

CASTORIADIS, HOJE

Lilian do Valle

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Resumo: Qual a atualidade do pensamento e da obra de Castoriadis? Um primeiro elemento de resposta pode ser fornecido pela constatação da profundidade e originalidade de sua contribuição. Contudo, está claro que esta atualidade depende do que fazemos de seu pensamento, das razões pelas quais e das formas como o convocamos e, sobretudo, de como o fazemos frutificar. Por isso mesmo, a resposta a esta questão é necessariamente múltipla, tão variada quanto são as leituras que seus escritos suscitaram. Esse texto apresenta uma resposta bastante pessoal, que descreve uma trajetória inspirada pelo testemunho pessoal e pela influência teórica do autor.

Palavras-chave: Atualidade de Castoriadis, formação humana, escola pública, autonomia.

Abstract: What is the currentness of Castoriadis' thought and work? A first element of response can be provided by verifying the depth and originality of his contribution. However, it is clear that this currentness depends on what we do with his thought, the reasons why and the ways in which we summon it and, above all, how we make it bear fruit. For this very reason, the answer to this question is necessarily multiple, as varied as the readings that his writings have given rise to. This text presents a very personal answer, which describes a trajectory inspired by the author's personal testimony and theoretical influence.

Keywords: Castoriadis actuality, human formation, public school, autonomy.

Este ano celebra-se o centenário de Cornelius Castoriadis e vinte e cinco anos desde sua morte. Apesar das várias publicações estabelecidas após sua morte e, portanto, sem sua orientação – ou exatamente por isso – já um quarto de século nos afastam do momento e do contexto em que suas contribuições se realizaram. Nada mais natural, portanto, que nos indagemos sobre a atualidade dessa obra que pretendemos homenagear.

Para esta atualidade, as principais condições estão, sem dúvida, postas na própria obra: e não é difícil perceber, ao reler apenas algumas de suas principais contribuições, que a grande profundidade de seu pensamento – cuja extrema originalidade, diga-se de passagem, nunca foi pretexto para o hermetismo¹ – e a intensa acuidade de suas análises sobre a crise das

1 "Aristóteles ou Hegel são difíceis e frequentemente obscuros. Não são herméticos. Dificuldade e obscuridade, num grande pensador, resultam do fato de que o pensamento luta consigo mesmo, com a coisa e com a linguagem para chegar à expressão. O hermetismo, ao contrário, é a penosa e laboriosa

sociedades contemporâneas não parecem sofrer a usura do tempo. E, mesmo no caso de alguns textos mais especificamente dirigidos para um evento ou uma problemática bem particular, eles guardam a força das lições que nos oferecem os mais reveladores documentos históricos. Mas, se essas qualidades justificam plenamente a volta regular aos escritos do filósofo, a atualidade de seu pensamento não repousa apenas aí. Ela depende sobretudo, com toda certeza – e sem dúvida Castoriadis seria o primeiro a dizê-lo – do que fazemos desse pensamento, das razões pelas quais e das formas como o convocamos e, sobretudo, de como o fazemos frutificar.

Assim, “Castoriadis, hoje” é também e necessariamente o resultado desses esforços – e, por isso mesmo, a cada vez, tão diferente e tão plural como são as leituras e os usos que se podem fornecer a uma obra tão fecunda e diversa como a do autor.

De minha parte, três interesses maiores me conduziram e me reconduziram aos textos de Castoriadis: o primeiríssimo deles, ainda na década de 1980, era relativo à intenção de pensar a escola pública para além dos estreitos limites em que a fixavam, à época, os textos de Louis Althusser, de Pierre Bourdieu ou, mesmo, de Michel Foucault; decorria, assim, da exigência de reconhecer que a escola pública era uma instituição central do projeto democrático moderno – instituição, no duplo sentido do termo: realidade instituída pela sociedade, e a uma só vez realidade capaz de instituir a nova sociedade. Sem dúvida, a história da escola pública, na França tanto quanto no Brasil, justificou que ela fosse definida como “aparelho ideológico de Estado”, como instrumento de “reprodução das desigualdades” e de produção da “violência simbólica”, como instância privilegiada de um “poder disciplinar”; mas interromper aí a reflexão seria aceitar que uma fatalidade pesava sobre a prática ampliada da educação comum – ao menos, a única que conhecíamos e conhecemos até aqui, desde a Modernidade. Ora, se esses discursos de fato diziam tudo que havia a dizer sobre a escola, e se, de fato, eles eram a expressão unívoca da verdade servida, naquele momento, aos futuros professores, então a consequência, pensava eu, só poderia ser uma: seria preciso lutar para acabar com a escola! Ao contrário, poder falar da escola como *instituição imaginária*, nos termos em que Castoriadis a definia, significava

