Grécia histórica enquanto “Gregos”. Nas palavras de Finley, os gregos históricos no seu próprio idioma nunca se apelidaram de gregos, sendo tal termo derivado do nome que os romanos lhe deram, qual seja “*Graeci*”. Ressalta Finley que nos tempos micênicos, os habitantes eram conhecidos com Aqueus, já no decurso da idade das trevas, o termo “heleno” substituiu todos os demais e passou a ser o nome coletivo para designar o conjunto de todos os gregos. A Hélade<sup>361</sup>, a terras dos helenos não consistia para os mesmos em um país específico, mas uma abstração, tal como a cristandade na Idade Média ou o mundo árabe atualmente, visto que os gregos antigos nunca tiveram unidade política ou territorial<sup>362</sup>.

Verifica-se então, que a utilização do termo “grego” para a designação dos habitantes daquela região é oriunda de uma civilização estrangeira, no caso, os romanos, e que “heleno” não significa senão uma abstração que unia todos os “gregos” numa consciência de pertencimento a uma mesma cultura, enquanto seres da mesma raça, com a mesma língua, possuindo santuários comuns dos deuses e iguais rituais e costumes semelhantes, ou seja, a construção de um modo de viver totalmente próprio, totalmente grego, fazendo-se valer de Castoriadis, uma complexo

---

intermédio de escribas, que formam uma classe profissional fixada na tradição, graças a uma hierarquia complexa de dignitários do palácio e de inspetores reais, ele controla e regulamenta minuciosamente todos os setores da vida econômica, todos os domínios da atividade social [...] Parece que a administração real regulamentava a distribuição e o intercâmbio, assim como a produção dos bens. Por intermédio do palácio, que comanda no centro da rede o duplo circuito das prestações e gratificações, circulam e são trocados entre si os produtos, os trabalhos, os serviços, igualmente codificados e contabilizados, ligando ao mesmo tempo os diversos elementos do país.” VERNANT, Jean Pierre. **As origens do pensamento grego**. Trad. Isis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002. p. 24-25.

<sup>360</sup> Por óbvio, que não se pretende delimitar especificamente nestes povos as influências sobre a Grécia, o rol aqui não é apenas descritivo.

<sup>361</sup> Como explica Finley, “No fim de contas, a Hélade estendia-se por uma vasta área, incluindo o litoral do Mar Negro a leste, as regiões costeiras da Ásia Menor, as Ilhas do Mar Egeu, a Grécia continental, o sul da Itália e grande parte da Sicília, prolongando-se a oeste em ambos os lados do Mediterrâneo até Cirene na Líbia e até Marselha e alguns pontos costeiros de Espanha. De certo modo, esta área poderia visualizar-se como uma elipse enorme, sendo o Mediterrâneo (e, por extensão, o Mar Negro) o seu comprido eixo; uma elipse muito plana, porque foi na orla do mar que a civilização grega se desenvolveu e floresceu, e não no interior.” FINLEY, Moses Isaac. **Os Gregos Antigos**. Trad. Artur Morão. Lisboa: 70, 1984. p.15.

<sup>362</sup> FINLEY, Moses Isaac. **Os gregos antigos**. Trad. Artur Morão. Lisboa: 70, 1984. p. 14-15.

de significações imaginárias um tanto uniformes, salientando, que dada a extensão do mundo helênico, a ideia de civilização comum e de modo comum de vida não significa, efetivamente, uma identidade absoluta. Como esclarece Finley<sup>363</sup>, haviam diferenças no dialeto, na organização política, na prática dos cultos e até mesmo na moral e nos valores, diferenças essas que se acentuavam na regiões periféricas, no entanto, tais diferenças eram secundárias quando comparadas aos elementos comuns, por exemplo, a língua obviamente poderia variar no dialeto, mas um grego de qualquer região era compreendido em toda a parte, sendo todo aquele que não falasse o grego como língua-mãe, era tido pelo epíteto de “bárbaro”, um homem cuja fala era inteligível e soava como “bar-bar-bar”, que conforme Bonnard<sup>364</sup> soava “tão estranhas que parecem línguas de aves. A andorinha também fala bárbaro”.

Fora esse povo - que a si mesmo se chamava de heleno, um povo unido por essas significações - que por volta do ano 2000 a.C. infiltrou-se nas terras que o Mediterrâneo oriental banha, seja na costa asiática, seja na costa do Egeu (civilizada pelos Cretenses), seja na Grécia propriamente dita. Como dito acima, ponto fundamental de análise é o contato desse povo heleno com a civilização cretense, e os decorrentes legados que moldaram a construção da civilização grega. Dos Cretenses, a civilização das primeiras tribos gregas recebeu dois dons, exatamente aqueles que fizeram deles o povo camponês e marinheiro que sempre foi, qual sejam: 01) a agricultura e 02) a navegação. E como diz Bonnard<sup>365</sup>: “Oliveiras, vinhas e barcos: atributos gregos, e que o serão por muito tempo”. Essas primeiras tribos gregas, que majoritariamente se conhecem como aqueus, eram pastores seminômades da península balcânica. A estrutura política era o clã patriarcal denominado *patriá*, ou, mais amiúde, *génos*, onde todos os membros descendiam do mesmo antepassado e adoravam os mesmos deuses<sup>366</sup>. Como explica Glotz<sup>367</sup>, esses clãs reunidos em números mais ou menos grandes formavam associações, designadas pela expressão *phratríai* (fratrias), que podiam se lançar em grandes expedições ou combates, mantendo-se a autonomia de cada tribo no que tange aos

<sup>363</sup> FINLEY, Moses Isaac. **Os gregos antigos**. Trad. Artur Morão. Lisboa: 70, 1984. p. 16.

<sup>364</sup> BONNARD, André. **A civilização grega**. Trad. José Saramago. São Paulo: Martins Fontes, 1980. p. 21.

<sup>365</sup> BONNARD, André. **A civilização grega**. Trad. José Saramago. São Paulo: Martins Fontes, 1980. p. 17.

<sup>366</sup> GLOTZ, Gustave. **A cidade grega**. Trad. Henrique de Araújo Mesquita e Roberto Cortes de Lacerda. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988. p. 05.

<sup>367</sup> GLOTZ, Gustave. **A cidade grega**. Trad. Henrique de Araújo Mesquita e Roberto Cortes de Lacerda. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988. p. 05.

deuses reverenciado ou aos gritos de guerra, no entanto, conjuntamente, todas reconheciam a autoridade de um rei supremo, o *basileús*-chefe. É esta estrutura que chega ao solo grego, e como esclarece Glotz<sup>368</sup>:

Quando o *génos* se tornou sedentário no solo grego, continuaram a reunir-se em torno do lar comum todos os que perpetuavam o sangue do antepassado. Debaixo do mesmo teto, mamaram o mesmo leite (*homogálaktes*), respiraram a mesma fumaça (*homókapnoi*), comeram o pão da mesma ucha (*homosípui*). Não há também necessidade de precisar os vínculos de parentesco: todos os *gennêtai* são irmãos (*kasígnêtoi*). Conservou-se durante muito tempo a lembrança dessas grandes habitações que continham várias centenas de pessoas aparentadas: **Homero** apresenta ainda 50 irmãos e 12 irmãs vivendo juntos na casa de **Príamos**, em companhia de suas mulheres e de seus maridos, sem contar os filhos.

Essa forma de organização é de importância impar para o estudo acerca do desenvolvimento da futura *polís*, sendo o início da estruturação de sociedade sedentária em solo grego e, por conseguinte, das concepções políticas estruturais dessa sociedade que evoluirá para a concepção de *polís*. Importante na análise da estrutura política dos *génos*, é que ditos grupos gozavam de completa independência, por lógico, sua soberania era ilimitada, assim, não conheciam outras obrigações afora as que lhe eram impostas pela sua própria religião, não concebiam outras virtudes além das que contribuía para a sua própria honra e prosperidade, sendo que tudo aquilo que fazia parte do grupo, sejam casas, terras adjacentes, campos, pastagens, vinhas, oliveiras, gados, estava unido pelos laços de uma solidariedade, solidariedade esta, que unia e fortalecia o grupo, que mantinha as propriedades em sentido comum e coletiva a todos do grupo, e que, por esta característica se tornava inalienável, indivisível, e afastada de qualquer regras de sucessão, sendo transmitida eternamente de todos os mortos para todos os vivos.<sup>369</sup> Essa organização centrada na solidariedade, embora com característica central à coletividade e a comunhão, no campo do poder centrava-se na figura de um chefe com amplos poderes sobre o *génos*, que, no entanto, não se legitimava através das escolhas dos membros do *génos*. Não há no sistema organizacional denominado *génos* qualquer possibilidade

<sup>368</sup> GLOTZ, Gustave. **A cidade grega**. Trad. Henrique de Araújo Mesquita e Roberto Cortes de Lacerda. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988. p. 05.

<sup>369</sup> GLOTZ, Gustave. **A cidade grega**. Trad. Henrique de Araújo Mesquita e Roberto Cortes de Lacerda. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988. p. 05-06.

de “eleição” ou sorteio, seja por qualquer via, do chefe do *génos*. A legitimidade advinha de outra forma, como ensina Glotz<sup>370</sup>:

O chefe do *génos* obedece a uma designação precisa: é o descendente por via masculina, mais direto do antepassado divino e, dessa maneira, traz nas veias o sangue mais puro. É o sacerdote do deus que, pessoalmente, ele encarna, preside a todas as cerimônias que reúnem os *gennêtai* em torno do lar, oferece os sacrifícios e as libações que lhe asseguram a prosperidade. Não só dispõe de poder absoluto sobre a sua mulher, a quem pode repudiar, vender ou matar, sem ter de justificar-se; dispõe ainda de ilimitada autoridade sobre todos os membros do seu grupo. Para que a paz reine dentro das fronteiras do *génos*, ele proclama, interpreta e faz cumprir a vontade divina. Ao receber o cetro, o chefe do *génos* recebeu também o conhecimento das *thémistes*, sentenças infalíveis que uma sabedoria mais que humana lhe revela por meio de sonhos ou oráculos ou lhe sugere no fundo de sua consciência. Transmitidas de pai para filho desde a origem dos tempos, enriquecendo-se com novas contribuições de geração a geração, as *thémistes* constituem o código misterioso e sagrada da justiça familiar, a *thémis*. Aquele que soberanamente tem o poder de aplicá-la julga a seu talante quem quer que se tenha exposto à vingança divina em decorrência de um atentado cometido contra o grupo.

Verifica-se, portanto, que o chefe da *génos* efetivamente possuía uma relação de poder que o legitima e que o liga diretamente aos deuses, gerando assim, uma carga de poder além de qualquer questionamento. Da citação, podem-se extrair algumas características primordiais para o melhor entendimento, quais sejam: 01) o chefe dos *génos* é sempre homem e com pressuposta ligação direta com os deuses; 02) É a encarnação de um deus; 03) Possui ilimitada autoridade sobre qualquer membro do *génos*; 04) É o protetor do *génos*; 05) É o exclusivo conhecedor e aplicador das leis. Todas estas características extraídas da citação chamam muito atenção. Quando se diz que o chefe do *génos* possui não somente poderes absolutos sobre sua mulher, mas sim sobre todos os membros, estar-se-á a dizer que o chefe possui poder de vida e morte sobre qualquer pessoa a ele vinculada, e isso se deve, sem dúvida ao seu caráter divino enquanto encarnação de um deus. O poder do chefe era total, e isso se exterioriza na constatação de que era o digno conhecedor e aplicador das *thémistes*<sup>371</sup>, sendo que - com alguma relação com o cenário atual de

<sup>370</sup> GLOTZ, Gustave. **A cidade grega**. Trad. Henrique de Araújo Mesquita e Roberto Cortes de Lacerda. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988. p. 06.

<sup>371</sup> Sobre *thémistes*, explica Benveniste: “Na epopéia, entende-se por *thémis* a prescrição que fixa os direitos e os deveres de cada um sob a autoridade do chefe do *génos*, tanto na vida diária no interior da casa ou em circunstância excepcionais: aliança, casamento, combate. A *thémis* é o apanágio do

discricionariedade e solipsismo - poderia recorrer a sua consciência como fonte da sabedoria das mesmas, tudo com o fim de zelar pela proteção social.

De todas estas características, o que mais chama a atenção, e que constituirá um paralelo sem precedentes, é a relação do chefe com o conhecimento do saber secreto e misterioso das *thémistes*, ou seja, a possibilidade de impor à vida social, através dessas fórmulas ritualísticas, uma ordem justa. Fato chave, é que tal ordem deriva de natureza mística, não sendo construída pelos homens através de participação direta. Não há debate público acerca do justo e do correto, apenas a aplicação por parte dos chefes das *thémistes* recebidas dos deuses, assim a ordem divina se impunha em decorrência do sagrado. Veremos que tal paradigma se modifica (cidadãos enquanto partícipes dos processos de elaboração de leis) pela primeira vez na história, também dentro do contexto grego. Cada *génos* era uma sociedade centrada no chefe e se relacionava, com os demais. A relação entre eles era corriqueira, sendo assim conflitos eram inevitáveis<sup>372</sup>, logo, necessitava-se de formas para solução de conflitos que envolviam membros de diferentes *génos*, ou seja, se tornava necessária uma ampliação daquela justiça familiar, exteriorizada pela *thémis*. Esta ampliação vai resultar na *díkê*<sup>373</sup>, uma espécie de direito amplo

---

*basileús* [do chefe], que é de origem celeste, e o plural *thémistes* indica o conjunto dessas prescrições, código inspirado pelos deuses, leis não escritas, coleção de ditos, de vereditos dados pelos oráculos, que fixam na consciência do juiz (a saber, o chefe da família) a conduta a ser tomada todas as vezes que a ordem do *génos* está em jogo.” BENVENISTE, Émile. **Le vocabulaire des institutions indo-européennes** : pouvoir, droit, religion. T. 2. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969. p. 103.

<sup>372</sup> Sobre a relação conflituosa entre os *génos*, Glotz esclarece que “Durante muito tempo as famílias vizinhas mantiveram-se num estado de guerra quase permanente, em que eram comuns as incursões predatórias em território inimigo. Para um chefe era motivo de glória o roubo de muito gado e mulheres. O sangue corria e clamava por sangue. Não havia termo para o encadeamento de represálias. Mesmo quando se reuniam em fratrias e em tribos, os *génê* não renunciaram à vendeta; viram-se apenas obrigados a submete-las às regras comuns que passaram a constituir então um direito mais amplo do que a *thémis*, a *díkê*.” GLOTZ, Gustave. **A cidade grega**. Trad. Henrique de Araújo Mesquita e Roberto Cortes de Lacerda. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988. p. 06-07.

<sup>373</sup> Esta relação entre *thémis* e *díkê*, na Grécia arcaica, na Grécia de Homero, é bastante interessante, dado, fundamentalmente pela inexistência da palavra *nómos* enquanto lei. Sobre esta relação entre *thémis* e *díkê*, importante atentar ao que explica John Kelly, quando sustenta que, na época homérica “O rei não ‘faz’ leis, no sentido de regras a que o povo deve obedecer. Não há, ao que tudo indica, consciência do costume como algo normativo. Em vez disso, existe a *thémis*. É difícil captar a força dessa palavra, mas ela é aplicada a uma área em cujo centro talvez esteja a ideia de uma decisão ou diretiva ou descoberta inspirada em Deus. Essa descoberta não é arbitrária, mas reflete um senso comum do que é apropriado. [...] Ao lado de *thémis*, encontramos nos poemas de Homero a noção de *díkê*, palavra que na era homérica não havia adquirido os sentidos claros que depois recebeu (justiça abstrata, processo, julgamento), e no entanto tinha uma borda um pouco mais cortante, um “semblante mais severo” que *thémis*. “*Thémis* é uma lei do céu, *díkê* é a lei terrestre que a imita”, escreveu R. Köstler; “a primeira repousa na instituição divina (*thémis*, de *títhemi* = eu coloco, fixo), a segunda na direção da lei assim instituída (*díkê*, de *deíknymi* = eu mostro, indico), e é portanto lei derivada que entra em vigor por meio da sentença do juiz” [...] Esses

constituído por regras comuns estatuídas entre os *génos*. Assim, como diz Glotz<sup>374</sup> “por sobre o direito familiar, o costume foi pouco a pouco criando o direito interfamiliar, de onde, também aos poucos, deveria sair o direito público”.

Era nessa estrutura que viviam os aqueus quando vieram se estabelecer no meio dos povos fixados nas margens do Egeu. Constituídos de uma minoria guerreira, que, de certo modo, se viu obrigado a acomodar suas ideias e instituições aos hábitos da maioria que dominou. Não há ainda coisa alguma que pode ser chamada de “teoria do direito”, ou até mesmo reflexões acerca da construção do direito enquanto fruto da sociedade, fato que, somente com a filosofia, a democracia e a ressignificação de *nómos* para lei escrita, é que se visualizará. É nesta senda, que se pode sustentar, no que tange ao aspecto político, outra importante contribuição da civilização cretense, outrora dominante, qual seja, o tipo de soberania palaciana sob o qual a civilização minoica se ancorava e que se mostra deveras interessante. Embora não tenha sobrevivido quando da queda aos micênicos, não se pode deixar de relevar sua importância para a construção do pensamento grego antigo através da absorção de sua estrutura pelos micênicos que a subjugaram. Jean Pierre Vernant<sup>375</sup> sintetiza essa forma de organização social vivenciada pelos micênicos (advinda dos minoicos), explicando que no cume da organização social, o rei usava o título de wa-na-ka, *ánax*, sendo que sua autoridade era exercida em todos os níveis da vida militar. É o palácio que dirigia as encomendas de armas, os equipamentos, o recrutamento, a formação, a composição e o movimento das unidades. No entanto, a competência do rei transcendia ao domínio da guerra e adentrava a economia e até mesmo à esfera religiosa, com o zelo pela observância dos rituais, pelas festas e celebrações aos diversos deuses.

E nesse sentido que Vernant<sup>376</sup>, embora alerte para a falta de informações completas, sintetiza os traços característicos das realidades micênicas, senão vejamos:

---

nebulosos embriões conceituais, *thémis* e *dike* são os símbolos de mundo ainda não consciente do direito. [...] A palavra *nómos*, que em época posterior passou a significar o costume (e, mais tarde ainda, uma lei escrita), não aparece absolutamente em Homero.” KELLY, John, M. **Uma breve história da teoria do direito ocidental**. Trad. Marylene Pinto Michael. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. p. 09-10.

<sup>374</sup> GLOTZ, Gustave. **A cidade grega**. Trad. Henrique de Araújo Mesquita e Roberto Cortes de Lacerda. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988. p. 07.

<sup>375</sup> VERNANT, Jean Pierre. **As origens do pensamento grego**. Trad. Isis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002. p. 29.

<sup>376</sup> VERNANT, Jean Pierre. **As origens do pensamento grego**. Trad. Isis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002. p. 35-36.

1- Primeiramente, seu aspecto belicoso. O *anáx* apoia-se numa aristocracia guerreira, os homens dos carros, sujeitos à sua autoridade, mas que formam, no corpo social e na organização militar do reino, um grupo privilegiado com seu estatuto particular, seu gênero de vida próprio.

2- As comunidades rurais não estão numa dependência tão absoluta em relação ao palácio que não possam subsistir independente dele. Abolido o controle real, o *damos*<sup>377</sup> continuaria a trabalhar as mesmas terras segundo as mesmas técnicas. Como no passado, mas num quadro doravante puramente aldeão, ser-lhe-ia necessário alimentar os reis e ricos homens do lugar, por meio de remessas, presentes e prestações mais ou menos obrigatórias.

3- A organização do Palácio com seu pessoal administrativo, suas técnicas de contabilidade e de controle, sua regulamentação estrita da vida econômica e social, apresenta um caráter de plágio. Todo o sistema repousa no emprego da escrita e na constituição de arquivos. São os escribas cretenses, postos ao serviço das dinastias micênicas, que, transformando o linear em uso no palácio de Cnossos (linear A) para adaptá-lo ao dialeto dos novos senhores (linear B), levaram-lhe os meios de implantar na Grécia continental os métodos administrativos próprios da economia palaciana. [...] Aos reis micênicos esses meios especializados de escribas cretenses forneceram, ao mesmo tempo que as técnicas, os esquemas para a administração de seu palácio.

Verifica-se, portanto, que o sistema palaciano, de origem cretense, representava um notável instrumento de poder, bem como permitia estabelecer um controle rigoroso do Estado sobre um determinado território e atrair para suas mãos toda a riqueza do país e concentrava, sob uma direção única, recursos e forças militares importantes.<sup>378</sup> Embora a sucumbência ante os Dórios, a civilização micênica deixou inúmeras heranças que foram absorvidas pela futura civilização grega propriamente dita. Como bem descreve Mário Curtis Giordani<sup>379</sup>, pode-se citar, dentre outras, as excursões marítimas dos aqueus<sup>380</sup>, que prepararam a futura expansão

<sup>377</sup> *Damos*, no sentido de simples aldeões sujeitos a prestações, servidor, uma das possíveis traduções da palavra te-re-ta em linear B. VERNANT, Jean Pierre. **As origens do pensamento grego**. Trad. Isis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002. p. 23

<sup>378</sup> VERNANT, Jean Pierre. **As origens do pensamento grego**. Trad. Isis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002. p. 36-37.

<sup>379</sup> GIORDANI, Mário Curtis. **História da Grécia**. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 100.

<sup>380</sup> No que tange ao perfil dos Aqueus, André Bonnard parece descreve-los como inferiores aos cretenses no que tange ao aspecto civilizatório, o que contrasta de certo modo com a maioria da doutrina, que os vê com bons olhos quanto ao desenvolvimento civilizatório da região grega. Ao que parece, Bonnard descreve os Aqueus como bandidos e saqueadores, senão vejamos: “Estes Aqueus, pouco dados às civilizações egeias, não foram mais que detestáveis ladrões. Os seus palácios e os seus túmulos regurgitam de ouro roubado. [...] Os senhores de Micenas empreendem com os seus soldados vastas operações de banditismo. Fizeram-no no Delta, fizeram-no na Ásia Menor: daí haver ouro nos túmulos reais, jóias diversas, taças, delgadas folhas de ouro aplicadas

helênica; os ciclos míticos gregos<sup>381</sup> e a resistência de Ática e ilha de Eubéia (ocupadas pelos Jônios), que conseguiram subtrair-se à devastação da invasão dórica, constituindo-se em centro de refúgios, conservação e irradiação da antiga civilização Miceniana. E é com esta tribo de guerreiros aqueus que, poder-se dizer, se inicia a organização da *pólis*, não especificamente como a dos tempos homéricos, mas uma espécie classificatória dentro do contexto geográfico da organização social, que se distinguia da *ástu* (embora, nos poemas homéricos, em vários momentos, se equipararem), como bem explica Glotz<sup>382</sup>:

É a cidade alta que recebe inicialmente o nome de *pólis* [...] ao passo que a cidade baixa é a *ástu* [...]. A *ástu* é o lugar habitado a que conduzem as rotas e cuja superfície só pode ser objeto de aluguel. A *pólis* merece antes de tudo o epíteto “elevada” (é a *akrópolis*), e são muitos os termos que servem para dizer que ela é escarpada, bem construída, cercada de torres, munidas de altos portões; além disso, como nela se encontram o santuário da divindade políade e palácio do rei, ela é santa, rica, esplendida, cheia de ouro.

Essa divisão entre *pólis* e *ástu* com o passar do tempo e do crescimento da *ástu* desaparece, tornando sinônimos. É que a *ástu* acaba por adquirir uma importância que contrabalanceava com a cidade alta, visto o desenvolvimento da agricultura e do comércio, assim, dada a expansão da *ástu*, o que proporciona a ligação física entre *pólis* e *ástu*, a *pólis* acaba por absorver a *ástu*, e mais, como diz Glotz<sup>383</sup>, “o nome fluído de *pólis* comunicou-se a todos os povoados rurais que viviam à sua sombra. Por uma progressão inevitável, acabou por se estender a toda a região que obedecia a autoridade do mesmo chefe”. Assim, o que serviria no início para designar a acrópole, acaba por designar toda uma cidade, uma forma de organização social altamente desenvolvida para a época e que prescindia de uma estrutura

---

em máscara sobre o rosto dos mortos e, sobretudo, inúmeras placas de ouro cinzeladas com arte.” BONNARD, André. *A Civilização Grega*. Trad. José Saramago. São Paulo: Martins Fontes, 1980. p. 17.

<sup>381</sup> Como sustenta Rodolfo Mondolfo: “E todo o culto grego dos heróis retrocede à época micênica e a sua religião dos mortos, que tributava aos reis e príncipes honras especiais, conforme demonstram suas magníficas tumbas em Micenas e as máscaras e adornos de ouro que os cobrem e caracterizam como *senhores* (ou heróis), também depois da morte.” MONDOLFO, Rodolfo. **El génio helénico, Formación y caracteres**. Buenos Aires: Columba, 1960. p. 11.

<sup>382</sup> GLOTZ, Gustave. **A cidade grega**. Trad. Henrique de Araújo Mesquita e Roberto Cortes de Lacerda. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988. p. 08-09.

<sup>383</sup> GLOTZ, Gustave. **A cidade grega**. Trad. Henrique de Araújo Mesquita e Roberto Cortes de Lacerda. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988. p. 09.

hierárquica já existente e necessária. Novamente, as palavras de Gustave Glotz são fundamentais, senão vejamos:

Para chegar a esse ponto, não foi necessário romper os quadros sociais já existentes. A “*pólis*” pôde tornar-se um organismo verdadeiramente “político” sem suprimir os *génê*, as fratrias e as tribos. Ela só conseguiu realizar essa transformação englobando esses grupos, os quais ocupavam um território mais ou menos amplo que era designado por um termo – *dêmos* – que havia passado de maneira muito natural a denominar o conjunto de indivíduos que o habitavam. A cidade deu ao *dêmos* a unidade que lhe faltava; mas ela se relacionava com sociedades gentílicas que se interpenetravam, e não com indivíduos. O rei só podia dar ordens e fazer com que fossem executadas se contasse com o assentimento e a intermediação dos chefes de tribo, os quais pessoalmente nada podiam sem os chefes de família. Deve-se muito quanto suspeitar que a *dêmos phátis*<sup>384</sup> tendia obscuramente a restringir a solidariedade familiar em favor de uma solidariedade mais ampla.

Verifica-se o início de uma estrutura social, que não se manteve, mas que séculos após iria prevalecer. Verifica-se o início da ideia de *pólis*, enquanto “cidade”. Mas qual fato histórico impediu o desenvolvimento e a manutenção dessa forma organizacional? A resposta é clara: gregos semibárbaros denominados de Dórios. Nada se compara aos Dórios quanto à destruição e conquista. Como explica Bonnard, os Dórios eram primitivos, contudo, conheciam o uso do ferro, e com esse metal produziram armas de melhor qualidade. No que tange aos Aqueus, o ferro era um metal raro e considerado precioso. Assim, de posse dessas novas armas, mais resistentes e longas, os Dórios invadiram a Grécia como uma tempestade. Micenas e Tirinte são por sua vez destruídas e saqueadas.<sup>385</sup> A civilização aqueia, inspirada na dos Egeus (cretense) afunda-se no esquecimento, e a ideia de uma nova organização social unificadora (*pólis*), por ora, se perde. Inaugura-se assim, o denominado período Homérico. E assim, os Dórios subjagam a maior parte da Grécia em meados do ano de 1100 - 1200 a.C. e como diz Robert Cohen geram, como consequência, séculos de caos e desordem. Não há um roteiro definido sobre as invasões Dórias, no entanto Cohen expõe, sumariamente a forma como os Dórios procederam a invasão da Grécia

<sup>384</sup> Podendo ser traduzido por “opinião pública”, ou ainda podendo ser visto como o sinônimo “*dêmos phêmis*”, o qual exercia uma influência que nenhum *génos* podia fugir, era o temor da força social que a cada dia ganhava mais poder, o *dêmos*. GLOTZ, Gustave. **A cidade grega**. Trad. Henrique de Araújo Mesquita e Roberto Cortes de Lacerda. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988. p. 07.

<sup>385</sup> BONNARD, André. **A Civilização Grega**. Trad. José Saramago. São Paulo: Martins Fontes, 1980. p. 18.

Miceniãna, bem como a quais povos fora guardada a responsabilidade de transmitir para o futuro as tradições do glorioso passado.

Expulsos do Epiro e da Etólia pelos dórios, os helenos, que aí viviam em paz, fogem para a Élide. Cem anos mais tarde, os dórios por sua vez seguem-nos no Peloponeso, devastam a Argólida, ocupam a Lacônia e obrigam os últimos aqueus a isolar-se nos elevados planaltos da Arcádia. Da Tessália, numerosos são os eólios que passam para a Beócia, mais numerosos ainda os que embarcam a fim de não sofrerem o jogo dos vencedores. Na Fócida, os dórios despojam toda uma parte das populações primitivas. Quanto à Ática, por demais pobre para atrai-los, abandonam-na como terra de refúgio aos jônios expulsos do norte do Peloponeso. A esta Ática, como às cidades fundadas na Eólida e na Jônia pelos eólios e jônios da Beócia, da Tessália e de todas as regiões assoladas pela migração dórica, iria caber a missão sagrada de guardar intactas as tradições de um glorioso passado e de transmitir a uma Grécia definitivamente constituída e capaz de compreendê-la as lembranças de todo um mundo desaparecido.<sup>386</sup>

Restou então, principalmente a Ática, região pobre e julgada desinteressante pelos Dórios, a tarefa de guardar intactas as tradições do passado e de transmiti-las a uma futura Grécia constituída e hábil a compreendê-la. Doutra banda, as consequências das invasões se mostraram bárbaras. Finley<sup>387</sup> explica que os quatrocentos anos que se seguiram à invasão Dórica podem ser considerados como uma “idade das trevas”, vez que desapareceram a arte da escrita, os centros poderosos ruíram, as guerras insignificantes eram permanentes, houve o deslocamento de tribos e grupos pequenos dentro da Grécia bem como para leste, atravessando o Mar Egeu em direção à Ásia Menor, e, precipuamente, os níveis materiais e culturais empobreceram em todos os aspectos quando comparados com a civilização micênica. Nesse contexto, várias foram as modificações na tradição da

---

<sup>386</sup> COHEN, Robert. **La Grèce et l'hellénisation du monde antique**. Paris : Presses Universitaires de France, 1948. p. 34. No Original: "Chassés d'Épire et d'Étolie par les Doriens, les Hellènes qui y vivaient en paix, fuyent en Élide. Cent ans plus tard, les Doriens à leur tour les suivent dans le Péloponèse, ravagent l'Argolide, occupent la Laconie et contraignent les derniers Achéens à se cantonner sur les hauts plateaux d'Arcadie. De Thessalie, nombreux sont les Éoliens qui passent en Béotie, plus nombreux sont les Éoliens qui passent en Béotie, plus nombreux encore ceux qui s'embarquent pour ne pas subir le joug des vainqueurs. En Phocide, les Doriens évincent toute une partie des populations primitive. Quant à l'Attique, trop pauvre pour les attirer, ils l'abandonnent comme terre de refuge aux Ioniens expulsés par eux du Nord du Péloponèse, A cette Attique allait revenir, ainsi qu'aux cités fondées en Élide et en Ionie par les Éoliens et les Ioniens de Béotie, de Thessalie et de tous les pays éprouvés par la migration dorienne, la mission sacrée de garder intactes les traditions d'un glorieux passé et de transmettre à une Grèce définitivement constituée et capable de les comprendre, les souvenirs de tout un monde disparu."

<sup>387</sup> FINLEY, Moses Isaac. **Os gregos antigos**. Trad. Artur Morão. Lisboa: 70, 1984. p. 14.

península: a substituição do sepultamento pela incineração, a utilização generalizada do ferro, o aparecimento de uma nova cerâmica com ornamentação geométrica, o surgimento de diversas zonas dialetais no que tange a linguagem, e, como grande consequência, a intensificação da expansão helênica (primeira expansão helênica<sup>388</sup>) para a Ásia Menor, com o intuito de fuga do bárbaro invasor<sup>389</sup>.

Como melhor esclarece Vernant<sup>390</sup>:

A queda do poder micênico, a expansão dos dórios no Peloponeso, em Creta e até em Rodas inauguram uma nova idade da civilização grega. A metalurgia do ferro sucede à do bronze. A incineração dos cadáveres substitui numa larga escala a prática da inumação. A cerâmica transforma-se profundamente: deixa as cenas da vida animal e vegetal por uma decoração geométrica. Divisão nítida das formas do vaso, redução das formas a modelos claros e simples, obediência a princípios de aridez e de rigor que excluem elementos míticos, de tradição egéia [...] os homens já tomaram consciência de um passado separado do presente, diferente dele (a idade do bronze, idade dos heróis, contrasta com os tempos novos, votados ao ferro); o mundo dos mortos distanciou-se, separado do mundo dos vivos (a cremação partiu o liame do cadáver com a terra); uma distância insuperável se estabeleceu entre os homens e os deuses (o personagem do rei divino desapareceu).

Estava a surgir um mundo novo completamente diferente em comparação com o mundo anterior, seja sob o ponto de vista econômico, político e cultural. Houveram certas continuidades, tais como a manutenção das habilidades técnicas fundamentais, o saber agrícola, a cerâmica, a metalurgia e a língua, no entanto, dentro de um contexto diferente e de transformação social que iria constituir o ambiente propício

<sup>388</sup> Acerca da primeira expansão Helênica, explica Giordani: “Aqueus e eólios da região da Tessália se instalam em Lesbos e no litoral da Ásia Menor situado em face da mesma ilha, fundando cerca de trinta cidades entre as quais Cime e Magnésia. A região assim ocupada chamou-se Eólida e a influência de seus povoadores estendeu-se até Tróade. Os jônios, provenientes da Ática e da Argólida fixaram-se em Quios, Samos e na costa central da Ásia Menor situada em face dessas ilhas, fundando numerosas cidades entre as quais destacamos Éfeso e Mileto [...] essa corrente migratória de jônios incluía habitantes de Orcômeno, tebanos, driopes, fócios, arcádios e até mesmo dórios de Epidauro. A zona ocupada pelos jônios, conquistada em grande parte aos lídios, recebeu a denominação de Jônia. Dórios da Argólida e, sobretudo, da Lacônia ocuparam a parte meridional da costa egéia da Ásia Menor, fundando Cnido e Halicarnasso em território cário. Essa região chamou-se Dórida. [...] verifica-se que uma de suas consequências foi a transformação do Mar Egeu em verdadeira lago helênico.” E como diz Glotz, citado por Giordani “O quadro de uma grande história está traçado. E eis que já os aedos da Eólida abrangem, com seus cantos, esse domínio inteiro, desde os muros de Troia até aos palácios de Ítaca. A civilização egéia não mais existe: mas ela poderá sobreviver, por uma criação póstuma, na civilização helênica”. GIORDANI, Mário Curtis. **História da Grécia**. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 104.

<sup>389</sup> GIORDANI, Mário Curtis. **História da Grécia**. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 103.

<sup>390</sup> VERNANT, Jean Pierre. **As origens do pensamento grego**. Trad. Isis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002. p. 42.

para a inauguração de uma nova idade da civilização grega, conforme Vernant<sup>391</sup>, “assim, em toda uma série de domínios, uma delimitação mais rigorosa dos diferentes planos do real prepara a obra de Homero, esta poesia épica que, no seio mesmo da religião, tende a afastar o mistério.” Dado a isso, centra-se na Ática e, em especial nos Jônios que lá habitavam, a tarefa de perpetuar o legado grego, como diz Jaeger, é na Jônia, a região mais intensa no que tange ao movimento espiritual e político na Grécia, onde se deve buscar a origem das novas ideias políticas que estavam por vir<sup>392</sup>.

Nenhuma busca se mostra mais necessária do que a compreensão da *polis*, aquela que “é centro principal a partir do qual se organiza historicamente o período mais importante da evolução grega<sup>393</sup>”. Conforme Jaeger, “É na estrutura social da vida da *polis* que a cultura grega atinge pela primeira vez a forma clássica. [...] a *pólis* representa um princípio novo, uma forma mais firme e acabada da vida social [...]”<sup>394</sup>. A *pólis* representava a totalidade da vida dos gregos e suas manifestações eram múltiplas, sendo duas, fundamentais: 01) O estado militar espartano (Dório) e; 02) Estado jurídico original da Jônia. A Atenas dos séculos VI e V a.C, cidade Jônia, reunirá as particularidades do espírito dórico e jônico<sup>395</sup>, e é nela que se centraremos para melhor compreensão dessa manifestação grega denominada *polis*, bem como a inauguração do período grego conhecido como “período arcaico”.

Inobstante a necessidade de contextualizar o período histórico conhecido como “arcaico” para após evoluir para a compreensão da mais sublime organização social sediada na Ática, não podemos nos esquivar de mencionar, a título de abertura, célere passagem conhecida como “Oração de Péricles”, transcrita por Tucídides<sup>396</sup>, em sua obra *História da Guerra do Peloponeso*:

---

<sup>391</sup> VERNANT, Jean Pierre. **As origens do pensamento grego**. Trad. Isis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002. p. 42.

<sup>392</sup> JAEGER, Werner. **Paidéia: a formação do homem grego**. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 130.

<sup>393</sup> JAEGER, Werner. **Paidéia: a formação do homem grego**. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 106.

<sup>394</sup> JAEGER, Werner. **Paidéia: a formação do homem grego**. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 106.

<sup>395</sup> JAEGER, Werner. **Paidéia: a formação do homem grego**. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 108.

<sup>396</sup> TUCÍDIDES. **História da guerra do Peloponeso**. Trad. Mário da Gama Kury. 4. ed. Brasília: UNB Instituto de Pesquisa e Relações Internacionais; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001. p. 110-11 (Cap. II, 40-41).

Somos amantes da beleza sem extravagância e amantes da filosofia sem indolência. Usamos a riqueza mais como uma oportunidade para agir que como um motivo de vanglória; entre nós não há vergonha na pobreza, mas a maior vergonha é não fazer o possível para evitá-la. Ver-se-á em uma mesma pessoa ao mesmo tempo o interesse em atividades privadas e públicas, e em outros entre nós que dão atenção principalmente aos negócios não se verá falta de discernimento em assuntos políticos, pois olhamos o homem alheio às atividades públicas não como alguém que cuida apenas de seus próprios interesses, mas como um inútil; nós cidadãos atenienses, decidimos as questões públicas por nós mesmos, ou pelo menos nos esforçamos por compreendê-las claramente, na crença de que não é o debate que é empecilho à ação, e sim o fato de não se estar esclarecido pelo debate antes de chegar a hora da ação. [...] Em suma, digo que nossa cidade, em seu conjunto, é escola de toda Hélade [..].

O trecho acima se resume a fala de Péricles no período inicial da guerra do Peloponeso, quando do auge de Atenas, no consagrado “século de Péricles”<sup>397</sup>, o século V a.C., e traduz o sentimento dos atenienses quanto a sua *pólis*. Atenas se considerava a escola de toda Hélade, e o ateniense o modelo para todos os demais. Mas o caminho até esta orgulhosa fala não fora dos mais tranquilos. Analisaremos, então, partindo da ideia inicial que considera a *pólis* como uma nova forma de organização social surgida entre os séculos VIII e VII a.C. Na época homérica - quando da organização social gentílica, quando do período Aristocrata, época em que toda a decisão sempre se apresentava como uma imposição dos deuses - quando da vontade enquanto “decisão sem escolha” – três classe sociais estruturavam a organização social da cidade, quais sejam: nobres, *dêmiourgoí* e *thêtes*. Os nobres pertenciam as famílias que descendiam dos deuses (os filhos de Zeus) possuíam riquezas em bens materiais e propriedades de terras, ostentando sua opulência perante os demais; Os *dêmiourgoí* eram os profissionais que trabalham para o público em profissão qualificada, normalmente herdada via sabedoria paterna, podendo-se elencar, como exemplo, as carreiras médicas, os cantores e os artesãos, cientes de sua inferioridade perante os nobres proprietários de terras, no entanto, considerados

---

<sup>397</sup> Acerca da Atenas de Péricles, diz Zeller: “Atenas, pelo papel de liderança na guerra contra os persas, pela prosperidade econômica crescente e pelos poetas que haviam elencado sua vida intelectual a alturas jamais alcançadas antes, tornou-se o centro intelectual da Grécia. Quem quisesse ganhar reputação como pensador tinha que passar por Atenas. Os produtos do mundo inteiro estavam à disposição do cidadão de Atenas. Novas estátuas dos deuses erguiam-se com esplendor, no imortal trabalho dos mais finos artistas. O povo ouvia, nos festivais de Dionísio, as palavras e cantos da tragédia e deliciava-se com a engenhosidade flamejante e barulhenta da comédia. Multidões se acotovelavam nas salas de conferências dos sofistas, com sua nova sabedoria vestida no manto belo e sedutor da linguagem, convidando os jovens a serem seus alunos. O *demos* aquecia-se ao sol, na serena consciência de seu poder, quando se sentava no Pnyx e nos tribunais.” ZELLER, Eduard. **Outlines of the history of Greek Philosophy**. Londres: Kegan and Paul, 1931. p. 95.

homens livres. Ao fim da pirâmide social, os *thêtes*, a multidão desprovida de terras e de profissão qualificada, “alugando-se” para qualquer serviço, ou mendigando pelas ruas, sequer fazendo parte de um *génos*. Essa particular situação dos *thêtes* é bem retratada por Glotz<sup>398</sup>: “Quando não possuem lar [...] também não se dispõem de pátria [...] da proteção pela *thémis* (*athémistos*). Um indivíduo nessas condições está despercebido de todo valor social e, por conseguinte, de qualquer direito”.

Lembrando, que a cidade homérica nada mais é que o conjunto de pequenas comunidades de origem gentílica cada qual com seu próprio chefe. Nesse sentido, chega-se as questões importantes: como manter uma unidade diante de vários chefes? Há um chefe dos chefes? Ou melhor, o *basiléus* da cidade? Se sim, como se dá sua legitimidade e o que significa ele? De fato, havia um chefe dos chefes, um rei dos reis, um *basiléus* da cidade (daí a designação do período enquanto período Aristocrata), e como diz Glotz, tal era o representante da cidade sob qualquer circunstância (prerrogativa esta recebida diretamente de Zeus) e o mediador dos homens junto aos deuses (o próprio representante dos deuses entre os homens), sendo que quando do recebimento do cetro, recebia também o conhecimento das *thémistes* (assim como qualquer *basiléus* de um *génos* específico), ou seja, os códigos prescritivos que fixam direitos e deveres de cada qual, inspirados pelos deuses. Nesta senda, a cidade é o rei. A palavra aqui, ainda se mostra na narração das fórmulas ritualísticas, não no discurso, ou seja, a ordem política apresenta-se como uma extensão de uma ordem divina, cujo conhecimento era um segredo acessível a poucos. O que se verifica é uma clara condição heterônoma de construção histórico-social. Uma clausura completa em torno do preceito divino.

No entanto, como se bem sabe, nenhum rei governa sozinho, ou melhor, nenhum rei governa sem apoio algum. Nos tempos de Grécia Aristocrática, era necessário que o rei dos reis tivesse o apoio dos chefes dos grupos gentílicos que compunha a cidade. A estrutura monarquia pedia por participação dessas classes, pedia pelo “assessoramento” desses chefes, reis em seus próprios *génos*, mas que em face do rei supremo se mostram como conselheiros *bouléphóroi*. Assim, compõe esses chefes a *Boulé*, no bom português, “Conselho”, sendo a *agorá* (antes de designar o lugar onde se realizavam os assuntos do povo na sua esfera privada-

---

<sup>398</sup> GLOTZ, Gustave. **A cidade grega**. Trad. Henrique de Araújo Mesquita e Roberto Cortes de Lacerda. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988. p. 31.

pública, designava qualquer tipo de reunião) a sessão desse conselho<sup>399</sup>. Além dos conselhos, outra instituição que se fazia presente nesse sistema aristocrático era a “Assembleia”, uma *proto-Ekklesia*, pode-se dizer. Contrariamente ao conselho, onde se ouvia as opiniões dos chefes, na Assembleia se ouvia a opinião do *dêmos* no tocante aos interesses do *dêmos*. Glotz esclarece que, “Acha-se afeto a ela tudo o que envolve o povo, tudo que é *dêmion*<sup>400</sup>”. Trecho da Odisséia, ilustra: “Quem, ancião, convoca esta assembleia; Nem há novas de exército inimigo, Nem trato hoje de público interesse<sup>401</sup>”. Sobre a temática dos debates, esclarece Glotz<sup>402</sup> que a assembleia

É o lugar onde se delibera sobre os meios de remediar as calamidades públicas, tais como a peste ou a discórdia entre os chefes; nela se discute que recompensas devem ser adjudicadas a servidões prestados à coisa pública; nela se apresentam os estrangeiros em trânsito, a quem cumpre repatriar; nela se anunciam as notícias chegadas do exército em campanha; nela se propõe a abertura de negociações de paz.

A leitura da citação acima nos faz crer que o povo efetivamente gozava de poder político, no entanto, tal não era a realidade, visto que em verdade “o seu papel limita-se quase sempre a uma assistência próxima do mutismo e da inércia<sup>403</sup>”. Ainda não há, nesse período social-histórico, o que verá com a democracia grega, o domínio da palavra enquanto dialogo em espaço público, e não apenas mera narração do dado heteronomamente. Soma-se a isso, a inexistência do critério de aprovação dos cidadãos como justificação de legitimidade da obrigatoriedade das leis, ou seja, não há ainda a produção de *nómos* minimamente democrático, dado que, não há nesse período a noção de vontade enquanto autonomia, ou seja, um querer consciente de

<sup>399</sup> GLOTZ, Gustave. **A cidade grega**. Trad. Henrique de Araújo Mesquita e Roberto Cortes de Lacerda. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988. p. 39.

<sup>400</sup> GLOTZ, Gustave. **A cidade grega**. Trad. Henrique de Araújo Mesquita e Roberto Cortes de Lacerda. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988. p. 44.

<sup>401</sup> HOMERO. **A odisseia**. Trad. Manoel Odorico Mendes. São Paulo: Atena, 1930. p. 30 (Livro II 29-31). A tradução em versos realizada por Carlos Alberto Nunes, apresenta este trecho de modo mais rebuscado e fidedigno, mas que para nossos propósitos se torna mais complexo, vejamos: “Quem, desta vez, nos convoca? E que causa premente o compele, quer seja um moço dos nossos, quer mesmo um dos homens mais velhos? Nova terá recebido da vinda do exército inimigo, do que pretende falar-nos, por ser o primeiro que o soube? Ou sobre a causa do povo tenciona, talvez, dizer algo?” HOMERO. **Odisseia**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1980. p. 34-35 (Livro II 28-32)

<sup>402</sup> GLOTZ, Gustave. **A cidade grega**. Trad. Henrique de Araújo Mesquita e Roberto Cortes de Lacerda. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988. p. 44.

<sup>403</sup> GLOTZ, Gustave. **A cidade grega**. Trad. Henrique de Araújo Mesquita e Roberto Cortes de Lacerda. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988. p. 44.

um sujeito autônomo que delibera sobre situações do social-histórico. A vontade está sempre submetida ao temor do divino, logo, não há como se pensar a construção de uma legislação humana enquanto tal premissa permanecer sagrada e inquebrável. Pode-se dizer que o homem grego não havia se emancipado intelectualmente, fato que se inaugura com o nascimento da filosofia. Como diz Vernant<sup>404</sup>, “em lugar de emanar do agente como sua fonte, a ação o envolve o arrasta, englobando-o numa potência que escapa a ele [...] O agente está preso na ação. Não é seu ator. Permanece incluso nela.” Esse sistema centrado na figura do rei e em seus conselheiros não subsistiu, visto ao natural aparecimento de adversários políticos exteriorizados na figura dos próprios conselheiros que detinham o poder gentílico (por óbvio não de todos, mas daqueles que se propunham a tomada do poder) aqueles que se propunham a se assenhorar da cidade, muitas vezes relegando ao rei uma função de magistratura, sendo esta um dos elementos principais do regime oligárquico que se formou. Sobre esta “classe”, a dos magistrados, necessário, para um fiel entendimento do período, que se especifique as suas formas e funções, quais sejam: o *basiléu*, o *polemarco* e o *arconte*. Como nos explica Aristóteles<sup>405</sup>, o *basiléu* presidia os sacrifícios, o *polemarco* conduzia as operações militares e ao *arconte* cabia a função de distribuir a justiça, sendo que, no início, os mandatos desses eram vitalícios, após passaram a ser eleitos para um período de 10 anos. Ambos, *basiléu*, *polemarco* e *arconte* eram designados pela expressão *arcontes*. Posteriormente, como novamente nos explica Aristóteles, surgem os *tesmótetas*<sup>406</sup>, sendo esses também acrescidos a figura dos *arcontes*.

