

Leopold Leclair

A CONCEITUAÇÃO DA DEMOCRACIA DIRETA, DO
CAPITALISMO E DA AUTONOMIA NO PENSAMENTO
FILOSÓFICO DE C. CASTORIADIS.

Dissertação apresentada ao curso de pós-graduação de mestrado em filosofia, Faculdade de São Bento, sob a orientação do Prof. Dr. José Carlos Bruni, como requisito parcial para a obtenção do grau de mestre em Filosofia.

São Paulo

Fevereiro de 2010

Leopold Leclair

A conceituação da democracia direta, do capitalismo e da autonomia no pensamento filosófico de C. Castoriadis.

Banca examinadora:

Prof. Dr. José Carlos Bruni.....FSB - Orientador

Prof. Dr. Pablo Ortellado.....USP - Examinador

Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva.....FSB-SP- Examinador

São Paulo

Fevereiro de 2010

Dedicatória

Este trabalho é dedicado com o mais profundo amor e ternura para os meus pais, Mr. e Mde Jacques Leclair. Seus amores, vulnerabilidades, sabedorias e forças têm-me inspirado para ser o melhor que possa ser e compartilhar o que aprendi junto a eles. Lembrando que este trabalho não teria sido possível sem o apoio de Maria Josefa dos Santos que não tenho palavras para expressar minha gratidão pela benção da sua presença na minha vida. Enfim, a todos aqueles pelas observações e pelos seus sólidos suportes espirituais durante todos esses anos.

Agradecimentos

Eu sou grato diante da Faculdade de São Bento por essa imensa oportunidade de poder findar o curso que sempre almejei para minha carreira. Demonstro, também, a minha gratidão ao orientador professor José Carlos Bruni, aos professores do curso de pós-graduação em filosofia e todos aqueles que de certa forma contribuíram para a realização deste trabalho.

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo de buscar e descrever as questões relevantes na filosofia política de Cornelius Castoriadis, no que diz respeito aos conceitos de democracia, capitalismo e autonomia, para tanto, manifestamos uma dialética desses conceitos guiados e focados nas reflexões de Castoriadis.

Primeiro, localizar a formação discursiva, onde os escritos se encontram engajados e os valores éticos e políticos que repõem o interesse e a necessidade da reflexão filosófica.

Para refletir a essas questões, nasce o desejo de uma investigação de campo, cujo intuito é de contribuir com os grandes problemas que afetam o nosso tempo, ou melhor, dito, a nossa sociedade. Em segundo lugar, como a crítica filosófica tenta, através de seus debates, recobrir justamente essa nova experiência de se refletir visando uma política social, ou seja, uma relação com a problemática social. Por fim, observamos como os saberes de Castoriadis e a partir dos seus textos emergem no pensamento pós-contemporâneo. Com isto, não visamos apenas a constituição da experiência crítica que emerge nos textos de Castoriadis, mas também, dar a visibilidade a esses saberes, e, através deles, aos mecanismos e contingências que constituem o que somos hoje em dia. Ao transcrever isto, procuramos abrir espaço para reverter a alienação política numa transgressão possível, que deve ser levada a cabo por indivíduos concretos em suas lutas cotidianas contra as formas de ideologia com fim de oprimi-los e submetê-los a suas regras de jogo.

Que Deus faça brilhar luz sobre todos que tomam a vida como seu destino.

RÉSUMÉ

Ce travail a pour but de trouver et de décrire les questions relatives à la philosophie politique de Cornelius Castoriadis, les notions de démocratie, de capitalisme et de l'autonomie et, par conséquent, exprimer une dialectique de concepts guidé et mis l'accent sur les réflexions de Castoriadis.

Tout d'abord, recherchez la formation discursive où les textes sont engagés et de la politique et des valeurs éthiques qui rétablit l'intérêt et la nécessité d'une réflexion philosophique.

Pour réfléchir à ces questions, est le désir d'un domaine de recherche dont l'objectif est de contribuer aux grands problèmes qui affectent notre temps, ou plutôt, dit-on, à notre société. Deuxièmement, en tant que critique philosophique tentatives, par le biais de leurs débats, il suffit de venir à cette nouvelle expérience pour tenir compte d'une politique sociale, c'est-à-dire une relation avec les questions sociales. Enfin, observer comment la connaissance de Castoriadis et de ses textes apparaissent en post-pensée contemporaine. Il ne s'agit pas seulement pour but de rendre l'expérience de la critique qui se dégage dans les écrits de Castoriadis, mais aussi à donner de la visibilité à ces connaissances et, à travers eux, le mécanisme et les imprévus qui constituent ce que nous sommes aujourd'hui. Pour transcrire ce faire, nous revenir à l'espace ouvert de l'aliénation politique dans une éventuelle infraction, qui doit être effectuée par des individus dans leurs luttes quotidiennes contre les formes de l'idéologie dans le but d'opprimer et de les soumettre à des règles du jeu.

Que Dieu a fait resplendir la lumière sur tous ceux qui prennent leur vie en tant que destination.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 RELEVÂNCIA DO PENSAMENTO FILOSÓFICO DE CASTORIADIS.....	11
2 CASTORIADIS FRENTE À VISÃO MARXISTA.....	12
3 DEMOCRACIA	
3.1 Democracia do ponto de vista histórico.....	13
3.2 As censuras à democracia direta.....	18
3.3 A democracia como a criação humana.....	21
3.4 As limitações da democracia.....	25
3.5 A democracia na visão de Castoriadis.....	27
4 CAPITALISMO	
4.1 Capitalismo como produto da racionalidade instrumental.....	32
4.2 Capitalismo como modo de transformação psíquica.....	33
4.3 Capitalismo industrial.....	38
4.4 Capitalismo financeiro.....	38
4.5 Capitalismo informacional.....	39
4.5.1 Entender o capitalismo informacional.....	39
5 AUTONOMIA	
5.1 A autonomia como pressuposto alternativo.....	42
5.2 Autonomia e coletividade: os limites da teoria castoriadiana e sua superação.....	46
5.3 A valorização da autonomia.....	49
5.4 Autonomia como opção alternativa.....	53
5.5 A valorização do imaginário.....	54
5.6 A validade da opção de autonomia.....	55

6 AUTOLIMITAÇÃO

6.1 A autolimitação como a criação histórica.....	58
6.2 A autonomia na dimensão social.....	61
6.3 Sentido da autonomia - o indivíduo.....	61
7 A representação heterônoma instituída, a alienação como fenômeno social.....	62

8 LIBERDADE

8.1 A liberdade no aspecto psicológico.....	63
8.2 O caráter efetivo da liberdade.....	63
8.3 O aspecto político e social da liberdade.....	66
8.4 A dimensão metafísica da liberdade.....	68

9 ECOLOGIA

9.1 A referência de Castoriadis da ecologia à autonomia.....	71
--	----

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	72
----------------------------------	-----------

BIBLIOGRAFIA.....	76
--------------------------	-----------

ANEXOS.....	80
--------------------	-----------

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem por objetivo analisar e discutir as hipóteses concebidas na filosofia política de Castoriadis dentro da perspectiva da obra de “As Encruzilhadas do labirinto II: Os domínios do homem”. Ao considerar suas reflexões de análise da conjuntura e da filosofia social desembocam numa tipologia entre a democracia direta, o capitalismo e a autonomia. Esta discussão é essencial para todos aqueles que acreditam numa crítica sem limites da atualidade, sem perder o senso de mudança.

Castoriadis nasceu na Grécia em 1922, emigrou para a França no final da segunda grande guerra, devido ao seu compromisso político, obteve a nacionalidade francesa e ali morreu em 1997. Em sua juventude foi para a esquerda do marxismo, para a esquerda do trotskismo e, em seguida, rompeu com o último, ao empreender uma análise ao pensamento marxista, tentando demonstrar os pressupostos do imaginário capitalista. Ele fundou a revista Socialismo ou Barbárie, que marcou os anos seguintes, com figuras mais ou menos marcantes do movimento socialista. A singularidade de Castoriadis é talvez relevante pelo fato que ele é caracterizado como um pensador que mergulha em várias fontes do conhecimento humano. Como filósofo, psicanalista, economista, estudioso de história, de música, de epistemologia e de matemática e de seu pensamento político têm efeito em escala mundial. Com efeito, parecem muito oportuno seus comentários políticos e filosóficos para este momento, porque, por outro lado, em muitos aspectos é capaz de alimentar o debate libertário tão desejável e construtivo, embora ele nunca tenha reclamado. Disto tenta, então, com total com os dados físicos, biológicos, psicológicos, sociais e culturais em que a psique humana mergulha.

Com intuito de buscar uma reflexão sobre o conceito de democracia direta, tal como Castoriadis desenvolveu em várias ocasiões. Para tanto, será também necessário descrever o capitalismo na sua racionalidade como um projeto da história moderna e o conceito de autonomia serão descritos como uma alternativa ao projeto capitalista. Podemos dizer que é para que o homem seja o senhor de suas próprias vidas e sua sociedade, plenamente consciente e responsável por aquilo que acontece e o que a constrói. É uma reflexão marcada pelo uso da racionalidade, mas também da autolimitação: que os seres humanos possam viver juntos sem uma autoridade superior para coagir e punir, eles devem ser capazes de resolver seus problemas pelos seus próprios limites. O capitalista usa a lógica, mas sem limites: o seu objetivo é a ilimitada expansão, crescimento sem fim, lucros cada vez maiores, máximo controle do que existe no planeta, a expansão ilimitada das forças

produtivas. A obsessiva preocupação com o desenvolvimento técnico e os pseudo-racionais, a produção, a economia, a racionalização, o controle de todas as atividades, a divisão das tarefas mais avançadas, a quantificação universal, o cálculo, o planejamento e a organização como um fim em si mesmo, e assim por diante, como que autolimitação não pode existir com uma ilimitada expansão alguma coisa, até mesmo de uma suposta racionalidade.

Ao expandir suas ações sem controle que é uma expansão racional por trás do projeto capitalista logicamente leva a diversas catástrofes, a ciência técnica é a expressão de uma figura representativa da sua classe para o mundo, uma ordem que ele próprio é mais e, portanto, é apenas uma ilusão. Reflete a expansão imperialista, espaço violento, opressor. Totalitarismo cresce no extremo na lógica de controle sobre um planeta e seus habitantes, sem defesa nenhuma por esse modelo chamado de capitalista que é, de fato, marcado pela razão instrumental, mas também sem uma visão pela chamada autonomia ou autolimitação, que estão presentes entre nós. Se apenas porque elas são conduzidas por uma minoria em grande parte da espécie humana em seus próprios interesses.

Castoriadis estudou muito a atitude, ou seja, o comportamento da Grécia antiga, a partir daí viu o nascimento da sociedade ocidental. Ele demonstra diferentes maneiras, inclusive comparando o imaginário político daquele tempo ao atual. O processo que considera essencial o grego é o advento da sociedade por fortuna nós chamamos uma sociedade racional: pela primeira vez na história, ou pelo menos aquilo que sabemos, as pessoas discutem e decidem as suas vidas no fundamento racional, que podem controlar totalmente e não sobre as bases do divino, do mágico e do transcendente. A razão era o guia dos atos na Grécia, lembre-se, é expresso no surgimento da filosofia, da ciência e da democracia questionando as instituições sobre suas determinações nos que fizeram e nos que não fizeram.

Palavras chaves: Democracia, Capitalismo, Autonomia, Liberdade e Instituições.

1 A RELEVÂNCIA DO PENSAMENTO FILOSÓFICO DE CASTORIADIS

A obra de Cornelius Castoriadis se apresenta como uma ilustração. Ilustrar é o trabalho pelo qual os homens tratam de pensar, nos que fazem e de saber nos que pensam. Ora, "isto também, escreve Castoriadis, é uma criação social histórica". Pois, para uma obra preocupada no pensar da sua própria historicidade, "todo pensamento da sociedade e da história pertencem a si mesmo à sociedade e à história". A escrita de Castoriadis adota uma forma em espiral de questionamento radical. Castoriadis abordou as duas facetas da ontologia social-histórico-psíquico-imaginária, a faceta individual e a faceta coletiva. Segundo ele, as instituições assim como os psíquicos se auto-elaboram no tempo, pode ser não na mesma escala de tempo pelas duas, mas, certamente no tempo. Elas têm uma interação recíproca, uma relação dialética teria dito nos anos 60. Lembramos as interações que envolvem as civilizações e as interações interpessoais, uma civilização se desenvolve no contato e na fricção com as civilizações vizinhas, um psiquismo se desenvolve no contato e na fricção com outros psiquismos. Não é aí o relevante de Castoriadis, o que lhe interessava mais é examinar como as instituições de uma civilização resultam ao longo de milhões de trabalhos de psíquicos individuais não-congelados, o desenvolvimento do psiquismo de um bebe resulta seu banho numa civilização não-congelada. Isto poderia parecer um lugar comum quase determinista tal não é o caso precisamente por causa da pequena parte irreduzível não-funcional da ontologia social histórica. Pois, neste parâmetro como anda a relação entre o objetivo capitalista e o objetivo de autonomia dentro das instituições ditas democráticas? Mediante o desenvolvimento do trabalho veremos a efetivação dessas relações.

A experiência do pensamento de Castoriadis não é apenas um acadêmico. É mais uma abertura de consciência, uma nova oportunidade de sentir e de pensar o mundo. Evidentemente, esta experiência não é um produto disponível no mercado. A compreensão do trabalho de Castoriadis exige que o interessado ou o melhor parceiro encontre-se disponível para alterar a sua aparência e seu lugar. Este é certamente o motivo que desencadeou a dificuldade vivida por muitas pessoas, ao tentar ler seus escritos. Castoriadis é um dos grandes sábios da modernidade e é um filósofo importante para o debate de hoje, sua percepção e análise possuem a agudeza e a crítica própria dos grandes filósofos. Ele nos diz que algumas questões são importantes para se pensar e o exercício do pensamento é o que nos mantém lúcidos e alertas diante das diversas realidades sociais. Se

as análises consideradas concretas figuram com único meio da prática sociológica, ele nos acena com a liberdade e a coragem de suas reflexões e ousa pensar por si através de novos enfoques.

2 CASTORIADIS FRENTE À VISÃO MARXISTA

Nos séculos que se passaram, diz Castoriadis, o progresso da razão se faz dois caminhos e conduz a dois alternativos, que se misturam entre si, enquanto oposição ao **alternativo de** uma sociedade **autônoma**, por um lado, e o **alternativo capitalista** do outro, demência projeto, uma ilimitada expansão de um pseudo-racional habilidade que tem para deixar de afetar apenas as forças produtivas e da economia a tornar-se um projeto global. Com efeito, Castoriadis explica que o marxismo já não é, e não deve ser a esperança de enfrentar a tristeza da nossa sociedade e da sua decomposição. Para marxismo, obsoleta e insustentável, tanto o seu método e conteúdo são profundamente no mundo capitalista ocidental. Castoriadis destaca em primeiro lugar na forma em que marxismo foi interpretado, transmitido e estabelecido, ele perdeu uma da sua grande importância prática. Ao longo dos anos, marxismo tornou-se um sistema fechado teóricos e completado uma externa e superior teoria à prática e, em seguida, reduzida ao estado de aplicação. E, finalmente se tornou uma ideologia marxista que mesmo Marx definiu o termo como um conjunto de idéias que se relaciona com uma realidade nem para iluminar e transformar, mas, para ocultar e justificar em «imaginação».

Assim, ele se apresenta - e isto desde A ideologia alemã - como o teórico que descobriu a lei da sociedade e da história: lei de fundamento da sociedade, lei de sucessão das formações sociais na história, depois, “leis da economia capitalista”, etc.

Este segundo elemento – que se poderia corretamente denominar o elemento teoricista, ou especulativo – domina desde o início o pensamento e a atitude de Marx, e relega o primeiro elemento a algumas frases lapidares e enigmáticas. Essa é também a razão pela qual ele será levado a passar o período essencial de sua vida adulta – trinta anos – tentando concluir esse livro que se chama O Capital, que deveria demonstrar teoricamente, a partir de considerações econômicas, o desmoronamento inevitável do capitalismo. Não o conseguirá, evidentemente, e O Capital permanecerá inconcluso. (Pág. 79 do labirinto)

Mas, Castoriadis ataque ao marxismo o seu conteúdo até a sua teoria econômica, que considera evolutiva, tanto economicamente como politicamente incorretos e nocivos. Ele lembrou que a sua previsão, tais como, o aumento da taxa de exploração ou de pobreza, não tenham sido realizados. Ele também assinalou que Marx segue o modelo das ciências naturais: contém as chamadas leis objetivas de mecânicos da economia. Ao fazê-lo, ele ingressou nas capitalistas teorias e determinantes da racionalidade econômica, onde a economia é um sistema dominante separada do resto das relações sociais, e é a única motivação das ações humanas. O marxismo é, assim, enraizado no contexto do capitalismo, tornando mais fácil a sua reabsorção, valorização pela lógica capitalista da opressão (burocracia). Reduzido à impotência na raiz, contaminados pelo pensamento dominante, marxismo não é menos perigoso, tais como transportar significados capitalistas no mundo do trabalho. O marxismo é uma parte integrante do mundo herdado e, como tal, constitui um obstáculo no caminho do desenvolvimento social.

3 DEMOCRACIA

3.1 Democracia do ponto de vista histórico

O primeiro conhecimento que temos sobre a democracia e as origens do termo se remonta à Grécia clássica, na primeira metade do século V antes de Cristo, na forma de governo que experimentou a *polis* grega, sendo Atenas, o exemplo mais representativo. Dessa época e dessas práticas provém sua definição etimológica: a democracia definida como “o governo do povo”, termo composto por *demos* significa povo e *kratia* significa governo. Grécia constitui, em termos de Cornelius Castoriadis, o primeiro exemplo de uma sociedade que delibera explicitamente sobre suas leis e que ao mesmo tempo é capaz de modificar essas leis. Neste sentido é a primeira comunidade com vida política, entendida esta como uma atividade coletiva cujo objeto é a instituição da sociedade como tal¹. Na Grécia a política é autonomia: os cidadãos estabelecem e modificam suas próprias leis, são capazes de sua auto-instituição. A comunidade política é absolutamente soberana e se fundamenta na igualdade de todos os cidadãos. Esta igualdade se manifesta num duplo sentido. *Isonomia*, igualdade dos cidadãos diante da lei e *isegoria* ou o direito de todo cidadão de participar e expressar-se na assembléia. Em termo podemos dizer o povo grego

¹ Castoriadis, Cornelius: *A Polis grega e a criação da democracia*. Paz e Terra, São Paulo, 1987, pag. 304

era autônomo, limitado por si e uma finalidade comum pelo assunto público, isto é, se rege por suas próprias leis, possui sua jurisdição independente e se governa ele mesmo.

Segundo Castoriadis, o fundamento da democracia grega é a participação plena e ativa de todos seus cidadãos. Esta participação é a que os constitui em cidadãos; renunciar a ela significa renunciar à cidadania, situar-se fora da polis. A participação no governo da polis é um elemento necessário para o desenvolvimento da pessoa humana, um dos meios indispensáveis para que os indivíduos desenvolvam suas capacidades e faculdades materiais.

Segundo a visão grega da democracia, o cidadão é um ser total para quem a política constitui uma atividade social natural, não separada do resto da vida e para quem o governo e o Estado não são entidades remotas e outras, senão que a vida política é uma extensão harmoniosa de si mesmo dentro da *Polis*, ou seja, dentro da cidade.

O lugar fundamental da participação era a Assembléia, onde o povo, soberano, decidia sobre seus próprios problemas. Nela todos os cidadãos tinham o direito de tomar a palavra que era a chamada a *isegoria*, seus votos tinham o mesmo peso que também era a *isopsephia* e todos possuíam a obrigação moral de falar com absoluta franqueza. A participação materializava-se também na possibilidade de todos os cidadãos de ocupar os cargos eletivos ou de serem juizes. A democracia era concebida como uma relação inerente à vida da polis, em outra palavra, uma “relação simbiótica”.

Os ideais políticos que, em termos de Castoriadis, sustentam este sistema são: a igualdade entre cidadãos, a liberdade e o respeito à lei e a justiça. Os indivíduos consideram-se iguais entre si e reconhecem-se coletivamente como soberanos capazes de criar condições de fomentar as leis e desenhar as instituições adequadas para seu autogoverno, baseado na idéia de bem comum, que não implica que todos devem ter os mesmos interesses senão poder coincidir no que é bom para a cidade. Neste mundo grego não existe a divisão entre o público e o privado nem todas as diferenciações que adquire a vida social do homem no mundo moderno, como Estado e a sociedade civil, participação e representação, liberdade e igualdade.

A democracia grega funcionava através das seguintes instituições: a assembléia, o conselho dos 500, os tribunais, os magistrados e o comitê dos 50. A Assembléia, *Ecclesia*, estava composta por toda a cidadania e ela tratava, discutia e decidia sobre todos os grandes assuntos que afetavam à comunidade. O conselho dos 500 tinha como função central organizar a Assembléia, isto é, relatar sua agenda, fazer borradores da legislação, receber iniciativas, propor decisões, etc. Com este conselho colaborava também o comitê

dos 50 que, por seu escasso de número, era também mais efetivo. As funções de administração da cidade eram levadas a cabo pelos magistrados, que duravam em seus cargos geralmente um ano e eram eleitos por sorteio ou eleição. Finalmente, os tribunais que estavam organizados de maneira similar ao conselho. Em todos os casos, todas as magistraturas e os jurados eram ocupados por eleição, por sorteio ou por rotação, o que assegurava a participação de um grande número de cidadãos em funções oficiais e não existia a reeleição.

Junto a estas instituições existiam outras tendentes para assegurar a participação dos cidadãos, aumentarem os meios de controle, estabelecer responsabilidades para com a comunidade e autolimitar o poder do povo. Entre elas podemos mencionar ao direito de “acusação de ilegalidade”: um cidadão pode acusar a outro de incitar à Eclésia, ao povo, a votar uma lei ilegal; desta maneira um tem o direito a propor absolutamente todo o que queira diante a Eclésia, mas deve reflexionar cuidadosamente antes de apresentar uma proposta porque pode ser julgado por ela.