trituração da expressão para que esta adquira a simples aparência de profundidade. É a impostura e a camuflagem do vazio. Nenhum grande pensador jamais foi hermético: ele tem muito mais a fazer do que perder tempo com essas ridículas infantilidades. Nas “fórmulas” de Lacan, desde que se está de posse da artimanha, só se encontram tautologias ou segredos de Polichinelo. Por exemplo: “o significante é o que representa o sujeito para um outro significante” ou “o emissor recebe de volta do receptor a sua própria mensagem de forma invertida” etc.” (CASTORIADIS, 1982, p. 81)

a possibilidade de afirmá-la como criação histórica, coletiva e, sobretudo, como prática cotidiana de indivíduos encarnados.

Um segundo interesse era, portanto, a reflexão sobre o poder criador humano, e a forma como ele se manifestara, ao longo da história, no que Castoriadis denominava o “projeto social histórico de autonomia coletiva e individual”. Suas análises sobre a invenção e o sentido da democracia permanecem, por tudo quanto entendo, essenciais e extremamente necessárias; mais do que isso, porém, elas convidam à eleição de tipo de perspectiva que desafia o pessimismo e a inação que lhe é correlata – perspectiva pela qual o elogio da participação pública autônoma não substitui, mas antes exige o trabalho de incessante de recriação dos sentidos dessa autonomia, tanto quanto a contínua prestação de contas sobre aquilo que dela se faz.

Em terceiro lugar, devo mencionar a imperiosa necessidade de expandir os estreitos limites em que a área da educação pensava – e, em muitos casos, infelizmente, ainda pensa – a realidade humana, por força da subserviente adesão a teorias que fazem da cognição o centro e o ápice da existência humana. Nesse contexto, a sensibilidade é apenas um degrau no desenvolvimento da capacidade intelectual; quanto à vida psíquica, quando não é empecilho para a aprendizagem, seu interesse é quase inteiramente reduzido ao que permite a enorme pregnância do conceito pré-freudiano de “motivação”. Na ausência de uma vigorosa crítica dos vícios da antropologia moderna – posto que, além de tudo, pesaram por longo tempo sobre a interrogação acerca do humano o anátema proposto pelas correntes filosóficas dominantes no século passado – reproduzem-se, nos discursos, mas sobretudo nas práticas, as antigas clivagens corpo e alma, interior e exterior, socialização e individuação, sensibilidade e inteligência, razão e natureza... Para todas estas questões é possível localizar, ao longo da obra de Castoriadis, formulações esclarecedoras e poderosos instrumentos de elucidação – muitos deles inspirados do pensamento aristotélico, ainda que sempre orientados para a tarefa de ir mais além, para a crítica dos limites de uma ontologia que fez com que Aristóteles, mesmo encontrando o problema da criação, não tinha tido como tratá-lo.²

Mas é importante destacar que essas diferentes entradas que foram as minhas ao longo dessas décadas não se declinam, no texto castoriadiano, como explorações isoladas, mas antes remetem continuamente umas às outras, e também às demais dimensões a partir das quais é devido pensar o humano. Esta é, aliás, como tantos já observaram, uma característica própria à obra de Castoriadis, que ele reivindicava como uma exigência crucial da reflexão

2 Cf., sobretudo, “A descoberta da imaginação” (CASTORIADIS, 1987, p. 335-372).

comprometida com o humano: a de, seguindo o exemplo dos grandes filósofos, nada recusar ao pensamento, não separar a ontologia de uma psicologia, a sociologia de uma cosmologia, a antropologia da política, o estudo das coisas humanas da ciência do vivente em geral, enfim, a exigência de dedicar-se... à totalidade do pensável.