Além das mencionadas magistraturas, instituição que merece relevo e deve ser analisada, ainda que nesse ponto, superficialmente, é o “conselho do *Areópago*”. Na doutrina não há uma posição convergente acerca das funções dessa instituição - se seria apenas um tribunal responsável por funções judiciais (em especial no que tange aos julgamentos de homicídio) ou se seria também um conselho com importantes responsabilidades políticas e administrativas - o que leva a problemas no que tange a

---

<sup>404</sup> VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. **Mito e tragédia na antiga Grécia**. Trad. Anna Lia A. Prado. São Paulo: Perspectiva, 2008. p. 36.

<sup>405</sup> ARISTÓTELES. **Constituição dos atenienses**. Trad. Delfin Ferreria Leão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003. p. 23-24 (3).

<sup>406</sup> Na primeira parte deste estudo fora tratado, quando da análise acerca da diferença entre *nómos* e *physis*, da questão dos *tesmotetas* e posteriormente dos *nomotetas*, quando do desaparecimento linguístico dos primeiros.

fontes, fato esse, sustentado por Delfin Leão<sup>407</sup>, ao afirmar que “as informações de que dispomos sobre as competências iniciais do Areópago não são boas e talvez não fossem muito melhores quando os antigos sentiram a necessidade de reconstruir a primitiva história político-constitucional de Atenas”. Não se tem dúvidas, que quando da época de Sólon o Areópago passou a gozar de atribuições político-administrativas, sendo a melhor fonte doutrinária e histórica para tal afirmação, Aristóteles. Quando da análise da evolução da constituição dos atenienses, diz o estagirita que o conselho do Areópago tinha a função de salvaguardar as leis e de administrar os mais importantes assuntos da cidade, sendo soberano no que tange a aplicação das penas aos infratores<sup>408</sup>. Fica claro aqui, que pelo menos no tempo de Sólon, o Areópago detinha além das funções judiciais, funções políticas e administrativas. Já no período anterior a Sólon, uma pequena passagem da obra Aristotélica revela uma importante constatação, assim descrita: “No passado, era o conselho do Areópago que, depois de convocar e de examinar soberanamente os candidatos, elevava ao poder os mais capazes, distribuindo-os por cada uma das magistraturas.”<sup>409</sup>

Outra importante fonte de informações acerca do Areópago vem da mais importante tragédia de Ésquilo, a “Orestéia”. Basicamente, a tragédia se centra em vários homicídios ocorridos na família dos Atridas. Orestes, para vingar seu pai Agamémnon, assassina sua própria mãe Clitemnestra, que, em conluio com Egisto - esse também morto por Orestes, em vingança - havia assinado seu pai Agamémnon em vingança a morte de sua filha, assassinada por Agamémnon. Já Egisto, buscava se vingar em virtude do assassinato de seus irmãos, cometido por Atreu, pai de Agamémnon. Tem-se na obra uma clara demonstração da aplicação da *dike* (aquela justiça em que o sangue corria e clamava por sangue) numa simples lógica de vingança retributiva enquanto sanção divina por se haver derramado sangue, o qual levada às últimas consequências conduziria a extinção da própria *polis*. Com diz Delfin Leão<sup>410</sup>, convém não esquecer que a morte de Agamémnon e o duplo assassinato de Clitemnestra e Egisto tem um grau de sanção divina decorrente da

---

<sup>407</sup> LEÃO, Delfim F. O horizonte legal da “Oresteia”: o crime de homicídio e a fundação do tribunal do Areópago. **Revista Humanitas**, n.º 57. Coimbra, Universidade de Coimbra, 2005. p. 23.

<sup>408</sup> ARISTÓTELES. **Constituição dos atenienses**. Trad. Delfin Ferreria Leão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003. p. 25 (3.6).

<sup>409</sup> ARISTÓTELES. **Constituição dos atenienses**. Trad. Delfin Ferreria Leão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003. p. 32 (8.2).

<sup>410</sup> LEÃO, Delfim F. O horizonte legal da “Oresteia”: o crime de homicídio e a fundação do tribunal do Areópago. **Revista Humanitas**, n.º 57. Coimbra, Universidade de Coimbra, 2005. p. 10.

lógica retributiva da punição do homicídio, no entanto, se seguidos esses preceitos de aplicação de justiça, qualquer ato punitivo acarreta nova exigência divina de expiação, que acabara por conduzir, em última análise, à extinção das próprias famílias envolvidas. Este é o principal argumento da obra: a penalização terá de ser elevada a um patamar mais isento e imparcial, daí a justificar a criação do tribunal do Areópago por cidadãos escolhidos pela deusa Atena. Eis na tragédia, o fim da vingança privada e a internalização no tribunal do Areópago de uma justiça isenta e imparcial. Futuramente novos cenários irão suprimir em muito as prerrogativas do Areópago (cite-se as reformas de Efialtes, ocorridas ao tempo da exibição da Orestéia), no entanto, seguindo a linha de Delfim Leão, é provável que a história primitiva do Areópago tenha sido refeita de acordo com a situação no tempo de Sólon e mesmo em épocas posteriores, o que, é claro, não elimina o debate e nem o isento do problema da origem de referido instituto<sup>411</sup>. No entanto, para este estudo, tem-se o Areópago com funções judiciais e também políticas e administrativas.

Como dito, nasce assim, com essa estrutura política parte pré-existente e parte inaugurada, uma nova forma de governo, aquela que possui como principal característica a centralização do poder nas mãos de poucos, os ditos *olígoi*. Como diz Aristóteles na *Política*<sup>412</sup>, é em virtude dos *olígoi* que os gregos em geral denominam esse regime como *oligarquia*, e não *aristocracia*, este, reservado mais especialmente aos governos dos melhores, da antiga nobreza, e futuramente, mais precisamente em Platão, da elite intelectual e moral. Não são muitas as diferenças formais entre os regimes da oligarquia e da futura democracia, inclusive ambas possuem os mesmos “órgãos” (Conselho e Assembleia), no entanto, somente em aparência, substancialmente, a diferença é marcante. A principal diferença entre o regime da oligarquia e da democracia, é que a democracia considera todos os indivíduos que compõe a nação como cidadãos legítimos, enquanto que a oligarquia os divide em duas classes (cidadãos legítimos e os cidadãos por natureza), sendo que apenas uma, a dos cidadãos legítimos, os *eupátridas*, participavam do governo, vez que considerada classe com plena capacidade jurídica, podendo assim, assumir a função de arcontes, ou seja, acessar aos cargos de controle da sociedade. Tal privilégio poderia advir, por exemplo, da herança genética, da propriedade territorial que

---

<sup>411</sup> LEÃO, Delfim F. O horizonte legal da “Oresteia”: o crime de homicídio e a fundação do tribunal do Areópago. **Revista Humanitas**, n.º 57. Coimbra, Universidade de Coimbra, 2005. p. 22.

<sup>412</sup> ARISTÓTELES. **Política**. Trad. Mário da Gama Kury. 3. ed. Brasília: UNB, 1997. p. 91 (1279 b).

dominavam, das riquezas que possuíam, da renda que auferiam, enfim, limitava-se o acesso, ou melhor, limitava-se o conceito de cidadãos ativos, no regime oligárquico<sup>413</sup>. A construção simbólica acerca da cidadania baseava-se, em suma, em sangue e renda.

Nesse regime, focado no governo de poucos, o conselho se sobrepõe a Assembleia. O poder se concentra nas mãos do conselho e o abismo entre ricos e pobres, entre cidadãos legítimos e cidadãos naturais, cresce. Resta a clara pergunta: “Enquanto os grandes *génos* monopolizavam o grande poder na cidade, o que acontecia com todos aqueles que, pelo nascimento, estavam confinados numa classe inferior?”<sup>414</sup> Glotz<sup>415</sup> retrata a fatídica vida do *dêmiourgoí* e dos *thêtes*:

Os artesãos “que trabalham para o público” e os *thêtes* que mal se distinguem dos escravos não podiam sequer alimentar a esperança de uma melhora na situação. Quanto aos camponeses, dia a dia a situação se agravava. Os pedaços de terras que cultivavam com o suor dos próprios rostos estavam como que perdidos no meio dos grandes domínios. A terra nobre, protegida contra toda a alienação pelo direito de reivindicá-la, ou recuperá-la, reembolsando o comprador, tinha o seu território continuamente aumentado por meio de arroteamentos feitos nas pastagens comunais, de compra de lotes e através da execução de hipotecas. [...] de nada servia aos aldeões sujeitar-se à dura lei do trabalho, “imposta aos homens pelos deuses”; a vida corria-lhes difícil. [...] a maioria desses homens do campo passava privações. [...] eram obrigados a recorrer ao grande proprietário vizinho para conseguir os poucos medanos de cereais indispensáveis à sobrevivência e à sementeira; mas, sobre este empréstimo incidiam pesados juros. Desse caminho não havia retorno. O devedor insolvente caía em poder dos credores, e, com ele, sua mulher e filhos. E o que de mais desesperador havia na situação das classes inferiores era que todo indivíduo que não fizesse parte dos *génos* privilegiado se via entregue sem defesa à justiça de senhores cuspidos e irresponsáveis.

Nem um pouco agradável a vida das classes baixas. Relegados, quando podem, a mera sobrevivência e propensos a dívidas em virtude de empréstimos com intuito de manutenção da sua vida e dos seus. Amedrontados pela insolvência e pela possibilidade de perda de sua própria condição de humano, o que os relegaria a mero objeto a ser possuído por um credor (empréstimos sob garantia da liberdade pessoal),

<sup>413</sup> GLOTZ, Gustave. **A cidade grega**. Trad. Henrique de Araújo Mesquita e Roberto Cortes de Lacerda. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988. p. 57.

<sup>414</sup> GLOTZ, Gustave. **A cidade grega**. Trad. Henrique de Araújo Mesquita e Roberto Cortes de Lacerda. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988. p. 83.

<sup>415</sup> GLOTZ, Gustave. **A cidade grega**. Trad. Henrique de Araújo Mesquita e Roberto Cortes de Lacerda. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988. p. 83-84.

assim como seus familiares, e impossibilitados de recorrer por justiça caso não fizessem parte de um *gênos* privilegiado. Em suma, nos fazendo valer aqui da expressão de Castoriadis, seres desprovidos de autonomia quando do aspecto social. Se não bastasse, a questão da propriedade da terra se mostra espúria, com total domínio por parte de poucos e por um sistema expropriatório fundamentado em medidas nada equânimes. Esse fato, posteriormente desencadeará, através de medidas legislativas propostas por Sólon, em especial a *Seisachtheia* (abolição da escravidão por dívidas) um dos germes do futuro regime democrático. Esse é o cenário que Aristóteles, na *Constituição dos Atenienses* expõe no início da obra, quando afirma que nesta época os pobres eram servos dos ricos e toda a terra se encontrava nas mãos de um punhado de pessoas, sendo que o caráter central dos empréstimos para subsistência era a hipoteca da própria liberdade, sendo esse o fardo mais penoso e insuportável dessa forma de organização social que ora se arrumava, sem contar as constantes rivalidades entre os diferentes chefes dos *gênos* e a vingança privada que os dividia.

Tomada por esse contexto, a sociedade ateniense do século VII a.C. se mostrava dominada por uma aristocracia guerreira (denominada nesse período pelo alcunha de *oligoi*), que impunha a vingança privada, senhora das terras e do poder político, e que detinha a distribuição da justiça e do direito (arcontes), sendo que, o *dêmos*<sup>416</sup> nada mais era que uma espécie de clientela econômica e socialmente dependente. Esse é o cenário que se mostra na Atenas do final do século VII a.C.. Assim, vários eram os eventos que poderiam proporcionar uma mudança significativa na forma de se pensar a sociedade, em especial, a temática da regulação social através de medidas legais, cenário perfeito para o aparecimento de novas estruturas simbólicas sustentadas através de novos preceitos legislativos. E eis que se inicia um novo debate no seio da Ática, e no centro, se encontram dois personagens principais: Drácon e o já brevemente mencionado, Sólon. Uma das situações mais relevantes desse panorama histórico-social que repercute na esfera do Direito de maneira única e exclusiva até então, é a forma jurídica e pública de solução para as questões das

---

<sup>416</sup> Conforme Finley, a palavra *demos* fora empregada em vários sentidos, sendo que o velho oligarca empregava-a com o significado de “gente comum”, referindo-se as “classes mais baixas”, com um claro tom pejorativo. FINLEY, Moses Isaac. **Os gregos antigos**. Trad. Artur Morão. Lisboa: 70, 1984. p. 64.

constantes vinganças privadas operadas pelos diferentes *génos* rivais. Tal situação<sup>417</sup> pedia por solução. E é na figura de um arconte de origem Aristocrata chamado Drácon, que tal solução se apresentará. Inaugura-se, então, a codificação legislativa em Atenas.

Conforme Claude Mossé<sup>418</sup>, “O código de Drácon, elaborado nos últimos anos do século VII a.C., constitui a primeira tentativa, ainda limitada a casos de assassinatos, de instituir um direito comum a todos”. Isso se dá, pois anteriormente a construção legislativa de Drácon, como se viu, a *díke* se operava através do “sangue pelo sangue”, ou seja, da vingança privada assumida pelos *génos* quando da ocorrência de um assassinato, dada a inexistência de um sistema legal público que submetesse a todos e botasse fim as vinganças privadas entre os *génos*. A Orestéia, como visto acima, traduz via tragédia o fim da vingança privada. No campo especificamente jurídico, tem-se a legislação de Drácon, que se opera num caráter geral, comum a todos. Ao refutar a possibilidade de aplicação da vingança privada, Drácon inaugura, observado por óbvio, o contexto histórico, o julgamento para crimes de homicídio com caráter de processo público. Ao especificar os diferentes tipos de homicídio (voluntário, involuntário e em legítima defesa), Drácon viu a necessidade de estabelecer competências a diversos tribunais. Prepondera aqui a importância do Areópago, o tribunal específico para julgamento de homicídio e ferimentos com caráter intencional, cuja pena era a morte (O código de Drácon era extremamente severo, daí a expressão “leis Draconianas” quando da severidade das mesmas). Dada a gravidade dos casos, já que em muitos casos envolviam a morte intencional de uma pessoa, o Areópago deveria possuir e, de fato possuía, um corpo de jurados mais estável, qualificado, independente e alheios a simpatia popular que suas decisões pudessem gerar, sendo constituído por ex-arcontes (Areopagitas) que passavam a

---

<sup>417</sup> Segundo Delfin Leão, é difícil saber exatamente quais os fatores que levaram Drácon a ser eleito como uma espécie de moderador. As fontes antigas nada adiantam. Pode ter ocorrido em virtude de uma tensão generalizada na estrutura social, ou em virtude de as classes não Aristocratas demandarem maiores direitos, ou ainda, em virtude da tentativa de instaurar uma tirania em Atenas operada por Cílon e seus apoiantes, o que gerou animosidades entre diferentes famílias (esta se aparenta mostrar como melhor alternativa, assim, a tentativa de se impor uma tirania relevou a urgência de se pensar um código de leis escritas). LEÃO, Delfim F. O horizonte legal da “Oresteia”: o crime de homicídio e a fundação do tribunal do Areópago. **Revista Humanitas**, n.º 57. Coimbra, Universidade de Coimbra, 2005. p. 15-16.

<sup>418</sup> MOSSÉ, Claude. **Atenas**: a história de uma democracia. Trad. João Batista da Costa. Brasília: UNB, 1997. p. 13.

integrar o tribunal em caráter vitalício assim que terminassem seu mandato anual de arconte, além de requisito de aprovação em um exame específico<sup>419</sup>.

A importância da legislação de Drácon é clara: têm-se agora em Atenas nos feitos referentes a homicídios, não mais uma vingança privada e sim um processo público, julgado por juízes pretensamente independentes. Inegável, portanto, é a contribuição de Drácon, em especial no que tange as disposições de Direito Penal, para a lenta ruptura com o antigo modo de “Ser” alicerçado nas significações imaginárias até então intocáveis. O Caos começa a sentir uma nova forma de organização, contudo, como explica Mossé<sup>420</sup>, é discutível que Drácon tenha escrito um código de leis completo e que tenha dotado Atenas de uma nova constituição, além de que, as medidas legislativas de Drácon, apesar de afetar os privilégios judiciários dos antigos *gênos* em modo algum feriram o monopólio político da aristocracia, bem como, não ameaçaram sua dominação social (por exemplo: manteve-se a possibilidade de escravidão por dívida). Embora a novidade legislativa inaugurada por Drácon, a situação social na Ática na virada do século VII para o VI a.C se mostrava turva e turbulenta, com uma constante situação social de crise e de exploração. Nesse panorama, Sólon é convocado. Como se sabe, tradicionalmente as modificações estruturais ocorrem em momentos de crise e não podia ter sido diferente com a Ática do século VI a.C. Como ensina Mossé<sup>421</sup>, difícil é a exata constatação dos fatores que irromperam a crise que proporcionou uma ruptura do equilíbrio social, no entanto, pode-se visualizar ao menos dois, quais sejam: 01) a situação de dependência em que se encontrava a maior parte dos camponeses atenienses, obrigados ao pagamento da sexta parte de sua colheita, visto que as terras não lhe pertenciam, apenas a possibilidade de cultivá-las e; 02) o endividamento crescente da massa camponesa e a ameaça que sobre ela pesava de ser reduzida à escravidão caso não honrasse o pagamento, ou seja, a dívida era garantida com a liberdade. Esta maldada sina nos é contada por Plutarco<sup>422</sup>.

Entretanto, uma vez que o desequilíbrio entre os pobres e os ricos havia atingido, por assim dizer, o clímax, a cidade encontrava-se num

---

<sup>419</sup> LEÃO, Delfim F. O horizonte legal da “Oresteia”: o crime de homicídio e a fundação do tribunal do Areópago. **Revista Humanitas**, n.º 57. Coimbra, Universidade de Coimbra, 2005. p. 20.

<sup>420</sup> MOSSÉ, Claude. **Atenas**: a história de uma democracia. Trad. João Batista da Costa. Brasília: UNB, 1997. p. 13.

<sup>421</sup> MOSSÉ, Claude. **Atenas**: a história de uma democracia. Trad. João Batista da Costa. Brasília: UNB, 1997. p. 14.

<sup>422</sup> PLUTARCO. **A vida de Sólon**. Lisboa: Relógio D’Água, 2000. (13.3-5).

estado verdadeiramente crítico, de modo que a única via para assegurar a estabilidade e pôr termo às agitações parecia ser a instauração de uma tirania. Na verdade, todo o povo estava endividado para com os ricos. É que ou cultivavam a terra e entregavam a estes a sexta parte do produto obtido – pelo que eram chamados *hektemorioi* e tetas – ou então contraíam dívidas sob garantia pessoa e ficavam sujeitos à escravidão pelos credores; uns levavam ali mesmo existência de servidão, outros eram vendidos para o estrangeiro. Muito chegavam mesmo a ser forçados a traficar os próprios filhos – nenhuma lei o proibia – e a fugir da cidade, tal a dureza dos credores.

O cenário era de exploração. Plutarco inclusive chega a mencionar a ideia de um tirano com o fito de organizar tamanha discrepância entre ricos e pobres, o que viria, infelizmente a acontecer anos à frente. O enorme poder dos Aristocratas proprietários de terras, aliado ao constante medo de escravidão por dívidas arrastavam Atenas para um provável cenário futuro desastroso. Os ricos pretendiam manter seus privilégios, já os pobres, fugir do temor da perda da liberdade pela dívida. Como diz Leão, é nesse quadro carregado de crise social e econômica que Sólon ocupará o cargo de arconte com poderes extraordinários para mediar esse conflito, visto que, tamanho encargo somente deveria ser desempenhado por alguém com profunda experiência e sensibilidade política, tanto, que a indicação de Sólon se deu de comum acordo entre as partes (ricos e pobres), o que é confirmado por Aristóteles<sup>423</sup>.

Uma vez que a constituição tinha uma estrutura e a maioria das pessoas era escrava de um pequeno número, o povo sublevou-se contra os poderosos. A luta foi acessa e as duas facções mantiveram-se frente a frente durante muito tempo, até que, de comum acordo escolheram Sólon como árbitro e arconte, confiando-lhe a direção da cidade.

Ao assumir a mediação e a direção da cidade, Sólon opera profundas mudanças, tanto de caráter emergencial e social, quanto de caráter jurídico, político e econômico que irão se fazer sentir em Atenas de forma nunca antes vista e que terão grande relevância no futuro da cidade. Jaeger extrai a essência da importância de Sólon, ao dizer que “Enquanto o estado ático e sua vida espiritual autônoma

---

<sup>423</sup> ARISTÓTELES. **Constituição dos atenienses**. Trad. Delfin Ferreria Leão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003. p. 27 (5.1-2).

subsistiram, Sólon foi uma coluna fundamental do edifício da formação ática<sup>424</sup>, e continua preceituando que “Os seus versos imprimiram-se na alma da juventude e eram evocados pelos oradores nos tribunais de justiça e nas assembleias públicas, como expressão clássica do espírito da cidadania ática.”<sup>425</sup> No que tange as medidas, em caráter fundamentalmente emergencial, vez que se via extremamente necessário pôr termo aos conflitos diretos entre ricos e pobres, bem como o receio destes últimos de se tornarem escravos, proclama Sólon a *seisachtéia*, que, embora a dificuldade de se extrair sua exata natureza, pode ser basicamente pensada através da suspensão dos encargos e do malfadado estado de dependência dos camponeses, bem como, a anulação das dívidas e a revogação do direito dos credores de prender e escravizar os devedores.<sup>426</sup>

Pode-se dizer que esta medida salvou da servidão total a classe semi-serva dos camponeses, e segundo Bonnard<sup>427</sup>, proporcionou duas espécies de libertação: 01) A libertação da terra e, 02) A libertação das pessoas. Quanto a libertação da terra, todos os marcos que assinalavam nos campos a escravidão da terra caída entre as mãos dos *eupátridas* foram arrancados do solo sendo a terra restituída aos devedores. Quanto a libertação das pessoas, houve a recuperação por parte dos devedores de sua liberdade, e mais, aqueles que tinham sido vendidos como escravos para o estrangeiro foram procurados, comprados novamente, libertos pelo Estado e realocados em seus domínios. Não há como não classificar esta medida adota por Sólon como “fundamental”, ainda que se mostrasse como uma medida de emergência. Fato é que, como nos ensina Aristóteles<sup>428</sup> “Depois de haver tornado senhor da situação, Sólon libertou o povo tanto no presente como para o futuro, ao proibir os empréstimos sob garantia pessoal” e continua Aristóteles, esclarecendo que além dessa importante medida, Sólon “promulgou leis e procedeu a um cancelamento

---

<sup>424</sup> JAEGER, Werner. **Paidéia**: a formação do homem grego. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 173.

<sup>425</sup> JAEGER, Werner. **Paidéia**: a formação do homem grego. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 173.

<sup>426</sup> MOSSÉ, Claude. **Atenas**: a história de uma democracia. Trad. João Batista da Costa. Brasília: UNB, 1997. p. 14.

<sup>427</sup> BONNARD, André. **A civilização grega**. Trad. José Saramago. São Paulo: Martins Fontes, 1980. p. 111.

<sup>428</sup> ARISTÓTELES. **Constituição dos atenienses**. Trad. Delfin Ferreria Leão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003. p. 28 (6.1).

de dívidas, fossem privadas ou públicas, medida que os Atenenses designam por *seisachtheia*, porque vieram a desfazer-se de um fardo.”<sup>429</sup>

A respeito da *seisachteia*, a história nos permite ouvir/ler do próprio Sólon, em uma das suas poesias (Fragmento 36 West) citadas por Aristóteles<sup>430</sup>, vejamos o que diz Sólon:

Mas eu, dos objetivos com que reuni  
o povo, algum há que deixei por atingir?  
Pode testemunhá-lo na justiça do tempo  
a mãe suprema dos deuses olímpicos,  
a melhor, a Terra negra, de quem eu, outrora,  
os marcos arranquei, por todo o lado enterrados:  
dantes era escrava, agora é livre.  
Muitos a Atenas, pátria fundada pelos deuses,  
reconduzi, vendidos ora injustamente  
ora com justiça. Uns ao jugo  
das dívidas fugiam – e já nem a língua ática  
falavam, por tanto andarem errantes;  
outros, na própria casa servidão vergonhosa  
sofriam, trémulos aos caprichos dos senhores;  
eu os tornei livres. Isto atingi com poder,  
a um tempo força e justiça harmonizando,  
e cumpri quanto havia prometido.

Esta medida de emergência possibilitou a Sólon a renovação do cenário e o terreno possível para alterações políticas constitucionais que surtiriam efeitos em Atenas até sua decaída. Não foram poucas as modificações operadas por Sólon na estrutura política e constitucional de Atenas. Vejamos as principais, iniciando pela reorganização das classes censitárias de Atenas. A proposta de reorganização censitária de Sólon era vinculada aos rendimentos do corpo de cidadãos, o qual foram divididos em quatro classes: os *pentacosiomédimos* (cidadãos das quinhentas medidas, os mais ricos), os *hippeis* (cavaleiros, cidadãos das trezentas medidas), os *zeugitas* (conjunto de camponeses de condição média, capazes de se equiparem e de se transformarem em hoplitas<sup>431</sup>, ou seja, infantaria pesada, cujo rendimento

<sup>429</sup> ARISTÓTELES. **Constituição dos atenienses**. Trad. Delfin Ferreria Leão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003. p. 28 (6.2).

<sup>430</sup> ARISTÓTELES. **Constituição dos atenienses**. Trad. Delfin Ferreria Leão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003. p. 37-38 (12.4).

<sup>431</sup> No que tange as divisões das classes criadas por Sólon, a figura dos *zeugitas* ou hoplitas é por demais importante, em especial, no que toca a questão da unidade da falange dos hoplitas, que se portam como iguais, o que reverbera na esfera da comunidade política, ao identificar os cidadãos enquanto uma coletividade iguais em tempo de paz, assim como o são enquanto hoplitas ao tempo da guerra. Sobre as divisões de classes criadas por Sólon, Castoriadis reforça a característica das mesmas quanto a necessidade de aferimento de renda específica para o devido pertencimento, mas

chegava as duzentas medidas), e os *tethes* (a massa dos camponeses pobres e a dos artesões que não eram estrangeiros, cujo rendimento se situava abaixo das duzentas medidas). Salienta-se, que estas quatro classes censitárias subsistiram durante toda a história de Atenas.<sup>432</sup> Estas quatro classes possuíam atribuições e competências específicas, como explica Aristóteles, aos pentacosimedimnos, aos cavaleiros e aos zeugitas, Sólon distribuiu as magistraturas sendo que cada qual dessas classes habilitava a magistratura correspondente à dimensão do rendimento, por exemplo, a importante magistratura dos “tesoureiros” estava reservada exclusivamente aos pentacosimedimnos. Já aos *tethes*, concedeu Sólon somente a possibilidade de tomar parte na Assembleia e nos tribunais. Organizando nessa forma, Sólon estabelece o direito de eleição, ou seja, fixa aqueles que podiam ser eleitos, não por votação, mas sim por sorteio.<sup>433</sup>

Esta readequação das classes censitária e o sorteio para sua escolha, correspondem a uma quebra de paradigma em Atenas, vez que tal readequação, fundamentalmente, consistiu em estipular o acesso ao poder, de modo exclusivo, na quantidade de riqueza amealhada por determinado cidadão, e não mais, como até aí, na origem sanguínea, ou seja, através do nascimento e pertencimento a determinada família. Como diz Delfim Leão<sup>434</sup>, como consequência da readequação os mais altos cargos ficaram ao alcance das pessoas que não pertenciam à aristocracia, inobstante a clara dificuldade no âmbito prático de tal situação ocorrer. Fato, é que a possibilidade existia, o que, no âmbito principiológico se mostra extremamente relevante. Verificase uma abertura ao acesso ao poder através de uma ruptura da estrutura

---

também, a característica de organização militar, senão vejamos: “Están entonces las dos clases más ricas: los *pentakosiomedimnoi* (aquellos cuyo ingreso es al menos equivalente a 500 medimnos, o medidas de trigo) y los *hippéis* (los caballeros, como los hubo también en la Europa medieval: quienes podían mantener un caballo para ir a la guerra). La tercera clase, la de los hoplitas, constituye la gran mayoría de la población. Son los ciudadanos cuyos bienes o el producto de su trabajo les permiten tener armas y, por ende, participar en la guerra como soldados de infantería. Puede decirse que, en lo esencial, el cuerpo de hoplitas es idéntico al cuerpo de ciudadanos, porque éstos son por antonomasia los que portan armas y, con ello, participan en la defensa y la afirmación de la comunidad política. Y tenemos luego la cuarta clase: los *tetes*, quienes no ganan siquiera lo suficiente para comprar armas y mantenerlas. En consecuencia, fueron excluidos durante mucho tiempo de la participación en el combate, o bien, si participaban, lo hacían como *psilói*, acompañantes del ejército pero con arcos u hondas como sola arma.” CASTORIADIS, Cornelius. **La ciudad y las leyes**: lo que hace a Grecia, 2, seminários 1983-1984, la creación humana III. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012. p. 88-89.

<sup>432</sup> MOSSÉ, Claude. **Atenas**: a história de uma democracia. Trad. João Batista da Costa. Brasília: UNB, 1997. p. 15.

<sup>433</sup> ARISTÓTELES. **Constituição dos atenienses**. Trad. Delfin Ferreria Leão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003. p. 31-32 (8.1).

<sup>434</sup> LEÃO, Delfim F. **Sólon, ética e política**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. p. 306.

organizacional então vigente, e a instituição de um novo *eidōs* sedimentado na lei. Bonnard<sup>435</sup> caracteriza esta medida como dá mais relevante, pois, “o mais importante é ter ele repellido o direito do nascimento nobre, porque o nascimento não se adquire. Este direito passava à riqueza, e a riqueza adquire-se, pelo menos, teoricamente”. Não mais aos herdeiros Aristocratas, em caráter exclusivo, era dado o acesso ao poder, ainda que na prática, como dito, a dotação mínima de riqueza praticamente direcionava para os aristocratas às magistraturas. No que tange a estas magistraturas, vale salientar que Sólon estipulou seu preenchimento à sorte, quer dizer, a tirada à sorte de uma lista selecionada, o que, ao que parece, se mostra deveras democrático (tanto que ao tempo de Aristóteles ainda assim se mantinha), vez que não há, efetivamente, um direcionamento a determinado cidadão, inobstante a sorte ser tirada de nomes previamente selecionados, constante em lista.

Além da reorganização censitária, Sólon cria o conselho dos quatrocentos (*boulé* dos quatrocentos), e ao conselho do areópago atribui a função de salvaguardar as leis, bem como, supervisionar os mais importantes assuntos da cidade e punir os infratores. No que tange ao conselho dos quatrocentos, vale salientar a dificuldade de definir a natureza de tal conselho, vez que Aristóteles nada diz a respeito disso, apenas menciona a sua criação, sendo Plutarco o que, minimamente, define a natureza do conselho. Vejamos o que diz Plutarco<sup>436</sup> a este respeito:

Instituiu o conselho do Areópago, que é composto pelos que haviam exercido o arcontado anual, e, porque tinha desempenhado essa magistratura, também fez parte dele; mas depois, ao ver que o *demos* se tornara enfatuado e arrogante com a anulação das dívidas, fundou um segundo conselho, seleccionando cem homens por cada uma das tribos (que eram quatro). Determinou que este conselho examinasse as matérias antes do *demos* e que não deixasse seguir nada para a *Ekklesia* sem essa apreciação prévia. Instalou, porém, o primeiro conselho como supervisor de tudo e guardião das leis, convencido de que, amparada solidamente por aqueles dois conselhos como por duas âncoras, a cidade estaria menos sujeita à agitação e o povo se mostraria mais tranqüilo.

O que se tem é que o conselho dos quatrocentos era uma espécie de filtro das intenções do *demos* (nesta passagem pode-se pensar o *demos* como sinônimo da classe dos *thetes*). Lembrando que Sólon, através da *seisachtheia*, havia liberado o

---

<sup>435</sup> BONNARD, André. **A civilização grega**. Trad. José Saramago. São Paulo: Martins Fontes, 1980. p. 114.

<sup>436</sup> PLUTARCO. **A vida de Sólon**. Lisboa: Relógio D'Água, 2000. (19.1-2).

*demos* das dívidas. Assim, ao que parece, a *Bulé* dos quatrocentos fora pensada como uma espécie de órgão limitador e disciplinar no que tange à euforia causada pelas medidas de emergência propostas por Sólon, e, como diz Leão, pela possibilidade de uso dos direitos políticos o qual o *demos* não estaria acostumado<sup>437</sup>, em resumo, a tarefa central do conselho dos quatrocentos, ao menos através do que nos vem por Plutarco, consistia em analisar previamente a matéria dos assuntos a serem submetidos à apreciação da Assembleia (composta também por *thetes*), instituição esta que senão a mais importante, uma das mais, para o desenvolvimento da democracia em Atenas. Além da permissão de participação dos *thetes*, Sólon estabelece a igualdade dos direitos dos cidadãos de votar e a falar na Assembleia, ou seja, se mostra aqui um direito que compreende todos os cidadãos, sem exclusão. Todos os cidadãos, da primeira à última classe tem direito de voto na Assembleia. Na Assembleia, ricos e pobres são iguais e todos podiam votar bem como tomar a palavra. Claro que na época de Sólon as competências da Assembleia não eram tantas como na época de Péricles, por exemplos, mas se verifica em Sólon o *gérmen* da democracia e da autonomia<sup>438</sup>.

A abertura conferida por Sólon à participação integral dos cidadãos de Atenas na Assembleia, ainda que com poderes limitados, proporciona o início de uma ruptura de um modelo oligárquico para um modelo democrático, contudo, dada tamanhas mudanças realizadas por Sólon, ambos os lados passaram a desconfiar e a criticar a nova estrutura. Diz Aristóteles que assim que Sólon estabeleceu a constituição, passou a sofrer uma série de críticas devido às leis que criara, tornando-se odioso na cidade, vez que muitos nobres se puseram contra ele por causa do cancelamento de dívidas e das grandes alterações realizadas, bem como o povo, que pensava que Sólon procederia a uma nova distribuição de todos os bens e não apenas o cancelamento das dívidas, esperava mais. De fato, em virtude dessas pressões, e com o claro intuito de proteção da legislação escrita que criara, Sólon se afasta de Atenas, comunicando o povo que restaria em viagem ao Egito pelo prazo de 10 anos<sup>439</sup>. Inobstante, é inegável que Sólon abriu as portas para as reformas (democracia) do século seguinte e, sobretudo, estabeleceu novos parâmetros para a vida política da

---

<sup>437</sup> LEÃO, Delfim F. **Sólon, ética e política**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. p. 316.

<sup>438</sup> BONNARD, André. **A civilização grega**. Trad. José Saramago. São Paulo: Martins Fontes, 1980. p. 114.

<sup>439</sup> ARISTÓTELES. **Constituição dos atenienses**. Trad. Delfin Ferreria Leão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003. p. 35 (11.1).

cidade, que, afetada por novas condições econômicas e sociais, não mais restavam nos estreitos limites da divisão entre a aristocracia e o resto do povo. No entanto, as reformas levadas a cabo por Sólon apenas resolveram de forma parcial os problemas de Atenas<sup>440</sup>. Durante a partida de Sólon ao estrangeiro, a vida na Ática agitou-se. Os conflitos entre facções Aristocráticas recrudesciam cada vez mais, sendo que, conforme nos ensina Aristóteles, até o quinto ano seguinte à viagem de Sólon, sequer arconte havia sido nomeado para governar Atenas e o clima de guerra civil era constante. Esta situação de lacuna se encerra com a nomeação de Damásias para o exercício do arcontado, no entanto, este resta no cargo por apenas dois anos e dois meses, sendo expulso, à força, pelo povo. Nesta altura, dado o clima de instabilidade, decidiu-se por se proceder a escolha de dez arcontes para a gerência da cidade, sendo cinco entre os nobres, três entre os camponeses e dois entre os artesãos. Inobstante a escolha dos arcontes, a situação ainda era tensa, sendo que parcela da população se mostrava queixosa em virtude do cancelamento das dívidas e da consequente perda de capital que se seguiu, bem como, demais parcela questionavam em caráter geral as medidas legislativas tomadas por Sólon<sup>441</sup>.

Tal rivalidade se exteriorizou no conflito entre três facções<sup>442</sup>, quais sejam: 01) Os habitantes da costa, cujo chefe era Mégacles, filho de Alcmeón, os quais pareciam aspirar um governo moderado; 02) Outra constituída por gente da planície, cujo chefe era Licurgo, partidários da oligarquia e; 03) As pessoas da montanha, como líder era Pisístrato, e que possuía a fama de ser um adepto da democracia<sup>443</sup>. A sorte sorriu a Pisístrato, trinta e dois anos após a partida de Sólon. Pisístrato era um típico tirano

<sup>440</sup> BIGNOTTO, Newton. **O tirano e a cidade**. São Paulo: Discurso Editorial, 1998. p. 28.

<sup>441</sup> ARISTÓTELES. **Constituição dos atenienses**. Trad. Delfin Ferreria Leão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003. p. 39 (13.2-3).

<sup>442</sup> Claude Mossé ensina que “Por volta de 561 a.C., na luta pelo poder, dois homens se defrontavam: Licurgo, que, como orador do século IV a.C., talvez pertencesse aos *génos* dos eteobutades, e Mégacles, que pertencia ao dos alcmeônidas. [...] Licurgo representaria a aristocracia tradicional, cujas terras situavam-se no *Pedion* (planície, em grego); Mégacles refletiria o partido moderado que agrupava os habitantes do litoral, [...] Com efeito, quando, para fazer face aos dois outros partidos, um terceiro reivindicou o poder, congregou os diacrianos, ou gente da Diacria, isto é, da região a nordeste da Ática, além das colinas. [...] Heródoto, que, juntamente com Aristóteles, constitui nossa fonte principal, ressalta que, na verdade, no cenário das lutas que os dois partidos travavam, Pisístrato formou um terceiro ao qual, quase por ironia, também deu um nome geográfico. Com efeito, é evidente que, embora Pisístrato recruta seus primeiros partidários entre as pessoas da Diacria – onde se localizavam seus bens patrimoniais –, muito cedo vai granjear o apoio de todos os descontentes, independentemente de sua origem geográfica. Daí o caráter ‘democrático’ do partido de Pisístrato, no dizer de Aristóteles, que emprega um termo decididamente anacrônico. MOSSÉ, Claude. **Atenas: a história de uma democracia**. Trad. João Batista da Costa. Brasília: UNB, 1997. p. 17.

<sup>443</sup> ARISTÓTELES. **Constituição dos atenienses**. Trad. Delfin Ferreria Leão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003. p. 39-40 (13.4).

demagogo, que para tomar o poder conduziu contra a aristocracia as massas camponesas empobrecidas que dele esperam alguma vantagem material e, utilizando-se de uma trama bem elaborada, conseguiu que o povo de Atenas lhe concedesse uma guarda pessoal que, após fora utilizada para tomar a Acrópole<sup>444</sup>. Inobstante um tirano<sup>445</sup>, ao que parece, Pisístrato era bem querido pelo povo de Atenas e pelo próprio Aristóteles, o qual relata sua trajetória e vê seu governo como uma tirania, mas com benefícios e conduzida no sentido de promoção da cidadania dos atenienses, senão vejamos, nas palavras do estagirita, em longa citação:

Pisístrato conduzia a cidade de maneira acertada, conforme já se disse, comportando-se mais como um cidadão do que como um tirano. Em termos gerais, mostrava-se humano, dócil e indulgente com os transgressores; em especial emprestava dinheiro aos que estavam em dificuldades, em troca de seu trabalho, de forma a que os agricultores pudessem assegurar o sustento com a terra. Agia dessa forma por duas razões: para que eles não passassem o tempo na cidade, mas se distribuíssem, antes pelo campo, e para que vivessem com dignidade, ocupados nos seus interesses, e não tivessem nem vontade nem vagar para se envolverem com os assuntos do Estado. Ao mesmo tempo, acontecia que também os seus rendimentos se tornavam maiores se a terra fosse trabalhada, pois ele aplicava o dízimo aos produtos. [...] E nos restantes assuntos, em nada ele incomodava o povo com o seu governo, mas antes lhe garantiu sempre a paz e zelou pela sua tranquilidade. [...] o que dele em especial se recorda é o seu carácter amigo do povo e humano. De facto, em todos os assuntos ele desejava governar de acordo com as leis, sem outorgar a si próprio nenhum privilégio. [...] Por estes motivos, permaneceu muito tempo no poder e, se o perdia, facilmente o recuperava. Na verdade, a maioria dos nobres e das pessoas do povo era-lhe favorável: a uns convencia-os com a diplomacia do trato, aos outros com o auxílio nos seus interesses privados; possuía uma disposição inata para agradar a ambos os partidos.<sup>446</sup>

---

<sup>444</sup> MOSSÉ, Claude. **Atenas**: a história de uma democracia. Trad. João Batista da Costa. Brasília: UNB, 1997. p. 17.

<sup>445</sup> Sobre a figura do tirano, vale ressaltar, que nem sempre o que o definia era a crueldade ou o monopólio despótico do poder, como esclarece Mário Curtis Giordani, o tirano “era o cidadão (em geral pertencente à nobreza) que, com o apoio das massas se apoderava ilegalmente do poder detido então pela aristocracia. O tirano não era necessariamente cruel ou despótico. Assim, por exemplo, Pisístrato é louvado por Aristóteles por moderação, filantropia, doçura e amor ao povo. A tirania foi, muitas vezes, na Grécia, uma festa de transição entre a aristocracia e a democracia. Sob a tirania de Pisístrato, Atenas conheceu uma provável prosperidade interna e externa. As obras públicas transformaram a capital da Ática de uma grande aldeia em uma grande cidade. No exterior, os atenienses desenvolveram seu comércio, conseguindo estabelecer-se no Helesponto, importante passagem da rota comercial que levava ao Ponto Euxino.” GIORDANI, Mário Curtis. **História da Grécia**. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 113.

<sup>446</sup> ARISTÓTELES. **Constituição dos atenienses**. Trad. Delfin Ferreria Leão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003. p. 43-45 (16.2-4,7).

Da citação acima se extraem algumas conclusões acerca do governo de Pisístrato. De início, percebe-se que o tirano, de fato, se mostrava como um demagogo. Igualmente, se verifica que o mesmo atuava de modo solidário, com o claro intuito de afastamento do povo das ocupações com o governo, uma estratégia normalmente levada a cabo por aqueles tiranos que se sustentam via apoio popular condicionado, no entanto, não deixa de lhes cobrar, enriquecendo, assim. Outro aspecto deveras importante é a manutenção da paz proporcionada por seu governo e o apoio tanto de nobres como dos populares, sustentado pela capacidade de resolução de conflitos. Assim, *prima facie*, Pisístrato se mostraria como o governante ideal, inclusive é o que, de uma leitura de Aristóteles, o mesmo afirma. Muito embora um tirano (e Aristóteles deixa claro, mas um tirano benevolente), Glotz confere a Pisistrato - assim como a Drácon e principalmente a Sólon – a edificação da democracia (trabalho após, concluído por Clístenes), pois manteve a constituição de Sólon e fez com que se ministrasse educação política ao povo nas sessões da Assembleia e dos tribunais, ao mesmo tempo em que edificava a democracia rural e urbana por meio das festas que ordenava em honra a Dionísio, das representações teatrais e da construção de suntuosos edifícios.<sup>447</sup>

No que tange ao aspecto “democrático”, não havia em Pisístrato essa ideia plena no seu modo de governar – partindo-se do princípio, ainda não totalmente desenvolvido, de que a democracia seria o melhor modo – mas sim, como dito acima, uma espécie de um tirano benevolente, que proporciona paz, certa prosperidade e atenção a todos, mas que proporciona certo afastamento dos assuntos do Estado. No entanto, ao que parece, os atenienses aprovavam essa forma, tanto que, até o fim de sua vida (528/7 a.C.) Pisístrato se manteve no poder. Quando do fim de sua vida, Pisístrato deixa o poder para seus dois filhos mais velhos, Hípias e Hiparcos, sendo que estes não conseguiram vencer as vicissitudes que haviam presidido à ascensão ao poder por parte de seu pai, além do mais, afeitos ao poder pessoal, o exerceram de modo autoritário e “principesco”, fazendo-se cercar de pomposa corte. Ao fim, Hiparco fora assassinado e Hípias abdica (510 a.C.) e vai ao exílio após ataque do rei espartano Cleómenes, unido à parcela de Atenienses opositores<sup>448</sup>. Os eventos que

---

<sup>447</sup> GLOTZ, Gustave. **A cidade grega**. Trad. Henrique de Araújo Mesquita e Roberto Cortes de Lacerda. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988. p. 102-103.

<sup>448</sup> MOSSÉ, Claude. **Atenas**: a história de uma democracia. Trad. João Batista da Costa. Brasília: UNB, 1997. p. 20-21.

se seguem podem ser considerados os dois mais importantes para a formação da democracia em Atenas. Após o exílio de Hípias, um membro da família dos Alcmeônidas, de nome Clístenes, com o apoio popular, é alçado ao poder e põe em terra todas as tentativas dos oligarcas de reverter a situação a seu favor após a queda da tirania, que, diga-se de passagem, serviu aos propósitos da democracia e das ideias de Sólon. No poder, Clístenes opera mudanças que fortalecem a constituição de Atenas, e torna possível o desenvolvimento da democracia, que encontrará seu ápice com Péricles. O aspecto político prepondera na obra de Clístenes. Modifica o território da Ática, substituindo as quatro tribos antigas de origem jônica, por dez novas tribos, que por sua vez se repartem em três trittias (realizando a composição da tribo em: 1/3 do grupo social habitante das cidades e arredores, 1/3 do grupo social habitante do interior e, 1/3 do grupo social habitante da costa). Divide o país nas chamadas *dêmoi*, pequenas comarcas com assembleia, magistrados e administração própria, sendo que cada cidadão restava inscrito no registro de um desses *dêmoi*, e o nome do *dêmos* que agora se acrescentava ao seu (não mais o de seu pai) atestava a sua qualidade de cidadão, logo, a organização política e militar agora se via em voltas com estas novas tribos.<sup>449</sup>

E é a partir dessas novas tribos que Clístenes cria a figura de maior relevância de sua obra política, qual seja, a *Bulê* dos quinhentos. Cada tribo possuía a responsabilidade de designar cinquenta membros que deveriam representá-los na *Bulê*. Como explica Mossé, a *Bulê* dos quinhentos representa o aspecto mais importante da obra política de Clístenes, operando como órgão essencial enquanto condição para o nascimento da democracia ateniense, preparando as sessões da Assembleia e redigindo os decretos. Outras medidas foram tomadas por Clístenes, como por exemplo, a reorganização do exército em 10 regimentos, a designação de um secretário para os arcontes, que eram nove, para que todas as tribos estivessem representadas, enfim, significativas mudanças que serviram de base para a democracia grega.<sup>450</sup> Como diz Glotz,

Essa constituição, esse imponente edifício onde a razão política assume um aspecto de geometria, correspondia tão bem a um espírito público moderado por séculos de experiência, que não será mais

<sup>449</sup> GLOTZ, Gustave. **A cidade grega**. Trad. Henrique de Araújo Mesquita e Roberto Cortes de Lacerda. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988. p. 102-103.

<sup>450</sup> GLOTZ, Gustave. **A cidade grega**. Trad. Henrique de Araújo Mesquita e Roberto Cortes de Lacerda. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988. p. 103.

contestada por nenhum partido. Os democratas poderão emenda-la em alguns pontos, mas nada lhe alterarão em essencial. Os oligarcas poderão fazer revoluções; pretenderão restabelecer na sua integridade “a constituição dos antepassados” e, para eles, tal constituição será a que destruiu para sempre o regime oligárquico. A atenas do século V viveu segundo as leis civis de **Sólon** e as leis políticas de **Clístenes**.

Em suma, pode-se extrair de maneira exemplificativa, as principais medidas políticas operadas por Clístenes em: 01) A reorganização do território da Ática com a criação das dez tribos, enfraquecendo assim a organização oligárquica sustentadas nas fatrias e nas quatro tribos jônias, estabelecendo a unidade política, vez que, eliminou nas tribos uma classe predominante, dada a divisão estabelecida; 02) A criação da *Bulê* dos quinhentos com a devida participação e representatividade de todas as tribos; 03) a vinculação da cidadania ao *dêmoi* e não mais à ancestralidade, caracterizando assim um caráter isonômico, integrando novos cidadãos no corpo cívico e; 04) a representação das tribos no colégio dos arcontes. Todas estas medidas<sup>451</sup> operam fortes golpes na estrutura política tradicional oligárquica baseada na Aristocracia, ao ponto, de Glotz, conforme citação acima, sacramentar o fim do regime oligárquico. As reformas de Clístenes, como já outrora mencionado, criaram as condições de nascimento da democracia ateniense, e como bem esclarece Claude Mossé<sup>452</sup>, “As reformas do alcmeônida [...] criavam as condições efetivas para a soberania popular”. Ares de autonomia sopravam pela Ática.

