

---

# ENUNCIÇÃO

## Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ

---

### Castoriadis e a significação antropológica e política da tragédia

*Castoriadis and the anthropological and political significance of tragedy*

Sérgio Dela-Sávia<sup>1\*</sup>

 <https://orcid.org/0000-0002-5012-9190>

**Resumo:** Examinaremos neste artigo, em suas linhas gerais, o papel que desempenhou a tragédia na criação de uma antropologia e de uma ética originais, tendo como referencial aquilo que Castoriadis chamou de “apreensão imaginária do mundo”<sup>2</sup> pelos gregos antigos. Trata-se de compreender a relevância da tragédia como depósito das significações sociais presentes na instituição da sociedade grega antiga e verificar, nessa medida, como esta pode revelar-se útil para uma apreensão da singularidade das relações do homem antigo com a natureza, com seus semelhantes e consigo mesmo, tanto na formação quanto na alteração de seu mundo. Nosso texto não faz mais do que colocar essa questão.

**Palavras-chave:** Imaginário; Criação; Política; Autonomia.

**Abstract:** *In this article, we will examine, in general terms, the role that tragedy played in creating original anthropology and ethics, taking as a reference point what Castoriadis called the "imaginary apprehension of the world" by the ancient Greeks. It is a question of understanding the relevance of tragedy as a repository of the social meanings present in the institution of ancient Greek society and, to this extent, verifying how it can prove useful for an apprehension of the singularity of ancient man's relationships with nature, with his fellow human beings and with himself, both in the formation and modification of his world. Our text does no more than pose this question.*

**Keywords:** *Imaginary; Creation; Politics; Autonomy.*

---

<sup>1\*</sup> Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal – RN – Brasil. Contato: dela.savia@mac.com

<sup>2</sup> *Ce qui fait la Grèce*, Paris, Seuil, 2004, p. 56.

## 1. O modelo antropológico da tragédia

No singular relacionamento dos gregos com sua tradição, que remonta aos poemas homéricos, particularmente no que respeita ao mundo divino, podemos observar como essa tradição favoreceu a criação de um novo *eidos* social-histórico, o da esfera pública – a *polis* democrática – e, acima de tudo, a possibilidade de questionamento constante do instituído – a filosofia. Sem deuses eternos – nem mesmo um poder divino eterno – portanto, não há poder hierático, nem poder político imutável. Os deuses gregos não se interessam pela política e apenas ocasionalmente – e não pelas melhores razões – intervêm no espaço público. Sem, portanto, uma origem divina do mundo e, sobretudo, sem intervenção direta dos deuses nos assuntos humanos, há confiança dos homens em si mesmos e responsabilidade da coletividade na constituição e condução da sociedade<sup>3</sup>. Mas, igualmente, há uma “consciência” dos limites e precariedade de todas as coisas, tanto na ordem cósmica quanto na ordem política efetiva.

Aqui nos deparamos com o problema filosófico, em nossa opinião central, relacionado à origem da criação da democracia e da filosofia – ou seja, a questão das significações imaginárias sociais, para tomar a terminologia de Castoriadis, sobre as quais essa criação se baseou, mais precisamente, seu fundamento ontológico. Com efeito, a instituição da *polis* democrática, tal como ocorreu ao longo de aproximadamente dois séculos<sup>4</sup> e de maneira marcante em Atenas<sup>5</sup>, revelou a extraordinária capacidade criativa daquela coletividade, expressão coletiva de seu poder instituinte e a compreensão de que o ser da sociedade não é dado nem pela natureza, nem por costumes ancestrais, de que esse espaço compartilhado, a *polis*, procede de um

---

<sup>3</sup> Esses traços fundamentais da experiência grega são assim destacados por Finley: “Dois pontos relativos a estes legisladores arcaicos merecem uma atenção específica. O primeiro, é a confiança que tinham em si mesmos. Mesmo que todos reconhecessem que a justiça provinha dos deuses, raramente pretendiam ter recebido uma missão divina ou ser guiados por um deus. [...] Que a autoridade dos deuses estava acima e interferia na vida dos homens e das comunidades isso era admitido como parte da natureza das coisas. Ao mesmo tempo, entretanto, a comunidade encontrava sua inspiração e a justificação dos seus atos nela própria, colocando-se sobre um plano puramente humano. A aceitação, pelos legisladores, da desigualdade humana era o segundo ponto”, *Les premiers temps de la Grèce: l’âge du bronze et l’époque archaïque*. Paris, Flammarion, 1980 (p. 124-125).

<sup>4</sup> O início da história da criação da *polis* democrática é comumente situado a partir das reformas estabelecidas por Sólon, que assumiu o cargo de arconte em Atenas entre 595 e 594 a.C. O testemunho de Isócrates evoca precisamente a imagem que os democratas tinham de Sólon como o “pai da democracia” nos seguintes termos: “De fato, eu acredito que a única coisa que nos permitiria afastar os perigos futuros e nos livrar dos males presentes seria aceitar o restabelecimento da antiga democracia, cujas leis foram estabelecidas por Sólon, o melhor amigo do povo, e que foi restaurada por Clístenes, que expulsou os tiranos e trouxe o povo de volta”, “Areopagítica”, Aristóteles, *Constitution d’Athènes*, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 164. O declínio da democracia ateniense tem início com a guerra do Peloponeso e se conclui por volta de 430 a.C.

<sup>5</sup> Cidade que, afirmaria Aristóteles, “progredir e cresce gradualmente junto com a democracia” (*ibid.* XXIII).

trabalho da sociedade sobre si mesma<sup>6</sup>. Isso se deve ao fato de que eles foram capazes de traduzir, na prática, as exigências de seu pensamento sobre o que é uma *sociedade justa*, mas também sobre o que é um *homem justo*, sobre o homem para quem existe a questão da *justiça*, sobre seu lugar no mundo e quais são os limites de sua ação – ou quais são *seus* limites em geral. “A criação da democracia e da filosofia, e sua relação, encontra uma pré-condição essencial na visão grega do mundo e da vida humana, no cerne do imaginário grego”, sustenta Castoriadis<sup>7</sup>. Assim, podemos afirmar com o pensador, essas significações imaginárias sociais puderam fornecer, ao mesmo tempo, as bases para um pensamento filosófico renovado sobre o homem, isto é, um pensamento das condições antropológicas do exercício da autonomia. E a tragédia, veremos, antes mesmo que a filosofia se constituísse como o campo próprio do pensamento sobre o homem, apresentará/representará aos/para os gregos, em figuração estética, o sentido mesmo do que é o humano.