Qual deve ser o lugar dentre da teoria da democracia do modelo grego? Acredito que a seguinte citação de Castoriadis serve-nos de contexto para pensar e encontrar na democracia grega no mundo moderno:

A Grécia é o lócus 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, a Grécia é para nós um gérmen: nem um “modelo”, nem uma espécie entre outros, mas um gérmen²

Esta citação é relevante no sentido de que os valores criados pelos gregos tais como a democracia, a filosofia e a política servirem para nós de inspiração, de caminho a seguir para o nosso imaginário. Esse gérmen é uma espécie de guia para o nosso espírito criativo, apesar da sua desapareição na atividade proposta.

A razão dessa perda é o fato de que há um longo período a democracia não se notava nas cidades dos países ocidentais, porque o apogeu da época medieval, que de certa forma, não contribuiu para a coletividade social e política. A causa disso, por um lado, é que o predomínio da visão religiosa e teológica do mundo e a plenitude da dominação cristã, da igreja sobre o mundo ocidental, e por outro lado à interrupção do pensamento democrático pelo surgimento dos impérios, os estados poderosos e regimes militares e depois a chegada do mundo feudal de autoridade fragmentada baseada no poder do senhor.

² Castoriadis, C.: *domaines de l’homme: les carrefours du labyrinthe*, Seuil, Paris, 1986, pág.328.

Este domínio que o cristianismo exercia sobre a vida social e política dos homens tira as preocupações de questões como o autogoverno, as leis adequadas para a cidade, os direitos de participação, a construção de um regime justo e a legitimidade da autoridade. O total predomínio da religião sobre a vida dos homens significou que, segundo David Held:

*A política deixa de ser vista como uma atividade e construção humana, o povo deixa de ser considerado um cidadão, para converter-se em um homem de fé que vive em uma sociedade que deve ser dirigida por aqueles situados mais perto de Deus, pelos eleitos que conduziram aos homens pelo correto caminho da fé e a verdade cristã. A aparição do cristianismo tira a preocupação sobre a relação entre governantes e governados e a legitimidade do poder. Com ele se transformou a problemática das fontes da autoridade e a ação política.*³

Agora, a vida social e política estão baseadas em um mundo e em uma ordem extra-social, de verdades dogmáticas e reveladas que não permitem discussão senão submissão. Contrariamente ao mundo grego onde o bem e o justo estavam ligados ao bem estar da polis e à organização harmônica de seus elementos, agora o bem e o justo são valores extras, verdades imutáveis, definidas independente do social. A preocupação já não é a construção da cidade justa a partir da participação direta dos cidadãos, a partir de considerar a política como um espaço de livre determinação, senão a construção de um mundo que respeitara os princípios cristãos que estabelecessem a hierarquia da Igreja como principal elemento de dominação. A cidade boa e justa é agora aquela em que os homens podem viver em comunidade com Deus e levar uma vida cristã baseada na fé.

Neste novo mundo não há espaço para indagação a respeito do direito da autoridade para mandar da legitimidade dos governantes. A autoridade era a igreja, a única fonte de toda legitimidade do poder e seus representantes. Em geral a sociedade era concebida como um todo hierarquicamente organizado em que cúspide se encontrava os representantes de Deus na terra, sendo o Papa a figura central desta ordem.

A democracia inaugura a experiência de uma sociedade inapreensível, indomesticável, na qual o povo será dito soberano, certamente, mas, onde não cessará de questionar sua identidade, onde esta permanecerá latente, quer dizer, é bem verdade que essa sociedade suscita um discurso múltiplo que tenta apreender a experiência numa demonstração inapreensível e que, nesse sentido, emerge como objeto pelo fato mesmo de não ser mais impressa na ordem da natureza ou numa ordem sobrenatural. Mas parece

³ Held, David: *Modelos de democracia, Aliança, Madri, 1991, pág. 53.*

notável que o discurso que pode ser imputado à ideologia capitalista se exerça, nos primeiros tempos da democracia, resistindo à ameaça de uma decomposição da sociedade como tal. As instituições, os valores anunciados: a propriedade, a família, o estado, a autoridade, a pátria e a cultura são apresentados como muralhas contra todas as formas de barbárie, contra as forças desconhecidas de fora que podem destruir a sociedade e a civilização. A tentativa de Castoriadis para a sacralização das instituições pelo discurso é comensurável à perda de substância da sociedade, da derrota do corpo. O culto capitalista da ordem que se sustenta, com a afirmação da autoridade, com suas múltiplas figuras, com o enunciado das regras e das justas distâncias entre os que ocupam a posição do homem dirigente, do proprietário, do homem cultivado, do homem civilizado e do homem normal, adulto, face ao outro, todo esse culto testemunha uma vertigem perante a voragem de uma sociedade indefinida.

Contudo, devemos estar atentos ao outro aspecto da mutação. O que advém com a democracia é a imagem da sociedade como tal, sociedade puramente humana, mas simultaneamente sociedade *sui generis* cuja natureza própria requer um conhecimento objetivo; é, em decorrência da destruição do núcleo capitalista de legitimidade e da destruição da arquitetura dos corpos, a imagem de um espaço homogêneo de direito, oferecido a ponto de sobrevôo do saber e do poder.

A democracia é uma obra-prima, portanto, 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. E ela não pode servir de modelo para uma repetição do ato criador a menos que já seja reconhecida como a encarnação de tal ato.

3.2 As censuras à democracia direta

Uma das peculiaridades ou paradoxos da democracia direta, modelo que tem copiado de exemplo para as democracias ocidentais e de ponto de partida de nossas experiências históricas foi duramente criticado pelos pensadores da época que mais transcenderam: Platão e Aristóteles. Com argumentos diferentes, ambos consideravam a democracia como uma forma desviada, impura ou injusta de governo. Platão, na sua tipologia de regimes políticos, considera uma forma só capaz de realizar o ideal de justiça, a aristocracia, sendo as demais formas impuras e injustas. Para entender a classificação

platônica é necessário, então, começar pelo conceito de justiça, mas, para isso, devemos considerar algumas premissas básicas.

Os homens têm aptidões diferentes por natureza; nessas aptidões podem predominar a razão, o valor ou as paixões. Segundo o elemento predominante encontraremos três tipos de cidadãos. Aqueles nos que a razão é o elemento predominante são os filósofos, os que podem apreender as verdades, alcançar o mundo das idéias, os que são “capazes de compreender o que existe de uma maneira sempre imutável”⁴. Aqueles nos que predomina o valor são os guardiões, os guerreiros. Finalmente, aqueles nos que predominam os instintos são os artesões, trabalhadores, lavradores da terra. Estas três partes que encontramos na alma dos homens se produzem na cidade originando os três grupos sociais descritos.

Estabelecidas as partes constituintes de uma sociedade, Platão deduz o conceito de justiça. A justiça consiste, então, em fazer cada um o que lhe pertence segundo sua própria natureza, isto é, cada um deve ter na cidade uma ocupação só para a qual sua natureza lhe deu convenientemente melhor que para qualquer outra tarefa e deve assegurar-se a cada um a posse de seu próprio bem e o exercício da atividade que lhe é própria. “Quando os comerciantes, os auxiliares e os guardiões se mantêm dentro de sua classe e cada um faz o que lhe pertence, esse estado de coisas faz justo à cidade”.⁵ A cidade nos parece justa quando as três classes de natureza que a compõem preenchem as funções que lhe são próprias.

Uma cidade justa é, então, uma cidade bem governada, na qual os filósofos governam, os guardiões defendem a cidade e os artesãos, trabalhadores, comerciantes se ocupam de exercer seus ofícios. Esta forma de governo perfeita e justa é a *aristocracia*⁶. Qualquer modificação desta, qualquer mistura entre suas partes dará origem a formas impuras e injustas, formas más e viciosas, caracterizadas pela desordem e a desorganização desde o momento em que as naturezas dos homens se misturam e desempenham funções que não correspondem com suas almas. Seus atos não serão justos e não será também a cidade. Platão estabelece um processo de decadência da cidade a partir da mistura de suas classes, processo que determina uma tipologia das formas de governo, desde a justa por excelência, a aristocracia, até a mais injusta, a tirania.

⁴ Platão: *República*, EUDEBA, Buenos Aires, 1986, pág. 229.

⁵ Platão: *op. cit.*, pág. 230

⁶ Platão

Temos então, por um lado à aristocracia como forma pura e justa que se corresponde com uma determinada forma de organização da sociedade e com um tipo de homem e por outro lado quatro formas más e viciosas com seus correspondentes tipos de almas individuais: timocracia, oligarquia democracia e tirania. A passagem sucessiva entre essas formas se produz pela má combinação e mistura das classes que compõem a sociedade. Assim, quando os filósofos se misturam com os guardiões e o espírito predominante vive sedento de vitórias e honras e ânsias de honrosos, nós encontramos em uma *timocracia*: governa a alma onde reside a ambição e a cólera. Quando os governantes são invadidos por um desejo ilimitado de riquezas nós encontramos em uma *oligarquia*. Aqui mandam os ricos e o governo está baseado no censo; os pobres não participam de nenhuma maneira no poder. Na alma dos governantes predominará o elemento passional, o espírito de avareza e cobiça. O governo da riqueza será a causa da aparição do terceiro tipo vicioso, a *democracia*, isto é, o governo dos muitos e pobres, da massa do povo que naturalmente só deveria dedicar-se aos trabalhos artesanais, o comércio e a lavoura. A oligarquia, pela ânsia de riquezas de seus governantes, acostuma reduzir à indigência ao resto do povo.

*A democracia nasce, então, quando os pobres, depois de ter obtido a vitória sobre os ricos, matam alguns, exilam outros e compartilham com os que ficam o governo e os cargos públicos, distribuição que pelo comum acostuma encontrar-se a sorte no sistema político.*⁷

Neste sistema de governo haverá homens de todas as classes. Reina a extrema licência, a extrema liberdade, ninguém tem a obrigação nem de mandar nem de obedecer. A democracia “é uma forma de governo encantadora, anárquica e pitoresca, pois estabelece uma espécie de igualdade tanto entre iguais como entre os desiguais”⁸. O homem que vive neste sistema não possui nem ordem nem controle sobre sua vida, suas paixões e seus desejos, ‘não há ordem nem subjeção na sua conduta e segue o capricho curso de sua vida que considera agradável, livre e sorte.’⁹ A democracia é, por sua vez, a origem da seguinte e a última das formas más e viciosas: a tirania e é precisamente a característica central de aquela, a liberdade, a causa do novo regime. É o desejo imoderado de liberdade que leva aos homens a desejar seu contrário: o excesso de autoridade e, com ela, sua sujeição. Neste novo governo um caudilho governará com poderes absolutos. Mas, como sempre é

⁷ *Idem op. cit.*, 260.

⁸ *Idem.*, pág. 441.

⁹ *Idem.*, pág. 443.

possível a vitória da justiça sobre a injustiça e do saber e a verdade sobre as sombras, as opiniões e a ignorância, é possível o regresso desde uma tirania novamente a uma aristocracia.

Fica assim exposto o conceito negativo que possui Platão da democracia. Com uma explicação um tanto diferente, Aristóteles coincide com Platão na sua avaliação contrária a este regime de governo. Aristóteles¹⁰ distinguia as formas de governo segundo seus fins. Um regime político é “a organização das magistraturas nas cidades, como se distribui, qual é o elemento soberano e qual o fim da comunidade em cada caso”¹¹. Quando um regime se propõe o bem comum é um regime reto; por outro lado, quando o objetivo era o benefício e o bem dos próprios governantes e as formas de governo são desvios das retas. Dentro de cada um desses grupos (formas retas e formas desviadas) encontramos subtipos segundo entre quem e entre quantos se distribuem as magistraturas.

Assim a monarquia, a aristocracia e a republica são as formas de governo nas quais se governa em vistas ao bem comum da *polis*. A tirania pode definir-se como uma monarquia orientada na direção do interesse da monarca, no qual se exerce um poder despótico sobre a comunidade. A oligarquia, por sua vez, tem lugar quando os que governam são os poucos com fortuna e fazem em benefício próprio. Finalmente, a democracia é o governo dos pobres em seu próprio benefício. Das formas pervertidas, a democracia a mais moderada e a tirania é o pior. A democracia se caracteriza por fundar-se centralmente na igualdade, entendida pela lei como “que não sejam mais em nada os pobres do que os ricos, senão que ambas classes sejam semelhantes”¹², e como a participação de toda na maior medida possível no governo e na liberdade.

Uma das características da liberdade é o ser governado e governar por turno e a justiça democrática consiste em ter todos o mesmo numericamente e não segundo merecimento. São procedimentos democráticos os seguintes: quando todas as magistraturas sejam eleitas entre todos; que todos mandem sobre cada um e que cada um, em seu turno, sobre todos; que as magistraturas se provêm por sorteio ou todas ou as que não requerem experiência ou habilidades especiais; que não se fundem em nenhuma propriedade ou na menor possível; que a mesma pessoa não exerça duas vezes a mesma magistratura; que as magistraturas sejam de curta duração; que administrem justiça todos os cidadãos, eleitos entre todos e acerca de todas as questões; que a assembleia tenha

¹⁰ Aristóteles: Política, trad.; Nestor S. Chaves, Atena, São Paulo.

¹¹ Idem. Pág. 168.

¹² Aristóteles: op. cit., pág. 175.

*soberania sobre todas as coisas e que os magistrados em troca não tenham nenhuma ou sobre as questões menos importantes. A instituição mais democrática é o conselho. A justiça consiste em que todos tenham numericamente o mesmo e o mesmo é que não governem mais os pobres do que os ricos, nem tenham só os primeiros a soberania senão todos por igual numericamente.*¹³

Expostos, tanto o modelo democrático grego como as críticas dirigidas por Castoriadis em direção à democracia moderna, ambos têm transcendido de seu mero mundo para sentar as bases do pensamento democrático moderno. Tanto o modelo clássico de democracia como suas críticas têm tido um impacto forte no pensamento político moderno ocidental: o primeiro como fonte de inspiração para muitos pensadores democratas e segundas como advertência dos perigos da política democrática.

3.3 Democracia como criação humana

A criação da democracia e da filosofia, e de sua ligação, encontra uma precondição essencial na concepção grega do mundo e da vida humana, no núcleo do imaginário grego. A melhor maneira de esclarecer isto, talvez, seja referindo-nos às três questões nas quais Kant resumiu os interesses do homem. Tais como: o que posso saber? O que devo fazer? O que me é permitido esperar? Castoriadis faz esse apelo porque Kant no seu pensamento avisa dizendo que: entre todos os elementos da criação, o homem é necessariamente aquele que deve elaborar suas condições perfeitas e, por conseguinte, produzir a bondade do seu caráter por si só. Foi dotado de talentos e de potencialidades, o que faz dele apto a escolher o que quer fazer. Nasceu livre, também tem instintos animais; deveria ser ele mesmo responsável não somente por sua cultura, por suas atitudes, mas, também, por bondade de sua vontade, porque, segundo ele, o homem pode colocar-se no topo de uma força dos anjos que possuem veleidades e pode, do mesmo modo, inclinar-se debaixo dos animais forçados. Considerando tudo, tal é um resumo da moral de Kant. O respeito devido à razão visa imediatamente à espécie humana. A isto, Kant deve sentir-se orgulhoso por ser o instigador da corrente ou tendência no estudo pessoal ao promover com uma intensidade crescente a autonomia da pessoa que não revela mais do que ela mesma. Assim, Kant descobre no ser humano o valor por excelência. Daí vem sua segunda máxima: *“Age sempre de tal forma que trata a humanidade em você e nos outros como um fim e jamais*

¹³ Idem. Pág. 250.

como um meio". Assim, Kant rejeita as bases de umas sociedades democráticas, representadas por uma república livre gozando de uma harmonia que resulta daquilo o que cada um submete às normas universalmente válidas para todos. Nessa sociedade ideal, o sujeito obedecerá a seu governante sem arruinar a autonomia da sua consciência porque faria as mesmas exigências se fosse ele mesmo o governante. É neste contexto que deve compreender nosso ilustre filósofo quando proclama sua terceira máxima: "*Age de tal forma que você considere sua vontade razoável como se instituísse uma legislação universal*".

Para Kant ao contrário, o homem é incapaz de fazer o bem por puro amor. Por este meio, o imperativo categórico é universal e não pode mudar com as circunstâncias. Mas o mérito da moral é aferido, precisamente, pelo esforço que nós fazemos para submeter nossa natureza às exigências do dever.

Kant não quer dizer, portanto, que o *agir por dever* deva significar simplesmente tudo ser conformado exteriormente à lei; ele também acredita que é necessária uma abstração de uma finalidade objetiva. Agir por piedade, dedicar-se por afeição, trabalhar para aprender ou para lograr não são atos morais. Porque o objetivo da ação não pode ser o motivo desses; seu único motivo legítimo deve ser a obrigação mesma, ou o dever destacado do objeto do dever.

A compreensão filosófica do rigorismo kantiano confirma-se como de alta importância para penetrar o pensamento rigoroso de Kant. Ele não nos disse que o homem honesto é aquele que reponde a seus afazeres dolosamente, penosamente e por constrangimento. Ele lamenta até aquele que termina seu dever sem alegria e somente como um escravo. Admite do ponto de vista pedagógico que para conduzir um espírito corrompido no caminho de bem moral precisa de apresentá-lo seu interesse pessoal, de assustar pelo temor de um dano ou de despertar nele os sentimentos generosos.

No plano filosófico, conserva-se o que é a pura máxima da razão que é o fundamento moral. Tanto melhor, sobretudo, se o homem honesto faz seu dever com prazer, mas ele conclui: "*esse não é o prazer como a meta que funda a ação moral do homem de bem*". Com efeito, Kant entende por ação moral aquela que não visa mais do que o respeito da forma mesma da razão. E os deveres podem ser deduzidos, a priori, da estrutura formal da razão. Assim, a moral ostenta rigorosamente uma lógica de ação que nós vamos aprofundar no logicismo de Kant.

Kant coloca a lei moral no quadro de um imperativo categórico que se opõe aos imperativos hipotéticos fixados a si mesmo da seguinte forma: "age de tal forma que sua

ação possa ser considerada como norma universal”. Toda ação exige a antecipação de um fim, o ser humano deve agir como se este fim fosse realizável. Daí a acusação de “formalismo ético” freqüentemente lançado contra Kant, já que este princípio não estabelece o que se deve fazer, mas apenas um critério geral para o agir ético, sendo este precisamente o seu objetivo. Os imperativos hipotéticos, por sua vez, têm um caráter prático, estabelecendo uma regra para a realização de um fim, como: “*Se você quiser ter credibilidade, cumpra suas promessas*”. Tendo as antípodas do pensamento agostiniano que expressa assim: “ama e faz o que você quer”. Em sua lógica, Kant define a filosofia como “a ciência da relação de todo conhecimento e de todo uso da razão com o fim último da razão humana”, caracterizando-se pelo tratamento de quatro questões fundamentais:

- I** O que posso saber? Questão que diz respeito à metafísica, no sentido kantiano de investigação sobre a possibilidade e legitimidade do conhecimento.
- II** O que devo fazer? Cujas resposta é dada pela moral.
- III** O que posso esperar? O problema da esperança, de que trata a religião.
- IV** O que é o homem? Objeto da antropologia, à qual em última análise se reduzem as outras três e que é na verdade a mais importante das quatro.

Países ocidentais no seu modelo de democracia e, como resultado de um ideal humanístico. Mas sejamos claros: a nossa democracia é uma democracia representativa, longe de o poder do povo que deveria nomear a sua etimologia mesmo. Castoriadis explica, em sua crítica da representação. A representação é um princípio estrangeiro para a democracia, porque, logo que haja representantes, autoridade, atividade e iniciativa política são removidas do corpo do cidadão de ser devolvido ao pequeno corpo de representantes, que, então, usar de sua conveniência e de acordo com seus interesses.

A recusa da representação, que é inevitavelmente alienação (transferência de propriedade), a soberania, representou para os representantes, está relacionada com a recusa da divisão política do trabalho: Castoriadis critica a divisão da sociedade política fixo e estável entre os líderes e intérpretes, a existência de uma classe de indivíduos cuja função, profissão, o interesse é o de conduzir outros. Ele diz que a rejeição de todas as ciências políticas nas mãos de especialistas, cujo pedido está profundamente ligado à idéia de controle e conduta sociedade tecnológica. Por isso, põe em causa qualquer organização política baseada neste princípio de representação, incluindo o movimento sindical e rejeitou as partes: a festa é para ele uma instituição essencialmente burocrática, onde o poder é exercido por uma hierarquia própria co-optado, o que não é concebível a única forma de expressão, o pluralismo de opiniões, que tendem a sufocar e endurecer.

Dado o nosso modelo de democracia representativa, Castoriadis sugere que a democracia direta, que a característica essencial de três linhas: o povo, por oposição aos representantes, as pessoas, por oposição aos peritos e a comunidade em oposição ao Estado. Na democracia direta, de acordo com o princípio da autonomia, cada lei é direta e decidida coletivamente por todas as pessoas a quem se aplica, de modo que a pessoa pode dizer, reflexiva e lucidamente, que esta lei, também é dele. Autonomia implica uma condição em que a questão da validade da legislação continua a ser permanentemente aberto. Esta mesma questão política, coletivo, claro, deliberada e contínua, que as importações: Castoriadis associa à filosofia e verdade como intermináveis movimentos do pensamento constantemente postos para testar seus limites e transformando-as em, do mesmo modo, refletividade.