Longe da estabilidade, a obra de Clístenes passou por mudanças, sempre visando seu aperfeiçoamento, dentre as mais significativas, pode-se citar, em meados do ano 500 a.C., a atribuição de “guardiões perpétuos da constituição” aos membros da *Bulê* dos quinhentos, a organização de um colégio de 10 estrategos (chefes militares), eleitos a razão de um para cada tribo, que eleitos pelo povo passaram a desempenhar um papel cada vez mais importante em matéria de política geral, não apenas militar, o que, acabou por desferir um forte golpe no colégio dos arcontes. Na altura do ano 487/6 a.C. este mesmo colégio passa por uma nova e significativa reforma, quando se instaurou a modalidade de sorteio para a escolha dos arcontes, sendo um para cada tribo e não mais exclusivamente da classe dos

<sup>451</sup> Conforme Aristóteles “Com estas alterações, a constituição tornou-se muito mais democrática do que no tempo de Sólon”. ARISTÓTELES. **Constituição dos atenienses**. Trad. Delfin Ferreria Leão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003. p. 54 (22.1)

<sup>452</sup> MOSSÉ, Claude. **Atenas: a história de uma democracia**. Trad. João Batista da Costa. Brasília: UNB, 1997. p. 23.

pentacosiomédinos, possibilitando a escolha também dos pertencentes a classe dos hippeis (cavaleiros), o que impactou diretamente no Areópago, que era formado por arcontes que deixavam o cargo<sup>453</sup>. Todas estas alterações impactaram no futuro nascimento da democracia, no entanto, como sustenta Finley<sup>454</sup>, a estrutura de Clístenes ainda não era a de Péricles, sendo que foram necessárias duas gerações para aperfeiçoar o sistema, período esse que incluiu as guerras pérsicas e inúmeros conflitos internos, visto que as forças contrárias à democracia ainda estavam longe de serem subjugadas. Foi Efiltes, o homem que nos dizeres de Aristóteles<sup>455</sup> “tornou-se chefe do povo” no período (462 a.C.) compreendido entre Clístenes e Péricles, e que suprimiu as últimas restrições ao *demos*, proporcionando, por fim, sólidas bases democráticas. O posterior, Péricles, e sua era, no entanto, merece nossa plena atenção.

Péricles (alcança o poder em 461 a.C e permanece até sua morte em 429 a.C), sobrinho-neto de Clístenes, segundo Glotz<sup>456</sup>, juntava a uma inteligência genial uma eloquência, uma autoridade, uma habilidade na condução dos homens, que lhe permitiram servir ao povo e ao mesmo tempo, dominá-lo. E é em Tucídides que se encontra o melhor exemplo da admiração e da importância de Péricles para a consolidação da democracia em Atenas, e na transformação dessa, conforme o próprio Péricles, na escola da Hélade, senão vejamos:

A razão do prestígio de Péricles era o fato de sua autoridade resultar da consideração de que gozava e de suas qualidades de espírito, além de uma admirável integridade moral; ele podia conter a multidão sem lhe ameaçar a liberdade, e conduzi-la ao invés de ser conduzido por ela, pois não recorria à adulação com intuito de obter a força por meios menos dignos; ao contrário, baseado no poder que lhe dava a sua alta reputação, era capaz de enfrentar até a cólera popular. Assim, quando via a multidão injustificadamente confiante e arrogante, suas palavras a tornavam temerosas, e quando ela lhe parecia irracionalmente amedrontada, conseguia restaurar-lhe a confiança. Dessa forma

---

<sup>453</sup> GLOTZ, Gustave. **A cidade grega**. Trad. Henrique de Araújo Mesquita e Roberto Cortes de Lacerda. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988. p. 104.

<sup>454</sup> FINLEY, Moses Isaac. **Os gregos antigos**. Trad. Artur Morão. Lisboa: 70, 1984. p. 66.

<sup>455</sup> ARISTÓTELES. **Constituição dos atenienses**. Trad. Delfin Ferreria Leão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003. p. 60 (25.1).

<sup>456</sup> GLOTZ, Gustave. **A cidade grega**. Trad. Henrique de Araújo Mesquita e Roberto Cortes de Lacerda. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988. p. 105.

Atenas, embora fosse no nome uma democracia, de fato veio a ser governada pelo primeiro de seus cidadãos.<sup>457</sup>

A citação acima demonstra o profundo respeito e admiração que Tucídides conferia a Péricles. Péricles era o símbolo da democracia ateniense. Esclarece Finley que mesmo no seu período de maior influência, Péricles não detinha poderes absolutos, sendo que suas políticas sempre eram submetidas a aprovação expressa no voto popular da Assembleia<sup>458</sup>, ou seja, nada impediria que Péricles, assim como qualquer cidadão submetesse-se a propostas a votação popular, no entanto, até mesmo Péricles deveria se submeter a decisão dos membros da Assembleia, que, como bem se sabe poderia restar favorável ou não à sua proposição, ou seja, o reconhecimento da necessidade de liderança não era acompanhado por uma renúncia ao poder decisório, e Péricles sabia disso. Diz Mossé, que Péricles era um jovem nobre, ávido de glória e que gostava de se ver cercado de homens de pensamento, sendo, inclusive, na juventude, discípulo de Zenão de Eléia e de Anaxágoras. Com Zenão aprenderá a concatenar o raciocínio e a sutileza do discurso. Com Anaxágoras, aprendera a ideia de que todo fenômeno é explicável, que há ligações lógicas entre os fatos e que o governo da cidade não é produto do acaso ou de um impulso momentâneo, mas fruto de uma longa reflexão<sup>459</sup>.

Péricles reunia na sua pessoa virtudes que quando unidas definem um estadista. Possuía inteligência na análise das situações políticas, sabendo antever os acontecimentos e responder-lhes na medida correta, dado que acreditava nas ligações lógicas. Era eloquente, convencendo o povo a participar das ações por ele propostas. Era patriota, vez que para Péricles nada estava acima dos interesses da comunidade de cidadãos, nada estava acima da honra da cidade de Atenas, e por fim, era desinteressado, não no sentido de se mostrar alheio às questões da *pólis*, mas no sentido de ser inacessível à corrupção e dedicado inteiramente a Atenas. Dessa forma, soube Péricles unir um povo sempre dividido propondo-lhes um objetivo comum, objetivo esse, que deveria ultrapassar Atenas e se espalhar por todas as

---

<sup>457</sup> TUCÍDIDES. **História da guerra do Peloponeso**. Trad. Mário da Gama Kury. 4. ed. Brasília: UNB, Instituto de Pesquisa e Relações Internacionais; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001. p. 126 (Cap. II, 66).

<sup>458</sup> FINLEY, Moses I. **Democracia antiga e moderna**. Trad. Waldéa Barcellos. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p. 37.

<sup>459</sup> MOSSÉ, Claude. **Atenas: a história de uma democracia**. Trad. João Batista da Costa. Brasília: UNB, 1997. p. 36.

idades, em última instância, fazer de Atenas a escola da Hélade<sup>460</sup>, como dito na oração fúnebre por ele pronunciada. E assim se engendra a democracia em Atenas, não como um impulso momentâneo de um intelecto supremo, mas através de medidas que proporcionaram uma ligação entre elas e o que se pretendia atingir. A democracia acontece, e a autonomia dos Atenienses por fim, surge, quando se proporciona meios para tal. E Péricles, melhor do que todos, sabia disso. Cite-se como exemplo, a determinação inédita de pagamento de salários (*misthoí* - mistoforia) aos cidadãos que renunciassem o exercício de sua profissão para servir Atenas. Por que Péricles ordenara tamanha inovação? Por que percebeu que a democracia pede pela participação de todos. Como diz Glotz<sup>461</sup> “se se afastassem do Conselho, dos tribunais e das funções públicas as pessoas que nada possuíam, como se poderia impedir que o regime, qual fosse o nome que ostentasse, constituísse de fato, uma oligarquia”. Importantíssima consideração, esta. Extrapole-a para qualquer ferramenta de impedimento além das questões meramente financeiras, por exemplo, raça, cor ou sexo, e se verá não uma democracia, mas um regime segregacionista centrado em uma parcela da população que se julga superior. O que se gera a partir disso? Impossibilidade de questionamento do instituído e manutenção de um regime acessível a poucos.

Dessa forma, a mistoforia proporciona àquele que não poderia renunciar a seu trabalho, visto a necessidade de sobrevivência, que assim o faça e que sobreviva, graças a concessão do salário. Esta é uma medida fundamental para a democracia, pois abre as portas do acesso ao poder a todos. Péricles introduz esses tipos de medidas, as quais irão proporcionar, de fato, resultados materiais na consolidação do regime democrático. Péricles age, através de medidas reformistas, para que a democracia deixe de ser apenas uma palavra oca, e que, efetivamente, pressuponha o que ela, etimologicamente significa: poder do povo. Péricles, assim, realiza a democracia. E em trecho da famosa oração fúnebre, transcrita por Tucídides, vemos isso com magnífica clareza:

“Vivemos sob uma forma de governo que não se baseia nas instituições de nossos vizinhos; ao contrário, servimos de modelo a alguns ao invés de imitar os outros. Seu nome, como tudo depende

---

<sup>460</sup> BONNARD, André. **A civilização grega**. Trad. José Saramago. São Paulo: Martins Fontes, 1980. p. 182.

<sup>461</sup> GLOTZ, Gustave. **A cidade grega**. Trad. Henrique de Araújo Mesquita e Roberto Cortes de Lacerda. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988. p. 106

não de poucos mas da maioria, é democracia. Nela, enquanto no tocante às leis todos são iguais para a solução de suas divergências privadas, quando se trata de escolher (se é preciso distinguir em qualquer setor), não é o fato de pertencer a uma classe, mas o mérito, que dá acesso aos postos mais honrosos; inversamente, a pobreza não é razão para que alguém, sendo capaz de prestar serviços à cidade, seja impedido de fazê-lo pela obscuridade de sua condição. Conduzimo-nos liberalmente em nossa vida pública, e não observamos com uma curiosidade suspicaz a vida privada de nossos concidadãos, pois não nos ressentimos como nosso vizinho se ele age como lhe apraz, nem o olhamos com ares de reprovação que, embora inócuos, lhe causariam desgosto. Ao mesmo tempo que evitamos ofender os outros em nosso convívio privado, em nossa vida pública nos afastamos da ilegalidade principalmente por causa de um temor reverente, pois somos submissos às autoridades e às leis, especialmente àquelas promulgadas para socorrer os oprimidos e às que, embora não escritas, trazem aos transgressores uma desonra visível a todos<sup>462</sup>.

Esta belíssima citação, embora curta em texto, possui uma profundidade histórica e social das maiores. Em poucas linhas, Péricles dita a própria ideia de democracia ateniense. De início, a clara relação entre a democracia e a maioria, afastando assim as ideias oligarquias que mantêm as decisões nas mãos de poucos privilegiados. Há, nesse trecho, uma ruptura institucional que nasce em Sólon, que passa por Psistrato e Clístenes, e se consolida com Péricles. Também, o status proporcionado por determinada classe, na democracia consolidada por Péricles, deixa de ser condição exclusiva para acesso a postos políticos, por exemplo. A todo cidadão<sup>463</sup> é dada a possibilidade de acesso, o caráter decisório é o mérito, independente da classe que pertença. A pobreza deixa de ser um elemento excludente, e o mérito entra como elemento primordial. Seguindo na análise, de suma importância é a isonomia, pois como diz Péricles, na democracia, no que tange as leis, todos são iguais, não há relativismo legal associado a qualquer condição, o que há é a isonomia, sendo que, como nos bem lembra Castoriadis<sup>464</sup>, essa isonomia

<sup>462</sup> TUCÍDIDES. **História da guerra do Peloponeso**. Trad. Mário da Gama Kury. 4. ed. Brasília: UNB, Instituto de Pesquisa e Relações Internacionais; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001. p. 109 (Cap. II, 37).

<sup>463</sup> A consideração acerca da titulação de “cidadão” em Atenas variava conforme a forma de governo que se encontrava no poder. Falando especificamente do período de consolidação da democracia, até a metade do século V, cidadão era qualquer indivíduo homem que fosse filho de pai ateniense. Péricles, contudo, nos anos de 451 a.C decidiu que, para ser ateniense, ou seja cidadão, seria necessário que ambos os pais fossem atenienses, sendo que os filhos de mães estrangeiras passaram a ser considerados “bastardos” perante a legislação vigente. GLOTZ, Gustave. **A cidade grega**. Trad. Henrique de Araújo Mesquita e Roberto Cortes de Lacerda. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988. p. 127.

<sup>464</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II: os domínios do homem**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 295.

ultrapassa os limites semânticos da mera “igualdade perante a lei” ou ainda, a mera outorga de igualdade de direitos passivos, mas consiste na participação geral ativa nos negócios públicos. Tal participação será incentivada e se materializará nas instituições da cidade: *Ekklesia*<sup>465</sup>, *Boulé*<sup>466</sup>, tribunais da *Heliaia*<sup>467</sup> (o que julgou Sócrates) e cargos diversos de magistraturas (tirados por sorteio, conforme estabeleceu Sólon)<sup>468</sup>. Fato é que, conforme se verifica desde o início do presente estudo, o povo grego historicamente operou um processo de alteração das regras e instituições que organizam sua vida em sociedade, criando novos significados e simbologias a questão pré-existentes, rompendo a mônada e construindo uma nova forma ao Caos. É possível dizer que esse processo ocorre em todas as sociedades, inclusive a atual, daí a sustentar a ideia do início do trabalho de que a Grécia não é o modelo ou o anti-modelo da democracia, mas sim o germe.

<sup>465</sup> Acerca da *Ekklesia*, diz Cohen: “Entre le “législatif” et “l’exécutif”, les modernes se sont plu à dresser des barrières infranchissables ; ils se sont aussi âprement querellés pour savoir auquel des deux devait appartenir la préséance : les Athéniens ergotaient moins. Pour eux, le peuple, étant la source de toute autorité, possédait seul, naturellement, tous les pouvoirs, mais naturellement aussi, ne pouvait les exercer tous. En conséquence, l’assemblée du peuple, ou *Ecclèsia* partageait avec le Conseil ou *Boulè* ses privilèges législatifs, et déléguait à des magistrats une partie de l’exécutif. » COHEN, Robert. **La Grèce et l’hellénisation du monde antique**. Paris : Presses Universitaires de France, 1948. p. 218.

<sup>466</sup> Acerca da *Boulè*, ensina Cohen: “En ce V siècle, qui fut l’*acmé* de la démocratie, la Boulè joue, à côté de l’*Ecclèsia*, un rôle également essentiel. Véritable conseil d’État, elle lui prépare sa besogne habituelle ; image réduite de la cité, dont elle est aussi la représentation permanente, elle remplace l’*Ecclèsia* en son absence. Elle surveille de loin et de haut l’administration d’Athènes, fait subir la *dokimasie* aux candidats archontes ou bouleutes, reçoit les comptes des magistrats sortant de charge, rend certains décrets immédiatement exécutoires, tient sans doute des séances secrètes dans de cas exceptionnellement graves. Les cinq cents membres de ce Sénat sont tirés au sort pour un an, à raison de cinquante par tribu entre les candidats de trente ans révolus, désignés par les dèmes.” COHEN, Robert. **La Grèce et l’hellénisation du monde antique**. Paris : Presses Universitaires de France, 1948. p. 219.

<sup>467</sup> Sobre a *Heliaia*, Cohen esclarece suas funções, vejamos: “C’est à peine so toutes ces juridictions secondaires pouvaient alléger la tâche du tribunal par excellence, l’*Hèliée*, duquel rassortissaient aussi bien les actions privées, ou *dikai*, que les actions publiques ou *graphai*. Tout citoyen de trente ans pouvait en faire partie, s’il désirait poser sa candidature, à la seule condition de ne pas être frappé d’atimie. Chaque année, les archontes tiraient au sort six cents noms dans chaque tribu. Les six mille héliastes étaient répartis en dix sections ; dans les cas importantes, deux ou trois sections étaient réunies pour former la cour. Une fois l’affaire instruite par des magistrats compétents, elle était introduite sur leur demande devant l’*Hèliée* par les thesmothètes, qui la faisaient inscrire au rôle, désignaient une section et le nombre des héliastes appelés à y siéger.” COHEN, Robert. **La Grèce et l’hellénisation du monde antique**. Paris : Presses Universitaires de France, 1948. p. 222.

<sup>468</sup> Na modernidade, Montesquieu, em seu “*O espírito das leis*”, defendeu a ideia de que a verdadeira natureza da democracia quando do sufrágio, se dá pelo sorteio, e não pela escolha, talvez pela ideia de que na escolha, leva-se em conta o caráter *aristoi* dos passíveis de eleição, senão vejamos: “O sufrágio pelo sorteio é da natureza da democracia; o sufrágio pela escolha é da natureza da aristocracia. O sorteio é uma maneira de eleger que não aflige ninguém; deixa a cada cidadão uma esperança razoável de servir sua pátria” MONTESQUIEU. **O espírito das leis**. Trad. Cristina Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 22. Outro ponto importante, no que tange especificamente as magistraturas, é que aos tetes era vedada a participação no cargo de arconte. No mais, todos os cidadãos podem participar.

A alteração constante na forma do viver, conforme explica Castoriadis<sup>469</sup>, é um movimento de auto-instituição explícita, que nada mais é do que a autonomia, ou seja, o fato de que, nós, em igualdade política, com igual repartição da atividade e do poder, nós, o *demos*, estabelecemos nossas próprias leis e assim, nos tornamos soberanos. Supera-se a antiga ideia do recebimento das leis pelo *basileu* como um caráter divino e exclusivo (possuindo o cetro e as leis, o digno conhecedor e aplicador das *thémistes*) e, que se mostra inapreensível pelo povo, bem como inquestionável seu teor. A autonomia é a soberania. Soberania esta, para decidir a forma de conduzir os assuntos públicos e suas estruturas de poder. A todos os cidadãos era dada e incentivada a participação ativa nas instituições da cidade, em especial, na Assembleia, instituição sublime da democracia. Nelas, todos os cidadãos têm *isegoria* (tida como direito de tomar a palavra, a igualdade do direito de tomar a palavra, atributo da democracia e dotada de garantia legal, pressuposto fundamental para uma sociedade que se julga autônoma), *isopsèphia* (a palavra de todos tem igual peso) e se comprometem com a *parrhèsia* (obrigação moral de falar com franqueza)<sup>470</sup>. Vejamos como se dava a estrutura da *Ekklêsia*: duas eram as condições para ingressar na Assembleia do povo: 01) Era preciso ser cidadão ateniense<sup>471</sup>, ou seja, ser filho tanto de pai quanto de mãe ateniense e; 02) Ser maior de 18 anos, fato que configurava a maioria. Dessa forma, todos que preenchessem esses requisitos podem se fazer ouvir na Assembleia, o que, pensando de modo prático, pode gerar uma complexidade organizacional, vez que, a forma de expressão política era direta e não representativa. Glotz percebe essa circunstância e explica que poder-se-ia avaliar em 42 mil o número de cidadãos na Atenas do ano 431 a.C., no entanto - o que parece óbvio - nem todos compareciam às sessões da Assembleia, seja por que os camponeses estavam mais interessados em seu campo, seja por que os ricos não gostavam de ser incomodados, seja por que alguns não suportavam o tédio das longas sessões, ou ainda, seja por que simplesmente, no ócio, preferiam descansar.

---

<sup>469</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II: os domínios do homem**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 295.

<sup>470</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **La ciudad y las leyes: lo que hace a Grecia, 2, seminários 1983-1984, la creación humana III**. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012. p. 100.

<sup>471</sup> Sobre a questão dos critérios identificadores do cidadão, Castoriadis novamente nos alerta para a questão militar, ao sustentar que “son ciudadanos los adultos varones libres. Esta categoria, por lo demás, corresponde em líneas generales al cuerpo de los hoplitas”. CASTORIADIS, Cornelius. **La ciudad y las leyes: lo que hace a Grecia, 2, seminários 1983-1984, la creación humana III**. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012. p. 92.

Ordinariamente, entre dois e três mil cidadãos, normalmente os viventes na cidade em si frequentavam as sessões da Assembleia<sup>472</sup>, o qual era realizada na colina da Pnice<sup>473</sup>.

As atribuições da *Ekklésia* no século V a.C eram das mais diversas, tais como: direito de paz e guerra, o direito de legislar, o direito de examinar as contas do estado, o estabelecimento de alianças, o estabelecimento de regulamentos sobre moedas, pesos e medidas, o controle do poder executivo, a nomeação e fiscalização de todos os magistrados, o controle da parte política do poder judiciário, enfim, sistematizando, tocava a Assembleia: 01) As relações exteriores; 02) O poder legislativo; 03) A parte política do poder judiciário e 04) O controle do poder executivo<sup>474</sup>. Não se nega a importância desse advento para a consolidação da democracia, no entanto, há que se salientar que, como percebido, a participação na Assembleia era limitada, indiscutivelmente a cidadãos atenienses, esses, como se viu, determinados por uma característica genealogia (filhos de pai e mãe atenienses), portanto, uma parcela pequena da população, já que dado a esse requisito, figuravam fora do conceito de cidadão, as mulheres, as crianças, os estrangeiros e os escravos. Como dito acima, girava em torno de 42 mil o número de cidadãos aptos a participar da Assembleia, de um total aproximado de 300 mil pessoas que residiam na *pólis* de Atenas. É baseada nesta concepção a justificativa de Rousseau de que nunca houve uma verdadeira democracia no mundo, e nem jamais existirá<sup>475</sup> (dado ser impossível admitir que o povo esteja incessantemente reunido para cuidar dos negócios públicos), e que

<sup>472</sup> GLOTZ, Gustave. **A cidade grega**. Trad. Henrique de Araújo Mesquita e Roberto Cortes de Lacerda. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988. p. 128.

<sup>473</sup> Conforme ensina Glotz “Como em todas as cidades da Grécia, a sede da *Ekklésia* tinha sido a princípio a ágora, a praça pública onde se encontrava o “círculo sagrado” na época homérica e que, em certas urbes, conservou o nome de “ágora sagrada”. Entretanto, no século V, a grande praça do mercado só era palco das raras sessões que exigiam a presença de “todo o povo”. A colina de Pnice era mais cômoda para as assembleias ordinárias. Pouco antes de se alcançar o cume, chegava-se a um terraço de onde se descortinava um magnífico panorama do mar, da ágora, do Areópago e dos Propileus da Acrópole. Lá se havia construído um hemicíclo alongado: com profundidade de 70m por 120m de diâmetro, inclinava-se levemente desde a periferia, formada por poderosa muralha de sustentação, ate o centro. Com a sua área de 6.000 m<sup>2</sup>, deve ter abrigado 25.000 pessoas em pé; nos banquinhos que nele se instalaram, havia ainda lugar para 18.000 ouvintes.” GLOTZ, Gustave. **A cidade grega**. Trad. Henrique de Araújo Mesquita e Roberto Cortes de Lacerda. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988. p. 131.

<sup>474</sup> GIORDANI, Mário Curtis. **História da Grécia**. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 173.

<sup>475</sup> ROUSSEAU, Jean Jacques. **O contrato social**. Trad. Antônio de Paula Danesi, 3. ed. São Paulo, Martins Fontes, 1996. p. 83 (Livro III, Cap. IV).

Atenas, enquanto exemplo, não era efetivamente uma democracia, “mas uma aristocracia muito tirânica, governada por filósofos e oradores<sup>476</sup>”.

Fato é que, independente dessa alegação (muito apropriada, diga-se de passagem), se mostra em Atenas a possibilidade, aqui em especial, através da Assembleia da participação do *demos*, entendido exclusivamente enquanto cidadãos, na tomada das decisões e nas criações do *nómos*. A Isso não se pode refutar. Esse modelo de participação não prevê representação, é participação direta, daí a Castoriadis<sup>477</sup> sustentar que um dos aspectos centrais da democracia ateniense, era o “povo em oposição aos representantes”, ou seja, a atividade e iniciativa política são do corpo de cidadãos e não de representantes selecionados. A soberania repousaria no *demos*. Aproximando a temática com os modernos, o próprio Rousseau (inobstante a crítica no que tange a ausência de participação total da população), clássico crítico da representação, em célebre passagem do “Contrato social”, sustenta que “a soberania não pode ser representada pela mesma razão que não pode ser alienada; consiste essencialmente na vontade geral e a vontade não se representa”<sup>478</sup>, assim, “o povo inglês pensa ser livre, mas está redondamente enganado, pois só o é durante a eleição dos membros do parlamento; assim que estes são eleitos, ele é escravo, não é nada.<sup>479</sup>” Se bem sabe que a ideia dos representantes é moderna, mas o que há de se analisar é a ideia por trás de que somente o cidadão, diretamente é que pode ser designado como soberano componente da coletividade. A criação do *nómos* (não se esquecendo do clássico problema conceitual entre *nómos* e *psephismata*<sup>480</sup>, que

<sup>476</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Tratado sobre a economia política**, In Rousseau e as relações internacionais. Pref. Gelson Fonseca Jr. São Paulo: Imprensa oficial do Estado, 2003. p. 09.

<sup>477</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II: os domínios do homem**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 296.

<sup>478</sup> ROUSSEAU, Jean Jacques. **O contrato social**. Trad. Antônio de Paula Danesi, 3. ed. São Paulo, Marins Fontes, 1996. p. 114 (Livro III, Cap. XV).

<sup>479</sup> ROUSSEAU, Jean Jacques. **O contrato social**. Trad. Antônio de Paula Danesi, 3. ed. São Paulo, Marins Fontes, 1996. p. 114 (Livro III, Cap. XV).

<sup>480</sup> Quando se trata dos procedimentos legislativos tomados pela *Ekklesia*, e em especial o seu resultado, uma questão conceitual sempre se mostra presente, qual seja, a relação/distinção entre *nómos* e *psephismata*. Mogens Herman Hansen, em brilhante artigo onde expõe com clareza esta problemática conceitual, ensina que na Atenas do século V a.C, não há uma diferença demonstrável entre *nómos* e *psephismata*, porém, sinônimos não são. *Nómos* seria usado quando se dá ênfase ao conteúdo material de uma regra, enquanto que *psephismata* encontraria alcance no sentido de promulgação da regra, no entanto, tanto *nómos* como *psephismata* eram usados para denotar uma decisão da *Ekklesia*, isso, como dito no século V a.C. Esta postura se modifica, em especial no período de 403/2 – 322/1, período da restauração da democracia, onde se apresenta uma clara diferença entre *nómos* e *psephismata*, no que tange tanto ao significado quanto denotação. Diz Hansen, que neste período *nómoi* eram aquelas aprovadas pelo *nomothetai* (legisladores), enquanto que *psephismata* eram as aprovadas pela *Ekklesia*, que a *psephismata* deveria guardar relação com o *nomoi*, uma espécie de controle de constitucionalidade, e, fundamental diferença é

advém após a restauração da democracia em meados de 403/2 a.C.) se dá quando o próprio cidadão, na Assembleia, concretiza a sua relação de igualdade com os demais, ou seja, participa ativamente dos negócios públicos sem a transferência de poder para representantes.

No entanto, há uma questão que merece ser trazida à baila, ainda que brevemente. Como dito acima, em média apenas dois ou três mil, do total de uma média de 42 mil cidadãos se faziam presentes na Pnice e, normalmente, os viventes na cidade (Finley<sup>481</sup> sustenta que “normalmente a composição da Assembleia tendia mais para o lado dos homens mais idosos e dos mais ricos”) já que os camponeses e os moradores do litoral pouco participavam da Assembleia. Isso leva a consideração de que aqueles que se faziam presente na sessão deveriam “falar” também por aqueles que lá não estavam, dado o interesse público e coletivo da sessão. Surge, portanto, a questão: esses Atenienses não estavam representando os ausentes? Claro que não há escolha formal de representantes bem como a proibição de participação direta, no entanto, implicitamente, não há uma representação? Dado que apenas mínima parte dos cidadãos se faziam presentes? Ao que parece, os atenienses inauguraram o debate acerca das condições de participação direta, não que efetivamente estavam preocupados com tal, mas ao que parece, inauguraram.

---

que *nómos* seria uma regra geral permanente, enquanto que um *psephismata* seria uma regra individual ou ainda uma regra temporária, com validade limitada, uma espécie de decreto. O que se verifica pelo escrito de Hansen é que no final do século V e durante o século IV, durante a restauração da democracia, ao que se parece, as decisões da *Ekklesia*, as *psephismata*, deveriam concordar com o *nómos* elaborado pelo *nomothetai*, numa espécie de “controle de constitucionalidade”. Em conclusão: No século V, *nomoi* = *psephismata*, ambas realizadas pelo *demos* na *Ekklesia*, sendo que após a restauração de democracia *nomós* e *psephismata* foram separados, pois o poder legislativo fora passado aos *nomothetai*, cabendo a *Ekklesia* aprovar apenas *psephismata*. HANSEN, Mogens Herman. *Nomos and Psephisma in Fourth-Century Athens*. **Greek, Roman and Byzantine Studies**, Durham, v. 19, n. 04, p. 315-330, 1978. Neste contexto, literalmente diz Mogens: “In connection with the restoration of the democracy in 403/2 B.C. the Athenians introduced a distinction between laws (*nomoi*) and decrees (*psephismata*). In the fifth century an enactment could be called both a *nomos* (when the emphasis was on its content) and a *psephisma* (when it was the passing of the enactment by the people that mattered). From now on a *nomos* had to be a general rule binding on all Athenians for an indefinite period of time and no law may apply to one or more named persons only. A *psephisma*, on the other hand, was an enactment specific in scope and/or of limited duration. In fourth-century Athens *psephismata* were passed by the Assembly (*demos*) and the Council (*boule*) as they had been in the fifth century, whereas *nomoi* had to be passed by a special board of legislators (*nomothetai*). HANSEN, Mogens Herman. *Nomos ep' andri in fourth-century Athens: On the law quoted at Andocides 1.87*. **Greek, Roman and Byzantine Studies**, Durham, v.57, n. 02, p. 268-281, 2017.

<sup>481</sup> FINLEY, Moses I. **Democracia antiga e moderna**. Trad. Waldéa Barcellos. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p. 67.

Muito embora importantes questionamentos, tais não se mostram como centro principal, não se mostram como o elemento decisivo acerca do período que ora se trata. O elemento decisivo, como ensina Castoriadis,

[...] no es sólo, o no es em especial, la democracia concebida como império de la ley, libertad de los ciudadanos o igualdad. Lo decisivo es el cuestionamiento de la ley heredada. Tenemos aquí el primer momento de una autonomía social, en el sentido de que la sociedad recusa su propia institución, y esa puesta en entredicho de su propia ley y la transformación de ésta se hacen de manera explícita, en función de una actividad política pública, en y por el *logos*, la discusión, el conflicto de opiniones, y no simplemente como violencia ciega. Eso es lo esencial.<sup>482</sup>

Independe das questões incidentais acerca da escravidão, da condição das mulheres, ou ainda das relações com os demais povos, fato é que se mostra pela primeira vez na história um questionamento do que está posto enquanto forma social. Ressalta-se, que idealmente, todas as demais sociedades que perseguem o processo democrático, se mostram como constantes construções sociais, baseadas na ideia da lei construída pelos cidadãos e que a eles regula, num forte caráter constitucional, contrapondo-se, assim, a ideia de um déspota absoluto detentor de “cetro e lei” e monopolizador dos assuntos políticos. Tem-se então, a autonomia social. E a *isegoria*, aquele direito de fala, aparece muitas vezes empregado pelos clássicos gregos como sinônimo de democracia, esta, direta. Como consideração de fechamento, Finley esclarece a participação na Assembleia enquanto atitude soberana e aberta a todo e qualquer cidadão, inexistindo burocracias ou funcionários públicos intermediários, exceto poucos escriturários, escravos de propriedade do Estado que faziam os registros das decisões tomadas através do voto considerado pela maioria simples dos presentes, assim, sob esta perspectiva, o governo era literalmente “pelo povo”<sup>483</sup>. De maneira categórica, sentencia Finley<sup>484</sup> “A liderança era direta e pessoal; não havia

<sup>482</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **La ciudad y las leyes**: lo que hace a Grecia, 2, seminários 1983-1984, la creación humana III. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012. p. 52. Tradução nossa: “[...] não é só, ou não é especial, democracia concebida como um império da lei, liberdade dos cidadãos ou igualdade. O decisivo é o questionamento da lei herdada. Temos aqui o primeiro momento de uma autonomia social, no sentido de que a sociedade rejeita sua própria instituição, e esse questionamento de sua própria lei e sua transformação são explicitados, baseados em uma atividade política pública, no e pelo *logos*, a discussão, o conflito de opiniões, e não simplesmente como violência cega. Esse é o essencial.”

<sup>483</sup> FINLEY, Moses I. **Democracia antiga e moderna**. Trad. Waldéa Barcellos. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p. 31.

<sup>484</sup> FINLEY, Moses I. **Democracia antiga e moderna**. Trad. Waldéa Barcellos. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p. 37.

lugar para marionetes medíocres manipulados por trás da cena pelos “verdadeiros” líderes”. Se desenha a concepção de democracia que premia o primado da *doxa*, por óbvio, já que toda tentativa de elaboração de um conhecimento seguro acerca do bom convívio ou das boas regras sociais possibilita o aparecimento do *expert*, do líder a ser seguido o qual deverá conduzir as massas no correto caminho da boa cidade, o que, por si só, extingue a esfera política enquanto atividade que busca a formação de uma perspectiva lúcida da instituição social como tal, resultando num ambiente não democrático. Reitera-se, se o universo humano fosse perfeitamente ordenado não haveria espaço para o questionamento do diverso, tampouco, esfera humana aberta à ação política renovadora.

O que se verifica na Grécia, em especial em Atenas é o constante questionamento acerca da instituição da sua sociedade (exercício da política!) exteriorizado através das constantes modificações que o *demos* opera nas regras que conformam a sua vida, seja através de Drácon, de Sólon até o período propriamente democrático. Dada estas peculiaridades da construção, o que se verifica, portanto, é que a Grécia não é o modelo ou o anti-modelo da democracia, mas sim, como dito alhures, o germe. Assim, pela primeira vez na história se afirma que a soberania não é do rei, nem dos sacerdotes tampouco dos aristocratas, mas sim, do povo, este *autonomoi*, *autoteleis* e *autodikoi*, ou seja, *autónomos* vez que dá a si mesmo a própria lei, não as recebe de outros, *autotelés*, na medida que se autogoverna e, *autódikos*, pelo fato de julgar a si mesmo através de um sistema próprio de tribunais, únicas instancias encarregadas de velar pela observância das leis<sup>485</sup>. Se auto-institui, portanto, uma democracia. Como dito, sopram ares democráticos na Ática.

Sob esta perspectiva de democracia direta, Castoriadis sinaliza três aspectos fundamentais, sendo o primeiro caracterizado como “o povo, em oposição aos *representantes*”, no sentido de que um vez existentes representantes, toda autoridade, atividade e iniciativa políticas centram-se neles próprios ao arrepio do corpo de cidadãos, o que pode gerar situações de centralização de poder e de posições, bem como, de manipulações dos interesses do *demos* em nome dele próprio, não com o fito de, efetivamente, atender aquilo que o corpo de cidadão espera, mas de permanecerem enquanto representantes, vivendo assim, da

---

<sup>485</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **La ciudad y las leyes**: lo que hace a Grecia, 2, seminários 1983-1984, la creación humana III. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012. p. 52.

representação. Nesta senda, não podemos esquecer as concepções de Max Weber acerca dos descritos *políticos de ocasião* e *políticos profissionais*, diz Weber que aqueles que fazem da política sua vocação ou profissão, podem fazer de duas formas:

“[...] ou se vive *para* a política, ou se vive *da* política. Tal contraste não se dá de forma exclusiva. Tanto na prática como no discurso, uma e outra coisa são feitas ao mesmo tempo. Quem vive *para* a política a torna o *fim de sua existência*, ou porque essa atividade permite obter prazer no simples exercício do poder, ou porque mantém seu equilíbrio interior e sua auto-estima fundados na consciência de que sua existência tem sentido à medida que está a serviço de uma causa. Num sentido profundo, todo aquele que vive para uma causa vive dela também. É o aspecto econômico um dos elementos importantes da condição do homem político. O que vê na política uma *fonte permanente de renda*, vive *da* política como vocação; no caso oposto, vive-se *para* a política. Num regime fundado na propriedade privada, são necessárias certas condições que os senhores considerarão banais para que um homem *possa viver para a política*. Em condições normais, deve o homem político ser independente das rendas que a ação política lhe possa proporcionar. Isso significa que o político deve ser rico ou contar na vida com uma fonte de rendas independentemente da sua qualificação como político.”<sup>486</sup>

A simples existência dos representantes pode-se levar a uma consideração acerca da fragilidade da democracia quando assim alicerçada, dada a transferência de poder que pode operar um desencantamento com a própria atividade política, ao ponto de, entender o ato “político” apenas como o simples ato de escolher representantes. A isso, Weber chama de “políticos de ocasião”, o que, em última análise, é o que nos próprios somos, diz Weber: “Somos hoje em dia políticos de *ocasião*, quando votamos ou explicitamos nossa vontade política ao pronunciar um discurso político, aprovando ou desaprovando algo.”<sup>487</sup> Esta maneira de pensar e agir incrustada no pensamento coletivo, ou como diria Castoriadis, este imaginário, conduz na maioria das vezes ao panorama que sustenta que o corpo de cidadão não é capaz de decidir os delicados assuntos da política, o que, invariavelmente opera uma ruptura entre sociedade/política, e, com maior vigor quando da adjectivação desses representantes escolhidos de *experts*, ou seja, pessoas com maiores capacidades para decidir os rumos da sociedade, pessoas como sabedoria política, enfim, um corpo de pessoas exclusivas dotadas de *aretê* política suprema. Tal circunstância se

<sup>486</sup> WEBER, Max. **A política como vocação**. Trad. Maurício Tragtenberg. Brasília: UNB, 2003. p. 22-23.

<sup>487</sup> WEBER, Max. **A política como vocação**. Trad. Maurício Tragtenberg. Brasília: UNB, 2003. p. 20.

mostra inadmissível para os gregos, daí a ilustrar o segundo aspecto, qual seja, “o povo, em oposição aos *“experts”*. A lógica que se extrai é que se existem peritos em política, ao povo relega-se uma mera atividade quase que subsidiária no campo de ação social, qual seja, endossar ou não a atividade do representante perito de tempo em tempo. Esse endosso viria na forma das eleições, o que, na senda de Weber transforma o cidadão em nada mais do que um político de ocasião. Perde força o corpo de cidadãos<sup>488</sup> frente aqueles que vivem da política (políticos profissionais) e não para a política. A existência de ditos especialistas é rechaçada pelos gregos, e nada melhor esclarece do que o dito no Protágoras e mencionado na primeira parte deste estudo, vejamos:

“Dessa maneira, Sócrates, e por tal motivo julgam todos, e também os atenienses, que quando se trata de problemas relativos à virtude da arte da construção, ou de qualquer outra profissão mecânica, somente poucos podem participar de suas deliberações, e se alguém estranho a esse pequeno número, se aventura a emitir opinião, não o toleram, como disseste, e, com razão, segundo penso. Quando, porém, vão deliberar sobre a virtude política, em que tudo se processo apenas em função da justiça e da temperança, é muito natural que admitam todos os cidadãos, por ser de necessidade que todos participem desta virtude, sem a qual nenhuma cidade poderia subsistir.<sup>489</sup>

O argumento de Protágoras, como visto com maior aprofundamento na primeira parte deste estudo, localiza-se na questão da divisão das virtudes políticas a todo corpo de cidadão, no entanto, fica bastante claro o imaginário grego que emerge, o qual ressalta a importância de que todo o corpo se faça ouvir, sendo tal preceito externalizado na possibilidade de participação ativa nas instituições da cidade, em especial, na Assembleia, instituição sublime da democracia. Como mencionado anteriormente, nela, todos os cidadãos têm *isegoria* (tida como direito de tomar a palavra, a igualdade do direito de tomar a palavra), *isopsèphia* (a palavra de todos tem igual peso) e se comprometem com a *parrhèsia* (obrigação moral de falar com

---

<sup>488</sup> Ensina Castoriadis: “[...] es um hecho evidente: um pueblo que delega de manera constante sus poderes no aprenderá jamás las virtudes de la vigilancia y el coraje políticos exigidos por la democracia; sólo se educará em las comodidades de la pasividad y la delegación. Una vez pasadas las elecciones, los ciudadanos se apresurarán a volver a sus negocios privados.” CASTORIADIS, Cornelius. **La ciudad y las leyes: lo que hace a Grecia**, 2, seminários 1983-1984, la creación humana III. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012. p. 143.

<sup>489</sup> PLATÃO. **Protágoras**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 2002. p. 67 (323 a).

franqueza)<sup>490</sup>. A própria coletividade é a fonte da instituição, especialmente da lei. Vale lembrar que as leis dos atenienses sempre começavam a seguinte expressão: “*edoxe tê boulê kai tô dêmô*<sup>491</sup> ...”. Nesse contexto, não haveria espaço para especialistas em políticas debaterem à revelia dos preceitos do corpo de cidadão, o que nos conduz ao terceiro aspecto, qual seja: “*A comunidade, em oposição ao “Estado”*”, pois não se via, ou melhor, não se admitia, em Atenas uma estrutura burocrática técnico-administrativa gerenciada por aqueles que supostamente possuiriam a expertise política. Tal situação, se existente, conduziria, invariavelmente, a uma separação do corpo dos cidadãos desse específico aparelho burocrático, especialmente no que tange a produção legislativa. Para um ateniense “produzido” nos ares democráticos, seria incompreensível considerar como distintos comunidade e Estado. Como ensina, Castoriadis, por óbvio que existia em Atenas uma maquinaria técnico-administrativa, afinal, era necessário gerenciar a cidade, no entanto, esta não assumia função política enquanto atividade de formação de perspectiva de instituição social, sendo que, diga-se de passagem, era composta por escravos, em todos os escalões, inclusive os mais elevados, com funções tipicamente executivas, no sentido mais estrito do termo.<sup>492</sup> Sobre a ideia de inseparabilidade do corpo de cidadãos da realidade política concreta, Tucídides traduz de forma brilhante em sua *História da guerra do Peloponeso*, quando afirma que “São os homens que fazem uma cidade, e não as muralhas ou as naus vazias de homens”.<sup>493</sup>

É possível encontrar esta relação inclusive em Aristóteles e em sua definição do homem enquanto *zoon politikon*. Esta não enquanto adjetivo do ser humano, no sentido de que todos os homens independentes de onde vivem, são políticos, mas, como explica Arendt, enquanto adjetivo da organização da *polis*. Não questionava Aristóteles a qualidade humana dos bárbaros asiáticos (por mais que pudesse questionar o seu grau de humanidade), por exemplo, porém, não viviam esses numa *polis*, assim, o *politikon* era possibilidade (exclusiva à alguns) de se viver em uma

<sup>490</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **La ciudad y las leyes: lo que hace a Grecia**, 2, seminários 1983-1984, la creación humana III. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012. p. 100.

<sup>491</sup> “Pareceu bom ao conselho e ao povo que ...” CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto IV: a ascensão da insignificância**. Trad. Regina Vasconcellos. São Paulo: Paz e Terra, 2002. p. 133.

<sup>492</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II: os domínios do homem**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 298-299.

<sup>493</sup> TUCÍDIDES. **História da guerra do Peloponeso**. Trad. Mário da Gama Kury. 4. ed. Brasília: UNB, Instituto de Pesquisa e Relações Internacionais; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001. p. 468 (Livro VII, Cap. 77).

*polis*, portanto, na acepção de Aristóteles a política não é algo natural e não se encontrava em todas as partes onde homens viviam, ela existiu somente na Grécia e em determinada período de tempo, no tempo da *polis*, no tempo da liberdade<sup>494</sup>. Tal se materializa nos ensinamentos de Castoriadis, ao afirmar que “la *polis* es los hombres. No una institución, ni un mecanismo, y si siquiera el territorio: los hombres, el cuerpo de ciudadanos”<sup>495</sup>. Assim, como explica Giovanni Sartori, é só porque o homem vive na *polis* e porque a *polis* vive nele que o homem se realiza como tal, vez que, a acepção Aristotélica de *zoon politikón* perfazia a visão grega de vida, aquele em que a *polis* era a unidade constitutiva indecomponível e a dimensão máxima da existência, dado que o viver político do grego era visto como a essência do viver, não apenas como uma parte do viver<sup>496</sup>. Verifica-se então, que a política para o estagirita era uma antropologia ligada indissolúvelmente ao espaço da *polis*. Aquele considerado “não-político”, era um ser insuficiente, vez que não gozava da dimensão e da plenitude da simbiose com sua *pólis*. Como diz Sartori, “um homem “não-político” não era apenas um ser inferior, era menos-que-homem.”<sup>497</sup> Dessa forma, os homens somente poderiam se realizar enquanto homens adequadamente e viver enquanto cidadãos na e através da *polis*.

Assim, ainda que todos os atenienses, seja por necessidade ou por qualquer outra disposição, saíssem da Ática e se instalassem em outro território, haveria *pólis*. O corpo dos cidadãos é a *pólis*. Não se extermina a *pólis* ao dominar seu território, por exemplo. Não se nega a importância do território para os Atenienses, tantos que se autodeclaravam *autóctones*, mas o que, em última análise caracteriza a *pólis* é o corpo de cidadãos, a coletividade política, dessa forma, não há a divisão que se verifica na modernidade entre Estado (enquanto instituição distinta) e corpo de cidadãos, tal, reitera-se seria incompreensível para um grego. Vale salientar, que esse debate incoerente para os gregos acerca da oposição entre “comunidade” e “Estado” é deveras recorrente na atualidade, especialmente no que tange ao pensamento liberal. Em Marx, por exemplo, temos a questão da separabilidade entre “sociedade civil” e “Estado político” em “pessoa pública” e “pessoa privada”, nesta premissa, o

<sup>494</sup> ARENDT, Hannah. **O que é política**. Trad. Reinaldo Guarany. 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007. p. 47.

<sup>495</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **La ciudad y las leyes: lo que hace a Grecia, 2, seminários 1983-1984, la creación humana III**. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012. p. 119.

<sup>496</sup> SARTORI, Giovanni. **Política**. Trad. Sérgio Bath. Brasília: Universidade de Brasília, 1981. p. 158.

<sup>497</sup> SARTORI, Giovanni. **Política**. Trad. Sérgio Bath. Brasília: Universidade de Brasília, 1981. p. 159.

homem vive em comunidade política, em cujo seio é considerado como um ser comunitário, genérico, membro imaginário de uma soberania imaginária, despojado de vida real individual, dotado de uma universalidade irreal, e, também vive em sociedade civil, onde se vê como um indivíduo privado, focado em seus interesses, um ser, como diz Marx, *profano*. Para esse homem a vida no Estado é apenas aparência ou uma exceção fugaz ao normal e ao essencial. Participa da vida política só de modo sofisticado, assim, como o cidadão (membro da comunidade política) só sofisticadamente é burguês.<sup>498</sup> Nada podia ser mais contraditório com o pensamento grego, centrado na ideia de que “São os homens que fazem a cidade”. Tal modo de vida, completamente imbuído de “cidade”, é visível na célere passagem (já citada) conhecida como “Oração de Péricles”, transcrita por Tucídides<sup>499</sup>, em sua obra *História da Guerra do Peloponeso*:

Somos amantes da beleza sem extravagância e amantes da filosofia sem indolência. Usamos a riqueza mais como uma oportunidade para agir que como um motivo de vanglória; entre nós não há vergonha na pobreza, mas a maior vergonha é não fazer o possível para evitá-la. Ver-se-á em uma mesma pessoa ao mesmo tempo o interesse em atividades privadas e públicas, e em outros entre nós que dão atenção principalmente aos negócios não se verá falta de discernimento em assuntos políticos, pois olhamos o homem alheio às atividades públicas não como alguém que cuida apenas de seus próprios interesses, mas como um inútil; nós cidadãos atenienses, decidimos as questões públicas por nós mesmos, ou pelo menos nos esforçamos por compreendê-las claramente, na crença de que não é o debate que é empecilho à ação, e sim o fato de não se estar esclarecido pelo

---

<sup>498</sup> MARX, KARL. **A questão judaica**. São Paulo: Moraes, 1970. p. 26-27. Seguindo a citada altura da obra, Diz Marx: “O Estado político acabado é, pela própria essência, a *vida genérica* do homem em *oposição* a sua vida material. Todas as premissas desta vida egoísta permanecem de pé à *margem* da esfera estatal, na *sociedade civil*, porém, como qualidade desta. Onde o Estado político já atingiu seu verdadeiro desenvolvimento, o homem leva, não só no plano do pensamento, da consciência, mas também no plano da *realidade*, da *vida*, uma dupla vida: uma celestial e outra terena, a vida na *comunidade política*, na qual ele se considera um *ser coletivo*, e a vida na *sociedade civil*, em que atua como *particular*; considera outros homens como meios, degrada-se a si próprio como meio e converte-se em juguete de poderes estranhos. O Estado político conduz-se em relação à sociedade civil de modo tão espiritualista como o céu em relação à terra. [...] O homem, em sua realidade *imediate*, na sociedade civil, é um ser profano. Aqui, onde passa ante si mesmo e frente aos outros por indivíduo real, é uma manifestação *carente de verdade*. Pelo contrário, no Estado, onde o homem é considerado como um ser genérico, ele é o membro imaginário de uma soberania imaginária, acha-se despojado de sua vida individual real e dotado de uma generalidade irreal. O conflito entre o homem, como crente de uma religião *especial* e sua cidadania, e os demais homens enquanto membros da comunidade, reduz-se ao divórcio *secular* entre o Estado *político* e a *sociedade civil*.”