Se considerarmos a especificidade da *religião* grega e o lugar que ela ocupa em relação ao *ethos* antigo, podemos enfatizar que, para os gregos da Antiguidade, a ordem política, mas também – e acima de tudo – a alteração de qualquer ordem, era possível apenas porque não havia uma ordem pré-estabelecida e, portanto, o modo de organização da vida coletiva não foi simplesmente recebido dos antepassados e tampouco considerado como dado pelos deuses. O *cerne* do imaginário social grego antigo é, antes, a ideia do ser como Caos e, assim, o sentido do mundo humano não é análogo ao ser nem redutível ao *Logos*, à Razão. O sentido do mundo humano é essencialmente sem-sentido. Castoriadis afirmou isso com acuidade: “O que faz a Grécia não é a medida e a harmonia, nem uma evidência da verdade como ‘desvelamento’. O que faz a Grécia é a questão do *sem-sentido*, ou do *não-ser*. [...] A experiência fundamental grega é o desvelamento, não do ser e do sentido, mas do sem-sentido irremediável”<sup>8</sup>. Portanto, não há dedução de sentido a partir *do que é*, não há derivação ontológica dos seres a partir do que é, mas criação como *resposta* e *confronto* ao Caos: “É porque percebem o mundo como Caos que os gregos edificam a Razão. É porque nenhuma lei é dada que temos que estabelecer nossas leis. A *paideia*

---

<sup>6</sup> Para um aprofundamento dessa questão, recomendamos a leitura do texto de Castoriadis, “Imaginário político grego e moderno”, in: *A ascensão da insignificância: as encruzilhadas do labirinto IV*, publicado no Brasil pela Paz & Terra.

<sup>7</sup> « La polis grecque et la création de la démocratie », *Domaines de l’homme*, Les Carrefours du labyrinthe II, Paris, Seuil, 1986, p. 354.

<sup>8</sup> *Ce qui fait la Grèce*, Annexe II, p. 278 (em grifo no original).

grega é conquistada contra a *hubris*<sup>9</sup>. Se a ordem não é dada, se não há norma extra social que determine o ser da sociedade, é porque ela é *instituída*: toda ordem emerge, portanto, com a instituição da sociedade, por meio da ação criadora dos indivíduos. O verdadeiro sentido da instituição reside justamente no fato de estar enraizada no poder criativo dos seres humanos. Isso significa que a questão da instituição da *polis* democrática, de seu poder de organizar *seu* mundo, de pensar seu *modo de ser coletivo* nem mesmo seria considerável se, para eles, esse mundo já possuísse *um ser, um sentido, um princípio e um fim*<sup>10</sup>.

Há, evidentemente, uma questão antropológica que permanece a ser elucidada: quem é o sujeito dessa criação, da instituição do mundo dos homens? Antes mesmo que os filósofos fossem capazes de responder a – e mesmo formular – essa pergunta, é na tragédia, instituição ateniense coincidente com a instituição da *polis* democrática, que ela será colocada. Castoriadis observa que a tragédia era uma das instituições que melhor expressava o caráter de autocrítica da *polis*, esse aspecto de autolimitação que caracterizava a sociedade ateniense da época<sup>11</sup>. Portanto, concentraremos nossa atenção nas significações imaginárias que surgiram com os concursos trágicos em Atenas, tentando vislumbrar a imagem do homem que eles buscavam e sua relação com a instituição da sociedade.

Podemos ver na tragédia grega<sup>12</sup> não um modelo ético aplicável aos nossos dias, mas um sentido ético subjacente a essa experiência original dos antigos, um fenômeno ao mesmo tempo social, estético e psicológico<sup>13</sup>. J.-P. Vernant destaca o caráter particularmente novo trazido pela tragédia grega, que a diferencia até mesmo – e principalmente – da filosofia platônica:

Naquilo mesmo em que a tragédia representa “uma ação e a vida”, ela é contrária à verdade. Contrária à verdade *filosófica*, é claro. [...] O homem trágico aparece, deste ponto de vista, ligado a uma outra lógica que não estabelece uma separação tão nítida entre o verdadeiro e o falso: a lógica dos retóricos, a lógica sofisticada que, na própria

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 289.

<sup>10</sup> Cf. « La *polis* grecque et la création de la démocratie », *Domaines de l'homme*, p. 356.

<sup>11</sup> “A dimensão política da tragédia reside, sobretudo, em sua base ontológica. O que a tragédia dá a ver a todos, não ‘discursivamente’, mas pela *representação*, é que o Ser é Caos. O Caos é, primeiramente, presentificado aqui como a ausência de ordem *para* o homem. [...] Mais do que isso, a tragédia mostra não somente que nós não somos senhores das consequências dos nossos atos, mas que que não controlamos nem mesmo sua *significação*.”, Castoriadis, *ibid.*, p. 374 sqq. (em grifo no original).

<sup>12</sup> A obra *Mito e tragédia na Grécia antiga*, volume I, de J.-P. Vernant e Pierre Vidal-Naquet apresenta uma interessante caracterização geral da tragédia.

<sup>13</sup> De acordo com J.-P. Vernant, é a partir dessas “três faces” que devemos compreender a tragédia atica: “como realidade social com a instituição dos concursos trágicos, como criação estética com o surgimento de um novo gênero literário, como mutação psicológica com o surgimento de uma consciência e de um homem trágicos”, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, 2001, p. 9.

