

Democracia e movimentos instituintes*

Lílian do Valle

Universidade do Estado do Rio de Janeiro,
Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas e Formação Humana

Vivemos uma época de poucas certezas, de muito desânimo em relação à sociedade, à política, à ação humana e seu poder. O ceticismo generalizado apresenta-se como o traço talvez mais característico da nova cultura globalizada – seja como uma espécie de idioma universal em que as teorias da moda se comprazem e pelo qual justificam sua inoperância, seja como sintoma de um sofrimento com o qual o comum dos mortais de nossa época já não consegue lidar.

E isso porque a assustadora fragilidade dos sentidos coletivamente instituídos, longe de ser fenômeno meramente exterior, prolonga e intensifica o sentimento de vazio e de isolamento em que o cotidiano mergulha cada um – não fossem os humanos seres para quem individuação e socialização caminham juntas:

Com exceção de algumas produções muito delirantes na psicose, que mesmo assim são engendradas a partir de

* Conferência proferida como aula inaugural do *Aleph* – Programa de Pesquisa, Aprendizagem-Ensino e Extensão em Formação dos Profissionais de Educação, no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal Fuminense (UFF), em junho de 2006.

alguma forma de endereçamento imaginário, o sentido ou o significado de um ato, de uma experiência ou de uma vida inteira se revela na interface entre o que é mais singular, mais particular para o agente/vivente, e sua inscrição simbólica na cultura em que vive. (Kehl, 2002, p. 9)

Mas o que parece mais grave no ceticismo contemporâneo é que ele não é apenas descrença em relação aos sentidos que fizeram até aqui existir o mundo comum e cada existência privada sob a terra; ele é também, e sobretudo, marcado pela renúncia mais ou menos consciente – forma toda própria pela qual o ser humano investe a *exigência de sentido que, a princípio, está presente em toda forma de vida*. É essa, pois, a triste originalidade que nos é concedida: tal como nossos antepassados, suspeitamos que, por si sós, nem a vida humana, nem o mundo de intenções e afetos, de relações e de coisas que ela põe em jogo façam sentido; mas, diferentemente daqueles que nos precederam, passamos a aceitar que isso deva, de fato, ser assim mesmo, que não adianta buscar sentido para o que somos e vivemos e para aquilo que nos rodeia; que, sob o peso da provisoriedade e da precariedade que experimentamos cotidianamente em relação a

tudo, essa busca, quando não é vã, é no mínimo insuportavelmente frustrante.

Assim, não foram os teóricos pós-modernos que “inventaram” o questionamento sobre a fragilidade e a impermanência das coisas, como se chegou a supor recentemente. Muito pelo contrário, não é exagero dizer que toda a história cultural se escreve como tentativa de resposta a essa dolorosa constatação que não cessou de assombrar os humanos: a filosofia e o projeto democrático, as religiões monoteístas, a razão moderna, o próprio capitalismo podem ser entendidos como respostas oferecidas à mesma questão do sentido.

De múltiplas formas e a partir das mais diversas condições e vias, as diferentes sociedades foram levadas a posicionar-se em relação à questão dos sentidos da existência; e, conforme as condições de autonomia ou de heteronomia em que estavam mergulhadas, essa resposta foi apresentada como dogma ou, mais raramente, submetida ela própria a pesado questionamento. Quanto a isso, os dias de hoje não constituem qualquer excepcionalidade. Por isso, se é mesmo necessário conceder alguma originalidade aos tempos atuais, deveremos então identificá-la ao fato de nunca termos sido tantos a acreditar que já não faz sentido buscar sentido para as coisas; e, também, à enganosa crença de que é possível sobreviver sobre as ruínas dos sentidos revolutos – eis que, tal qual anjos que, desencarnados, não necessitam das baixezas da alimentação para prosseguirem em vida, nós nos elevaríamos sobre o passado como aqueles que se nutrem apenas de interrogações e de incertezas...

Pois são, paradoxalmente, as teorias que pretendem fazer a crítica radical da razão moderna aquelas que hoje revigoram a crença de que é possível realizar plenamente o sonho – diga-se de passagem, autenticamente moderno – de desencantar inteiramente o mundo, emancipando os humanos dos limites de que é feita toda humanidade.

Esses limites, que a tradição filosófica se havia habituado a associar aos instintos e à corporeidade, e, em seguida, a tudo o que se opunha a uma razão insistentemente identificada ao cálculo e à instrumentalidade, são agora os que nos obrigam a desconfiar

da falsa alternativa entre sentido pleno e nenhum sentido, reconhecendo que unidade e multiplicidade também não são termos opostos de uma alternativa efetiva, mas apenas faces inseparáveis da mesma realidade.