O compromisso da filosofia

Se me dissésseis, “Sócrates, nós te deixamos livre, à condição de que abandones esta pesquisa e que não filosofes mais...”, eu vos diria... que não deixarei de filosofar... a vida sem exame não é vivível (*o de anexetastos bios ou biôtos*).³

Foi assim que, em *Feito e a ser feito* – texto que é, segundo suas próprias palavras, um “balanço” de seu itinerário intelectual – Castoriadis definiu a filosofia: “compromisso com a totalidade do pensável” (CASTORIADIS, 1998, p. 13). Ele não se referia obviamente à ilusória pretensão de *tudo pensar*, ou tudo conhecer – essa antiga pretensão que, desde a Antiguidade, berçou os mais diversos dogmatismos e que justificou, na Modernidade, a quimera científica de um saber enciclopédico; referia-se à decisão de honrar a premissa que fez nascer a filosofia: a de que tudo o que vivemos e concebemos pode e deve ser objeto de nossa interrogação.

Esta convicção, ensinava Castoriadis, fora motivada, no mundo antigo, pela crescente consciência da inexistência de lei natural, determinação histórica ou mandamento divino capazes de definir, previamente e de uma vez por todas, a totalidade do que é dado ao humano pensar e onde se situam os limites a partir dos quais essa atividade do pensamento deveria cessar; consciência, enfim, de que não há fatalidade ou condenação que forcem a adesão irrefletida às verdades anunciadas pelos sacerdotes, pela tradição, pelos partidos, por especialistas e, precisaríamos acrescentar, atualmente: pelos falsos mitos criados pela internet. Assim, a filosofia foi insistentemente descrita, na obra do autor, como *interrogação aberta e incessante*.

Contudo, é impossível não constatar aí, de parte a parte, esse exigente programa formulado por Aristóteles, no início da *Ética a Nicômaco*: o de que o objeto visado pela reflexão pudesse efetivamente concernir à prática e ao “uso” humanos. Para esse modo de fazer filosofia, o objeto que interessa não está dado, mas *deve ser buscado* – já que, de outra forma, não haveria sentido em

3 PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 29c-d, 38a. Por duas vezes, Sócrates imagina, na Apologia, o caso em que lhe seria oferecida a liberdade (ou o exílio) à condição de que ficasse tranqüilo, e por duas vezes o recusa.

se recorrer à reflexão; mais ainda, ele deve ser *continuamente* buscado, pois que ele existe em e por esse movimento de busca, e não como um saber acabado. (*Idem*, p. 133-152).

Resta, ainda, a injunção, que para Platão certamente soaria como um *a-menos*, de submeter o pensamento do ser à coerência da experiência encarnada: ir ao encontro do humano que é outra coisa e muito mais do que *uma ideia*, um universal, uma abstração; do humano que, como o filósofo gostava de expressar, é, a cada vez, “este humano aqui”, esse humano que nós somos ali exatamente onde nos encontramos, resultando daí um pensamento que nos torna aptos a alterar consciente e deliberadamente nossa prática.

Ora, esse tipo de filosofia é definitivamente a que praticou Cornelius Castoriadis. E, isto, porque ele insiste na impossibilidade de se

(...) compreender o que é realmente a filosofia sem levar em consideração o seu lugar central no nascimento e no desenvolvimento do projeto social-histórico de autonomia (social e individual). (CASTORIADIS, 1992, p. 246).

Em outras palavras, não há como ignorar que a filosofia nasceu como uma prática social, e não como uma atividade especializada de alguns indivíduos privilegiados. Por isso mesmo é que a filosofia é “compromisso com a totalidade do pensável”:

Eu ia escrever que ninguém é obrigado a se interessar pela ciência, seus resultados e história, mas isso seria falso. A filosofia é compromisso com a totalidade do pensável, já que ela é encarregada de refletir sobre todas as nossas atividades. As dificuldades concretas que essa responsabilidade encontra, hoje, pertencem a uma outra ordem de considerações; elas não mudam em nada a situação de princípio. (CASTORIADIS, 1999, p. 17).

Pois a ciência é uma parte ineliminável de nossa existência comum. Porém, essa injunção é especialmente verdadeira no que respeita à nossa capacidade de interrogação acerca da sociedade, da história ou da psique humana – ou, em poucas palavras, acerca de tudo que concerne ao “modo de ser desse ente *para o qual* há mundo, natureza ou vida” (*Idem*). Sobre ele, o humano, em sua dimensão coletiva tanto quanto individual, o filósofo não cessou de destacar o caráter propriamente enigmático, irreduzível, mas de forma nenhuma incognoscível que é o seu. Assim, ao enfrentar as aporias e as dificuldades de pensar o indivíduo e a sociedade, a filosofia encontra sua destinação primeira.