Para estabelecer a democracia direta, devemos, naturalmente, abandonar o curso da representação e mudar as nossas instituições. Se as pessoas não podem governar o que resta para ser visto é a política necessária de desaprendê-los, para convencê-los que existem peritos que devem confiar nos trabalhos de negócio; como por exemplo, uma política contra a educação. Enquanto as pessoas devem se acostumar a realizar todos os tipos de responsabilidades e tomem iniciativas que se acostumam seguir para a votação ou outras opções que não o seu presente. E como as pessoas não são idiotas, o resultado é que eles acreditam cada vez menos e se tornam cínicos. As instituições existentes empurram, removem e desencorajam as pessoas que participam na atividade. Os seres humanos devem parar de visualização política como uma área separada e especializar, e tem de aprender a vê-lo como um trabalho para todos os membros da comunidade, pressupondo a igualdade de todos e torná-la eficaz, apenas como, inversamente, a rejeitá-la por causa da práxis.

Castoriadis adota e oferece uma visão política da democracia, não um mero histórico ou sociológico, o que significa não só compreender, mas a interpretação de articular um projeto concreto. Ele não pretende limitar o reino da teoria, aborda a questão da programação das nossas idéias. Este retorno constante entre teoria e prática, ele chama práxis e defende com fervor. Rejeitando a divisão entre aqueles que crêem e os que não crêem, também, propõe uma abordagem em que para cada pensamento e ação são complementares para enriquecer-se mutuamente. Não apenas interpretar o mundo, mas transformá-lo. Dúvidas sobre a lei e os seus alicerces, e não continua ser fascinado por esta questão, mas como pode ser estabelecida.

3.4 As limitações da democracia

Castoriadis ressaltou a importância sobre a questão dos limites para a atividade auto-instituinte. Portanto, é necessário saber, quais são os limites da ação política?

Em uma democracia, o povo pode fazer toda e qualquer coisa e ao mesmo tempo precisa saber que não deve fazer toda e qualquer coisa. A democracia é o regime da autolimitação, portanto, é também o regime do risco histórico, ou seja, que é o regime da liberdade e um regime trágico. (Castoriadis, As encruzilhadas do labirinto II, pág. 304).

Esta abordagem, esta prática é essencial para Castoriadis e se apresenta como um tijolo na construção da autonomia, porque faz cada cidadão ou cidadã tomar a iniciativa de qualquer investigação, experimentação, sem depender de um comando para ditar o que deve fazer e o que não deve fazer. A práxis destina-se, portanto, que o desenvolvimento da autonomia como um fim e que você use o próprio como um meio. Assim definida, a prática não se limita à aplicação do conhecimento prévio. É um processo criativo: o objeto é o novo e o assunto em si está constantemente a ser transformado a partir dessa experiência, quando ele foi contratado ele faz, mas a verdade também. É o ato reflexivo da razão que é criado em um movimento sem fim como tanto individual ou social. Uma vez mais longe do marxismo, Castoriadis, criticando um sistema de pensamento muito fechado, dogmático. Dogma, pois, porque se opõe à prática, que não está aplicando conhecimento prévio, porém, o esclarecimento e a transformação de um progresso real em um relatório e dá origem a novos conhecimentos intrinsecamente. Não é, obviamente, de abandonar a teoria revolucionária, mas fazer a dinâmica, animada questão aberta. É absurdo que o revolucionário projeto baseado em uma teoria completa, mas dessa impossibilidade. História do Projeto de Autonomia.

O projeto independente pode parecer uma bela utopia, abstrata e ideal; mas Castoriadis nos lembra que esse projeto, esse sonho tem sido em torno de centenas de milhares de anos desde que começou a falar sobre a democracia. A tradição de autonomia do projeto coincide com a tradição da democratização. Evidentemente, a democracia de hoje é muito distante do projeto de autonomia: deve ser prorrogado, aprofundar, Castoriadis fala da radicalização da República Democrática de problema. No entanto, vale a pena recordar que o desejo de autonomia é enraizado profundamente enraizado na história, ele não vem do nada e não há qualquer razão, deixa de hoje. É certo que essa política está longe de ser alcançada, mas não é uma pura ficção da sua imaginação. Porque

a democracia é um poder independente existente, e esse ponto crucial, porque ela já está parcialmente em ação.

As primeiras origens do projeto de autonomia são a criação e reforço da democracia, a filosofia, a possibilidade de escolha. O projeto foi inaugurado pelo surgimento na Grécia antiga, filosofia e política, através da criação de interrogatório e ilimitado a atividade explicitamente orientada para a auto-instituição da sociedade. Os gregos nunca pararam de pensar sobre a questão: o que é, a instituição da sociedade deve fazer? Eles construíram uma sociedade que, em alguns pontos era revolucionária (votação proíbe mulheres e estrangeiros) e a outra era revolucionária (igualdade dos cidadãos, a participação de todos os cidadãos na vida pública, há um espaço público dedicado a essa atividade, a importância dos logotipos e ética). Não há assuntos políticos oficiais em Atenas. O bom juiz do especialista não é um especialista, mas o usuário.

O projeto de autonomia continuará a existir ao longo da história, usado por todos os movimentos que procuraram uma mais democrática, mais igualitária: as revoluções do século XVIII, as luzes, o movimento sindical. Esses movimentos e as experiências sempre tinham especificidade, reinventando a cada vez que o projeto de autonomia, especialmente em períodos de revolução. O projeto democrático tem significado para a história e o significado de cada vez que é repetida, recriado como um projeto. Baseia-se em precedentes históricos que, apesar de suas falhas ou sobre as suas falhas, e não devem ser modelos, e são válidas a partir de germes. Tudo isso nos ajuda a lembrar que a pequena parte da democracia que existe na nossa sociedade não tenha sido causada pela natureza humana ou outorgada pelo capitalismo, todavia existe como resultado de lutas e uma história que duraram vários séculos.

E, se quisermos nos orientar no mundo social contemporâneo, tal como ele é o objeto essencial central quanto às estruturas do poder, da economia e mesmo da cultura é visivelmente a burocracia e os Aparelhos Burocráticos. O que Marx pode nos dizer a seu respeito? Nada. Menos que nada, pior que nada: é utilizando o que ele disse que os trotskistas puderam esforçar-se, durante sessenta anos, para esvaziar o problema da burocracia: “Todo o problema reside na propriedade do capital, e não na burocracia; a burocracia não é uma classe”, etc. Ao passo que está cada vez mais claro que o problema é a burocracia, e não o “capital” no sentido de Marx. E não apenas a burocracia “visível”, como camada dominante, mas também a burocracia “em nós”, a imensa e angustiante questão levantada pela burocratização contínua e continuamente renovada de todas as organizações, sindicais, políticas e outras. Essa é também uma das experiências

capitais dos últimos cem anos. E, sobre essa experiência, Marx e o marxismo nada têm a dizer, e mais, eles até nos tornam cegos a ela: não há nenhum meio, dentro do marxismo, de pensar uma burocracia que nasce de uma diferenciação organizacional e política, como a burocracia operária, que persegue objetivos próprios e que se torna, por assim dizer, “autônoma”, até apoderar-se por conta própria do poder e do Estado. Segundo o marxismo, tal burocracia não deve existir – já que não se enraíza nas “relações de produção”. E tanto pior para a realidade, pois o stalinismo existe mesmo assim¹⁴...

Ora, para examinar essas pretensões, parece necessário fazer um percurso nesse imaginário, a saber: analisar o tema proposto sob os pontos de vista estrutural, genérica e funcional. A democracia direta é um regime político no qual os cidadãos exercem diretamente o poder. Aplicada ao setor econômico, a democracia direta, segundo Castoriadis, é regime de autolimitação. Abordar o problema dos significados da democracia nos exige um trabalho que foca através da história assim como de atualização de distintos debates, a fim de entender como foi evolucionando o termo e como pode ser entendido em nossos dias. Obviamente a interpretação no ponto de vista da reflexão na qual Castoriadis evidenciou, nunca chegará a uma resposta única porque a democracia, suas condições e suas características estão em continua discussão, e sua definição depende do paradigma desde o qual se aborda a problemática e dos contextos sócio-históricos, econômicos e políticos nos quais se desenvolvem as experiências democráticas. Seguramente se sabe, o termo “democracia” é de origem grega e até ali devemos retroceder para iniciar este trabalho.

A história que dá exemplos de sociedades ou grupos sociais organizados de democracia direta, particularmente, Atenas no século VI antes de Cristo e a filosofia alguns filósofos cujo Castoriadis examina a democracia direta para fundar suas reflexões em particular sobre as emergências sociais.

3.5 A democracia na visão de Castoriadis

Segundo Castoriadis, a democracia tira sua unidade e sua identidade da relação entre a sociedade e um imaginário chamado as “significações imaginárias centrais”, (exemplos: Deus, o partido e a cidade). No século VII antes de Cristo, os filósofos descobrem o caos no mundo; pois, a cidade não depende de normas imutáveis, de deuses, é

¹⁴ Castoriadis, Cornelius: op. cit., pág. 186.

a ela de inventar suas instituições por um apelo à deliberação coletiva¹⁵. Com efeito, nada sendo dado, é a doxa, a opinião que deve encontrar as formas de organização. Para chegar a um sistema que funciona, se trata de multiplicar as opiniões. A legitimidade da cidade repousa na assembléia dos cidadãos que não é representativa, mas direta, participativa. Os magistrados no sentido antigo do termo, isto é, os responsáveis políticos são principalmente tirados por sorteios. Quando eles são eleitos, eles não representam o povo; a assembléia das opiniões os designa como competentes para cumprir um cargo que não ultrapassa uma duração de um ano.

Esta prática democrática sofre de dois excessos, segundo Castoriadis: uma resistência por excesso; uma resistência niilista. A primeira provém da ausência de significação imutável e da liberdade deixada ao povo de escolher suas formas políticas: as decisões dos formadores de opiniões não podem ser confrontadas a nenhum modelo, nenhum padrão. A autolimitação do povo fica difícil. A resistência “por falta” é encarnada por Sócrates que interroga o funcionamento da cidade e remete em causa as certezas dos cidadãos, sem, portanto, propor de soluções alternativas; destrói sem reconstruir. A cidade arrisca por conseqüente cair em um ceticismo niilista que conduz à ausência de ação.

A participação democrática de todos os cidadãos numa assembléia não-participativa é, pois, uma escolha entre outras para ordenar um mundo “caótico”; essa escolha repousa sobre a idéia que o melhor dos governos repousa sobre a mistura de todas as opiniões, para que saia uma doxa coletiva; rapidamente, a expressão da doxa coletiva foi confiscada por aqueles que sabiam falar, isto é, expor melhor do que os outros suas opiniões particulares. É um risco que espreita toda democracia participativa.

Pois, neste fio condutor do pensamento de Castoriadis sobre o risco da democracia que pretendo refletir sobre esses dois projetos, as possibilidades da liberdade e de autolimitação.

É importante ter em mente este ponto, porque ele submerge-nos no coração da autonomia de Castoriadis é a concepção de liberdade na tomada de decisão. A autonomia é vista só na participação de todos. A ligação com o antigo modelo de sociedade ocidental assumiu e impôs seu padrão. O capitalismo nasceu de feudalismo europeu e tinha consolidado o seu poder através da revolução burguesa, ou seja, uma revolução liderada

¹⁵ Cornelius, Castoriadis: *As Encruzilhadas do labirinto/2; os domínios do homem, Paz e Terra, pág. 179, São Paulo, 1987.*

pela burguesia aliada aos trabalhadores e camponeses. E, no entanto, Castoriadis não demora a tirar as necessárias conclusões. Ou continuar calmamente a aplicar este regime às colônias ou países que foram colonizados, o que representa a maioria da população mundial. O estado de atraso em que se verificou foi comparado com o feudalismo e da burguesia local, comércio e indústria capitalista do Ocidente no momento de seu desenvolvimento.

Para manter seu poder, o imperialismo era aliado a proprietários rurais. É pressuposto de que nesta situação, a burguesia colonial assumir a liderança das duas lutas contra o feudalismo e contra o imperialismo, e foi o dever de revolucionários, que representava os interesses das massas, a dupla faceta dessa luta. A vitória seria seguida pela independência nacional, pela burguesia_reformas democráticas e o início de uma nova luta pela revolução proletária e socialista.

Na verdade, diz Castoriadis, sempre que tentamos fazer a aplicação desta teoria, este resultou em fracasso e desastre. O texto de Castoriadis é também mais do que apenas uma evocação, refere-se a todos os países subdesenvolvidos do mundo estratégia de auto sob a direção de uma verdadeira representante. Esta é uma tentativa de pensar em formas radicalmente diferentes, para fazer uma profunda transformação centrada sobre as alterações do sujeito político.

Castoriadis não tenta tirar conclusão de que a análise de Marx foi errônea. Ele acreditava em contra a necessidade de especificar a teoria do sujeito histórico revolucionário. Para Marx, ele observou que o proletariado não tinha sido um revolucionário ou em vigor desde o nascimento. Ele tinha essa capacidade em alguma fase de desenvolvimento capitalista. Durante o período da fábrica, onde capitalismo tinha sido conservador em tecnologia, a classe operária não tinha apresentado qualquer liderança. Revolucionário, a tendências que se desenvolveu mais tarde, na idade da máquina, quando a capital tinha começado a subverter e desprendimento, a sua inovação tecnológica continua a própria base da produção. A identificação, feita por Marx, a classe operária e o revolucionário tema que foi devido a esse período. Posteriormente, porém, na fase das maiores sociedades e automação, a situação mudou novamente. Existe agora um forte declínio na coleira azul e uma redução líquida no seu peso relativo no total da obra. Como contra, as categorias de trabalho no comércio no retalho e nos serviços proliferam cada dia. Finalmente, acrescentando a isso os aumentos salariais reais, consistentes o suficiente, que os trabalhadores haviam obtido durante esse período de tempo, poderia explicar à

integração, mais ou menos completa, a classe trabalhadora nos países industrializados do Ocidente.

A saída da teoria, proposta por Castoriadis, foi a de prorrogar a análise marxista com a situação mundial como um todo. Desenvolvimento e subdesenvolvimento que emergem como os dois lados opostos, mas complementares, da mesma moeda. A operação trouxe imperialista, de fato, a riqueza para os países industrializados e permitiu-lhes melhorar ainda mais o padrão de vida de suas classes. Mas, ao mesmo tempo, que provoca ao mesmo tempo, a pobreza e a miséria de cultura para a maioria dos trabalhadores nos países dependentes. Foi então que as massas desses países se tornaram dinheiro a partir da transformação revolucionária, precisamente no sentido de que era, para Marx, o proletariado industrial, na segunda metade do século XIX.

O pensamento de Castoriadis foi, evidentemente, complementado e corrigido em muitos pontos, especialmente por causa do desenvolvimento do pensamento político contemporâneo. Porém, na opinião da grande maioria dos filósofos contemporâneos, o programa de investigação, ou seja, a hipótese ou idéia é à base da origem do pensamento político, é sempre permanente e é considerada válida até hoje. Ela não aconteceu, pelo contrário, no caso, de Marx. A lei deve dar uma unidade e uma base para todas as análises, a teoria do valor-trabalho nunca foi aceita ela economia. Pelo contrário: tem vindo a ser abandonado pela maioria dos marxistas contemporâneos, na medida em que a contribuição que Marx ofereceu à teoria econômica não pode entrar no campo dos debates científicos, após terem sido extraídas seu envelope original e que o sistema tenha sido desfeita.

Na teoria política em que a natureza humana é considerada a base dos direitos e liberdades do indivíduo e o ponto de partida da construção de uma nova ordem social em oposição à deterioração dos valores herdados pela tradição. A plena consciência dos problemas sociais e políticos do novo momento que nós chamamos contemporâneas, na qual se vê não apenas um processo de transformação econômica, social e política, mas, sobretudo um problema moral. A indubitável relação entre o social e a cidade em prol desses direitos e liberdades que Castoriadis defende numa crítica radical ao princípio marxista nas Encruzilhadas do Labirinto. A democracia desde os tempos mais remotos alcançados pela história da razão humana, já com o admirável povo grego, encetou o caminho pela liberdade do seu povo. Só não se deve pensar que lhe tenha sido tão fácil como alguns imaginam. O problema central da discussão política desse percurso teórico parece ser assim a necessidade de conciliar as liberdades e os direitos individuais,

concebidos como inerentes à própria natureza humana, com as exigências da vida em comunidade e, portanto, com o respeito ao direito do outro, imprescindível para o equilíbrio da vida social, bem como, com a determinação de interesses e rumos comuns essenciais à vida social.

Assistimos a uma aceleração exponencial da produção dos conhecimentos: ao lado dos saberes herdados da nossa história e que uma pós-graduação fica indispensável emergem novos saberes. Assim, por exemplo, hoje em dia, sabemos que a solidariedade – entre os homens como entre os homens e o universo – não só valor, mais também um fato cujo devemos perceber as apostas e compreender os mecanismos.

Assistimos a um desenvolvimento extraordinário (ainda que muito desigual) as trocas entre os homens, as regiões, os países, os continentes: a abertura à alteridade torna assim uma exigência, tanto no domínio das atitudes quanto aqueles meios para colocá-la em prática, por exemplo, é necessário ter o domínio das línguas, conhecimento das civilizações, acesso aos saberes antropológicos que permitem compreender que os homens colocavam sempre as mesmas questões, mesmo que eles dão respostas diferentes.

Refletir o problema da relevância da democracia direta, defendida por Castoriadis, nos exige um trabalho que vai à fonte através da história assim como de atualização de distintos debates, a fim de entender como foi evoluindo o termo e como pode ser entendido em nossos dias. É obvio nunca chegaremos a uma resposta única, pois, a democracia, suas condições e suas características estão em continua discussão, e sua definição depende do paradigma desde o qual se aborde a problemática e dos contextos sócio-históricos, econômicos e políticos nos quais se desenvolvem as experiências democráticas, como tem sido Cornelius Castoriadis.

A indagação é como mostrar a relevância ou como procede a discussão defendida por Castoriadis em torno da democracia direta? Em que sentido Castoriadis se equivale a democracia grega a um modo de vida? Para responder a essas questões e encontrar uma resposta satisfatória, com efeito, é necessário interrogar-se sobre as pretensões de Castoriadis em relação à democracia direta.

A história que dá exemplos de sociedades ou grupos sociais organizados de democracia direta, particularmente Atenas no século VI antes de Cristo e a filosofia alguns filósofos cujo Castoriadis examina a democracia direta para fundar suas reflexões em particular sobre as emergências sociais.

4 CAPITALISMO

4.1 Capitalismo como produto da racionalidade instrumental

Castoriadis atingiu a uma análise precisa das diferentes formas do capitalismo moderno, ele distingue principalmente duas formas de capitalismo: o capitalismo burocrático e o capitalismo ocidental; considera o primeiro como os países dos chamados “comunistas” tal como foi aplicado, por exemplo, a União Soviética., O segundo é o capitalismo de mercado que se instalou ou se reinou na Europa Ocidental e na América nos últimos anos que hoje se globaliza; ele insiste que as sociedades do Leste e do Oeste foram dominadas por duas variedades de regime social.

Tal aparelho é privilegiado economicamente já que controla uma enorme massa de capitais, além de recrutar seus membros segundo regras que ele mesmo cria e aplica. O que torna isso difícil de questionar e eliminar é a profunda interiorização de certa representação imaginária da sociedade como sistema de pirâmides hierárquicas. Podem-se constatar em muitos trabalhadores uma aceitação e mesmo uma valorização da hierarquia tão pronunciada quanto entre as camadas dirigentes. Alguém poderia afirmar que tal ideologia penetrou, ao longo do tempo, nas classes trabalhadoras. Teríamos, então, de perguntar como e por que isso pôde ocorrer, pois sabemos que o movimento operário em suas origens era fortemente igualitário.

Segundo Castoriadis, *“o sistema capitalista não teria podido continuar a funcionar – e, sobretudo, não teria podido assumir sua forma burocrática moderna – se a estrutura hierárquica não somente fosse aceita, mas também valorizada e interiorizada; é certamente preciso que uma parte considerável da população aceite jogar esse jogo até o fim para que tal jogo possa ser jogado”* (Castoriadis, *os destinos do totalitarismo*, p.252).

Por que nós aceitamos jogá-lo cotidianamente? A resposta de Castoriadis desdobra-se em dois momentos. Em primeiro lugar, porque o sistema capitalista burocrático propõe aos indivíduos o ideal da corrida em direção ao consumo e de mais lucros, promoção social ou lazer, e nós aceitamos morder essa isca. Somos tentados a aceitar as ilusões da mobilidade e da promoção econômico-social nesse quadro hierárquico. Em segundo lugar, porque:

“O triunfo da burocratização gradual da sociedade foi ao mesmo tempo, e necessariamente, o triunfo de uma representação imaginária da sociedade – da qual todos participam em maior ou menor grau – como uma pirâmide ou sistema de pirâmides

hierárquicas. Para falar de modo brutal: parece impossível, por assim dizer, ao homem contemporâneo imaginar uma sociedade na qual os indivíduos seriam verdadeiramente iguais em direitos e obrigações, na qual as diferenças entre indivíduos corresponderiam a algo que não as diferenças de suas posições em uma escala de comando e de renda. E isso se liga ao fato de que cada um não pode imaginar a si mesmo, ser algo a seus próprios olhos (ou, como diriam os psicanalistas, estabelecer seus pontos de apoio identificatórios), a não ser em função do lugar que ocupa numa estrutura hierárquica, ainda que num de seus escalões mais baixos” (Castoriadis 28, pp. 257-8).

4.2 Capitalismo como modo de transformação psíquica

A principal dificuldade para a destruição da hierarquia é a sua dimensão ao mesmo tempo social e psíquica. Para Castoriadis, há semelhança entre o que está instituído em nossas sociedades e a estrutura profunda da personalidade dos indivíduos. A instituição social da diferença entre indivíduos como uma diferença assimétrica se produz na organização psíquica dos indivíduos. Esses, ao terem acesso à linguagem, integram-se a um mundo em que tudo é estruturado hierarquicamente. A própria identidade do indivíduo situa-o em relação ao outro não simplesmente como diferente, mas diretamente como superior ou inferior. Isto desde o momento da transformação da criança em homem, desde que a esfera familiar se abre sobre a realidade social.