<sup>499</sup> TUCÍDIDES. **História da guerra do Peloponeso**. Trad. Mário da Gama Kury. 4. ed. Brasília: UNB, Instituto de Pesquisa e Relações Internacionais; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001. p. 110-11 (Cap. II, 40-41).

debate antes de chegar a hora da ação. [...] Em suma, digo que nossa cidade, em seu conjunto, é escola de toda Hélade [...].

Um inútil, eis como os gregos taxavam aqueles que se preocupavam simplesmente com os assuntos particulares. Ao mesmo tempo em que os cidadãos se preocupavam com seus assuntos particulares, pois isso é inerente a atividade humana, também, na mesma medida a participação nos assuntos públicos era exercida, a final, como exalta Tucídides, os atenienses decidiam as questões públicas por eles mesmos. A *pólis* democrática dá-se um valor superior, o corpo político que compõe a cidade decide autonomamente os rumos da cidade, tentando, de toda a forma, afastar os interesses privados e sobrepor o individual ao corpo dos cidadãos que compõe a *pólis*. Como ensina Maria Carolina Alves dos Santos, o nascimento da cidade empresta ao grego uma via que se sobrepõe ao âmbito da esfera pessoal e privada. Nesta senda reunidos em assembleia e animados pelo espírito de competição, deliberavam, persuadiam, decidiam em conjunto sobre o comum, instaurando, autonomamente uma nova ordem (*cosmos*) ao Caos<sup>500</sup>. Questionar e instaurar uma nova ordem no Caos, isso é o essencial, isso é política, este é o germe grego. O elemento decisivo desse período não é essencialmente o advento da democracia concebida enquanto império da lei ou ainda a construção acerca da liberdade e da igualdade, isso é extremamente relevante, não se nega, mas, fundamentalmente, o que se tem como elemento decisivo é o questionamento da lei herdada, o constante questionamento das formas instituídas da sociedade. É a capacidade imaginativa social em função do devir social-histórico responsável por ordenar o Caos. Nesta senda, ocorre em Atenas o primeiro momento de uma autonomia social, um questionamento seguido de uma recusa da sociedade de sua própria instituição até então vigente e a transformação de sua própria lei, sendo esta ação explícita em função de uma atividade política pública caracterizada pela discussão e pelo conflito de opiniões<sup>501</sup>. Tomando nesse panorama, que irá culminar com a democracia, verifica-se que o que ocorreu em Atenas foi um processo. Se se toma a democracia nesse sentido, o que se tem é um processo, sendo o início deste, na Grécia, em especial, Atenas.

---

<sup>500</sup> SANTOS, Maria Carolina Alves dos. Nós e os Gregos. **Trans/Form/Ação**, n.º 17, São Paulo, 1994. p. 136.

<sup>501</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **La ciudad y las leyes**: lo que hace a Grecia, 2, seminários 1983-1984, la creación humana III. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012. p. 52.

Derivada de medidas propostas por gregos como Drácon, Sólon, Psistrato, Clístenes, Pericles, entre outros e alicerçadas em instituições como a Assembleia, o Conselho, os tribunais e as magistraturas tiradas a sorteio, realiza-se o que hoje se pode chamar de democracia direta, isto é, o exercício do poder sem intermédios. Formalmente, como tal transformação institucional se opera? Como se viu no estudo, às medidas propostas pelos “transformadores” necessariamente se estruturavam em modificações legais fundamentais que, por si, alteravam contextos relevantes da instituição, tais como, as divisões de classes, a estrutura geográfica da *pólis* e a possibilidade de participação nas magistraturas via renda, rompendo assim, com o *status quo* vigente. A resposta então, passa, sem dúvidas, por medidas legais, por uma nova construção jurídica e o decorrente respeito a ela. O respeito ao instituído pode soar um tanto paradigmático quando se fala em transformação e construção de um novo *eidos*, afinal, pode parecer que uma vez construído o novo através de uma série de rupturas, nada mais se alterará, dado o respeito ao instituído sedimentado na lei vigente, gerando uma nova clausura, no entanto, também é possível visualizar o oposto a tal afirmação, no sentido de um poder ilimitado ao *demos* quando da formulação das próprias leis. Ao que parece, há uma espécie de aporia, que se materializa na questão dos limites da autonomia. Se se entende, como até aqui se vem entendendo, autonomia enquanto soberania sobre a própria lei e o constante questionamento acerca da própria lei (atitude política autônoma), o que impediria que o *demos* simplesmente legislasse sobre tudo, inclusive sobre os limites de sua própria autonomia? Ao mesmo tempo em que o respeito ao instituído possa soar como algo conservador, a inexistência de limites pode ocasionar decisões antidemocráticas. Fato é que esse nível de questionamento somente se faz possível em uma sociedade autônoma, em uma sociedade que assuma sua própria autonomia, pois, se do contrário fosse (sociedade heterônoma) o instituído extra social sempre se dá de forma inquestionável.

A construção estrutural legal advinda de esfera autônoma pede por uma certa estabilidade, pois criação autônoma do corpo de cidadãos. A sociedade é a fonte da lei, eis a justificativa do paradigma acima e que Castoriadis externaliza na seguinte lógica “en una democracia, el pueblo puede hacer todo pero no debe hacer todo.”<sup>502</sup> A

---

<sup>502</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **La ciudad y las leyes**: lo que hace a Grecia, 2, seminários 1983-1984, la creación humana III. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012. p. 152.

decaída da democracia em Atenas passa muito pela *hubris* que se apodera do corpo de cidadãos, isto é, o corpo não mais se permite limitar, levando ao fim aquela significações que os unia em torno da ideia comum criada autonomamente. A limitação dos processos oriundos do povo é inerente a uma democracia, como diz Castoriadis na citação acima, o povo pode fazer tudo, mas não deve fazer tudo. Em última análise, a democracia é o sistema do risco assumido, vez que, assume-se o risco da autonomia e da suas inúmeras possibilidades e aberturas. Atualmente, se fala em controle de constitucionalidade e supremacia da constituição para limitar o risco, no caso dos Gregos, as limitações eram um tanto distintas, pois não havia efetivamente uma hierarquia de leis a ser respeitadas. Existia, por exemplo, em Atenas, um instituto bastante interessante, chamado *graphé paranomon*, introduzido pelas reformas de Efialtes<sup>503</sup> quando da limitação do poder do Areópago aos casos de homicídio. Por esse mecanismo, se acusa um *nómos* de ser *paránomos*, ou seja, se acusa uma lei de ser ilegal.

Conforme leciona Hansen, mencionado mecanismo poderia ser arguido por qualquer cidadão, o qual deveria alegar, sob juramento, que determinado decreto<sup>504</sup> era ilegal (*paranomón*). O juramento do acusador poderia ser tomado antes da votação, bem como durante os debates sobre aquele decreto na Assembleia, ou ainda, após a votação, quando o decreto tivesse sido aprovado, sendo que, no primeiro e segundo caso o debate seria necessariamente adiado, no terceiro o decreto aprovado seria suspenso até decisão sobre a temática pelo Tribunal Popular<sup>505</sup> instalado propriamente para tal<sup>506</sup>. Nesse contexto, caberia ao acusador expor perante

---

<sup>503</sup> Assevera Hansen que os historiadores conectam a *graphé paranomon* as reformas de Efialtes de 462 a.C., mas lembra que anteriormente a guerra do Peloponeso, em especial 415 a.C. nenhum sinal havia da utilização de tal instituto. HANSEN, Mogens Herman. **The Athenian democracy in the age of Demosthenes: structure, principles and ideology**. Trad. J.A. Crook. Norman: University of Oklahoma Press, 1999. p. 205.

<sup>504</sup> Lembrando da diferença entre *nomoi* e *psephismata* que ainda vigorava no século IV a.C – onde, a fundamental diferença é que *nómos* seria uma regra geral permanente, enquanto que um *psephismata* seria uma regra individual ou ainda uma regra temporária com validade limitada, uma espécie de decreto

<sup>505</sup> Como explica Castoriadis, este tribunal não é composto de magistrados profissionais “sino de una gran cantidad de ciudadanos: 501 como mínimo, a veces 1.001 y hasta 1.501 em casos aislados. Quien los juzga es, pues, el pueblo ateniense bajo otra forma. [...] Em consecuencia, tenemos un muestreo muyt considerable de esse mismo Pueblo que há votado la ley “de ustedes”, y que constituye así algo parecido a uma corte de apelaciones del pueblo contra el pueblo.” CASTORIADIS, Cornelius. **La ciudad y las leyes: lo que hace a Grecia, 2**, seminários 1983-1984, la creación humana III. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012. p. 163.

<sup>506</sup> HANSEN, Mogens Herman. **The athenian democracy in the age of Demosthenes: structure, principles and ideology**. Trad. J.A. Crook. Norman: University of Oklahoma Press, 1999. p. 206.

o tribunal os argumentos de ilegalidade formal ou material, ou então, que tal decreto era indesejável e prejudicial aos interesses do povo. Como explica Hansen, um decreto era formalmente ilegal se, por exemplo, fosse proposto por um cidadão que tivesse sofrido *atimia*<sup>507</sup>, ou se tivesse sido submetido a Assembleia sem um *probouleuma* (relatório da *Boulé* sobre o projeto apresentado<sup>508</sup>); materialmente ilegal quando se afrontava via decreto (*psephismata*), uma lei (*nomoi*), citando como exemplo o decreto proposto em 352 a.C. o qual concedia proteção especial ao general Charidemos, prescrevendo que, se alguém o matasse, o assassino deveria ser extraditado e condenado a morte sem julgamento. Ocorre que, segundo a legislação vigente, os homicídios intencionais eram de competência do tribunal do Areópago, assim, se as leis prescreviam a hipótese de um julgamento nesses casos, se mostrava ofensivo a elas um decreto que permitisse execução sem julgamento.<sup>509</sup> Vale salientar, que a noção de “ilegalidade” foi ampliada no decorrer do século IV a.C, abrangendo tanto as questões formais e materiais dos decretos quanto a violação dos princípios democráticos subjacentes às leis e até a própria ideia de indesejabilidade da proposta. Diante desse contexto armado, o tribunal delibera, e, se julgar ilegal a lei, ainda que a mesma tenha sido aprovada pela Assembleia, procede a anulação da mesma bem como a responsabilização daquele que a propôs, o qual pode girar em pesadas “multas, aprisionamento ou até mesmo a morte”.<sup>510</sup>

Finley descreve a dupla-função desse curioso instituto, vejamos:

---

<sup>507</sup> A *atimía*, prevista pelo código de Sólon, consistia na punição para as faltas cometidas contra a cidade, e se centrava na negação da qualidade de cidadão daquele que condenado fosse. Como explica Fustel de Coulanges “O homem assim castigado não podia mais ser investido de qualquer magistratura, nem fazer parte dos tribunais, nem falar nas assembleias. Ao mesmo tempo a religião lhe era interdita; a sentença dizia “que ele não entraria mais em nenhum dos santuários da cidade, que não teria mais o direito de se coroar de flores nos dias em que os cidadãos se coroavam, que não poria mais os pés no recinto que a água lustral e o sangue das vítimas traçavam no ágora.” Os deuses da cidade não mais existiam para ele. Ele perdia ao mesmo tempo todos os direitos civis; não comparecia mais diante dos tribunais, nem mesmo como testemunha; lesado, não lhe era permitido apresentar queixa; “podiam mata-lo impunemente”; as leis da cidade não o protegiam mais. Para ele não havia mais nem compra nem venda, nem contrato de nenhuma espécie. Tornara-se estrangeiro na própria cidade. Direitos políticos, religião, direitos civis, tudo isso lhe era tirado de uma só vez. Todo esse conjunto estava compreendido no título de cidadão, e perdia-se com o mesmo.” COULANGES, Fustel de. **A cidade antiga**. Trad. Fernando de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 216 (Livro III, Cap. XII).

<sup>508</sup> FINE, John Van Antwerp. **The ancient Greeks: a critical history**. Cambridge: Harvard University Press, 1983. p. 410.

<sup>509</sup> HANSEN, Mogens Herman. **The athenian democracy in the age of Demosthenes: structure, principles and ideology**. Trad. J.A. Crook. Norman: University of Oklahoma Press, 1999. p. 206.

<sup>510</sup> COHEN, Robert. **La Grèce et l'hellénisation du monde antique**. Paris : Presses Universitaires de France, 1948. p. 218. No original : “[...] *graphè paranomôn*, accusation qui pouvait lui être intentée par n'importe quel citoyen et avoir pour conséquence, une amende, un emprisonnement, voire la mort.”

Sua função é bastante clara e dupla: regular a *isegoria* com disciplina e dar ao povo, o *demos*, a oportunidade de reconsiderar uma decisão que ele mesmo tomou. Uma acusação bem-sucedida em um *graphé paranomon* tinha o efeito de anular um voto favorável na Assembléia, não pelo veredicto de um grupo de elite, como a Suprema Corte dos Estados Unidos, mas do *demos*, através da intervenção de um grande júri popular escolhido por sorteio. Nosso sistema protege a liberdade dos representantes pela imunidade parlamentar que, paradoxalmente, também protege sua irresponsabilidade. O paradoxo ateniense era inverso: protegendo tanto a liberdade da Assembléia como um todo quanto a de cada um de seus membros ao lhes negar imunidade.<sup>511</sup>

Muito fora falado acerca da *isegoria*, mas a sua regulação é fundamental num ambiente democrático, claro, não se está aqui de falar de limites de liberdade de expressão, essa muito prezada pelos gregos, contudo, por vezes limitada, dado que que liberdade não significava a posse de direitos inalienáveis mas sim, o predomínio da lei e a possibilidade de participação na tomada de decisões, nesta senda, como explica Finley, os atenienses “transferiram” a linha delimitadora da liberdade de expressão para um ponto consideravelmente adiante do “ponto em que as palavras possam dar margem para atos ilegais”<sup>512</sup>, e nisso centra-se o controle da *isegoria*. A todos é permitida a fala e a proposição em Assembleia, no entanto, ciente dos riscos de seu discurso (possibilidade de punição, negando-lhes imunidade) caso houvesse aprovação do mesmo com posterior decisão de ilegalidade anulando a lei. A possibilidade da fala em Assembleia, a possibilidade de fazer público e, discursivamente, buscar o convencimento dos demais ganhando assim a aprovação de sua proposta, é instituição solidificada no período democrático ateniense, contudo, não nos esqueçamos que quem por final deliberava era sempre a Assembleia, não havia “nenhuma esfera do comportamento humano, na qual o Estado não pudesse legitimamente intervir, desde que a decisão fosse tomada de forma adequada por qualquer razão que a Assembleia considerasse válida”<sup>513</sup>.

E nisso, por óbvio que se encaixava a revisão dos atos aprovados, segunda função da *graphé paranomon*, como diz Finley na citação acima. A lógica era que o próprio *demos* revisasse seus próprios atos, contrário do que se tem modernamente, onde, normalmente, um poder judiciário quando provocado reexamina matéria do

<sup>511</sup> FINLEY, Moses I. **Democracia antiga e moderna**. Trad. Waldéa Barcellos e Sandra Bedran. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p. 39.

<sup>512</sup> FINLEY, Moses I. **Democracia antiga e moderna**. Trad. Waldéa Barcellos e Sandra Bedran. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p. 131.

<sup>513</sup> FINLEY, Moses I. **Democracia antiga e moderna**. Trad. Waldéa Barcellos e Sandra Bedran. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p. 132.

poder legislativo. O *demos* apelava ao próprio *demos* contra si mesmo, no sentido de questionar uma legislação aprovada por ele próprio, isso se justifica no fato de que o povo é a fonte da lei, logo, não haveria sentido que o “controle de constitucionalidade” fosse realizado por um tribunal ou um poder específico composto por especialistas, mas somente pelo povo, dado que o povo dita a lei, mas também, nada impede que se engane e que posteriormente se corrija, eis, um belo exemplo de autolimitação.<sup>514</sup> O que se verifica, portanto, é um instrumento de salvaguarda ao regime democrático, tanto que, como explica Adriaan Lanni, o instituto da *graphé paranomon* foi abolido durante as duas revoluções oligárquicas de Atenas, presumivelmente porque os oligarcas temiam que esse procedimento pudesse ser utilizado para bloquear as suas ações.<sup>515</sup> Claro, pois num regime oligarca, a vontade dos oligarcas deve prevalecer, nem que para tanto, relegue-se as leis então vigente a nada. Em um regime democrático onde a participação de todos é o alicerce, um instituto como a *graphé paranomon* é central para evitar que o monopólio do poder se concentre nas mãos de um ou de poucos, ou até mesmo, que próprio *demos*, muitas vezes influenciados por interesses particulares de demagogos não desconstrua uma condição de autonomia, retrocedendo, assim, a um tempo social passado eivado de disposições heterônomas extra sociais ou ainda, que não exagere na liberdade e que se autocontenha.

Mas o cerne da democracia está justamente centrado no questionamento contínuo da sociedade, na liberdade de questionar. Questionamento esse que se engendra em todas as esferas da ordem social, seja no que tange acerca da concepção do que é justo ou não, do que é igual ou desigual, e do livre ou não, em suma, a “recolocação” constante das questões acerca da justiça, da equidade, da igualdade e da liberdade, por exemplo. Como ensina Castoriadis “Não há nem jamais haverá uma sociedade que seja definitivamente justa. Uma sociedade justa é aquela onde a questão efetiva da justiça efetiva sempre está efetivamente aberta.”<sup>516</sup> A abertura ao questionamento é condição *sine qua non* em um regime que se julga democrático. Lembrando, que não há qualquer *lócus* de limitação que não seja a própria sociedade, eis a dificuldade. Na concepção que leva em consideração a

<sup>514</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II: os domínios do homem**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 306.

<sup>515</sup> LANNI, Adriaan. Judicial review and the Athenian “constitution”. **Harvard Public Law Working Paper**, Cambridge, n.º 10-21, p. 236-263, 2010. Disponível em: <<https://ssrn.com/abstract=1555858>>. Acesso em 20 jul. 2018.

<sup>516</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II: os domínios do homem**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 261

sociedade e toda norma dela derivada enquanto criação social-história, o transcendente é rejeitado, bem como toda teorização que deriva dele, assim, soa ilógico buscar qualquer esfera de limitação fora da própria sociedade, o que, diga-se de passagem, caso assim fosse, facilitaria o controle. Nesta senda, como controlar a liberdade de questionamento? Como estipular os limites dessa significação social imaginária nominada democracia? Questões relevantíssimas e que fazem parte do risco assumido desse tipo de regime. Risco assumido, pois a todo momento o *demos* pode ser tomado por *hubris*. E *hubris*, não no sentido de descumprimento de uma disposição legal vigente, esta situação se configura apenas como mero descumprimento passível de punição visto a não observância de algo previsto. A *hubris* é algo maior que isso, no sentido que Grene coloca, como uma ofensa contra a ordem do mundo<sup>517</sup>, ou ainda como diz Fisher, enquanto comportamento que se destina a infligir desonra e vergonha sobre os valores que mantêm a sociedade coesa<sup>518</sup>, é uma transgressão de limites que afronta a estrutura social como um todo, que faz emergir o Caos e que traz as claras a desconstrução das regras que visam o ordenar. Quando os limites são bem conhecidos, como no caso das sociedades heteronomamente instituídas, mais acessível é o controle da *hubris*, mas no caso daquelas que se propõe autônomas, o corpo de cidadão deverá atribuir os limites, seja de modo explícito, através dos sistemas normativos ou ainda, implícitos, quando decorrentes da própria ideia de sociedade que se espera, isto é, das próprias significações imaginárias sociais instituintes daquela sociedade autônoma.

Assim como as sociedades cuja significações imaginárias derivam do extra social, também aquelas em que a auto-instituição se verifica autônoma pressupõe um *telos*. Nas heterônomas, vários são os fins que podem ser citados, tais como, glorificar um deus, mas naquelas que se auto instituem autonomamente, qual o fim almejado? De início, vale salientar que o fim pelo fim deve ser afastado. Tomando como exemplo as heterônomas, as mesmas não possuem como fim visado o desenvolvimento da heteronomia, há sempre um bem substancial visado, assim também deve ser tomada em conta as sociedades autônomas. Castoriadis é claro nesse ponto: não há vida autônoma fora de uma sociedade autônoma, sendo que o objetivo de uma sociedade autônoma é realizar a autonomia da sociedade e dos indivíduos que a compõe, porém,

---

<sup>517</sup> GRENE, David. Herodotus: The Historian as Dramatist. **The Journal of Philosophy**, Vol. 58, No. 18, August 1961. p.487.

<sup>518</sup> FISHER, N. R. E., Hybris and Dishonour II. **Greece & Rome**, Vol. 26, No. 1, April 1979, p. 45.

não se exaure nesse ponto, obviamente, se busca a autonomia por ela mesma, mas não somente, mas também para utiliza-la para proporcionar algo<sup>519</sup>. Sustenta Castoriadis que queremos uma sociedade autônoma porque queremos ser indivíduos autônomos e que todos os demais assim o sejam, no entanto, se nos detivermos apenas a isso, corremos o risco de nos desviar rumo a um formalismo, ignorando os valores substantivos partilháveis (quais?) de uma nova sociedade que, autonomamente, cria uma nova ordem ao Caos.<sup>520</sup> Mas, enfim, uma sociedade pode “querer” ser autônoma para fazer o que? Para melhor realizar quais valores? Péricles nos ensina quais eras os dos gregos, em sua “Oração Fúnebre” (a criação de seres humanos vivendo com a beleza, com a sabedoria e amando o bem comum<sup>521</sup>).

A consciência da ruptura inicia-se na Grécia. O surgimento da ideia de uma auto-instituição autônoma encontra seu lugar nas condições sociais-históricas do seio de Atenas. O mero fato de questionar constantemente a própria instituição já se mostra como algo ruptural. A filosofia gera um espaço de debate público que empodera o homem, proporcionando o acesso ao questionamento ilimitado, inclusive da própria instituição do social, materializando novas significações imaginárias sociais. Nesta senda, a democracia surge não como “modelo” pronto a ser aplicado nem como um *standart* a ser transmutado em diferentes lugares e povos, a democracia mais se assemelha a uma *práxis* e não há uma *episteme*. Levando em conta esta chave de leitura que podemos, enfim, compreender a democracia no sentido de Castoriadis enquanto “movimento”, isto é, uma auto-instituição da coletividade pela coletividade, sendo esta instituição, um movimento que se apoia sobre instituições determinadas e pelo conhecimento difundido na coletividade de que as leis cujo qual respeitamos, por nós foram feitas e cabe a nós, se assim julgar necessário, dentro de certos limites, alterá-las<sup>522</sup>. A própria sociedade cria seu próprio mundo. A própria sociedade organiza o Caos se fazendo valer do alargamento do saber proporcionado pelos espaços públicos tomados de intersubjetividade. Assim, “a

---

<sup>519</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II: os domínios do homem**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 264

<sup>520</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II: os domínios do homem**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 264.

<sup>521</sup> “Somos amantes da beleza sem extravagância e amantes da filosofia sem indolência [...] olhamos o homem alheio às atividades públicas não como alguém que cuida apenas de seus próprios interesses, mas como um inútil.” TUCÍDIDES. **História da guerra do Peloponeso**. Trad. Mário da Gama Kury. 4. ed. Brasília: UNB, Instituto de Pesquisa e Relações Internacionais; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001. p. 110-11 (Cap. II, 40-41).

<sup>522</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto IV: a ascensão da insignificância**. Trad. Regina Vasconcellos. São Paulo: Paz e Terra, 2002. p. 216.

ordem política passa a apresentar-se enquanto resultado de uma construção comum e não mais como simples extensão de uma ordem natural ou divina, cujo conhecimento e imposição eram impregnados de um segredo acessível a poucos”.<sup>523</sup>

Pelas palavras de Marcelo Maciel Ramos, o ponto chave dessa nova construção não foi a alteração do teor da lei, mas o fato de que os gregos não mais se submetiam a imposição de suas leis simplesmente pelo respeito e pelo temor sagrado. A lei que rege a vida política passa a ser compreendida enquanto um produto humano, que merecer ampla confiança, pois criação do próprio corpo de cidadãos na sua expressão objetiva da liberdade política.<sup>524</sup> E, conforme se verificou do até aqui escrito, a construção jurídica, enquanto instituição em segundo grau, é ferramenta de sedimentação do novo, é instrumento organizativo do Caos, em outras palavras, institui novo *eidos* - dá juridicidade ao político - bem como os limites deste, sendo que, o que transborda tais limites se mostra enquanto *hubris* e potencial desconstituente desse *eidos* que se espera autônomo. Daí a ressaltar a importância do direito enquanto elemento central na construção de uma sociedade autônoma. Resulta, portanto, que a característica da democracia que lhe faz única é o constante rompimento/reconstrução, isto é, a constante interrogação sobre a lei o qual se deve adotar, em claro exercício de autonomia. Vale lembrar, que nesta criação a possibilidade de erro sempre se mostra presente, afinal, não foram os deuses que fundamentaram regimes totalitários e suas estruturas, como os campos de concentração nazistas e os gulags, mas o próprio homem dentro de uma estrutura social-histórica. Relevante é que ainda que o erro se mostre a todo momento uma possibilidade, possível é ao homem e somente a ele, questionar a situação social-histórica vigente, isto é, questionar a validade do instituído reconstruindo-o num movimento auto-instituente, num processo social-histórico de auto-alteração das instituições e das significações que elas representam, ainda que, aos olhos que o vê aparentemente pareça imóvel.

Ensina Tobias Barreto:

O princípio regulador é a idéia do desenvolvimento, em virtude da qual o direito, com todas as suas aparências de constância e imobilidade,

---

<sup>523</sup> RAMOS, Marcelo Maciel. A originalidade da compreensão de lei na Grécia Antiga. **Revista Brasileira de Estudos Políticos**, nº 107, Belo Horizonte, 2013, p. 301.

<sup>524</sup> RAMOS, Marcelo Maciel. A originalidade da compreensão de lei na Grécia Antiga. **Revista Brasileira de Estudos Políticos**, nº 107, Belo Horizonte, 2013, p. 302.

também se acha, como tudo mais, num perpétuo *fieri*, sujeito a um processo de transformação perpétua.

A fixidade do direito, quer como idéia, quer como sentimento, é uma verdade temporária e relativa, se não, antes, uma verdade local, ou uma ilusão de óptica intelectual, devida aos mesmos motivos que nos levam a falar da *fixidade das estrelas*. Nada mais que um mero efeito do ponto de vista, da posição e da distância. O que aos olhos do indivíduo, que não vai além do horizonte da torre de sua paróquia, se mostra estacionário e permanente, aos olhos da humanidade, isto é, do ponto de vista histórico, se deixa reconhecer como fugaz e passageiro.<sup>525</sup>

Esse movimento dialético de auto-alteração (do instituído e do instituinte) que o direito faz parte (...como fugaz e passageiro...), é o movimento mesmo da história. Como diz Ost, quando instituídas, as significações sociais imaginárias são arrastadas num processo histórico feitos ora por momentos de estabilização e cristalização, ora por momentos de auto-alteração, quando se fazem ouvir as forças centrífugas dos imaginários concorrentes, sendo que esse processo de auto-alteração abre o campo para o surgimento do “outro” em oposição ao “mesmo”<sup>526</sup>. Como visto alhures, essas novas significações partilhadas que traduzem o “outro” e que agora passam a ser o “mesmo” (abrindo campo para novos “outros”) não se extraem de um determinismo naturalistas nem pura e simples tautologia lógica-racional (claro, há condições necessárias) mas de rede simbólica oriunda da capacidade imaginativa, pois, como bem explica Ost, assim como o ouro não é naturalmente moeda nem o homem naturalmente ou logicamente cidadão, também a cidade escapa dessa construção naturalista ou lógica-racional: “É da imaginação instituinte que ela procede, das grandes narrativas que o homem conta a si mesmo.”<sup>527</sup> Onde se encaixaria o direito nesse complexo sistema instituinte? Dentro dessa lógica, o direito também se considera instituição integrante de um complexo simbólico de significações imaginárias (as instituições só existem no simbólico!), contudo, além de ter por função defender posições instituídas, também exercem funções instituintes, o que “supõe criação imaginária de significações sociais-históricas novas e desconstrução das

---

<sup>525</sup> BARRETO, Tobias. **Estudos de filosofia**. 2. ed. Barcelona: Grijalbo, 1977. p. 378.

<sup>526</sup> OST. François. **Contar a lei**: as fontes do imaginário jurídico. Trad. Paulo Neves. São Leopoldo: Unisinos, 2007. p. 28.

<sup>527</sup> OST. François. **Contar a lei**: as fontes do imaginário jurídico. Trad. Paulo Neves. São Leopoldo: Unisinos, 2007. p. 27.

significações instituídas que a elas se opõe<sup>528</sup>. É que o direito constantemente se encontra revolto por forças, paixões e aspirações, como se viu do longo trajeto grego para a autonomia: o direito sempre se fará presente e, num ambiente que se presta democrático o direito assume relevância ímpar, consagrando e limitando direitos com intuito de possibilitar a todos autonomia para que a sociedade, por fim, atinja seus objetivos mais peculiares.

### 3.2 O Direito na Encruzilhada

Como forma de pautar a discussão a ser proposta, lembremo-nos da epígrafe deste capítulo, retirada da obra *Antígona* de Sófocles. “*kai phthegma kai anemoen phronèma kai astunomous orgas edidaxato*” que na tradução proposta por Castoriadis significa: “ele ensinou a si mesmo e a palavra e o pensamento que é como o vento, e as paixões instituintes<sup>529</sup>. Vale salientar, que tal trecho comporta um problema de tradução extremamente relevante, que pode impactar decisivamente na compreensão da fundamentação da instituição da sociedade. Um exemplo de substancial diferença de tradução nos é permitido visualizar na tradução para o português elaborada por Maria Helena da Rocha Pereira, senão vejamos: “a fala e o alado pensamento, as normas que regulam as cidades, sozinho aprendeu<sup>530</sup>. Bastante diferente da tradução de Castoriadis. A diferença, fundamentalmente, centra-se na tradução da expressão “*astunomous orgas*”, que, tomada de diferentes formas, impacta substancialmente na significação do que fora proposto por Sófocles. O termo “*astunomous*” vem de “*astu*”, que, como anteriormente tratado significa cidade quando da primitiva organização da cidade e de sua divisão em “cidade alta” = “*pólis*” e “cidade baixa” = “*astu*”. Com o passar do tempo essa divisão desaparece dado o crescimento da *astu* e a decorrente ligação física entre ambas as cidades, o que gerou uma espécie de absorção da *astu* pela *pólis*, restando esta última por designar então o complexo total da cidade. Fato é que, “*astu*”, anteriormente também significava cidade, nesse sentido, o termo

<sup>528</sup> OST. François. **Contar a lei**: as fontes do imaginário jurídico. Trad. Paulo Neves. São Leopoldo: Unisinos, 2007. p. 19.

<sup>529</sup> SÓFOCLES. **Antígona**. 1<sup>o</sup> *stasiomon.*, versos 352-356, tradução dada por Castoriadis em CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto VI**: figuras do pensável. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004. p. 42.

<sup>530</sup> SÓFOCLES. **Antígona**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Brasília: UNB, 1997. p. 41 (versos 352-356).

“*astunomous*” junção de “*austu*” com “*nomous*” designa tanto a lei que institui a cidade quando, também, a lei que rege esta cidade enquanto unidade política.

Já o termo “*orgas*” deriva de “*orgè*” que significa a pulsão, a impulsão, o temperamento, sendo esta, a palavra que dá origem a *orgão* e a *orgasmos*, nesse contexto, “*orgè*” é algo como o impulso espontâneo e incoercível.<sup>531</sup> Por esta análise, se mostra com maior sentido a tradução feita por Castoriadis, especialmente no que tange a “*astunomous orgas*” como “paixões instituintes”, em detrimento de “normas que regulam as cidades” conforme se verifica na tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Assim, a melhor forma de se compreender a expressão “*astunomous orgas*” da Antígona de Sófocles é tê-la como “as paixões, as disposições, as pulsões que dão leis à cidade – que instituem a cidade.” Partindo dessa tradução e interpretação, o que se verifica é que Sófocles deixa claro é que na origem da instituição da sociedade há todo um jogo de paixões, o que gera um questionamento deverás relevante, no seguinte sentido: como que as paixões podem levar a instituição de leis? Eis que entra o terceiro termo que complementa a expressão “*astunomous orgas*”, qual seja: “*edidaxato*”. Ensina Castoriadis:

Estas pulsões, que impeliam para a construção de comunidades, o homem as *educou* e as *instruiu*, ele as formou e transformou, ele as submete a leis e constituiu assim as cidades. Tudo isso, que poderia compor um tratado filosófico, Sófocles o disse em três palavras: *edidaxato* [...] *astunomous orgas*. O homem educou a si mesmo, transformando as pulsões de modo que se tornassem fundadoras e reguladoras das cidades.<sup>532</sup>

Eis o ponto chave, que remete ao círculo de criação: “o homem educou a si mesmo”. Claro, pois como vimos anteriormente, a especificidade do ser humano não reside no fato de ele ser racional mas na capacidade imaginária radical que quebra a regulação funcional que caracteriza o ser humano enquanto simples vivente. Conforme Castoriadis “a sede dessa *vis formandi* no homem singular é a imaginação radical, isto é, a dimensão determinante de sua alma.<sup>533</sup>” Nesse sentido, a imaginação radical se mostra enquanto “capacidade de ver em uma coisa o que ela não é, e de

<sup>531</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto VI: figuras do pensável**. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004. p. 57.

<sup>532</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto VI: figuras do pensável**. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004. p. 57.

<sup>533</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto V: feito e a ser feito**. Trad. Lílian do Valle. Rio de Janeiro: DP&A, 1999. p. 242.

vê-la diferente do que é” (criação *ex nihilo* - nem motivada nem provocada pelo que já existia). Assim, se os homens são dotados com imaginação radical, podem eles, então, se mostrar capazes de fazer diferentes determinações acerca daquilo que lhe apresenta enquanto únicas e dotadas de legitimidade, isto é, se os homens são dotados com imaginação radical, lhe é possível pensar, ou ainda, transformar suas condições de existência, modificando (ver em uma coisa o que ela não é) o panorama ontológico de determinada época quando em comunidade anônima, operando modificações estruturais na sociedade, transformando simbólicos pré-determinados em uma nova gama de relações simbólicas, instituindo (criando) assim, um novo *eidos*, uma modificação da *práxis*, uma posição de novas formas.

A essência do homem é criação e autocriação: *edidaxato* = ele ensina a si mesmo. Eis a *vis formandi* do homem que remete ao círculo de criação. Lembremos, “*kai phthegma kai anemoen phronèma kai astunomous orgas edidaxato*”. O homem ensina a si mesmo (cria) a língua, ensina a si mesmo (cria) o pensamento e, fundamentalmente, ensina a si mesmo (cria) as paixões instituintes da cidade. Estas faculdades não fazem parte da constituição natural do homem, o homem não as possui enquanto componente natural. O homem cria a língua, cria o pensamento e seus *astunomous orgas*. Não está a se falar aqui de um momento posterior a criação, mas sim, no próprio momento criacional. Apresenta-se o paradigma do círculo de criação: “os resultados são pressupostos pela atividade que os fez ser, o homem ensina a si mesmo algo que não conhece e assim aprende aquilo que deve ensinar-se.”<sup>534</sup> Dada esta premissa, o mundo toma forma para o homem através do conjunto de significações criadas (ensinado a si mesmo) pelo coletivo anônimo de forma livre e imotivada (*ex nihilo*).

Imotivada, porém no sentido de que criação (produto da imaginação) sustentasse sob certas “condições”. Não se pode negar a existência do primeiro estrato natural e da dimensão conídica, por exemplo, assim, como também não se pode negar as condições históricas, pois nada do social-histórico surge do vácuo, uma vez que sempre há resquícios do passado e de sua tradição, “A tragédia ateniense “recebe” a mitologia grega, e ela a recria [...] Os gregos clássicos são objeto de uma

---

<sup>534</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto VI**: figuras do pensável. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004. p. 56.

constante “reinterpretação” pelo Ocidente, e isso ao menos desde o século XVIII.”<sup>535</sup> Isso significa, utilizando uma expressão corrente na doutrina de Lênio Streck, que não há “grau zero de sentido”, há tradição histórica herdada que deve ser observada, pode ser, sem dúvida, superada mas nunca ignorada. Todo o social somente é o que é em virtude do complexo de magmas sociais que unem esta sociedade e que são demonstráveis, isto é, traduzíveis através de sistemas simbólicos, dentre eles, o direito.

Nesta narrativa da história em constante *por-ser*, ao direito e os juristas não é dado se esquivar, afinal, não há dois mundos, sendo um aquele referente a sociedade e suas instituições e outro, o universo jurídico alheio aos magmas sociais. O próprio direito é instituição da sociedade e só existe na e por meio da sociedade, na e por meio de determinada sociedade. A mediação realizada pela linguagem jurídica (tradução da simbologia jurídica) não pode jamais se furtar de considerar as esferas conídica e imaginárias da instituição social, em suma, àquele que interpreta não pode discricionariamente inaugurar uma nova “cadeia interpretativa” nem, como diz Streck, ignorar os próprios limites de sentido e os sentidos dos limites que se encontram minimamente solidificados em uma tradição materializada nos textos jurídicos produzidos democraticamente sob o pálio do Estado Democrático de Direito<sup>536</sup>. Assim, ao interprete não é a dada a possibilidade de modo solipsista modificar os sentidos das palavras, por exemplo, sob pena de ignorar por completo toda uma tradição herdada e construída sob a dimensão conjuntistas e principalmente, imaginária. Ressalta-se, não se está a dizer que ao interprete é proibido o pensamento sobre o novo (o “outro”), o que se está a afirmar é que não é dado ao interprete ignorar o atual (o “mesmo”) vez que, não lhe fora dado tamanho poder. A construção do novo pressupõe a desconstrução do antigo, ou, em termos de Castoriadis, o instituinte desconstrói o instituído, porém, logicamente, para desconstituir algo, há de considerá-lo, logo, todos aqueles a quem é dado o poder devem obrigatoriamente respeitar e considerar o instituído (imaginário social-político instituído) quando da possibilidade de desconstrução do mesmo, caso contrário, estar-se-á diante de um abuso de poder, de um leviatã hermenêutico. Cada vez fica mais claro o porquê de os gregos do

---

<sup>535</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto V: feito e a ser feito**. Trad. Lílian do Valle. Rio de Janeiro: DP&A, 1999. p. 284.

<sup>536</sup> STRECK, Lênio Luis. Hermenêutica e possibilidades críticas do direito: Ensaio sobre a cegueira positivista. **Revista Faculdade de Direito UFMG**, nº 52, 2008. p. 145-146.

período democrático não sustentarem a ideia de *experts* nos assuntos públicos ou ainda, o quanto contrário a democracia é a figura do rei-filósofo.

Atentando à Grécia como germe do questionamento explícito, veremos como que contemporaneamente o direito continua a operar funções instituintes, no objetivo de convergir as significações imaginárias sociais, especialmente aquelas democráticas, com os fatos ditos “concretos” do cotidiano e que são submetidos a análise por aqueles que criam e interpretam a simbologia jurídica, bem como, materializa a interpretação de uma nova ordem calcadas em novas significações. Como forma de pautar o estudo, busca-se no direito americano, em especial, em uma modificação constitucional e em duas decisões da Suprema Corte, sendo que dessas, uma opera a defesa através da interpretação do símbolo jurídico de uma significação imaginária instituída e outra, que reinterpreta/recria esta mesma significação alterando-a e criando novo *eidos*. Importante a se verificar, é como que os interpretes que atuam nos casos operam no seio das significações partilhadas e como que a comunidade política está ligada a estas significações. Assim a correta interpretação dessa “narrativa fundadora” – termo de Ost – é deveras relevante enquanto atividade dos interpretes, vez que, como assinala Ost<sup>537</sup>, as Constituições são o relato da história da moralidade política dessa comunidade, daí a necessidade de coerência narrativa, pois como diz Castoriadis “[...] mesmo na sociedade mais arcaica, o presente é sempre constituído por um passado que o habita e por um futuro que ele antecipa.”<sup>538</sup> O presente é, portanto, histórico.

A constituição americana passou por uma pequena série de emendas. As aqui significativas são a emenda XIII<sup>539</sup>, essa aprovada pelo congresso em 31 de janeiro de 1865 e ratificada em 06 de dezembro de 1865 e, a emenda XIV, aprovada pelo congresso em 13 de junho de 1866 e ratificado somente em 09 de julho de 1868, vejamos o teor dessa última:

Amendment XIV: Section 1: All persons born or naturalized in the United States and subject to the jurisdiction thereof, are citizens of the United States and of the State wherein they reside. No State shall

<sup>537</sup> OST, François. **Contar a lei: As fontes do imaginário jurídico**. Trad. Paulo Neves. São Leopoldo: Unisinos, 2007. p. 29.

<sup>538</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto IV: a ascensão da insignificância**. Trad. Regina Vasconcellos. São Paulo: Paz e Terra, 2002. p. 129.

<sup>539</sup> Amendment XIII: Section 1: Neither slavery nor involuntary servitude, except as a punishment for crime whereof the party shall have been duly convicted, shall exist within the United States, or any place subject to their jurisdiction. Disponível em: <<https://constitutioncenter.org/media/files/constitution.pdf>>. Acesso em: 24 jul. 2018.

make or enforce any law which shall abridge the privileges or immunities of citizens of the United States; nor shall any State deprive any person of life, liberty, or property, without due process of law; nor deny to any person within its jurisdiction the equal protection of the laws.<sup>540</sup>

Na esteira da décima terceira emenda, que aboliu a escravidão nos Estados Unidos da América, a décima quarta emenda supostamente garantiu cidadania a população negra, feita livre em sua totalidade em função da décima terceira emenda. A promoção da garantia veio através do trecho final da seção 01, acima descrita: “Nenhum estado poderá [...] negar a qualquer pessoa sob sua jurisdição a igual proteção das leis.” Salienta-se que tais emendas surgiram durante os eventos da guerra civil americana (emenda XIII) e após o seu término (emenda XIV), onde a pauta segregacionista de alguns estados do sul fora um dos principais argumentos para a tentativa de cisão da União e o conseqüente embate. Se mostra importante reforçar o período social-histórico de construção das emendas, a fim de demonstrar como que as significações imaginárias sociais instituídas e aceitas não se alteram simplesmente pelo medo de uma coerção estatal derivada de uma lei, pois como bem ensina Castoriadis a validade das instituições, apenas superficialmente se dá mediante coerções e sanções, se dá, preponderantemente através da adesão, do apoio, do consenso e da fabricação de matéria prima humana imbuída das significações das próprias instituições, bem como, os mecanismo de sua perpetuação. Tomamos como exemplo o de um indivíduo “produzido” em sua completude durante o regime nazista e que, portanto, incorporou a totalidade da instituição do regime, não apenas por que o regime não mais existe e que agora há normas jurídicas proibindo os atos lá perpetrados, que esse indivíduo automaticamente deixará de acreditar, de sancionar, de dar o seu apoio e seu consenso a totalidade da instituição “nazismo”. Claro, o direito é ferramenta de contestação do instituído e de configuração do novo instituinte, porém, como tudo no curso social-histórico, a validade do legislado muito dependerá da adesão dos destinatários.

---

<sup>540</sup> Disponível em: <<https://constitutioncenter.org/media/files/constitution.pdf>>. Acesso em: 24 jul. 2018. Podendo ser traduzido para: “Emenda 14: Seção 1: Todas as pessoas nascidas ou naturalizadas nos Estados Unidos e sujeitas a sua jurisdição são cidadãos dos Estados Unidos e do Estado onde tiver residência. Nenhum Estado poderá fazer ou executar leis restringindo os privilégios ou as imunidades dos cidadãos dos Estados Unidos; nem poderá privar qualquer pessoa de sua vida, liberdade, ou bens sem processo legal, ou negar a qualquer pessoa sob sua jurisdição a igual proteção das leis.

E, voltando ao exemplo americano, essa resistência em aceitar a abertura ao novo derivada das emendas em questão foi bastante evidente e surtiu efeitos, inclusive, na estrutura judicial, também imbuída de significações. Ensina Harris que a estrutura judiciária e legislativa básica, inobstante as referidas emendas, permitia que a segregação emergisse e florescesse, dado que, para muitos brancos, o fim da escravidão desencadeou uma profunda ansiedade sobre o novo<sup>541</sup>., em especial, sobre a mudança do status legal e social da população negra. Para muitos brancos a sensação fora de que a pele branca desvalorizou quando a pele negra deixou de significar o status de escravo.<sup>542</sup> Nesse contexto, as disputas pelos espaços sociais e a segregação dos mesmos assumiu relevante importância (disputas entre o instituído e aquilo a ser instituído). A emergência do novo (do “outro”) produz temor àqueles que vivem no “mesmo” e que, por assim viverem numa camada fechada de construção social imaginária que lhes garante certos benefícios, operam nas estruturas da instituição, especialmente naquela que legisla e naquela que aplica, para manter o processo reformador/criacional enclausurado dentro de um contexto fechado de significações até então válidas. É o que aconteceu, por exemplo, no estado da Louisiana. Referido Estado, no ano de 1890, vinte e cinco anos após a XIII emenda e vinte e dois anos após a XIV emenda, aprovou a Lei nº 111 (*Louisiana Act n. 111/1890* – o qual ficou conhecida como *Separat Car Act*), que versava o seguinte na seção 01:

That all railway companies carrying passengers in their coaches in this State, shall provide equal but separate accommodations for the white, and colored races, by providing two or more passenger coaches for each passenger train, or by dividing the passenger coaches by a partition so as to secure separate accommodations; provided that this section shall not be construed to apply to street railroads. No person or persons, shall be permitted to occupy seats in coaches, other than the ones assigned to them on account of the race they belong to.<sup>543</sup>

---

<sup>541</sup> Tal parece ser um movimento corriqueiro no social-histórico. Sempre que determinada classe que tem por superior por determinada construção imaginária social se defronta com o novo que denota a perda de certos privilégios, movimentos são realizadas com o intuito de manter o status imaginário até então vigente, como fora no caso americano, também fora com as reformas de Sólon na Grécia muitos séculos antes.

<sup>542</sup> HARRIS, Cheryl I. In the shadow of Plessy. **Journal of Constitucional Law**, v. 7:3, 2005. p. 876-877.

<sup>543</sup> Disponível em: < [http://railroads.unl.edu/documents/view\\_document.php?id=rail.gen.0060](http://railroads.unl.edu/documents/view_document.php?id=rail.gen.0060)>. Acesso em: 24 jul. 2018. Podendo ser traduzido para: “Todas as empresas de transporte ferroviário transportando passageiros em seus vagões, neste estado, devem fornecer acomodações iguais, mas separadas, para as raças brancas e coloridas, fornecendo dois ou mais vagões para cada comboio de passageiros, ou repartindo os vagões de passageiros por meio de uma divisória, de modo a garantir acomodações separadas. Esta seção não se aplica aos transportes urbanos.

