

**ENTRE A ÉTICA E A POLÍTICA:  
A QUESTÃO DA AUTONOMIA**

**ENTRE LA ÉTICA Y LA POLÍTICA:  
LA CUESTIÓN DE LA AUTONOMÍA**

**BETWEEN ETHICS AND POLITICS:  
THE QUESTION OF AUTONOMY**

**Sérgio Dela-Sávia**

Prof. da Universidade Federal do Rio Grande do Norte

E-mail: dela.savia@mac.com

**Resumo:** O artigo discute a articulação entre o sentido ético e político da ação, bem como os limites críticos dessa correlação, partindo da formulação do problema tal como estabelecida pelo filósofo Paul Ricoeur. Em seguida, veremos como a reflexão política de Cornelius Castoriadis, acentuando as condições social-históricas de realização da autonomia – individual e coletiva –, nos faculta uma abordagem mais crítica da questão, situando-a no campo próprio da instituição da sociedade.

**Palavras-chave:** Sujeito, instituição, ética, imaginário, política, autonomia, Ricoeur, Castoriadis.

**Resumen:** El presente artículo discute la articulación entre el sentido ético y político de la acción, así como los límites críticos de esa correlación, partiendo de la formulación del problema tal como establecida por el filósofo Paul Ricoeur. En seguida, veremos el modo en que la reflexión política de Cornelius Castoriadis, acentuando las condiciones socio-históricas de realización de la autonomía – individual y colectiva –, nos faculta un abordaje más crítico de la cuestión, situándola en el campo propio de la institución de la sociedad.

**Palabras-clave:** Sujeto, institución, ética, imaginario, política, autonomía, Ricoeur, Castoriadis.

**Abstract:** The article discusses the articulation between the ethical and the political sense of the action, as well as the critical boundaries of that correlation, taking the formulation of the problem as established by the philosopher Paul Ricoeur. After that, we will see as the Cornelius Castoriadis's political reflection, accentuating the social-historical conditions of the realization of the autonomy, grants us a more critical approach of this question, placing it in the proper area of the institution of the society.

**Key-words:** Ethics, imaginary, politics, institution, autonomy.

Num artigo de 1993<sup>1</sup>, Paul Ricoeur retoma a distinção entre os termos de moral e de ética que havia estabelecido na sua obra *Si-mesmo como um outro* (1990) para pô-la em relação, mais claramente, com o domínio da política. A distinção entre moral e ética se punha, naquela obra, nesses termos:

É, pois, por convenção, que reservarei o termo ética para a *visada* de uma vida realizada e aquele de moral para a articulação desta visada em *normas* caracterizadas ao mesmo tempo pela pretensão à universalidade e por um efeito de coerção. (...) Reconhecer-se-á facilmente na distinção entre visada e norma a oposição entre duas heranças, uma aristotélica, em que a ética é caracterizada por sua perspectiva *teleológica*, e uma herança kantiana, em que a moral é definida pelo caráter de obrigação da norma, logo, por um ponto de vista *deontológico* (1990, p. 200. Em grifo no original).

Assim, na sua formulação, a moral possuiria um caráter mais determinado, correspondendo a normas que se aplicam a situações relativamente precisas, nas quais o indivíduo, então, é movido a agir por força de uma exigência interna, por um *imperativo*, um sentimento que obriga ao cumprimento de um dever. Nessa perspectiva, a moral não somente se vincula à tradição e aos costumes, mas também corresponderia à relação daquela “visada ética” com o domínio da *norma*, caracterizada por uma exigência de universalidade e por um efeito de coerção sobre o agente. Ricoeur propusera, então, uma articulação entre aquelas duas tradições – a

---

<sup>1</sup> “Moral, ética e política” (“Morale, éthique et politique”), in: *Pouvoirs: Revue française d'études constitutionnelles et politiques*, n. 65, avril 1993, Morale et politique, p. 5-17.

teleológica e a deontológica – a partir de uma articulação que se daria ora por subordinação, ora por complementaridade, segundo três critérios: “1) a primazia da ética sobre a moral; 2) a necessidade para a visada ética de passar pelo crivo da norma; 3) a legitimidade de um recurso da norma à visada, quando a norma conduz à impasses práticos” (ibid., p. 200-201). A condição de possibilidade desta articulação põe em questão, nessa medida, dois problemas éticos fundamentais: 1) a questão da contingência do práxis, a qual compreende, primeiramente, certa indeterminação da ação<sup>2</sup> e, em segundo lugar, as contingências que cercam a ação<sup>3</sup>; e 2) as aporias daquilo que podemos nomear a *autoconsciência subjetiva do Bem*, ou seja, os limites críticos postos pela moralidade kantiana.