Castoriadis nos obriga a refletir sobre os limites que não foram nunca verdadeiramente superados por essas tentativas de emancipação. Segundo ele, não há dúvida de que os princípios da democracia direta estavam presentes e tomaram forma no nível do trabalho e da produção nesses movimentos, que, entretanto, fracassaram diante da passagem difícil e necessária no ponto de vista da auto-organização da comunidade total. Essa passagem significa o momento mais decisivo e delicado para a vida de uma revolução. Se os agentes não conseguirem ultrapassar os limites da produção, propondo o tema da autonomia para a sociedade como um todo, o colapso da transformação revolucionária será iminente.

Mas suspendamos, por enquanto, a questão do fracasso das revoluções passadas e as lições que podemos daí tirar para indagar sobre as possibilidades concretas de existência de um movimento revolucionário hoje. Há condições para uma ação revolucionária no sentido de romper com a alienação imposta pela organização burocrática? Haveria tal desejo de transformação histórica? Quais seriam os agentes sociais que encampariam tal projeto?

O pensamento de Castoriadis está em debate constante com o marxismo, seu caminho é comandado por uma questão decisiva: é possível encontrar em Marx elementos inspiradores para compreender e transformar a realidade da nossa situação? Cabe ressaltar que a crítica de Castoriadis, muitas vezes impiedosa, parte de questões imanentes ao marxismo e ao próprio Marx; e é em nome de exigências apontadas por Marx e posteriormente mascaradas ou subsumidas por ele e pelo marxismo que o ataque é desfechado. É bom não esquecermos que tal crítica é produto de uma postura política anterior, que lhe possibilita a crítica à burocracia e à degenerescência da revolução Russa e com qual Castoriadis chegará à idéia da autonomia do trabalhador. Dessa concepção do trabalhador como sujeito autônomo decorre diretamente a seguinte consequência: não há “consciência” de trabalhador fora do próprio trabalhador; a classe operária não pode exercer seu poder mediante uma “delegação”, qualquer que seja sua forma; se a classe não pode dirigir-se e dirigir a sociedade, ninguém poderá fazê-lo em seu lugar. Apesar de todas essas formulações, Castoriadis considerou, durante algum tempo, o partido ou a organização revolucionária, apesar das múltiplas restrições e interpretações, como uma “direção” de direito da classe. Castoriadis detectaria aí posteriormente nossa dificuldade em romper com a posição teórico-especulativa tradicional que, no caso do marxismo, concebe a teoria como o olhar que vê plenamente o ser do trabalhador, que apreende o movimento de desagregação do capitalismo e acaba por visualizar no partido e no revolucionário profissional as figuras encarregadas de realizar essas transformações, porque portadoras da verdade sobre a história.

A grande questão que surge para Castoriadis, a partir dessas considerações, é a da coesão social. Ou seja, como a sociedade burocrática garante sua manutenção, como ela se mantém coesa? Em primeiro lugar, Castoriadis lembra que a violência direta e a ameaça existem e não podem ser negligenciadas como garantidoras de ordem. Todavia, o desdobramento recente na história russa é exemplo a esse respeito, tais fatores não explicam suficientemente o funcionamento de uma sociedade. É necessário que a maioria da população aceite jogar esse jogo até o fim para que exista, prossiga e possa ser jogado. Ou seja, cotidianamente as pessoas precisam garantir que a sociedade se ponha em movimento, no movimento que lhe é peculiar – aceita o consumo, o prazer, o lazer etc. que lhes é proposto e procriem, educando seus filhos de forma que essa ordem social se mantenha. Numa palavra, a sociedade vem a ser na exata medida em que lograr certas motivações adequadas a sua instituição. Tais motivações sustentam a reprodução de comportamentos conforme ao sistema social.

Castoriadis está preocupado neste momento em mostrar que a explicação econômica sobre a sociedade burocrática não basta. E, rigorosamente falando, já não bastava a si mesma nem na tentativa de compreensão das origens do capitalismo. Os historiadores não se cansam de empregar expressões como individualismo econômico, racionalização, espírito capitalista e empreendedor etc. Ou esta linguagem é vazia, ou então designam fenômenos mais ou menos secundários ligados a um imaginário coletivo. Neste exemplo, o grande problema consistiria na determinação de um substrato material como fonte privilegiada desse imaginário.

Ora, no mundo contemporâneo do capitalismo burocrático, a instância do econômico elucida parcialmente a realidade dos conflitos, pois a exploração tornou-se tão somente uma das formas de efetivação da dominação implícita no processo de alienação. Do mesmo modo, não se pode afirmar que a sociedade sobrevive coesa, lançando mão exclusivamente de motivações econômicas impostas por uma necessidade natural. Veremos, adiante, que a idéia de uma necessidade básica perfeitamente delimitada não se sustenta. Ultrapassando uns limites biológicos mínimo, que em si não possui valor explicativo, já que se mantém praticamente inalterado em todos os seres vivo, discutir em termos de uma necessidade definível para o ser humano é sem sentido. E explicar as motivações sociais a partir dessa necessidade de nada valeria.

Qual é, então, o sistema de valores que sustenta e legitima as motivações subjacentes à atitude social do burocrático? Diante da destruição das significações do trabalho, o rendimento permanece como único móvel do trabalhador. Sabemos que este é o resultado de uma história já secular em que o capitalismo eliminou todos os sistemas de valores precedentes, na medida em que deslocou todas as comunidades tradicionais já integradas e estabelecidas. Este processo foi elogiado por Marx. Se os elementos leigos destruíram as formas costumeiras de opressão que se justificavam numa transcendência das desigualdades, elas também promoveram a elaboração de um racionalismo que serviu como veículo da alienação. Acrescentaríamos que no capitalismo burocrático a única motivação, a do rendimento, converteu-se também em incentivo para a promoção na estrutura hierarquizada. O rendimento-promoção, por seu turno, deve possuir um significado que o sustente. A única resposta plausível está na fruição do consumo.

Alguém poderia afirmar que a significação última do trabalho visando rendimento é a acumulação. Ora, nas condições do capitalismo contemporâneo à possibilidade de que isto ocorra e de que tal acumulação permita a conversão do trabalhador parcela de proprietário – o elemento criativo da autonomia diminui a cada dia no meio da sociedade,

tornou-se cada vez mais uma exceção. O consumo transforma-se na única saída para os rendimentos provenientes de um trabalho alienado. Mas consumir o quê e até quanto? Os modos tradicionais de satisfação são constantemente alterados e novos e cria novas necessidades de consumo. O consumo apenas aparenta um sentido. Revela sim, em sua essência, a vacuidade de qualquer significação, pois seu único valor, que está na fruição, é constantemente esvaziado pela geração de novas necessidades. O que realimenta o sistema.

Em sua análise, Castoriadis considera a “sociedade burocrática” como um fenômeno comum, sob certas perspectivas, aos países do Leste e do oeste dizendo que:

Existe uma identidade profunda dos dois sistemas, e existe a distinção entre eles, que eu resumo ao definir os países ocidentais como países sob um capitalismo burocrático fragmentado, e os do Leste como países sob um capitalismo total. Creio que esses termos são suficientemente claros e eloqüentes. Pode-se dizer, igualmente, que a burocracia dos países do Leste é uma burocracia “dura”, e a dos países ocidentais, uma burocracia “branda”. (falo, é evidente, de sua estrutura e de sua realidade, e não da “psicologia” dos burocratas individuais.) A social-democracia ocidental é, tipicamente, uma burocracia “branda”, plenamente adaptada ao regime burocrático fragmentado¹⁶.

A questão política fundamental: como os homens podem tornar-se capazes de resolver seus próprios problemas? O princípio da autonomia, para Castoriadis, é a capacidade do homem para ser completamente o controle da sua vida, sua sociedade, as instituições que dão a possibilidade de criar sua condição de seres humanos vividos em coletividades. Em contrapartida, em heteronímia, todos os seres humanos que vivem no seu cotidiano e social, não dependem deles e parece impossível de mudar. Tradição e autoridade, por exemplo, são uma questão de heteronímia que levam os indivíduos a agir de acordo com princípios que lhe são transmitidas a partir de cima, não é próprio, que foram estabelecidas no passado por outras pessoas, pelos seus superiores hierárquicos. Indivíduos ou reproduzir, em seguida, executar ordens, normas, costumes, sem conhecimento ou controle. O produto do homem (objetos ou instituições) está virado para ele uma existência social independente e, em vez de ser dominada por ele, domina por aquele que dita a maneira pela qual ele deve interagir. Para a sociedade há um direito dos outros é auto-alienação, ocultação da sua própria natureza histórica e autocriativa. A regra das sociedades humanas é os indivíduos heterônomos social, coerentes com a instituição social e funcional para a reprodução da mesma instituição. Desde 50 anos, que tenham

¹⁶ Cornelius, Castoriadis: *As Encruzilhadas do labirinto/2; os domínios do homem, Paz e Terra, pág. 186, São Paulo, 1987.*

entrado numa nova fase da história ocidental: o retirado conformismo, o retorno da heteronomia, ou seja, o ato de pensar e agir como a instituição e o ambiente social ditar (abertamente ou em subterrâneo).

Castoriadis freqüentemente utiliza a palavra instituição, tal como definida nos recentes dicionários. Na visão dele, a instituição de origem abrange qualquer ferramenta, sistema, mecanismo, a sociedade, formas de pensamento, de modos de organização da ação. Na heteronomia, as instituições são distintas populações, controladas por outros, elas são lógicas e podem ser avassaladoras. A instituição, uma vez levantada, direciona-se à autonomia, adquire uma inércia e uma lógica própria. Autonomia, por contra, é a auto-imposição de explícita e lúcida, ela significa a abertura, colocando em causa, naturalmente ligada à capacidade da sociedade e dos indivíduos a desafiar as leis, a instituição e significados da sociedade. Na autonomia os homens escolhem plenamente as instituições com as quais eles querem dar a sociedade, eles completamente controlam e podem mudar a qualquer momento. Uma instituição, em uma sociedade pode ser, por exemplo, assembléias gerais dos membros, que ostentam cargos especializados, etc.

O cerne da questão da autonomia e da heteronomia é a idéia de que toda sociedade humana, cada instituição, foi criada por seres humanos, é o domínio dos seres humanos, e pode ser cobrada. Isso é para que as pessoas compreendam que a sua sociedade é deles, não só pelas suas obras mais ou menos forçadas, eles podem recuperar os arquivos. Como é que esta idéia não parece óbvia nem aprendi até agora? A lógica-ontologia-ocidentais-grego, ser determinada, uma história escondida como uma criação humana. A empresa apóia a heteronomia racionalizar a representação de uma origem extra-sociais da instituição. Esta extra-origem social, em alguma sociedade é uma ordem divina ou natural. Nos países ocidentais, se as coisas nem sempre são explicadas como inundações, as pessoas representam um bem estabelecido e nada faz ser assumidas por todos um de cada um. O problema da revolução é, em última instância, que a sociedade reconhece como sua própria fonte de autoridade e que ela própria estabelece explicitamente. Em outras palavras, a sociabilidade e historicidade não são experimentadas por seres humanos em uma passiva e fatalista, mas positiva.

4.3 Capitalismo industrial

Antes da revolução industrial, a economia era essencialmente agrícola. As necessidades eram principalmente naturais. O principal objetivo era evitar a escassez de

alimentos e a fome, e foi para produzir alimentos. O setor primário, ou seja, a agricultura é essencial. A produção é essencialmente agrícola. A sociedade é uma sociedade, ou seja, uma propriedade. A propriedade original era o direito de ocupação e de propriedade é hereditária. A propriedade é desembarcada, ela dá frutos naturais. O lucro da fazenda é constituído por todos os frutos. O objetivo é a sobrevivência, a persistência de muito longo prazo do grupo expressão humana. A alimentação animal é utilizada para facilitar e melhorar o trabalho humano e fazer uso de uma ferramenta fabricada por artesãos, a produção continua em um contexto natural.

A revolução industrial está associada com o uso de vapor. O uso de máquina a vapor do início do século XIX, quando a patente expirou Watt inventou a dupla ação faz com que a máquina a vapor realmente eficaz, marca o início da revolução industrial, como máquinas de tecer de Jacquart. A indústria de desenvolvimento será marcada pelo desenvolvimento da mineração tais como: carvão, ferro, cobre etc., Metalúrgica, com altos-fornos, fabricas. Áreas industriais para criar e atrair uma força de trabalho que deixa o campo. Os motores a gasolina permitem o desenvolvimento de automóveis, ônibus, motores a vapor exigirão o desenvolvimento dos caminhos de ferro. O transporte público é crescente. A revolução industrial vai ver o desenvolvimento de formas de grupos de propriedade privada e das formas de trabalho e ao desenvolvimento do setor secundário como o setor de manufatura. O capitalismo industrial evolui no ocidente para tornar-se um capitalismo empresarial e depois em um capitalismo financeiro que se desenvolve nos países emergentes especialmente Brasil.

4.4 Capitalismo financeiro

Aparentemente, o interesse do acionista tenha apagado o prestígio do gestor e do plano de negócios para investimento surgiu como a principal medida de bem-estar. Observando as estratégias empresariais vimos como o grupo de proprietários mudou com esse sistema que ironicamente chama de capitalismo financeiro. Com a explosão da bolha financeira, o acionista tem o sentimento de ser um rei deposto. A criação de valor que foi prometido a ele que era um engodo. De lá para jogar o capitalismo financeiro sobre os moinhos. Essa é a nova forma de organização das empresas, que por causa de globalização dos mercados, têm cada uma centrada no comércio, de modo a aumentar a sua rentabilidade e melhor utilização dos fundos confiados. Sob os olhos de investidores profissionais, os juízes do capitalismo.

Para Castoriadis, o sistema não deve ser julgado apenas em termos do utilitarismo, mas principalmente um ponto de vista moral: ele pertence apenas aos proprietários de imóveis que são utilizados como insumos para determinar o que fazem desta capital. Ele não nega os relatórios das forças econômicas, mas nega que a intervenção autoritária do equilíbrio ou resolver: ele acredita que só pode mover-se com uma perda devido aos critérios de inclusão social mais relevante do ponto de vista afetação ótima dos recursos, com garantia de justiça social. À esquerda e a direita intervencionista considerar o sistema aos seus resultados sociais. Na sua opinião, o capitalismo produz as relações entre ricos e pobres cada vez mais desequilibrado em termos de poder e as desigualdades econômicas e esclerose social que afeta a economia em geral. Cabe então ao poder político para restaurar o equilíbrio e as condições de prosperidade e desenvolvimento. De acordo com a sua sensibilidade à toda a aparência e a avaliação global da situação, o utilitário irá defender uma variável de política comercial adaptado.

4.5 Capitalismo informacional

O capitalismo informacional e financeiro enfrenta agora um grande desafio: a emergência de uma sociedade civil no terreno onde ele construiu o seu poder contra os estados e do movimento sindical, o espaço mundo. O fato é tanto mais surpreendente que essa emergência é em grande parte devido à utilização de um vetor da modernidade mítico novo: a Internet. Os acontecimentos recentes na eleição do presidente Barak Obama dos Estados Unidos têm desempenhado o papel de muita relevância na aceitação da análise institucional de um movimento em profundidade do que a grande mídia, até então ignorados por parte dos profissionais políticos. No entanto, esta emergência ainda frágil, não por causa da enorme desproporção de forças do ponto de vista financeiro, em particular, mas também porque a retrógrada e a tentação de defesa continua forte entre os movimentos de protesto. Por isso é importante para compreender a natureza do capitalismo informacional, para identificar pontos fortes e fracos para melhor desenvolver uma estratégia dinâmica que pode construir uma sociedade civilizada “real global”.

4.5.1 Entender o capitalismo informacional

Compreender a natureza do capitalismo informacional é primeiro compreender a especificidade da mutação informacional que não pode ser reduzida a uma variante das

revoluções industriais. Duas características principais são de fato entrando na era da informação, uma mutação em seu próprio direito. A primeira é a transição de uma era centrada nas energias em um novo período histórico de informação. Tem sido freqüentemente analisado o comportamento dessa nova ferramenta a nível mundial.

A segunda característica é que essa informação de que o sentido do termo computador não tem nenhum significado, uma vez que expressa apenas uma corrente de sinais digitais, dará a mente humana, um lugar especial no processo de produção e reorganização das relações sociais. Ao mesmo tempo em que todas as informações significativas como a escrita, linguagem memória torna-se crucial. As revoluções agrícola e industrial, porque eles foram organizados principalmente em torno do assunto relacionado à energia, redução da inteligência humana para uma função pura de se adaptar às novas técnicas e novas máquinas.

A primeira distinção que nos permite compreender que, se o capitalismo informacional utiliza todo o potencial tecnológico da informação digital, que utiliza, no entanto gravemente, devido à sua lógica de dominação perpetuado e instrumentação de seres humanos, a grande fertilidade inteligência humana. Nesse sentido, podemos dizer que se a revolução da informação está agora totalmente engajado à revolução da inteligência é basicamente para fazer. E isso pode ser o capitalismo, era informacional que se materializa. Ao contrário do que é erroneamente chamado de “inteligência artificial, a inteligência humana não pode trabalhar sem vontade, começando com o desejo da curiosidade que move a nossa vontade de compreender e saber o que originalmente desconhecida. Dependendo se esse desejo é orientado para a criação de forma positiva ou negativa para inibição as mentes humanas, individuais, mas coletiva vai usar ou esterilizar o enorme potencial oferecido pelas nossas poucas centenas de bilhões de neurônios. Isto é onde o capitalismo encontra grandes dificuldades desde o direito à criatividade em uma minoria de indivíduos e que a expressão reduzida mercantil”.

Não é o suficiente para propor uma antiforma capitalista de garantir uma maior criatividade. As falhas do socialismo de Estado e do líder do regime comunista foi amplamente demonstrado. Porque o capitalismo tem, pelo menos para ele saber como jogar duas grandes fontes: ele sabe como fazer um ótimo lugar para o desejo e a imaginação, por um lado, o processo de auto-regulação do mercado, por outro. Sem dúvida, esse desejo, como vimos, é muito limitado devido a uma lógica fortemente desigual, a imaginação é limitada à paixão pela riqueza e autocapacidade de regulação, a força do mercado é severamente limitada pela própria lógica do poder que leva a níveis cada vez maiores. Mas

se nós simplesmente se opor a ele, como é freqüentemente o caso que a disputa atual, da virtude e da razão por um lado, o relatório a uma economia única e precisa de outra organização burocrática da produção Premium, enquanto o capitalismo continua a ser largamente ganhou, por isso é injusto, é muito mais resistente à entropia, ou seja, a degeneração burocrática ou que os sistemas totalitários que se opõem a ele, porque ele está mais perto da natureza humana mental, isto é, a ser o desejo, e o medo, e não apenas ser apropriada e da razão que a maioria das utopias que não levam em conta a moral e a psicologia da humanidade.

No entanto, se as forças alternativas sabem combinar o melhor da racionalidade e força de vontade e imaginação, e se eles fazem as regras básicas de regulamentação no serviço de autoprocesso de gestão, da subsidiariedade e da descentralização, ao invés de burocracias prédio aniquilando as energias, então eles estão bem posicionados para passar da guerra de trincheiras de guerra móvel, combinando o melhor da lógica da resistência para o melhor da lógica de antecipação. E nesta perspectiva dinâmica ofensiva e eles podem usar a seu favor quatro características do capitalismo informacional que, pontos fortes, as áreas tornam-se de fraqueza: o papel, consumo, imagem e própria globalização.

Capitalismo informacional pode acontecer é cada vez mais os produtores(da qual ele gera dramas sociais para o desemprego em massa). Todavia, pode acontecer para os consumidores. Um tipo de ataque convencional “união nacional” é colocado em uma posição estranha porque esse tipo de capitalismo pode responder a um outro nível e conflitos territoriais facilmente resistir no nível de produção. No entanto, é muito mais vulnerável quando um movimento de consumidores organizados em frente dele e vai além da simples pressão sobre os preços a levantar a questão mais fundamental de qualidade: qualidade dos alimentos, por exemplo, levando a uma exigência global qualidade de vida. Quando o consumismo é cívico e também levanta a questão da qualidade democrática.

Castoriadis apontou uma contradição profunda do sistema capitalista em termos de produção e do trabalho tão fundamental como sua tendência a retificar-se os trabalhadores, privando-os de qualquer possibilidade de decisões inclusive na tarefa que lhe foi confiada, ao ter de usar constantemente sua criatividade. Essa contradição é definida em função do papel atribuído ao imaginário social. A estrutura das representações do mundo capitalista, cada vez mais, indica o que fazer ou não, gerando novos investimentos emocionais. É reconhecido que qualquer empresa oferece “modelo”. Mas o que dizer de um tal modelo de capitalismo moderno? “Esta é uma das pessoas que ganha tanto quanto possível, e aproveitar o máximo possível é tão simples assim”, diz Castoriadis, assegurando que não é,

então, a própria sobrevivência do sistema: ganhar, apesar de a retórica neoliberal, já está quase separado de todas as funções sociais e até mesmo a legitimidade de qualquer sistema interno. Você não ganha porque é, é porque nós ganhamos. “E se o sistema não foi explodido, só porque ele usa modelos de herdado” o juiz “inclui” o burocrata legalista, o trabalhador consciente, o pai responsável para seus filhos, o professor que sem qualquer razão, ainda está interessado em seu trabalho “é realizado por valores que hoje não são mais promovidos”.