É assim a insistência na unidade paradoxal entre *soma* e *psique* que nos impele a reconhecer as múltiplas clivagens, as ordens conflitantes de razão, as múltiplas razões de ordenamento da existência humana. Psique, indivíduo, coletividade: dimensões da experiência humana que são, elas próprias, objeto de novas clivagens e conflitos.

Porém, em todas essas dimensões – para a psique, tanto quanto para a existência individual e para a sociedade –, aquilo que não tem sentido simplesmente não existe. É claro que – sem querer abusar dos sofismas – “não fazer sentido” pode ser uma forma tênue e excepcional de fazer sentido, mas então o que é a-sensato aparece como distúrbio, como ruído incômodo, como escândalo, como desatino que, de toda forma, suscita uma reação, provoca uma atividade de significação que visa à superação do mal-estar.

Mas não há para o humano, ou para qualquer das dimensões em que se pense isolá-lo, a possibilidade de viver fora do sentido, de conviver passivamente com o que clama por ser significado: não sendo deuses nem bestas, os humanos estão condenados a prover sua existência de sentido minimamente manifesto, ainda que o façam de forma não-intencional e inconsciente. Por isso, a outra face do ceticismo é sempre o fatalismo – exato contrário do que se poderia chamar de *movimento instituinte*. Vale a pena ressaltar: o ceticismo é e não poderia ser senão profundamente conservador. Sua ação sempre acaba por implicar a ratificação daquilo que é, ela sempre deságua na blindagem do *status quo*, não apenas por levar à imobilidade de fato, mas sobretudo por divulgar a crença de que qualquer movimento é... inútil.

Sentido e funcionalidade

Ao afirmar que a *exigência de sentido* está presente em toda forma de vida, empregou-se uma acepção inegavelmente ampliada da palavra “senti-

do” – aquela mesma de que partiu Cornelius Castoriadis (1992) para fazer esta postulação, à primeira vista absurda, segundo a qual a criação não é um monopólio do humano, mas que, muito pelo contrário, “todo vivente cria seu mundo próprio” (p. 206).

Há, pois, o que se poderia chamar de movimento instituinte na base de tudo que respira – de tudo quanto, diria Péricles, florescendo, conhecerá também fatalmente o seu declínio. (Tucídides, 1987, II, 64, 3)

Torna-se então possível dizer que, em uma primeira abordagem, a própria vida nada mais é do que um incessante movimento instituinte pelo qual o vivente se dá as condições de sua sobrevivência. A vida é pulsão de conservação que leva o vivente a dever relacionar-se com tudo que existe de uma maneira que lhe seja favorável, benéfica para sua conservação, ou para conservação de sua espécie – o que, em termos do vivente, é estritamente a mesma coisa. E como a natureza não contém informações previamente codificadas e à disposição das formas de vida capazes de interpretá-las, cabe a cada vivente “in-formar”, isto é, formar em si, a partir de si, o que por um abuso de linguagem estamos chamando de sentido ou de significação. O vivente deve criar o sentido, isto é, uma forma de fazer entrar em seu mundo próprio aquilo com o que se entra em relação; ele deve criar uma *representação* que traduzirá um *afeto* (um modo específico de deixar-se afetar) e manifestará uma *intenção* (um desejo), que estarão relacionados a cada experiência específica. A representação é a valoração necessária do que é apresentado: a partir dela, o que é apresentado se torna suporte de um afeto (atração/repulsa), que passa a guiar a intenção (desejo), conduzindo a uma ação: aproximação ou afastamento. E isso, alertamos Castoriadis (1992, p. 221), “vale tanto para a bactéria quanto para um indivíduo ou uma sociedade”.¹

¹ Diz Castoriadis (1987, p. 221): “nos termos antigos, lógico-poético, o tímico e o orético”. E ainda: “Esta representação nada tem de objetiva: ela é seletiva, ela é determinada, ela é espe-

No entanto, para o vivente em geral – para o vírus, para a lesma, para um cão, ou mesmo para uma célula de nosso organismo –, o que se pode chamar de “sentido” se esgota na pura funcionalidade. Em outras palavras, nesse caso mais genérico, o “sentido” está integralmente relacionado à sobrevivência, de forma que todos os organismos vivos, dos mais simples aos mais complexos, desenvolvem estratégias (que vão também das mais simples às mais complexas) para evitar aquilo que põe sua conservação e a reprodução de sua espécie em risco, e para aproximar-se daquilo que, ao contrário, contribui para sua conservação/reprodução. Essa é a única *finalidade* da existência do vivente: para ele, a criação de sentidos está estritamente limitada à sobrevivência, e assume o que Castoriadis denomina uma forma canônica, rígida, que não poderá ser ameaçada sem ameaçar a própria existência do vivente.