A primazia da ética sobre a moral, de acordo com a análise de Ricoeur, significa a primazia da *visada* – compreendendo esta o aspecto reflexivo da ação que visa o bem, numa palavra, a perspectiva propriamente teleológica – sobre a norma, a qual liga-se, por sua vez, à perspectiva deontológica. A visada ética corresponderia, assim, “à *visada ‘da vida boa’ com e para outrem em instituições justas*” (1990, p. 202. Em grifo no original). Se dividirmos esta fórmula nas três partes que a compõem, poderíamos afirmar que a *vida boa* corresponde ao horizonte onto-teleológico da vida em comum, este último representando não somente os *móveis* que orientam a ação, mas, igualmente, os valores, costumes e normas já instituídas pelas quais as ações de indivíduos e grupos têm sua legitimação e sua justificação histórica.

Em certa medida, e Ricoeur o diz explicitamente, os atos do *sujeito reflexivo* – aquele que engaja uma visada ética – parecem redobrados sobre o sujeito ele mesmo, apesar das relações que este tece com outrem. Resta a esclarecer, e é o que se propõe o autor, se

---

<sup>2</sup> Continuamente expomo-nos a situações caracterizadas por uma incerteza face às quais o indivíduo é chamado de assumir a responsabilidade do que fazer – e à possibilidade de dar respostas justificáveis –, para si mesmo e, por conseguinte, para o outro.

<sup>3</sup> Lima Vaz indica que a solução aristotélica à este problema será “uma *lógica da ação* que deve unir nos vínculos de um mesmo saber o caráter principal da decisão, o caráter normativo e teleológico da razão e a complexidade da situação”, 1993, p. 100-101 (em grifo no original).

esses outros são considerados, em relação ao agente, autenticamente *outros*. Ricœur põe esse problema da seguinte maneira: “sob que condição este outro será, não uma reduplicação do eu, um outro eu, um *alter ego*, mas verdadeiramente outro que não eu?” (1990, p. 212). É necessário, por conseguinte, interrogar a condição concreta do sujeito da visada ética, ou seja, seu *ser-no-mundo-com-o-outro*. Ora, o poder de avaliar-julgar-estimar é um poder compartilhado, designando sujeitos capazes de agir e responder pelos próprios atos. Eles são, por conseguinte, responsáveis eticamente e juridicamente, o que implica de imediato a existência de uma ordem institucional que compreende o conjunto das leis, regras práticas, contratos, etc., que constituem a esfera propriamente pública, política. Não é, portanto, a partir de uma relação simétrica entre o *Si-mesmo* (o sujeito da visada) e o outro que chegamos a elucidar o caráter próprio de uma práxis que se inscreve, por definição, num espaço compartilhado, no espaço público, e isso porque o *Si-mesmo* e o outro – bem como a esfera de ação própria a cada um – situam-se desde sempre no horizonte de uma vida coletiva, na qual os compromissos recíprocos pressupõem uma estrutura normativa que os sanciona.

Ricœur vai, então, reposicionar a questão da singularidade do sujeito ético-político a partir da consideração do papel mediador do outro na constituição do ser-capaz – o sujeito capaz de agir *com outrem na e pela construção de instituições justas*. O ponto de partida será a diferenciação da relação *Si-mesmo/outro* que tem no tratado da amizade de Aristóteles (*Ética à Nicômacos*, de Livros VIII-IX) uma primeira formulação do problema. O filósofo observa, com efeito, que, de acordo com Aristóteles, a *philia*, mesmo comportando múltiplas variantes preserva, essencialmente, um traço de simetria entre seres que se reconhecem *imediatamente*. Note-se que, para Aristóteles, a amizade não se situa no plano das relações psicológicas, mas no plano ético: a amizade é uma virtude. Esse outro, próximo, apresenta-se à mim na sua *ipseidade* – “como o homem que ele é”, dirá Aristóteles no Livro VIII da *Ética à Nicomaque* (3, 1156a 17) – e com o qual tenho uma relação marcada pelo signo da *mutualidadé*<sup>4</sup>. O bem que faço a ele – o qual

---

<sup>4</sup> Ricœur pode afirmar, com efeito, que em relação à amizade “a reciprocidade

é também o bem que estimo para mim mesmo – é por ele reconhecido e recolhido na sua intimidade. Contudo, a cidade é habitada por *outros* dos quais eu não vejo o rosto e cuja voz eu não escuto. Sobre o plano social, portanto, a reciprocidade – a relação fundada na igualdade dos amigos – não é suficiente para que entre eles se estabeleça o *bem comum*. Por conseguinte, o bem a ser feito aqui não tem o traço da mutualidade: ele excede as relações interpessoais e somente pode estabelecer-se pela mediação de instituições: esse bem é a *justiça*<sup>5</sup>. Ora, precisamente, o conjunto de ações que constituem essa mediação (debates públicos, referendos, reivindicações, etc.) não é outra coisa que a *atividade política*.

