

Autor: Marcos Tavares Prates

Instituição: IESP-UERJ. Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

E-mail: mt.prates@iesp.uerj.br / mt.prates@outlook.com

Mesa temática: Psicoanálisis y Teoría Social – Enlaces

Título: Imaginação e criatividade: percursos analíticos a partir da psicanálise.

Introdução:

O presente artigo visa contribuir ao debate sobre o papel da imaginação e da criatividade na teoria sociológica. Considerando algumas questões a respeito da posição reflexiva do sujeito no terreno do imaginário moderno, este trabalho aparece dividido em duas partes: primeiro, temos uma análise dos pressupostos mais elementares da hermenêutica de Paul Ricoeur sobre a imaginação e a dimensão criativa da narratividade; em seguida, desenvolvemos uma discussão a partir da perspectiva adotada por Cornelius Castoriadis em sua crítica aos determinismos da natureza, sociedade e psique.

Se a filosofia hermenêutica de Ricoeur tem suas bases na fenomenologia francesa, a proposta de Castoriadis é completamente recheada de incursões à psicanálise, sobretudo aos estudos de Freud acerca do inconsciente. E como nosso interesse é tematizar um pouco a imaginação e a criatividade *na* sociologia, tentaremos evitar ao máximo que nossa exposição apareça com um viés um tanto quanto “filosófico” ou “psicanalítico”. Faremos usos, aqui e ali, de modo às vezes implícito, de ideias da fenomenologia e da psicanálise freudiana, mas deixamos claro desde já que a nossa leitura não será guiada pelas atuais discussões e agudas problematizações oriundas dessas vertentes. Daí o nosso título.

Os dois autores foram escolhidos porque nos permitem entender a questão da causalidade e a determinação nas ciências sociais, bem como o aspecto teológico da ação dentro dos processos sociais e históricos. Buscaremos mostrar como a sociologia pode ganhar se combinada às ideias que aqui estão apresentadas, ideias estas que ainda não aparecem em posição de centralidade nas discussões das ciências humanas de um modo geral.

1. Ricoeur e Castoriadis: da imaginação ao imaginário radical

Desde que Wright Mills (1969) falou sobre a “*imaginação sociológica*”, em finais dos anos 1960, como um tipo de capacidade dos atores de se “conectar” de modo inteligível com a realidade social apresentada, muito se tem discutido a respeito do papel exercido pela reflexividade e a relevância da *poiesis*.

Se a reflexividade institucional permitiu o surgimento de condições mais “abertas” – isto é, mais desprendidas da ordem – para o plano individual, o elemento poético presente nas práticas sociais, bem como também no plano da história, foi fundamental para colocar a questão da imaginação no coração da teoria sociológica, de um modo geral. Tanto Ricoeur quanto Castoriadis, autores de elevada sofisticação teórica, aparecem ainda como negligenciados na sociologia, a despeito de suas contribuições quanto ao papel exercido pela imaginação e em sua relação com o imaginário. Nosso objetivo aqui é explorar, então, de maneira sucinta, um pouco de seus eixos mais analíticos, nesse sentido.

A imaginação pode ser normalmente definida ora como a capacidade de o espírito produzir imagens, ora como aquilo que se associa às percepções. Parece uníssono que a questão da imaginação surge pela primeira vez com força através de Sartre, com sua obra de juventude *O Imaginário* [1940]. O que Sartre fez foi adicionar uma base reflexiva à questão; isto é, mostrar como a imagem não tem conexão direta com a realidade, mas que pode se presentificar através de uma relação estabelecida entre sujeito e objeto – pelos acessos da consciência, o saber adquirido, a experiência social...

Antes dele a imaginação possuía um sentido muito kantiano, praticamente reduzido a formulações apriorísticas. Temos no próprio Kant (1989) a concepção da imaginação como uma “função cega”, não empiricamente disponível, capaz de construção do conhecimento através de sínteses, que serviriam para organizar as representações no mundo social. É bom lembrar que a temática da imaginação aparecia quase que exclusivamente no domínio da filosofia, embora Freud (1895/1950) já tivesse apontado, na psicanálise, para a questão por uma associação com a fantasia e as produções neuróticas. De todo modo, a contribuição de Freud foi muito breve nesse sentido.