Castoriadis, assim, forçado a reconhecer que a tentativa de eliminar o risco democrático definitivo, voltar para verdadeira democracia: é, por definição, “o regime que expressamente renuncia qualquer garantia final”. Nós percebemos que qualquer tentativa de limitar a soberania popular, através de regras jurídicas como a afirmação dos direitos inalienáveis, por exemplo. Não só é ineficaz como o apoio do povo está faltando, mas ainda é a heteronomia na medida em que leva à recuperação do abismo, o moído, na qual qualquer sociedade é verdadeiramente democrática e autônoma sabe e deve existir. Não é por acaso que os antigos gregos inventaram ou criados, simultaneamente, tanto a democracia e a filosofia com a percepção de falta de transcendência e apreendeu o Ser e Caos e inauguraram um questionamento infinito na direção sobre o sentido. Convém salientar, como visto, o capitalismo não é vista como fadada a desaparecer, embora a organização da produção é irracional e violenta.

5 AUTONOMIA

5.1 A autonomia como pressuposto alternativo.

Por que escolher do ponto de vista social e não de outra? O que justifica isso? Quais são as razões, afinal, que tornam a autonomia melhor do que outros regimes? Nossas posições políticas geralmente deixam os princípios básicos, pressupostos, hipóteses inaugurais difícil demonstrar: o ser humano é naturalmente bom, os seres humanos são naturalmente maus, Deus existe, etc. Se você cavar discussões políticas, muitas vezes chega ao final da conversa, com tais pressupostos.

O pressuposto básico de autonomia é o motivo. O humano é dotado de razão e precisa ser usado para construir a sociedade que lhe convenha, para operar com total autonomia. Uma demonstração racional poderia confirmar esta hipótese. Mas a escolha de uma demonstração racional já é uma escolha. Este projeto é uma opção razoável, mas não

uma escolha racional, pois não existem argumentos de apoio à escolha dos últimos valores orientadores ações humanas. Dizer que este não seja o motivo, mas simplesmente reconhecer que nada há de basear a escolha final. Nada pode salvar-nos da nossa responsabilidade final. Nem mesmo a razão.

Impossível, portanto, a alegação de que o projeto de autonomia é objetivamente o melhor. Porque a escolha da razão por trás disso é uma escolha subjetiva. Autonomia não é uma necessidade, é um projeto cujo sucesso não é garantido. Isso não significa que devemos cair em um relativismo desesperado e abandonar qualquer projeto social. Significa simplesmente que temos de assumir essa subjetividade, a liberdade e a responsabilidade, sem depender de um princípio maior.

Castoriadis mesmo julga o fato que o projeto funda filosoficamente na razão é um mau uso da razão, porque a própria decisão de filosofar é ela própria uma manifestação da liberdade, como uma tentativa de ser livre no campo do pensamento, decidimos que queremos ser livres e isso já é a primeira realização da liberdade. É impossível para uma base racional razão, sem pressupostos. Devemos, portanto, aceitar que a posição da razão é a abertura, é uma posição de auto-abertura. Permanece, por exemplo, o problema da rejeição da razão, a lei e a justificação da discussão. Essa questão difícil não pode ser evitada, pois é, evidente que se recusaram a reconhecer as razões, deve ser razoável.

A criação filosófica, como a criação política, só tem sentido para aqueles que estão à justa dessa criação. Essa é a razão de nos depararmos com esse limite: a filosofia não apenas não pode fundamentar-se na lógica, como tampouco poderia prevalecer contra as atitudes e crenças que ignoram o mundo filosófico, que estão a montante desse mundo. Do mesmo modo, as idéias política por nós invocadas não podem ser demonstrativamente impostas a indivíduos formados em sociedades diferentes da nossa, para quem elas não fazem parte de sua tradição histórica ou de sua representação do mundo.

A filosofia, sendo ela própria uma criação social-histórica, depende evidentemente do mundo social-histórico no qual é criado, o que não quer dizer que ela seja determinada por esse mundo. Mas essa dependência, como também, aliás, a liberdade da criação filosófica, encontra seu limite e, ao mesmo tempo, seu contrapeso-na existência de um referente do pensamento, de um termo ao qual o pensamento se refere que ele visa que é diferente do próprio pensamento. Filosofar ou pensar, no sentido forte do termo, é esse empreendimento sumamente paradoxal que consiste em criar formas de pensamento - aquilo que, simplesmente, é. Pensar é visar essa outra coisa distinta do pensamento, tendo-a perfeita consciência de que é exclusivamente no pensamento, e por meio dele, que

*ela poderá ser apreendida, e de que, finalmente, a questão de se saber, no que pensamos, o que vem de quem pensa e o que vem do que é pensada, essa questão continuará para sempre indecifrável, como questão derradeira. E esse paradoxo é, ele próprio, paradoxalmente, o único lastro do pensamento.*¹⁷

A experiência racional ilimitada que anima o projeto capitalista chega logicamente a diversas catástrofes. A tecno-ciência é a expressão de um controle exponencial no mundo, de um domínio que a tecno-ciência mesmo não controla mais e que não é mais do que um domínio ilusório. O imperialismo reflete a extensão no espaço, destruidor, violento, o projeto capitalista. O totalitarismo acentua ao extremo à lógica do controle absoluto na terra e seus povos. Essas desmedidas capitalistas são lindas e bem marcadas pela razão, mas, nem autolimitação, nem autonomia estão presentes nesse domínio absoluto. Esse não seria porque elas são levadas por uma parte amplamente minoritária da espécie humana nos seus interesses.

O historicismo de Marx foi criticado por Castoriadis. Afinal, Marx, acreditava que a história humana conforme determinado momento pelo efeito incluído em si ou na sua evolução que na realidade era para dar vida em geral. Para ele a luta de classe incluída dentro das relações de produção. As sociedades modernas baseiam-se como a execução de uma ordem de operações em que há aqueles que possuem os meios de produção, a burguesia, e aqueles que têm apenas os seus trabalho, que devem vender para a burguesia, que é o proletariado. A burguesia acumula superávit valor e lucro por roubar o fruto do trabalho de massas proletário. Essa história continua a evolução dentro da história de luta de classe, como Marx pensava. Nesse contexto, para destruir a exploração capitalista, o proletariado era conduzido pelas suas determinações a organizar-se em partido, forjar a unidade das suas forças na construção do partido na sua classe, os Partidos Comunistas, que deviam pela organização, propaganda e revolução armada para tomar o controle do Estado e estabelecer a ditadura do proletariado, que era, ele próprio, gradualmente conduzir o Estado a ser destruído para alcançar a sociedade comunista, sem classes, sem capitalismo, sem Estado. Evidentemente, tudo isso como visto, anteriormente, revelou que uma grande ilusão e um pesadelo em cada país em que vive o marxismo ter poder e que isso, para Castoriadis, provido fundamentalmente a partir da teoria marxista da história.

¹⁷ Cornelius, Castoriadis: *As Encruzilhadas do labirinto/2; os domínios do homem, Paz e Terra, pág. 316, São Paulo, 1987.*

Essa história teve lugar em uma nova ordem mundial de exploração, impunha-se a todos as vontades autônomas dos humanos, que estavam para eles quase nada. Essa maneira de pensar na história; fazê-la de um pressuposto determinado, algo dado, imperativos contra qualquer forma de autonomia individual e social. Com isso favoreceu o capitalismo para o desenvolvimento industrial, o embarque, gestão e destruição de vida para fins de produção, reduzindo os homens em seu trabalho, a sua condição proletária tornando-lhes num cavalo de força. Provindo globalmente administrado um universo em que o pensamento de Marx não tivesse surgido, segundo Castoriadis, o mundo teria outro caminho. Marx veio a partir do universo existencial, social e política do capitalismo e faria pouco. Qualquer teoria e prática revolucionária deve ser reconsiderada.

Castoriadis observou a partir dessa constatação uma nova leitura da história da emancipação; ele repensa a práxis revolucionária por meio das influências múltiplas, mas alguns dos quais tem a maior relevância em que a democracia antiga e a história aconselham para uma práxis de auto-emancipação; ele viu em suas diferentes experiências, apesar das suas limitações marcadas historicamente, as práticas da autonomia. Para ele, as diferentes experiências históricas mostram a capacidade dos humanos de fundar sua própria sociedade. A sociedade não é, evidentemente, a criação dos deuses, finalidades extra-humanas da história, do determinismo absoluto ou somente um grande homem, etc.

Certamente, os seres humanos fazem a história em condições pré-existentes peculiares à sua existência, mas devem fazê-la mesmo assim. No entanto, esse sempre foi coberto pela história da dominação: religiosas, estatais e capitalistas. Agora se trata de recuperar o controle individual e socialmente a nossa capacidade de identificar-nos a história, o regresso ao poder da nossa própria capacidade humana de imaginar e criar o universo existencial e as políticas sociais em que vivemos, a nossa própria capacidade para conceber e criar o futuro ao invés de prosseguir no âmbito da presente forma de um futuro já. Essa é a revolução, de acordo com Castoriadis, e só pode ser objeto de permanente congelamento de novas ordens sociais que impedem congelada criação humana para continuar a história e os seres humanos que vivem sob os requisitos necessários para eles. Convém, por um lado, que as pessoas se tornarem responsáveis de seus destinos, provavelmente lutarão com os ditames de seus impulsos inconscientes, conhecer e ser responsável por si e em uma relação simbiótica com a vida em geral e em segundo lugar socialização que ocorre na interação entre as subjetividades autônomas educado da sua história, suas condições de vida e formas de viver e auto-instituem sociedade, em conformidade com os procedimentos da democracia direta: de consultoria, nas praças,

através de deliberações públicas e outros procedimentos democráticos promover a autonomia de cada um e a sua sociedade.

O projeto de autonomia significa tornar-se uma verdadeira esfera pública do serviço público, uma re-apropriação do poder pela comunidade, a abolição da divisão do trabalho, da política da livre circulação de informação politicamente relevante, a abolição da burocracia, a extrema descentralização das decisões, a soberania dos consumidores, a autogestão dos produtores com uma participação universal nas decisões que empenham a comunidade e uma autolimitação.

Portanto, tudo é um programa que implica a abolição de todas as formas de dominação, tais como: patriarcado, o capitalismo, estados, governos e outros organismos de gestões. Eis o projeto de autonomia gerencial que Castoriadis propôs na sua teoria sobre a filosofia política. O projeto de autonomia é a última forma de democracia, de acordo com Castoriadis, ou seja, de atingir um mundo social baseado na nossa capacidade de imaginar e criar, de fundarmos mesmos, tanto individualmente como coletivamente, aliás, não há nenhuma separação de acordo com Castoriadis entre o indivíduo e a sociedade, ambos criam em uma relação dinâmica que os torna co-existir na sua fundação e as suas autocriações. O projeto que visa Castoriadis é um que deve permitir a obtenção de plenos poderes, inclusive deliberativa, dialógica, é a possibilidade de uma constante autotransformação. O projeto de Castoriadis é um projeto de autodeterminação da sociedade, tal como definido por processos de democracia direta.

Pensamento político do Castoriadis define amplamente o horizonte social e político radical a que chamamos “democracia radical”.

5.2 Autonomia e coletividade: os limites da teoria castoriadiana e sua superação

A democracia na sua efetividade é na melhor das hipóteses a crítica ao modo de produção capitalista o qual não é para o proletariado abolir as condições de existência, ou seja, abolir modo de produção capitalista e social que se encontra, mas para controlar suas vidas. Para que esse movimento reivindicado na democracia como uma forma radical e mais o conteúdo geral da sua existência e o seu funcionamento. O proletariado é substituído pelo cidadão e a revolução pela alternativa.

A democracia radical tem soluções para tudo. O conceito alternativo é central na medida em que se presume que a atual condição de produção na sociedade em geral poderá ser gerida de duas maneiras: a) o movimento é amplo: a partir de forma que não alegação

de que um desenvolvimento, o capitalismo com um rosto humano - b) as perspectivas que se destinam a romper com o capitalismo, enquanto nos restantes o problema de controle.

As razões pelas quais vivemos da autonomia são e não são da época. Elas não são porque nós afirmaríamos os valores da autonomia qualquer que sejam as circunstâncias, e fundamentalmente, porque acreditamos que o objetivo da autonomia inevitavelmente tende a emergir aí onde existe homem e história e que, ao mesmo tempo a consciência, o foco de autonomia é o destino do homem, que apresenta desde a origem, ela constitui mais bem a história e que não está constituída por ela (Castoriadis, 1975: 137.).

Não obstante, que qualquer forma de autonomia coletiva é uma condição necessária para a emancipação da sociedade atual que não se deve esperar até o advento da soberania que pode oferecer novos caminhos para a criatividade e auto. A decepção frente ao projeto capitalista independente do atual nos impede de procurar novos caminhos para a liberdade. A política no seu significado tornou-se crítica, sem assunto desde a emancipação do homem ocidental. Castoriadis, filósofo contemporâneo, pouco menos pessimista visou da importância crítica da sociedade e a generalização do seu conformismo, se quisermos viver por um longo tempo, ou se estamos a assistir ao começo do fim da história como uma história essencialmente relacionada com o projeto de autonomia e co-determinado por ele é necessário se auto determinar ou proclamar a efetividade da autonomia que é o meio pelo qual só pode haver a participação massiva de todos.

Naturalmente, os grandes projetos de emancipação, que se inspiram o marxismo, a social-democracia ou do liberalismo político, têm um colapso como resultado da quebra generalizada da economia global: Os Estados nacionais, capitalista ou socialista não sabem responder nem as exigências ambientais nem as outras necessidades do povo. As desigualdades na sociedade nas duas velocidades ampliam não só entre Norte e Sul, mas, também entre o Leste e o Oeste e no interior da sociedade de progresso industrial. Portanto, deveria se contentar de uma sociologia crítica, que, começando a delinear uma perspectiva que assegura ou ainda preservar o espaço livre nas universidades, em contrapartida determina os interesses da maioria.

A evolução do mundo do trabalho tornando a formação e controle das questões importantes para o resto o movimento sindical deve, para além da informatização e automatização, assegurar que a autonomia dos trabalhadores não é necessariamente por uma eventual ditadura do proletariado ou de grandes operações consulta nacional. Quem disse que uma vez que após um curto período de entusiasmo por uma economia de mercado livre que míticos efeitos adversos sobre o emprego e o nível de vida já estão

começando a ser sentida em casa e países do Leste não vão em breve para algumas formas de auto-ajuda mais adequadas do que o capitalismo selvagem saída feliz do comunismo totalitário. Enquanto o movimento sindical em todos os países industrializados pregas em que o desemprego de mais de 10% passa a ser a norma comum, não existe maior desenvolvimento do terceiro setor é constituído de várias formas as organizações da comunidade que procuram a forjar uma nova solidariedade em benefício das mais visíveis vítimas do infortúnio desta vez. No Brasil, a crise econômica levou a movimentos quando manifestantes e alternativas, um regresso ao mundo do trabalho através da ligação aos incidindo sobre o emprego, formação profissional e do estabelecimento de cooperativas ou sociedades de desenvolvimento econômico local. Esses movimentos muitas vezes aceitar e distribuir de baixo custo serviços que o Estado define para eles, enquanto não querer assegurar a mais relé habitual públicas. Eles fazem tudo o mais facilmente que esses serviços constituem uma nova fonte de empregos, humanidades para muitos diplomados que encontrar a sua única perspectiva de inclusão social. Apesar de não ser mais do que o movimento sindical, o movimento comunitário parece no momento em que transportam concretas utopias, pode-se imaginar convergência entre eles em torno da idéia de trabalho partilha defendida por autores. Apesar do otimismo do nosso fim elites econômicas e políticas, tornou-se impossível, dada a crise econômica estrutural bate sobre o nordeste para o norte, para não mencionar a pressão da população Sudeste de massas, acreditando ainda em políticas para garantir o pleno emprego todos acima de 40 horas semanais de trabalho estáveis e bem pagos. O problema da seguinte forma "ou as normas atuais de trabalho a tempo inteiro são mantidas em 7% a 10% desempregados atual irá adicionar 35% de horas extras ou lucro econômico é reduzido na proporção da poupança antecipada trabalhistas e vamos trabalhar 30% a 40% das horas, pelo menos - muito menos se houver o mundo tem de encontrar trabalho remunerado".Graças a esse desenvolvimento "para a primeira vez na história moderna, o trabalho remunerado pode, portanto, deixar de ocupar a maior parte do nosso tempo e da vida. Pode ser visto como o início dessa nova utopia concreta onde ambientalista aderir sindicalistas e ativistas comunitários de inventar um novo modelo cultural, uma nova" episteme ". Se essa transformação é para ser alcançada, seus promotores, mas algum não vai ser fácil. Para tempo, os excluídos socialmente considerando especialmente dupla cumprir o nível de consumo das pessoas continuam a promover. Elas nem sempre são as previsões para aderir ambientalistas que parecem mais preocupados com o ozônio que o desenvolvimento econômico e a criação de emprego. Sociólogos vão, por isso, crucial para um bom tempo para ser, Castoriadis como sempre

defendeu, juntamente com cantores, poetas e artistas, os sonhadores que nos inspiram a ultrapassar a popularidade quase universal de economia de mercado e o ressurgimento do fundamentalismo obtuso e nacionalismo xenófobo. Contudo, mesmo deste lado, o mercado mundial e os meios de comunicação fazem danificar, promovendo a sua novidade bastante efêmera que surpreende práticas que proporciona” os meios de separar os restos da ordem antigos e para antecipar mais “. Continua a ser difícil, Castoriadis próprio é obrigado a admitir, para distinguir, em especial na área das mobilizações sociais, o que representa um verdadeiro avanço ou uma repartição do” imaginário radical. Também é a mesma em todo o vasto campo de atividades cultura quando procuram identificar o surgimento de práticas emancipatória. Deve ser medido, principalmente, em função do contexto social e políticos criadores? Será que devemos reconhecer como emancipatória qualquer obra, para além dos limites institucionais erigidas pela elite intelectual em vigor, aderir à consciência popular? Será que devemos acreditar que tudo o que surpreende Abre necessariamente as formas de criação e de liberdade? Nesta análise conceitual pensamento de Cornelius Castoriadis oferece um sentido de nossa esperança.

5.3 A Valorização da Autonomia

Países ocidentais boa parte no seu modelo de democracia e, como resultado de um ideal humanístico. Mas sejamos claros: a nossa democracia é uma democracia representativa, longe de o poder do povo que deveria nomear a sua etimologia mesmo. Castoriadis explica, em sua crítica da representação. A representação é um princípio estrangeiro para a democracia, porque, logo que haja representantes, autoridade, atividade e iniciativa política são removidas do corpo do cidadão de ser devolvido ao pequeno corpo de representantes, que, então, usar de sua conveniência e de acordo com seus interesses.

A recusa da representação, que é inevitavelmente alienação (transferência de propriedade), a soberania, representou para os representantes, está relacionada com a recusa da divisão política do trabalho: Castoriadis critica a divisão da sociedade política fixo e estável entre os líderes e intérpretes, a existência de uma classe de indivíduos cuja função, profissão, o interesse é o de conduzir outros. Ele diz que a rejeição de todas as ciências políticas nas mãos de especialistas, cujo pedido está profundamente ligada à idéia de controlo e conduta sociedade tecnológica. Por isso, põe em causa qualquer organização política baseada nesse princípio de representação, incluindo o movimento sindical e rejeitou as partes: a festa é para ele uma instituição essencialmente burocrática, onde o

poder é exercido por uma hierarquia própria co-optado, o que não é concebível a única forma de expressão, o pluralismo de opiniões, que tendem a sufocar e endurecer.

Dado o nosso modelo de democracia representativa, Castoriadis sugere que a democracia direta, que a característica essencial de três linhas: o povo, por oposição aos representantes, as pessoas, por oposição aos peritos e a comunidade em oposição ao Estado. Na democracia direta, de acordo com o princípio da autonomia, cada lei é direta e decidida coletivamente por todas as pessoas a quem se aplica, de modo que a pessoa pode dizer, reflexiva e lucidamente, que essa lei também é dele. Autonomia implica uma condição em que a questão da validade da legislação continua a ser permanentemente aberto. Essa mesma questão política, coletivo, claro, deliberada e contínua, que as importações: Castoriadis associados à filosofia e verdade como interminável movimento do pensamento constantemente posta para testar seus limites e transformando-a em do mesmo modo, refletividade.

Para estabelecer a democracia direta, devemos, naturalmente, abandonar o curso da democracia e mudar as nossas instituições, mas também e acima de tudo ser mudado. Se as pessoas não podem governar o que resta para ser visto, é que todas as políticas são precisamente a desaprendê-los, para convencê-los que existem peritos que devem confiar negócio. Existe uma política contra a educação. Enquanto as pessoas devem se acostumar a realizar todos os tipos de responsabilidades e tome a iniciativas, que se acostumam guiar para a votação ou outras opções que não o seu presente. E como as pessoas não são idiotas, o resultado é que elas acreditam cada vez menos e se tornam cínicos. As instituições existentes empurram, removem e desencorajam as pessoas que participam na atividade. Os seres humanos devem parar de visualizar a política como uma área separada e especializar, e tem de aprender a vê-la como um trabalho para todos os membros da comunidade, pressupondo a igualdade de todos e torná-la eficaz. Apenas como, inversamente, rejeitá-la por causa da práxis.

Castoriadis adota e oferece uma visão política da democracia, não um mero histórico ou sociológico, o que significa não só compreender, mas a interpretação de articular um projeto concreto. Ele não pretende limitar o reino da teoria: ele também aborda a questão da implementação das nossas idéias. Este retorno constante entre teoria e prática, ele chama práxis e defendida com fervor, rejeitando a divisão entre aqueles que crêem e os que não crêem em nada. Castoriadis propõe uma abordagem em que para cada pensamento e cada ação são complementares e enriquecidos mutuamente. Não apenas

interpretar o mundo, mas transformá-la. Dúvidas sobre a lei e os seus alicerces, e não continue a ser fascinado por esta questão, mas como e estabelecer.

Essa abordagem, essa prática é essencial para Castoriadis é um tijolo na construção da autonomia, porque faz cada ator ou atriz tomar a iniciativa de investigar, experimentar, sem depender dos capitães.