É nesse mesmo sentido que, no artigo de 1993, Ricœur porá em relevo – ainda mais nitidamente – a relação entre a política e a ética: “A referência da política à ética do bem viver seria atestada se pudéssemos mostrar que o homem define-se fundamentalmente por poderes que somente alcançam sua plena execução sob o regime da existência política, em outros termos, no âmbito de uma cidade” (1993, p. 6). Assim, os liames intersubjetivos são insuficientes para a compreensão da especificidade do agir que visa o bem de todos, posto que a responsabilidade mútua que governa as relações contratuais “constitui uma regra de reconhecimento que ultrapassa o face a face da promessa de pessoa a pessoa. (...) O frente a frente não é mais *tu*, mas o terceiro que designa, de maneira notável, a locução pronominal indefinida *cada um*” (ibid., p. 10. Em grifo no original)<sup>6</sup>. É, pois, unicamente *em e por meio da* política que se pode instaurar um domínio enquanto *espaço plural*, irredutível a relações interpessoais, qual seja, o domínio público. É nesse âmbito que a ação do *Si-mesmo* assume caráter próprio: ação face a outrem mediatizada pelas instituições. *Si-mesmo* e outrem são, pelo reconhecimento universal de sua pertença ao mesmo espaço público, iguais pela condição que, nesse espaço, os define: eles

---

pertence à sua definição mais elementar”, ibid., 1990, p. 214.

<sup>5</sup> Aqui, como na terceira parte do próximo estudo (capítulo oitavo), Ricœur tomará para referência principal a Teoria da justiça de John Rawls para discutir o processo de execução da justiça no espaço público.

<sup>6</sup> No texto original em francês, Ricœur faz referência, em verdade, ao pronome impessoal “chacun”. Optamos aqui por uma alternativa que melhor corresponda, no português, ao sentido da frase.

são os cidadãos, ao mesmo tempo gerados pelo poder político e fiadores da legitimidade desse mesmo poder. É propriamente o cidadão, “o homem capaz” pressuposto pela filosofia política, dirá Ricœur, o responsável por atualizar a instância política ela mesma.

Para Ricœur, os poderes políticos não realizam, por eles mesmos, a instância política como tal e é precisamente aí que encontramos o campo de ação próprio ao *sujeito político*: cabe aos cidadãos, cuja capacidade de ação é atualizada pelos poderes políticos, atualizar, por seu turno, as instâncias políticas. Não se trata de um círculo que se auto-reproduz instantaneamente e por si mesmo, mas da condição social e histórica do fazer político: o *poder-de* (capacidade de agir) que define o cidadão e sua práxis tem na instância política sua condição de possibilidade, ao mesmo tempo em que esta jamais é tal que não implique a possibilidade de sua alteração histórica, se bem entendemos que, nesse caso, estamos falando de uma política democrática. Em certa medida, esta posição ricœuriana encontra um aprofundamento crítico no pensamento político de Cornelius Castoriadis. Com efeito, para Castoriadis, esta dimensão do impessoal é fornecida pelo fato mesmo da instituição da sociedade, já que os sujeitos, eles mesmos, são seu produto: não são simplesmente constituídos pela instituição, mas a portam em si; ainda que, para Ricœur, é por um recurso da norma (a instituição) à visada (capacidade de agir dos sujeitos) que os cidadãos, por uma exigência moral, vêm corrigir as fragilidades éticas das instituições. É precisamente nessa correlação – poder-sujeito-poder – que Ricœur vê “o paradoxo do poder” (1993, p. 17), lá onde Castoriadis entende situar-se a natureza mesmo da política democrática.

**Castoriadis: a política como atividade que institui da sociedade.** Para Castoriadis a *instituição*, portanto, vincula-se ao fato de que há sociedades e de que as sociedades, para poderem existir, têm necessidade de criar, de fazer ser um certo número de instituições, e isso quer dizer, precisamente, que elas têm necessidade de instituir-se como sociedade. A instituição se liga, portanto, ao poder criador da sociedade tal como se manifesta na instituição da linguagem, dos símbolos, da lei, da arte, de Deus, dos deuses, da hierarquia do poderes, etc. (1990, p. 148). Embora isso seja evidente, Castoriadis

observa que a instituição da sociedade foi, a maior parte do tempo e para a maioria das sociedades, o que pode-se nomear uma *autoreprodução*, ou seja, a história das sociedades é a história da tendência heterônoma das sociedades, noutros termos, as sociedades tendem a privilegiar a perpetuação das suas instituições, a perpetuar-se como *sociedade instituída*, cuja consequência é a do esquecimento, pelos indivíduos concernidos, de que as instituições da sociedade são sua obra<sup>7</sup>. No entanto, não houve apenas isso na história das sociedades. Há, sempre, ao mesmo tempo, alteração não-uniforme das formas coletivas de vida: sociedades que se alteraram radicalmente e outras que apenas se alteraram – ou que se têm alterado – episodicamente. Em todos os casos, trata-se sempre da instituição – alteração possível, mais ou menos decisiva – de tal ou tal sociedade. Vê-se que, para o pensador, há um duplo eixo da instituição: 1) a instituição da sociedade comporta sempre um nível funcional, que Castoriadis designou como a dimensão conjuntista-identitária (ou *conídica*, como dirá a partir da série de obras *As encruzilhadas do labirinto*) da instituição social-histórica, ou seja, há uma dimensão de *funcionalidade* na instituição; 2) em contrapartida, a instituição não se reduz a esse aspecto funcional. A instituição da sociedade é também instituição de um mundo de significações que excede sempre que foi instituído; isso corresponde ao que Castoriadis chamou um “magma”<sup>8</sup>. Nesse sentido, a *instituição da sociedade* engloba *as instituições* particulares de que uma dada sociedade é composta.