Somente para o humano a exigência de sentido escapa às regras da funcionalidade, autonomiza-se em relação à finalidade de preservação e reprodução. Isso quer dizer que os sentidos criados pelos humanos têm finalidades que vão muito além da simples sobrevivência. Isso levou os filósofos a repetirem que os seres humanos não têm instintos que lhes sejam próprios. De forma um pouco mais rigorosa, poder-se-ia dizer que somente eles, entre todos os viventes, têm a possibilidade de negar as determinações naturais que se expressam como instintos, fabricando para si como que uma “segunda natureza”.

A possibilidade de negar as leis da natureza que se impõem sob a forma de instintos marca a singularidade do homem em relação ao animal, o que conduz Rousseau (1969, p. 173) a afirmar que não há, entre os humanos, nenhum instinto que lhes seja próprio; de forma que, “elevando até o

cífica, isto é, singular. Mas ela se apóia em um ‘certo ser-assim’ do mundo: o ‘choque’ não é, portanto, inteiramente indeterminado e indiferenciado. O que significa que o mundo deve se deixar organizar por esta organização própria que o vivente a cada vez estabelece para si de forma singular” (*idem, ibidem*).

instinto das bestas”, eles, que não têm “...talvez nenhum que lhes pertença,... se apropriam de todos”. (Valle, 2002, p. 104)

E mais ainda: em certos casos, os sentidos que o humano constrói para si, para seu mundo, individual ou coletivamente, vão mesmo *contra* a funcionalidade. Exemplos não faltam, na história, de sentidos que, para o bem ou para o mal, conduzem os homens e as sociedades a abdicar da luta pela sobrevivência, precipitando de forma intencional o seu próprio fim.

Essa característica do humano e das sociedades é essencial para a democracia: ela implica a possibilidade de radicalizar-se o questionamento do instituído, levando-o mesmo até o ponto de ruptura com o mundo próprio – pelo menos nos termos em que o indivíduo e a sociedade o haviam construído para si. Do ponto de vista da funcionalidade, uma revolução, tanto quanto o autoquestionamento, são aberrações, já que sempre colocam em risco a sobrevivência do ser – indivíduo ou sociedade – tal como até então ele se definira.

E não será apenas uma provocação concluir que o conservadorismo situa o humano no nível da pura funcionalidade a que estão presos todos os demais viventes – na medida em que para estes, como mencionado ainda há pouco, vigora a exigência de um sentido fixo e imutável. Repare-se, de passagem, que a insistência em comparar os fenômenos humanos aos fenômenos biológicos – modismo recentemente reintroduzido na área da educação, que assim achou estar-se munindo para tratar da complexidade – não é somente uma volta inaceitável à ingênua concepção de uma ciência única para explicar tudo que há; é, muito particularmente, uma terrível concessão a esse conservadorismo, redução do humano à animalidade, na qual ele se confunde com tudo que respira, e ocultamento da dimensão somente própria à humanidade, a dimensão que nos faz únicos entre os viventes: a autonomização da atividade de criação.

Psique e sentido

A criação de sentido é, pois, no humano, disfuncionalizada, já que somente aí ela não atende *unica-*

mente à autofinalidade de preservação. Mas isso não quer dizer, evidentemente, que não pese sobre os indivíduos e sobre as sociedades uma força de conservação, que visa cegamente à manutenção do *status quo* e que torna corriqueira a criação ou a auto-instituição em condições que, assim, só podemos nomear de heterônomas, ou de fechamento, posto que tudo que fazem é reiterar o que já existe. Muito pelo contrário, aquilo que podemos considerar o núcleo primitivo de nossa identidade, a psique original – que Castoriadis denomina “mônada psíquica” –, é, inicialmente, inteiramente fechada ao exterior. Esse fechamento original tende, no entanto, a ser rompido de maneira mais ou menos violenta pela socialização – que começa quando o recém-nascido entra em contato com a sociedade ou com seu primeiro representante: a mãe. A abertura a sentidos que não estavam originalmente instituídos é o que, entre outras coisas, permite que a psique possa significar o próprio corpo, dando início ao processo de autocriação, de instituição das condições para um auto-reconhecimento, para o estabelecimento da identidade daquele que poderemos denominar “indivíduo”.²