época em que a tragédia floresce, ainda reserva espaço para a ambiguidade, pois não busca, nas questões que examina, demonstrar a validade absoluta de uma tese, mas construir discursos duplos (*dissoi lógoi*) que, em sua oposição, se combatem sem se destruir.<sup>14</sup>

Portanto, nos enganamos ao considerar a tragédia apenas como uma forma de arte que refletia, no nível da representação artística, as condições sociais próprias dos gregos dos séculos VI/V a.C. O que torna a representação trágica original é justamente o fato de pôr em questão *essas mesmas condições*. Os valores cívicos não são simplesmente exaltados em oposição à tradição, que evocava o mundo dos tempos heroicos. O ideal político nunca é afirmado pacificamente, mas sempre aparece no centro de um debate público<sup>15</sup>, com a inquietação em relação ao destino da cidade sendo constantemente vivida em cada representação do drama. Esses traços da arte trágica nos fazem refletir sobre esse contraste entre o mundo mítico e o mundo cívico, questionados no palco, inspirando assim uma reflexão sobre um novo *ethos* em processo de formação. Isso é o que devemos extrair da leitura da tragédia.

Primeiro, pensemos nisso: “a tragédia situa o indivíduo de pronto na encruzilhada da ação, diante de uma decisão que o envolve por completo”<sup>16</sup>. Devemos levar em conta que o agente, neste caso, não é a fonte absoluta de suas ações. Portanto, as palavras *responsabilidade* e *autonomia*, quando se trata do indivíduo encarregado de agir, assumem um significado completamente diferente daquele dos modernos. No momento de agir, tendo diante de si a cidade com seus valores e instituições – que, aliás, fizeram desse sujeito capaz de agir de acordo consigo mesmo e também de questioná-los –, o indivíduo é atravessado pela tradição, pelo mundo divino, e mesmo que isso exerça alguma influência sobre ele, ele é obrigado a tomar uma decisão por sua própria conta e risco, de modo que “o mesmo personagem trágico aparece ora projetado em um passado mítico distante, herói de uma outra era, portador de um poder religioso temível, encarnando toda a desmesura dos lendários antigos reis – ora falando, pensando, vivendo no tempo mesmo da cidade, como um ‘burguês’ de Atenas entre os seus concidadãos”<sup>17</sup>. É assim que se configura o perfil do homem trágico: um agente que deseja afirmar em suas ações seu *ēthos*, mas cujo interior manifesta a ação de uma força

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 21, note 1 (em grifo no original).

<sup>15</sup> A esse respeito, Castoriadis observa que “o que o poeta apresenta, assim, faz parte de uma festa oficial da cidade, as Dionísias, e, portanto, do culto cívico. É, de certa forma, uma expressão da comunidade política”, *Ce qui fait la Grèce*, p. 142.

<sup>16</sup> J.-P. Vernant, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Tome I, Paris, Éditions La Découverte/Poche, 2001p. 81-82.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 27-28.

transcendente, de um *daímōn* que o habita. Essa ética trágica é sempre marcada pela ambiguidade e mostra um homem mais dilacerado pela angústia da responsabilidade de agir do que confortado pela certeza de suas convicções. J.-P. Vernant destaca esse aspecto ambivalente vivido pelo agente trágico ao afirmar que “na perspectiva trágica, o homem e a ação humana se delineiam, não como realidades que se possam definir e descrever, mas como problemas. Apresentam-se como enigmas cujo sentido duplo nunca pode ser fixado nem esgotado”<sup>18</sup>.

A ordem política e a ordem mítica são suficientemente distintas para não se confundirem, mas também suficientemente próximas para que uma tensão se faça sentir entre elas. Estamos, assim, situados numa época em que o campo da ação humana não existe independentemente do plano sobrenatural: a temporalidade das ações, a duração plana em que se desenrola o engajamento prático dos indivíduos, é acompanhada por um tempo que transcende o “aqui e agora”, uma temporalidade divina. É nesse espaço-tempo duplo que a ação humana ocorre. O homem trágico se constitui, portanto, na polaridade *ēthos-daímōn*: de um lado, o indivíduo é chamado a agir em seu próprio nome, de acordo com o que ele entende ser o melhor a fazer, após ter-se aconselhado a si mesmo; por outro lado, o fio de suas ações revela uma trama que ultrapassa sua intenção: o destino tramado pelos deuses, do qual os homens participaram da tecitura sem o saberem. Essa ambiguidade é atestada pela linguagem mesma da tragédia<sup>19</sup>. Ao utilizar, por exemplo, termos próprios do direito, relacionados aos diversos tribunais, a tragédia questiona o sentido de noções tais como “intenção” e “responsabilidade”. Embora a tradição antiga ainda faça parte da cultura, segundo a qual a culpa está associada a uma *impureza*, um erro sentido às vezes por toda uma cidade e que persiste por gerações, o homem da cidade começa a experimentar o poder da decisão pessoal, compartilhado com seus concidadãos. Mas o direito não corresponde, nesse momento, a um sistema coerente e acabado<sup>20</sup>. Ele estava em processo de se formar e, no entanto, não estava suficientemente consolidado para constituir uma ordem moral separada das potências sagradas. Essa característica ambígua do estatuto jurídico-social-político do

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>19</sup> “Tensão entre o mito e as formas de pensamento próprias à vida na cidade, conflitos no homem, o mundo dos valores, o universo dos deuses, caráter ambíguo e equívoco da língua – todos esses traços marcam fortemente a tragédia grega. Mas, o que talvez a defina essencialmente é que o drama levado à cena se desenrola, ao mesmo tempo, no nível da existência cotidiana, em um tempo humano, opaco, feito de pensamentos sucessivos e limitados, e em um além da vida terrestre, em um tempo divino, onipresente, abarcando a cada instante a totalidade dos eventos, ora para ocultá-los, ora para os revelar, mas sem que nada jamais lhe escape nem se perca no esquecimento”, *ibid.*, p. 36.