A instituição de formas coletivas de vida, como posição de

---

<sup>7</sup> “Na esmagadora maioria das sociedades, o que chamo as sociedades heterônomas, por um lado, a instituição afirma, por si mesma, que ela não é obra humana; por outro lado, os indivíduos são criados, formados, fabricados de modo que eles, por assim dizer, são reabsorvidos completamente pela instituição da sociedade”, cf. “Instituição primeiro da sociedade e instituições segundo”, 1999, p. 118.

<sup>8</sup> Em *Os domínios do homem* temos esta observação de Castoriadis: As inúmeras regularidades da vida social – sem as quais, evidentemente, essa vida não existiria – são o que são porque a instituição dessa sociedade particular pôs esse complexo particular de regras, de leis, de significações, de valores, de instrumentos, de motivações, etc. E essa instituição não é senão o magma socialmente sancionado (de maneira formal ou informal) das significações imaginárias sociais criadas por essa sociedade particular”, 1986, p. 330.

*novas formas* de sociedade, revela, portanto, o poder criador da sociedade, ou seja o poder de uma sociedade de se auto-instituir<sup>9</sup>. A auto-instituição da sociedade, fazendo surgir um *magma* de significações sociais, *fabrica* indivíduos capazes de reconhecer/absorver as leis, as normas, as regras, os valores a cada vez postos pelo coletivo anônimo. Castoriadis precisa o que significa para ele essa auto-instituição da sociedade:

A auto-instituição da sociedade é a criação de um mundo humano: “de coisas”, “de realidade”, de linguagem, normas, valores, modos de vida e de morte, de objetos pelos quais vivemos e de outros pelos quais morreremos – e, certamente, primeiro e antes de tudo, a criação do indivíduo humano em que a instituição da sociedade é incorporada maciçamente (1986, p. 329 - em destaque no original).

Há, certamente, em qualquer configuração social-histórica a referência à uma estrutura, a uma certa organização do todo, e esta deve articular os elementos que integram-no partir de um princípio identidade, pelo qual a sociedade assegura sua coesão interna. No entanto, não existe uma funcionalidade absoluta, “o encadeamento sem falhas dos meios e dos fins ou as causas e os efeitos no plano geral, a correspondência estrita entre os traços da instituição e as necessidades ‘reais’ da sociedade considerada” (1975, p. 173. Em destaque no original)<sup>10</sup>. Nenhuma sociedade reduz-se à definição das funções essenciais que a fazem existir como *esta* sociedade, embora seu *ser-aí* seja inseparável das formas que ela mesma se dá.

Uma organização dada da economia, um sistema de direito, um poder instituído, uma religião existem socialmente como sistemas simbólicos sancionados. Eles consistem em unir à símbolos (significantes) significados (representações, ordens, injunções ou incitações a fazer ou a não fazer, conseqüências – significações, no sentido fraco do termo) e a fazê-los valer como tais, ou seja a tornar este laço mais ou menos forçado para a sociedade ou o grupo considerado (ibid., p. 174-175).

---

<sup>9</sup> Nos termos do autor: “A criação, ao sentido em que a entendo, significa a posição de um novo *eidos*, uma nova essência, uma nova forma no sentido pleno e forte do termo: novas determinações, novas normas, novas leis” (1975, p. 329).

<sup>10</sup> Essa é, com efeito, a posição de Malinowski, para quem “cada tipo de civilização, cada costume, objeto material, em idéia e crença preenche uma função vital, tem uma tarefa a realizar, representa uma parte indispensável qualquer que funciona” (Malinowski *apud* Castoriadis, 1975, p. 172).

Uma perspectiva funcionalista de análise da questão da sociedade induz, no entender de Castoriadis, a uma compreensão reducionista da dimensão simbólica das instituições. Ora, uma rede simbólica não pode ser pensada fora de uma atividade originária que a faz *significativa* para um indivíduo ou para um grupo social qualquer. Pode-se falar de uma *função* do simbólico, se tomar-se em consideração aquilo que Castoriadis chama de *significações imaginárias* no sentido mais vulgar de “representações”. No entanto, o simbólico remete sempre à *outra coisa* que isto no qual ele se exprime. Para além desta *apresentação*, o simbólico encarna um sentido que não tem a sua origem nele mesmo, mas no fazer do coletivo anônimo.

A criação pressupõe (...) a capacidade de dar-se que não é (que não é dado na percepção, ou que não é dado nos encadeamentos simbólicos do pensamento racional já constituído). (...) O essencial da criação não é “descoberta”, mas constituição do novo: a arte não descobre, constitui; e a relação do que ela constitui com “o real”, relação seguramente muito complexo, não é uma relação de verificação. E no plano social, que é o nosso interesse central, a emergência de novas instituições e de novas maneiras de viver, também não é uma “descoberta”, é uma constituição ativa (ibid., p. 200-201 - em grifo no original).