E para nós, que pretendemos com a filosofia “(...) salvar nosso pensamento, e nossa coerência” (*Idem*, p. 15), fica estabelecido que fazemos filosofia porque não há outro modo de construir coerentemente o sentido cotidiano de nossa prática, a não ser pelo exame. (Cf. VALLE, 2008)

É, porém, aí, nesse cotidiano, que se trava o conflito entre “o investimento da *coisa já pensada* (e de si como “já tendo pensado tal coisa certa”) e o investimento – eminentemente arriscado, pois essencialmente incerto e vulnerável – *de si como origem podendo criar pensamentos novos* (e do que há a pensar além do já pensado)”. A vida do pensamento nada mais é do que esse constante conflito, diz Castoriadis. (CASTORIADIS, 1992, p. 105-106).

Hoje

Essa frase – na verdade, um verdadeiro programa para a progenitura de Sócrates – descreve, porém, a triste realidade estampada nos debates mais acalorados que podemos presenciar atualmente. E evidencia de modo muito particular a crise que atravessamos. As ásperas discussões nas redes sociais, os embates públicos que travam personagens da magistratura e da política revelam que vivemos o avesso das palavras do filósofo: há, continuamente, choque de certezas, e o autoquestionamento há muito desapareceu. Todos estão seguros de suas posições e não aceitam colocá-las em questão: as ideias são como bunkers, que supostamente protegem os indivíduos da dúvida e do desamparo, criando a falsa sensação de não estar só. Sobre isso, Castoriadis alertava:

A liberdade está ameaçada pela atrofia do conflito e da crítica, pela expansão da amnésia e da irrelevância, pela incapacidade de se questionarem o presente e as instituições existentes. (*Idem*, p. 239).

O que atualmente denominamos de “redes sociais” produzem um tipo de convivência sem grandes desafios, que só em aparência quebra o isolamento em que os indivíduos se encontram. E produzem, paradoxalmente, mais isolamento e mais fechamento, como podemos verificar sem muito esforço. Ora, dizia ainda Castoriadis, “a privatização não é [o fato de] que os indivíduos se tornem realmente indivíduos privados, isso é, não sociais” (*Idem*): é no abandono das esferas de atividade coletiva, dos espaços de construção comum que se evidencia com clareza o retraimento dos humanos no círculo acanhado de suas famílias, empregos, interesses, ideologias...

Esse fenômeno de insulamento de cada um na esfera de seus interesses privados não implica na ausência de uma “vida social”, mas lhe confere as marcas da irracionalidade, do conformismo e da apatia que Castoriadis não cessou de denunciar – e, isso, por mais barulhentas que as manifestações “públicas” de certos grupos possam se mostrar. À luz das reflexões do filósofo, podemos perceber mais claramente, por exemplo, que aquilo que se faz passar, por vezes, por “atividade coletiva” nada mais é do que a expressão desencontrada de indivíduos reunidos pelo único medo de perder o que nunca tiveram, pela busca desesperada de sentido no fanatismo, na negação da realidade, enfim, no que Castoriadis denominou de fechamento cognitivo.

Mas, como a força da crítica está na capacidade de se fazer, antes de qualquer outra coisa, autocrítica, talvez convenha examinar o que acontece naqueles espaços que se espera atuem como bastiões da democracia, capazes de fermentar o pensamento autônomo e a solidariedade social. Por dever de honestidade, o primeiro passo deve ser o de olhar para dentro, para a Universidade. A arapuca em que se enredou a vida universitária foi urdida pela construção de – a palavra da moda é “métricas”, isso é, de sistemas de avaliação de base estritamente quantitativa que servem para julgar o valor e a relevância de cada um e dos programas de pós-graduação em que atuam, lançando as sementes de um ambiente supostamente colaborativo, mas, na prática, altamente competitivo. É claro, porém, que estes instrumentos de modelagem da vida intelectual nas instituições de ensino superior e de pesquisa do país foram apenas o pretexto, ou o contexto em que se realizou a encarnação, entre os muros das universidades, do modo de ser contra o qual Castoriadis tanto nos preveniu.