A psique é, pois, ela também, capaz de disfuncionalização em relação à autofinalidade da preservação – maneira talvez rebarbativa de dizer que também a psique pode abrir-se ao que ela originalmente não é, e construir sentidos antes inexistentes para si. Em uma palavra, a psique é capaz de transformar-se em outra coisa diferente do que era. Porém, um enorme paradoxo, paradoxo tipicamente humano, faz, como diria Piera Aulagnier (1975, p. 27), que a psique só adquira o sentido que não tinha, só se transforme no sentido que não era, transformando tudo nela mesma, metabolizando o outro. Isso fica evidente na própria corporeidade, cujo sentido é, para a psique, uma aquisição – mas uma aquisição que é, que não pode ser nada além de *sentido*.

² A contraprova estaria nos transtornos nesse processo de ruptura da mônada psíquica que caracterizam a anorexia infantil, brutalmente fatal para recém-nascidos.

No entanto, logo essa corporeidade deverá, de certa forma, ser colocada em questão, para que haja socialização. É o que os psicanalistas chamam de *substituição do prazer de órgão pelo prazer de representação* – a sublimação que caracteriza a superação das fixações próprias às fases oral e anal. A capacidade de investir em um objeto de prazer que é pura representação fornece à psique sua onipotência, que Freud denominara “ilusão”. Castoriadis, no entanto, corrige: do ponto de vista psíquico, essa onipotência nada tem de uma ilusão, ela é uma realidade. O objetivo da psique, lembra ele, “não é transformar a realidade exterior, apenas transformar a representação (emancipá-la, se pode-se assim dizer) para torná-la agradável” (1992, p. 215). De forma que não há regularidade nas relações entre o objeto representado e a representação psíquica. Não estando presa às representações uma vez instituídas, nem a uma forma de representação canônica, rígida, permanente, a imaginação humana cria e recria incessantemente os objetos de investimento psíquico, tanto quanto institui e reinstitui constantemente as relações com eles estabelecidas. A possibilidade de “autonomização do afeto e do desejo” em relação às demandas imediatas, que são as do corpo, possibilita, no humano, a ultrapassagem da dimensão funcional. Instala-se assim uma atividade livre de criação de sentidos que fez com que Castoriadis definisse a psique como “fluxo representativo ilimitado e incontrolável” (*idem*, p. 216).

Identificamos, assim, entre os viventes, um tipo de movimento instituinte muito específico, *sui generis*, que é próprio da psique. Melhor ainda: a psique não é outra coisa senão este movimento ininterrupto de criação de sentidos, que pode evidentemente assumir um caráter conservador, ou não – não seria possível definir a neurose como fixação e re-criação constante de um mesmo afeto, numa espécie de *looping* cognitivo? Mas é preciso reconhecer a extraordinária labilidade da psique, à qual Castoriadis (1992) se referiu como um misto de “economia e prodigalidade simbólicas”. Essa labilidade vem do fato de que, na relação entre o sentido e sua representação, na relação entre símbolo e simbolizado, há tanto uma supradeterminação do símbolo, que sempre carrega mais sen-

tidos do que podemos dar-nos conta, quanto há subdeterminação, já que um símbolo psíquico está como que permanentemente à disposição de novos sentidos que lhes sejam agregados. E há, igualmente, uma supra-simbolização daquilo que é simbolizado, pois o sentido psíquico sempre é e pode ser simbolizado de múltiplas e incontáveis maneiras. No entanto, por mais que, simbolicamente, um mesmo sentido possa assumir roupagens totalmente díspares, e ter uma infinidade de representações que lhe correspondem, sempre resta algo de incomunicável, de irrepresentado e irrepresentável na psique.

Resta, porém, que essa espantosa maleabilidade do movimento instituinte da psique vai marcar profundamente a existência humana, fazendo com que ela se distinga radicalmente do modo de existir do vivente em geral.