Para Ricoeur, no entanto, a imaginação encontra-se sedimentada mais propriamente no terreno da hermenêutica, nos símbolos e na dimensão criativa da

linguagem. Ele concebe a imaginação como vinculada a produções que são irreduzíveis ao formalismo lógico e ao tempo cronológico. Para isso, acentua a importância do poder gerativo e inventivo da linguagem através da retórica. Ou, dito de outra forma, através da importância da metaforicidade que permeia os atos narrativos e que são capazes de gerar significados múltiplos e de longo alcance, mesmo em termos práticos (Ricoeur, 2004).

Ao estabelecer uma crítica para a imaginação tanto em termos do objeto (empírico, de traços e reminiscências) quanto em termos do sujeito (consciência, fantasia, *illusio*), Ricoeur adiciona um extra à questão, em seus eixos mais concretos e perceptíveis: a imaginação não pode aparecer nem como alternativa nem como oposto, mas como complemento – como aquilo que se conecta até mesmo a uma dimensão ontológica do sujeito (Taylor, 2006).

Se Sartre colocou praticamente a imaginação como a negação do mundo perceptível, em Ricoeur ela aparece pela justaposição de mundos que produzem novos significados e enunciados semânticos – a imaginação produtiva (Kearney, 1989). Desse aspecto construtivo inerente à própria criação humana emerge, portanto, sua ideia de imaginação por bases processuais, criativas, e não por um viés reprodutivo. Por isso Ricoeur afirmará que

[a] única maneira de abordar o problema da imaginação oriundo de uma teoria semântica, isto é, do plano verbal, é começar pela imaginação produtiva no sentido kantiano, adiando, por tanto tempo quanto seja possível, o da imaginação reprodutiva, do imaginário. Tratada como esquema, a imagem apresenta uma dimensão verbal, e, antes de ser o lugar dos perceptos desbotados, ela é o das significações nascentes. Do mesmo modo que o esquema é a matriz da categoria, o ícone o é da nova pertinência semântica que nasce do dismantelamento das áreas semânticas sob o choque da contradição (Ricoeur, 2005, p. 305-306).

É deste modo que o conceito de mimesis aristotélica, na interpretação de Ricoeur, aparece como fundamental para a estruturação de seu arcabouço teórico: mais do que imitação que serve como fundamento basilar para a atividade artística, ela aparece em Ricoeur mais como ideal de representação, ou *construção* mimética.

Se a imagem não pode aparecer como sendo um derivativo da percepção, ela só pode surgir *da* linguagem justamente por causa dos choques de diferentes campos semânticos que inundam o social (Ricoeur, 1994). E a despeito da divisão estabelecida pela linguística de Saussure (1978) entre o discurso criativo – *parole* – e uma dimensão mais sistêmica – *langue* –, o clássico “problema da ordem” na sociologia só pode assim

ser posto porque ele aparece antes como um *problema de significado*, passível de reestruturações indefinidas através da ficção e dos aspectos intersubjetivos da práxis.

E por esses campos “conflituosos” possuírem um forte sentido semântico é que a imaginação não pode ser vista como algo relativo ao irracional, mas enquanto algo que se reverbera no social de forma muito misteriosa. Isto é, enquanto um fenômeno de configuração dual – individual e institucional –, conquanto não se possa ter os limites fronteiriços entre a imaginação coletiva e a imaginação individual (Murphy, 2012).