A sociedade institui-se, por conseguinte, criando um conjunto de significações e esta atividade do coletivo anônimo é, ao mesmo tempo, produção e condição de seu ser. E sua condição fundamental – social-histórica – reside na criação de tipos humanos *conformes* a essas mesmas significações. Como são uma fabricação da sociedade, os indivíduos são, efetivamente, *forçados* a absorver as significações imaginárias sociais materializadas pelas suas instituições. Mas a sociedade faz também existir, para os indivíduos socializados, o sentido desta atividade *instituinte* – e os desafios que esta implica.

**Por uma política da autonomia.** Para Castoriadis, a sociedade não é a extensão indefinida de relações intersubjetivas, dado que somente há cooperação entre indivíduos já socializados e toda sociedade excede sempre a totalidade dos seus indivíduos (1990, p. 114). O pensador faz referência, portanto, à única condição que

pode sustentar relações públicas entre sujeitos, a saber, que estes sejam compreendidos no âmbito dos compromisso recíprocos que compõem uma comunidade e, neste caso, esta é “uma exigência *política* que decorre da existência de uma coletividade de sujeitos que visam a autonomia e querem viver sob as leis que eles mesmos se dão” (1997, p. 58 - em grifo no original).

Ora, Castoriadis sublinha o fato de que, conservando ao mesmo tempo motivações subjetivas, as ações que caracterizamos como éticas (ou morais, pouco importa aqui a distinção que se lhes dê) não perdem nunca sua relação com a comunidade. Então, ações que se pretendem “boas” dizem respeito, sempre, pelo fato de que são ações sustentadas *publicamente*, às instituições sociais somente pelas quais uma ação torna-se verdadeira e significativamente *boa*. Por conseguinte, uma ação que se pretenda moralmente exemplar terá sempre um sentido restrito se o bem que ela vise limita-se a um acordo formal possível reclamado à outrem. Assim, para ser efetivamente *ética* uma ação deve visar a transformação das instituições nas quais é baseada a vida de uma dada sociedade. Ora, dirá Castoriadis que, nesse caso, o que está em questão não é outra coisa que a *práxis política*:

A verdadeira política não é senão a atividade que, partindo de uma interrogação sobre a forma e o conteúdo desejáveis destas instituições, se dá como objeto a realização de instituições julgadas melhores e, notadamente, aquelas que favorecem e permitem a autonomia humana. Se vemos isso claramente, ver-se-á que a política ultrapassa a ética, o que não quer dizer que a suprime (1996, p. 209).

Assim, a ação que visa o bem, embora permanece eticamente fundamentada, dado que refere-se ao *ethos* da sociedade na qual tem lugar, procede da política. A política permitiria, pois, a uma coletividade decidir-se sobre as ações que poderão realizar o bem comum estabelecendo, a partir daí, a forma mais adequada desse *fazer*.

Tendo em conta que, para Castoriadis, há um primado da política sobre o que ele nomeia de “ética tradicionais” – e isto porque estas, mesmo pretendendo a realização do bem caem, entretanto, no vazio de injunções *universalizantes* e terminam, assim, por ocultar “nossa condição trágica” (1997, p. 56) –

podemos, então, a esse respeito, ver nas críticas que Castoriadis dirige à ética uma crítica, em verdade, à tradição moral, ou “a moralidade subjetiva”, crítica esta que aproxima-se, num certo sentido, àquela que Hegel havia dirigido a Kant<sup>11</sup>. Desse ponto de vista, não estamos obrigados a opor ética e política, mas podemos, ao contrário, aproximar a ética da política, sem que isso elimine a força da determinação moral no nível das relações intersubjetivas. Isso, porém, implica, como condição mesma dessa aproximação, que *ética* e *política*, aqui, coloquem como central a questão da autonomia, individual e coletiva. As pistas de uma articulação entre ética e política, nesses termos, nos são dadas pelo próprio filósofo:

Será necessário ultrapassar as éticas da heteronomia e, para isso, primeiramente, ultrapassar as políticas da heteronomia. Necessitamos de uma ética da autonomia que deve ser articulada a uma política da autonomia. (...) Esta autonomia tem pesadas condições instituídas. Necessitamos, por conseguinte, de instituições da autonomia, instituições que atribuam a cada um uma autonomia efetiva como membro da coletividade e que lhes permita desenvolver a sua autonomia individual. Isso somente é possível pela instauração de um regime verdadeiramente, e não em apenas palavras, democrático (1996, p. 219).