O indivíduo-social e o social histórico

Essa plasticidade é condição necessária para que haja um outro tipo, ainda, de movimento instituinte – aquele que faz existir as sociedades. *As sociedades são criações humanas* – talvez seja esta afirmação a contribuição mais conhecida de Castoriadis: a crítica à idéia de que aquilo que as sociedades são dependeria inteiramente, seria inteiramente determinado por leis naturais ou mesmo históricas. A sociedade – ou o social-histórico, como o filósofo costumava denominar – é autocriação. Mas a sociedade não é criação de um indivíduo ou de um grupo particular, e sim do que o autor chama de “coletivo anônimo”, ou “sociedade instituinte”, em oposição à sociedade instituída. A auto-instituição da sociedade, diz o autor, é

[...] a criação de um mundo humano: de “coisas”, de “realidade”, de linguagem, de normas, valores, modos de viver e de morrer, objetivos pelos quais vivemos e outros pelos quais morremos – e, obviamente, em primeiro lugar e acima de tudo, ela é a criação do indivíduo humano no qual a instituição da sociedade está solidamente incorporada. Nesta criação geral da sociedade, cada instituição particular e historicamente dada da sociedade representa uma cria-

ção particular. Criação, no sentido em que a entendo, significa a instauração de um novo *eidōs*, uma nova essência, uma nova forma, no sentido pleno e forte deste termo: novas determinações, novas normas, novas leis [...] não apenas leis “jurídicas”, mas maneiras obrigatórias de perceber e de conceber o mundo social e “físico”, e de nele agir. Em virtude desta instituição global da sociedade, criações específicas aparecem em seu interior: a ciência, por exemplo, tal como a conhecemos e concebemos, é uma criação particular do mundo grego-ocidental. (Castoriadis, 1987, p. 271)

Também no caso da sociedade, o movimento instituinte é necessariamente um fluxo ininterrupto de criação e recriação não só da realidade material, mas dos sentidos que a ela são concedidos, e que fazem com que essa realidade material exista para cada um de nós e exista, com diria Hannah Arendt (1987, p. 67), como “terreno comum a todos, [onde] os que estão presentes ocupam [...] diferentes lugares, o lugar de um não podendo jamais coincidir com o de outro”. No entanto, é claro que, tal como a criação psíquica, a criação social pode dar-se – e quase sempre se dá – em condições de heteronomia, isto é, de mera reiteração daquilo que está já instituído, sem questionamentos e, portanto, sem possibilidades de auto-alteração.

A tradição acostumou-nos a pensar nas sociedades como construções supra-humanas ou extra-sociais: como devendo sua existência à natureza “sociável” do homem, ou ao gesto divino, ou à determinação da história, a uma necessidade natural de sobrevivência, ou mesmo ao acaso. A mesma tradição habituou-nos a pensar que indivíduo e sociedade se opõem, que há conflito insuperável entre o que seria, por um lado, a subjetividade, a autenticidade sempre interior, a singularidade que não se pode compartilhar, pois que expressá-la em termos comuns seria perdê-la; e, por outro, a sociedade, pura objetividade, artificialidade sempre inautêntica, já que puramente convencional, toda exterior, irredutível aos sujeitos. Por força da mais simples coerência, deve-se observar que, tanto quanto não há sociedade sem indivíduos, não há individualização sem sociedade. No entanto, essa constatação vem sendo ocultada de forma tão sistemática que

a elucidação do fato de que socialização e individualização são um só e mesmo fenômeno pode ser dada como uma das grandes contribuições que a obra de Cornelius Castoriadis tem a fazer ao pensamento e à prática educacional.

Como pudemos pressentir ao falarmos da mônada psíquica, a individualização depende de um movimento instituinte de abertura ao mundo, a sentidos externos. Assim, como o filósofo não cessava de repetir, o que se opõe à sociedade não é o indivíduo, mas a mônada psíquica. O indivíduo social, como ele o denominava, é “psique socializada”, ainda que a socialização da psique sempre seja parcial, nunca se dando nem inteiramente, nem permanentemente.

De modo que dois movimentos instituintes se confundem aqui, sendo um a origem do outro: aquele pelo qual os humanos criam, a cada vez, os termos e condições de sua existência comum, criam a sociedade; e aquele pelo qual cada sociedade cria, a cada vez, seus indivíduos. De modo geral, longe de estarem em oposição, os indivíduos são as primeiras criações das sociedades que eles próprios criaram. E, novamente, aqui a atividade de instituição encontra a dimensão da funcionalidade: O indivíduo “funciona” porque se socializa, e “faz funcionar a sociedade”, provocava Castoriadis (1992, p. 220-221).