Daí a centralidade da metáfora para a hermenêutica. Pois lidando com a filosofia hermenêutica deste modo, Ricoeur traz a imaginação para perto do ato narrativo – *storytelling* – e a fraciona nas dimensões da história, da ficção e daquilo que ele chama de o “tempo humano”, que pode ser entendido pela compreensão da finitude individual em consonância com o todo coletivo. A perspectiva da narração se mescla ainda à ideia de memória coletiva, no sentido mesmo de Halbwachs, de modo que toda a criação que daí emerge aparece como mediada pelo plano cultural e social, indo para além do escopo individual e contingenciais, conquanto outras demarcações possam ser impostas também pela estrutura. Se a metáfora aparece em posição central para a filosofia hermenêutica de Ricoeur, é porque a imaginação que permeia o discurso e a ação possui signos, textos e símbolos que atuam como mediações. Por exemplo, se n’A *Interpretação dos sonhos* o símbolo aparece como um elemento que deve ser interpretado à luz da cultura e ligado ao desejo, em Ricoeur os símbolos têm conexão com as mediações da/na linguagem; eles têm ligação direta com a imaginação linguística, e não com o desejo propriamente (Castro, 2002).

A dimensão poética aparece aí como complemento à dimensão funcional das simbolizações (o cósmico, o sagrado), bem como à dimensão onírica (a psique, as produções do inconsciente) (Ricoeur, 1977).¹ Os símbolos possuem, junto aos signos, um significado duplo, que é manifestado pelo seu lado abstrato/transcendental, mas também por meio de seu lado mais concreto - pela sua efetivação prática na vida social. E como Ricoeur afirma em outro momento (2004a, p. 113), tal concepção implica que há uma dialética do *self* com significados mediados e que têm implicações morais e

¹ Por isso é interessante lembrar também que quando Ricoeur mergulha nas obras de Freud ele está ignorando propositadamente o período formativo da psicanálise e, conseqüentemente o Freud da neurologia, da fisiologia e o da anatomia.

políticas. Isso significa dizer que a linguagem aparece como forma de resposta à ordem reguladora, mas que é, ao mesmo tempo, indissociável das “leis do imaginário”.²

A narratividade aparece como forma de mediação ficcional, que pode ser concebida tanto pela arte, quanto pelo âmbito da ciência e da atuação política; são metáforas do real que podem se desdobrar sob formas ideológicas e de sentido utópico, sendo também inseparáveis nesse aspecto. Duas modalidades da imaginação surgem a partir disso: a ideia de imaginação como crítica à realidade e da imaginação como espécie de consciência “emsimesmada” (Ricoeur, 1994). A ficção, a poesia, a tragédia e a utopia colocarão a criatividade social, presente em sua hermenêutica, como um tipo mesmo de epistemologia em sua relação com o imaginário moderno.

Arnason (1994) nos recorda, entretanto, que a tematização do imaginário encontra-se ainda numa fase muito incipiente, ao contrário dos debates da filosofia continental a respeito da racionalidade e da razão. De todo modo, Ricoeur consegue compreender o imaginário como se desdobrando pelas formas da ideologia e da utopia. Mas o separa apenas analiticamente, bom se ter em mente. No primeiro caso, ele é tido como um tipo de reafirmação dos discursos fundadores; no segundo, aparece como práxis/discurso de ruptura, que se distancia da ordem presente pela visualização da possibilidade de um novo mundo (Ricoeur, 2004a, p. 111).

Mas Ricoeur ressalta igualmente que a utopia nem sempre irá desempenhar algo benéfico para a sociedade – ela pode muito bem ser doentia e ter efeitos negativos se não dispusermos de “caminhos” *para* a utopia.³ De toda forma, a utopia se liga à imaginação na medida em que é um projeto de outra sociedade, de elaboração de uma nova cosmovisão, que deve lidar com o conflito na ordem e agir pelos interstícios do imaginário que está presente e instituído (Ricoeur, 1994, p. 131).

Ricoeur foi um leitor atento de Freud. Mas talvez tenha sido Castoriadis quem mais radicalizou a noção de imaginário através da compreensão das tópicas freudianas...