A práxis destina-se, portanto, que o desenvolvimento da autonomia como um fim e que você use o próprio como um meio. Assim definida, a prática não se limita à aplicação do conhecimento prévio. É um processo criativo: o objeto é o novo e o assunto em si está constantemente a ser transformada a partir dessa experiência, quando ele foi contratado e ele faz, mas a verdade também. É o ato reflexivo da razão que é criada em um movimento sem fim como tanto individual e social.

Uma vez mais longe do marxismo Castoriadis criticando um sistema de pensamento muito fechado, dogmático. Dogma ele opõe-se à prática, que não está aplicando conhecimento prévio, mas o que o esclarecimento e a transformação de um progresso real em um relatório e dar origem a novos conhecimentos intrinsecamente. Não é, obviamente, de abandonar a teoria revolucionária, mas para fazer a dinâmica, animada questão aberta. É absurdo que o revolucionário projeto baseado em uma teoria completa, mas dessa impossibilidade.

Em suma. A democracia como forma política é uma formatação de um verdadeiro histórico colocados como indeterminação. O lugar vazio de organização da sociedade dá carta branca para a emergência de novas e criativas para a escrita social. A heterogeneidade social e da unidade, abstratamente colocados pela ficção da igualdade formal estão intimamente ligados, mas, ao mesmo tempo, a "designação" do fosso separando-se a exigência de fermento democrático. Em outras palavras, a democracia como um estado social, um fenômeno descrito por Tocqueville como a longa marcha para a "igualdade de condições", é um processo frágil, continuamente desafiado e precisa ampliar uma referência a um compromisso formal, simbólico entrada em um "regime", que foi historicamente um dos direitos humanos e o Estado de direito.

Assumir o problema diretamente. Essa restauração de uma democracia formal que é que não a um impasse político? Lidar com a crescente importância nos debates políticos da questão dos direitos humanos, bem, o que entendemos por política é uma ação que visa a dar-se o meio da exigência de que a porta e, em seguida, aos direitos humanos, e não pode ser demasiado forte apoio, não são uma política". Poderíamos estender essa afirmação para a literatura, que todas as tentativas de reformulação, na sequência da dissolução dos

princípios marxistas como um paradigma, um paradigma da esquerda centralizado em torno do retorno à democracia. Temos de reconhecer que nós propomos um projeto político. A re-introdução de indivíduos foi conseguido à custa de grande confusão sobre a exigência de uma política sobre a esquerda. É inadequado dizer que "o estado de direito é a efetuação da intenção ética na esfera da política". Especialmente quando ele vem de que a "ética política não consiste em outra coisa senão criar espaços de liberdade. Ou, como acabamos de dizer, que enquanto o Estado de Direito baseia o seu poder em um "lugar vazio", que possibilita a expansão da liberdade. A liberdade para fazer o quê? A democracia não faz sentido, sem direção, ele permite que todos os requisitos das suas coisas, sem dizer nada sobre seu conteúdo. Mas você não pode exigir pensamento político de definir o conteúdo da ação política e pode exigir, no entanto, levantam-se, pelo menos, a possibilidade teórica de uma tal definição. Nessa perspectiva, as tentativas para encontrar o público grego em um modelo ou um "germe" da verdadeira sociedade democrática, parecem-nos que um desvio não só não conseguiu resolver o problema da intenção política, mas sim com a renovação idéia de um modelo normativo transcendente. Esses incluem Hannah. Arendt e sua tentativa de definir a política que o discurso das pessoas livres e iguais no espaço público. A democracia revela-se assim exigir prévia homogeneização dos indivíduos e não apenas a igualdade de direitos. Esse espaço público é, na verdade, político. Porque, com a exceção da guerra contra o outro polido, uma pergunta que essas pessoas "livres" e "igualdade" teria de discutir [20]. A tentação de extrair a política de divisão social, de virar as costas sobre o realismo moderno, também está em Castoriadis, em que a "democracia direta", a rejeição de qualquer forma de "representação", a falta de um aparato estatal distinta da comunidade de cidadãos (de todos os componentes do imaginário democrático grego) são utilizados verdadeira norma para condenar a aristocracia moderna simulacros de "espaço público" que está no fato de "abrir espaço para publicidade, para a mistificação" (Castoriadis, 1983: 104). É verdade que ele admite, referindo-se a Arendt, essa visão de democracia evita "a questão crucial de conteúdo, a essência desse evento" (Castoriadis, 1983: 111). Essa não é uma conversão para o realismo moderno, ou seja, o reconhecimento de um espaço público que é construída pela sua heterogeneidade e sua divisão. Pelo contrário, no elogio de Péricles (Castoriadis, 1983: 111-112) considera que ele pode encontrar a essência da democracia, o ideal do cidadão ", que existe e vive no e através da unidade dos seguintes três elementos: o amor e as práticas de beleza, amor e de sabedoria prática, o respeito e a responsabilidade pelo bem público, a comunidade, a polis" (Castoriadis, 1983: 112).

5.4 Autonomia como opção alternativa

A opção independente pode parecer uma bela utopia, abstrata e ideal. Castoriadis nos lembra que essa opção, esse sonho tem sido em torno de centenas de milhares de anos desde que começou a falar sobre a democracia. A tradição de autonomia coincide com a tradição da democratização. Evidentemente, a democracia de hoje é muito distante da opção de autonomia: deve ser prorrogado, aprofundado, Castoriadis fala da radicalização da República Democrática de problema. Mas vale a pena recordar que o desejo da autonomia é enraizado profundamente na história, ele não vem do nada e não há qualquer razão, até hoje. É certo que esta política está longe de ser alcançada, mas não é uma pura ficção da sua imaginação. Porque a democracia é um poder independente existente, e esse ponto crucial, porque ela já está parcialmente em ação.

Mais do que os ganhos do socialismo conseguido a transformação do marxismo em um sistema teórico fechado em que aparece o maior obstáculo à práxis revolucionária. Para ele, torna-se absurdo afirmar que "o mundo sempre foi, e é propriedade do pensamento", pelo contrário, "a idéia central da revolução é que a humanidade tem diante dela um verdadeiro futuro e esse futuro não é apenas para pensar, mas para fazer" (I.I., p. 98).

Esse futuro, Castoriadis o escolhe com as cores fontes, desde o início, a busca de autonomia, concebida como uma opção fundamental subjetiva, mas que a história contemporânea faz cada vez mais elevar ao nível do possível.

As razões pela quais nós visamos à autonomia são e não são da época. Elas não são porque nós afirmaríamos o valor da autonomia, independentemente das circunstâncias, e mais profundamente, porque acreditamos que o foco da autonomia inevitavelmente tende a emergir lá onde existe homem e história, que, ao mesmo título como consciência, o foco da autonomia é o destino do homem, que, presente desde no início, ela constitui de preferência a história do que ela constitui por ela (I.I.P.137).

A evolução das sociedades industrializadas parece justamente permitir a favor da crise e da contestação que o afetam as instituições centrais, de imaginar seja "a emergência gradual de uma sociedade que seria no limite da exterioridade dos homens uns aos outros e que cada um por si, deserto superlotados, solitário total, nem mesmo pesadelo climatizado, mas a anestesia geral (I.I.P. 136), seja o advento de uma democracia direta generalizada cujas principais características fazem o objeto do conteúdo do socialismo".

Sua recusa pelo marxismo e seu projeto de autonomia, Castoriadis os apóia essencialmente sobre uma crítica fundamental da sociedade contemporânea e, sobretudo de

modo de conhecimento que ela pretende. Além do racional dominante, ele opta firmemente pelo imaginário.

5.5 A valorização do imaginário

Nessa etnologia deve primeiramente procurar a revelar o papel central da imaginação que surge quando a instituição enfrenta uma "rede simbólica, socialmente sancionada, que são combinados em proporções variáveis e uma relação funcional e um componente imaginário". Se essas empresas podem inventar muitas maneiras de explicar e de gerir os seus sistemas de parentesco biológico reprodução é que os seus membros têm, por força do poder conferido pela linguagem simbólica, mais um direito fundamental, que "a pedir ou dar, sob a modalidade de representação, uma coisa e uma relação que não são (que não são dadas na percepção ou nunca foram), que Castoriadis chamados radicais imaginação".

Esse imaginário radical atua tanto no nível individual e da sociedade como um imaginário social que é o elemento que dá a funcionalidade de cada sistema institucional específico, que sobre-determina a escolha e as conexões das redes simbólicas, de criação de cada período histórico, as suas funções singulares de vida, vendo e fazendo a sua própria existência, seu mundo e sua relação com ele, estrutura original, esta central significativa-significada, a fonte de cada vez que é dada como incontestável e incontestado sentido, o apoio das juntas e distinções que importa e o que não, a origem dos objetos adicionais a serem investimentos práticos, emocionais e intelectuais, individual ou coletiva.

Essa longa descrição do intuitivo imaginário social já demonstra como é impossível identificar com precisão os conceitos de lógica herdada. Suporta não só menos instituições de cada sociedade e cada vez mais aumentando o seu potencial de alienação, mas também lhes dá capacidade de duração. A produção da empresa aqui retomada dos seus direitos contra a dominante reprodução para que outros sociólogos possam analisar no que diz respeito às situações dos últimos anos que Castoriadis é fortemente apoiado. Que desempenha um papel crucial na definição da sociedade moderna é a de que o imaginário social é tomado em uma determinada forma histórica, a de uma "pseudo-racionalidade arbitrária habilita base tecnológica, como burocrática excrescência à emoção de uma ciência baseada exclusivamente na lógica de junção da identidade herdada da Grécia clássica. Esse desenvolvimento, em virtude da sua alienação, também é um elemento

fundamental de uma crítica racional do que anterior empresas não têm uma autonomia conceptual e institucional. É precisamente porque o imaginário moderno da sociedade não usa sua finalidade a que foi designado como ser humano, pois usa o seu som em substância, numa altura de racional transforma-os em pseudo-rationais, é antimoniais contém um radical, é dedicada à crise e ao desgaste, e que a sociedade moderna tem a oportunidade” objetiva “de uma transformação do que era até agora o papel da imaginação na história”.

As primeiras origens do projeto de autonomia é a criação e reforço da democracia, a filosofia, a possibilidade de escolha. O projeto foi inaugurado pelo surgimento na Grécia antiga, filosofia e política, através da criação de interrogatório e ilimitado de atividade explicitamente orientada para a auto-instituição da sociedade. Os gregos nunca pararam de pensar sobre a questão: o que é a instituição da sociedade deve fazer? Eles construíram uma sociedade que, em alguns pontos era revolucionária (votação proíbe mulheres, estrangeiros) e a outra era revolucionária (igualdade dos cidadãos, a participação de todos os cidadãos na vida pública, há um espaço público dedicado a esta atividade, a importância dos logotipos e ética). Não há assuntos políticos oficiais em Atenas. O bom juiz do especialista não é um especialista, mas o usuário.

O projeto de autonomia continua a existir ao longo da história, usado por todos os movimentos que procurou uma sociedade mais democrática, mais igualitária: as revoluções do século XVIII, as luzes, o movimento sindical. Esses movimentos e as experiências sempre tinham especificidades, reinventando a cada vez que o projeto de autonomia, especialmente em períodos de revolução. O projeto democrático tem significado para a história e o significado de cada vez que é repetido, recriado como um projeto. Baseia-se em precedentes históricos que, apesar de suas falhas ou sobre as suas falhas, e não devem ser modelos, e são válidas a partir de germes. Tudo isso nos ajuda a lembrar que a pequena parte da democracia que existe na nossa sociedade não tem sido causada pela natureza humana ou outorgada pelo capitalismo, mas existe como resultado de lutas e uma história que duraram vários séculos.

5.6 A validade da opção de autonomia

Castoriadis argumenta que não podemos descansar sobre qualquer certeza, nenhum princípio para justificar a nossa escolha da sociedade. Ele lembrou que a responsabilidade de uma escolha política está nos homens, que essa escolha é até para eles, uma atitude de

participação devem estar ciente e de assumirem a responsabilidade. Essa é uma forma mais honesta do que todos os chamados verdades universais. E é mais uma vez uma posição coerente com a idéia de autonomia, que o ser humano pode decidir e agir livremente, que nenhum tribunal superior ou o governo não presidirá a sua escolha mas, nesse momento é a questão da universalidade do projeto social. A escolha da razão seria uma escolha cultural ligada à história do Ocidente, mesmo pretensioso, é um etnocentrismo para argumentar que ela pode ser espalhada por todo o mundo, mesmo entre os povos que têm outras culturas? Castoriadis chama isso à questão do projeto transversal da autonomia, que poderia reivindicar o seu âmbito para além da aparência. Porque a aculturação da autonomia é que a autonomia pode fazer sentido para as outras disciplinas em outras culturas.

Esse problema traz novamente ao relativismo, dada a pluralidade e diversidade das sociedades humanas, um pode simplesmente reconhecer a diferença como tal, levando ao completo relativismo. Mas também podemos distinguir a validade de fato, não questionou o valor fixado para cada sociedade bem como a da lei que introduzirá, aceitamos logo que se questionar a validade de fato. Em baseada na reflexão e deliberação, ou seja, o motivo. A diferença de culturas não é um pretexto para nunca aceitar sem essa questão. Deveria inverter o poder do pensamento e permitir debates intercultural sobre projetos sociais. Os valores, no campo da subjetividade, a escolha, a opinião, pode ser questionada. E nós podemos defender uma trans-autonomia, como direito social, que se baseou em um potencial de cada ser humano-social, que se torna da subjetividade reflexiva, seres autônomos e os cidadãos, e um dos Advogados da democracia representativa não é que falta tempo, noite casa do trabalho, para cuidar de política, e eles estão felizes de poder delegar essa tarefa para os especialistas?

Todas essas idéias são boas, mas céticos dizem, como se aplicar lá na realidade? Como fazer funcionar, concretamente, em uma sociedade autônoma? Castoriadis está atento para responder a um pronto-a-receita e congelados. Mas ele ainda deu algumas faixas, incluindo o tempo da revista Socialismo ou Barbárie, após o aconselhamento. Ele recorda que primeiro é permitir que um máximo de participação cívica, por si só possível graças instituições adequadas. Instituições, e, sobretudo, os trabalhos devem ser compreensíveis e verificáveis. As instituições são instrumentos, meios, que devem permanecer totalmente controladas pelos seus utilizadores que deverão assistir a igualdade de exercício de autonomia. Por exemplo, este será a ferramentas de informação. Ou rotativa corpo de todos os delegados e revogável e irrevogável logicamente tende a autonomizar o poder real. Ou funções que permitirão que as pessoas a devolvam a uma

decisão errada ou uma má lei e alterá-lo. As estruturas federais que unem as diversas autoridades locais, garantindo a sua rede eficaz, quer um máximo de descentralização da sociedade ou a administração dela, sujeitos ao poder de aconselhamento agências, que continuam a existir entre essas agências e assegurar a continuidade.

E economicamente? Castoriadis fornece o ideal de auto-economia que possa restabelecer a dominação do homem sobre tecnologia e restaurar o trabalho na sua atividade criativa. Ele observou que a democracia implica o auto, que é própria da democracia na produção. Em outras palavras, é a famosa auto-reunificação da alta administração e execução e a abolição da coerção econômica.

Castoriadis descreve também um esforço para ajudar a economia do auto: a fábrica do plano. Gestão econômica dos trabalhadores mobilizou um dispositivo técnico, sem próprio poder, a fábrica do plano, que permite desenvolver, a partir de um objetivo final, envolvendo todos os planos de implicações em termos de quantidade de trabalho, produtividade, etc. Determinação da base de tempo de trabalho que pretende dedicar à produção, a distribuição da produção entre o consumo privado, consumo público e investimento na comunidade escolhe todos os fatos de que o leque de opções políticas definidas planos de assistência.

Desde que esses tipos de instituições podem fornecer idéias e cumprir o principal pragmático e desesperado, tanto que não deve ser visto como perfeito e indiscutível: na autodúvida não é nada, e nada é absoluto modelo. Castoriadis constantemente lembra de que as instituições, de forma independente, serão o resultado de deliberação, imaginação experiências de cada comunidade. E, para clarificar o modo como eles vêm o seu papel, ele escreve que o problema crucial de uma sociedade pós-revolucionária, não é nem a gestão da produção ou a organização da economia. Este é o problema político em si, aquilo que poderíamos chamar o negativo o problema do Estado, ou seja, a capacidade de estabelecer e manter a sua unidade clara e concreta, sem uma instância separada auto-respeito e do Estado é o responsável por esta tarefa.

Castoriadis cita abordagens que foram utilizadas para analisar as dificuldades do Estado de bem-estar e, mais geralmente o papel do Estado no sistema capitalista. De acordo com essa perspectiva sistêmica, as sociedades capitalistas tardias se analisam como um sistema estruturado por três subsistemas, interdependentes, mas dispostos de maneira diferente.

O subsistema inclui as estruturas reguladoras da socialização (em casa), que são guiados por padrões normativos. Esse subsistema não é social ou agregação um melhor

conjunto de indivíduos isolados, mas esses indivíduos e grupos que estão organizados, socializar e participar em complexas relações sociais, que precisam ser regulamentados e regulados de acordo com um conjunto de procedimentos e regras institucionais.

O subsistema econômico inclui a produção de bens e dos termos de troca da economia. O capitalismo é um sistema caracterizado por uma organização social orientada pela produção de bens e de uma estrutura social onde existem proprietários e aqueles que não têm mais do que a sua força de trabalho.

Finalmente, o subsistema político administrativo, ou Estado, organizado pelos mecanismos de poder e de coerção e de política administrativa moldado pelo aparato institucional, as organizações, as regras e os regulamentos burocráticos, formais e informais que representam a regulação nas esferas públicas e privada da sociedade.

O subsistema depende da continuação da intervenção do Estado, eliminando os defeitos internos de funcionamento, por seu lado, o Estado necessita para o seu subsistema de que o subsistema funcionamento transfira parte do valor econômico do que eles produzem. O subsistema normativo gera expectativas, demandas e reclamações sobre as estatais para a qual ele é confrontado por serviço, a não ser eficazes, determinar a massa que exige fidelidade a sua autonomia e capacidade da ação do subsistema estatal.

A estrutura de um sistema de sociedade pode ser representada na figura que mostra Castoriadis, o problema enfrentado pelas estatais, não só é mantido, enquanto o equilíbrio entre as suas entradas regulamentares e fiscais, bem como entre massa fidelidade e os seus serviços, mas também para evitar estes problemas complexos, evitar defeitos desempenho econômico e conflitos políticos, se resolvam piorando ao outro: não deve ser permitida a defeitos de funcionamento se convertem em conflitos nem que produz a ocorrência do processo inverso.

6 AUTOLIMITAÇÃO

6.1 A autolimitação como a criação histórica

A sociedade autônoma não conhece limitações diferentes da sua autolimitação. Nenhum estado, nenhuma polícia, sem tradição de medo, não promessas do céu ou inferno: quem colocar limites à liberdade humana, que impeçam as pessoas de cometer bobagem? Qualquer coisa ou qualquer outra pessoa que não a sua própria consciência, sua própria ética, a sua própria reflexão. Este é o paradoxo da autonomia, que tanto promove a

liberdade humana, e simultaneamente cultiva uma capacidade de liberdade, a própria medida. Ambos os aspectos criatividade e autolimitação são inseparáveis: a liberdade não pode ser separada da adoção de comportamento prudente. Há uma tensão entre a possibilidade ilimitada, em princípio, para transformar e de autolimitação. Mas afrontar esse problema, que nada pode resolver de forma antecipada, é difícil para pessoas educadas por e para a democracia. Ambos devem promover atividades que construir e introduzir a máxima refletividade nele.

O tema desse contexto não é o que nós chamamos de liberdade de vontade, infelizmente, oposto ao que é erroneamente chamado de doutrina filosófica da necessidade, é a liberdade social ou civil. A natureza e os limites de potência que podem ser legitimamente exercidos pela sociedade sobre o indivíduo. Uma questão raramente pediu que não pudesse nunca falar em termos gerais, mas que influência profundamente as práticas controversas desta época pela sua presença latente, e que em breve terá uma oportunidade de chamar a atenção para a questão essencial do futuro.

É uma nova forma que a humanidade dividida praticamente desde o momento em que a maioria recusou, no entanto, na etapa de progresso no âmbito das quais a mais civilizada parte do caso ter chegado a esta situação, eles apresentados sob novas condições e exige uma diferente e mais radical. A luta entre liberdade e autoridade, de acordo com Castoriadis é a mais evidente na parte da história com o qual estamos muito familiarizados, especialmente o da Grécia e de Roma. Mas, em tempos antigos esta luta entre dois indivíduos ou classe do assunto e do governo.

Em liberdade, estava destinada a proteção contra a tirania dos líderes, que se destinava, salvo em algumas pessoas do governo, na Grécia, como em uma posição antagônica necessariamente contra o povo, as pessoas a quem a lei aplicada. Consistia de um único ou de uma tribo que regem castrar uma autoridade que regem a hereditariedade ou de derivados de conquista, em qualquer caso, ele não fez nada, o prazer do governo e os homens são susceptíveis não contestar a sua supremacia sobre se algumas precauções tomadas contra o seu exercício em vista da opressão podem ser que não é desafio. O poder de um governo era visto como necessário, mas também outros perigos, como uma arma que ele poderia tentar usar contra os seus povos, não menos contra os inimigos externos. Para evitar o menor membro da comunidade a ser a presa de inúmeros abutres é necessário que haja uma ave de rapina mais poderosa de todas as outras são responsáveis pelo mestre. No entanto, como o rei abutre seria não menos determinado para classificar os rebanhos em todo o menos rápido, que foi essencial para estar em permanente atitude de defesa

contra o seu bico e utilizações. Portanto, a finalidade de um patriota era estabelecer limites sobre o poder que ia tolerar que o seu exercício pelos legisladores. E esse limite foi o que entende por a palavra liberdade; essa foi uma tentativa de duas maneiras:

Para obter o reconhecimento ilimitado da liberdade política ou para a direita para que o funcionário não pudesse infringir a menos que se considere que ele careceu de direção e considerou suficiente para justificar uma determinada resistência ou rebelião geral por uma fração, a partir de envio de uma segunda, geralmente após o primeiro foi criado controle constitucional pelo qual o consentimento da comunidade ou de um organismo sem representar seus interesses perante a condição necessária para alguns dos mais importantes atos do governo.