O que podemos perceber, portanto, é que a existência humana depende de um movimento continuamente instituinte, que se dá no nível natural-funcional, comum a todo vivente, e nos níveis psíquico e social – somente presentes no humano. Porém, a existência desses níveis não se constitui, em si, nem em ultrapassagem, nem em exclusão do nível da funcionalidade, mas, até certo ponto, como vimos, o subentende. Na base da vida, em seu sentido mais amplo e mais simples, tanto quanto em seu sentido mais elaborado e específico, há criação. Isso, contudo, em nada garante a democracia.

Democracia e criação

Longe disso, se o que vimos até aqui acerca das relações entre indivíduo e sociedade é verdadeiro,

assim como em nível orgânico a sobrevivência depende do fechamento do vivente, da preservação do sentido de sua existência, da reiteração conservadora daquilo que já existe, no nível social a manutenção do *status quo*, a preservação da sociedade, depende da fabricação de indivíduos a ela perfeitamente identificados e prontos a não colocar jamais em questão sua existência tal qual ela é, e a rejeitar prontamente tudo que é estrangeiro e diferente.

E foi assim que se deu, de forma maciçamente recorrente ao longo da História humana. Nada no que é o humano e tampouco no que são as sociedades induz à invenção da democracia. Em outras palavras, a democracia não pode ser deduzida nem da natureza humana, nem da História; ela é uma criação e, como tal, não pode ser “explicada”. O projeto democrático irrompeu pela primeira vez no mundo grego como novidade que nada, no passado, havia preparado.

Vale a pena mencionar, ainda que rapidamente, alguns dos principais traços pelos quais, segundo Castoriadis, o regime democrático se fez novidade radical no mundo antigo, pelos quais os gregos realizaram a invenção do projeto de *autonomia*. Registre-se, contudo, que essas características só se distinguem artificialmente, já que, na prática, elas estão intimamente ligadas umas às outras.

Autonomia significa: dar-se seu próprio *nómos*, suas próprias leis, suas próprias determinações. Para que a *pólis* se desse suas próprias determinações, ou seja, para que de fato houvesse auto-instituição, foi preciso que se instalassem princípios e procedimentos públicos de *deliberação coletiva*.

Por um lado, foi preciso que o *démos* se proclamasse absolutamente *soberano* – na criação das leis, na jurisdição, no governo. E que, compondo o *démos*, os cidadãos se declarassem *iguais* – não no sentido passivo e totalmente formal que a igualdade diante da lei adquiriu entre nós, mas como igualdade de palavra e de participação em todas as deliberações que concerniam aos destinos comuns.

A *participação* direta, tal como apenas os antigos a conheceram, opõe-se não só à moderna idéia de representação, quanto à não menos moderna concepção

de “especialistas de governo”. Na democracia grega, nos poucos casos em que há atribuição de magistraturas, a indicação não se dá somente ou sobretudo por eleição, mas igualmente por sorteio e por rodízio. Os magistrados devem, no entanto, prestar contas periodicamente à coletividade, pois apenas ela é soberana. Mas há ainda dois outros princípios: a *permanente interrogação*, feita atividade coletiva explícita, constante, aberta e ampliada, que impede que a democracia se extinga a ela mesma pela fixação de novos dogmas; e a *autolimitação*, que significa que a coletividade deve saber precisar os limites de sua atividade instituinte. “Em uma democracia”, diz Castoriadis, “o povo *pode* fazer toda e qualquer coisa – e precisa saber que não *deve* fazer toda e qualquer coisa” (1987, p. 304).

O movimento que instituiu a democracia é aquele, portanto, que cria a *igualdade de participação no poder*, que cria o espaço público como lugar que pertence a todos, mas a ninguém de forma particular, e onde se pratica a deliberação e o autoquestionamento coletivos. Reparem que a liberdade de discurso e de pensamento não é pouca coisa, ali onde, abdicando da violência, como diria Arendt, os homens concedem à palavra toda sua força instituinte. No regime democrático, essa liberdade associava-se a dois direitos fundamentais: a *isègoria*, direito igual para todos de falar com toda a franqueza, e a *parrhèsia*, o compromisso que cada cidadão assume de pronunciar-se efetivamente com toda a liberdade, sempre que se trate de assuntos públicos.

No entanto, como nos adverte Castoriadis, numa democracia o movimento instituinte vai bem mais longe. Não basta – como tantas vezes queremos acreditar – instaurar as leis, por melhores que sejam, mais legítimas em termos de sua criação e mais democráticas em termos de seu conteúdo; é ainda preciso interrogar-se acerca dos cidadãos que efetivamente irão exercer esses direitos, essa participação.