A perspectiva ontológica de Castoriadis situa-se numa abordagem teórica profundamente crítica a uma lógica do tipo conjuntista-identitária (*ensembliste-identitaire*), que tem como pressuposto a identificação direta dos objetos de nosso conhecimento com as determinidades da história e da razão filosófica. Mas se a

² É tomando emprestado algumas ideias de Agostinho presentes nas *Confissões* que Ricoeur vai associar a imaginação poética ao aspecto “inacabável” do corpo/natureza humana – Agostinho acreditava que as confissões eram sempre mais que confissões, pois eram atos de adoração a Deus. Isso é o que irá ligar o mito e o simbólico ao universo do sagrado em Ricoeur, mas será sobretudo o lado da tragédia presente em Aristóteles talvez aquilo que dê mais peso à sua concepção de imaginação produtiva.

³ RICOEUR, op. cit. p. 112.

indeterminação não pode ter um ponto de partida, muito menos um ponto de chegada, isso não significa que as operações na vida social não possuam finalidade e suas formações não objetivem ou determinem algo. O que Castoriadis busca, no limite, é estabelecer os meios elucidativos – não explicativos – para o imaginário. É por isso que ele afirma que na estrutura do pensamento racional ocidental

(...) ser é ser algo de determinado (*einai ti*), dizer é dizer algo de determinado (*ti legein*); e, obviamente, dizer verdadeiramente é determinar o dizer e o que se diz pelas determinações do ser ou então determinar o ser pelas determinações do dizer e, finalmente, constatar que umas e outras são as mesmas coisas (Castoriadis, 1982, p. 259).

Pela análise castoriadiana da teoria moderna dos conjuntos – representação máxima desse tipo de condicionamento operado pela linguagem – elaborada por Georg Cantor, fica evidente como ela situa a lógica identitária através de relações conjuntistas: os conjuntos aparecem como representando um caráter objetivante da linguagem que opera pela universalidade de um poderio demarcador – (A) *não é* (B) *que contém* (C), etc. Mas embora Castoriadis descarte a lógica da determinidade, a sua ideia de criação pode vincular-se a relações sociais calcadas em situações temporais, como passado e futuro, tradição e inovação, como bem colocado por Klooger (2009).

Por recusar a dimensão identitária, Castoriadis conceberá o tempo como criação, como aquilo que invade o “social-histórico” (como ele costuma chamar) pela forma de “alteridade-alteração” constante, que se agrega ao imaginário, radicalizando-o. A emergência de algo pelo imaginário radical se dá pela criação indeterminada, sedimentada por meio de um fluxo constante e indeterminado e que está enraizado não só no nível psíquico do sujeito, mas também na sociedade, na natureza e na história. Assim, tanto o social quanto o histórico são vistos não como aquilo que “é”, mas como tudo que está *sendo, se fazendo, feito e vir-a-ser*:

O social-histórico não é nem adição indefinida dos entrelaçamentos inter-subjetivos (ainda que seja *também isso*), nem, certamente, seu simples “produto”. O social-histórico é o coletivo anônimo (...) que preenche toda formação social dada, mas também a engloba, que insere cada sociedade entre as outras e as inscreve todas numa continuidade, onde de uma certa maneira estão presentes os que não existem mais, os que estão alhures e mesmo os que estão por nascer. (...) Em uma palavra, é a união e a tensão da sociedade instituinte e da sociedade instituída, da história feita e da história se fazendo (Castoriadis, 1982, p. 130-131, grifos do autor).

Para Castoriadis, o social-histórico não deve ser pensado como unidades específicas pertencentes a uma pluralidade maior, muito menos pelos esquemas tradicionais de coexistência; para ele tanto o social-histórico como suas relações devem

ser vistos como um *magma* (de magmas). Para facilitar o entendimento, basta pensar o magma do social-histórico como o produto geológico, de natureza fluida e movediça, tal como a lava. A lava não impede a formação de cristalizações, rochas e outros cristais, gases, erupções, etc. Se sua composição é densa e pesada, seus diferentes estratos conseguem interagir e formar novas substâncias, conquanto de uma forma imprecisa e pouco clara – quase indeterminada.