De toda evidência, ultrapassar éticas e políticas da heteronomia é já parte da tarefa política, tal como esta é definida pelo autor, isto é, como a atividade lúcida que visa a instituição da sociedade como um todo mediante a criação de instituições que favorecem a autonomia dos indivíduos (cf., 1997, p. 62). Ainda aqui se poderia indagar: *qual* política?, *qual* democracia? Castoriadis não deixou de assinalar que as democracias contemporâneas distinguem-se pela tendência à privatização do domínio público pela ação de indivíduos e grupos (ibid., p. 64). Uma política *verdadeiramente* democrática significa o permanente trabalho de

---

<sup>11</sup> Castoriadis considera correta, vale precisar, a leitura que fez Hegel do mundo grego observando que neles não havia “oposição de princípio entre ‘o privado’ e ‘o público’ (embora estes fossem claramente distinguidos), nem entre ética e política. Hegel, efetivamente, tinha visto isso” (1996, p. 214). Mais distante, na mesma obra, Castoriadis afirma, igualmente, que Hegel foi uma exceção na história da filosofia no que diz respeito à separação entre ética e política, muito embora o pensador francês tenha assinalado, ao mesmo tempo, o prejuízo que a sua filosofia da história produziu nesse campo.

criação de um espaço público que possa ser efetivamente vivido como *público*: espaço que se define pelo questionamento, pela sociedade, de suas próprias instituições, de suas leis, normas e regras<sup>12</sup> e pela possibilidade aberta da construção novas instituições.

A política não é apenas a realização, pelo poder político explícito, de uma “racionalidade instrumental”. Porque o poder político explícito, institucional, é e permanece sempre apoiado no *poder instituinte* da sociedade, o qual, continua e secretamente, a mantém como *esta* sociedade, ao mesmo tempo em que a altera.

A língua, “a família”, os costumes, “as ideias”, uma soma inumerável de outras coisas e sua evolução escapam, quanto ao essencial, à legislação. Mas também, tanto quanto este poder é participável, todos dele participam. Todos são “autores” da evolução da língua, da família, dos costumes, etc. (1990, p. 134 - em grifo no original).

Vemos que, no sentido de Castoriadis, à condição de não reduzirmos a atividade *política* ao *político*<sup>13</sup>, isto é, à instância supra-social e organizadora da sociedade: governo, partidos políticos, poder legislativo, etc., a *política*, como fazer que institui a sociedade como um todo é a atividade que põe a possibilidade histórica do projeto de autonomia, da criação de instituições que podem torná-la realidade efetiva e acessível à qualquer coletividade de sujeitos. Nesse sentido, a atividade política é concomitante da alteração do *ethos* na medida em que permite à uma sociedade ser lúcida em relação ao respeito do seu modo de ser como *coletividade* e de dar-se, a cada vez, uma outra forma de ser, um outro *eidós*.

Chegamos, assim, ao ponto de examinar em que medida o pensamento de Castoriadis nos permite interrogar a relação entre a *práxis política*, enquanto atividade que faz ser e recria

---

<sup>12</sup> “O momento do nascimento da democracia, e da política, *não é* o reino da lei ou do direito, nem o ‘dos direitos do homem’, nem mesmo a igualdade dos cidadãos como tal: mas o surgimento, no fazer efetivo da coletividade, do questionamento da lei. Que leis devemos fazer? É nesse momento que nasce a política; noutras palavras, é aí que nasce a liberdade como social-historicamente *efetiva*”, “Poder, política, autonomia”, in: *O mundo fragmentado*, p. 130 (em grifo no original).

<sup>13</sup> Castoriadis recorda que esta noção foi introduzida por Carl Schmitt em 1928 (*Der Begriff des Politischen*), onde “o político”, referindo-se ao *poder explícito*, toma o sentido estrito de um conjunto “de instâncias que podem emitir injunções sancionáveis”, 1990, p. 123-124 (o autor sublinha).

permanentemente um mundo social particular, e a *práxis ética*, enquanto atividade cuja significação é valorada e legitimada pelos costumes de uma dada sociedade. Se uma tal articulação é possível, não estaríamos fadados a confirmar um divórcio entre *ética* e *política*, mas ela deverá nos permitir pensar, então, as condições sob as quais pode-se dar uma *instituição imaginária do ethos*. Nesse sentido, uma tal articulação não se limitaria a postular um recurso à visada ética em caso de deriva do poder político efetivo, como propusera Ricœur, mas de pensarmos, em novas bases, o tipo de relação que se estabelece entre a *práxis política* e o universal ético (os costumes). Se o que se visa aqui é o exercício da autonomia, então, a questão mesma do agir autônomo implica uma compreensão renovada da questão da *sociedade* e da questão da *história*. E, no que concerne à esses dois aspectos, a reflexão de Castoriadis mostra-se particularmente fecunda.

Já desde *A instituição imaginária da sociedade* (1975), Castoriadis sustenta a existência de uma relação de indissociabilidade entre sociedade e história. Não há, para o pensador, sociedade fora do tempo, da mesma maneira que não há história que não seja a história das sociedades, de sua instituição no tempo. Castoriadis, então, postula a emergência de um domínio ontológico específico: o *social-histórico*, domínio e temporalidade nos quais se dá a criação/transformação de cada sociedade particular. Donde a pertinência do termo *social-histórico* para dar conta do problema complexo da instituição da sociedade como “fluxo perpétuo de auto-alteração” (ibid., p. 305).