<sup>20</sup> Cf. *ibid.*, p. 39.

cidadão ateniense, que a tragédia questiona face aos valores antigos, é observada aqui por J.-P. Vernant:

Na Atenas do século V, o indivíduo se afirmou em sua particularidade como sujeito de direito; a intenção do agente é reconhecida como um elemento fundamental da responsabilidade; por sua participação em uma vida política em que as decisões são tomadas após um debate aberto, de caráter positivo e profano, cada cidadão começa a tomar consciência de si mesmo como um agente responsável pela condução dos assuntos, mais ou menos capaz de direcionar, por meio de seu *gnómē*, seu julgamento, e de sua *phrónēsis*, sua inteligência, o curso incerto dos eventos. No entanto, nem o indivíduo nem sua vida interior adquiriram consistência e autonomia suficientes para constituir o sujeito como centro de decisão de onde emanariam suas ações. Desvinculado de suas raízes familiares, cívicas e religiosas, o indivíduo não é mais nada; ele não se encontra sozinho, ele deixa de existir. A ideia de intenção permanece, até mesmo no direito, vaga e ambígua.<sup>21</sup>

De que forma, então, essa condição antropológica totalmente peculiar à tragédia, na qual vemos, de um lado, o peso da antiga tradição prevalecer sobre uma “vontade” apenas esboçada, e, de outro lado, o esforço de toda uma coletividade em se instituir ao instituir um novo modo de ser humano baseado na responsabilidade e autonomia de cada um e de todos, pode nos ajudar a pensar, numa perspectiva ético-política, o sentido da autonomia, levando em consideração a relação sempre atual entre tradição e prática ética? Essa questão não permite precipitações. Sabemos que a categoria de “vontade” não se constituiu plenamente na Antiguidade. Portanto, devemos nos abster de projetar, ao tempo dos antigos, os atributos comumente aplicáveis ao sujeito, tais como vontade e responsabilidade, pelo menos na acepção que têm no vocabulário dos modernos. No entanto, nada nos impede de afirmar a existência de um fórum de decisão pessoal de que seria dotado o homem trágico<sup>22</sup>. J.-P. Vernant enuncia assim as condições para que possamos falar de “responsabilidade do agente” no horizonte trágico:

O sentido trágico da responsabilidade surge quando a ação humana dá espaço ao debate interior do sujeito, à intenção, à premeditação, mas ainda não adquiriu consistência e

---

<sup>21</sup> Cf. *ibid.*, p. 73.

<sup>22</sup> A esse respeito, Castoriadis foi capaz de apresentar um argumento em favor da existência de uma “verdadeira decisão no mundo grego”, afirmando que “certamente, a palavra *boulēsis* está ausente em Homero – e até mesmo muito depois – para designar a faculdade ou instância psíquica que faz escolher isso em vez daquilo, ou que subjaz à decisão. Mas por que concluir que a própria coisa não existe? Há uma confusão aqui entre a ignorância de uma palavra ou a falta de tematização de uma noção por uma língua e a ausência da coisa. [...] Pessoalmente, acredito que eles não ignoravam de forma alguma o conceito, mas para eles a vontade não era um problema. [...] Pois é a partir do cristianismo, mas sem dúvida já do judaísmo, que o mundo humano é atingido por uma doença essencial: a doença da vontade. A qual tem uma raiz onto-teológica óbvia e inseparável do pecado. [...] Mas entre os gregos não há pecado, portanto, não pode haver uma tematização, uma problemática da vontade. [...] Encontramos o diálogo consigo mesmo, a hesitação, o questionamento e então a decisão de agir ou desistir, mas não – ou então de forma muito marginal – esse momento adicional de uma vontade falha”, *Ce qui fait la Grèce*, p. 116-117.

autonomia suficientes para se bastar por si só. O domínio próprio da tragédia se encontra nesta zona fronteira onde os atos humanos se articulam com as potências divinas, onde eles adquirem seu verdadeiro sentido, desconhecido pelo agente, ao se integrarem a uma ordem que transcende o homem e a ele escapa.<sup>23</sup>

A significação dessa experiência humana deve ser refletida levando-se em consideração que a peculiaridade social, política e estética figurada *na e pela* tragédia antiga era posta em questão diante do público a cada concurso trágico. Devemos então enxergar, por trás da própria criação literária singular, as tensões e ambiguidades presentes no imaginário grego antigo. Assim, se quisermos compreender as significações imaginárias sociais que estão na base da criação grega da sociedade, a tragédia nos parece uma fonte incontornável de estudo. De fato, a arte trágica permitiu aos gregos dar forma coerente e sentido ao que, em princípio, lhes parecia como *caótico e contraditório*. É como obra de ficção que a tragédia oferecia aos antigos a possibilidade de tomarem consciência das contradições que persistiam na sociedade, de refletir sobre elas e, em seguida, buscar enfrentá-las. Como afirmou J.-P. Vernant: “A desordem, a confusão, o informe que toda cultura se esforça, sem nunca conseguir plenamente, por expulsar para fora dela, na natureza, fornece aos homens a matéria de uma criação original onde tudo é ordem, forma, beleza, porque tudo é organizado no plano da ficção”.<sup>24</sup>

A singularidade, portanto, do contexto dos Trágicos dá todo o sentido a essa experiência humana única revelada por esse gênero literário, cuja compreensão do status do agente, com sua configuração sempre aporética – autonomia/obrigação, responsabilidade/culpabilidade – fazia apelo ao reconhecimento público.

## **2. *Ethos* trágico e instituição da sociedade**

Para retomar – e tentar responder – a questão colocada anteriormente sobre a emergência da autonomia na relação entre tradição e *praxis* ética, representada na tragédia ateniense, é necessário primeiro aprofundar o problema antropológico colocado pela própria arte trágica. Atendo-nos ao quadro de pensamento de Cornelius Castoriadis e sua concepção da autonomia humana, seguiremos os elementos de uma resposta à pergunta “o que é o homem?”, conforme apresentados por Castoriadis em sua leitura de duas das tragédias mais importantes da Grécia Antiga: *Prometeu Acorrentado*, de Ésquilo, e *Antígona*, de Sófocles, com o objetivo de compreender “a presença efetiva no

---

<sup>23</sup> *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, 2001, p. 39.