O magma representa no pensamento castoriadiano essa noção fluida pela qual se situam as significações sociais, onde há uma conexão entre o mundo físico, o universo cultural/simbólico, e os estratos biológicos (Rosengren, 2014). Não só o mundo natural é “feito” por magmas, mas também a sociedade, seus modos de construção da história e suas instituições. Dito de modo mais simples, o magma é o terreno movediço por onde circulam as significações imaginárias indeterminadas. Todavia, isso não significa a completa inexistência de sistemas de conjuntos: no magma das significações sociais os conjuntos não são descartados em absoluto, só a primazia da operacionalidade de sua lógica que é suspensa. Isto é, só há o afastamento do enraizamento lógico de suas relações conjuntizáveis. As coisas podem se relacionar, mas não por meio de um causalismo lógico, ou por conexões encadeadas no tempo e no espaço.

Um magma é tudo aquilo de onde se podem extrair (ou: em que se podem construir) organizações conjuntistas em número indefinido, mas que não pode jamais ser reconstituído (idealmente) por composição conjuntistas (finita ou infinita) destas organizações (Castoriadis, 1982, p. 388).

O magma do social-histórico pode ser ainda melhor compreendido se fizermos uma excursão à ideia central de Freud sobre o inconsciente, pois será ele que fornecerá a base para a crítica de Castoriadis às determinações conjuntistas e identitárias.

O nosso desempenho psíquico, segundo a análise freudiana, está em seu funcionamento máximo durante o sono, sobretudo devido à ausência de um maior controle objetivo – do consciente – em relação aos impulsos, o que explica a distorção de alguns processos oníricos e a formação de situações imagéticas absurdas nos mesmos. Freud considerava que embora o consciente respondesse a uma minúscula parcela do nosso aparelho psíquico, ele acabava por sufocar e determinar o conjunto de outras atividades, ao mesmo tempo em que bloqueava um entendimento mais geral sobre elas.

Nossa dificuldade em lembrar os processos oníricos ocorre em grande parte pelo fato de ulteriormente inserirmos elementos objetificantes (da consciência) para

significá-los; ou seja, completamos sem querer – ou sem saber – o que parece “faltar” nos sonhos, em termos de explicação lógica; damos aos sonhos sentidos outros que nem sempre estão neles (Freud, 2012). Dito de outro modo, completamos as lacunas oníricas para *determinar* um significado totalizante e estabelecer um valor e controle objetivo sobre algo que se encontra multifragmentado em instâncias que nem sempre se apresentam como acessíveis:

(...) [O] empenho do espírito humano em ver todas as coisas de maneira coerente é tão grande que, ao recordar um sonho em certa medida incoerente, completa de maneira involuntária as deficiências da coerência (...) [I]ntroduzimos ordem nos elementos oníricos frouxamente associados entre si – “da *justaposição* fazemos uma *sucessão*, uma *diferenciação*, ou seja, acrescentamos o processo de ligação lógica que falta ao sonho (Freud, 2012, p. 63-64, grifos do autor).

Notamos então, com Freud, como a lógica conjuntista e identitária de que fala Castoriadis, opera com sua principal característica evidenciada na psique – pelo determinismo da consciência – e que dificulta o nosso entendimento por ofuscar uma outra dimensão dos processos.

Castoriadis admite que os mecanismos estruturais de uma sociedade, eles “age[m] nas práticas e no fazer da sociedade considerada como sentido organizador do comportamento humano e das relações sociais *independentemente* de sua ‘existência para a consciência’ desta sociedade” (CASTORIADIS, 1982, p. 171, grifos meus). Isso está demasiadamente aproximado com o inconsciente freudiano que age nos processos oníricos independentemente da força compressora exercida pela consciência. As significações imaginárias servem como formas de representação. Daí que o social-histórico é permeado, ao mesmo tempo, por um aspecto determinado/determinante (em alusão à consciência) e pelo indeterminado/indeterminável (em alusão à inconsciência) – pela heterogeneidade das relações do ser e suas indeterminações.