“Auto-alteração” aqui quer dizer: criação e destruição de formas que constituem, a cada vez, o ser da sociedade, o modo de sua organização, etc. A questão da instituição, a que a idéia do *social-histórico* faculta, portanto, não se reduz à configuração atual – e atualizável – das instituições concretas de que são compostas as sociedades. É *também* isso, evidentemente. Mas ela implica, como processo de *criação* que se dá historicamente, uma dupla dimensão: *primeiro*, ela corresponde à materIALIZAÇÃO, em estruturas singulares, de um processo já ele mesmo histórico, e isso significa um processo contínuo de criação que engloba, em sua instituição, não somente o que é, a cada vez, *criado/inventado/estabelecido* pela coletividade em questão, mas igualmente o que, uma vez dado

na história, *já não é mais*, bem como aquilo que *não é ainda*, mas que encontra-se em germe no presente; *segundo*, esse processo, a instituição da sociedade, refere-se sempre a um *poder* instituinte que é, como tal, inerente a todo e qualquer domínio social-histórico, a toda sociedade em particular (cf. *ibid.*, p. 148 ss).

*Temporalidade* e *criação* não são, por conseguinte, “conceitos”, mas o modo de ser mesmo do social-histórico: a sociedade é temporalidade, ou seja criação e alteração de formas sociais de vida, as quais exprimem significações imaginárias que se encarnam nas instituições da sociedade. Então, dado que a criação social não obedece um plano ou um modelo preestabelecidos – não é imitação mas criação *ex-nihilo*, dirá o autor – dizer criação, significa dizer, imediatamente, destruição, isto é, a temporalidade é a condição mesma da criação/destruição das formas pelas e nas quais a sociedade se dá.

A imbricação manifesta entre a instituição e a alteração da ordem ética vigente numa dada sociedade tem, no fragmento abaixo, uma pista de elucidação fornecida pelo autor:

A análise ontológica mostra que nenhuma sociedade pode existir sem uma definição, mais ou menos certa, de valores substantivos compartilhados, de bens sociais comuns. Esses valores formam uma parte essencial das significações imaginárias sociais a cada vez instituídas. Definem a progressão de cada sociedade; fornecem normas e critérios não formalmente instituídos; por último subjazem o trabalho institucional explícito. Um regime político não pode ser totalmente agnóstico em termos de valores (ou morais ou éticos). (...) Mas esses valores, e essa moralidade, são criação coletiva anônima e “espontânea”. Eles podem ser modificados sob a influência de uma ação refletida e deliberada – mas é preciso que esta alcance outras camadas do ser social-histórico que aquelas concernidas pela ação política explícita. (...) A concepção substancial do bem comum é criada social-historicamente a cada vez – e é ela, evidentemente, que se mantém por detrás de todo direito e de todo procedimento (1996, p. 239-240 - em destaque no original).

Portanto, o sentido mesmo do *ethos* – mundo da cultura, horizonte dos costumes – precisa ser repensado para além do pensamento ético tradicional e isto na medida em que o próprio *ethos* da sociedade emerge do domínio social-histórico. Para Castoriadis o social-histórico subjaz a instituição/recriação do *ethos* da sociedade, ao mesmo tempo em que é implicado por aquela. Essa

correlação, por sua vez, é sustentada/pressupõe que já estejam postos uma série de elementos imaginários (vale precisar, não derivados nem do racional, nem do biológico, nem da natureza), isto é, o que é o homem, o mundo, a técnica, etc., somente a partir dos quais este modo de ser coletivo reveste-se de um sentido que, chegando a impregnar o tecido social, se consolida como *costume*.

Ora, os referenciais morais, os “valores substantivos” de uma sociedade, certamente remetem a uma estrutura normativa (nenhuma sociedade subsiste sem instituir um conjunto de regras publicamente sancionadas). No entanto, o conjunto de normas, leis e regras que exprimem a instituição desses valores não explicam, ao limite, que faz ser diferente, em cada sociedade, a configuração normativa do *Bem*, numa palavra, que constitui o *ethos* da sociedade considerada. Tampouco a criação social-histórica do *ethos* é explicada pela antítese positivista normativo/descritivo. Uma lei não tem uma origem unicamente *normativa* ou unicamente *descritiva*. Ela sempre se dá na tensão entre o que já foi instituído como norma e aquilo que ainda não alcançou estatuto universal de norma. A questão do *Bem* – moral ou político – conduz-nos, assim, a interrogar o fundamento daquilo a partir do qual esse *Bem* pode vir *a ser*. No sentido do autor, esse *pro-fundo* do mundo social, sempre instituído como obra do coletivo anônimo, e que institui o ser mesmo desse mundo social singular, é precisamente que Cornelius Castoriadis nomeou de *imaginário social-histórico*. Nas palavras do filósofo:

Este elemento, que dá à funcionalidade de cada sistema institucional sua orientação específica, que sobredetermina a escolha e as conexões das redes simbólicas, criação de cada época histórica, sua singular maneira de viver, de ver e de fazer sua própria existência, seu mundo e suas relações com ele, esse estruturante originário, esse significado-significante central, fonte do que se dá cada vez como sentido indiscutível e indiscutido, suporte das articulações e das distinções do que importa e do que não importa, origem do aumento da existência dos objetos de investimento prático, afetivo e intelectual, individuais e coletivos – este elemento nada mais é do que o *imaginário* da sociedade ou da época considerada (ibid., p. 203 - em grifo no original).