<sup>24</sup> « La tragédie d’Hector », *Entre mythe et politique*, Paris, Seuil, 1996, p. 476.

espaço social-histórico ateniense de certos complexos de significações, dos quais conhecemos, por outro lado, a íntima afinidade com o conjunto da instituição imaginária desse espaço”.<sup>25</sup>

Pouco menos de um quarto de século separa essas duas tragédias: a de Ésquilo situa-se provavelmente por volta de 460 a.C. e aquela de Sófocles sendo datada de 442 ou 443 a.C. A confrontação delas, discutida por Castoriadis, nos revela de imediato um traço essencial do imaginário grego contemporâneo à *polis* ateniense: o sentido do “homem grego” comportava, ao invés de uma identidade fixa posta em uma relação simétrica entre os animais e os deuses, uma capacidade de *auto-poiesis*, de autotransformação. O homem grego, conforme retratado principalmente na obra de Sófocles, como nos mostra Castoriadis, compreendia-se *em e a partir* desse processo de auto-alteração inerente ao espírito da cidade democrática.

A pergunta “o que é o homem?” não é colocada explicitamente por esses dois poetas trágicos, observa Castoriadis, mas ela emerge ao longo dessas tramas. No entanto, a significação antropológica que emerge de cada uma destas tragédias não é análogo e refletirá a profunda mudança que ocorreu no imaginário social grego durante o intervalo que separa as duas obras. Portanto, Castoriadis oporá a *resposta* distinta dada por Ésquilo e Sófocles a essa questão implícita.

Em Ésquilo, a questão sobre o sentido do homem tem suas raízes em um mito, o mito de Prometeu. Consciente das intenções de Zeus de destruir a humanidade, Prometeu decide ajudar os seres humanos, concedendo-lhes meios para sobreviver. Mas como eram os homens antes dos dons de Prometeu? Antes da intervenção do deus, os homens não eram verdadeiramente homens, viviam em um estado *pré-humano* e, nesse estado, eles não levavam uma vida propriamente humana, vagavam como “sombras vazias”. No entanto, a ação de Prometeu não desencadeará, é claro, uma evolução qualquer, não se trata de ver a transição de um estado *animal*, um “estado de natureza”, para um estado *humano*. O poeta evoca, por meio de uma narrativa mítica, a própria origem do mundo humano. Estamos, em verdade, diante de uma antropogonia: em um passado remoto, os homens não eram homens, ou seja, não possuíam as capacidades que definem o humano: vivendo em cavernas, sob a terra, eles olhavam sem ver, escutavam sem ouvir, vagavam, cegos, sem ordem e sem discernimento, sem pensamentos, sem conhecimento do tempo, sem conhecimento da morte. Privados de

---

<sup>25</sup> « Anthropogonie chez Eschyle et autocréation de l’homme chez Sophocle », *Figures du pensable: Les Carrefours du labyrinthe VI*, Paris, Seuil, p. 14 (em grifo no original).

toda capacidade de criação – pensamento, arte, linguagem –, os homens não passavam de seres monstruosos. Castoriadis destaca a dimensão social presente nessa representação mítica da origem da humanidade em Ésquilo:

A descrição de Ésquilo nos mostra algo que é mais importante do que a realidade: o estado do homem “antes” ou “fora” da instituição da vida social – da arte, do trabalho, da fala. O que é descrito aqui é o homem como ele seria se tivesse um corpo, evidentemente, e uma alma – mas sem pensamento (*gnômè*). [...] O que o homem seria e como ele se pareceria sem pensamento e sem arte (*tekhne*). Eu afirmo que essa abstração é mais importante do que a realidade, pois somente ela nos permite compreender tudo o que no homem deriva do que está além dos dados psíquicos primários e se relaciona à dimensão social, àquilo que, para nós, é a instituição do pensamento e das artes que, para Ésquilo, é o dom de Prometeu aos homens.<sup>26</sup>

Isso significa que os homens, nessa condição – atemporal e a-social –, desprovidos das habilidades primordiais que lhes permitiriam situar-se *espaço-temporalmente*, compreender a si mesmos e ao seu entorno, comunicar e criar/fabricar objetos e ferramentas para lidar com a “natureza”, tiveram que aguardar os favores de um deus, sem os quais nunca poderiam alcançar o *estado de sociedade* e constituir-se, propriamente, como *seres sociais*.

A esses seres obscurecidos, “inaptos à vida”, como observa Castoriadis, Prometeu apresenta sua doação: ele lhes dá, após a possibilidade de apreender o nascer e o pôr dos astros, sinais pelos quais agora poderão identificar a mudança das estações; em seguida, eles recebem os números (*arithmon*), pontos de referência que os ajudarão a medir todas as coisas. Agora eles podem medir também o tempo, inexistente para eles até então. Em seguida, eles recebem as *grammatôn*, “as letras reunidas”, que lhes forneceram, além da noção de tempo, o material para a constituição da memória, a possibilidade de ter uma relação com o passado. Mas isso também determina uma relação com o futuro, com o que é indeterminado: esperança, expectativa, incerteza<sup>27</sup>. Esse conjunto – números, tempo e sinais traçados – constitui os fundamentos de todas as artes (*tekhnai*) com as quais os humanos serão dotados – obra de Prometeu. Mas Prometeu ainda presenteia os homens com várias invenções: veículos e ferramentas, seja para trabalhar a terra ou navegar os mares. Em sua análise, Castoriadis destaca o fato de os humanos serem o que são graças aos dons de um ser sobre-humano<sup>28</sup>: houve, em determinado ponto no tempo, uma alteração radical da condição humana. Os

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 18 (em grifo no original).

<sup>27</sup> Cf. *ibid.*, p. 21.

<sup>28</sup> “Todas as artes dos mortais vêm de Prometeu”, podemos ler no texto de Ésquilo, « Prométhée enchaîné », *Tragédies complètes*, Paris, Gallimard, 1982, p. 225.

homens não eram e não viviam como humanos e, de repente, sua condição se altera e, com isso, puderam criar um mundo, *seu* mundo. Compreendido adequadamente, os homens não progrediram de um estado para outro, o humano não *evoluiu* de uma forma dada para outra: ele se tornou repentinamente, bruscamente, *outro*. E essa mudança não é obra dos próprios homens: essa alteração não é, aos olhos de Ésquilo, uma *autoalteração*, uma *autocriação*. É o dom de um ser divino.