Nem a realidade e a razão, e tampouco o mero simbolismo – na verdade nenhuma instância isolada – pode explicar o imaginário radical. [Mas isso não quer] “dizer que todos os fatores estão no mesmo plano, nem que uma teorização sobre a história é inútil ou sem interesse; mas para salientar os limites dessa teorização”.⁴

A sociedade se autocria e se desdobra sob a forma da história sem um eixo delineador, correndo “livremente” dentro de um fluxo de significações sociais. Através do imaginário radical podemos ver ainda como a noção de “pulsão” presente em Freud exerce impacto considerável na construção do arcabouço teórico de Castoriadis. Assim

⁴ Ibid. p. 184.

como o inconsciente equivaleria ao desconhecido e inacessível, o imaginário radical de Castoriadis aparece como proposta teórica para fundar uma nova ontologia e para inverter um quadro lógico: o imaginário radical contribui para afastarmos a noção do abismo como algo do reino do absurdo e nos fornecer um melhor entendimento sobre os processos sociais tanto pela ordem como pela contingência (o caos).

Uma vez que Castoriadis tenta recuperar o verdadeiro aspecto autônomo do pensamento e do agir mediante o destaque para a capacidade criadora no imaginário radical, uma nova ontologia, da indeterminação é apresentada. Todavia, se a indeterminação subentende um afastamento dos modos de ser e fazer tradicionais, essa nova ontologia, não pode ser jamais um projeto acabado. A ontologia da indeterminação no imaginário radical seria então o projeto inacabado da gênese ontológica e de novos reposicionamentos. Ou que pelo menos possa representar o arcabouço de um projeto válido até segunda ordem.

2. Castoriadis: entre a psicanálise e o projeto criativo da autonomia

Castoriadis toma emprestado de Freud a questão da representação para construir sua crítica à lógica do pensamento herdado; porém, diferentemente do pai da psicanálise, vai colocar a representação de outro modo: como aquilo que ocasiona o aparecimento do sujeito/objeto, mas também seus modos de apresentação – com seus múltiplos encadeamentos e desconexões no social-histórico.

Nas primeiras páginas do prefácio d’A *Instituição Imaginária da Sociedade* Castoriadis (1982, p. 13) deixa nítido que a sua concepção de imaginário não possui ligação alguma com o especular, ou seja, com a imagem espelhando o objeto, a imagem refletida, a imagem *de...* e que, por isso, não tem a ver com algo fictício ou com a fantasia. Se para ele o imaginário não pode ser visto como especular, tampouco pode ser visto através dos esquemas de sucessão e da causalidade da lógica-ontologia herdada, mas antes como autocriação indeterminada, seja pelas lentes do social-histórico, seja pelas formações da psique, no âmbito criativo do sujeito.

Castoriadis em parte ultrapassa mesmo a questão da representação (*Vorstellung*) de Freud ao introduzir o aspecto da criação – *poiésis*. Freud compartilha muito da visão positivista: o olho enxerga o objeto enquanto “real”. Nesse sentido, o que Castoriadis

faz, em contrapartida, é acrescentar à sentença clássica de Freud – “onde era o *isso*, o *eu* deve advir” (*Wo Es war, soll Ich werden*) – a seguinte proposição, operacionada uma vez por Lacan: “onde o *eu* é, o *isso* também deve emergir” (*Wo Ich binm soll Es auftauchen*). Isso, obviamente, não significa a inversão da tópica freudiana, mas a aplicação de outro sentido a ela (Castoriadis, 1992, p. 154; Castoriadis, 1982, p. 126).

A psicanálise, tal como formulada por Freud, não poderia lidar de um modo satisfatório com a indeterminação, pela ótica de Castoriadis, talvez porque seu arcabouço teórico é constantemente atravessado por dicotomias e dualismos – pulsões de vida e pulsões de morte, modo ativo e modo passivo do sujeito/objeto, amor/ódio de si/outro, princípio do prazer e princípio da realidade, e assim por diante. Castoriadis deposita o imaginário no sujeito para compreender a psique como algo em perpétua construção; ou seja, aquilo que se dá pela indeterminação e que traz a ideia de representação do mesmo modo que a criação no social-histórico: a partir do nada, sem o suporte de algum mecanismo que não seja ela mesma – representação *out of nothing, ex nihilo*.