Assim, a democracia pode ser assustador. Regime de liberdade e democracia é o regime do histórico risco. Mas também, de qualquer forma, o regime de autolimitação. Democracia, a trágica história de risco: isto não significa que é mais exposto do que outros tipos de ameaças à sua integridade social, mas ela confronta a ausência de garantias quanto ao seu final ser limpa, as suas orientações, suas decisões e suas conseqüências. Na verdade, o que acontece com as outras sociedades, a democracia representativa, por exemplo? O que garante sobre a sua integridade? Não é verdade: é apenas ilusória garantias cultivo; cidadãos assustados pelo abismo da liberdade se sentir confiante nas perigosas tarefas políticas para garantir perito políticos. Ao fazê-lo, não confrontar diretamente o histórico de risco, eles fogem para o diligente. Porém, em última análise, deve perceber que os peritos não são mais razoáveis do que eles, eles levam a sociedade em frente à arrogância, a plena e descontrolada expansão. Assim, os seres humanos têm qualquer interesse em tomar posse do seu destino coletivo, justaposição sua criatividade no processo de reedificação, e de uma razoável frugalidade, tornando a sua auto como excessivo capitalismo. É, portanto, argumentar muito alto para a responsabilidade política, conscientização e autolimitação, subversivo os princípios de uma sociedade que afoga a sua angústia existencial, em uma corrida relutante. Apenas a partir desta convicção, ambos profundos e impossíveis, a mortalidade de cada um e tudo o que fazemos, nós podemos realmente viver como uma pessoa autônoma e independente, torna-se possível.

Como, em uma sociedade autônoma, especificamente gerir esta tensão, essa contradição entre, por um lado, a liberação da criatividade social (essa versão é uma característica fundamental de uma verdadeira democracia), e outro, as disposições prudentes, arranjos institucionais e da antropologia razoável sob a condição para evitar a

arrogância, a arrogância? Quais serão seus dispositivos e disposições, suas ferramentas de autolimitação? Parece a liberdade? São os fundamentos da liberdade?

6.2 A autonomia na dimensão social

A concepção da autonomia e da estrutura do sujeito torna possível e compreensível a práxis tal como ela se define. Em qualquer outra concepção essa “ação de uma liberdade sobre outra liberdade” permanece uma contradição nos termos, uma perpétua impossibilidade, uma miragem. Ela deve confundir-se com as condições e os fatores de heteronomia, porquanto tudo o que vem do outro concerne aos conteúdos de consciência, “a psicologia”, sendo, pois da ordem das causas. Existe um fundamento da práxis política que é a possibilidade de instituições que favorecem a autonomia. É porque a autonomia conduz diretamente ao problema político e social. A concepção mostra ao mesmo tempo em que não podemos desejar a autonomia sem desejá-la para todos e que sua realização só pode conceber-se plenamente como empreitada coletiva. Se não se tratam mais de entender por esse termo nem a liberdade inalienável de um sujeito abstrato, nem o domínio de uma pura consciência sobre um material desagradável ao essencial “o mesmo” para todos e sempre, obstáculo bruto que a liberdade teria de superar, se o problema da autonomia é que o sujeito encontra em si próprio um sentido que não é o seu e que tem que transformá-lo utilizando-o; se a autonomia é essa relação no qual os outros estão sem presentes como alteridade e como fatores do sujeito, então a autonomia só é concebível como um problema e uma relação social filosoficamente.

Para Castoriadis, o social-histórico é o coletivo anônimo, o humano-impessoal que preenche toda formação social dada, mas também a engloba, que 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 (A inst. Imag da Sociedade, pág. 131).

6.3 Sentido da autonomia – o indivíduo

Se a autonomia está no âmago dos objetivos e dos caminhos do projeto revolucionário, é necessário precisar e elucidar esse termo. Tentaremos essa elucidação primeira onde ela parece mais fácil: a propósito do indivíduo, passando em seguida ao

plano que mais interessa aqui, o plano coletivo. Tentamos compreender o que é um indivíduo autônomo e o que é uma sociedade autônoma ou não alienada.

O indivíduo é dominado por um imaginário vivido como mais real que o real. O essencial do indivíduo, no sentido mais amplo do termo, é o domínio por um imaginário autonomizando que se arrojou à função de definir o sujeito tanto à realidade quanto seu desejo. A esse respeito o conflito importante não é o que ocorre entre pulsos e realidade. Portanto, autonomia confere a sociedade o poder de decisão, estando o conteúdo desse imaginário em relação com o discurso do outro, mas também transformação amplificada desse discurso. É, pois lá onde estava essa função do inconsciente, e o discurso do outro que fornece seu alimento, que o Ego deve advir. Isso significa que meu discurso deve tomar lugar do discurso do outro. Mas o que é meu discurso? O que é um discurso que é meu?

Um discurso que é meu é um discurso que negou o discurso do outro; que o negou, não necessariamente em seu conteúdo, mas enquanto discurso do outro.

Um indivíduo autônomo é aquele que sabe ter boas razões para concluir: isso é bem verdadeiro, e isso é bem meu desejo.

A autonomia não é, pois elucidações sem resíduo e eliminação total do discurso do outro não reconhecido como tal. Ela é instauração de uma outra relação entre o discurso do outro e o discurso do indivíduo.

7 A REPRESENTAÇÃO HETERÔNOMA INSTITUÍDA, A ALIENAÇÃO COMO FENÔMENO SOCIAL

A alienação encontra suas condições, para além do inconsciente individual e da relação intersubjetiva que aí se joga, no mundo social. Existe, para além do discurso do outro, algo que o sobrecarrega com um peso inamovível, que limita e torna quase que inútil toda autonomia individual, pois, em uma sociedade de alienação, mesmo para os poucos indivíduos para quem a autonomia possui um sentido, ela só pode permanecer truncada, porque encontra, nas condições materiais e nos outros indivíduos, obstáculos constantemente renovados do momento em que tem de encarnar-se numa atividade, desenvolver-se a existir socialmente; ela só pode manifestar-se, em sua vida efetiva, em interstícios dispostos pelo acaso e pela astúcia, em quotas sempre pequenas. E o que se manifesta como massa de condições de privação e de opressão, como estruturas

solidificadas global, materiais e institucionais de economia, de poder e de ideologia, como indução, mistificação, manipulação e violência. Nenhuma autonomia individual pode superar as consequências desse estado de coisas, anular os efeitos sobre nossa vida, da estrutura opressiva da sociedade na qual vivemos.

8 LIBERDADE

8.1 Liberdade: no aspecto psicológico

No seu primeiro sentido, a liberdade é o oposto do estado de escravidão ou aquele que se encontra aprisionado. Pois, a liberdade seria o estado daquele que faz o que quer e não o que quer que outro faça por ele. Isto é, pensar, agir e decidir, sem entrave, nem forçado por outro.

Contudo, a liberdade total e absoluta: faz o que se quer, onde se quer, quando se quer, ver a liberdade neste ponto de vista é possível? É almejável? Aliás, existe realmente?

O fato mesmo de falar ou de pensar a noção de liberdade não supõe que ela se inscreve necessariamente no plano, como algo limitado que verdadeiramente nunca atinge de maneira absoluta? É o que o trabalho pretende ver em um primeiro momento no diz respeito à dimensão psicológica da liberdade. Para isso, tentaremos em primeiro lugar, a possibilidade efetiva da liberdade: como e em que somos livres, ou temos quanto menos, o sentimento de ser? Depois nos perguntarmos se somos livres da mesma maneira: não há, em realidade, diferentes graus ou tipos de liberdade e também diferentes determinismos que a limitam de fato?

Portanto, essas questões devem levar em conta à perspectiva castoriadiana no que se refere ao limite do povo dentre de um sistema democrático.

8.2 O caráter efetivo da liberdade

Como disse anteriormente, a liberdade aparece a priori como o fato de fazer tudo que quer, isto é, realizar e saciar todos os seus desejos e às vezes mesmo isto depende dos outros. Uma vez que se toma, com efeito, o exemplo de um desejo que reside na posse de algo pertence na ocorrência a alguém. Então, eu posso considerar que minha liberdade, em outras palavras, meu desejo de fazer o que eu quero, seria despojar do outro. Se a minha liberdade e o meu desejo realizassem no bel prazer, no bem da dependência dos

outros, a liberdade iria ao encontro da liberdade dos outros; porque uma das bases da moral no que diz a esta noção: a liberdade da cada um fica lá onde começa a liberdade dos outros.

Nesse sentido, se descreve e analisa os limites da democracia. Portanto, não deve ir à ilegalidade. É possível notar que esse sentimento de liberdade: fazer tudo que se quer, que se deseje não é desejável para outro senão por mim. Esse sentimento de liberdade pode, com efeito, parecer na realidade tal como uma ilusão. Porque querendo realizar todos os seus desejos, o risco de tornar o escravo desses desejos, pois, os desejos são sempre cada vez mais numerosos. E os homens cada vez mais insatisfeitos e de fato, sempre mais na busca de saciar os novos desejos. Como disse Platão os desejos são uma espécie de poço sem fim, como a pipa de mariposas: é impossível conhecer o fim e a saciedade. Porque, para o filósofo, a liberdade não fica tão somente na saciedade de todos os desejos, mas de preferência na reflexão com ajuda da razão e no domínio com ajuda da coragem, a fim de temperar e moderar esses desejos. A liberdade aparece, pois já não como absoluto e total, mas como limitada. Esse é o ponto forte, o ponto relevante na citação de Cornelius Castoriadis: “em uma democracia o povo pode fazer qualquer coisa e deve saber não poder fazer qualquer coisa”.

“A questão dos limites para a atividade auto-instituente de uma coletividade se desdobra em duas etapas. Há um critério intrínseco da lei e para a lei? Pode-se garantir efetivamente que esse critério, seja qual for a sua definição, não será jamais transgredida?”

No nível mais fundamental, a resposta a essas duas questões é um não categórico. Qualquer norma da norma tem que ser, também ela, uma criação histórica. E não há modo algum de eliminar os riscos de uma hubris coletiva. Ninguém pode proteger a humanidade contra o desatino ou o suicídio”¹⁸

Portanto é necessário limitar-se, controlar-se para ser efetivamente, no sentido real livre. Porque sem isso, o homem não tem mais senão uma liberdade ilusória.

No Descartes, a liberdade é sempre definida como o fato de fazer tudo que se quer. Portanto, pelo filósofo, a vontade repousa ao mesmo tempo sobre o desejo, mas também sobre o conhecimento. Assim, para fazer tudo se quer realmente e efetivamente, não basta desejar: é necessário conhecer. Isto é, deve não somente saber precisamente o que quer, mas é necessário também saber como chegar a eles: conhecer os meios que serão

¹⁸ Cornelius, Castoriadis: *As Encruzilhadas do labirinto/2; os domínios do homem, Paz e Terra, pág. 304, São Paulo, 1987.*

necessários para realizar esse desejo. Pois, assim se funciona quando quero alguma coisa, no sentido de tê-la à vontade. Em uma situação de escolha: tenho várias possibilidades que se oferece a mim. Pois, é necessário que eu reflète e delibere sobre os meios e as conseqüências dessa escolha: equilíbrio a favor e contra.

Minha razão e meus conhecimentos são úteis e mesmos necessários, a fim de tomar uma decisão e assim, agir. Pois, se há sentimento de ser livre quando se faz o que se quer. Mas, para isso, é necessário conseguir ou chegar a fazer o que realmente quer. E para fazer, precisa conhecimentos, eles são a ferramenta indispensável para poder a agir com deliberação. Analisando corretamente a situação, se consiga fazer o que se quer efetivamente e é isso que se torna realmente livre. Contudo, é possível se perguntar se o homem sempre tem a escolha realmente e se é sempre inteiramente livre? Com efeito, não existe momentos, elementos, circunstâncias que escapam à vontade e conseqüentemente à liberdade?

Os diferentes graus e diferentes determinações da liberdade: com efeito, no Descartes mesmo que a liberdade reside sempre seja como for na vontade, isto é, no desejo aliado ao conhecimento e assim na capacidade de fazer escolhas justas, igualmente existe segundo Descartes há diferentes graus de liberdade, porque as escolhas que se pode fazer não fazem sempre na mesma maneira, nem nas mesmas circunstâncias. Assim, haveria um grau mais baixo de liberdade que corresponderia à liberdade de “indiferença”. Isto é, uma escolha e, pois, uma ação que se faz por despeito ou por acaso, sem que uma decisão real deliberada seja tomada. Sem que se saiba realmente porque se deseja, se escolha, se faz tal coisa no lugar de outra. Por oposição, o mais alto grau de liberdade corresponderia a uma vontade que apoiaria sobre um conhecimento moral para agir e um conhecimento do verdadeiro e do bem. Assim, o conhecimento do bem e do verdadeiro reforçaria a vontade e conseqüentemente a liberdade de quem pratica a ação. Contudo, não é porque conhece o bem e a verdade que deve, sempre, necessariamente escolher. Mas, pode também se obrigar a escolher tudo ficando igualmente, realmente e efetivamente livre, porque responde então a um constrangimento não exterior e alheiro, mas interior que é sua.

Então, é uma dupla vontade que intervém porque primeiro, quer o bem e o verdadeiro, segundo, quer se obrigar a querer o bem e o verdadeiro. Assim, um ato realmente e efetivamente livre é necessariamente o resultado de um raciocínio, de uma reflexão que se inscreve em uma lógica e cujo, com efeito, é responsável.

Uma vez que, de fato, mede os prós e os contra e avaliou as conseqüências desse ato. É porque a liberdade efetiva supõe esforços, um controle, um plano de referências e de

limites: pois, ela não pode em nenhum caso resumir-se simplesmente a: fazer o que se quer, onde se quer e quando se quer.

A fim de ser realmente livre, é necessário, com efeito, esforçar-se as diferentes determinações. Essas determinações diferentes que parecem a priori como um entrave à liberdade humana, são todas essas coisas que condicionam a existência do homem e impedem de agir livremente. Pode-se falar de uma forma de “deficiência” presente desde na origem: é aqui o determinismo natural ligado à natureza humana. Por exemplo: o fato da sua natureza, o homem não é livre de voar como o fazem os pássaros. Contudo, é possível a ele de explorar esse determinismo, se ele o conhece, tem consciência dele e tente remediá-lo criando objetos técnicos, notadamente graças à razão que quanto a ela, faz parte deste determinismo natural, mas no caso presente é um desafio e não uma deficiência. De outros determinismos fazem igualmente ressentir como um obstáculo à liberdade humana, mas aqueles não são naturais. Eles saem de preferência tudo que são culturais, sociais, educativos, religiosos e psicológicos, ou de preferência psicanalíticos como prefere Castoriadis. Contudo, parece igualmente como possível superar ou quanto menos compor com outras formas de determinismos. O homem pode ser livre ou quanto menos se sentir livre, apesar seus limites e seu plano determinado que é como estabelecida. Mas, ainda uma tomada de consciência, um conhecimento e uma vontade não são necessários a fim de remediá-lo? É então o que vamos ver com o aspecto político e social da liberdade, assim com a dimensão metafísica. Com efeito, perguntarmos qual é na prática, isto é, fora do sentimento de ser livre, a possibilidade real de liberdade para o homem?

8.3 O aspecto político e social da liberdade

Depois de ter visto a possibilidade efetiva da liberdade, assim que seus diferentes graus e diferentes determinismos que a limitam, pois, aqui se vê necessário abordar o aspecto mais concreto, de alguma forma dessa noção. A dimensão política da liberdade: o estado, a sociedade e a lei são um entrave ou garante sua liberdade? Em seguida, o interesse se levará sobre a dimensão metafísica da liberdade: qual é a possibilidade de liberdade dos homens, no interior do plano estabelecido pela divindade? E fora mesmo de todo plano: quando não há mais nem Deus, nem lei e nem determinismos impostos; quais são então as conseqüências para a liberdade humana?

Como temos visto anteriormente, a liberdade se inscreve de fato, no interior de um plano. A fim de ser realmente efetiva, a liberdade é necessariamente limitada. E como tem

sido colocado no começo da primeira parte, portanto, ela é limitada não seria pelo plano legal. Do ponto de vista social e político, com efeito, não tem o direito de fazer tudo que se quer, quando se quer e onde se quer. A liberdade no sentido político e social é condicionada pela legalidade: você é livre de fazer tudo que não é proibido pela lei e você é livre de recusar de fazer tudo que a lei não ordena. O Estado, pelo viés das leis, coloca no lugar um plano de referências, instauradas pela lei positiva que torna possível a liberdade. Sua liberdade, minha liberdade é, enquanto indivíduo e cidadão, garantido precisamente do fato que a liberdade do ponto de vista geral: também é minha e das outras é limitada pela lei. Sem a lei, com efeito, não há liberdade possível para todos e para cada um, porque sem a lei, o risco é de ser, por exemplo, escrava das paixões ou sofrer a lei dos mais fortes. Assim, paradoxalmente, a interdição, ou seja, a lei aumenta, garante e protege a liberdade de cada um. Contudo, não é sempre o caso. Também chega que certos estados, longe de garantir a liberdade, ao contrário, restringem-na fortemente. Tomamos por exemplo os estados totalitários, as ditaduras e certas monarquias que decidem de tudo por todos e impondo às vezes mesmo uma maneira de pensar ou modo de vida que anula todas as possibilidades de liberdade. É o caso notadamente, no interior da monarquia proposta por Hobbes no seu contrato social. Aqui os homens quem passou o contrato são como escravos, eles dependem totalmente do chefe do estado e deste fato, não têm mais nenhum espaço de liberdade: eles não decidem nada, tudo é imposto a partir do momento onde fazem esta escolha do contrato. Ao contrário, no contrato social apresentado por Rousseau, os homens que entregam o contrato têm mais liberdade; porque na perspectiva de Rousseau, é que uma democracia direta e não mais uma monarquia como pretendia Hobbes. O que significa que cada um decide por si mesmo: o cidadão não se entrega sua liberdade a um chefe do estado que decidiria por ele. Portanto, esta idéia de democracia direta parece difícil de colocar no lugar na escala de um país. É uma forma de ideal político que se encontra certos limites na prática. Mas, isso não impede que ela possa ser, quanto menos, um modelo democrático adapta à realidade política.

Consideramos a reflexão de Spinoza quando percebe que a liberdade se situa numa forma de matriz, ou seja, numa forma diferente pouco sensível entre esses dois extremos. Uma vez que nos explica que o homem livre é aquele que obedece; exatamente como paradoxal, a lei, se ela é bem feita e bem aplicada, é o que aumenta e garante a liberdade; a obediência, se ela dispõe e realiza num plano de confiança (eu aceito de obedecer porque eu sei por que eu o faço e estou de acordo com o que me pede de obedecer) é um bem feito pela liberdade. Mas aqui está o caso, porque aquele que obedece encontra um interesse

peçoal em fazê-lo. Não é uma obediência de escravo, na qual o único benefício volta a aquele que dá a ordem e não a aquele que obedece. Assim, na dimensão política e social da liberdade, eu sou livre a partir do momento onde está garantida por um plano que a limita necessariamente, já que não posso ser verdadeiramente livre se tudo é permitido. Notadamente o risco da lei do mais forte me deixa igualmente uma possibilidade de livre arbítrio, isto é, uma possibilidade de escolha e de uma decisão individual. E o que há então do ponto de vista metafísico da liberdade? Quando não é mais a lei do estado e da sociedade que me é imposta, mas aquela de Deus? O homem é livre de decidir, de agir na sua vida e o mundo no qual ele vive? Ou é sempre Deus que o governa e decide no seu lugar?

8.4 A dimensão metafísica da liberdade

Na perspectiva da Grécia antiga, o homem não aparece logo como livre diante dos deuses. Com efeito, nessa época, a noção do destino ocupa um lugar tanto que a liberdade reservada aos homens não parece existida. De alguma forma a “ditadura” da fatalidade. O termo fatalidade vem do grego *fatum* que significa o que é dito. A fatalidade vai de par com a necessidade, isto é, com o que existe de fato e que não poderia ser outro ou não poderia ser de modo nenhum. Assim o destino, a fatalidade, a necessidade é o que não possível de modificar; é o que não podemos escapar. Aliás, como é possível observar nas tragédias e os mitos da Grécia antiga. Tomemos então, por exemplo: Eudipo, que na busca de escapar do seu destino anunciada por oráculo; tu matarás teu pai e casarás com tua mãe, precisamente o realiza. Uma vez que esse pensamento grego evoluído no decorrer da história; pouco a pouco o sujeito, o indivíduo emerge e com ele, a possibilidade de liberdade reservada aos homens. Consideravelmente, é possível observar no pensamento estóico, no interior do qual parece existir, efetivamente, uma parte de liberdade. Epíteto, um filósofo estóico, nos disse: que existem coisas que dependem de nós e outras que não dependem de nós. Com efeito, a possibilidade de liberdade reside necessariamente no interior no que depende de nós. Já que por definição, são as coisas pelas quais temos uma possibilidade de influência, de decisão, de escolha que são nossa própria obra; como por exemplo: o julgamento, a impulsão e o desejo. Mas, os estóicos pensam igualmente que existe uma possibilidade de liberdade no interior no que, paradoxalmente, não depende de nós. Como por exemplo: a ordem do mundo, isto é, notavelmente, o papel assinado pelos deuses, o cosmos, o destino reservado a cada um, coisas sobre as quais normalmente, os

homens não têm influência, possibilidade de ação, nem de fato a possibilidade de liberdade, uma vez que não são suas próprias obras. Assim, na visão estóica, a liberdade não é também restringida que poderia acreditar em primeiro lugar uma possibilidade, já que na realidade, uma possibilidade de liberdade existe igualmente no interior daquele que não depende de nós. Com efeito, se sabe o que querem os deuses, conhecesse a ordem do mundo e o que se quer ao mesmo tempo esta ordem e os que decidiram os deuses. E se quer tudo isso livremente, então uma parte de liberdade existe apesar desse determinismo e dessa necessidade divina. O sábio estóico, pois, é livre no sentido onde quer de si mesmo, isto é, livremente, este destino necessário que lhe é reservado pelos deuses. Assim, parece existir uma dupla possibilidade de liberdade segundo os estóicos, uma vez que os homens são livres pelas coisas que dependem deles, mas mesma para aquelas que não dependem deles; eles podem ser livres na medida em que eles desejam as coisas livremente e vão ao sentido desse destino determinado pelos deuses.