Algumas décadas mais tarde, os atenienses podem ler e assistir a *Antígona*, tragédia de Sófocles cujos novos elementos imaginários são significativos e revelam o notável avanço alcançado pelos gregos, em um curto espaço de tempo, em relação à compreensão que tinham de seu próprio *ethos*. Agora, não se trata mais de uma antropogonia. Diferentemente daquela de Ésquilo, a tragédia de Sófocles pressupõe uma ideia de homem cujo ser não recebeu nada dos deuses: “Palavra, pensamento rápido como o vento, aspirações das quais nascem as cidades, tudo isso ele o ensinou a si mesmo”<sup>29</sup>. Em outras palavras, a condição do homem é de uma singularidade tal que ele é o único, entre todos os seres, capaz de superar sua própria *natureza*<sup>30</sup>: ele atravessa os mares agitados pelas ondas, trabalha a terra ao percorrê-la incessantemente, faz as mulas ararem os campos, domina os animais selvagens<sup>31</sup>. O que é próprio do ser humano é sua *deinotès*, sua “terrível capacidade”. E essa terrível capacidade tem um duplo sentido: ela significa, ao mesmo tempo, uma formidável capacidade criadora e uma conduta excessiva, desmesurada, desenfreada, também expressa pela palavra *hubris*. O homem é terrível porque é capaz de grandes feitos, para o bem, como para o mal<sup>32</sup>. É justamente sua *deinotès*, a *hubris* humana, que está em jogo nesse relato, como lembra corretamente Castoriadis<sup>33</sup>.

Sófocles apresenta dois comportamentos que, ambos expressando a *hubris*, devem ser pensados não como termos de uma oposição antitética, mas em relação de complementaridade, ainda que sempre tensa. Esses comportamentos em conflito são representados na peça por dois personagens: Creonte e Antígona. O que eles expressam? Creonte representa as leis da cidade, que, neste caso, proibiam o enterro de Polynices como forma de punição àquele que quis colaborar com o inimigo em busca de

---

<sup>29</sup> Sophocle, « Antigone », *Tragédies*, Paris, Gallimard, 1973, p. 96.

<sup>30</sup> Cf. Castoriadis, « Anthropogonie chez Eschyle et autocréation de l’homme chez Sophocle », *Figures du pensable: Les Carrefours du labyrinthe VI*, Paris, Seuil, 1999, p. 29.

<sup>31</sup> Cf. Sophocle, « Antigone », p. 96.

<sup>32</sup> “Mestre de um conhecimento cujos recursos engenhosos superam toda expectativa, ele pode depois seguir o caminho do mal, assim como o do bem”. Sofocles, *ibid.*, p. 97.

<sup>33</sup> Cf. « Anthropogonie chez Eschyle et autocréation de l’homme chez Sophocle », *Figures du pensable*, p. 26.

poder pessoal. Era necessário puni-lo. Creonte decide, sozinho, a punição adequada: proibição de enterrar Polynices e de prestar culto aos deuses diante de seu corpo. Ele até mesmo deseja impor a pena de morte à pessoa culpada de transgressão. Essa pessoa é Antígona, surpreendida pela terceira vez lançando terra sobre o corpo de Polynices, à guisa de gesto fúnebre. Tomadas isoladamente, as duas posições são justificáveis: Creonte quer a todo custo lembrar aos cidadãos o respeito devido às leis da cidade; Antígona, por sua vez, deseja honrar a justiça dos deuses. Em que sentido ambos incorporam a *hubris*? O excesso, a desmesura, no caso de Creonte, se manifesta no fato de que, mesmo estando certo, ele pretende ter razão sozinho. Ao proibir o enterro de Polynices, ele também ofende os deuses. Creonte ultrapassa os limites do *ison phronein*, do raciocínio justo comum a todos os cidadãos. Ele deseja julgar sozinho e, por fim, impor seu julgamento à comunidade. No entanto, em uma comunidade política, onde o bem comum deve ser decidido por deliberação em assembleias, ninguém pode reivindicar a última palavra. Hémon, filho de Creonte e noivo de Antígona, lembra isso ao seu pai, de uma maneira que pode bem sintetizar a ética ateniense do século V: “Não há cidade que pertença a um só”<sup>34</sup>. Mesmo que Creonte esteja certo, ao pretender ser o único a ter razão (*monos phronein*), ele está errado.

Mas, Antígona faz prova de *hubris*, pois, no momento em que julgava estar respeitando a justiça dos deuses ao realizar os ritos funerários sobre o corpo de Polynices, ela, ao mesmo tempo, violava a lei da cidade. O ato de Antígona não será louvado pelo corifeu como um ato de bravura, mas como a ação de uma louca<sup>35</sup>. O coro dirá vivamente, após sua condenação: “Tua paixão apenas aconselhou a si mesma, e assim ela te perdeu”<sup>36</sup>. Assim, ambos, por sua arrogância, por sua presunção, por sua *hubris*, tornam-se *apolis*: estão em dissonância com “o belo e o bom” para a cidade. O *apolis*, na bela formulação de Castoriadis, “torna-se um indivíduo *sem fé nem lei, sem fogo nem lugar*”<sup>37</sup>.

Sófocles diz então aos atenienses do século V, em meio à polis democrática: para se tornar *hupsipolis* (“grande em sua cidade, sublime como membro da cidade, de uma

---

<sup>34</sup> Sófocles, « Antigone », p. 109. Nessa sequência, Sófocles enfatiza essa característica democrática com um espírito satírico: “Creonte: Então a cidade não pertence mais ao seu governante?; Hémon: Ah! Você seria perfeito para governar sozinho uma cidade vazia!”.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>37</sup> « Anthropogonie chez Eschyle et autocréation de l’homme chez Sophocle », *Figures du pensable*, p. 26 (em grifo no original). O texto francês apresenta, em particular, uma beleza rítmica: o *apolis* « devient un individu sans foi ni loi, sans feu ni lieu ».