A sociedade se auto-institui, portanto, instituindo um mundo de significações, suporte de todo investimento prático, afetivo e

intencional dos indivíduos e é, pois, no interior dessa do imaginário social-histórico que encontramos o sentido do que somos, o valor do que fazemos, a verdade do que pensamos e dizemos. No entanto, perpetuando-se como tradição, o *ethos* geralmente é vivido de maneira heterônoma. O problema da instituição do *ethos*, de sua elaboração histórica é, assim, correlativo àquela da instituição da sociedade, isso quer dizer, ele é consubstancial à práxis política, no sentido afirmado mais acima, como interrogação e trabalho da sociedade sobre si mesma, isto é, como *instituição*.

Se “a democracia como regime”, conforme sustentara Castoriadis, “é, ao mesmo tempo, o regime que tenta realizar, na medida do possível, a autonomia individual e coletiva e o bem comum, tal como ele é concebido pela coletividade concernida” (1996, p. 240), então, uma ética e uma política da autonomia, capazes de estabelecer as condições de possibilidade da alteração lúcida das instituições da sociedade não está obrigada a ter de escolher entre as duas alternativas já realizadas na história brasileira: ou a confirmação meramente moralizante dos valores da tradição; ou a instituição “de uma educação moral e cívica”, vale dizer pela transmissão ideológica dos valores caros à manutenção do Estado, prática corrente no período militar. Parece-nos que o caminho, obviamente longo e difícil, que poderá nos conduzir à superação possível dessa anomia passa, antes de tudo, por uma crítica da ontologia subjacente ao pensamento e à prática social e política que é a nossa. E é aí, precisamente, que uma filosofia como a de Cornelius Castoriadis pode ainda nos fornecer algumas luzes. Decerto, Castoriadis não escreveu uma ética. Mas a sua filosofia política, baseada em sua original concepção de uma instituição imaginária da sociedade, pode nos inspirar no trabalho de elucidação do nosso *fazer*. Finalmente, qualquer pensamento ético e político deve, inevitavelmente, ser lúcido a respeito do fato de que “devemos bem viver e agir, de uma maneira ou outra, sem poder cessar de nos perguntar se fazemos o que é necessário – se o que fazemos é *justo*” (1986, p. 363 - o autor sublinha).

Artigo recebido em 15.07.2012, aprovado em 13.10.2012

## Referências

ARISTOTE. **Éthique à Nicomaque**. Traduction et présentation par Richard Bodéüs, Paris: Flammarion, 2004.

CASTORIADIS, Cornelius. **L'institution imaginaire de la société**. Paris: Seuil, 1975, *coll.* « *Esprit* », réédition *coll.* « *Points Essais* », n. 383.

———. **Domaines de l'homme: les Carrefours du labyrinthe II**. Paris: Seuil, 1986, *coll.* « *Points Essais* », n. 399.

———. **Le monde morcelé: les Carrefours du labyrinthe III**, deuxième édition. Paris: Seuil, 1990.

———. **La montée de l'insignifiance: les Carrefours du labyrinthe IV**. Paris: Seuil, 1996, *coll.* « *La couleur des idées* ».

———. **Fait et à faire: les Carrefours du labyrinthe V**. Paris: Seuil, 1997, *coll.* « *La Couleur des idées* ».

———. **Figures du pensable: les Carrefours du labyrinthe VI**. Paris: Seuil, 1999, *coll.* « *La Couleur des idées* ».

———. **Ce qui fait la Grèce: séminaires 1982-1983, La création humaine II**. Texte établi, présenté et annoté par Enrique Escobar, Myrto Gondicas et Pascal Vernay. Paris: Seuil, 2004, *coll.* « *La Couleur des idées* ».

———. **Sujet et Vérité dans le monde social-historique: Séminaires 1986-1987. La création humaine I**. Texte établi, présenté et annoté par Enrique Escobar et Pascal Vernay. Paris: Seuil, 2002, *coll.* « *La Couleur des idées* ».

LIMA VAZ, Henrique C. **Escritos de Filosofia II: Ética e cultura**, 2<sup>e</sup> ed., São Paulo: Loyola, 1993.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **L'institution, La passivité: notes de cours au Collège de France (1954-1955)**. Paris: Belin, 2003.

RICCEUR, Paul. **Soi-même comme un autre**. Paris: Seuil, 1990, *coll.* « *Points Essais* », n. 330.

———. « *Morale, éthique et politique* », in: **Pouvoirs: Revue française d'études constitutionnelles et politiques**, n. 65, avril 1993, *Morale et politique*, p. 5-17.

———. **Le juste**. Paris: Esprit, 1995.