Dois trechos específicos chamam bastante atenção: 01) Que as empresas de transporte deverão providenciar acomodações iguais, mas separadas, para as raças brancas e “coloridas” e, 02) Nenhuma pessoa está autorizada a ocupar assentos em vagões distintos daqueles que lhe forem atribuídos por conta da raça a que pertence. Outro ponto que merece importância, é que a Constituição Estadual da Louisiana de 1868, em seu art. 13<sup>544</sup>, é categórica ao afirmar que todas as pessoas, sem distinção ou discriminação por raça ou cor, gozarão de iguais direitos e privilégios em todos os lugares públicos ou cujo qual uma licença estatal seja exigida. Logo, ao que parece, *Separat Car Act* violaria tanto a emenda XIV da Constituição Federal Americana, como quanto o art. 13 da Constituição Estadual da Louisiana. Seria necessário, portanto, levar a teste de constitucionalidade tal dispositivo. E foi o que aconteceu através do caso *Plessy v. Ferguson*<sup>545</sup>, de 1896. Em 01 de junho de 1892, Homer Plessy, um ativista dos direitos da população negra, mestiço claro, com 7/8 de ascendência branca e apenas um bisavô negro, desafiou a *Separat Car Act* ao comprar uma passagem no trem de New Orleans para Covington, Louisiana da companhia East Louisiana Railroad e se sentar no compartimento destinado aos brancos, vez que para este compartimento havia comprado a passagem. O condutor então alerta Plessy que o mesmo deveria sair do compartimento específico para brancos e se assentar no compartimento destinados as pessoas “coloridas”, sob pena de ser preso, dado possuir 1/8 de ascendência negra. Com a recusa de Plessy, o mesmo fora retirado do trem, detido e formalmente acusado e liberado após pagamento de fiança no montante de U\$ 500,00.<sup>546</sup> Esta é a narrativa dos eventos que proporcionaram a Homer Plessy discutir judicialmente a *Separat Car Act*.

Em primeiro julgamento, Plessy fora condenado pelo juiz John Howard Ferguson ao pagamento de uma multa. Em recurso junto a Suprema Corte de Louisiana, a decisão do juiz Ferguson fora mantida. Coube a Plessy, o recurso junto a Suprema Corte dos Estados Unidos. Os argumentos da controvérsia constitucional

---

Nenhuma pessoa ou grupo de pessoas será autorizada a ocupar assentos em vagões diversos daqueles que lhe forem atribuídos, por conta da raça a que pertence.”

<sup>544</sup> No original: “All person shall enjoy equal rights and privileges upon any conveyance of a public character; and all places of business, or of public resort, or for which a license is required by either State, parish or municipal authority, shall be deemed places of a public character, and shall be opened to the accommodation and patronage of all person, without distinction or discrimination on account of race or color.” Disponível em: <<https://archive.org/stream/constitutionadop1868loui#page/4>>. Acesso em: 24 jul. 2018.

<sup>545</sup> *Plessy v Ferguson*, 163 U.S. 537 (1896).

<sup>546</sup> HARRIS, Cheryl I. In the shadow of Plessy. **Journal of Constitutional Law**, v. 7:3, 2005. p. 889-890.

expostos por Plessy podem ser fundamentados basicamente em dois pontos: 01) Violação da XIII emenda, visto que a separação das raças nos vagões configurava um “distintivo de inferioridade” às “pessoas de cor”, elemento este, central num regime de escravidão e, 02) Violação da XIV emenda, dado que Plessy havia sido tratado de modo diverso do que os cidadão de pele branca, não recebendo, assim, igual proteção da lei. O julgamento da Suprema Corte Americana, além de ser considerado uns dos mais infames da história, nada mais fez do que legitimar uma rede de significações sociais que há muito vigoravam no Sul. O resultado final do julgamento fora de improcedência do pleito de Homer Plessy por sete votos a um, sendo o *Justice Brown* o responsável por redigir a opinião da maioria que julgou constitucional o *Separat Car Act*. Sobre o primeiro argumento, diz *Justice Brown*:

A statute which implies merely a legal distinction between the white and colored races -- a distinction which is founded in the color of the two races and which must always exist so long as white men are distinguished from the other race by color -- has no tendency to destroy the legal equality of the two races, or reestablish a state of involuntary servitude. Indeed, we do not understand that the Thirteenth Amendment is strenuously relied upon by the plaintiff in error in this connection.<sup>547</sup>

Nesses termos, Brown refuta o argumento acerca da distinção das raças ao sustentar que a mera distinção entre brancos e negros não é característica essencial a ponto de se retornar um debate sobre escravidão, esta, entendida no sentido de servidão involuntária, e sacramenta, quando expõe que a corte considera uma simples falácia o argumento de Plessy acerca do “distintivo de inferioridade”, dado que tal não é inerente ao ato questionado, mas sim uma questão subjetiva derivada da condição atual da raça, que se julga em posição inferior.<sup>548</sup> Sobre o argumento de afronta a XIV emenda, assevera Brown que:

---

<sup>547</sup> Disponível em: < <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/163/537/>>. Acesso em: 24 jul. 2018. Podendo ser traduzido para: Um estatuto que implica apenas distinção legal entre as raças brancas e de cor – uma distinção que se baseia na cor das duas raças, e que deverá sempre existir enquanto os homens brancos forem distinguidos de outra raça por sua cor – não tem tendência para destruir a igualdade jurídica das duas raças, ou restabelecer um estado de servidão involuntária. Na verdade, nós não entendemos que a 13ª emenda, vigorosamente invocada pelo recorrente, guarde conexão com este argumento.

<sup>548</sup> “We consider the underlying fallacy of the plaintiff's argument to consist in the assumption that the enforced separation of the two races stamps the colored race with a badge of inferiority. If this be so, it is not by reason of anything found in the act, but solely because the colored race chooses to put that construction upon it. The argument necessarily assumes that if, as has been more than once the case and is not unlikely to be so again, the colored race should become the dominant power in the state legislature, and should enact a law in precisely similar terms, it would thereby relegate the

The object of the amendment was undoubtedly to enforce the absolute equality of the two races before the law, but, in the nature of things, it could not have been intended to abolish distinctions based upon color, or to enforce social, as distinguished from political, equality, or a commingling of the two races upon terms unsatisfactory to either. Laws permitting, and even requiring, their separation in places where they are liable to be brought into contact do not necessarily imply the inferiority of either race to the other, and have been generally, if not universally, recognized as within the competency of the state legislatures in the exercise of their police power. The most common instance of this is connected with the establishment of separate schools for white and colored children, which has been held to be a valid exercise of the legislative power even by courts of States where the political rights of the colored race have been longest and most earnestly enforced.<sup>549</sup>

O cerne da decisão de Brown centra-se no fato de que, segundo o mesmo, o objeto da emenda foi a igualdade das raças segundo a lei, no entanto, não prevendo a mesma a possibilidade de igualdade social, dado que, como diz o próprio, na natureza das coisas, não poderia a emenda ter sido destinada a abolir distinções baseadas na cor ou ainda para impor a igualdade social sobre termos insatisfatórios para ambas as raças. Em suma, diz Brown que XIV Emenda única e exclusivamente garante o mesmo tratamento perante a lei, no contexto, Plessy possuía um vagão destinado a ele, supostamente com as mesmas características e condições dos destinados a população da raça branca, assim, a *Separat Car Act* não ofenderia a XIV Emenda. Esse, segundo Brown é o limite do poder da lei, dado que ela não possui poder para abolir distinções baseadas na cor da pele, pois esta é a “natureza das coisas”. Com essa decisão da Suprema Corte, inaugura-se nos Estados Unidos da América a política do “*separate but equal*”<sup>550</sup> que validará uma política discriminatória em vários estados do sul dos Estados Unidos da América. Não há como não se

---

white race to an inferior position. We imagine that the white race, at least, would not acquiesce in this assumption.” Disponível em: < <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/163/537/>>. Acesso em: 24 jul. 2018.

<sup>549</sup> Disponível em: < <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/163/537/>>. Acesso em: 24 jul. 2018. Podendo ser traduzido para: “O objeto da emenda foi, sem dúvida, impor a igualdade absoluta das duas raças perante a lei, mas, na natureza das coisas, não poderia ter sido destinada a abolir distinções baseadas na cor; ou para impor a igualdade social como distinta da política; ou uma mistura das duas raças sobre termos insatisfatórios para ambas. As leis que permitem, e até mesmo exigem, esta separação em lugares onde possam entrar em contato, não necessariamente implicam a inferioridade de qualquer raça em relação outra, e foram reconhecidas de modo geral, se não universalmente, como dentro da competência do Estado dentro do exercício de seu poder de polícia. O exemplo mais comum disso está relacionado com o estabelecimento de escolas separadas para crianças brancas e de cor, o que tem sido considerado um exercício válido do poder legislativo mesmo por tribunais de Estados onde os direitos políticos da raça de cor têm sido mais longos e mais sinceramente aplicados.”

<sup>550</sup> “Separados, mas iguais”.

questionar, especialmente no que tange os motivos que levaram todos os níveis do poder judiciário americano a rechaçarem os fundamentos de Plessy de inconstitucionalidade da lei da Louisiana. Qual o fundamento que leva o poder judiciário, aplicador e sumo interprete da Constituição a declarar que uma lei evidentemente discriminatória não ofende a Constituição Federal, norma superior, que claramente veta esta tipo de legislação? Castoriadis tem explicações muito relevantes para tais circunstâncias.

Na senda de sua teoria, diz o franco-grego que uma vez instituída determinada sociedade com a construção de seu mundo de significações o qual dá sentido às coisas e aos fenômenos, bem como, estabelece as relações e as significações de seu próprio mundo, opera-se um fechamento de mundo, uma espécie de fronteira de sentido, onde, tudo somente faz sentido dentro daquela construção significativa/simbólica instituída. Uma vez instituída esta fronteira, há que se pensar, logicamente, naquilo além dessa fronteira de significado, ou seja, dos “outros” que não pertencem a esta rede simbólica, e como se dará esta relação com esses “outros”. Diz Castoriadis, que, normalmente a relação com o “outro” é uma relação que sempre o toma como inferior, dado que o que se verifica no correr da história é que, tradicionalmente determinadas sociedades ou categorias de seres humanos buscam, num espécie de luta de significado, demonstrar que o seu mundo é superior, inferiorizando, assim, o “outro”.<sup>551</sup> Lembremos as duas dimensões que se desenrola a instituição da sociedade e as significações sociais que nela estão incorporadas. Pela dimensão conjuntista-identitária não há elementos fundamentais para qualquer distinção entre homens, vez que tomados biologicamente enquanto propriedades de uma mesma classe (todos os homens pertencem a classe dos mamíferos). A distinção ocorre na dimensão imaginária, aquela que confere significações a estratos naturais, como o ser humano homem pertencente a classe dos mamíferos, que passa a então ser cidadão ou escravo, ambas construções imaginárias oriundas da capacidade imaginativa de ver em uma coisa o que ela não é, e de vê-la diferente do que é. Do mesmo modo que determinada sociedade olha para uma pedra e vê nela um deus, determinada sociedade também olha para um homem e vê nele um cidadão ou então um escravo a ser explorado ou ainda, um inferior a ser completamente assimilado ou, em muitos casos, eliminado.

---

<sup>551</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **Sujeito e verdade no mundo social-histórico**: seminários 1986-1987 – a criação humana I. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 267.

A presença do “outro” e de suas diferentes formas de organizar o Caos e de dar sentido a seu mundo próprio, ameaça a coerência do mundo de quem vê o “outro”, ameaça a sensatez e a coerência do mundo desse “mesmo” fechado em suas significações, daí a necessidade de ver no “outro” uma construção inferior à sua. O perigo e o medo desse “mesmo” é quando o “outro” passa, seja lá por qual motivo (político, jurídico), a gozar supostamente dos mesmos privilégios construídos especificamente no mundo dos “mesmos”, o que pode levar a consideração, que anteriormente falamos quando do exemplo americano, de uma desvalorização daqueles que se julgam superiores dada a proposta de igualdade aos inferiores. Como diz Castoriadis, a categorização do “outro” enquanto “outro” normalmente segue a lógica do valor/não valor, isto é, se se afirma o valor de “A”, deve-se também afirmar o não-valor de “não-A”. Todos os “A” valem e o que vale é somente “A”, assim, pertencer a “A” é valoroso e somente é valoroso pertencer a “A”.<sup>552</sup> Isso fica escancarado no caso Plessy, em especial em um trecho da decisão do *justice* Brown acerca de uma possível indenização a Plessy por ter sido “convidado” a se deslocar para o vagão das “pessoas de cor”, vejamos:

If he be a white man and assigned to a colored coach, he may have his action for damages against the company for being deprived of his so-called property. Upon the other hand, if he be a colored man and be so assigned, he has been deprived of no property, since he is not lawfully entitled to the reputation of being a white man.<sup>553</sup>

Ou seja, se Plessy fosse um homem branco e fosse obrigado a ele o assento no vagão das “pessoas de cor”, poderia ser indenizado sob o argumento de perda de sua “propriedade”, no entanto, no caso concreto, Plessy não é branco e, portanto, sua alocação correta é no vagão das “pessoas de cor” dado que ele, como diz Brown “não está legalmente legitimado a desfrutar da reputação de um homem branco”. O que se conclui disso: Plessy é um “não-A”, logo, em hipótese alguma poderá ser beneficiado com as condições providas para os “A”, doutra banda, se um “A”, por qualquer motivo,

<sup>552</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **Reflexões sobre o racismo**, in Encruzilhadas do labirinto III: O mundo fragmentado. Trad. Rosa Maria Boaventura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992. p. 37.

<sup>553</sup> Disponível em: < <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/163/537/>>. Acesso em: 25 jul. 2018. Podendo ser traduzido para: “Se ele for um homem branco designado para um vagão de pessoas de cor, ele pode obter sucesso em sua ação de indenização contra a empresa por ter sido privado de alegada propriedade. Por outro lado, se ele for um homem de cor designado para o vagão devido, não terá sido privado de nenhuma propriedade, uma vez que ele não está legalmente legitimado a desfrutar da reputação de ser um homem branco.”

for privado de sua condição de “A” e, por questões alheias a sua vontade ser alocado em espaços de “não-A”, pode ele buscar um ressarcimento, dado que, momentaneamente fora equiparado a um “não-A”, logo, a um ser considerado inferior. Através dessa ótica se torna claro que sequer “igualdade perante a lei” Plessy possui. Inobstante todos os argumentos anteriores do *justice* Brown acerca da “*separat but equal*”, a distinção entre ambos é evidente, e a inferioridade de Plessy em virtude da cor da sua pele é legitimada pelo próprio *justice*, quando diferencia uma hipotética indenização a ser pleiteada, afinal, por que somente o homem branco possuiria provável direito a indenização? Isso se dá, como ensina Castoriadis, pois na base de cada sociedade a uma estética e uma lógica, bem como, um modo de valorizar esta sociedade. A lógica social do sul americano da época de Plessy, inobstante as alterações constitucionais, é a da segregação, era a da diferenciação de pessoas “superiores” e “inferiores” (esta é a estrutura simbólica instituída). O poder judiciário simplesmente manteve a lógica social o qual materializa o específico magma de significações imaginárias sociais. O poder judiciário nesse caso em específico (com as reflexões posteriores por ele proporcionado na sociedade do sul dos Estados Unidos da América), enquanto guardião dos preceitos legais maiores, simplesmente manteve as posições sociais instituídas, isto é, manteve o fechamento simbólico daquela sociedade. Como diz Ost, os juristas não escapam do imaginário histórico instituído, pelo contrário, operam no interior dele, no meio de suas significações imaginárias.<sup>554</sup> Num ponto, *justice* Brown está correto, a lei por si só é incapaz de igualdade social. Sem a adesão, como reiteradamente aqui falamos, não há validade de uma instituição, no entanto, caberia ao poder judiciário, em especial a Suprema Corte, decidir, ainda que de modo contra majoritário, seguindo a narrativa constitucional daquela comunidade de princípios chamada Estados Unidos da América, fortificando, assim, as forças que buscam a alterar as significações imaginárias até então instituídas e que não se encaixam num projeto de autonomia. Esse caso em específico demonstra o claro choque que pode ocorrer entre a instituição de novas significações (forçadas dentro de um contexto legal) e as forças resistentes das significações instituídas.

Felizmente, uma voz dissonante se fez soar nesse fatídico julgamento. Coerentemente, e na vanguarda, *justice* John Marshall Harlan traz à luz a hipocrisia

---

<sup>554</sup> OST. François. **Contar a lei**: as fontes do imaginário jurídico. Trad. Paulo Neves. São Leopoldo: Unisinos, 2007. p. 29.

da lei da Louisiana, ao dizer que claramente a lei em questão teve o caráter de promover exclusão, de excluir a população negra das acomodações destinadas aos brancos. As acomodações separadas são apenas um pequeno disfarce incapaz de encobrir o mal proporcionado pela segregação, afrontando claramente o espírito e a letra da Constituição Americana, que segundo ele é cega quanto à cor e não faz distinção ou tampouco tolera sistema de classes entre os cidadãos e, sacramenta afirmando que “A lei considera o homem como homem, e não leva em conta seu entorno ou a sua cor da pele quando se trata dos seus direitos civis na forma como garantidos pela lei suprema do país”<sup>555</sup>. Posição que promove a cidadania e a autonomia, e que deveria servir como base interpretativa da emenda em questão com relação ao caso concreto de *Homer Plessy*. Segundo a interpretação do voto de Harlan feita por Harris, o *justice* deixou bem claro que a maioria dos *justices* admitiu que a Décima Terceira Emenda fez mais do que simplesmente abolir a instituição da escravidão, além de abolir a escravidão ela capacitou o Congresso a remover encargos e deficiências que sustentam um regime escravocrata, bem como, garantir a todos os cidadãos os direitos fundamentais que são a essência da liberdade. Além do mais, a interpretação dada pela corte acerca da XIV Emenda ignorou o fato de que ela fora criada com o intuito de tornar todas as pessoas nascidas ou naturalizadas nos Estados Unidos da América, cidadãos da nação, o que imputa diretamente na concessão de direitos e privilégios a todos, não somente a uma parcela da população, no caso, a branca.<sup>556</sup> No entanto, os demais julgadores ignoraram essa nova posição, contentando-se em proteger àquela que deveria ter sido superada. A “interpretação-constitucionalmente-adequada”, infelizmente, fora derrotada.

A esta linha interpretativa do *justice* Harlan, Castoriadis, numa das pouquíssimas passagens em que versa especificamente sobre o “direito”, parece dar

---

<sup>555</sup> Disponível em: < <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/163/537/>>. Acesso em: 26 jul. 2018. No original: “The white race deems itself to be the dominant race in this country. And so it is in prestige, in achievements, in education, in wealth and in power. So, I doubt not, it will continue to be for all time if it remains true to its great heritage and holds fast to the principles of constitutional liberty. But in view of the Constitution, in the eye of the law, there is in this country no superior, dominant, ruling class of citizens. There is no caste here. Our Constitution is color-blind, and neither knows nor tolerates classes among citizens. In respect of civil rights, all citizens are equal before the law. The humblest is the peer of the most powerful. The law regards man as man, and takes no account of his surroundings or of his color when his civil rights as guaranteed by the supreme law of the land are involved. It is therefore to be regretted that this high tribunal, the final expositor of the fundamental law of the land, has reached the conclusion that it is competent for a State to regulate the enjoyment by citizens of their civil rights solely upon the basis of race.”

<sup>556</sup> HARRIS, Cheryl I. In the shadow of Plessy. **Journal of Constitutional Law**, v. 7:3, 2005. p. 881.

adesão. Diz o mesmo que a aplicação efetiva de um sistema jurídico por seus responsáveis é inseparável da consideração dos fins desse sistema, sendo que a distância que separa a regra do direito e o material que ela deve se ocupar é preenchida pela interpretação em caráter produtivo o qual, deve ser feita pela dupla ligação da regra à intenção que a anima, além da sua letra, e da regra à situação concreta que se deve julgar. Partindo dessa premissa, prossegue Castoriadis, se faz necessário que o aplicador conheça essa intenção e que compreenda suficientemente a situação concreta para julgar se, nas circunstâncias individuais e sociais, os resultados efetivos globais de uma decisão serão ou não conformes a intenção pelo aplicador interpretada.<sup>557</sup> A “intenção-que-anima-a-regra” é também uma significação social construída no seio da sociedade, ocorre que, dado a condição de democracia representativa que pauta a contemporaneidade, nem sempre o decidido por aqueles legitimados para decidir, efetivamente converge com a população ou ainda, com parte da população. Como dito anteriormente, o direito não se presta apenas para defender posições instituídas, mas exerce funções instituinte estas, muitas vezes abalam as significações existentes, daí a importância daquele que interpreta e aplica a lei, fazendo exsurgir a norma. É nesta zona complexa entre novas significações instituintes e velhas significações instituídas que a aplicação do direito se situa (esta constantemente na encruzilhada).

Infelizmente, no caso Plessy, uma disposição legal baseada em velhas significações instituídas que mais provem alienação do que autonomia (o qual podem receber a adesão da maioria, sem dúvida) prevaleceu e seu efeito simbólico foi enorme, parafraseando Castoriadis, a cabeça cortada pelo carrasco era de Plessy, mas o efeito simbólico foi muito maior<sup>558</sup>, o qual proporcionou a manutenção *de jure* da segregação racial. Tanto que, como esclarece Benjamin Kizer, alguns estados, em especial do Sul, aplicaram a lógica da “*separat but equal*” em vários campos sociais, incluindo a educação, no entanto, não estavam interessados em promover sequer iguais condições tangíveis - o que somente comprova a incoerência da lógica segregacionista -, como por exemplo, a construção de escolas específicas para a população afrodescendente, ao contrário, os queriam o mais distante possível. Alguns

---

<sup>557</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto I**. Trad. Carmen Sylvia Guedes e Rosa Maria Boaventura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 204.

<sup>558</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 142.

estados, inclusive, aprovaram medidas legislativas com o objetivo de custear matrículas de jovens estudantes universitários afrodescendentes em faculdades fora de seu estado.<sup>559</sup>

Porém, felizmente o voto dissonante do *justice* Harlan se fez ouvir, e, passado um período de tempo, a Suprema Corte Americana novamente<sup>560</sup> se viu diante de uma situação parecida, eis, o caso *Brown v. Board of Educacion of Topeka* de 1954<sup>561</sup>. Referido caso é a consolidação pela Suprema Corte Americana, no ano de 1952 de cinco casos apresentados pela *National Association for the Advancement of Colored People* (NAACP) que versavam, em seu conteúdo central, acerca da segregação racial no sistema educacional americano, são eles: *Brown v. Board of Education of Topeka*, *Briggs v. Elliot*, *Davis v. Board of Education of Prince Edward County (VA.)*, *Bolling v. Sharpe* e *Gebhart v. Ethel*<sup>562</sup>. A segregação racial, nos estados que assim dispunha de lei permissiva estava consolidada em virtude da decisão do *Plessy v. Ferguson*.

Vejamos o panorama histórico em que o *Brown v. Board of Educacion of Topeka* se origina: com base numa lei de 1879, o Conselho de Educação de Topeka, Kansas, organizou seu sistema de ensino elementar através da separação entre escolas a serem frequentadas somente por brancos e, escolas a serem frequentadas somente por negros, isso em comunidades com mais de 15.000 habitantes. A *National Association for the Advancement of Colored People* recrutou 13 pais de famílias negras, para, em nome de 20 crianças negras, desafiar a lei. Em 1951, cada uma das famílias tentou matricular seus filhos nas escolas mais próximas a sua residência, o qual, sem exceção, eram destinadas somente a brancos. Todas as crianças tiveram suas admissões negadas sendo destinadas a escolas específicas para afrodescendentes, o qual ficavam significativamente distante do lugar onde viviam, a exemplo de Linda Brown que poderia ter frequentado uma escola a poucos quarteirões de sua casa, mas em vez disso, em virtude da decisão segregacionista, deveria percorrer similar distância até uma parada de ônibus onde então percorreria

---

<sup>559</sup> KIZER, Benjamin H. The impact of *Brown vs. Board of Education*. **Gonzaga Law Review**, Spokane, v. 02, p. 01-18, mar. 1967.

<sup>560</sup> Pode-se citar como exemplo: *Murray v. Maryland* (1936); *Missouri ex rel Gaines v. Canada* (1938); *Sweat v. Painter* (1950); *McLaurin v. Oklahoma Board of Regents of Higher Education* (1950). Todos estes casos são bastante relevantes, porém *Brown v. Board of Educacion* é o que empresta maior importância para o presente estudo.

<sup>561</sup> *Brown v. Board of Education of Topeka*, 347 U.S. 483 (1954).

<sup>562</sup> Após a união dos cinco, o caso recebeu o nome de *Oliver L. Brown et al. v. The Board of Education of Topeka, et al.*

o equivalente a uma milha até a escola. Dada a recusa das instituições, a NAACP ajuizou ação judicial contra a “Secretaria de Educação” da cidade sob alegação de que a mesma violara a Décima Quarta emenda. Em primeiro grau (*Trial court level*), inobstante ao fato de o tribunal expressamente consignar que a segregação educacional era prejudicial as crianças afrodescendentes, manteve-se o panorama segregacionista, sendo o precedente da Suprema Corte do caso *Plessy v Ferguson*, determinante. Obviamente, a NAACP não se manteve inerte, recorrendo a Suprema Corte dos Estados Unidos, onde então o caso fora unido aos demais acima mencionados, o qual também questionavam a doutrina da *separate but equal*.<sup>563</sup>

Ao analisar a questão, a Suprema Corte fora unânime (algo não muito comum), decidindo pela inconstitucionalidade da segregação escolar no ambiente educacional americano, superando assim, finalmente, a doutrina do *separate but equal*. Coube ao *Chief Justice* Earl Warren trazer a público a decisão da Corte. Inicialmente, Warren (sempre traduzindo a opinião da corte, é claro) deixou bem claro que, inobstante os cinco casos se originarem em estados federados diversos, bem como possuírem suas peculiaridades, a questão legal em comum (segregação) justificaria um julgamento conjunto dos casos.<sup>564</sup> Após esta premissa processual, Warren delimita a questão no que realmente importa, ou seja, nos impactos da segregação racial na educação pública. Com isso, Warren afasta qualquer espécie de consideração favorável a segregação sustentada em igualdade de currículo, salários dos professores, qualidade dos prédios, enfim, em bens tangíveis, o que, supostamente configuraria uma condição igualitária. A questão da Corte restou delimitada nos efeitos da segregação na escola e na sociedade como um todo, afinal, “We must consider public education in the light of its full development and its present place in American life throughout”<sup>565</sup>. Em suma, a questão se centrou em aspectos essencialmente substanciais.

---

<sup>563</sup> Disponível em: <<https://supreme.justia.com/cases/federal/us/347/483/#tab-opinion-1940809>>. Acesso em: 27 jul. 2018.

<sup>564</sup> No original: “These cases come to us from the States of Kansas, South Carolina, Virginia, and Delaware. They are premised on different facts and different local conditions, but a common legal question justifies their consideration together in this consolidated opinion”. Disponível em: <<https://supreme.justia.com/cases/federal/us/347/483/#tab-opinion-1940809>>. Acesso em: 27 jul. 2018.

<sup>565</sup> No original: “[...] the Negro and white schools involved have been equalized, or are being equalized, with respect to buildings, curricula, qualifications and salaries of teachers, and other “tangible” factors. Our decision, therefore, cannot turn on merely a comparison of these tangible factors in the Negro and white schools involved in each of the cases. We must look instead to the effect of segregation itself on public education [...] We must consider public education in the light of its full

Diante dessa delimitação bem clara, diante da colocação do problema de modo bem específico, não haveria como a corte fazer retroceder os preceitos entabulados quando da decisão *Plessy vs. Ferguson* que se levou pela suposta igualdade de direito e pela suposta existência de condições materiais (mesmos tangíveis, vagão dos brancos, vagão dos negros). Esse, porém, não é o objeto delimitado ora na decisão de 1954. O grande problema em questão não é a existência ou não de condições materiais idênticas, mas como a segregação em si afeta o pleno desenvolvimento da educação pública e do seu lugar na nação americana. Somente partindo dessa premissa, é que se pode determinar se a segregação nas escolas priva os minoritários de oportunidades educacionais, logo, da igual proteção das leis. Nesta senda, questiona *Justice Warren*: “does segregation of children in public schools solely on the basis of race, even though the physical facilities and other “tangible” factors may be equal, deprive the children of the minority group of equal educational opportunities?”<sup>566</sup> A opinião unânime da corte é que, sim, a segregação racial de crianças nas escolas públicas as priva de um sistema educacional igualitário e as afeta como um todo. Vejamos o que diz a Corte:

To separate them from others of similar age and qualifications solely because of their race generates a feeling of inferiority as to their status in the community that may affect their hearts and minds in a way unlikely ever to be undone.<sup>567</sup>

A bem da verdade, a corte chegou no óbvio, que separar crianças, adolescentes e toda e qualquer espécie de pessoa, única e exclusivamente por sua raça, gera nesta pessoa um sentimento de inferioridade perante a comunidade em que vive que afeta significativamente seu coração e sua mente, de uma forma que possivelmente nunca será desfeita, sem contar que, sob a falaciosa alegação de

---

development and its present place in American life throughout.” Disponível em: <<https://supreme.justia.com/cases/federal/us/347/483/#tab-opinion-1940809>>. Acesso em: 27 jul. 2018.

<sup>566</sup> Disponível em: <<https://supreme.justia.com/cases/federal/us/347/483/#tab-opinion-1940809>>. Acesso em: 27 jul. 2018. Podendo ser traduzido para: “A segregação de crianças nas escolas públicas única e exclusivamente com base na raça, ainda que as instalações físicas e outros fatores “tangíveis” sejam iguais, privam os filhos do grupo minoritário de oportunidades educacionais iguais?”

<sup>567</sup> Disponível em: <<https://supreme.justia.com/cases/federal/us/347/483/#tab-opinion-1940809>>. Acesso em: 27 jul. 2018. Podendo ser traduzido para: “Separá-los de pessoas com idade e qualificações semelhantes unicamente por causa de sua raça, gera um sentimento de inferioridade quanto ao seu status na comunidade que pode afetar seus corações e mentes de uma forma que nunca será desfeita.”

igualdade perante a lei, estruturas governamentais são criadas não para, efetivamente garantir a todos esta dita igualdade botando fim aos privilégios calcados na raça, mas para validar uma estrutura segregacionista onde um grupo minoritário é muito bem definido, no caso em questão, os afrodescendentes. A segregação *de jure* serve como instrumento de privação, como instrumento segregacionista e, por si só, é segregacionista e contrária a narrativa democrática que visa um projeto de autonomia a qual não admite parcela alienada da população. E é nesta linha que a Suprema Corte, deslegitima esse perverso instrumento, ao concluir que

[...] in the field of public education, the doctrine of "separate but equal" has no place. Separate educational facilities are inherently unequal. Therefore, we hold that the plaintiffs and others similarly situated for whom the actions have been brought are, by reason of the segregation complained of, deprived of the equal protection of the laws guaranteed by the Fourteenth Amendment.<sup>568</sup>

Com estas palavras, finalmente a Suprema Corte decide coerentemente com a narrativa constitucional democrática cujo projeto de autonomia (que pede por indivíduos autônomos, não alienados!) se mostra como fundamento central. No entanto, a observância dessa decisão e da própria norma constitucional sofreu enorme resistência e desafios explícitos por parte de alguns estados americanos, cuja maioria da população ainda sancionava as significações sociais que viam no afrodescendente um cidadão de segunda classe. Conforme nos diz Benjamin Muse, a decisão do caso *Brown* ocorre em 1954, sendo que o primeiro decreto para cumprimento do decidido fora emitido em 1955 com prazo de cumprimento até 1956, porém, em 1955, em oito estados do sul americano, nenhuma criança negra ainda havia sido admitida em escolas para brancos.<sup>569</sup> A segregação *de jure* havia acabado, mas aqueles revoltosos com a decisão da suprema corte, de tudo faziam para mantê-la *de facto*. Como explica Muse, para a maioria dos sulistas brancos o obstáculo essencial na decisão da Suprema Corte no caso *Brown* era o simples reconhecimento do fato de que a população negra também é cidadã americana e que também pode

<sup>568</sup> Disponível em: <<https://supreme.justia.com/cases/federal/us/347/483/#tab-opinion-1940809>>. Acesso em: 27 jul. 2018. Podendo ser traduzido para: "no campo da educação pública, a doutrina do "separado mas igual" não tem lugar. Instalações educacionais separadas são inerentemente desiguais. Por conseguinte, consideramos que os demandantes e outros que se encontram em situação semelhante para quem as ações foram intentadas são, em razão da segregação reclamada, privados da igual proteção das leis garantidas pela Décima Quarta Emenda."

<sup>569</sup> MUSE, Benjamin. **A luta do negro americano: dez anos de integração racial**. Trad. Heloisa de Carvalho Tavares e Edith Bittencourt Sampaio. Rio de Janeiro: GRD, 1966. p. 33.

questionar o instituído, que também possui autonomia. Não se podia negar o fato de que havia, na atitude dessa parcela segregacionista da população, um sentimento, ainda que inconsciente (indivíduo enquanto produto de determinada sociedade!) de que os negros-não-são-bem-gente, mas seres de categoria inferior, e isso se externalizava em fatos corriqueiros do cotidiano tais como a negação dos títulos de cortesia a população negra, como “Senhor” e “Senhora”. No campo político, os representantes populares normalmente não reconheciam na população negra à composição do povo de determinado local, se utilizando inclusive da manipulação da linguagem para distinguir os “sulistas”, estes, brancos, e “negros sulistas”, o que leva a conclusão de que “sulistas”, ou seja, povo do sul, eram somente os brancos, sendo os negros um parcela segregada da própria totalidade da linguagem.<sup>570</sup> Fato é que esse conceito de organização social fora demolido pela decisão da Suprema Corte Americana, sendo que, “O novo conceito precisava ser assimilado e uma nova estrutura das relações branco-negro tinha de ser erigida. Mas, antes, a velha relação tinha de ser destruída.”<sup>571</sup> Nesta citação de Muse, se verifica, nada mais nada menos, do que o círculo de criação/destruição/criação de que fala Castoriadis e que impacta no direito enquanto dialética da defesa do instituído e promoção do instituinte. Fato é que não se apresenta como fácil esse movimento, como até aqui fora visto em caráter superficial da temática racial americana e os efeitos decorrente de duas decisões judiciais.

Os mecanismos de defesa frente a criação não se limitam apenas na postura dos indivíduos em seu cotidiano, elas chegam a todas as esferas de poder, inclusive, nas instituições segundas da sociedade, Exemplo disso é que dentro do próprio Congresso dos Estados Unidos no ano de 1956 surgiu a figura da “*Declaration of Constitutional Principles*”, mais conhecida como “Manifesto Sulista” de arquitetura de Hatty Bird, governador da Virginia, aprovada por 99 dos 128 membros do Congresso que representavam a região Sul, a qual declara, formalmente, oposição<sup>572</sup> à decisão

---

<sup>570</sup> MUSE, Benjamin. **A luta do negro americano: dez anos de integração racial.** Trad. Heloisa de Carvalho Tavares e Edith Bittencourt Sampaio. Rio de Janeiro: GRD, 1966. p. 42.

<sup>571</sup> MUSE, Benjamin. **A luta do negro americano: dez anos de integração racial.** Trad. Heloisa de Carvalho Tavares e Edith Bittencourt Sampaio. Rio de Janeiro: GRD, 1966. p. 42.

<sup>572</sup> Seguem alguns trechos do manifesto, onde fica explícito o seu teor segregacionista: “Consideramos a decisão da Suprema Corte nos casos das escolas um abuso evidente do poder judicial. Culmina uma tendência do judiciária federal de tentar legislar, com menosprezo pela autoridade do Congresso, e invadir os direitos reservados dos estados e do povo. A constituição original não menciona a educação. Tampouco a Décima-Quarta Emenda ou qualquer outra emenda. Os debates que precederam a submissão da Décima-Quarta Emenda mostram claramente que não houve intenção de que a mesma afetasse os sistemas de educação mantidos pelos estados. O mesmo

de *Brown v. Board of Educacion*, bem como, seu enfrentamento legal com o objetivo de manutenção do regime segregacionista, alegando, inclusive, que a Suprema Corte havia feito as vezes do Congresso, o que não se veria como permitido. Na linha de frente, uma das reações mais significativas fora a do governador do Arkansas, Orval Faubus, o qual enviou tropas da Guarda Nacional sob responsabilidade do Arkansas a fim de impedir que um pequeno grupo de estudantes afrodescendentes iniciassem o ano letivo de 1957-1958 em uma escola secundária até então exclusiva para brancos, ainda que com o consentimento da escola e com ordem judicial proferida por Tribunal Federal, fundamentando tal atitude sob o (falso) argumento de manter ou restaurar a paz na comunidade, conforme anunciado por ele próprio em discurso transmitido no rádio e na televisão<sup>573</sup>. Tal atitude desencadeou uma resposta efetiva do então Presidente Eisenhower, que, para garantir o cumprimento da decisão da Suprema Corte, após fracassadas tentativas de negociação pacífica a fim de pôr fim

---

Congresso que propôs a emenda subseqüentemente estabeleceu escolas segregadas no Distrito de Colúmbia... No caso de Plessy contra Ferguson em 1896, a Suprema Corte declarou expressamente que, segundo a Décima-Quarta Emenda, a ninguém era negado qualquer de seus direitos se os estados forneciam instalações públicas separadas porém iguais. Esta decisão foi seguida em muitos outros casos. É de se notar que a Suprema Corte, falando através de seu presidente Taft, antigo presidente dos Estados Unidos, declarou unanimemente em 1927, no caso *Lum V. Rice* que o princípio de “separados-mas-iguais”... está dentro da competência do estado ao regulamentar suas escolas publicas e não entra em conflito com a Décima-Quarta Emenda... Embora não tenha havido nenhuma emenda constitucional nem lei do Congresso mudando este princípio legal estabelecido há quase um século, a Suprema Corte dos Estados Unidos, sem nenhuma base legal para tanto, houve por bem exercer seu simples poder judicial e substituir a lei sancionada do país por suas ideias pessoais políticas e sociais... Com a mais grave preocupação pela explosiva e perigosa criada por essa decisão e agravada por intrometidos estranhos: Reafirmamos nossa confiança na Constituição como a lei fundamental da nação. Censuramos severamente as intrusões da Suprema Corte nos direitos reservados aos estados e ao povo, contrárias à lei estabelecida e à Constituição. Aprovamos os motivos daqueles estados que declararam pretender resistir à integração forçada por todos os meios legais. Comprometemo-nos a usar todos os meios legais para efetuar uma revogação desta decisão, que é contrária à constituição, e para impedir o uso da força na sua execução.” DECLARATION OF CONSTITUCIONAL PRINCIPLES in. MUSE, Benjamin. **A luta do negro americano: dez anos de integração racial.** Trad. Heloisa de Carvalho Tavares e Edith Bittencourt Sampaio. Rio de Janeiro: GRD, 1966. p. 65-66.

<sup>573</sup> Benjamin Muse traz o discurso o Faubus, vejamos: “Unidades da Guarda Nacional foram, ou estão sendo agora, mobilizadas com a missão de manter ou restaurar a paz e a ordem desta comunidade. Unidades avançadas já estão de serviço nos terrenos do ginásio Central. ... A missão da milícia estadual é manter ou restaurar a ordem e proteger as vidas e propriedades dos cidadãos. Não agirão como segregacionistas ou integracionistas, mas sim como soldados chamados a serviço ativo para levar a cabo suas tarefas designadas. Mas devo declarar aqui com toda sinceridade, que é minha opinião – sim, até convicção – que não será possível restaurar ou manter a ordem e proteger as vidas e propriedades dos cidadãos se a integração forçada for levada avante amanhã nas escolas desta comunidade. Portanto, a conclusão inevitável deve ser que as escolas do condado de Pulaski, por enquanto, devem funcionar como no passado.” MUSE, Benjamin. **A luta do negro americano: dez anos de integração racial.** Trad. Heloisa de Carvalho Tavares e Edith Bittencourt Sampaio. Rio de Janeiro: GRD, 1966. p. 120. Esta atitude fora duramente criticada pelo prefeito da cidade de Little Rock, que afirmou que o governador nada mais fez do que gerar tensões onde não havia nenhuma.

à crise acerca do cumprimento das decisões judiciais integracionistas, despachou tropas do exército<sup>574</sup> para garantir a admissão dos alunos na escola outrora exclusiva para brancos, bem como, assegurou sua segurança física com a presença durante todo o período letivo de tropas da Guarda Nacional agora sob controle das forças federais.<sup>575</sup> Esses exemplos somente comprovam o quão tormentoso e complexo fora a aceitação do processo de início de emancipação da população negra do controle segregacionista que vigorava em todos os aspectos sociais, trazendo à tona um importante problema acerca da separação dos poderes, pois, como visto, a decisão da Suprema Corte foi desafiada, o que gera uma situação de possibilidade de inexecução da mesma e um crise constitucional e institucional. Os estados do Sul não reconheceram voluntariamente a decisão da corte, tanto que, como visto, fora necessária a intervenção do presidente e de tropas militares no caso de Arkansas.

Fato é que, como explica Dworkin a decisão foi bastante polêmica e o processo de integração dos estudantes brancos e negros foi lento, somente tendo sido obtido depois de muitas batalhas jurídicas, políticas e até mesmo físicas<sup>576</sup>. No entanto, não há como negar que, referendado judicialmente, por fim, os efeitos materiais da Décima Quarta Emenda se apresentaram como possíveis, à luz do que a própria já havia

---

<sup>574</sup> Eisenhower, em pronunciamento transmitido pela rádio e televisão, no dia 24 de setembro de 1957, 22 dias depois dos inícios das turbulências, informa o envio das tropas do exército. Disse Eisenhower: “Sempre que os meios normais provem ser inadequados à sua tarefa e se torna necessária para a esfera executiva do governo federal usar seus poderes e autoridade a fim de apoiar os tribunais federais, a responsabilidade do presidente é inevitável. De acordo com tal responsabilidade, expedi hoje uma ordem executiva ordenando o uso de tropas sob autoridade federal para ajudar a execução da lei federal em Little Rock, Arkansas. Isto se tornou necessário quando minha proclamação de ontem não foi obedecida, e ainda continua a obstrução da justiça. É importante que as razões de minha atitude sejam compreendidas por todos os cidadãos. Como sabem, a Suprema corte dos Estados Unidos decidiu que instalações educacionais públicas separadas para as raças são inerentemente irregulares e, portanto, as leis de segregação escolar compulsória são inconstitucionais. Nossas opiniões pessoais sobre a decisão não são levadas em consideração no assunto do cumprimento da decisão; a responsabilidade e autoridade da Suprema Corte para expedir tais ordens e decretos que possam ser necessários para realizar a admissão às escolas públicas sem olhar a raça – e com toda a deliberada rapidez. ... A observância exata e ponderada da lei exigia então a obediência respeitosa que a nação tem o direito de esperar de todo o povo. Infelizmente tal não aconteceu em Little Rock. ... Em uma época em que enfrentamos uma grave situação no exterior devido ao ódio que o comunismo nutre contra um sistema de governo baseado nos direitos humanos, seria difícil exagerar o mal que está sendo feito ao prestígio e influência, e na verdade à segurança de nosso país e do mundo. ... Se a resistência às ordens do tribunal federal cessar imediatamente, a presença ulterior de tropas federais será desnecessária e a cidade de Little Rock voltará a seus hábitos normais de paz e ordem e uma mancha sobre o bom nome e altiva honra de nossa país no mundo será removida.” EISENHOWER *in* MUSE, Benjamin. **A luta do negro americano: dez anos de integração racial.** Trad. Heloisa de Carvalho Tavares e Edith Bittencourt Sampaio. Rio de Janeiro: GRD, 1966. p. 133.

<sup>575</sup> KIZER, Benjamin H. The impact of Brown vs. Board of Education. **Gonzaga Law Review**, Spokane, v. 02, p. 01-18, mar. 1967.

<sup>576</sup> DWORKIN. Ronald. **O império do direito.** Trad. Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 37.

disposto em sua *section* “V” que “The Congress shall have the power to enforce, by appropriate legislation, the provisions of this article.”<sup>577</sup> O aspecto constitucional e judicial estava, de certa forma, definido, restava ainda a força política para operar a mudança definitiva e, por fim, garantir a população negra a plenitude dos direitos, pondo fim a qualquer possibilidade de segregação *de jure*, emancipando essa parcela da população e possibilitando, por fim, que a mesma goze das características da autonomia. Para tanto, nunca os movimentos pelos direitos civis da população negra foram tão fortes e sofreram tantos ataques. A questão transcendeu a população negra e passou a receber apoio de movimentos religiosos e, inclusive, de lideranças brancas, fato esse, que pode ser verificado na “Marcha sobre Washington por Emprego e Liberdade”, realizada em agosto de 1963 e que contou com a participação de mais de 250 mil pessoas, expondo a liderança de Martin Luther King Jr. Esse ato fora fundamental para medidas legais que viriam. Em 1964, fora aprovada pelo Congresso Nacional a Lei de Direitos Civis, a qual eliminou a possibilidade legal de segregação dos espaços e bens públicos, além de outras formas segregacionistas.

Em seu título segundo restou definida a equiparação de espaços privados à públicos quanto a não-discriminação, evitando assim, a argumentação específica de “espaço privado” não subordinado às regras vigentes. Dessa forma, cite-se como exemplo, todo hotel, restaurante, lanchonete, teatro e cinema estaria vinculado aos preceitos do *Civil Right Act of 1964*<sup>578</sup>. No que tange as condições empregatícias, a

---

<sup>577</sup> Disponível em: <<https://constitutioncenter.org/media/files/constitution.pdf>>. Acesso em: 31 jul. 2018. Podendo ser traduzido para: “O Congresso terá o poder de aplicar, mediante legislação apropriada, as disposições deste artigo.”

<sup>578</sup> *Civil Right Act of 1964*: “TITLE II – INJUNCTIVE RELIEF AGAINST DISCRIMINATION IN PLACES OF PUBLIC ACCOMMODATION – Se. 201. (a) All person shall be entitled to the full and equal enjoyment of the goods, services, facilities, privileges, advantages, and accommodations of any place of public accommodation, as defined in this section, without discrimination or segregation on the ground of race, color, religion, or national origin. (b) Each of the following establishments which serves the public is a place of public accommodation within the meaning of this title if its operations affect commerce, or its discrimination or segregation by it supported by State action: (1) any inn, hotel, motel, or other establishment which provides lodging to transient guests, other than an establishment located within a building which is actually occupied by the proprietor of such establishment as his residence; (2) any restaurant, cafeteria, lunchroom, lunch counter, soda fountain, or other facilities principally engaged in selling food for consumption on the premises, including, but not limited to, any such facility located on the premises of any retail establishment. Or any gasoline station; (3) any motion picture house, theater, concert hall, sports arena, stadium or other place od exhibition or entertainment; and (4) any establishment (A) (i) which is physically located within the premises of any establishment otherwise covered by subsection, or (ii) within the premises of which is physically located any such covered establishment, and (B) which holds itself out as serving patrons of such covered establishment.” Disponível em: <<https://www.gpo.gov/fdsys/pkg/STATUTE-78/pdf/STATUTE-78-Pg241.pdf>>. Acesso em 01 ago. 2018.

mesma vedou, em seu artigo sexto, a exclusão de participação em programas ou atividades assistidas financeiramente pelo governo federal de pessoas com base na raça, cor, religião, sexo ou origem nacional<sup>579</sup>. Igualmente, mesmo ato vedou em seu artigo sétimo - além de outras várias considerações acerca da empregabilidade e não discriminação – a discriminação baseada em raça, cor, religião, sexo ou origem nacional operadas por qualquer empregador perante seus empregados ou ainda, agências empregadoras, bem como, cria a comissão<sup>580</sup> para a igualdade de oportunidades nos empregos com o intuito de eliminar a empregabilidade ilegal.<sup>581</sup>

Passados longos períodos de luta, tem-se a legislação que, pelo menos juridicamente, afasta o sistema discriminatório até então vigente. O que nos apresenta como mais interessante, é como que, inobstante a existência no documento legal maior americano da impossibilidade de qualquer forma de discriminação, ainda assim, ela resistiu *de jure* e ainda resiste *de facto*, ou seja, como que a narrativa refundada no Ser enquanto Caos, cujo qual se reorganizou de forma distinta do que até então era, por vezes necessita percorrer um processo de maior validação para, enfim, ser reconhecida, respeitada e incorporada na sociedade como um todo, forjando os indivíduos que lá vivem e estão por vir, promovendo uma nova *paidéia*. Isso pode ser identificado pelo próprio discurso de Martin Luther King na Marcha sobre Washington.