comunidade política, ou seja, humana<sup>38</sup>), o homem deve unir esses dois princípios: fazer valer as leis da cidade (*nomos khthonos*) e zelar pela justiça dos deuses, garantida pelos juramentos (*theôn enorkon dikan*). O que bloqueia a emergência do *hupsipolis*? Precisamente, a natureza ambígua do ser humano, sua *terribilidade*: o homem é terrível porque possui uma capacidade criativa incomparável entre todos os seres. Nenhum outro ser – e Sófocles nem mesmo exclui os deuses! – age além do que lhe foi concedido pela natureza. A condição do homem é tal que, ao criar, ele cria a si mesmo, “o *ti estin* [‘o que é’] do homem, que se expressa e se desenvolve através de seus diferentes atributos, é obra do próprio homem<sup>39</sup>. E nada do que ele concebe lhe vem da natureza<sup>40</sup>, “o homem ensina a si mesmo suas leis, ele as estabelece e institui<sup>41</sup>. Mas sua *denoîtès*, sua *terribilidade* também reside no fato de que o homem, se não conseguir unir as leis da cidade e a justiça dos deuses, pode destruir a si mesmo, assim como sua comunidade: “Portanto, que faça ele, neste conhecimento, uma consideração às leis de sua cidade e à justiça dos deuses, à qual ele jurou fidelidade! Então ele se mostrará muito alto em sua cidade [*hupsipolis*], enquanto se exclui dessa cidade [torna-se *apolis*] no dia em que permite que o crime o contamine por bravata<sup>42</sup>.”

Não é desnecessário lembrar que o poder criativo do homem, assim expresso, não necessariamente está ligado a qualquer progresso moral. Como tentei mostrar anteriormente, o homem precisa impor limites a si mesmo, pois as normas que regulam suas relações com os outros não lhe são dadas nem pela natureza, nem pelos deuses. A reflexão de Castoriadis em torno dessa ideia da *hubris*, do excesso, como um traço fundamental da imagem que os gregos tinham de si mesmos – afinal, de todo homem – e da resposta que eles dão a essa condição humana, já havia surgido em uma entrevista com Emmanuel Terrée e Guillaume Malaurie (1º de julho de 1979), onde o autor falava com palavras incisivas:

O homem é “apenas humano”? Se fosse assim, ele não seria homem, ele não seria nada. Cada um de nós é um poço *sem fundo*, e esse *sem-fundo* está, evidentemente, aberto para o *sem-fundo* do mundo. [...] Os mitos em si, assim como as religiões, lidam com esse *sem-fundo* e buscam encobri-lo: eles lhe dão uma *figura* determinada e precisa, que

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 29-30.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 32. Castoriadis reafirma aqui o sentido que havia conferido aos versos 352-356 de *Antígona*, cuja tradução apresentara em um seminário de 1993: “Ele ensinou a si mesmo a palavra, o pensamento que é como o vento e as paixões instituintes”, *ibid.*, p. 30.

<sup>42</sup> Sophocle, « *Antigone* », p. 97.

ao mesmo tempo reconhece o *sem-fundo* e, na verdade, tende a ocultá-lo ao fixá-lo. O sagrado é o simulacro instituído do *sem-fundo*.<sup>43</sup>

*Prometeu acorrentado* revela, assim, a força imaginária do mito ainda em busca da ruptura, tanto no plano do pensamento quanto no plano prático, que o *demos* realizará ao instituir a *polis* democrática. Ao contrário da tragédia de Ésquilo, Sófocles mostra, com *Antígona*, tragédia emblemática do imaginário democrático ateniense, que o homem “se define por uma ação prático-poética autocriadora, por uma atividade de autoensinamento”<sup>44</sup>. E é precisamente esse aspecto que eu gostaria de destacar nessa análise de Castoriadis. Com efeito, a análise do filósofo põe em relevo o valor do texto de Sófocles com respeito ao problema da atividade criadora humana: “Antígona é o ápice do pensamento, da atitude política democrática, que exclui e condena o *monos phronein*, que reconhece a intrínseca *hubris* dos homens, responde a ela com a *phronesis* e enfrenta o problema último do homem autônomo: a autolimitação do indivíduo e da comunidade política”<sup>45</sup>.

No entanto, caberá à pensamento filosófico e à *praxis* política da época testar as possibilidades e limites dessa capacidade criadora dos homens, capaz de fornecer, ao mesmo tempo, as condições para uma *praxis* baseada na autonomia – a autoinstituição da sociedade – e a exigência de autolimitação desse mesmo poder.

### 3. Considerações finais

Assim como os mitos correspondiam ao regime legitimado pelo poder absoluto do soberano, o surgimento da filosofia refletirá a ordem política estabelecida na era da cidade democrática. No entanto, a afinidade entre a filosofia emergente e as antigas cosmogonias, que atribuíam aos mitos a origem do mundo e dos eventos humanos, só se desfará após um longo caminho. Sabemos que os primeiros filósofos, Tales, Anaximandro, Anaxímenes, nas terras de Mileto, na Jônia, ao circunscreverem sua busca à natureza – a *phusis* – em busca de seu princípio original de organização, operaram uma inversão na maneira tradicional de interpretar as coisas. A narrativa mítica “explicava” como os fenômenos ocorreram, seguindo o plano traçado pelos deuses. Agora, os termos serão invertidos: não se trata mais de ver como o mundo se

---

<sup>43</sup> Publicado sob o título “Uma indagação sem fim” (“Une interrogation sans fin”), inicialmente, na revista *Esprit* e posteriormente incluído em *Domaines de l’homme: Les Carrefours du labyrinthe II*, Paris, Seuil, 1986, p. 313 (em grifo no original).

<sup>44</sup> « Anthropogonie chez Eschyle et autocréation de l’homme chez Sophocle », p. 33.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 27.

conformou aos caprichos divinos, mas de fornecer, com base no que é testemunhado pela observação cuidadosa, novas respostas sobre a origem e a organização do *cosmos*.<sup>46</sup>

Então, em essência, as perguntas feitas pelos filósofos seguem o ensinamento dos relatos míticos. Os elementos que tornam inteligível a ordem cósmica proposta pelos filósofos mantém uma semelhança com poderes transcendentais. O mesmo padrão parece se repetir<sup>47</sup>. No entanto, o percurso dos filósofos representa uma ruptura com o pensamento mítico no sentido de que a atitude em relação aos fenômenos muda radicalmente. Com efeito, não se olhará mais o mundo da mesma maneira. Isso é o que marca a originalidade da filosofia:

Com os milesianos, pela primeira vez, a origem e a ordem do mundo assumem a forma de um problema explicitamente colocado, para o qual é necessário fornecer uma resposta sem mistério, à medida da inteligência humana, passível de ser exposta e debatida publicamente, diante de todos os cidadãos, assim como outras questões da vida cotidiana.<sup>48</sup>

Em relação à sua forma, é esse caráter de publicidade e racionalização, inerentes ao *logos* filosófico, o ponto de conexão entre filosofia e democracia. De fato, a existência da *polis* implica o surgimento de um espaço público onde se discute um interesse comum e onde se desenvolvem práticas abertas. No entanto, a ordem da cidade também trouxe elementos decisivos que afetaram o próprio conteúdo formulado pelos primeiros pensadores, como conclui J.-P. Vernant: “Para construir as novas cosmologias, eles utilizaram as noções que o pensamento moral e político havia elaborado, projetaram sobre o mundo da natureza essa concepção de ordem e lei que, triunfante na cidade, havia transformado o mundo humano em um *cosmos*.”<sup>49</sup> A ordem simétrica da cidade, substituindo a hierarquia monárquica, se conformará à geometrização do cosmos. A isonomia política refletirá a harmonia cósmica.

É evidente que o aspecto antropológico é uma dimensão intrínseca à *praxis* política em si mesma, sendo a questão saber quem é o sujeito da ação política tal como é realizada. No caso dos antigos, o imaginário grego, conforme se expressa na tragédia – talvez até mais claramente aqui do que no pensamento propriamente filosófico da época<sup>50</sup> – desenha uma visão do homem cujo traço fundamental não é uma consciência clara de si mesmo, mas a *hubris*: a desmesura, a violência e o afrontamento. O homem é

---

<sup>46</sup> *Les origines de la pensée grecque*, Paris, Quadrige, 2004, p. 101.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 102-104.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 105-106.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>50</sup> *Ce qui fait la Grèce*, p. 285.

*deinos*, “terrível”, ensina a Antígona de Sófocles. A *hubris* não sendo um desvio de caráter, a irreverência em relação às leis (sejam elas psíquicas, morais ou políticas), mas uma constante da “natureza” humana – ela impregna sua *phusis* – o homem precisa se transformar, ele precisa impor a si mesmo sua própria lei, ou seja, se autolimitar. Portanto, é em reação à sua *hubris* que nascerá o *anthrôpos*, como insiste Castoriadis: “o *anthrôpos* se torna *anthrôpos* ao se dar uma lei. Isso significa: ao se instituir, enquanto sua natureza não possui nenhuma limitação interna e natural. [...] O humano é um animal instituinte, que só existe por meio de sua pertença e participação em uma comunidade instituída e que se autoinstitui (dá a si mesmo suas leis)”<sup>51</sup>. Mais uma vez, o aspecto antropológico e o aspecto político se sobrepõem: a instituição da sociedade é obra desse *anthrôpos* que, por sua vez, foi “criado” pela sociedade, mais precisamente, educado por e para a *politeia*.<sup>52</sup> E o exemplo grego a esse respeito pode inspirar ações revitalizadoras da política, desde que a compreendamos não como um lugar de tráfico de diversos interesses particulares, mas como o engajamento coletivo na determinação do que é *legal e justo* para todos.

## Referências

ARISTOTE. *Ethique à Nicomaque*, traduction et présentation par Richard Bodéüs. Paris: Flammarion, 2004.

———. *Constitution d’Athènes*. Traduit et établi par Georges Mathieu et Bernard Haussoulier, introduction et notes de Claude Mossé, deuxième tirage. Paris: Les Belles Lettres, 2002, coll. « *Classique en Poche* », n. 2.

———. *La Politique*. Introduit et traduit par J. Tricot. Paris: Vrin, 2005.

CASTORIADIS, Cornelius. *Domaines de l’homme: Les Carrefours du labyrinthe II*. Paris: Seuil, 1986, coll. « *Points Essais* », n. 399.

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

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 292 (em grifo no original).

<sup>52</sup> Aristóteles afirma em sua *Ética a Nicômacos*: “Os fatores capazes de produzir a virtude global são encontrados nas disposições legais que o legislador estabeleceu no campo da educação voltada para o interesse comum” (V 1130 b 25), *Ethique à Nicomaque*, 2004. Ver igualmente, II 1103 b 3-6. Um traço notável da *paideia* grega é enfatizado por Finley: “Um jovem recebia sua educação ao assistir à Assembleia; lá ele não aprendia necessariamente as dimensões da Sicília, mas os problemas políticos que Atenas enfrentava, as alternativas, os argumentos, e aprendia a avaliar os homens que se apresentavam como ‘fazedores de decisões políticas’, como líderes”, *Démocratie antique et démocratie moderne*, Paris, Payot, 2003, p. 78 (em grifo no original).

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

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

ESCHYLE. *Tragédies complètes: Les Suppliantes, Les Perses, Les Sept contre Thèbes, Prométhée enchaîné, Orestie*. Préface de Pierre Vidal-Naquet. Présentation, traduction et notes de Paul Mazon. Paris: Gallimard, 1982, coll. « *Folio classique* ».

FINLEY, Moses. *Les premiers temps de la Grèce: l'âge du bronze et l'époque archaïque*. Paris: Flammarion, 1980. Coll. « *Champs* », n. 85.

———. *Démocratie antique et démocratie moderne*. Traduit de l'anglais par Monique Alexandre. Paris: Payot, 2003.

SOPHOCLE. *Tragédies : Théâtre complet: Les Trachiniennes, Antigone, Ajax, Œdipe Roi, Électre, Philoctète, Œdipe à Colone*. Préface de Pierre Viadal-Naquet, traduction de Paul Mazon, notes de René Langumier. Paris: Gallimard, 1973, coll. « *Folio classique* ».

VERNANT, Jean-Pierre. *Les origines de la pensée grecque*. 10<sup>e</sup> édition. Paris: Quadrige, 2004.

———. *Entre mythe et politique*. Paris: Seuil, 1996.

VERNANT, Jean-Pierre et VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*. Tome I. Paris: Éditions La Découverte/Poche, 2001, coll. « *Sciences humaines et sociales* ».

Recebido em: maio de 2023  
Aprovado em: julho de 2023