Por toda parte e nos mais diferentes domínios, a privatização implicou no abandono do espaço público, das práticas de construção comum. O que restou desse espaço, agora dificilmente nomeado de público, passou a ser habitado exclusivamente pelos “representantes” do povo, pelos magistrados, pelos experts de toda sorte.

Ora, lembrava Castoriadis, a representação é um princípio estranho à democracia (CASTORIADIS, 1987, p. 296), que consiste no poder do *demos*, na participação direta, ampliada e irrestrita dos cidadãos na deliberação sobre seus destinos comuns:

Uma vez que haja “representantes permanentes”, a autoridade, atividade e iniciativa políticas são retiradas do corpo de cidadãos e transferidas para o corpo restrito dos “representantes” – que as utilizam de modo a consolidar sua

posição e a criar condições propícias a direcionar, de muitos modos, o resultado das próximas “eleições”. (*Idem*, p. 296)

Penso que a atualização dessas palavras para a triste realidade que hoje testemunhamos em nosso país – mas não só aqui, diga-se de passagem – se fará sem dificuldade. Muito mais difícil, porém, será encontrar os instrumentos e vias para o enfrentamento dessa situação.

Em um admirável texto, já citado aqui, “A polis grega e a criação da democracia”, Castoriadis examina o princípio que define a democracia antiga: a participação direta do povo, que dispensa a existência de um Estado e limita drasticamente a participação de magistrados ou peritos não só em suas funções como no tempo de atuação. Esses magistrados, que se ocupam de algumas funções específicas, não eram como nossos “representantes”, já que não eram vitalícios, nem gozavam de foro especial para o eventual julgamento de seus malfeitos; da mesma forma, os “especialistas” tinham um papel de aconselhamento, na assembleia dos cidadãos, para questões eminentemente técnicas. Não existia, dessa forma, a noção de um corpo de indivíduos “especializados no poder”: as designações se davam por sorteio e rodízio e, somente em alguns casos bastante específicos, por eleição. (*Idem*, p. 294s.)

Em nosso tempo, a representação política, essa significação imaginária social criada na modernidade, mas que deita raízes na antiguidade e no mundo medieval (CASTORIADIS, 1999, p. 234) naturalizou-se a tal ponto que ninguém ousaria colocá-la em questão – a não ser, evidentemente, os arautos do totalitarismo, além de alguns filósofos impertinentes rapidamente dados como idealistas... São dadas, assim, as condições para a perpetuação inquestionada de uma

“representação do povo” junto a ninguém que... tende a tornar-se “representação junto a si própria”, isto é, poder autonomizado e praticamente incontrolável dos “representantes”, tal como o conhecemos hoje nas “democracias” ocidentais. (*Idem, Ibidem*)

Ao poder “autonomizado e praticamente incontrolável” de que gozam todas as figuras de autoridade política, no legislativo assim como no executivo e no judiciário, respondem não apenas a histórica desigualdade social, o profundo desprezo pelo bem comum, mas, paradoxalmente, o grande descontrolo que passam a manter sobre a sociedade a que deveriam servir. É pelo caminho assim rasgado nas instituições democráticas que avançam o

extremismo e o fanatismo religioso, abrigados pelo discurso de ódio e pela prática da violência e do preconceito.

E, diante da realidade da sociedade brasileira atual, unanimemente declarada irremediavelmente cindida, como não pensar na questão que, tantas vezes pronunciada por Castoriadis, mais uma vez ecoa entre nós, nos desafiando: “Nessas condições, como pode a sociedade se manter como uma sociedade?”. Trata-se de uma árdua questão, contra a qual se esbarram dificuldades de diferentes ordens. A primeira delas diz respeito às enormes resistências que se criam à simples ideia de considerar que devemos ainda pensar em termos de unidade e da identidade, a tal ponto essas noções se mostram associadas aos discursos ideológicos e às práticas de controle que desde sempre visaram escamotear a dominação, naturalizar as injustiças e perpetuar o status quo. E, sem dúvida, na história, os clamores de defesa da unidade e da identidade de uma nação ou de um povo mal disfarçaram a imposição dos valores de uma elite fechada sobre si mesma, quando não conduziram a sangrentas guerras em que o que menos importava era a união e a construção comum.