---

<sup>579</sup> *Civil Right Act of 1964*: “*Na Act* – To enforce the constitutional right to vote, to confer jurisdiction upon the district courts of the United States to provide injunctive relief against discrimination in public accommodations, to authorize the Attorney General to institute suits to protect constitutional rights in public facilities and public education, to extend the Commission on Civil Rights, to prevent discrimination on federally assisted programs, to establish a Commission on Equal Employment Opportunity, and for other purpose. [...] TITLE VI – NONDISCRIMINATION IN FEDERALLY ASSISTED PROGRAMS – Sec. 601. No person in the United States shall, on the ground of race, color, or nation origin, be excluded from participation in, be denied the benefits of, or be subjected to discrimination under any program or activity receiving Federal financial assistance.” Disponível em: <<https://www.gpo.gov/fdsys/pkg/STATUTE-78/pdf/STATUTE-78-Pg241.pdf>>. Acesso em 01 ago. 2018.

<sup>580</sup> Título “V” do *Civil Right Act of 1964*.

<sup>581</sup> *Civil Right Act of 1964*: “TITLE VII – EQUAL EMPLOYMENT OPPORTUNITY – Sec. 703. (a) It Shall be an unlawful employment practice for an employer – (1) to fail or refuse to hire or to discharge any individual, or otherwise to discriminate against any individual with respect to his compensation, terms, condition, or privileges of employment, because of such individual’s race, color, religion, sex, or nation origin; or (2) to limit, segregate, or classify his employees in any way which would deprive or tend to deprive any individual of employment opportunities or otherwise adversely affect his status as an employee, because of such individual’s race, color, religion, sex, or nation origin. (b) It shall be an unlawful employment practice for an employment agency to fail or refuse to refer for employment, or otherwise to discriminate against, any individual because of his race, color, religion, sex, or nation origin, or to classify or refer for employment any individual on the basis of his race, color, religion, sex, or nation origin. Disponível em: <<https://www.gpo.gov/fdsys/pkg/STATUTE-78/pdf/STATUTE-78-Pg241.pdf>>. Acesso em 01 ago. 2018.

[...] Cem anos atrás um grande americano, em cuja sombra simbólica nos encontramos hoje, assinou a proclamação da emancipação [dos escravos]. Este decreto momentoso chegou como grande farol de esperança para milhões de escravos negros queimados nas chamas da injustiça abrasadora. Chegou como o raiar de um dia de alegria, pondo fim à longa noite de cativo.

Mas, cem anos mais tarde, o negro ainda não está livre. Cem anos mais tarde, a vida do negro ainda é duramente tolhida pelas algemas da segregação e os grilhões da discriminação. Cem anos mais tarde, o negro habita uma ilha solitária de pobreza, em meio ao vasto oceano de prosperidade material. Cem anos mais tarde, o negro continua a mofar nos cantos da sociedade americana, como exilado em sua própria terra. Então viemos aqui hoje para dramatizar uma situação hedionda.<sup>582</sup>

Novamente vale recordar Sófocles e sua Antígona: “*kai phthegma kai anemoen phronèma kai astunomous orgas edidaxato*”. No cerne das instituições políticas, no cerne da instituição social como um todo, se encontram paixões e aspirações, estas, *edidaxato*, o homem ensinou a si mesmo, ou seja, a organização da sociedade é criação. “O homem forja as significações coletivas que vão assegurar o vínculo social”<sup>583</sup>. Fato é que, uma vez estabelecidas, estas significações são arrastadas num processo histórico feito de momentos de estabilização e de auto-alteração, vide as duas decisões da Suprema Corte Americana aqui trabalhadas. Como dito, esse é o processo da história, esta “respiração dialética do instituinte e do instituído”<sup>584</sup>. Claro, pois quando considerado o Ser enquanto Caos, mas passível de organização, o Ser, nada mais é, como visto alhures, que um por-ser, que uma possibilidade, ou seja, que um por-vir-a-ser que emerge do imaginário a nível social-histórico. Como ensina Castoriadis, a instituição da sociedade é instituição de um magma de significações que se apoia sobre o primeiro estrato natural e que se encontra sempre em uma

---

<sup>582</sup> No original: “[...]” Five score years ago, a great American, in whose symbolic shadow we stand today, signed the Emancipation Proclamation. This momentous decree came as a great beacon light of hope to millions of Negro slaves who had been seared in the flames of withering injustice. It came as a joyous daybreak to end the long night of their captivity. But one hundred years later, the Negro still is not free. One hundred years later, the life of the Negro is still sadly crippled by the manacles of segregation and the chains of discrimination. One hundred years later, the Negro lives on a lonely island of poverty in the midst of a vast ocean of material prosperity. One hundred years later, the Negro is still languished in the corners of American society and finds himself an exile in his own land. And so we've come here today to dramatize a shameful condition.” Disponível em: <<https://www.americanrhetoric.com/speeches/mlkihadream.htm>>. Acesso em 02 ago. 2018.

<sup>583</sup> OST. François. **Contar a lei**: as fontes do imaginário jurídico. Trad. Paulo Neves. São Leopoldo: Unisinos, 2007. p. 27.

<sup>584</sup> OST. François. **Contar a lei**: as fontes do imaginário jurídico. Trad. Paulo Neves. São Leopoldo: Unisinos, 2007. p. 28.

relação de recepção/alteração com o que já tinha sido instituído<sup>585</sup> (a “respiração dialética”, nos termos de Ost). O que isso tem a ver com o discurso do Dr. King citado acima? O simples fato que, King traz as claras o rompimento com a ideia de auto reconhecimento de uma instituição que se preza autônoma, como? Quando escancara que, inobstante a lei (uma significação imaginária secundária, conforme a teoria de Castorians) discipline o funcionamento da sociedade com o fito de promover o maior reconhecimento de autonomia para aqueles que nela vivem, o contexto social e, fundamentalmente, aqueles que na *práxis* são responsáveis diretamente pelo estruturação do fazer social são incapazes de reconhecer, seja por qual motivo for (inclusive pelo fato de serem produtos de antiga significação, produtos de uma *paidéia* a ser superada) essa condição de auto-transformação da sociedade e, prezam por manter a temporalidade social intacta, alienando a capacidade que a sociedade tem de reconstruir o fazer e o dizer social. Em suma, Dr. King nos expõe o que Castoriadis chama de “crise das significações imaginárias concernentes às finalidades da vida coletiva”<sup>586</sup>.

Esta alienação da capacidade social de reconstrução, como ensina Castoriadis, encontra suas condições para além da mera afirmação individualista do “eu” em face de um “outro” que deve ou ser excluído, ou absorvido pelas minhas estruturas simbólicas, a alienação se manifesta como “massa de condições de privação e de opressão, como estrutura solidificada global, material e institucional, de economia, de poder e de ideologia, como indução, mistificação, manifestação e violência.”<sup>587</sup> Isso significa que é possível dentro de um contexto social-histórico que as instituições se prestem a produção e manutenção de alienação. Assim o são quando exprimem e sancionam uma estrutura de classe, “mais genericamente uma divisão antagônica da sociedade e, concomitantemente, o poder de uma categoria social determinada sobre o conjunto.”<sup>588</sup> Quando alienantes, as instituições, como dito, mantem a temporalidade social intacta, impedindo o devir contínuo do social-histórico (ignorando o ensinamento grego), considerado enquanto coletivo anônimo que preenche toda a

<sup>585</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 414.

<sup>586</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto IV: a ascensão da insignificância**. Trad. Regina Vasconcellos. São Paulo: Paz e Terra, 2002, p. 255.

<sup>587</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 131.

<sup>588</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 132-133.

formação social dada, mas que também insere cada sociedade “entre as outras e as inscreve todas numa continuidade, onde de uma certa maneira estão presentes os que não existem mais, os que estão alhures e mesmo os que estão por nascer”<sup>589</sup>. Sobre esta lógica, vê-se a construção da história: a união e a tensão da sociedade instituinte e da sociedade instituída.

Lembrando que aqui se está partindo da ideia de uma criação social que se inicia na Grécia e que se propõe democrática. O direito, enquanto instituição segunda (pois não há que se falar em existência de Estado quando da ausência completa de um sistema jurídico) é indispensável para a continuidade e funcionamento da própria sociedade, pois seu instrumental. Esse “instituído” deveria servir ao “instituinte”. Somente se mostra possível conhecer a instituição primeira da sociedade (o fato da sociedade se autocriar enquanto sociedade dotando-se de instituições sociais imaginárias específicas) quando se visualiza as instituições segundas específicas<sup>590</sup> de cada sociedade, bem como, seu papel absolutamente central, no sentido de que, “aquilo que tem uma importância vital para a instituição da sociedade considerada, suas significações imaginárias sociais, é essencialmente carregado por essas instituições específicas.”<sup>591</sup> É através das instituições segundas que se verifica a textura concreta de cada sociedade. Partindo dos casos citados acima, que textura concreta se verifica, através da instituição segunda “direito” daquela sociedade específica, que pode nos mostrar o quanto ela flutua entre o instituído e o instituinte originário do autoquestionamento acerca do justo, por exemplo? Pois como bem ensina Castoriadis, o sistema do direito só existe socialmente enquanto sistema sancionado, sendo que esse, consiste em, por primazia, ligar a símbolos (significantes), significados (representações, ordens, injunções ou indicações para fazer ou não fazer, etc.) e fazê-los valer como tais, isto é, tornar esta ligação mais ou

---

<sup>589</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 131.

<sup>590</sup> Castoriadis faz uma separação, diferenciando em duas categorias as instituições segundas, quais sejam: 01) Instituições segundas *transistóricas*, cujo melhor exemplo é a linguagem, no sentido de que, inobstante uma infinidade de variedades linguísticas, não há que se falar de sociedade sem linguagem e; 02) Instituições segundas *específicas*, estas, como o próprio nome já diz, específicas a determinadas sociedades e que nela desempenham papel absolutamente central, dois exemplos dados por Castoriadis: a *polis* grega é uma instituição segunda específica, sem a qual o mundo grego antigo é impossível e inconcebível, da mesma forma, a *empresa* capitalista, vez que não há capitalismo sem empresa. CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto VI: figuras do pensável**. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004. p. 170.

<sup>591</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto VI: figuras do pensável**. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004. p. 170.

menos forçosa para a sociedade.<sup>592</sup> Este é o sentido de sistema simbólico que fala Castoriadis: a relação entre “significações” a “significantes”, esses entendidos aqui de modo amplo, como, palavras, expressões, fonemas, textos legais, decisões judiciais, etc. Visto enquanto sistema simbólico e dado o pensamento de Ser enquanto Caos, opera-se dentro do próprio sistema uma organização da relação simbólica. Pensa-se, no direito, uma ordem hierárquica de textos legais, onde se tem por preponderância a Constituição do Estado, por exemplo, ou ainda, uma separação por matérias de conteúdo geral e especial, nacional e estrangeiro. Fato é que esse sistema simbólico (e também conídico), assim como os demais, assegura o funcionamento daquela sociedade em suas significações centrais, especialmente no que tange a democracia e na definição dos atos limites.

Não há como se pensar uma sociedade sem, explicitamente, uma instituição segunda que externalizará um poder explícito estruturada numa rede simbólica, contendo sua forma organizativa, seu funcionamento e, quando necessário as sanções possíveis de aplicação. Isso sê dá, pois como ensina Castoriadis, 01) o mundo “pré-social” como tal, ameaça sempre o sentido instaurado pela sociedade; 02) a psique dos seres humanos singulares não é, e nunca poderá ser, completamente socializada e transformada exaustivamente conforme o que as instituições lhe pedem; 03) o fato de existirem outras sociedades, que põem em perigo o sentido instaurado pela sociedade considerada e; 04) a sociedade contém sempre, em sua instituição e suas significações imaginárias, um avanço em direção ao futuro, e o futuro exclui uma codificação (ou uma mecanização) prévia e exaustiva das decisões e serem tomadas.<sup>593</sup> Partindo dessas premissas, se mostram necessário instancias instituintes capazes de tomar decisões sancionáveis quanto ao que deve ou não ser feito, isto é, capazes de legislar, “executar”, decidir conflitos e governar, ou seja, tudo relacionado ao *político*.<sup>594</sup>

---

<sup>592</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 142.

<sup>593</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto IV: a ascensão da insignificância**. Trad. Regina Vasconcellos. São Paulo: Paz e Terra, 2002. p. 259.

<sup>594</sup> Castoriadis traz uma diferenciação entre “o político” e “a política”. Das obras de referido autor pode-se compreender que no que tange a política, a ideia de uma atividade de constante questionamento das instituições dadas, uma atividade cujo fim seria preservar o germe da autonomia, e isto, não necessariamente se mostra visível em todas as sociedades. Existente em todas as sociedades é o político, ou seja, uma dimensão que diz respeito ao poder, isto é, as instâncias instituídas que podem emitir imposições sancionáveis e que deve sempre compreender, explicitamente, pelo menos o que chamamos um poder judiciário e um poder governamental. CASTORIADIS, Cornelius. **As**

Sobre isso, atentamo-nos ao ponto “02” e “04”. No que tange ao segundo ponto, como amplamente percorrido na primeira parte deste estudo, não há, para Castoriadis a distinção e a polaridade entre indivíduo e sociedade, dado ser o indivíduo um fragmento ambulante da sociedade, uma espécie de holograma do mundo social, um produto da sociedade. A diferenciação se centra entre psique e sociedade. O homem é, enquanto singular, um ser psíquico (cuja *vis formandi* é o imaginário radical), no entanto, a psique não sobrevive se não passar por um processo de socialização, visto que o psíquico, por si só, é incapaz de criar instituições. Não é a psique que cria a linguagem, ela a recebe juntamente com a totalidade das significações imaginárias sociais que a linguagem carrega e que ela torna possível, sendo que, a recepção dessas pela psique sempre ocorre de forma hostil e opressora. Nesta lógica, a dualidade do tempo se apresenta: de um lado, o tempo privado da psique e de outro, o tempo público da sociedade. A operação de socialização se dá pela absorção e interiorização pela psique do tempo público de sociedade dada, o que torna possível o reconhecimento da condição exclusiva humana de coabitação em dois tempos distintos, o seu próprio, finito dada a emergência da morte e, o público, horizonte social indefinido no tempo e repleto de significações instituídas pela própria sociedade. Essa operação de socialização é designada por Castoriadis como *sublimação*, enquanto absorção pela psique de formas socialmente instituídas e das significações que estas acompanham, ou, “apropriação do social pela psique pela constituição de uma interface de contacto entre o mundo privado e o mundo público ou comum.”<sup>595</sup> Vale salientar, que como ensina Urribarri, segundo a proposta de Castoriadis, a imaginação radical no nível da psique é definida como fonte de criação de representações, ou seja, de sentidos imaginários, sendo esta, pré-condição para a socialização e ruptura da mônada psíquica<sup>596</sup> e início do conflito psíquico, colocados de um lado, o próprio

---

**encruzilhadas do labirinto IV:** a ascensão da insignificância. Trad. Regina Vasconcellos. São Paulo: Paz e Terra, 2002. p. 256.

<sup>595</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade.** Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 355.

<sup>596</sup> A ideia de “mônada psíquica” se coloca enquanto apresentação de um mundo fechado, enquanto tomada de posição frente a realidade estabelecida em uma “lógica” de “fechamento em nós mesmos”, o que isso significa? Segundo Castoriadis, em sua primeira “organização” o sujeito não diferencia o resto do mundo de si, neste sentido, há uma espécie de união entre representação e sensação, ou melhor, não há como separá-las, por exemplo, o seio materno ou seu substituto faz parte, sem ser parte distinta, daquilo que será depois o “corpo próprio”, portanto, nesta senda, tudo se torna elemento constitutivo e indissociável do sujeito nesta fase pré-socialização. Esta fase é definida como *autismo*, não no sentido da separabilidade entre representação, afeto e intenção, mas como um só afeto que é imediatamente representação de si e intenção de permanência atemporal deste estado. Ensina Castoriadis, que nesta identidade imediata daquilo que se tornará a seguir

fluxo psíquico e de outro, o mundo social. Inaugura-se a fase triádica<sup>597</sup> compreendida como relação entre sujeito, objeto e o outro.<sup>598</sup> Isso decorre justamente pelo processo de sublimação, o qual opera a substituição do “prazer de órgão pelo prazer de representação”<sup>599</sup>, ou seja, há uma substituição do *objeto*<sup>600</sup> e um reconhecimento de

---

“momento”, onde a totalidade é uma unidade simples, onde a diferença ainda não surgiu, ser, é ser neste círculo, assim, tem-se um espectro de unidade: “eu=sou=isso”, “sou=eu=sou” e “isso=sou=isso” e todas outras combinações possíveis. CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 337. Inobstante a construção primária neste autismo, o sujeito tem potencialidade a dele sair, iniciando assim, o processo de ruptura monádica.

<sup>597</sup> A inauguração da fase triádica decorre da ruptura da monada psíquica e da lógica do fechamento, sendo um esboço da socialização da psique, na medida em que esta se priva da onipotência. O que diz Castoriadis é que a psique deve renunciar à onipotência, no sentido de se ver como centro e totalidade de mundo (o que, convenhamos é algo praticamente impossível na sua totalidade). Exemplifica o filósofo trazendo a questão do infante e sua necessidade de parar de acreditar que o seio de sua mãe é seu objeto e que sua própria mãe está completamente a sua disposição, em suma, há a necessidade emergente de reconhecer a presença do outro enquanto outro, há, desta forma, a emergência da separação entre o meu mundo privado e um mundo comum externo a mim. Isto, como explica Castoriadis se mostra enquanto uma ruptura violenta, forçada em decorrência da relação do *eu* com os *outros*, mais especificamente, pela invasão dos *outros* enquanto *outros* e que constitui o indivíduo social. A imposição da relação com o outro e com os outros, relação esta que é sempre e ao mesmo tempo, tanto “fonte de prazer” e “satisfatória”, como “fonte de desprazer” e “perturbadora”, é uma sucessão de rupturas infligidas à monada psíquica através da qual é construído o indivíduo social, como dividido entre o polo monádico, que tende sempre a fechar tudo, e a série de construções sucessivas do sujeito, que devem em certo grau, levar em consideração a separação e a diversidade imposta à psique. CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 344. Voltamos ao exemplo do infante e sua mãe. A luz da ideia acima citada, tal passagem (fase monádica para triádica) irá ocorrer quando o infante perceber que não tem controle absoluto sobre o seio de sua mãe, dado a ocorrência da sensação de desprazer derivada da ausência do seio. Nesta circunstância, perceberá o infante, a existência de elemento diverso e mais, o exercício do poder que o mesmo mantém sobre o “seu” objeto de prazer (no caso, a mãe e seu seio). Assim, há o rompimento da clausura com a representação agora de um “objeto” e um “outro-eu”. CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto V: feito e a ser feito**. Trad. Lílian do Valle. Rio de Janeiro: DP&A, 1999. p. 107.

<sup>598</sup> URRIBARRI, Fernando. Castoriadis: A imaginação radical e o inconsciente pós-lacaniano. **SIG revista de psicanálise**, V. 07, n.º 02, 2015. p. 121.

<sup>599</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto III: o mundo fragmentado**. Trad. Rosa Maria Boaventura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992. p. 215.

<sup>600</sup> Explicando de modo mais específico, a suporte central da ideia da sublimação é a substituição dos objetos mais privados do prazer, inclusive somáticos, por prazeres oriundos de representações. Neste ponto, entra, de modo fundamental, a capacidade imaginativa do vivente, como possibilidade de estabelecer “isto” por “aquilo”, no lugar “daquilo”. Assim, como explica Castoriadis “O que era o “objeto” das fases precedentes deve ser retomado pela psiquê sob uma outra maneira de ser e em outras relações – portanto, ele é daí em diante um objeto *outro*, porque tem uma outra significação, mesmo se é “o mesmo” fisicamente, e mesmo se, para a psique, esta separação nunca é verdadeiramente feita e as “camadas superpostas de lava” correspondentes a formação sucessivas do objeto, não somente sejam crivadas de condutos vulcânicos por todo lado, mas não sejam quase nunca definitivamente solidificadas [...] A transformação da mãe objeto-sexual em mãe terna não é somente conversão do fim da pulsão, mas modificação do objeto: a mãe terna não é e não pode ser mãe-objeto sexual, porque ela só pode ser (para o sujeito) mãe terna, enquanto mãe socialmente instituída, referida a uma quantidade de relações e de significações que a ultrapassam infinitamente e só existem como significações sociais instituídas. CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 356-357.

existência do *outro*. Sobre esta substituição e a importância decorrente da questão da instituição social nesse processo, explica Renato Mezzan que a sublimação envolve, invariavelmente, a modificação do objeto da pulsão sexual e concomitantemente uma transformação de sua finalidade, o que, nesse sentido, proporciona à psique uma abertura para o pensamento e para a ação (poiética, devido a imaginação radical), atividades estas perpassadas por completo pela instituição social que assinalara o início da ruptura monádica (solipsismo inicial do ser humano), sempre parcial e precária.<sup>601</sup>

Claro, pois como esclarece Castoriadis o vivente cria seu próprio mundo, sendo este, de representações, afetos e intenções, nesse sentido, é como uma bolha fechada onde não se pode penetrar, porém, há a possibilidade de “irrita-la” (contato com o mundo social) o que conduz a uma resposta, esta sempre relacionada ao modo exclusivo de cada psique.<sup>602</sup> Assim, sob o ponto de vista da instituição da sociedade, pode-se afirmar que esta é capaz de proporcionar ao indivíduo a possibilidade de encontrar e fazer existir, para ele, um sentido na significação social instituída, bem como, um mundo privado, este entendido enquanto mundo da representação, do afeto e da intenção, do qual o indivíduo permanece sempre e eternamente o centro para si próprio. Isso significa dizer que a instituição da sociedade nunca elimina por completo a psique humana enquanto imaginário radical, enquanto capacidade criativa de fluxo contínuo de representações, o que, por óbvio, surtirá efeitos na sociedade enquanto possibilidade de colocação contínua de novas formas sociais.<sup>603</sup> A sublimação não ocorre de forma completa, um resquício de psique autônoma (entendida no sentido mais privado) é fundamental e, permanente. E isso é reduzido a argumentação de que a psique dos seres humanos singulares não é, e nunca poderá ser completamente socializada e transformada exaustivamente conforme o que as instituições lhe pedem, argumento de número 02 acima citado. Qual, então, a saída para esta problemática. Fato é que a resposta não passa especificamente pela consideração da instituição da sociedade enquanto promoção de autonomia. O controle da psique não totalmente socializada passa pelas instituições secundárias, em especial, o direito, instituição coercitiva por excelência. Porém, não necessariamente o direito advém de uma

---

<sup>601</sup> MEZZAN, Renato. **Freud: Um pensador da cultura**. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1997. p. 313-314.

<sup>602</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **Sujeito e verdade no mundo social-histórico**: seminários 1986-1987 – a criação humana I. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 99.

<sup>603</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 364.

construção autônoma, basta ver as sociedades heterônomas mais claras, no caso, as de sustentação exclusivamente religiosa. Há também nestas sociedades, disposições jurídicas, basta lembrar do exemplo narrado na primeira parte desse estudo, referente a narrativa bíblica que trata da punição do judeu o qual havia trabalhado ao sábado, incorrendo assim em afronta a legislação transmitida por Deus.

A não socialização completa da psique importa na necessidade de ferramentas de controle, porém, não há de se esquecer de um outro paradigma: a de que a socialização gera um indivíduo histórico, mais especialmente, da época em que fora colocado sob domínio do imaginário coletivo instituinte, da sociedade instituída e da própria história. Ao que parece, mais do que o ponto exclusivamente privado e não socializado da psique, o *locus* relevante para análise dos processos rupturais é a alteração promovida pelas instituições segundas acerca da compreensão da instituição da sociedade e, como isso promove conflitos entre o instituído e o instituinte. Voltamos ao exemplo do caso *Brown*. Os mecanismos de resistência à decisão que pôs fim ao regime de segregação racial partiram especificamente de indivíduos socializados num período geográfico e histórico segregacionista. Como partículas da sociedade, aqueles indivíduos introjetaram todas as significações imaginárias sociais daquela comunidade, ou melhor, eles *são* aquela sociedade, uma sociedade que segrega por raça. A *paidéia* dessas sociedades nunca se fez pautar na promoção da autonomia (consideração no ambiente social de um indivíduo livre, igual e apto a questionar o instituído) para uma parcela específica dos que lá viviam, o que resultou nas manifestações de recusa ao cumprimento da decisão da Suprema Corte. E mais, uma boa parcela das instituições não se mostrou compatível com os procedimentos democráticos, tendo em conta que operaram no sentido de contrariar uma decisão que instituiu uma nova forma de se pensar as relações humanas dentro daquele contexto social.

A resistência de parte da população e de certas instituições frente a decisão do caso *Brown*, expõe uma sociedade completamente fechada de sentido, que possui suas significações e instituições próprias, mas que recobre a autocriação, a possibilidade do *por-ser*. Nesse complexo social, que ao que nos parece muito bem se encaixa ao espectro do caso *Brown*, todas as respostas podem e devem ser encontradas dentro da lógica do fechamento de sentido dessa própria sociedade, assim, inobstante a Décima Quarta Emenda, a interpretação que dela deve resultar para esta sociedade é, quanto muito, o *separated but equil* e não a promoção da

igualdade plena, ou seja, há uma espécie de limite significativo e organizacional que não se mostra possível de afrontar, sob pena de insurreição. Ao que parece, isso parece um contrassenso dentro da lógica do Ser enquanto Caos, visto que gera uma estagnação no ambiente social, impedindo, muitas vezes, o debate acerca da própria sociedade e de suas instituições. No entanto, sempre é possível se verificar, na grande maioria dos casos, parcelas da sociedade que não se conformam com o fechamento e buscam, a todo o custo, a sua ruptura: eis a herança da filosofia enquanto “questionamento das *idolas tribos*, das representações coletivamente aceitas”.<sup>604</sup>

O questionamento contínuo é ilimitado, englobando a própria instituição da sociedade (sentido de *política*). Nesse ponto, vale lembrar Protágoras, para quem as deliberações políticas devem ser tomadas mediante a participação de todos os cidadãos (dada a divisão equânime da *dike* e *aidos*), o que resulta numa ideia de construção democrática de relações políticas através de um contexto comunicativo compartilhado entre os cidadãos, refutando, assim, qualquer disposição de cunho heterônomo alienante centrado numa autoridade e hierarquia<sup>605</sup>. No campo da política, enquanto questionamento das instituições estabelecidas, não deve haver espaço para diferenças e hierarquias. O fechamento se mostra incompatível com o preceito democrático basicamente em dois pontos, que não necessariamente se encontram sempre presentes de forma unida: 01) A impossibilidade do questionamento das instituições e 02) Quando possível, o questionamento se concentra na mão de uns poucos trajados de *experts*.

Nesta problemática, surge uma importante questão, a de que o Direito, enquanto instituição segunda pode atuar no sentido de proteger o fechamento ou de auxiliar a ruptura. Não se espera, idealmente, que o direito e mais propriamente sua aplicação, sirvam para pretensões que inviabilizem *ad eternum* a ruptura e se voltem exclusivamente para interpretações dentro do fechamento. Ao atuar dessa forma, aqueles a quem se deve fazer ex-surgir a norma jurídica ao caso concreto se investem de uma atitude antidemocrática, no sentido de democracia enquanto “regime de auto-instituição explícita e lúcida [...] das instituições sociais que dependem de uma

<sup>604</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto IV**: a ascensão da insignificância. Trad. Regina Vasconcellos. São Paulo: Paz e Terra, 2002. p. 260.

<sup>605</sup> Lembremos o que nos ensina Finley, que o cerne da teoria de Protágoras era a de que todos os homens eram dotados de *politique techne*, a arte do julgamento político, sem a qual não poderia haver uma sociedade civilizada, assim, considera-se que os atenienses estavam certos ao oferecer *isegoria* a todos os cidadãos. FINLEY, Moses Isaac. **Os gregos antigos**. Trad. Artur Morão. Lisboa: 70, 1984. p.40.

atividade coletiva explícita.”<sup>606</sup> sendo que nesse regime a “esfera pública torna-se verdadeiramente e efetivamente pública – pertencente a todos e efetivamente aberta à participação de todos.”<sup>607</sup> Esclarecemos: no que tange a primeira parte da citação acima, sob esta lógica de compreensão de *democracia* resta inviabilizada a idealização de um regime padrão, ou seja, não há, quando se fala em democracia, a possibilidade de se pensar um modelo a ser aplicado em todo e qualquer tempo e em toda e qualquer forma social. Quando se fala em democracia, no sentido que expõe Castoriadis, todos os padrões postos e garantidos como sumariamente corretos devem ser passíveis de questionamento. Não há num regime democrático estatutos imutáveis e aplicável, daí a dizer um regime de auto-instituição explícita das instituições sociais com a participação coletiva. Nesta senda, visto a impossibilidade de se pensar em um *standart* de democracia, ela é, então, um eterno movimento (em busca da autonomia e conseqüente democracia, que se inicia na Grécia<sup>608</sup>) questionador das instituições em busca da liberdade e da justiça, daí a necessidade de, quando assim necessário, promover a ruptura com o fechamento. Cada sociedade estabelece a sua organização ao Caos, e cada sociedade deve questionar incessantemente se aquela organização por ela posta é a melhor organização, a mais justa, ainda que não tenha por exatidão a próprio ideia de justiça, visto que tal também é uma significação imaginária que passa por constante reflexão, eis a ideia central de se pensar uma sociedade enquanto autônoma.

Quanto a segunda parte da citação, a efetiva transformação da esfera pública em, de fato, pública, algumas considerações prévias são necessárias para melhor compreensão, para tanto, voltaremos nossos olhos novamente aos atenienses: a prática política dos atenienses, quando do período democrático, distinguia três esferas da atividade humana, distintas, porém articuladas: a *oikos*, a *agora*, e a *ekklesia*. A *oikos*, dizia respeito a esfera privada cuja qual os poderes instituídos não poderiam e nem deveriam intervir, claro, tal impossibilidade de intervenção é meramente relativa,

---

<sup>606</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto IV**: a ascensão da insignificância. Trad. Regina Vasconcellos. São Paulo: Paz e Terra, 2002. p. 260.

<sup>607</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto IV**: a ascensão da insignificância. Trad. Regina Vasconcellos. São Paulo: Paz e Terra, 2002. p. 264.

<sup>608</sup> Muito já fora falado sobre isso neste estudo, no entanto, sempre é bom lembrar o que diz Finley de que “Foi na própria Atenas que inventaram, na íntegra, a estrutura e o mecanismo da democracia, enquanto tateavam para encontrar algo sem precedente, sustentando-se apenas em sua própria noção de liberdade, em sua solidariedade comunitária, em sua disposição de questionar (ou pelo menos aceitar as conseqüências do questionamento) e em sua experiência política amplamente compartilhada.” FINLEY, Moses Isaac. **Os gregos antigos**. Trad. Artur Morão. Lisboa: 70, 1984. p.87.

tendo em vista a necessidade de intervenção em casos especificamente descritos como proibitivos, cite-se como exemplo, a lei penal, por óbvio que aquele que comete um homicídio frente aos membros de sua família abre caminho para a intervenção das estruturas do poder. A *agora* (esfera privada-pública) é o domínio no qual os indivíduos encontram-se livremente, discutem e contratam entre si, do mesmo modo que a *oikos*, o poder, em tese não poderia nem deveria intervir, no entanto, aqui também tal afirmação não pode ser tomada no sentido absoluto, exemplo: a lei impõe o respeito aos contratos privados. A *ekklesia* (esfera formalmente e fortemente pública), é o *lócus* do poder.<sup>609</sup>

A articulação dessas distintas esferas somente se dá em um regime democrático, como explica Castoriadis, dado que, em um regime totalitário, por exemplo, em princípio a esfera pública absorve tudo, ao mesmo tempo em que não há necessariamente uma esfera pública visto que esta se apresenta enquanto propriedade privada do aparelho totalitário que detém o poder. Outro exemplo são as monarquias absolutistas, que, em princípio, respeitavam a independência da esfera privada da *oikos*, mas intervinham na esfera privada/pública da *agora*.<sup>610</sup> Em nenhum desses exemplos há uma separação nítida e uma articulação entre as esferas. Constantemente a esfera pública que, nesses exemplos nada mais é do que privada, absorve o efetivamente privado e o privado/público, mas, o que se espera de uma democracia? A princípio que a esfera pública torne-se verdadeiramente e efetivamente pública, que não seja sequestrada por questões privadas, que não se limite a uma pequena parcela da população (os ditos *experts*, legitimados pela expertise a questionar as instituições ou então, aqueles que veem o mundo única e exclusivamente através de seus próprios olhos, e, dessa forma, decidem) que veem nela, muitas vezes, o “quintal de sua própria casa”, parafraseando Sérgio Buarque de Holanda<sup>611</sup>.

Mas esta relação entre as três esferas gera um importante paradigma: independente da *oikos* ser uma esfera exclusivamente privada, essa própria esfera é

<sup>609</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto IV**: a ascensão da insignificância. Trad. Regina Vasconcellos. São Paulo: Paz e Terra, 2002. p. 264-265.

<sup>610</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto IV**: a ascensão da insignificância. Trad. Regina Vasconcellos. São Paulo: Paz e Terra, 2002. p. 264.

<sup>611</sup> Já dizia Sérgio Buarque de Holanda em seu *Raízes do Brasil*, que “O Estado não é uma ampliação do círculo familiar e, ainda menos, uma integração de certos agrupamentos, de certas vontades particularistas, de que a família é o melhor exemplo.” HOLANDA, Sérgio Buarque de Holanda. **Raízes do Brasil**. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 141.

produto da sociedade. De fato, a psique nunca será totalmente socializada, mas a socialização é inegável, isso é o que aqui foi descrito e demonstrado. Ao que parece, não se pode conectar estritamente a questão da esfera não socializada da psique a esta esfera privada da *oikos*. A própria esfera familiar já é produto de toda relação simbólica da sociedade e de seu fechamento significativo que institui o papel que cada qual, simbolicamente, no seio familiar, por exemplo. Isso conduz a sub-questão da própria autonomia dos indivíduos, pois, sendo esse indivíduo socializado inclusive no que lhe é mais particular, no caso a *oikos*, como pensar uma esfera de autonomia desses ao ponto de influir no próprio questionamento das esferas outras (*agora* e *ekklesia*) se ele mesmo já está sob o jugo da lei social? Em suma, como pensar uma ruptura num contexto de império de lei social, que me faz do jeito que sou quase que na totalidade? A resposta de Castoriadis a esta questão centra-se na efetiva participação dos indivíduos na formação da lei, na instituição da sociedade. Diz Castoriadis:

[...] é preciso que se tenha a possibilidade efetiva de participar da formação da lei (da instituição). Eu não posso ser livre sob a lei senão quando posso afirmar que esta lei é minha, que tive a possibilidade efetiva de participar de sua formação e de sua posição (mesmo que minhas preferências não prevaleceram). Sendo a lei necessariamente universal em seu conteúdo e, em uma democracia, coletiva em sua fonte [...], resulta que a autonomia (liberdade efetiva) de todos, em uma democracia, é e deve ser uma preocupação fundamental de cada um. [...] Porque a qualidade da coletividade que decide sobre nós importa-nos vitalmente – caso contrário, nossa própria liberdade torna-se politicamente irrelevante, estóica ou ascética.<sup>612</sup>

Assim, quando se está diante da efetiva possibilidade de participar da formação daquela lei que coloca os homens sob seu jugo, em última análise, se está diante da própria autonomia individual. A liberdade efetiva enquanto autonomia, aqui pensada individualmente, só se mostra possível quando se está diante de uma construção social que importe numa autonomia coletiva, isto é, quando possibilite a todos, sem limitações o questionamento e a participação na formação da lei que vise organizar o Caos daquela sociedade específica. É nesse contexto que, por exemplo, Hans Joas conclui que “no projeto de Castoriadis, a autonomia individual só é possível no

---

<sup>612</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto IV**: a ascensão da insignificância. Trad. Regina Vasconcellos. São Paulo: Paz e Terra, 2002. p. 262.

ambiente da autonomia social.”<sup>613</sup> Conclui-se, que a liberdade efetiva dos indivíduos (entendida sempre como autonomia) não se vincula apenas a uma ideia de liberdade vinculada a um aspecto legal, mas sim, na concretude social, em resumo: não há que se estipular uma diferença entre liberdade e igualdade, as duas se implicam reciprocamente, dado que só posso ser livre (autônomo) quando me é permitida a participação na criação da lei, o que decorre a necessidade de se proporcionar a todos, efetivamente, condições para todo o tipo de participação.

Tendo por base esta ideia de liberdade = igualdade, verifica-se que os mecanismos de defesa frente a decisão da Suprema Corte Americana no caso *Brown*, por exemplo, visavam não apenas uma manutenção de um sistema segregacionista, mas a própria negação da liberdade de uma parcela da população, pois esta era a relação simbólica socialmente sancionada. Mais radical ainda é o caso *Plessy*, onde a própria Suprema Corte decidiu por excluir a liberdade da população negra. Tomemos, novamente, a parte final da Décima Quarta Emenda Americana: “[...] *nor deny to any person within its jurisdiction the equal protection of the laws.*”<sup>614</sup> A igual proteção perante as leis ultrapassa a mera concepção de “igualdade perante a lei” no sentido de que todos são formalmente iguais, e, centra-se suas bases na própria condição da liberdade enquanto autonomia, ou seja, quando se está diante de um enunciado legislativo que visa proteger a igual proteção de seus indivíduos perante as leis, deve-se entender que o que está em jogo é a própria liberdade de indivíduo de ser considerado igual no processo decisório da instituição social, sendo que, qualquer forma de negação dessa igual participação conduz a uma negação da liberdade do indivíduo e, em decorrência, a não existência de autonomia individual e conseqüentemente, de autonomia social. Estar-se diante de uma sociedade fechada em seu sentido, que impede a ruptura e contraria o sentido do Ser enquanto *por-ser*. O ideal é que jamais devemos nos esquecer das palavras de Sófocles: “*kai phthegma kai anemoen phronèma kai astunomous orgas edidaxato*”<sup>615</sup>. Mas ao que parece, a própria Suprema Corte Americana por um tempo esqueceu.

<sup>613</sup> JOAS, Hans. L'institutionnalisation comme processus créateur : Sur la signification sociologique de la philosophie politique de Cornelius Castoriadis, in BUSINO, Giovanni. **Autonomie et autotransformation de la société** : la philosophie militante de Cornelius Castoriadis. Genève : Librairie Droz, 1989. p. 184.

<sup>614</sup> Disponível em: <<https://constitutioncenter.org/media/files/constitution.pdf>>. Acesso em: 23 ago. 2018.

<sup>615</sup> SÓFOCLES. **Antígona**. 1ª *stasiomon.*, versos 352-356, tradução dada por Castoriadis em CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto VI**: figuras do pensável. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004. p. 42.

Fato é que a realidade social é exatamente isso, esta tensão entre o instituído e o instituinte, da história feita e da história se fazendo, como nos ensina Hans Joas<sup>616</sup>. Nesse complexo de significações que buscam dar sentido à vida social, o direito tem papel relevante, afinal, é bastante provável que significativa parcela daquilo que busca romper com o fechamento, encontre resistência, cabendo aqueles que, por excelência, devem interpretar e fazer aplicar as normas jurídicas, no caso, os tribunais, em especial, os superiores, como a Suprema Corte Americana e o Supremo Tribunal Federal no Brasil lidarem as demandas sociais opostas que resultarão, a nível instituinte num questionamento extremamente profundo: a de que o Direito e, tratando aqui especificamente do aplicador, pode atuar tanto no sentido de proteger o fechamento como o de auxiliar na ruptura. A interpretação do Direito, fundamentalmente quando da construção de decisão judicial, se apresenta como uma ferramenta de um ideal de instituição, que tanto inclui quanto exclui, enfim, que tanto promove liberdade quanto a nega, não é meramente procedimental. E neste ponto entra algo bastante importante: a necessidade de se considerar uma esfera substancial do conteúdo jurídico e a decorrente interpretação daquele que cria e aplica, o que gera um novo e fundamental problema, que se subdivide em dois pontos centrais: 01) Se instituições efetivas da sociedade são compatíveis com o funcionamento de procedimentos verdadeiramente democráticos, no sentido de promoção de autonomia e, 02) Se os indivíduos, tais como são fabricados pela sociedade podem fazer funcionar esses procedimentos estabelecidos, pois como diz Castoriadis de modo metafórico, ainda que se estivesse em uma democracia completa e perfeita, uma democracia “que caia dos céus”, esta não duraria se não fosse ela capaz de engendrar indivíduos que sejam capazes de fazê-la funcionar, bem como, de reproduzi-la.<sup>617</sup>

Cabe esclarecer o porquê da subdivisão da questão nestes dois tópicos. Logicamente, não há como as instituições e os procedimentos vinculados a elas serem efetivamente democrático se a sociedade é incapaz de gerar indivíduos democráticos. E sob esta afirmação, retornemos aos casos *Plessy* e *Brown*, enquanto exemplos. No

---

<sup>616</sup> JOAS, Hans. L'institutionnalisation comme processus créateur : Sur la signification sociologique de la philosophie politique de Cornelius Castoriadis, in BUSINO, Giovanni. **Autonomie et autotransformation de la société** : la philosophie militante de Cornelius Castoriadis. Genève : Librairie Droz, 1989. p. 181.

<sup>617</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto IV**: a ascensão da insignificância. Trad. Regina Vasconcellos. São Paulo: Paz e Terra, 2002. p. 269.

*Plessy* a própria Suprema Corte enquanto limitadora da autonomia e, no *Brown* uma série de mecanismos de defesa por parte de parcela da população e dos detentores das esferas de poder, como o governador do Arkansas, por exemplo. Para superar o fechamento e proporcionar a possibilidade de abertura, primeiro é preciso reconhecer a própria possibilidade de questionar a questão da política, esta enquanto questionamento das instituições vigentes. Toda interpretação acerca do direito, seja no sentido de produção legislativa ou de aplicação das leis, deve levar em consideração opções substantivas (e não meramente procedimentais, pois democracia não é procedimento, é regime), e essencialmente aquelas que entendam a democracia enquanto um movimento contínuo em busca da autonomia individual e coletiva, em suma, não há como imaginar um sistema jurídico que seja completamente neutro quanto aos princípios instituintes, ou, em termos de Castoriadis, neutro quanto as significações mais próprias de cada sociedade. Ao julgador, cabe estar vinculado a esses princípios e jamais decidir de forma solipsista, sob pena de afrontar a lógica democrática que pressupõe a participação de todos no questionamento e na construção das instituições que organizam o Ser enquanto Caos. Isso nos leva a um importante ponto: a interpretação e a aplicação do direito nos ares da democracia e o papel das Constituições.

### **3.3 Interpretando as Significações Sociais Imaginárias: os ares da democracia.**

Já ensina Lênio Streck, que contemporaneamente há uma espécie de embate entre teses procedimentalistas e substancialistas no que tange a jurisdição constitucional e especialmente ao próprio papel da Constituição e de seu dirigismo.<sup>618</sup> Na mesma linha teórica, Gilberto Bercovici esclarece que o grande embate constitucional trava-se entre dois grandes grupos: 01) Aqueles que consideram a Constituição como um simples instrumento de governo, definidor de competências e regulador de procedimentos, e 02) Aqueles que acreditam que a Constituição deve aspirar a transformar-se num plano que determina tarefas, estabelece programas e define fins para o Estado e para a Sociedade.<sup>619</sup> Nesta senda, no primeiro caso, a

---

<sup>618</sup> STRECK, Lenio Luiz. **Verdade e consenso**: constituição, hermenêutica e teorias discursivas. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2011. p. 81.

<sup>619</sup> BERCOVICI, Gilberto. A problemática da constituição dirigente: algumas considerações do caso brasileiro. **Revista de Informação Legislativa**, Brasília, a. 36, n. 142, p. 35-52, abr./jun., 1999.

Constituição apenas é definida como um instrumento formal de garantia, não possuindo qualquer conteúdo, por exemplo, social. A “preocupação” é com o procedimento, e não com o conteúdo das decisões, em suma, poder-se-ia afirmar, que nesta linha teórica a Constituição é uma espécie de simples instrumento de governo.<sup>620</sup> Um dos grandes defensores desse viés interpretativo é Habermas, que, basicamente, nas palavras de Streck, sustenta que os Tribunais Constitucionais devem adotar apenas uma compreensão procedimental da Constituição, limitando-se a tarefa de proteger um processo de criação democrática do direito, ou seja, que a cidadania disponha de meios para estabelecer um entendimento sobre a natureza dos seus problemas e sua forma de solução, não possuindo poder de zeladoria de uma ordem suprapositiva de valores substanciais.<sup>621</sup> A preocupação de Habermas é a “invasão” da política no campo do Direito, o que, segundo o mesmo, enfraquece o preceito democrático, daí a considerar a atribuição das cortes constitucionais apenas como verificadores de forma, garantido assim as competências legislativas daqueles que legitimamente as dispõe. Essa concepção, ao nosso ver, parece distanciar a Constituição da própria sociedade, o que pode gerar situação de não cumprimento de seus dispostos, especialmente em países periféricos.

Claro, quando se trata da esfera puramente governamental, não há como negar opções substantivas, Castoriadis explica isso claramente, utilizando como exemplo a aprovação de um orçamento. Por óbvio, não se mostra possível imaginar a definição de um orçamento anual que não esteja embebido, de alto e baixo, tanto da parte das receitas como das despesas de decisões substantivas, de valores e inspirações objetivados a realizar.<sup>622</sup> Os procedimentos não podem ser considerados como instituídos simplesmente como um meio, eles próprios já são imbuídos de disposições substantivas. Novamente Castoriadis esclarece, dessa vez, utilizando a Grécia como exemplo:

Os procedimentos democráticos formam uma parte, importante na verdade, mas apenas uma parte de um regime democrático. E eles devem ser verdadeiramente democráticos em seu espírito. No primeiro regime que podemos denominar, apesar de tudo,

---

<sup>620</sup> BERCOVICI, Gilberto. A problemática da constituição dirigente: algumas considerações do caso brasileiro. **Revista de Informação Legislativa**, Brasília, a. 36, n. 142, p. 35-52, abr./jun., 1999.

<sup>621</sup> STRECK, Lenio Luiz. **Verdade e consenso: constituição, hermenêutica e teorias discursivas**. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2011. p. 88.

<sup>622</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto IV: a ascensão da insignificância**. Trad. Regina Vasconcellos. São Paulo: Paz e Terra, 2002. p. 269.

democrático, o regime ateniense, eles foram instituídos não como simples “meio”, mas como momento de encarnação e de facilitação dos processos que realizavam. A rotação, o sorteio, a decisão após deliberação de todo o corpo político, as eleições, os tribunais populares não se fundavam apenas em um postulado de igual capacidade de todos em assumir cargos públicos: eles eram as peças de um processo político educativo, de uma *paideia* ativa, visando exercer e, portanto, desenvolver em todas as capacidades correspondentes, tornando assim tão próximo quanto possível da realidade efetiva o postulado da igualdade política.<sup>623</sup>

Esta citação esclarece um ponto central de nosso estudo, e traz à luz a questão do direito enquanto ferramenta instituinte: a Constituição cuida dos fins, e, ao cuidar dos fins, exsurge seu caráter compromissório a conteúdos substanciais que devem sim, vincular inclusive o poder judiciário quando da realização de ditos conteúdos. Além de defender especificamente toda a forma de instituição socio-histórica já instituída que atente ao compromisso materializado na constituição, o direito também se presta a promoção de disposições que atentem a esse conteúdo substancial. Streck, em seu *Verdade e Consenso*, alerta que - esclarecendo acerca da corrente substancialista - que para tal o poder judiciário deve assumir a papel de um “interprete que põe em evidência, inclusive contra maiorias eventuais, o direito produzido democraticamente, especialmente o dos textos constitucionais. É que não há como desvincular a política, entendida na concepção de Castoriadis, com a aplicação do Direito pelas Cortes Constitucionais, em especial, quando do controle de constitucionalidade. Lembremo-nos, a democracia é o regime das limitações, e o poder judiciário tem papel relevante nisso, limitando, por exemplo, decisões dos detentores do poder que afrontem, ainda que com o apoio da maioria, preceitos constitucionais que refletem a posição instituinte da sociedade e que buscam o projeto de autonomia (de conteúdo manifestamente substancial).