É necessário esperar o século XX com Sartre e o existencialismo, a fim de encontrar uma concepção da liberdade que se pensa fora de toda necessidade e determinismo. Com efeito, para Sartre, “a existência precede a essência”, *como nos explica no existencialismo é um humano*. Até aqui na maioria das concepções filosóficas que havia Deus ou não, era a essência que precedia a existência, isto é, a natureza humana, os atributos do homem, uma espécie de definição pré-estabelecida do que devia ser o homem, que condicionava ou determinava sua existência: notadamente seus valores, sua maneira de ser, de agir, o que era bem ou mal etc.

Para entender bem esta evolução no pensamento, precisamente tomamos de novo o que Sartre mesmo faz-nos lembrar. Assim, lembre-se que no século XVII, com os filósofos como Leibniz ou Descartes, o pensamento partia do postulado de um Deus criador, que como um artesão, era a origem do conceito do homem; sua essência, sua natureza e o criava como tal. Assim, a essência precedia a existência. No século XVIII, com os filósofos Voltaire, Diderot e Rousseau que desenvolvem uma posição ateu, não existe mais Deus criador na origem do homem, mas existe sempre uma essência que precede a existência; existe sempre a idéia de uma natureza humana pré-determinada na qual a existência humana deve corresponder.

A essência então precede sempre a existência. No século XX, com Sartre então há uma comoção desta concepção; porque para Sartre, não há nem Deus, nem essência que precede e determina a existência humana. Para Sartre, a existência do homem é dada que precede, ao contrário, é a essência. O que significa que o homem é inteiramente livre. É a

ele de definir-se como lhe deseja; o homem é então o que ele quer ser. Todas as escolhas, todas as possibilidades se oferecem a ele; livre de decidir e de agir como lhe convém. Assim, no pensamento de Sartre, o homem torna o que ele faz a si mesmo. Não há mais limite, nem determinismo de nenhuma espécie. Contudo, essa liberdade total e absoluta, colocando diante de nós, uma situação de desespero e uma angustia existencial pelo homem, porque se tudo é possível, se não há limite, nem moldura: como escolher, como saber o que é necessário para fazer o que é bem ou mal? Há tudo a inventar e a criar e isso que pode então ser agonizante.

Assim, como temos visto no esboço anterior sobre a noção de liberdade, isto é, a dimensão psicológica e política e social da liberdade, pois, a idéia de liberdade toma seu significado face ao determinismo e a existência dos outros. Sem limite e sem moldura, com efeito, a liberdade não parece existir. Se eu sou efetivamente e totalmente livre; sem nenhum determinismo, nem necessidade, então pensar na liberdade não tem nenhum sentido. Se me considero como totalmente livre, sem tomar conta dos outros, então a noção não tem sentido para mim, porque neste caso, eu confisco a liberdade dos outros. É porque a liberdade total e absoluta parece dificilmente pensável. Sartre fez coisa relevante, mas sua concepção de liberdade pode parecer também em um mundo sem Deus, como angustiante e cheio de desespero.

Castoriadis quer mostrar com este argumento moral encontra-se confinado pelos fatos mesmos da democracia. Essa tendência explica essencialmente pela relativização das formas de vida na qual conduz o pluralismo cultural. Esse pluralismo, primeiro é o produto e dela surge um lugar comum por esse deslocamento da democracia que se vê como um gérmen, mas, não como um modelo de modo ideal e tem por causa a violência, a guerra, a opressão política, a miséria ou comercio internacional do trabalho e, sobretudo o chamado “faz de conta”. Então, a comunidade ética que compõe de uma parte crescente da população da nossa sociedade pode dificilmente encontrar-se uma identidade que constituísse essencialmente a partir de uma historia e de uma tradição que são os inimigos da nossa época. Que o desenvolvimento das comunicações, terrorismo de massa, a perda de sentido das instituições tradicionais favorecem a consciência que seja ingênua ou simples de outras tradições. Uma consciência como esta ocasiona uma relativização da nossa própria forma de vida que não representa mais, senão uma escolha possível entre outras.

9 A ECOLOGIA

9.1 A referência de Castoriadis da ecologia à autonomia

A opção de criação de uma sociedade igualitária, na qual a coletividade detenha de maneira efetiva o poder, o poder de fazer a lei no sentido mais amplo da palavra, um projeto de uma definição coletiva dos limites das nossas necessidades e dos meios de as satisfazer; projeto de uma sociedade justa. Castoriadis entende a justiça não como a lei fixada de uma vez para sempre, mas como a busca constante de uma melhor relação entre os indivíduos, os grupos sociais e a coletividade.

A forma contemporânea de instituição social da ciência corre o risco de uma vez mais se manifestar como a atividade de um grupo de especialistas que preconiza a velha reivindicação autoritária de uma política fundada sobre a ciência e o saber eficaz, à margem da atividade coletiva criadora dos homens e das mulheres.

Hoje julgamos que a ciência e a técnica estão profundamente inseridas, inscritas, enraizadas numa dada instituição da sociedade. E também, que a ciência e a técnica do momento contemporâneo não têm nada de trans-histórico, não têm um valor que esteja para além de toda interrogação, que pertencem pelo contrário a esta instituição social histórica que é o capitalismo tal como nasceu na Europa há alguns séculos.

Portanto, falar de uma sociedade autônoma, da autonomia da sociedade não só em relação a tal camada dominante particular, mas em relação à sua própria instituição, necessidades, técnica, etc, pressupõe ao mesmo tempo a capacidade e a vontade dos humanos se autogovernarem, no sentido mais profundo do termo. Mas é preciso compreender, uma sociedade autônoma, não implica opinar a auto-gestão, o autogoverno e a auto-instituição; implica uma outra cultura, no sentido mais profundo deste termo, também implica um outro molde de vida, outras necessidades e outras orientações da vida humana. Segundo Castoriadis, a solução para resolver o problema atual desta nova sociedade é por o problema de uma criação cultural extraordinária. Ele pôs em questão; “será que desta criação cultural temos, diante de nós sinais precursores e anunciadores? Será que vemos nascer a nossa volta um outro modo de vida que anuncias, que prefigure algo de novo, algo que possa dar um conteúdo substantivo à idéia de autogestão, de autogoverno, de autonomia e de auto-instituição? Na visão de Castoriadis, a idéia de autogoverno poderá atingir sua plena força, o seu pleno apelo, se não for também apoiado

por outras aspirações, por outras necessidades que não podem ser satisfeitas no sistema social contemporâneo?”.

A questão do autogoverno, da autonomia da sociedade é também a questão da autolimitação da sociedade, que tem duas vertentes: a limitação pela sociedade do que ela considera como as aspirações, as tendências, atos, etc. inaceitáveis para tal ou tal parte dos seus membros, e da própria sociedade do que na regulamentação, na regulação, na legislação que ela exerce sobre os seus membros. A sociedade futura tal como a queremos, será o conselho operário, será, portanto a autogestão da sociedade. “A vida é muito complicada, há momentos históricos em que se produz uma ruptura em que os seres humanos descobrem as suas capacidades de gerir a sua própria vida como Castoriadis o disse: que o capitalismo conquistou as cabeças das pessoas e que nenhuma estratégia até agora consegue reconquistar, retomar, libertar estas cabeças. Então, tenta-se conquistar a instituição que domina estas cabeças para, utilizando a mesma estrutura, avançar”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A experiência da leitura de Castoriadis não é simplesmente um fato teórico. E sim, trata-se de uma abertura de consciência, de uma nova possibilidade de sentir e de pensar o mundo. Claro, essa experiência não é um produto disponível gratuitamente no mercado. A compreensão da obra de Castoriadis exige que o leitor seja atento para mudar seu olhar e seu lugar, certamente a razão que explica a dificuldade conhecida para muitas pessoas quando tentam ler o seu escritos. Castoriadis é um dos grandes sábios da modernidade e foi um pensador marcante para o século XX, suas percepções e análises possuíam a agudeza e crítica própria dos grandes filósofos. Ele nos dizia que algumas questões são importantes para “se pensar” e o exercício do pensamento é o que nos mantém lúcidos e alertas diante das diversas realidades sociais, suas análises consideradas “concretas” figuravam como único meio da prática sociológica, ele nos acenou com a liberdade e a coragem de suas reflexões e usou pensar por si através de novos enfoques.

No entanto, o exercício da democracia é complexo, porque ocorre em culturas instituídas. A disposição de elementos que se supõem entre a capacidade coletiva instituidora às estruturas existentes anima a questão da democracia. Mas, estudar o conjunto das práticas democráticas requer fora de sua especialidade para compreender como as idéias, crenças e promoção de processos participativos são misturados. O

observador deve ter múltiplas habilidades se ele quer aproveitar o entrelaçamento de idéias entre a democracia e autonomia para entender os fatores sociais que influenciam o seu desenvolvimento e alimentam nas suas decisões. A autonomia dos indivíduos implica sua soberania enquanto consumidores e também implica igualmente seu poder de decisão coletiva enquanto produtores, pois, a autonomia produz unidade. A coletividade decide democraticamente da repartição do produto consumível entre consumo privado global e consumo público. O homem é um ser social e não pode sobreviver fora da sociedade. Toda sociedade é um conjunto de instituições que nós falamos uma língua e não outra, que comemos de uma determinada maneira, etc., pois, o que mantém tudo junto? É a unidade. Castoriadis respondeu que a unidade social deriva de “significações imaginárias sociais”, encarnado em instituições particulares e coletivas. Considere uma sociedade em que nós acreditamos na existência de mentes nesta sociedade esses espíritos são imaginários do significado social. É o mesmo, para a nossa sociedade atual, o estado parte o capital, o dinheiro, a virtude e o pecado são imaginários do significado social. A distinção de papel social e a imaginação se fazem num conjunto de fatores determinados. Castoriadis salientou que os seres de uma criança de uma dada comunidade são diferentes, não pela diferença no código genético, mas porque o imaginário social atribuiu-lhes um papel, uma posição muito diferente.

Estes significados são imaginários porque eles não são nem racionais nem real. Eles estão lidando com a criação. Eles são sociais porque eles não são nada se não for compartilhado pela sociedade coletiva que é impessoal. Cada indivíduo encarna o imaginário da sociedade a que pertence. A sociedade então cria seu próprio mundo que está incluído em uma representação de si mesma. Ela define o que é considerado real ou não.

Em uma segunda fase de nossa reflexão, resgatamos a própria origem do projeto da instituição burocrática que nasce com o surgimento da significação imaginária social de um domínio infinito do meio ambiente pelos homens, ou seja, o capitalismo.

O capitalismo minimiza o potencial criativo das pessoas e funciona como um corpo social fechado em si mesmo. Finalmente, mostramos como o capitalismo é uma forma de socialização que instrumentaliza uma dominação e nega qualquer liberdade pública. A apropriação da esfera pública e política por um pequeno número de indivíduo que vai de par com uma tendência de privatização da existência individual. A explosão desses sistemas de concentrações passa através pela revalorização de um sentido político coletivo, permitindo que todas as pessoas se tornem cidadãos e instituem critérios da vida social. A

alienação não se situa no nível real, mas no nível imaginário com a mobilização de significados que se escondem a origem da sociedade, oferecendo uma ficção racional. O crescimento em quantidade nega assim a finitude humana para personificar essa vontade infinita e o capitalismo então, de acordo com Castoriadis, um modo de instituição global desta mistificação que baseia no aumento de uma eficácia coletiva. O capitalismo não é simplesmente um poder de burocratas é um sistema de redução do efeito global, a absorção da qualidade de uma coisa em favor da quantidade.

Quase todas as sociedades humanas são estabelecidas em heteronomia, ou seja, na ausência de autonomia. Isto significa que, embora todos eles criam, eles próprios, as suas instituições, eles incorporam dessas instituições a idéia incontestável pelos membros da sociedade que essa instituição não é obra humana que não foi criada pelos homens, em todo caso não pelos homens que estão aí neste momento. Ela foi criada pelos espíritos, pelos antepassados, heróis, deuses, mas não é obra humana. Uma sociedade autônoma não pode ser formada senão por indivíduos autônomos. Indivíduos autônomos não podem realmente existir senão numa sociedade autônoma. Por quê? É bastante fácil de entender. Um indivíduo autônomo é alguém que faz, tanto quanto possível, após reflexão e deliberação. Se ele não age dessa forma, então ele não pode ser um indivíduo democrático que pertence a uma sociedade democrática.

Do ponto de vista de organização política, uma sociedade se articula sempre em três partes explicitamente ou implicitamente. Em primeiro lugar, a casa, onde detém a família e a vida privada. Em segundo, o lugar público-privado onde os indivíduos se encontram, onde discutem, trocam, formam associações, etc e em terceiro lugar, a assembléia, o lugar público, o poder, o lugar onde exerce, onde deposita o poder político. A relação entre estas três esferas não deve ser baseada de maneira fixa e rígida, ela deve flexível, articulada. Por outro lado, essas três esferas não podem ser completamente separadas.

Somente em um regime verdadeiramente democrático que pode tentar estabelecer uma correta articulação entre essas três esferas, preservando ao máximo a liberdade privada, também preservando ao máximo a liberdade das atividades públicas comuns dos indivíduos e que envolve todas as pessoas do poder público. Enquanto o poder público pertence a uma oligarquia e que sua atividade é ilegal, uma vez que as principais decisões ainda são tomadas nos bastidores à sociedade não será considerada do ponto de vista democrático. Castoriadis funda seu projeto de autonomia na esperança de transformar a situação social que nós preocupa neste momento de diferentes crises como a política social, a política econômica, guerra e porque não as doenças que nos afligem. Se houver um

próximo movimento de emancipação será sobre a base da autonomia e não da representação. Insistirá em instituir formas de participação direta, de democracia direta, apostando a que todo futuro movimento político deverá ser dos cidadãos.

Portanto, a obra de Castoriadis não é a de um teórico, senão a de um incansável militante que foi radicalizando sua posição com as passagens dos anos a diferença do que poderia chegar a pensar. Não entrou para a esquerda e terminou à direita do cenário político como tantos, senão que até talvez poderia chegar a sustentar que se encontrou e instituiu mais perto da esquerda, não em um sentido de ser um extremista, mas na criação de nova maneira de pensar a sociedade e os modos de seu governo e mudança. A atual sociedade está dominada pelo imaginário social capitalista: produzir, consumir, racionalizar e dominar. Nesse esforço por um domínio total, o que o capitalismo produz é um pseudodomínio, desencarnando forças destrutivas que não se sabe como conter como a depredação ecológica, o desemprego, a pobreza crescente, as crises financeiras, etc. Será determinante para Castoriadis em um ponto: democracia e capitalismo são incompatíveis.

Bibliografia

1. Assis, Olney queiros: O estoicismo e o direito: justiça, liberdade e poder; ed.; Lumem, São Paulo, 2002.
2. Berlin, Isaiah: Quatro ensaios sobre a liberdade; tradução: Wamberto Hudson Ferreira; ed.; UNB, Brasília, 1969.
3. Boff, Leonardo: a águia e a galinha: uma metáfora da condição humana; ed.; Vozes, Petrópolis, 1997.
4. Castoriadis, C., Individu, société, rationalité, histoire, in Les carrefours du labyrinthe III, ed., Seuil, Paris, 2000.
5. Castoriadis, C., La source hongrois, in les contenu du socialisme, ed., Seuil, Paris, 1979.
6. Castoriadis, C., Les enjeux actuels de la démocratie, ed., Art., Cité, 1986.
7. Castoriadis, C., Socialisme et Société autonome, in Le contenu du socialisme, ed., Seuil, Paris, 1976.
8. Castoriadis, C., Une exigence politique et humaine, ed., Art., Cité, 1988.
9. Castoriadis, C.: A instituição imaginária da sociedade; editora: Paz e Terra, Rio de Janeiro, 2 edição, 1986.
10. Castoriadis, C.: Da ecologia à autonomia; editora: Centelha (Coimbra), 1983.
11. Castoriadis, C.: Destinos do totalitarismo e outros escritos. Editora: L&PM, Porto Alegre, 1985.
12. Castoriadis, C.: Diante da guerra, volume 1: as realidades; editora: Brasiliense, São Paulo, 1982, Vol., 1.
13. Castoriadis, C.: Encruzilhadas do labirinto I. Editora: Paz e Terra, São Paulo, 1997 2 edição.
14. Castoriadis, C.: Encruzilhadas do labirinto III: o mundo fragmentado; editora: Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1992.

15. Castoriadis, C.: Perante a guerra: as realidades. Editora: Publicações Europa-América, Lisboa, 1985.
16. Castoriadis, C.: Socialismo ou barbárie: o conteúdo do socialismo. editora: Brasiliense, São Paulo, 1983.
17. Castoriadis, C.; A experiência do movimento operário; co-autor; Garcia, Marco Aurélio; editora: Brasiliense, São Paulo, 1985.
18. Castoriadis, Cornelius : A criação histórica ; editora : Artes e Ofícios, Porto Alegre, 1992.
19. Castoriadis, Cornelius, Fait et à faire, Seuil, Paris, 1989.
20. Castoriadis, Cornelius, La démocratie comme prodédure et comme régime, 1996, in les carrefour du labyrinthe IV, idem.
21. Castoriadis, Cornelius, Pouvoir, Politique, Autonomie, in Les carrefour du labyrinthe III, ed., Seuil, Paris, 2000.
22. Castoriadis, Cornelius, Psychanalyse et Politique, 1989, in Les carrefour du labyrinthe III, seuil, Paris, 2000.
23. Castoriadis, Cornelius, Quelle démocratie ? in les carrefour du labyrinthe VI, Seuil, Paris, 1999.
24. Castoriadis, Cornelius: Domaines de l'homme : Lês carrefours du labyrinthe 2, Édition du Seuil, Paris, 1986.
25. Castoriadis, Cornelius: Os domínios do homem: As encruzilhadas do labirinto 2, Paz e Terra; trad. : José Oscar de Almeida Marques, São Paulo, 1987.
26. Chauí, Marilena de Souza: A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa; Ed.; companhia das letras, São Paulo, 1999.
27. Chauí, Marilena de Souza: Uma filosofia da liberdade; ed.; Moderna, São Paulo, 1995.
28. Dewey, John: Democracia e Educação: introdução à filosofia da educação; tradução Godofredo Rangel e Anísio Texeira; Imprensa: São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1959.

29. Dewey, John: Liberalismo: liberdade e cultura; tradução: Anísio Teixeira; ed.; companhia nacional, São Paulo, 1970.
30. Dusser, Enrique: Filosofia da libertação: crítica á ideologia da exclusão; tradução: Georges I. Maissiat; ed.; Paulus, São Paulo, 1995.
31. Eagleton, Terry; Marx e a liberdade; tradução: Marcos B. de Oliveira; Ed.; UNESP, São Paulo, 1999.
32. Finley, M. I. : Democracia antiga e moderna ; tradução Waldea Barcellos e Sandra Berdran; Imprensa: Rio de Janeiro: Graal, 1988
33. Franca, Leonel: Liberdade e determinismo: a orientação da vida humana; ed.; Agir, Rio de Janeiro, 1954.
34. Gérard David, cornelius Castoriadis, le projet d'autonomie, ed. ; Michelon, Paris, 2000.
35. Greaves, H.R. G.: fundamentos da teoria política; tradução Ruy Jungmann; Imprensa: Rio de Janeiro: Zahar, 1969.
36. Haile, Pennington: Raízes filosóficas da democracia e comunismo; tradução: Fabio Alves Ribeiro; ed.; GB. , Rio de Janeiro, 1966.
37. Horkheimer, Max: Teoria crítica; tradução: Juan J. Del Solar B.; ed.; Barral, Barcelona, 1973.
38. Lefort, Claude: A invenção democrática: os limites da dominação totalitária; apresentação e tradução Isabel Marva Loureiro; Imprensa: são Paulo: Brasiliense, 1983.
39. Locke, John, Carta acerca de tolerância; segundo tratado sobre o governo; trad., Anoar Aiex e E. Jacy Monteiro, ed., Abril cultural, São Paulo, 1973.
40. Maritain, Jacques: O homem e o Estado, tradução Alceu Amoroso Lima, ed.; agir, Rio de Janeiro, 1966.
41. Merton, Thomas: Na liberdade da solidão; tradução: Companhia da virgem; ed.; Vozes, Petrópolis, 2002.
42. Mosse, Claude: A grécia arcaica de Homero a Esquilo (Séculos VIII – VI a.C) ; revisão José Ribeiro Ferreira; Editora: Lisboa: edição 70, 1989
43. Mosse, Claude: Atenas: a historia de uma democracia; editora: UNB, 1982

44. Prado, lourenço de almeida : Educação para a democracia ; Imprensa : Rio de Janeiro; Nova Fronteira,1984.
45. Tocqueville, Aléxis de: De la democratie em Amérique: extraites; Imprensa: Paris: Larousse, 1970
46. Tocqueville, Alexis de: Igualdade social e liberdade política; tradução: Cícero Araújo; ed.; Nerman, São Paulo, 1988.
47. Tocqueville, aléxis: Igualdade social e liberdade política, tradução Cícero Araújo; São Paulo: Nerman,1988