Mas há ainda, de forma mais profunda, um impasse nos limites da própria lógica que presidiu a ontologia herdada, que Castoriadis denominava “conjuntista identitária”, e para qual o ser é sempre determinação. Se só tem realidade o que tende a ser inteiramente determinado, então não há como aceitar que uma sociedade, um ente, possa existir sob o modo da auto-alteração, sob o modo do movimento, “portanto, como posição de uma nova organização, de uma nova forma, de um outro *vidos*”. Não existe, assim, meio “de pensar a sociedade como coexistência, ou como unidade na diversidade”. (CASTORIADIS, 1982, p. 216s) No entanto, que formulação responderia melhor ao clamor daqueles que, cada vez mais entre nós, ousam reivindicar voz e visibilidade em uma sociedade que historicamente os reduziu à invisibilidade, ao silêncio, à vulnerabilidade e à morte?

A dificuldade de pensar o ser como criação, de aceitar a mudança e o movimento como inerentes a tudo que se relaciona à existência humana, de ver na auto-alteração o modo próprio de ser dos humanos e de suas sociedades é sem dúvida decorrente de uma decisão consciente por parte daqueles que pretendem manter-se indefinidamente no poder e, para tanto, interromper o fluxo da própria história. Mas corresponde a esquemas mentais que, de certa forma e até certo ponto, todos compartilhamos. Desse modo, aqueles que hoje se insurgem contra o poder discricionário dos representantes e, de forma mais abrangente, dedicam suas energias e seu tempo a denunciar os preconceitos, os

privilégios e as injustiças, parecem manter uma resistente desconfiança em relação à perspectiva de uma política de construção comum.

Desconfiança que é, evidentemente, legítima e justificada, e que coloca em questão uma identidade historicamente construída sobre a exclusão, sobre o silenciamento, sobre o sacrifício de tudo e todos que não se encaixam no padrão da farisaica moral dominante. O fundo altamente nocivo dessa identidade vem sendo revelado pelos diferentes movimentos ligados às questões de gênero, raciais, às lutas por moradia. Se não por outra coisa, esses movimentos contribuem para por a nu o frágil conforto de nossas certezas, para desfazer a ilusões de que a posse de certos atributos simbólicos e de bens materiais nos impediriam de estarmos confrontados à precariedade que é condição comum da existência humana. Contudo, ainda aí ou sobretudo aí é preciso, mais do que nunca, encontrar os meios e as vias para “pensar a sociedade como coexistência, ou como unidade na diversidade”, fazendo existir o projeto democrático.

De volta à *paidéia*

Em 1982, Castoriadis já alertava para o fato de que as sociedades ocidentais pareciam incapazes de sequer fabricar o tipo de indivíduo necessário a seu funcionamento. Falou-se muito em “crise de valores”, mas os problemas colocados para as sociedades são de tal ordem que torna-se cada vez mais evidente, como o filósofo demonstrava, que não se trata apenas de falência dos valores tradicionais, mas de um fenômeno muito mais amplo, que diz respeito à própria hominização social e que Castoriadis definia como crise das significações imaginárias sociais. Isto significa que a sociedade já não consegue produzir uma representação de si que possa ser compartilhada por todos os seus membros e, concomitantemente, não consegue fornecer para a vida comum um sentido, uma finalidade, nem tampouco os afetos que sustentem, como ele dizia, um “se querer como esta sociedade” (CASTORIADIS, 2004, p. 167).

Em outras palavras, quebra-se o que faz com os indivíduos se identifiquem mais profundamente com sua sociedade – mas essa identificação é, ao mesmo tempo, o esteio de sua socialização, isso é, da construção de um modo de ser *sui generis*, de um “tipo antropológico” específico, com crenças, expectativas, modos de afetar e de se deixar afetar que são sustentados por uma vida comum.

Como pode o sistema, nestas condições, se manter? O diagnóstico traçado por Castoriadis em 1989 é sombrio: “ele se mantém por que se

beneficia ainda de modelos de identificação produzidos no passado”, pois nada, na dominância absoluta da organização capitalista justifica os valores que encarnam, que precisam encarnar

“o juiz “íntegro”, o burocrata legalista, o operário consciencioso, o pai responsável por seus filhos, o professor que, sem qualquer razão, ainda se interessa por seu trabalho. (...) por que um juiz deveria ser íntegro? Por que um professor deveria se cansar com seus gurus, ao invés de deixá-los passar o tempo, salvo em dia de visita do inspetor? Por que um operário deveria se matar tentando apertar o centésimo quinquagésimo parafuso, se ele pode dar um jeitinho face ao controle de qualidade? Não há, nas significações capitalistas, desde o começo mas, sobretudo, em vista do que se tornaram atualmente, nada que possa fornecer uma resposta a esta questão. (*Idem, Ibidem*)

É claro que a resposta a esse panorama assustador não está na simples instituição de dispositivos jurídicos, nas cruzadas moralistas ou na intensificação dos mecanismos de controle e de repressão.