Tome-se como exemplo, a nível de Brasil, o art. 3º da Constituição Federal, que trata dos objetivos da República e o art. 4ª, que versa acerca dos princípios da República a nível de relações internacionais. Como sustentar que o inciso I do art. 3º, o qual prevê como objetivo da República a construção de uma sociedade livre, justa e solidária não possui uma extrema carga substancial? Ou então o inciso II do mesmo artigo, que versa acerca da garantia de um desenvolvimento social, ou ainda os importantes incisos III e IV, que assentam como objetivos da República a erradicação

---

<sup>623</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto IV**: a ascensão da insignificância. Trad. Regina Vasconcellos. São Paulo: Paz e Terra, 2002. p. 271.

da pobreza e a marginalização, bem como, a redução das desigualdade sociais e regionais e promoção do bem de todos, sem preconceito de origem, raça, sexo, cor, idade, ou quaisquer outras formas de discriminação? É insustentável o argumento que reduz esses objetivos a apenas diretrizes gerais a serem observadas pelo legislador, por exemplo. Tais são normativos e devem ser viabilizados e protegidos como significações imaginárias relevantes para o projeto de autonomia/de estado substancialmente democrático, único viável a produção de indivíduos autônomos. O questionamento da “melhor-lei-a-ser-aplicável – por-que-esta-é-não-outra” em hipótese alguma pode se furtar – nos três poderes – de considerar esses preceitos substanciais, pois lembrando a citação acima de Castoriadis, em analogia com o regime ateniense, os “meios” são peças de uma *paidéia* ativa. Streck é claro neste ponto, quando sustenta que a Constituição aponta as linhas de atuação da política, claro, pois é ela que estabelece as condições - sustentadas em todas as significações sociais imaginárias que fazem com que determinada sociedade tenha sentido, e que, organizam o Ser enquanto Caos – para a mudança da sociedade através do direito, e isso tem um sentido bastante claro, pois seguidamente se está diante da ausência de liberdade efetiva (= igualdade = autonomia) dos cidadãos. O sistema representativo, em certos momentos sociais-históricos serve única e exclusivamente para a escolha dos representantes, nada mais. Lembramos Castoriadis e sua exposição acerca dos *experts* em política e de suas constantes decisões com objetivo de perpetuação no poder, ao arrepio dos anseios da *doxa*, ou para o agrado de uma maioria viciosa que não tolera certas disposições constitucionais, como o caso *Plesy* e os ataques a decisão do caso *Brown*, ou ainda, manifestamente inconstitucionais.

Assim, a efetividade da Constituição é agenda obrigatória sustentada por cláusulas transformadoras permanentes. Nas palavras de Streck, a Constituição ao apontar as linhas da atuação da política visa uma “fundamentação constitucional do político”, uma espécie de legitimação material. Nesse contexto, François Ost traz um exemplo esclarecedor: o caso *Refah Partisi* (Partido da Prosperidade) contra a Turquia<sup>624</sup>. O partido Refah fora objeto de dissolução pela Corte constitucional Turca, por representar um centro de atividades contrárias ao princípio constitucional da laicidade do Estado. Não satisfeito, recorre a Corte Europeia de Direitos Humanos requerendo condenação ao Estado Turco por violação da liberdade de associação.

---

<sup>624</sup> *Refah Partisi (the Welfare Party) and Others v. Turkey* [GC] - 41340/98, 41342/98, 41343/98 et al. Disponível em < <http://www.legal-tools.org/doc/cd91e0/pdf/>>. Acesso em 28 ago. 2018.2018.

Como explica Ost, a Corte rejeitou o pedido do partido, ao cabo de uma aprofundada análise da história turca e mesmo europeia, uma história relida e reinterpretada em relação aos princípios democráticos de filosofia política. Ao final, observou a Corte que a liberdade de pensamento, de consciência e de religião representam umas das bases (significações imaginárias sociais) da sociedade democrática, sendo que a mesma, figura em sua dimensão religiosa entre os elementos mais essenciais da identidade dos crentes e de sua concepção de vida, mas é igualmente um bem precioso para os ateus, os céticos e os indiferentes, assim, o que está em questão na liberdade de pensamento, é o pluralismo, conquistado com esforços ao longo dos séculos, consubstancial a uma sociedade.<sup>625</sup> Sob estas bases argumentativas, decidiu a Corte por confirmar a sentença da Corte Constitucional Turca, sacramentando ainda que, “Não é de todo improvável que movimentos totalitários, organizados sob a forma de partidos políticos, ponham fim à democracia, após terem prosperado sob o regime democrático.”<sup>626</sup>

O que se verifica claramente da decisão da corte: um panorama de compreensão política democrática enquanto fundamento de uma decisão judicial, que não podia ser de outra forma, senão imbuída de pressupostos políticos da formação da sociedade. O núcleo central da decisão centrou-se na compreensão dos valores substanciais centrais do regime democrático. E isso converge bem com aquilo que anteriormente fora descrito, sustentado em Sófocles, que o homem ensina a si mesmo as “paixões instituintes”. A previsão constitucional está posta, no entanto, é diante da situação concreta e através própria jurisdição constitucional que se fará esclarecer, muitas das vezes, a compreensão adequada das paixões instituintes. Segue-se ao exemplo do caso *Refah Partisi*, a liberdade de associação é garantia presente dentro do estado laico da Turquia, no entanto, a limitação dessa liberdade (lembramos que como nos ensina Castoriadis, a democracia é o regime da limitação, em especial da *isegoria*) é matéria substancial para manutenção do autoproclamado regime democrático (embora a Turquia não seja o melhor exemplo), e tal se fará exteriorizar através de decisão judicial de natureza constitucional que põe a termo um conflito

---

<sup>625</sup> OST. François. **Contar a lei: As fontes do imaginário jurídico**. Trad. Paulo Neves. São Leopoldo: Unisinos, 2007. p. 31.

<sup>626</sup> No original: “In that context, the Court considers that it is not at all improbable that totalitarian movements, organised in the form of political parties, might do away with democracy, after prospering under the democratic regime, there being examples of this in modern European history.” Disponível em < <http://www.legal-tools.org/doc/cd91e0/pdf/>>. Acesso em 28 ago. 2018.2018.

específico, mas que esclarece e educa os cidadãos nas paixões de uma cidade que julga democrática. Eis a relevante importância de uma Corte que analisa os mais profundos temas constitucionais, cuja capacidade de impacto no ambiente social é deveras amplo, como aqui já fora amplamente apresentado.

Assim, a construção dessa decisão, a qual, invariavelmente deve considerar as narrativas instituintes dessa sociedade determinada, deve ser pautada por um pressuposto que afaste toda e qualquer forma de argumento sustentado apenas na promoção de uma posição pessoal daquele que julga. Lembremos da longa trajetória iniciada em Atenas, os dispositivos políticos criados e os consequentes estatutos legislativos decorrentes desses, pressupuseram, pelo menos no regime democrático, a participação efetiva de todos enquanto cidadãos *autonomoi*, *autoteleis* e *autodikoi*, ou seja, *autónomos* vez que dá a si mesmo a própria lei, *autotelés*, na medida que se autogoverna e, *autódikos*, pelo fato de julgar a si mesmo através de um sistema próprio de tribunais, únicas instancias encarregadas de velar pela observância das leis<sup>627</sup>. Caso se queira pensar na instituição de um regime minimamente democrático, todos aqueles responsáveis pela instituição que materializa a cidadania através da característica *autódikos*, em hipótese alguma devem agir ao arrepio dos valores instituintes fundamentais do regime democrático, sob pena, de afrontar a própria democracia. Sob esse paradigma, a jurisdição constitucional assume um relevante papel, defendendo posições instituídas, desde que promovam a autonomia da amplitude dos cidadãos, e concretamente, instituindo novas (através do procedimento interpretativo quando das demandas constitucionais que inerentemente envolvem disposições políticas), ou seja, a luz disso, a constituição e, fundamentalmente, a jurisdição constitucional deve atuar como instrumento de *paidéia* democrática em vista dos assuntos comuns, assim como a tragédia<sup>628</sup> outrora efetivamente atuou em Atenas. Eis o direito na encruzilhada da dialética entre o instituído e o instituinte.

---

<sup>627</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **La ciudad y las leyes**: lo que hace a Grecia, 2, seminários 1983-1984, la creación humana III. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012. p. 52.

<sup>628</sup> No decorrer do estudo várias tragédias foram utilizadas como suporte para fundamentações. A tragédia ateniense, não era meramente uma composição o qual visava a profusão literária ou meramente o entretenimento, era muito mais, era ato político que trazia a luz o questionamento acerca da própria organização social pensada e criada pelos homens. Sob esta ótica, a dimensão política da tragédia era manifestamente democrática e, trazia a vista de todos o Ser enquanto Caos, o Ser enquanto ausência de ordem para o homem. Neste ponto, não podemos deixar de lembrar do celebre trecho da obra “Admirável Mundo Novo” de Aldous Huxley, em que o “Administrador Mundial Residente para a Europa Ocidental”, após a detenção do “Selvagem” e de seus dois amigos, se dirige para um deles e afirma, num contexto de discussão acerca da possibilidade de se recriar a

Atuar no sentido de promoção de autonomia, não é nada senão proteger a principal significação imaginária social, que é a democracia, que não passa de uma construção social advinda da capacidade imaginativa social que institui uma comunidade política que assim pensa. Tudo o que advém por seguinte, e que se mostra necessário, para, na prática, efetivamente se concretizar o pressuposto das significações instituintes, deve, necessariamente, respeitar esses pressupostos. Não se nega a extrema dificuldade disso, tanto que afirma Castoriadis que na maioria das épocas históricas a sociedade fabricou indivíduos não voltados ao ideal de igualdade e conseqüentemente, liberdade, mas de desigualdade em relação uns aos outros, e isso decorre da nossa mônada psíquica e que deseja ser sempre, seja qual for nossa idade, o centro do mundo, vide os exemplo aqui trazidos das resistências as medidas de promoção da autonomia da Suprema Corte Americana.<sup>629</sup> É no sentido do rompimento dessa mônada (nunca possível totalmente) e da formação do cidadão para a autonomia que as decisões referentes a assuntos constitucionais sensíveis devem atuar. Para isso, necessita-se de uma postura democrática dos interpretes e aplicadores do direito, que nunca deve ser solipsista (confusão entre *oikos* e esfera puramente pública), sob pena de afrontar aquelas significações imaginárias sociais que seguram todo o sentido de uma sociedade democrática, e, promover novas, inerentemente as já instituídas democraticamente (ou pretensiosamente democráticas, no caso brasileiro). Devido a esta particular importância, não se pode se furtar da análise do procedimento decisório enquanto elemento formativo de uma *paidéia* que visa a autonomia (o que não significa que se está afirmando a existência de um “fim da história”, pois, como visto, autonomia é o constante questionamento, obviamente vinculado a um período histórico, mas que, em plano geral, faz parte de um devir indeterminado no sentido do Ser enquanto Caos).

Isso se dá devido ao fato de que o direito, enquanto instituição segunda pertence a política (questionamento contínuo das instituições dadas) enquanto *práxis*, esta última entendida como o “fazer no qual o outro ou os outros são visados como seres autônomos e considerados como agente essencial do desenvolvimento de sua

---

obra *Otelo* de Shakespeare, que: “Não se pode fazer um calhambeque sem aço, e não se pode fazer uma tragédia sem instabilidade social.” HUXLEY, Aldous. **Admirável mundo novo**. Trad. Lino Vallandro e Vidal Serrano. 22. ed. São Paulo: Globo, 2014. p. 264.

<sup>629</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II: os domínios do homem**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 324.

própria autonomia.”<sup>630</sup> Esta argumentação, conduz ao ponto de que para a *práxis* (entendida no sentido acima) a autonomia dos outros não é simplesmente um fim a ser visado, mas um começo, no sentido de que se mostra possível verificar uma relação interna entre “o que é visado (o desenvolvimento da autonomia) e aquilo por que ele é visado (o exercício dessa autonomia), [...] dois momentos de um processo;”<sup>631</sup> Em suma, a *práxis* deve ser entendida como o fazer que visa o outro ou os outros como seres de autonomia. Possibilitar esse projeto pede por instituições que assim o favoreçam, daí a importância de se compreender a constituição substancialmente (política = *práxis* = *paidéia* democrática = autonomia (liberdade e igualdade concreta)).

Neste estudo, falamos especificamente daquelas instituições responsáveis pela interpretação e aplicação do Direito e, nesta lógica, François Ost, reconhecendo a importância de Dworkin, traz à tona o quanto é importante entender o direito enquanto prática social argumentativa, cujos protagonistas devem sempre buscar uma ideia de integridade, enquanto coerência narrativa e fidelidade para com a história da moralidade política (significações imaginárias sociais instituintes) da comunidade, dando crédito, assim, a imagem de um direito que se constrói por sedimentações sucessivas e fidelidade à identidade narrativa do sistema jurídico.<sup>632</sup> Nesta lógica, importante retornar ao que diz Castoriadis, consoante citação exposta em páginas anteriores, de que se faz necessário que o aplicador conheça a “intenção-que-anima-a-regra”, preenchendo assim, via interpretação a distância que separa a regra do direito e o material a qual deve ela se ocupar, leia-se, a situação concreta. Nesse ponto, é possível se fazer valer da teoria de Ronald Dworkin, em especial de sua clássica metáfora do “romance em cadeia”, pra melhor elucidação, vejamos:

Em sua teoria, Dworkin elenca três concepções antagônicas do direito (três concepções abstratas da prática jurídica), quais sejam: 01) o convencionalismo; 02) o pragmatismo jurídico e, 03) o Direito como integridade. Sobre o convencionalismo, explica que tal concepção faz o direito depender exclusivamente do que ele chama de “convenções jurídicas”, isto é, das convenções referentes a legitimidade e o modo de

<sup>630</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 94.

<sup>631</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 95.

<sup>632</sup> OST, François. **Contar a lei: as fontes do imaginário jurídico**. Trad. Paulo Neves. São Leopoldo: Unisinos, 2007. p. 30.

produção das leis vigentes em determinada sociedade, por exemplo, nos Estados Unidos, é determinado por convenção que o direito é constituído por uma ampla gama de leis promulgadas pelo Congresso, ou pelas legislaturas do Estado, segundo prescrição da Constituição. Nesse sentido, explica Dworkin, o convencionalismo sustenta que a prática jurídica bem compreendida, é uma questão de respeito e aplicação dessas convenções, enfim, de considerar suas conclusões, e nada mais, como direito.<sup>633</sup> Através dessa premissa, devem os juízes ao julgar as demandas, respeitar as convenções jurídicas em vigor em sua comunidade ainda que considere a produção decorrente dessa legitimidade convencional injustas ou insensatas<sup>634</sup>. Assim, a lógica convencionalista estatui que os únicos direitos e deveres são aqueles já instituídos explicitamente em alguma decisão política (referente a criação de leis, por exemplo) do passado<sup>635</sup>. Esse aspecto positivo de respeito as convenções

<sup>633</sup> DWORKIN, Ronald. **O império do direito**. Trad. Jeferson Luiz Camargo. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 142.

<sup>634</sup> Dworkin relaciona o convencionalismo ao positivismo, especialmente o de Hart, afirmando (em nota de rodapé) que o positivismo de Hart é nitidamente convencional, dado que “sua regra de reconhecimento é uma regra que foi aceita por quase todos, ou pelo menos por quase todos os juízes e outros juristas, não importa qual seja o conteúdo de tal regra.” DWORKIN, Ronald. **O império do Direito**. Trad. Jeferson Luiz Camargo. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 143.

<sup>635</sup> Ronaldo Porto Macedo Júnior esclarece uma comparação bastante interessante que corriqueiramente se faz nos estudos de teoria do direito no que tange ao convencionalismo, qual seja, a do direito enquanto sistema de regras convencionais de coordenação da vida social, do mesmo modo que a língua com a qual nos comunicamos assim o é, o que importa na busca dos fundamentos do juízo em convenções existentes *a priori*, senão vejamos: “A gramática da língua portuguesa estabelece as regras que determinam qual é a forma correta de falar português. Assim, podemos dizer que, na proposição “é verdadeira que, segundo a língua portuguesa, não é autorizado dizer “*eu vamos estudar direito amanhã*”, a condição de verdade é dada pela existência de uma regra social, de uma convenção linguística, que fixa a regra que permite avaliar essa sentença como incorreta. É interessante notar que não é preciso anuir a ou concordar com essa regra para, *de uma perspectiva externa*, reconhecer que a expressão está incorreta, segundo a língua portuguesa. Basta saber que é incorreto, basta conhecer as convenções da língua portuguesa. A comparação do direito às convenções que definem uma língua permite a alguns teóricos afirmar que as condições de verdade das proposições jurídicas funcionam de modo semelhante às proposições dessa língua. O que permitiria dizer qual é o valor de verdade de uma proposição jurídica seria a existência de uma *fonte social*, uma convenção, como o seu fundamento. No caso do direito, uma *regra de reconhecimento* funcionaria como critério que permite reconhecer o que é uma *regra jurídica*. Nesse sentido, podemos afirmar que viola o direito brasileiro trafegar a 300 Km/h porque existe uma regra válida fundamentada, em última instância, numa regra convencional de reconhecimento. Ela seria o critério para a verificação da verdade da proposição. Essa estratégia explicativa permitiria também dizer que, ao afirmar que inexistente um direito a trafegar a 300 Km/h no Brasil, estou formulando uma proposição cuja condição de verdade depende exclusivamente da existência de um *estado de coisas* no mundo, isto é, de uma convenção social fundadora. O meu juízo proposicional pode, então, ser neutro e puramente descritivo. Igual raciocínio me permitiria dizer que o que faz com que seja incorreto afirmar “*eu vamos estudar direito*” é a existência de um outro *estado de coisas* no mundo, a saber, uma convenção da língua portuguesa. Dworkin denomina esse tipo de concepção da condição de verdade invocado nesses exemplos de *concepção puramente factual (plain fact)*.” MACEDO JR. Ronaldo Porto. A crítica de Dworkin ao convencionalismo e sua relevância: Um esquema de crítica conceitual. **Direito Estado e Sociedade**. n. 47, jul/dez 2015. p. 143.

estatuídas, gera um óbvio aspecto negativo, qual seja: a possibilidade de ausência de disposições jurídicas quando não produzidas por aqueles a quem a convenção julga como legitimados para a produção, e a possibilidade para supressão dessa ausência, da completa discricionariedade judicial. Esclarece Dworkin, exemplificando:

Não existe direito sobre danos morais, por exemplo, se nunca se decidiu, por meio de nenhuma lei precedente ou outro qualquer procedimento especificado por convenção, que as pessoas têm, ou não, direito a indenização por danos morais. Não se segue daí que os juízes confrontados com tal problema devam cruzar os braços e mandar as partes para casa sem tomar decisão alguma. Esse é o tipo de caso em que os juízes devem exercer o poder discricionário [...] isto é, usar padrões extrajurídicos para fazer o que o convencionalismo considera ser um novo direito.<sup>636</sup>

Fato é que não há como fugir do reconhecimento de que casos novos podem acontecer, e que, para tais não existam previsões convencionadas, porém, é importante reconhecer o aspecto positivo dessa corrente, especialmente no que tange a importância de reconhecer as construções do passado para a compreensão do direito do presente, no entanto, falha esta corrente em seu aspecto negativo, como visto na citação acima, dado que aquele que julga poderia perder o interesse no que tange a vinculação a legislação ou ao precedente - dependendo da legitimidade da convenção específica de dada sociedade – quando verificasse que a extensão dessas vinculações atingisse seu limite, ou seja, quando verificasse um caso novo não abrangido pelo legitimado pela convenção. Quando tal situação se apresenta, a discricionariedade emerge, o que se mostra um contrassenso com a ideia de segurança jurídica propagada pelo convencionalismo. Claro, pois, se em um primeiro momento o convencionalismo gera uma atração em virtude da subordinação aos magistrados, à revelia de suas concepções pessoais, num segundo momento, tal afirmação decai, pois, a permissiva discricionariedade para decidir algo que não está determinado por convenção, gera, justamente, insegurança. E essa insegurança, no caso da corrente convencionalista, centra-se fundamentalmente na não preocupação com o passado (o que pode parecer estranho, dado que dita corrente centra-se na observação do decidido), o que gera uma espécie de círculo vicioso, pois, ao perceber a não existência de uma produção oriunda de convenção que resolvesse determinado

---

<sup>636</sup> DWORKIN, Ronald. **O império do direito**. Trad. Jeferson Luiz Camargo. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 145.

caso, aquele que cabe interpretar assim entenderia pelo não existência do direito, o que o levaria a não se preocupar com o passado produzido, dado que, supostamente, não existe produção, assim, quando nestas circunstâncias, criaria discricionariamente um novo direito, que, não necessariamente, encontra coerência com um todo unitário, dado que se entende que na espécie não há, efetivamente, direito. Ao que parece, cai por terra a convenção.

O grande problema dessa teoria, a nossa vista e fazendo uma relação com a teoria de Castoriadis, é imaginar propriamente a completa inexistência de convenção e o campo aberto para o solipsismo quando desses casos. Se se entender toda e qualquer espécie de convenção como parte do magma das significações imaginárias, se compreenderá que não há, de fato, inexistência de elementos convencionados que podem ser utilizados na tomada da decisão, o que, restringiria e constrangeria a possibilidade da discricionariedade. A nosso ver, o equivoco do convencionalismo é sustentar a inexistência, ainda que em potência, de um campo social-histórico vinculado ao jurídico e passível de utilização quando da interpretação do direito em caso concreto específico, bem como, engessar o devir histórico jurídico e o projeto de autonomia quando se mostra necessário o re-questionamento de determinado campo da sociedade, por exemplo, se se manter a linha exclusiva convencionalista, não poderia a Suprema Corte Americana ter decidido o caso *Brown* da maneira que decidiu, dado que, já haveria a decisão anterior referente ao caso *Plessy*. O que isso mostra? Que a estagnação impede o elemento essencial que é o sentido de toda política e que se origina em Atenas: o questionamento constante das instituições dadas. Ao sustentar a possibilidade da criação do direito por parte de julgador de modo discricionário, o que se mostra é uma excessiva transferência de poder, ainda que, como diz Dworkin, diante dessas circunstancias, deveria o magistrado criar a “regra, que, segundo acredita, escolheria a legislatura então no poder, ou, não sendo isso possível, a regra que, em sua opinião, melhor representa a vontade do povo como um todo”<sup>637</sup>.

Ocorre, que o magistrado pode estar equivocado quanto aquilo que a legislatura escolheria ou então a vontade popular<sup>638</sup>, dado que o campo aberto para

---

<sup>637</sup> DWORKIN, Ronald. **O império do direito**. Trad. Jeferson Luiz Camargo. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 147.

<sup>638</sup> Vale salientar que Dworkin não diz que “um juiz conscientemente convencionalista ignoraria leis e precedentes uma vez que não fosse consensual a força a ser atribuída a eles. Ele não os trataria como fontes do direito para além desse ponto, mas sua responsabilidade geral quando julga

discricionariedade invariavelmente se mostra contaminado pelas posições pessoais do próprio julgador, sem contar, na grave consequência de criação de norma atuante no passado, ainda que em consonância com a “vontade da legislatura vigente”. De todo este apanhado, seguindo a crítica de Dworkin, o convencionalismo não consegue explicar nem justificar a prática jurídica. Não explica visto a impossibilidade de explicar o comportamento dos juízes quando diante de um caso em que não haveria uma resposta pronta na convenção (como saber se a “*ekklesia*” não fora contaminada pelo “*oikos*”?), tampouco, explicar as razões substantivas para que, efetivamente, se siga o direito. Não justifica, vez que o convencionalismo não protege os litigantes das “decisões surpresa” e nem promove o exato equilíbrio entre flexibilidade e previsibilidade, sendo que estas são melhor satisfeitas por outra teoria interpretativa, qual seja, o pragmatismo, o qual passamos agora a nos ocupar.

Acerca do pragmatismo, explica Dworkin:

O pragmatismo adota uma atitude cética com relação ao pressuposto que acreditamos estar personificado no conceito de direito: nega que as decisões políticas do passado, por si só, ofereçam qualquer justificativa para o uso ou não do poder coercitivo do Estado. Ele encontra a justificativa necessária à coerção na justiça, na eficiência ou em alguma outra virtude contemporânea da própria decisão coercitiva, como e quando ela é tomada por juízes, e acrescenta que a coerência com qualquer decisão legislativa ou judicial anterior não contribui, em princípio, para a justiça ou a virtude de qualquer decisão atual. Se os juízes se deixarem guiar por esse conselho, acredita ele, então a menos que cometam grandes erros, a coerção que impõem tornará o futuro da comunidade mais promissor, liberado da mão morta do passado e do fetiche da coerência pela coerência.<sup>639</sup>

Assim, o pragmatismo coloca nas mãos dos juízes o protagonismo. Na linha pragmatista, devem os juízes, baseados em argumentos finalísticos, como por exemplo os relacionados a economia, a ética e a política, adaptar as leis a nova realidade social, decidindo nesses parâmetros, os casos que a eles se apresentam.

---

esgotado o direito consiste em criar o melhor direito possível pra o futuro, e ele poderia preocupar-se com a doutrina jurídica do passado por razões especiais que diz respeito a esse problem. Se ele acredita que deveria elaborar o novo direito democraticamente, no espírito da atual legislatura ou da atmosfera atual da opinião pública, pode voltar-se par as decisões passadas como provas daquilo que a legislatura ou o público provavelmente pensam ou desejam, por exemplo. Mas ele então estaria tratando o passado como prova das atitudes e convicções atuais e não como algo intrinsecamente importante, e perderia o interesse pelo passado à medida que este recuasse no tempo e, por esse motivo, perdesse seu valor.” DWORKIN, Ronald. **O império do direito**. Trad. Jeferson Luiz Camargo. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 161.

<sup>639</sup> DWORKIN, Ronald. **O império do direito**. Trad. Jeferson Luiz Camargo. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 165.

Em linhas gerais, é o que diz Posner (um dos maiores expoentes do pragmatismo – em especial da análise econômica do direito), quando sustenta que conforme o país se transforma, aos juízes caberá a adaptação das leis a esse novo ambiente social e político, sendo que nenhum tipo de tradicionalismo os ensinará como fazer isso. A cada novo contexto, devem os juízes, ao julgar, idealizar fins e desenvolver uma percepção de como as transformações sociais afetam os meios apropriados a alcança-los.<sup>640</sup> Ou seja, devem os juízes antecipar, ainda que mentalmente a sentença, e após, “buscar” os fundamentos. O que se extrai dessas pequenas citações: que o juiz é considerado um criador do Direito direcionado para a maior utilidade social, independentemente de qualquer vinculação ao convencionado no passado, por exemplo.<sup>641</sup> Ocorre que, isso abre um campo para o subjetivismo praticamente incontrolável, pois afinal, segundo tal teoria, caberá ao juiz a idealização das diversas noções de uma “boa comunidade”, isto é, vincula a seu próprio ponto de vista, a seu próprio sentido a compreensão de “boa comunidade”, ainda que teoricamente sustente uma espécie de racionalidade metodológica. É o que Dworkin nos diz quando afirma que o pragmatismo “Estimula os juízes a decidir e a agir segundo seus próprios pontos de vista.”<sup>642</sup>

Em suma, tal atitude cética, decorre devido ao fato de que o pragmatismo rejeita a existência de pretensões juridicamente tuteladas genuínas, assim como sustenta, que quando da decisão dos casos, não necessariamente os juízes devam seguir um método específico, mas qualquer método, desde que tal produza aquilo que acreditam ser o melhor para a comunidade e para o futuro dela, ainda que, isso ocasione o pressuposto lógico de que cada juiz poderá ter um ponto de vista específico acerca do melhor para cada comunidade. A corrente pragmatista não irá excluir nenhum desses pontos de vista referentes ao “o que” torna uma comunidade melhor. Em suma, rejeita que as pessoas possam ter claramente direitos, que prevalecem sobre aquilo

---

<sup>640</sup> POSNER, Richard Allen. **Para além do direito**. Trad. Evandro Ferreira e Silva. São Paul: Martins Fontes, 2009. p. 425.

<sup>641</sup> George Browne Rego justamente esclarece essa ideia, afirmando que “quando o juiz entra em contato com o problema é inquietado de modo a gerar um estado de dúvida no sentido pragmatista, ele age antecipando, mesmo que inconsciente, sua sentença (conclusão), a partir de suas consequências concebíveis. REGO, George Browne; NÓBREGA, Flavianne Fernanda Bitencourt. O Pragmatismo e a análise lógica das consequências na decisão do Supremo Tribunal Federal acerca da exigibilidade do exame de ordem. *In* REGO, George Browne; NÓBREGA, Flavianne Fernanda Bitencourt. **Príncipes e Pretores: Política e Direito sob a ótica dos pedidos de suspensão – Pragmatismo e decisão em pedidos de suspensão**. V. 01. Recife: Universitária UFPE, 2012. p. 72.

<sup>642</sup> DWORKIN, Ronald. **O império do direito**. Trad. Jeferson Luiz Camargo. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 186.

que, de outra forma, asseguraria o melhor futuro à sociedade, ou seja, nega que aquilo que chamamos de direito tenha força ou fundamento independente.<sup>643</sup> Mas isso, ao que parece gera uma gama de incertezas, especialmente àqueles que irão buscar o poder judiciário para solução de suas demandas, que poderão, dada a uma decisão supressa, ver, inclusive, a retroação do direito ora criado pelo magistrado inclusive ao arrepio das normas constitucionais, por exemplo. Levado ao extremo, o pragmatismo irá conduzir, infalivelmente a um ativismo judicial gerador de incertezas e manifestamente antidemocrático. Streck critica esta teoria alertando-a sobre o constante “estado de exceção hermenêutico”<sup>644</sup> por ela criado, ou seja, não há mais a conduta direcionada a concretização do conteúdo constitucional, que, em tese, materializaria as instituições imaginárias de específica sociedade, mas uma conduta direcionada à aplicabilidade de uma norma criada pelo próprio julgador, ainda que contrariamente ao próprio sentido mínimo das palavras (o não passa a ser sim).

Sobre essa confusão, Castoriadis tem algo importantíssimo a nos ensinar: de início ressalta que o simbolismo não pode nunca ser neutro e nem totalmente adequado, primeiro porque não pode tomar seus símbolos em qualquer lugar e segundo, nem por que pode tomar quaisquer signos. Isso é evidente simplesmente pelo fato de o indivíduo já se encontrar sempre diante de uma linguagem já constituída, caso queira elaborar um sentido “privado” e especial para tal palavra, esse não o faz dentro de um campo de liberdade ilimitada, mas sempre dentro do contexto do que “aí se encontra”.<sup>645</sup> Assim o também o é no campo social, no que tange as instituições. Sempre que se portamos diante das instituições que “emergem” da sociedade, estamos diante de algo que “aí se encontra”. Daí a reforçar que os símbolos já quando se trata da linguagem e infinitamente mais quando se trata das instituições, não são totalmente subjugados pelo conteúdo que suspostamente tem que veicular, mas também por pertencerem a estruturas ideais que lhes são próprias, sendo que tal sistema simbólico deve sempre ser manejado com coerência, dado que

---

<sup>643</sup> DWORKIN, Ronald. **O império do direito**. Trad. Jeferson Luiz Camargo. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 195.

<sup>644</sup> STRECK, Lenio Luiz. **Verdade e consenso: constituição, hermenêutica e teorias discursivas**. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2011. p. 325.

<sup>645</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 147.

tal fora estabelecido - tomando o campo social como exemplo – como “maneiras de fazer” universais, simbolizadas e sancionadas.<sup>646</sup>

O pragmatismo jurídico contraria esses núcleos centrais de pensamento, especialmente ao permitir a subjetividade praticamente irrestrita dos julgadores, a qual implica diretamente na construção de algo que não necessariamente se atende ao que “aí se encontra” da linguagem e das instituições da sociedade. A coerência sucumbe quando se possibilita a alteração de sentido de um símbolo sancionado. O que isso impacta? Lembramos que anteriormente fora dito que a democracia é o regime das limitações, estas, devem ser, inclusive, interpretativas. Quando se interpreta um símbolo linguístico ou uma instituição social-histórica (como a própria democracia, por exemplo) jamais deve assim o fazer partindo exclusivamente do ponto de vista pessoal subjetivo, especialmente quando se está diante de uma posição judicante/criativa. Quando assim se age, inaugura-se, à revelia de todas aquelas “maneiras de fazer” decorrentes do imaginário social, simbólicas e sancionadas, uma nova “maneira de fazer” decorrente especificamente de um imaginário radical individual, não necessariamente sancionado, ou seja, a “*ekklesia*”<sup>647</sup> é invadida pelo “*oikos*”, e o que se entende por democracia, enquanto projeto de autonomia, decai completamente. Daí a importância de uma interpretação coerente da linguagem e dos institutos.

Não necessariamente seguindo esta linha teórica de Castoriadis, Streck também traz a crítica, centrada na importância do papel da Constituição, que aqui, podemos dizer, representa a externalização das significações imaginárias estruturantes do regime democrático, inclusive, a nível de Brasil.

Ha, visivelmente, uma aposta na Constituição (direito produzido democraticamente) como instancia da autonomia do direito para delimitar a transformação das relações jurídico-institucionais, protegendo-as do constante perigo da exceção. Disso tudo e possível dizer que tanto o velho discricionarismo positivista quanto o pragmatismo fundado no declínio do direito tem algo em comum: o déficit democrático, isso porque, se a grande conquista do século XX foi o alcance de um direito transformador das relações sociais, a esta altura da história é um retrocesso reforçar/acentrar formas de exercício de poder fundadas na possibilidade de atribuição de sentidos

---

<sup>646</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 148.

<sup>647</sup> Utiliza-se “*Ekklesia*” como figura de linguagem para designar o puramente público.

de forma discricionária, circunstancia que conduz, inexoravelmente, as arbitrariedades, soçobrando, com isso, a própria Constituição.<sup>648</sup>

Tanto o convencionalismo quanto o pragmatismo possuem, em potência, a capacidade de gerar decisões discricionárias e arbitrárias, ao arrepio, inclusive, da própria Constituição, como diz Streck na citação acima, o déficit democrático é o que os une. Não se nega que juízes vinculados a ambas as correntes possam produzir decisões que atendam a um viés substancialista da constituição quanto ao conteúdo das decisões, no entanto, não podemos nos esquivar da forma em que tal fora tomada. A condição democrática é tanto substancia como procedimento. A coerência deve sempre ser buscada, a coerência narrativa e interpretativa dos sentidos atribuídos ao magma simbólico que faz com que esta sociedade seja esta e não outra. O fortalecimento da coerência, nada mais é o que diz Sófocles “*kai phthegma kai anemoen phronèma kai astunomous orgas edidaxato* (ele ensinou a si mesmo e a palavra e o pensamento que é como o vento, e as paixões instituintes).<sup>649</sup> No pensamento de Dworkin esse fortalecimento vem à luz da “integridade”, o que, nos parece uma relevante forma de se pensar a condução do ensinamento-das-paixões-que-instituem-as-cidades. Apresenta-se a terceira concepção interpretativa do Direito: o Direito enquanto integridade.

A concepção interpretativa do Direito enquanto integridade, ao nosso ver, tem pontos centrais de convergência e bem se encaixa com a proposta política de Castoriadis, especialmente no tocante a lógica de que a história é criação, criação de formas de vida humana, independentemente, da determinação de leis imutáveis, sejam elas naturais ou históricas. Cada construção pressupõe uma nova forma, sendo assim, sociais-históricas. A partir dessa premissa, o mundo toma forma para o homem, conforme Castoriadis, através do conjunto de significações criadas pelo coletivo anônimo de forma *ex nihilo*, extraíndo-se dessa estrutura o círculo de criação (criação pressupõe a criação). O centro das relações criadoras/destrutivas que irá tocar o motor dialético do Ser enquanto Caos, são os próprios seres sociais-históricos, que em determinado período ou sociedade se encontram enclausurados em uma mônada

---

<sup>648</sup> STRECK, Lenio Luiz. **Verdade e consenso**: constituição, hermenêutica e teorias discursivas. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2011. p. 45

<sup>649</sup> SÓFOCLES. Antígona. 1<sup>o</sup> *stasiomon.*, versos 352-356, tradução dada por Castoriadis em CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto VI**: figuras do pensável. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004. p. 42. Retornaremos essa temática com maior profundidade.

cerrada de significação heterônoma, mas que, em outros a rompem, visando a autonomia e a construção puramente social de suas significações imaginárias que identificam aquela sociedade em específico. Pensar em autonomia social, como amplamente já visto, é pensar no rompimento, na percepção, questionamento e produção puramente social das significações. Dessa forma, quando se fala em interpretação do Direito, surge a importância de sempre se levar em consideração os dispostos pela comunidade e que promovam o maior grau de autonomia dentro da estrutura jurídica existente, ainda que isso afete significativa parcela da sociedade, cujo interpretação privada vai de encontro com tal projeto.

A aproximação desse núcleo central com a teoria do direito enquanto integridade, se apresenta logo no início das construções de Dworkin, quando afirma que “O princípio judiciário de integridade instrui os juízes a identificar direitos e deveres legais, até onde for possível, a partir do pressuposto de que foram todos criados por um único autor – a comunidade personificada – expressando uma concepção coerente de justiça e equidade.”<sup>650</sup> Deste introito, dois pontos parecer convergir com a teoria de Castoriadis e bem se encaixam: 01) A totalidade da criação das formas pela comunidade personificada, isto é, criação puramente social-histórica alheia ao extra-social e, 02) A necessidade de coerência. Quando ao segundo, fundamental visto que o seu respeito é necessário para corretamente “aplicar” os devidos sentidos ao magma simbólico que faz com que determinada sociedade seja àquela e não esta. O ponto de partida, então, são as criações da sociedade e o modo é o coerente. Vejamos mais especificamente como isso se opera.

Segundo a teoria Dworkiniana, as proposições jurídicas são verdadeiras quando constam ou derivam “dos princípios de justiça, equidade e devido processo legal que oferecem a melhor interpretação construtiva da prática da comunidade.” Visto que a interpretação é construtiva e deve se centrar na derivação dos mencionados princípios com coerência, invariavelmente algo muito caro – também para Castoriadis - deve ser analisado: a história. De início uma recomendação há de ser feita: quando se fala em interpretação com coerência no espectro do Direito enquanto integridade, necessariamente se fala de uma postura interpretativa dos eventos do passado, no entanto, não entende o Direito como uma mera continuidade do Direito de um século antes, se assim fosse, muito difícil seria a aplicação de uma

---

<sup>650</sup> DWORKIN, Ronald. **O império do direito**. Trad. Jeferson Luiz Camargo. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 271.

disposição jurídica de séculos atrás dentro de um contexto de modernidade atual, não é essa a lógica da exigência da coerência, e, também, se assim fosse, impossibilitada estaria qualquer mudança ruptural do instituído. Como explica Dworkin a exigência da coerência é mais horizontal do que vertical, isto é, os direitos e deveres decorrem de decisões coletivas tomadas no passado e que, por esse motivo, permitem ou exigem a coerção, e que possuem não apenas o limitado conteúdo explícito dessas decisões, mas também, num sentido mais vasto, o sistema de princípios necessários a sua justificativa. Esta é a pedra de toque do Direito enquanto integridade.

A análise da história, se faz importante, devido ao fato de que esse amplo sistema de princípios (que poderiam ser pensados enquanto externalizações das significações imaginárias sociais, afinal, o que é senão uma construção do imaginário social coletivo e histórico datado, o princípio da igualdade, por exemplo) é o elemento que deve justificar o conteúdo das decisões anteriores, como diz Dworkin o Direito como integridade pretende justificar a criação do Direito no sentido de que “[...] a prática atual pode ser organizada e justificada por princípios suficientemente atraentes para oferecer um futuro honrado.”<sup>651</sup> Assim, não encontra e nem inventa a lei, ensina Dworkin:

Quando um juiz declara que um determinado princípio está imbuído no direito, sua opinião não reflete uma afirmação ingênua sobre os motivos dos estadistas do passado, uma afirmação que um bom cínico poderia refutar facilmente, mas sim uma proposta interpretativa: o princípio se ajusta a alguma parte da prática jurídica e a justifica; oferece uma maneira atraente de ver, na estrutura dessa prática, a coerência de princípio que a integridade requer.<sup>652</sup>

O que isso significa, em última análise? Que a prática jurídica é uma constante construção, uma constante criação, mas que de modo algum é solipsista. A criação se vincula ao passado, mas não enquanto os “simples motivos” como bem mencionado na citação acima, mas enquanto ajuste interpretativo justificado por um sistema de princípios, que nada mais é do que a externalização da lógica dos magmas, o que, em última instância é uma e mesma coisa. É nesta senda que Dworkin apresenta a metáfora do “romance em cadeia” que será o ponto de partida para a

---

<sup>651</sup> DWORKIN, Ronald. **O império do direito**. Trad. Jeferson Luiz Camargo. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 274.

<sup>652</sup> DWORKIN, Ronald. **O império do direito**. Trad. Jeferson Luiz Camargo. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 274.

consideração do direito enquanto conceito interpretativo. Mas aqui duas importantes perguntas surgem: como se estrutura esta interpretação e o que ela interpreta? A resposta da primeira pergunta centra-se na “ideia da intenção”, isto é, toda interpretação criativa “vai buscar sua estrutura formal na ideia da intenção”.<sup>653</sup> Lembrando que Castoriadis já anunciava que a distância que separa a regra do direito e o material cujo qual ela deve se ocupar deve ser preenchida pela interpretação em caráter produtivo, o qual, deve ser feita pela dupla ligação da regra à intenção que a anima, além da sua letra, e da regra à situação concreta que se deve julgar, assim, se faz necessário que o aplicador conheça a dita intenção<sup>654</sup>, no entanto, não esclarece o greco-francês a natureza dessa intenção, situação promovida por Dworkin, a nosso ver e que responde a segunda pergunta. Certo que a natureza da intenção não é a dos propósitos de qualquer pessoa ou grupo histórico específico<sup>655</sup>, é a coerência dentro de um contexto de moralidade política que dá sentido à narrativa fundante em que não há um único autor. A extração da metáfora do “romance em cadeia” nos trará maior clareza quanto a isso, vejamos:

Suponha que um grupo de romancistas seja contratado para um determinado projeto e que jogue dados para definir a ordem do jogo. O de número mais baixo escreve o capítulo de abertura de um romance, que ele depois manda para o número seguinte, o qual acrescenta um capítulo, com a compreensão de que está escrevendo um capítulo a esse romance, não começando outro e, depois, manda os dois capítulos para o número seguinte, e assim por diante. Ora, cada romancista, a não ser o primeiro, tem a dupla responsabilidade de interpretar e criar, pois precisa ler tudo o que foi feito antes para estabelecer, no sentido interpretativista, o que é o romance criado até então. Deve decidir como os personagens são ‘realmente’; que motivos os orientam; qual é o tema ou o propósito do romance em desenvolvimento; até que ponto algum recurso ou figura literária, conscientemente ou inconscientemente usado, contribui para estes, e se deve ser ampliado, refinado, aparado ou rejeitado para impelir o

<sup>653</sup> DWORKIN, Ronald. **O império do direito**. Trad. Jeferson Luiz Camargo. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 275.

<sup>654</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto I**. Trad. Carmen Sylvia Guedes e Rosa Maria Boaventura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 204.

<sup>655</sup> Dworkin, ao analisar a natureza da intenção na arte e ao refutar a ideia de que estaria ela vinculada estritamente ao seu criador específico diz que uma interpretação é, “por natureza, o relato de um propósito; ela propõe uma forma de ver o que é interpretado – uma prática social ou uma tradição, tanto quanto um texto ou uma pintura – como se este fosse o produto de uma decisão de perseguir um conjunto de temas, visões ou objetivos, uma direção em vez de outra. Essa estrutura é necessária a uma interpretação mesmo quando o material a ser interpretado é uma prática social, mesmo quando não existe nenhum autor real cuja mente possa ser investigada. Em nossa história imaginária, uma interpretação da cortesia terá um ar intencional ainda que a intenção não possa ser atribuída a ninguém em particular, nem mesmo às pessoas em geral.” DWORKIN, Ronald. **O império do direito**. Trad. Jeferson Luiz Camargo. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 71

romance em uma direção e não em outra. Isso deve ser interpretação em um estilo não subordinado à intenção porque, pelo menos para todos os romancistas após o segundo, não há um único autor cujas intenções qualquer intérprete possa, pelas regras do projeto, considerar como decisivas.<sup>656</sup>

A metáfora esclarece com muita propriedade a existência de um conjunto único produzido através de “várias mãos” (mas que assim não deve se mostrar) e não oriunda da mente de apenas uma única entidade. Dentro desse contexto, cada romancista tem a responsabilidade dupla, a de interpretar o material produzido até então e a de criar o seu “capítulo”, no entanto, a criação deve manter coerência com o anteriormente produzido, dado que, sua produção não deve ser um ponto fora de sentido do romance, mas sim, uma continuação. Obviamente, Dworkin não refere a um mero exercício de repetição e continuação do antigo, como já observamos acima, mas de uma interpretação do passado com laço de coerência para com o futuro, dado que “na sequencia” um novo romancista irá iniciar seu projeto e deverá receber o conteúdo devidamente encaminhado. Como esclarece Dworkin, no contexto da seriedade do romance em cadeia, cada romancista deve criar um só romance a partir do material que recebeu, daquilo que ele próprio acrescentou e, até onde é possível, daquilo que seus sucessores vão querer ou ser capazes de acrescentar. Nesta lógica, cada romancista deve criar o melhor romance possível como se fosse obra de um único autor e não uma série de escritos independentes. Tal empreitada exige do romancista um complexo movimento de avaliação geral daquilo que produz conforme seu capítulo vai sendo escrito, tudo em nome da coerência do romance.<sup>657</sup>

Para Dworkin, a decisão dos *hard cases*<sup>658</sup> é mais ou menos como “esse estranho exercício literário”<sup>659</sup>, porém, pensamos que isso não se limita apenas aos casos difíceis, abrangendo todas as decisões ou interpretações, ainda que não na esfera judicante. Qualquer aporte ao Direito deveria ser realizado a maneira acima explicitada. Aqueles legitimados ou então, qualquer interessado a compreensão do

---

<sup>656</sup> DWORKIN, Ronald. **Uma questão de princípio**. Trad. Luíz Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 235-237.

<sup>657</sup> DWORKIN, Ronald. **O império do direito**. Trad. Jeferson Luiz Camargo. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 276-277.

<sup>658</sup> Explica Vicente de Paulo Barreto, que no entendimento de Dworkin, os *hard cases* caracterizam-se por ser uma situação jurídica onde ocorrem dúvidas sobre a verdade de uma norma, que não podem ser solucionadas pelos simples fatos determinantes da questão. BARRETO, Vicente de Paulo. **O fetiche dos direitos humanos e outros temas**. 2. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2013. p. 134.

<sup>659</sup> DWORKIN, Ronald. **Uma questão de princípio**. Trad. Luíz Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 237.

Direito, não deve simplesmente inventá-lo, mas, interpretá-lo ajustando-se a história do Direito enquanto instituição, o que conduz à conclusão de que a interpretação jurídica é essencialmente política. Quando isso se afirma, não se fala em política partidária, por exemplo, mas na demonstração do “melhor princípio ou política a que serve”<sup>660</sup>. Isso se dá haja vista Dworkin considerar o modelo de comunidade (a legítima criadora dos direitos e deveres) enquanto modelo de princípios, enquanto sociedade de princípios, em que seus membros admitem que seus direitos e deveres políticos não se esgotam nas decisões particulares tomadas por suas instituições políticas mas dependem do sistema de princípios que essas decisões pressupõem e endossam. Nesse contexto, cada membro aceita que os outros têm direitos e deveres que decorrem desse sistema, ainda que nunca formalmente identificados ou declarados, bem como, não presume que tais direitos e deveres estejam condicionados à sua aprovação integral e sincera de tal sistema, mas sim, que decorrem do fato histórico de sua comunidade ter adotado esse sistema, que é então especial para ela.<sup>661</sup> Novamente é possível ver uma aproximação com os escritos de Castoriadis. Este sistema de princípios pode ser compreendido, à luz da teoria de Castoriadis com o magma das significações imaginárias, produzido pelo imaginário social, que estruturam uma sociedade e a especificam, ainda que não estejam expressamente materializados em algum documento exposto. Esta comunidade de princípio é a que melhor satisfaz as exigências da integridade. Diz Dworkin que o modelo de princípios

Torna específicas as responsabilidades da cidadania: cada cidadão respeita os princípios do sentimento de equidade e de justiça da organização política vigentes em sua comunidade particular, que podem ser diferentes daqueles de outras comunidades, considere ele ou não que, de um ponto de vista utópico, são esses os melhores princípios. Faz com que essas responsabilidades sejam inteiramente pessoais: exige que ninguém seja excluído; determina que na política, estamos todos juntos para o melhor ou pior; que ninguém pode ser sacrificado, como os feridos em um campo de batalha, na cruzada pela justiça social. [...] Sua base racional tende para a igualdade no sentido que requer a quarta condição: sua exigência de integridade pressupõe que cada pessoa é tão digna quanto qualquer outra, que cada uma

---

<sup>660</sup> DWORKIN, Ronald. **Uma questão de princípio**. Trad. Luíz Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 239.