Democracia e formação humana

A imprudente confiança que as sociedades, sobretudo a partir da Modernidade, tenderam a deposi-

tar na construção das leis – patente, em nossa História, em pelo menos dois momentos que, não por acaso, anteciparam fortes frustrações coletivas e um acentuado descrédito em relação às instituições políticas: a Proclamação da República e o movimento constituinte de 1988 – não é apenas resultante de um idealismo exacerbado e pouco prático, mas é também a consequência direta de uma visão bastante equivocada e incoerente, que insiste em acreditar que a democracia pode ser construída apenas com a participação de alguns – daqueles que previamente a concebem.

Da atividade política vista como aplicação de saber especializado e terreno de especialistas decorre um conjunto de leis e de políticas públicas que, sem sujeitos que as encarnem, permanecem vazias e inefetivas. Já nos habituamos à indagação acerca de que leis e políticas deverão ser introduzidas; mas, quanto à indagação sobre os indivíduos capazes de fazer existir essas leis e políticas, pouco se fez. Quando, para além dos jargões inexpressivos, a cidadania é objeto de reflexão, a maior parte do tempo acredita-se dever deduzi-la do conjunto de leis e políticas instituídas por uma pequena elite – pelos governos e pelos partidos políticos.

É bem verdade que os antigos não cessaram de enfatizar o caráter formador das leis, e na Grécia os legisladores eram considerados verdadeiros educadores (Jaeger, 1964, p. 513). No entanto, entre esses últimos sempre figuraram, em grau igual de importância, os poetas e artistas que erigiam obras culturais. A política definia-se originalmente, no regime democrático, como instituição da vida comum, da *pólis*, envolvendo muito mais do que a atividade legislativa. Nesse contexto, a reflexão sobre a formação humana estava longe de ser considerada uma questão menor, ou acessória. Atividade instituinte, a formação dos cidadãos era, tanto quanto a construção da vida comum, objeto de interrogação e deliberação coletivas.

Quanto a este aspecto, os traços determinantes são a coragem, a responsabilidade e a vergonha (*aidôs, aischunè*).

Na ausência delas, o espaço público torna-se simplesmente

um espaço para a propaganda, para a mistificação e para a pornografia – a exemplo do que ocorre cada vez mais nos dias de hoje. Não existem dispositivos jurídicos que possam frear uma tal evolução – sem introduzir males piores que os que se pretendem extirpar. Apenas a educação (*paidéia*) dos cidadãos enquanto tais pode dotar o “espaço público” de um autêntico e verdadeiro conteúdo. Mas essa *paidéia* não é, basicamente, questão de livros ou 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 *pólis* é também cada uma delas, e de que o destino da *pólis* depende também do que elas pensam, fazem e decidem; em outras palavras: a educação é participação na vida política. (Castoriadis, 1987, p. 301)

Não há construção política sem formação humana. É essa a implicação da idéia segundo a qual o indivíduo social e a sociedade são produtos um do outro. Dessa forma, quando se diz que a democracia cria democratas, também se está dizendo que apenas democratas criam efetivamente a democracia. A *paidéia* democrática é, afirma Castoriadis, a formação de um tipo de subjetividade até então inexistente: a *subjetividade reflexiva e deliberante*. Reflexividade, isto é, capacidade de autoquestionamento que, para caracterizar a sociedade, deve forçosamente estar presente em cada indivíduo que a compõe.

A subjetividade democrática é aquela que é capaz de questionamento de si, de oposição interna, de abertura ao novo. Nela, o constante movimento instituinte faz-se acompanhar da crítica e da reflexão, a criação faz-se explícita e deliberada. Mas não é apenas do ponto de vista da razão, do *lógos*, que a subjetividade democrática se distingue de tudo o que o humano apresentou até então. Essa subjetividade também se traduz em um tipo de *investimento afetivo* muito singular. Referi-me anteriormente à sublimação, que consiste na substituição do prazer de órgão pelo prazer de representação: trata-se, como afirmado, de um mecanismo essencial na auto-instituição de todo humano, que consiste na capacidade de a criança paulatinamente deixar de investir afetivamente apenas nos objetos de prazer mais imediatos, mais

sensoriais e próximos – portanto, objetos privados – para investir em “objetos” imateriais (que não nos fornecem qualquer experiência dos sentidos, mas que são socialmente instituídos, que só existem na e pela sociedade), aí encontrando prazer. Essa passagem aos objetos de investimento social é a marca que a sociedade apõe aos sujeitos. Há assim como uma cadeia de objetos de investimento, e o deslocamento daqueles que são mais privados àqueles que são mais públicos é também condição de socialização indispensável para que os sujeitos efetivamente invistam em objetos tais como a democracia, a igualdade, o autoquestionamento... Na maior parte do tempo, esses objetos não são tangíveis; aceitar continuar investindo neles não é apenas uma decisão racional, mas envolve um modo de ser muito específico: este mesmo que só é próprio das subjetividades reflexivas e deliberantes em uma democracia.