A resposta está na formação de seres humanos capazes de encarnar o projeto democrático, de entender a finalidade da vida em sociedade como mais do que uma oportunidade para enriquecimento e dominação, de querer a igualdade e a justiça e querer-se como alguém que vive pela igualdade e justiça. Nas palavras de Castoriadis,

Apenas a educação (*paideia*) dos cidadãos enquanto tais pode dotar o “espaço público” de um autêntico e verdadeiro conteúdo. Mas esta *paideia* não é, basicamente, questão de livros ou de verbas para as escolas. Ela consiste, antes de mais nada e acima de tudo, na tomada de consciência, pelas pessoas, do fato de que a *polis* é também cada uma delas, e de que o destino da *polis* depende também do que elas pensam, fazem e decidem; em outras palavras: a educação é participação na vida política. (CASTORIADIS, 1987, p. 302)

O que cria o espaço público é a prática de participação dos indivíduos na vida comum – neste sentido, a política é a vida da polis, e não a atividade reservada somente a alguns ou, mesmo, os vazios procedimentos fixados para manutenção da cidadania formal entre nós. Nesses termos, está claro que a educação para esta vida política não pode ser meramente formal, não é matéria de um aprendizado teórico. A virtude não se ensina, dizia Aristóteles, ela é uma prática. Mas a mesma Modernidade que instituiu o especialistas em poder inventou uma instituição especializada na educação dos cidadãos. Ao lado de

seus evidentes méritos, a escola pública moderna monopolizou as iniciativas em termos de educação, e por fim acabou por restringi-las ao único domínio que conseguia mal ou bem operar: a cognição. Eis como os modelos educacionais instituídos na Modernidade a restringiram, em grande parte, à instrução, contaminando todo o sentido da formação humana. Contudo, não é pela instrução que se criam os humanos capazes de ressignificar o projeto democrático, de ressignificar o sentido mesmo da vida comum – este sentido que temos diante de nós, que é fim de nossa prática e que desejamos para viver uma existência plena. Isso indica a urgência de se recuperarem as dimensões do corpo, da sensibilidade, da estética, da afetividade como pilares essenciais da formação humana, tal como a entendia Castoriadis:

O objetivo da instituição da *polis* é, a seus olhos [Pérides], a criação de um ser humano, o cidadão ateniense, que existe e vive na e pela unidade destes três elementos: o amor e a “prática” da beleza, o amor e a “prática” da sabedoria, o cuidado e a responsabilidade para com o bem público, a coletividade e a *polis*... O cidadão ateniense não é um “filósofo privado”, nem um “artista privado”: ele é um cidadão para quem a arte e a filosofia tornaram-se modos de vida. Tal é, penso eu, a verdadeira resposta, a resposta concreta da democracia antiga à questão referente ao “objeto” da instituição política... O que deve ser realizado pela instituição da sociedade? (...) em Atenas, o caso paradigmático, eles chegaram à seguinte resposta: a criação de seres humanos vivendo com a beleza, com a sabedoria, e amando o bem comum. (*Idem*, p. 313).

Referências

- CASTORIADIS, C. *Instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.
- _____. *Encruzilhadas do Labirinto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- _____. *Encruzilhadas do Labirinto II. Os domínios do homem*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- _____. *Encruzilhadas do labirinto III – O mundo fragmentado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- _____. *Encruzilhadas do labirinto IV – A ascensão [sic] da insignificância*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.
- _____. *Encruzilhadas do labirinto V. Feito e a ser feito*. Rio de Janeiro: DPA, 1998.

VALLE, L. “Castoriadis e a educação”. In: *Educação e Sociedade*, vol. 29, nº 103. Campinas: mai-ago 2008 (<http://dx.doi.org/10.1590/S0101-73302008000200010>).