<sup>661</sup> DWORKIN, Ronald. **O império do direito**. Trad. Jeferson Luiz Camargo. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 255.

deve ser tratada com o mesmo interesse, de acordo com uma concepção coerente do que isso significa.<sup>662</sup>

Em suma, a interpretação do direito deve trazer para o seu interior todas as exigências dessa comunidade de princípio, pois como explica Dworkin, o Direito é um empreendimento político, cuja finalidade geral é “coordenar o esforço social e individual, ou resolver disputas sociais e individuais, ou assegurar a justiça entre os cidadãos e entre eles e seu governo, ou alguma combinação dessas alternativas.”<sup>663</sup> Disso, resulta que há um elemento moral dentro da discussão política. Stephen Guest é claro ao afirmar essa questão acerca da teoria dworkiniana, quando sustenta que “a ideia central de seu anti-positivismo é que o argumento moral é um ingrediente essencial para os argumentos legais”<sup>664</sup>, e que para Dworkin, a moralidade é “baseada na ideia que as pessoas devem ser tratadas de modo igualitário”<sup>665</sup>. Isso fica bastante claro da explicação acerca da comunidade de princípios. Sob esse paradigma fundacional é que aqueles que trabalham o Direito devem operar. Nesta senda, sempre que uma demanda se apresentar a uma corte, devem os julgadores, na esteira do romance em cadeira, considerar toda essa carga principiológica valorativa que estrutura a comunidade, enquanto de princípios. Como ensina Vicente de Paulo Barreto, os direitos e responsabilidades advêm de decisões passadas não somente quando são explicitados nestas decisões, o texto constitucional, por exemplo, mas também quando resultam de princípios de moralidade individual e política, nesta senda, o valor da moralidade também constitui elemento essencial no processo argumentativo que ora incorpora dimensões não consideradas no quadro da interpretação semântica. O direito como integridade assinala esse ideal político.<sup>666</sup>

Vera Karam de Chueri esclarece que o senso de responsabilidade que se estabelece entre os cidadãos em uma comunidade de princípios, é comunitário e não individualista, o que imputa afirmar que qualquer ato de injustiça que seja cometido

---

<sup>662</sup> DWORKIN, Ronald. **O império do direito**. Trad. Jeferson Luiz Camargo. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 257.

<sup>663</sup> DWORKIN, Ronald. **Uma questão de princípio**. Trad. Luíz Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 239.

<sup>664</sup> GUEST, Stephen. **Ronald Dworkin, jurists: profiles in legal theory**. Stanford: Stanford University Press, 1991. p. 33. No original: “the central idea to his anti-positivist that moral argument is an essential ingredient of legal argument.”

<sup>665</sup> GUEST, Stephen. **Ronald Dworkin, jurists: profiles in legal theory**. Stanford: Stanford University Press, 1991, p.38. No original: “[...] is based upon the idea that people should be treated as equals”.

<sup>666</sup> BARRETO, Vicente de Paulo. **O fetiche dos direitos humanos e outros temas**. 2. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2013. p. 134.

escapa dos limites individuais de um servidor público, por exemplo, mas, indistintamente, liga-se a todos, dado que o agir conforme princípios é um agir coletivo desde no tange a consideração dos agentes, na atribuição de deveres e obrigações, até a próprio justificação, assim, a melhor concepção do direito o presume como uma sistema articulado, cujos elementos constitutivos não existem isoladamente.<sup>667</sup> Uma vez que uma comunidade se mostra fiel a isso, como diz Dworkin, pode reivindicar a autoridade de uma verdadeira comunidade associativa, reivindicando a autoridade moral, sendo que o juiz que aceitar dita forma, aceita a integridade do direito, e aceita que todos os partícipes da comunidade tem o direito, em princípio, de ter seus atos e assuntos julgados de acordo com a melhor concepção daquilo que as normas jurídicas da comunidade exigiam ou permitiam na época em que se deram os fatos, sendo que além dessa consideração, há a necessidade de interpretação coerente desse “sistema” como se uníssemos fosse.<sup>668</sup> Somente quando se considera a sociedade enquanto comunidade de princípios é que faz sentido a metáfora do romance em cadeia que esclarece a lógica de que os juízes devem identificar direitos e deveres legais partindo do pressuposto de que todos foram criados por um único autor: a comunidade personificada, aquela mesma que na teoria de Castoriadis é inseparável do produto por ela produzido, o indivíduo.

A partir dessa concepção interpretativa do direito centrada na integridade e na comunidade de princípios (instituições imaginárias que especificam determinada sociedade), possível é agora, resgatar o debate acerca dos conteúdos substanciais da constituição e da necessidade de sua observância para materialização do preceito democrático. Sob a lógica de Dworkin, exposta no direito enquanto integridade, não poderá o juiz se furtar das considerações substanciais da comunidade, dado que, no cerne da comunidade de princípio, a coerência do contexto da moralidade política é que dá sentido à narrativa fundante da comunidade, na linha de Castoriadis, ou seja, criação puramente social-histórica. O que verifica é que ambas as teorias, tanto de Castoriadis quanto de Dworkin, cada qual a seu próprio modo, voltam-se para o resguardo das disposições substanciais de cada sociedade, e fundamentalmente, para a proteção da igualdade, que em Dworkin aparece enquanto princípio moral e que em

---

<sup>667</sup> CHUERI, Vera Karam. **Filosofia do direito e modernidade**: Dworkin e a possibilidade de um discurso instituinte de direitos. Curitiba: J.M., 1995. p.124.

<sup>668</sup> DWORKIN, Ronald. **O império do direito**. Trad. Jeferson Luiz Camargo. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 263.

Castoriadis aparece enquanto autonomia, ligada indissociavelmente a liberdade. Fato é que a necessidade da busca do sentido, que Castoriadis fala quando da interpretação do julgador, é amplamente esclarecida pela teoria de Dworkin, que presta um relevante aporte nesta busca ao não prejudicar o elemento democrático. Como mencionamos anteriormente, o direito constantemente se encontra na encruzilhada entre o instituído e o instituinte, sendo que, aos aplicadores caberá a busca, substancial dos preceitos que melhor promovam, a luz de Castoriadis, e que pensamos seja a correta, a autonomia dos agentes, para tanto os aportes de Dworkin acerca da interpretação e do sentido do magma das significações imaginárias contribuem para proteção da principal significação imaginária social, a democracia.

## 4 CONCLUSÃO

A trajetória investigativa proposta, por fim, chega a seu momento último após ampla análise de conteúdo filosófico, histórico, social, político e jurídico. Retoma-se as proposições acerca da questão da instituição da sociedade e da organização dos elementos sociais-históricos dentro de um contexto ontológico que produz diferentes formas de organizações sociais e que impacta diretamente na construção e aplicação de uma forma jurídica vinculada a esta especificidade organizacional. Partindo de premissa teórica que considera a instituição da sociedade imbuída em magma de significações sociais imaginárias, e que tem a sociedade por criação de formas totais de vida que não se limitam a preceitos pré-definidos nem a formas pré-estabelecidas visando um fim pré-determinado, e que tem por democráticas aquelas sociedades produtoras de autonomia, questionamentos emergiram: estar-se-ia diante de uma desconstrução do imaginário social produzido primacialmente de modo autônomo, quando da criação, interpretação e aplicação de normas jurídicas de modo alheio ao sustentado no magma de significações sociais de determinada sociedade, com a conseqüente recriação heterônoma de novas significações sociais, ofendendo preceito democrático central e possibilitando a produção de alienação social?

Com o fito de responder a problemática acima, três hipóteses foram propostas:

- I) Quando assim atuantes, os agentes responsáveis pelos atos mencionados incorrem *totalmente* em uma reconstrução unilateral e heterônoma de novas significações sociais, desconsiderando o elemento central da democracia, no caso, a autonomia, promovendo, assim, alienação social;
- II) Quando assim atuantes, os agentes responsáveis pelos atos mencionados incorrem *progressivamente* em uma reconstrução unilateral e heterônoma de novas significações sociais, desconsiderando o elemento central da democracia, no caso, a autonomia, e promovendo progressivamente a alienação social através da pacificação e manutenção à futuro, de um entendimento.
- III) Quando atuantes no sentido mencionado, os agentes responsáveis pelos atos *não* incorrem em uma reconstrução unilateral e heterônoma de novas significações sociais, dado que a própria possibilidade de assim agir já se mostra enquanto uma significação social sancionada, não gerando, portanto, qualquer forma de déficit democrático ou produção de alienação social.

Para por a teste as hipóteses, foram analisados pormenorizadamente vários micro temas centrais, o qual foram distribuídos enquanto objetivos específicos, basicamente centrados em: I) Compreender a estrutura ontológica do Ser enquanto Caos; II) Analisar o papel antropológico do homem dentro do contexto social, especialmente no que tange à sua qualificação específica enquanto ser dotado de imaginação; III) Compreender as camadas lógicas que estruturam a sociedade como sociedade específica; IV) Analisar se as camadas de construção social são majoritariamente dadas de modo prévio, no intuito de verificar se as distinções empíricas de cada sociedade considerada podem ser tidas como mero acidente; V) Compreender a construção social enquanto social-histórica indeterminada à condições extra sociais heterônomas; VI) Verificar historicamente o aparecimento de um movimento social-histórico questionador e autônomo, bem como compreender o conceito de autonomia; VII) Analisar os elementos centrais de uma sociedade instituída autonomamente; VIII) Verificar o papel do direito no contexto social; IX) Analisar a importância da interpretação e da aplicação do direito quando da promoção de autonomia ou alienação; X) Identificar se o direito, sempre na encruzilhada, serve como elemento de *paidéia* democrática.

Conforme a pesquisa se aprofundava, fora possível verificar validações, parciais validações e refutações quanto as hipóteses suscitadas. A partir de um complexo percurso investigativo, concluiu-se que independentemente se *progressivamente* ou *totalmente*, fato é que a criação, interpretação e aplicação das normas jurídicas quando de modo alheio ao sustentado no magma de significações sociais de determinada sociedade, produz um espectro de heteronomia que contamina e ofende o preceito democrático entendido enquanto autonomia, gerando, dessa forma, um núcleo de significações e compreensões simbólicas acerca de algo que não corresponde àquilo considerado enquanto fundamento de um regime democrático, que se sustenta na compreensão da indeterminidade, fato que deriva da consideração do Ser enquanto Caos passível de organização.

Partindo das premissas filosóficas de Cornelius Castoriadis, pautou-se a ideia de que a história sempre se mostra enquanto criação de formas totais de vida humana, independentes de qualquer complexo legislativo natural ou ainda, divino. Nesta senda, chega-se a conclusão que é a própria sociedade a fonte de sua criação, seja da linguagem, das normas, dos valores, dos modos de vida e morte, e fundamentalmente, do indivíduo que ela pertence. Isso se mostra possível, como dito, quando se tem o

“Ser” não enquanto um sistema definido e fechado, ou ainda, enquanto um grande encadeamento de eventos ordenados que podem ser descobertos por uma *episteme* política e replicados na formação de sociedades, seja sob pretexto de “melhor forma social” ou ainda, sob uma imutabilidade social decorrente de uma origem metafísica. O “Ser” passa a ser pensado enquanto “Caos”, uma irregularidade manifestamente indeterminada e vazia, mas que, comporta organizações. Se no aspecto cosmológico o Caos é regulado pelas leis da física, tornando assim Caos em Cosmos, o mesmo pode se dar com relação ao “Ser” social-histórico quando das construções e criações proporcionados no ambiente do “Ser” pelos homens. Quando levamos em considerações estas premissas, há que, fundamentalmente, desvincular a ideia de que o “Ser existe “no” tempo, pois se assim pensado, a ideia da criação se mostra prejudicada, sendo que, o mais próximo que se assemelharia a tal, seria apenas uma simples descoberta. O “Ser” no sentido de Caos existe “através do tempo”, “em virtude do tempo”, nesse sentido, o “Ser”, na verdade está sempre “por-Ser”, daí a possibilitar incontáveis formas distintas de organizações sociais, seja na linguagem, nas normas, enfim, cada sociedade distinta cria seus significados que dão sentido a toda a sua existência. Esta criação se articula através das *significações imaginárias sociais* produzidas via imaginário social instituinte. Nesta linha de pensamento, cada sociedade através do imaginário social cria a ampla gama de significações imaginárias sociais (magma) que irá definir toda a sua existência, atribuindo significado a diversos significantes, tais como, deus, Estado, homem/mulher.

Entra, neste ponto, a importância da “imaginação”, que, como demonstrado, mesmo descoberta por Aristóteles (imaginação primeira), se encontrou obnubilada na história da filosofia, relegada a uma função segunda, como em Kant, por exemplo, que na Crítica da Razão Pura a coloca a serviço do intelecto, e na Crítica do Juízo a faz participar do jogo das faculdade. Em ambas as críticas, a imaginação se situa no nível transcendental, o que não lhe confere uma atribuição criacional *ex nihilo*, como a proposta de Castoriadis. A imaginação/imaginário, articulada com a condição cosmológica de se pensar o “Ser” enquanto Caos, é capacidade criativa de formas, de conjuntos de significações através das quais o mundo toma forma para o homem, vez que a imaginação radical nas premissas de Castoriadis se mostra enquanto a capacidade de ver em uma coisa o que ela não é, e de vê-la diferente do que é (é *vis formandi* do homem), assim, os homens se mostram capazes de criar diferentes determinações acerca daquilo que lhes aparece enquanto únicas. Transpondo esta

capacidade para o aspecto social, são os homens capazes de operar modificações significativas na sociedade, transformando símbolos pré-determinados em uma nova gama de relações simbólicas, instituindo, assim, uma constante posição de novas formas, de novos *eidos*. O central, então, é a *imaginação* enquanto característica essencial do homem singular e o *imaginário social* enquanto característica essencial do homem tomado no coletivo anônimo, isto é, no aspecto social. Nesta senda, o homem enquanto ser social-histórico só existe *em e por meio* da sociedade, pois recebe a totalidade das significações imaginárias sociais que mantém a sociedade unida e que constituem seu próprio povo. Esta é a nova lógica proposta por Castoriadis, superando a tradicional lógica conídica.

Vale ressaltar, que não há como pensar a organização da sociedade sem a dimensão conídica, pois, como visto, o fazer social sempre se refere a objetos distintos e definidos, componíveis e decomponíveis por propriedades bem determinadas, como no amplamente citado exemplos das vacas, que necessariamente devem procriar bezerros, no entanto, também se concluiu que a organização não se resume a esta lógica, eis a proposta de Castoriadis quando da apresentação da imaginação conforme descrevemos acima e da decorrente lógica dos magmas (das significações imaginárias – a feitiçaria era real em Salem!). Isso ressalta aquela mencionada característica fundamental, a de que pensar a existência do “Ser” através do tempo, visualizando duas dimensões temporais bem claras: o tempo identitário ligado a lógica conídica e o tempo imaginário, vinculado especificamente a lógica magmática de determinada sociedade, este último, pura criação social e que pressupõe a possibilidade de existência de um ciclo de criação/destruição, de clausura/rompimento, proporcionado pela descoberta da própria possibilidade de questionar o então instituído. Claro, pois se se pensa em ciclo de criação/destruição/criação, é preciso primeiramente questionar o criado para constituir novas formas sociais calcadas nas duas lógicas. Nesse contexto, se enfatizou o surgimento da filosofia enquanto questionamento do pré-estabelecido mitológico.

Demonstrou-se que a filosofia abre as portas para um espaço público de debate ilimitado, sempre buscando respostas diferentes das até então aceitas, rompendo com um paradigma e apresentando o novo. A filosofia não se contenta em repetir, ela coloca a origem e a ordem do mundo enquanto problema explícito o qual necessita de resposta no nível da inteligência humana, rejeitando as explicações sobrenaturais dos fenômenos, há assim, a dessacralização do conhecimento e o estabelecimento

de um domínio público de discurso racional aberto a todos. Fora explicitado que isso se relaciona com a teoria de Castoriadis no sentido de que o que antes era limitado a poucos, tais como os conhecedores do divino, agora, passa a ser objeto de análise por todos, visto que o filósofo se dirige a toda a cidade, trazendo o debate para o espaço público da *agora*, passível de contraditório, postulando por novas posições, instituídas via debate social acerca da ordem da cidade. O *demos* dotado de palavra, pensamento e questionamento livre acerca de todos os assuntos da comunidade se qualifica enquanto dimensão criacional através das suas próprias deliberações, daí a surgir o clássico debate *physis/nómos*. Na concepção de Castoriadis não há que se falar em origem extra-social da lei, a lei sempre é por convenção, refletida nas significações imaginárias sociais de cada sociedade, daí a pluralidade de leis. Se se pensa; I) a imaginação radical enquanto *vis formandi* do homem; II) o imaginário social enquanto *vis formandi* da sociedade e, III) o “Ser” enquanto indeterminado, mas passível de organização; não há como não se pensar que toda a organização deriva da construção humana no campo do “Ser”. Nesse sentido, abre-se as portas para construções democráticas. O espaço público de debate permite que, através mais da adesão do que da coação, o *demos* compartilhe significações imaginárias convencionadas e aceitas. Rompe-se a clausura significativa fundada ora na natureza ora no divino e tem-se o homem como centro das decisões, eis o que Castoriadis chama de autonomia e que, infelizmente, fora obnubilada no correr da história, que relegou a *doxa* a um plano contingente e ineficiente para o acesso as ideias, teorizando acerca de uma *episteme* política que mascarou o ato criacional autônomo.

Nesse contexto de pensamento autônomo/democrático, o direito enquanto construção autônoma e reflexo da ampla rede de significações imaginárias, materializa a instituição do novo, promovendo um campo normativo de ordenação do Caos que deve ser respeitado pela sociedade, seja pela adesão voluntária ou pela sanção, pois criação da própria sociedade enquanto democrática. Assim, quando se verificam interpretações jurídicas ao arrepio do estabelecido no direito, tem-se não apenas um desrespeito para com a lei ofendida, mas uma inobservância das significações imaginárias instituídas, e caso as mesmas advenham de uma origem autônoma, uma clara afronta ao preceito democrático, dado a tentativa de supressão do autonomamente estabelecido por uma disposição heterônoma de bases solipsista de significações imaginárias. No entanto, salienta-se que isso não impede em hipótese alguma que, através do direito e de suas fontes se opere o novo, mas sempre

quando calcado numa interpretação que promova maior grau autonomia e que seja possível ser assim interpretado.

Por essas razões, conclui-se da primeira parte do trabalho, que o campo de criação social-histórica não decorre de preceitos pré-determinados, mas sim, exclusivamente da própria sociedade, que cria seu próprio mundo, este, humano, de coisas, de linguagem, de normas, de valores, de modo de vida e de morte. Isso se mostra possível visto a específica compreensão do Ser, que deve servir de premissa: diferentemente da concepção do “Ser” enquanto sistema ou encadeamento de eventos ordenados os quais podem ser descobertos, visualizados e replicados na formação de uma sociedade, o “Ser” deve ser compreendido enquanto abismo, sem-fundo, enquanto Caos, contudo, esta compreensão, como devidamente comprovada no estudo, não implica em afirmar que nada poderá surgir dentro desse complexo caótico, e que estamos fadados a um indeterminismo pleno de sentido que resultaria, em ultima instancia, na própria incompreensão do mundo, antes muito pelo contrário, a irregularidade oriunda do Caos comporta organizações. Estas, no entanto, podem ocorrer de várias formas, o que traz as claras as diferentes formas sociais existentes. Como se dá esta organização é questão que não se pode fugir, e que restou demonstrada pela teoria de Castoriadis no sentido de organizações heterônomas e autônomas.

Seguindo esta primeira linha conclusiva, pode-se verificar e concluir que via capacidade imaginativa, o indivíduo enquanto único, e o coletivo enquanto social, possuem a capacidade de organizar o seu próprio mundo sem que necessitem, fundamentalmente, daquilo que se julga não se encontrar no contexto pura e necessariamente social (o que, como fora demonstrado, é uma ilusão, visto que tudo é criação social histórica, até mesmo aquilo que se julga extra social, já é uma criação social). Como visto, a filosofia abre o campo do questionamento ilimitado, e a política, nas bases desse pressuposto surge como questionamento das próprias instituições da sociedade pelo povo, assim, aquilo que antes era sempre externo e dado, passa a ser construído sob as camadas conídica e imaginárias da sociedade. Sob esta construção, fora possível demonstrar que o rompimento daquela clausura cognitiva e estrutural, que absorve por completo os indivíduos de determinada social, e que assim se estrutura heteronomamente impedindo o questionamento acerca dela, passa, fundamentalmente pela produção de indivíduos autônomos (pois a sociedade sempre é auto-instituição). Não se esquivou-se da dificuldade derivada dessa questão

mencionada, pois, parece tanto quanto uma aporia a possibilidade de se produzir indivíduos autônomos quando de uma sociedade fechada em seus significados e que não permite outra resposta senão aquelas previamente dadas. É nesse ponto que aparece a beleza e a importância do *germem* plantado em Atenas, uma semente oriunda da filosofia e que possibilitou a democracia. A semente fora plantada, cabe a todos, cultivá-la e colher sua produção.

As instituições e os indivíduos são os produtos sociais, logo, instituições democráticas formam indivíduos democráticos, sendo que, indivíduos democráticos formam e defendem instituições democráticas. É uma questão de formação, de *paidéia* de todo um corpo social que se entende político e que decide decidir por responsabilidade própria “a-melhor-lei-a-ser-aplicada”, através de um conjunto de instituições, as quais no estudo remetemos àquelas de Atenas como *germen* histórico.

Mas tal é ainda é um desafio, como se concluiu da segunda parte do trabalho. A lógica de se pensar a sociedade como fonte de si mesmo e de tudo que a envolve, enfim, como instituição total, proporciona difíceis questões que impactam diretamente na materialização daquilo que se interpreta e que se compreende enquanto elementos centrais daquela sociedade, enquanto núcleos duros fundamentais que alinham determinadas sociedades dentro de uma forma relativamente específica, como aquelas que se propõe democráticas, por exemplo. Mas a própria ideia de se instaurar uma sociedade democrática deve derivar de algo. Sófocles nos auxiliou significativamente nesse ponto, como três fundamentais palavras postas na *Antígona*, “*edidaxato [...] astunomous orgas*”, ou seja, há paixões naquilo a ser instituído e naquilo já instituído, e estas, o homem as formou e a transformou, educando a si mesmo, transformando as pulsões de modo que se tornassem fundadoras e reguladoras das cidades. Um tanto paradoxal, mas esclarece o círculo de criação, no sentido de que o homem a si mesmo educa, a si mesmo cria as regras regulatórias de sua própria vida e, em sentido social, da sociedade como um todo, bem como das instituições responsáveis pelo controle.

Desse ambiente de autoaprendizagem, de auto-instituição, de criação social, o direito não pode se esquivar, pois um de seus produtos, que só existe pela e por meio de determinada sociedade. Como ficou demonstrado, a tradução da simbologia jurídica não pode se esquivar de considerar as camadas conídica e imaginárias da sociedade, ignorando os limites semânticos, por exemplo, consagrados historicamente em textos jurídicos e fundamentados nas camadas cujo qual a

sociedade se institui. Claro, não se está a concluir acerca de uma estabilização *ad infinitum* de uma matéria, por óbvio que o direito, assim como a sociedade, se altera, se reconstrói (esse é o sentido!), fato é “como” esse processo decorre e “quais” as implicâncias nas camadas instituintes. Isso foi traduzido no estudo a partir da análise de duas clássicas decisões judiciais da Suprema Corte Americana, as quais não se limitaram apenas a decidir sobre uma determinada lide, mas influenciaram na desconstrução/construção de uma forma de viver, que por vezes se alicerça em um paradigma social derivado da própria sociedade que com ele não encontra convergência, colocando o direito na encruzilhada.

Dessa forma, conclui-se que um dos cerne da problemática relacionada a democracia, passa necessariamente pelas maneiras de interpretação/aplicação das regras aos casos concretos, com a necessária observância dos preceitos instituintes da sociedade, cujo qual Dworkin sintetiza no produto daquela comunidade de princípios, a qual pode ser correlacionada com a proposta de Castoriadis enquanto magma de significações sociais. Interpretar nesse sentido importa uma compreensão substancial da Constituição enquanto considerada o documento normativo maior que traduz em linguagem o núcleo central das significações sociais que estruturam determinada sociedade, especialmente aquelas que se propõem democráticas. Assim, tomando aquele que interpreta o direito para aplica-lo, como exemplo, chegou-se à conclusão que toda e qualquer decisão que não resguarda as disposições substanciais da sociedade democrática, atenta contra a mesma, sendo que, nas circunstâncias em que o direito se encontra na encruzilhada, caberá a fundamentação substancial nos preceitos que melhor promovam a autonomia dos agentes.

Todo procedimento que não promova a autonomia não se presta a formação de uma *práxis* democrática, entendida como aquela em que os outros são visados como seres autônomos (consequentemente iguais e livres). Sob esta perspectiva, o direito (instituição segunda), enquanto prática social argumentativa, deve se mostrar coerente e fiel às significações imaginárias sociais instituinte da comunidade (comunidade de princípios, a luz da teoria de Dworkin). Toda sociedade estrutura-se através de um magma de significações imaginárias que faz com que a sociedade tenha sentido para ela própria, no entanto, nem sempre esse elemento estrutural é realizado na prática. Ponto central da questão é que, jamais essas significações (ou princípios formadores da comunidade, na linguagem de Dworkin) devam ficar afastadas do debate inaugurado pelos gregos e que hoje se consubstancia na

liberdade de questionamento acerca da melhor-lei-a-ser-aplicável ou do por-que-esta-e-não-outra. A resposta para estas questões passa fundamentalmente pela interpretação do conteúdo substancial da constituição, esta entendida enquanto externalização da especificidade de uma comunidade que se entende enquanto tal devido as específicas significações que a ela, ela própria atribui. Nesse sentido é possível afirmar a inexistência de “grau zero de sentido”, vide a decisão do caso *Brown*, vide a decisão do caso *Refah Partisi*.

Quando se pensa dessa forma, conclui-se que não há espaço para a discricionariedade, o *oikos* deve ficar totalmente afastado da esfera da *ekklesia*. A compreensão daquilo a ser instituído passa única e exclusivamente pela interpretação do já-aqui, seja explícito ou implicitamente, dado que nada sobrevive na sociedade que já não tenha sentido para aquela sociedade. Quando ao contrário se age, inaugura-se ao arripio da construção social-história, e mais drasticamente daquela democrática e promotora de autonomia, uma nova cadeia de sentido. O “embate” realizado na encruzilhada do instituído e do instituinte necessita dos contendores estrita observância das lógicas simbólicas daquela sociedade, o que imputa que, em certas circunstâncias, que o ora instituído seja desconstruído pelo novo *eidōs* que se forma no Caos, vide o caso *Plessy*. Portanto, o direito e, fundamentalmente, sua aplicação, tem como origem o magma de significações sociais imaginárias de uma sociedade, não podendo a ele se desvincular. Se com pretensões de autonomia, democrática, portanto, à autonomia deve ser sua construção (medidas legislativas, por exemplo) e aplicação (atividades judicantes, o qual também são criativas). Toda forma de construção, criação e aplicação que escapa as rédeas das lógicas conídica e imaginárias da sociedade quando instituída de forma autônoma, devem ser afastada sob pena de botar por terra o projeto de autonomia (democracia = igualdade = liberdade = autonomia = democracia ...) que imputa no constante questionamento da sociedade dada, cujo direito, na encruzilhada, tem o determinante papel de [...] *kai astunomous orgas edidaxato*.

Portanto, de todo trabalho teórico que fora desenvolvido no estudo, é possível concluir, respondendo ao problema de pesquisa e pondo as hipóteses a teste, e ciente da inexistência de uma resposta imutável, pronta, acabada e inquestionável, dado a própria linha teórica utilizada como base deste trabalho, que, independentemente se do modo progressivo ou de modo total, a criação, interpretação e aplicação de instituições jurídicas alheias ao magma de significações imaginárias sociais de

determinada sociedade, é forma de criação heterônoma que contamina aquela sociedade que se instituiu enquanto autônoma/democrática, contribuindo para a produção de alienação social.

## REFERÊNCIAS

- ADAMS, Suzi. The enduring enigma: *Physis* and *nomos* in Castoriadis. **Revista Thesis Eleven**, Londres, n. 65, p. 93-107, mai. 2001.
- ANTIFONTE. Fragmento 46B in GÜLENC, Nihal Petel Boyaci. Na Enquiry on *Physis* – *Nómos* debate: Sophists. **Synthesis Philosophica**, Istambul, v.31, n. 01, p. 39-53, set. 2016.
- ARENDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Trad. André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.
- ARENDT, Hannah. **O que é política**. Trad. Reinaldo Guarany. 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- ARISTÓTELES. **Política**. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UNB, 1997.
- ARISTÓTELES. **De anima**. Trad. María Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: 34, 2006.
- ARISTÓTELES. **Constituição dos Atenienses**. Trad. Delfin Ferreria Leão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.
- ARRIBAS, Sonia. Cornelius Castoriadis y el imaginário político. **Foro interno**, Madri, v. 08, p. 105-132, 2008.
- BARREIRA, Marcelo. A duplicidade na educação da *areté* em A república e no Protágoras de Platão. **Conjectura: Filosofia e Educação**, v. 22, n. 02, 2017.
- BARRETO, Tobias. **Estudos de filosofia**. 2. ed. Barcelona: Grijalbo, 1977.
- BARRETO, Vicente de Paulo. **O fetiche dos Direitos Humanos e outros temas**. 2. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2013.
- BEHNCKE, Rolf. Ao pé da árvore. In. MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. **A Árvore do Conhecimento: As bases biológicas do entendimento humano**. Trad. Jonas Pereira dos Santos. São Paulo: Psy II, 1995.
- BENVENISTE, Émile. **Le vocabulaire des institutions indo-européennes : pouvoir, droit, religion**. T. 2. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969.
- BERCOVICI, Gilberto. A problemática da constituição dirigente: algumas considerações do caso brasileiro. **Revista de Informação Legislativa**, Brasília, a. 36, n. 142, p. 35-52, abr./jun., 1999.

BÍBLIA SAGRADA. Disponível em: <<https://www.bibliaonline.com.br/nvi/gn/2/1-3>>. Acesso em 22 jan. 2018.

BIGNOTTO, Newton. **O tirano e a cidade**. São Paulo: Discurso Editorial, 1998.

BONNARD, André. **A Civilização Grega**. Trad. José Saramago. São Paulo: Martins Fontes, 1980.

CANTOR, Georg. **Contributions to the Founding of the Theory of Transfinite Numbers**, tradução dos artigos Beiträge zur Begründung der transfiniten Mengenlehre, Parte I, 1895, e Parte II, 1897 escrita por P. E. Jourdain, Chicago, Dover Publications, Inc, Nova York, 1955.

CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CASTORIADIS, Cornelius. **A criação histórica: o projeto de autonomia**. Trad. Márcio Oliveira Dornelles. Porto Alegre: Livraria Palmarinca, 1991.

CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto I**. Trad. Carmen Sylvia Guedes e Rosa Maria Boaventura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II: Os domínios do Homem**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto III: O mundo fragmentado**. Trad. Rosa Maria Boaventura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto IV: A ascensão da insignificância**. Trad. Regina Vasconcellos. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

CASTORIADIS, Cornelius. **Feito e a ser Feito: As encruzilhadas do labirinto V**. Trad. Lílian do Valle. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto VI: Figuras do pensável**. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

CASTORIADIS, Cornelius. **Janela sobre o Caos**. Trad. Leandro Neves Cardin. Aparecida: Idéias & Letras, 2007.

CASTORIADIS, Cornelius. **La ciudad y las leyes: Lo que hace a Grecia, 1. De Homero a Heráclito, Seminários 1982-1983, La creación humana II**. Trad. Sandra Garzonio. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.

CASTORIADIS, Cornelius. **La ciudad y las leyes: Lo que hace a Grecia, 2, Seminários 1983-1984, La creación humana III**. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.

CASTORIADIS, Cornelius. **Os destinos do totalitarismo & outros escritos**. Trad. Zilá Bernd e Elvino Funck. São Paulo: L&PM, 1985.

CASTORIADIS, Cornelius. **Sujeito e verdade no mundo social-histórico: Seminários 1986-1987 – A criação humana I**. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

CASTORIADIS, Cornelius. **Sobre O Político de Platão**. Trad. Luciana Moreira Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2004.

CASTORIADIS, Cornelius. **Socialismo ou barbárie: O Conteúdo do socialismo**. Trad. Milton Meira do Nascimento e Maria das Graças de Souza do Nascimento. São Paulo: Brasiliense, 1983.

CASTORIADIS, Cornelius. **Reflexões sobre o racismo**, in Encruzilhadas do labirinto III: O mundo fragmentado. Trad. Rosa Maria Boaventura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

CASTORIADIS, Cornelius. **Uma sociedade à deriva: Entrevistas e debates – 1974 – 1997**. in ESCOBAR, Enrique; GONDICAS, Myrto; VERNAY, Pascal (Orgs.). Trad. Cláudia Berliner. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

CAUMIÈRES, Philippe; TOMÈS, Arnaud. **Pour l'autonomie : La pensée politique de Castoriadis**. Paris : L'Échappée, 2017.

CAUMIÈRES, Philippe. **Castoriadis: critique sociale et émancipation**. Paris : Textuel, 2011.

CAUMIÈRES, Philippe. **Castoriadis – Le projet d'autonomie**. Paris: Michalon, 2015.

CHAUÍ, Marilena. **Introdução à história da filosofia**. V. 01. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

CHÈDIN, Olivier. **Sur l'esthétique de Kant et la théorie critique de la représentation**. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1982.

CHUERI, Vera Karam. **Filosofia do Direito e modernidade: Dworkin e a possibilidade de um discurso instituinte de direitos**. Curitiba: J.M., 1995.

CIARAMELLI, Fábio. Le cerce de la création. In: BUSINO, Giovanni (Org.). **Autonomie et autotransformation de la société: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis**. Genebra: Droz, 1989.

COHEN, Robert. **La Grèce et l'hellénisation du monde antique**. Paris : Presses Universitaires de France, 1948.

CORTE EUROPEIA DE DIREITOS HUMANOS. **Refah Partisi (the Welfare Party) and Others v. Turkey [GC] - 41340/98, 41342/98, 41343/98 et al**. Disponível em: <<http://www.legal-tools.org/doc/cd91e0/pdf>>. Acesso em 28 ago. 2018.2018.

DESCOMBES, Vincent. Un renouveau philosophique. In: BUSINO, Giovanni (Org.). **Autonomie et autotransformation de la société: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis**. Genebra: Droz, 1989.

DOMINGUES, Ivan. **O fio e a trama: Reflexões sobre o tempo e a história**. São Paulo e Belo Horizonte: Iluminuras e UFMG, 1996.

DWORKIN, Ronald. **O império do direito**. Trad. Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

DWORKIN, Ronald. **Uma questão de princípio**. Trad. Luíz Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

EMPIRICUS, Sextus. **Adversus Mathematicos**, IX, 54 – Crítias, DK 88B25 1-8.

ESQUILO. **Prometheus bound, The suppliants, Seven against Thebes, The Persians**. Trad. Philip Vellacott. Baltimore: Penguin Books, 1961.

ESTADOS UNIDOS DA AMÉRICA. **Constituição dos Estados Unidos**. Disponível em: <<https://constitutioncenter.org/media/files/constitution.pdf>>. Acesso em: 24 jul. 2018.

ESTADOS UNIDOS DA AMÉRICA. **Louisiana Act n. 111/1890**. Disponível em: <[http://railroads.unl.edu/documents/view\\_document.php?id=rail.gen.0060](http://railroads.unl.edu/documents/view_document.php?id=rail.gen.0060)>

ESTADOS UNIDOS DA AMÉRICA. **Plessy v Ferguson**, 163 U.S. 537 (1896). Disponível em: < <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/163/537/>>. Acesso em: 24 jul. 2018

ESTADOS UNIDOS DA AMÉRICA. **Brown v. Board of Education of Topeka**, 347 U.S. 483 (1954). Disponível em: <<https://supreme.justia.com/cases/federal/us/347/483/#tab-opinion-1940809>>. Acesso em: 27 jul. 2018.

ESTADOS UNIDOS DA AMÉRICA. **Civil Right Act of 1964**. Disponível em <<https://www.gpo.gov/fdsys/pkg/STATUTE-78/pdf/STATUTE-78-Pg241.pdf>>. Acesso em 01 ago. 2018.

EURÍPEDES. **Tragedias: El Cíclope - Alceste Medea - Los Heráclidas – Hipólito – Andrômaca – Hécuba**. Trad, Alberto Medina González e Juan Antonio López Férez. Madri: Gredos, 1991.

FINE, John Van Antwerp. **The ancient Greeks: A critical History**. Cambridge: Harvard University Press, 1983.

FINLEY, Moses Isaac. **Os Gregos Antigos**. Trad. Artur Morão. Lisboa: 70, 1984.

FINLEY, Moses I. **Democracia antiga e moderna**. Trad. Waldéa Barcellos. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FISHER, N. R. E., Hybris and Dishonour II. **Greece & Rome**, Vol. 26, No. 1, April 1979.

FRANEK, Juraj. Presocratic philosophy and the origins of religion. **Graeco-Latina Brunensia**, n.º 18, v. I, 2013.

GIORDANI, Mário Curtis. **História da Grécia**. Petrópolis: Vozes, 2001.

GLOTZ, Gustave. **A cidade grega**. Trad. Henrique de Araújo Mesquita e Roberto Cortes de Lacerda. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

GREENLEAF, H. W. *in* GUTHRIE, Willian Keith Chambers. **Os sofistas**. Trad. João Rezende da Costa. São Paulo: Paulus, 2007.

GRENE, David. Herodotus: The Historian as Dramatist. **The Journal of Philosophy**, Vol. 58, No. 18, August 1961.

GUEST, Stephen. **Ronald Dworkin, jurists: profiles in legal theory**. Stanford: Stanford University Press, 1991.

GÜLENÇ, Nihal Petel Boyaci. Na Enquiry on *Physis – Nómos* debate: Sophists. **Synthesis Philosophica**, Istambul, v.31, n. 01, p. 39-53, set. 2016.

GUTHRIE, Willian Keith Chambers. **Os sofistas**. Trad. João Rezende da Costa. São Paulo: Paulus, 2007.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia: entre a facticidade e validade**. v. 01. Trad. Flávio Beno. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HANSEN, Mogens Herman. *Nomos ep' andri* in fourth-century Athens: On the law quoted at andocides 1.87. **Greek, Roman and Byzantine Studies**. Durham – Duke University. Vol. 57, n. 03, 2017.

HANSEN, Mogens Herman. *Nomos ep' andri* in fourth-century Athens: On the law quoted at andocides 1.87. **Greek, Roman and Byzantine Studies**, Durham, v.57, n. 02, p. 268-281, 2017.

HANSEN, Mogens Herman. **The Athenian democracy in the age of Demosthenes: structure, principles and ideology**. Trad. J.A. Crook. Norman: University of Oklahoma Press, 1999.

HARRIS, Cheryl I. In the shadow of Plessy. **Journal of Constitucional Law**, v. 7:3, 2005.

HARRIS, Cheryl I. In the shadow of Plessy. **Journal of Constitucional Law**, v. 7:3, 2005.

HEIDEGGER, Martin. **Kant y el problema de la metafísica**. Trad. Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

HERÁCLITO, de Éfeso. **Fragmentos contextualizados**. Trad. Alexandre Costa. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

HESÍODO. **Teogonia – A origem dos deuses**. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995, p.91.

HESÍODO. **Obas y fragmentos: Teogonia – Trabajos y Dias – Escudo – Fragmentos - Certamen**. Trad. Aurelio Pérez Jiménez e Alfonso Martinez Diez. Madri: Gredos, 1978.

HOLANDA, Sérgio Buarque de Holanda. **Raízes do Brasil**. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOMERO. **Odisseia**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1980.

HONNETH, Axel. Rescuing the revolution with an ontology: On Cornelius Castoriadis theory of Society. **Revista Thesis Eleven**, Londres, v. 14, p. 62-78, mai. 1986.

HUXLEY, Aldous. **Admirável mundo novo**. Trad, Lino Vallandro e Vidal Serrano. São Paulo: Globo, 2014.

IRWIN, Terence. Introdução à *Carta VII*, de Platão. Prefácio. In. PLATÃO. **Carta VII**. Trad. José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2008.

JAEGER, Werner. **Paidéia: A formação do Homem Grego**. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

JOAS, Hans. L'institutionalisation comme processus créatur : Sur la signification sociologique de la philosophie politique de Cornelius Castoriadis, *in* BUSINO, Giovanni. **Autonomie et autotransformation de la société : La philosophie militante de Cornelius Castoriadis**. Genève : Librairie Droz, 1989.

JORGE FILHO, Edgard José. Sobre o livre jogo da imaginação com o entendimento no juízo de gosto, em Kant. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 35, n. 112, p. 221-237, 2008.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e Notas. Alexandre Fradique Morujão. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

KANT, Immanuel. **Crítica da Faculdade do Juízo**. Trad. Valério Rohden e António Marques. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

KANT, Immanuel. **À paz perpétua**. Trad. Artur Morão. Covilhã: Lusosofia, 2008.

KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**. Lisboa: 70, 2004.

KANT, Immanuel. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

KELLY, John, M. **Uma breve história da teoria do direito ocidental**. Trad. Marylene Pinto Michael. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

KIZER, Benjamin H. The impact of Brown vs. Board of Education. **Gonzaga Law Review**, Spokane, v. 02, p. 01-18, mar. 1967.

LANNI, Adriaan. Judicial review and the Athenian “constitution”. **Harvard Public Law Working Paper**, Cambridge, n.º 10-21, p. 236-263, 2010. Disponível em: <<https://ssrn.com/abstract=1555858>>. Acesso em 20 jul. 2018.

LEÃO, Delfim F. O horizonte legal da “Oresteia”: o crime de homicídio e a fundação do tribunal do Areópago. **Revista Humanitas**, n.º 57. Coimbra, Universidade de Coimbra, 2005.

LEÃO, Delfim F. **Sólon, ética e política**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

MACEDO JR. Ronaldo Porto. A crítica de Dworkin ao convencionalismo e sua relevância: Um esquema de crítica conceitual. **Direito Estado e Sociedade**. n. 47, jul/dez 2015.

MARX, KARL. **A questão judaica**. São Paulo: Moraes, 1970.

MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. **A Árvore do Conhecimento: As bases biológicas do entendimento humano**. Trad. Jonas Pereira dos Santos. São Paulo: Psy II, 1995.

MEZAN, Renato. **Freud: Um pensador da cultura**. 5.ed. São Paulo: Brasiliense, 1997.

MONDOLFO, Rodolfo. **Heráclito: Textos y problemas de su interpretación**. México: Siglo XXI Editores, 1966.

MONDOLFO, Rodolfo. **El génio helénico, Formación y caracteres**. Buenos Aires: Columba, 1960.

MONTESQUIEU. **O espírito das leis**. Trad. Cristina Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MORIN, Edgar. Um Aristote em Chaleu. In: BUSINO, Giovanni (Org.). **Autonomie et autotransformation de la société: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis**. Genebra: Droz, 1989.

MOSSÉ, Claude. **Atenas: A história de uma democracia**. Trad. João Batista da Costa. Brasília: UNB, 1997.

MUSE, Benjamin. **A luta do negro americano: Dez anos de integração racial**. Trad. Heloisa de Carvalho Tavares e Edith Bittencourt Sampaio. Rio de Janeiro: GRD, 1966.

NODARI, Paulo César. A doutrina das ideias em Platão. **Síntese – Revista de Filosofia**, Belo Horizonte, v. 03, n. 101, p. 359-374, 2004.

NUSSBAUN, Martha C. **A fragilidade da bondade: Fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega**. Trad. Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

ORWELL, George. **1984**. Trad. Alexandre Hubner e Heloisa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

OST, François. **Contar a lei: As fontes do imaginário jurídico**. São Leopoldo: Unisinos, 2007.

PLATÃO. **A República**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

PLATÃO. **Diálogos II – Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menó, Crátilo**. Tra. J. Calonge. Madri: Editorial Gredos, 1983.

PLATÃO. **Protágoras**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 2002.

PLATÃO. **Diálogos: Teeteto – Crátilo**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 2001.

PLATÃO. **Carta VII**. Trad. José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2008.

PLUTARCO. **A vida de Sólon**. Lisboa: Relógio D'Água, 2000.

POIRIER, Nicolas. Cornelius Castoriadis: L'imaginaire radical. **Revue du MAUSS**, nº 21, 2003/01.

POIRIER, Nicolas. Castoriadis et l'imaginaire radical: Une confrontation avec la phénoménologie. In. **Bulletin d'analyse phénoménologique**, XIII 2, 2017 (Actes 10).

POIRIER, Nicolas. **L'ontologie politique de Castoriadis: Création et Institution**. Paris: Payot & Rivages, 2011.

POIRIER, Nicolas. **Castoriadis: L'imaginaire radical**. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.

POSNER, Richard Allen. **Para além do Direito**. Trad. Evandro Ferreira e Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

RAMOS, Marcelo Maciel. A originalidade da compreensão de lei na Grécia Antiga. **Revista Brasileira de Estudos Políticos**, nº 107, Belo Horizonte, 2013.

REALE, Giovanni. **História da filosofia antiga II. Platão e Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 1994.

REGO, George Browne; NÓBREGA, Flavianne Fernanda Bitencourt. O Pragmatismo e a análise lógica das consequências na decisão do Supremo Tribunal Federal acerca da exigibilidade do exame de ordem. In REGO, George Browne; NÓBREGA, Flavianne Fernanda Bitencourt. **Príncipes e Pretores: Política e Direito sob a ótica dos pedidos de suspensão – Pragmatismo e decisão em pedidos de suspensão**. V. 01. Recife: Universitária UFPE, 2012.

ROMILLY, Jacqueline de. **La ley en la Grecia clasica**. Trad. Gustavo Potente. Buenos Aires: Biblos, 2004.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **O contrato social**. Trad. Antônio de Paula Danesi, 3. ed. São Paulo, Marins Fontes, 1996.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Tratado sobre a economia política**, In Rousseau e as relações internacionais. Pref. Gelson Fonseca Jr. São Paulo: Imprensa oficial do Estado, 2003.

SANTOS, Maria Carolina Alves dos. Nós e os Gregos. **Trans/Form/Ação**, n.º 17, São Paulo, 1994.

SARTORI, Giovanni. **Política**. Trad. Sérgio Bath. Brasília: Universidade de Brasília, 1981.

SILVA, Hélio Lopes da. A imaginação na crítica kantiana dos juízos estéticos. **Artefilosofia**, Ouro Preto, n.1, jul.2006.

SÓFOCLES. **Antígona**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Brasília: UNB, 1997.

STRECK, Lenio Luiz. **Verdade e consenso: Constituição, hermenêutica e teorias discursivas**. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2011.

STRECK, Lênio Luis. Hermenêutica e possibilidades críticas do direito: Ensaio sobre a cegueira positivista. **Revista Faculdade de Direito UFMG**, nº 52, 2008.

TERRA, João Evangelista Martins. **O Deus dos indo-europeus: Zeus e a proto-religião dos indo-europeus**. São Paulo: Loyola, 1999.

TOMÈS, Arnaud; CAUMIERES, Philippe. **Cornelius Castoriadis: réinventer la politique après Marx**. Paris: Presses Universitaires de France, 2011.

TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Trad. Mário da Gama Kury. 4. ed. Brasília: UNB, Instituto de Pesquisa e Relações Internacionais; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.

VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. **Mito e tragédia na antiga Grécia**. Trad. Anna Lia A. Prado. São Paulo: Perspectiva, 2008.

VERNANT, Jean Pierre. **As origens do pensamento grego**. Trad. Isís Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos**. Trad. Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1990.

VIDAL-NAQUET, Pierre. Castoriadis e *O Político*. Prefácio. In. CASTORIADIS, Cornelius. **Sobre O Político de Platão**. Trad. Luciana Moreira Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2004.

WEBER, Max. **A política como vocação**. Trad. Maurício Tragtenberg. Brasília: UNB, 2003.

ZAMIÁTIN, Ievguêni Ivánovitch. **Nós**. Trad. Gabriela Soares. São Paulo: Aleph, 2017.

ZELLER, Eduard. **Outlines of the history of Greek Philosophy**. Londres: Kegan and Paul, 1931.