Referências bibliográficas

- ARENDRT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense, 1987.
- AULAGNIER, Piera. *La violence de l'interprétation*. Paris: PUF, 1975.
- CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhadas do labirinto II*. Domínios do homem. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- _____. *As encruzilhadas do labirinto III*. O mundo fragmentado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- JAEGER, Werner (1964). *Paidéia*. La formation de l'homme grec (La Grèce archaïque. Le génie d'Athènes). Paris: Gallimard, 1964.
- KEHL, Maria Rita. *Sobre ética e psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris: Gallimard, Pléiade, 1969. t. III.
- TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*. 3. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1987.
- VALLE, Lílian do. *Enigmas da educação*. A paidéia democrática, entre Platão e Castoriadis. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

LÍLIAN DO VALLE, doutora em educação pela Universidade Paris V, é professora titular de filosofia da educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), na qual coordena atualmente o Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas e Formação Humana. Publicou, entre outros: *A escola e a nação* (São Paulo: Letras & Letras, 1996), *A escola imaginária* (Rio de Janeiro: DP&A, 1997), *Enigmas da educação* (Belo Horizonte: Autêntica, 2002), *Bases antropológicas da cidadania brasileira: sobre escola pública e cidadania na Primeira República* (*Revista Brasileira de Educação*, n. 19, p. 29-42, jan./abr. 2002). Pesquisa em andamento: “O sujeito isolado: raízes antropológicas da crise de socialização e da identidade contemporâneas”. E-mail: lvalle@infolink.com.br

Recebido em agosto de 2006
Aprovado em outubro de 2006

Lílian do Valle

Democracia e movimentos instituintes

Vivemos uma época de poucas certezas, de muito desânimo em relação à sociedade, à política, à ação humana e seu poder. A fragilidade dos sentidos coletivamente instituídos prolonga e intensifica o vazio e o isolamento em que o cotidiano mergulha cada um. Mas o mais grave no ceticismo contemporâneo não é a descrença em relação aos sentidos que mantêm o mundo comum e cada existência privada sob a terra: é também e sobretudo a renúncia ao que dá à existência humana sua originalidade. Para todos os viventes, o que se pode chamar de “sentido” da existência se esgota na pura funcionalidade. Somente o humano escapa às regras da funcionalidade e se autonomiza em relação à finalidade de preservação e reprodução: por isso, os sentidos por ele criados têm finalidades que vão muito além da simples sobrevivência.

Palavras-chave: democracia; movimentos instituintes

Democracy and institutive movements

We live in an age of few certainties, of deep despondency in relation to society, politics, human action and its power. The fragility of collectively instituted feelings prolongs and intensifies the emptiness and isolation in which daily life submerges each of us. But what is most grave in the contemporary scepticism is not the

disbelief in relation to the feelings which maintain the common world and individual private existence: it is also and above all the renouncing of that which gives human existence its originality. For all those who are alive, the horizon of what we can call the sense of existence is pure functionality. Only the human escapes the rules of functionality and frees him/herself in relation to the finality of preservation and reproduction: for this reason, the feelings he/she creates have finalities which go far beyond simple survival.

Key words: democracy; institutive movements

Democracia y movimientos instituyentes

Vivimos en una época de pocas certezas, de mucho desánimo en relación a la sociedad, a la política, a la acción humana y a su poder. La fragilidad de los sentidos colectivamente instituidos prolonga e intensifica el vacío y el aislamiento en que lo cotidiano penetra en cada uno. Lo más grave en el escepticismo contemporáneo, sin embargo, no es el descreimiento en relación a los sentidos que mantienen el mundo común y cada existencia privada sobre la tierra: es también y sobretudo la renuncia a lo que da a la existencia humana su originalidad. Para todos los vivientes, lo que se puede llamar de “sentido” de la existencia se agota en el puro funcionalismo. Solamente el humano escapa a las reglas del funcionalismo y se independiza en relación a la finalidad de preservación y reproducción: por eso, los sentidos por él creados tienen finalidades que van mucho más de una simple supervivencia.

Palabras claves: democracia; movimientos instituyentes