Na verdade o que Castoriadis quer dizer é que toda representação nos remete não a um objeto específico, mas a *outras* representações, num fluxo representativo (afetivo e intencional) e no caráter magmático da linguagem (Castoriadis, 1982, p. 365). A representação não pode emergir *de...* pois as referências que fazemos, inseridas no magma do social-histórico, são sempre concretudes a serem efetuadas – não sendo postas num sentido completo.⁵

Assim sendo, uma relação do indivíduo para além da “coisa”, isto é, para além do objeto posto enquanto objeto perceptível, é estabelecida.

(...) [N]a medida em que não queremos fazer da máxima de Freud uma simples ideia reguladora definida em referência a um estado impossível – portanto uma nova mistificação – existe um outro sentido a dar-lhe. Ela deve ser compreendida como remetendo não a um estado concluído, mas a uma situação ativa (Castoriadis, 1982, p. 126).

Por isso Castoriadis irá dizer que, em Freud, a questão da alucinação do bebê quanto ao seio é o que mais se aproxima do imaginário radical por intermédio da indeterminação presente na psique, o que diferencia a representação da derivação “especular”, meramente reflexiva. A instituição social do sujeito está entrelaçada com sua ordem psíquica, formando um conjunto inseparável, onde cada instância –

⁵ Ibid. p. 370.

sociedade e psique – aparece como irredutíveis uma à outra.⁶ Dito isto, a criatividade aparece não só no interior do sujeito como no âmbito da linguagem e da representação, pela auto-alteração constante de elementos, figuras/formas (simbólicas ou não) e imagens (racionalmente perceptíveis ou construídas pela imaginação).

A imaginação radical surge como produto da realidade psíquica do sujeito, estando também imersa na constituição do social-histórico. De modo geral, as representações que dela advém podem ser tanto imagens como sons, criações, funções, signos, simbolismos, etc. produzidos pela psique humana: são produtos *livres* no/do imaginário (têm capacidade gerativa) e se encarnam em nossa percepção de mundo, proporcionando senso, sentido e significados – mais *ou* menos duráveis no espaço e no tempo de cada sociedade.

Enquanto imaginação radical, somos aquilo que se “imantiza” na e pela colocação de uma figura, e “se transcende” destruindo esta figura pelo fazer-ser de uma outra figura. A representação não é decalque do espetáculo do mundo; ela é aquilo em que e porque ergue-se a partir de um momento um mundo. Ela não é aquilo que fornece “imagens” empobrecidas das coisas, mas aquilo do qual certos seguimentos aumentam um “índice de realidade” e se “estabilizam”, bem ou mal e sem que esta estabilização seja jamais definitivamente garantida, em “percepções de coisas”. Dizer o contrário é dizer que temos em nossa posse, como fixa e indubitável, a separação do “real” e do imaginário, e a norma de sua aplicação em qualquer circunstância – afirmação que não merece um segundo de discussão (Castoriadis, 1982, p. 375-376).

A partir disso faz-se necessário entender “o estado unitário” no qual tanto as representações do sujeito quanto as do objeto se fundem entre si. Esse estado unitário (alucinado) é justamente a dimensão psíquica do sujeito, com suas pulsões, instintos, afetos, desejos e representações, postos de modo altamente indiferenciado. Então se Freud (2010c, p. 51), a respeito da fase de evolução do Eu, pôde dizer que a satisfação de si corresponde ao olhar que se basta e se auto-erotiza, então esse núcleo psíquico onde tudo é autorrepresentação só pode ser, para Castoriadis, o primeiro *stratum* do sujeito. É essa unidade psíquica do recém-nascido (que começa nele e depois se estende) que Castoriadis chamará de *mônada*.

Mas a libido do sujeito freudiano se assemelha à estrutura monádica mais pela *autossatisfação* do que pela *representação*, pois na ideia do narcisismo ela vem “do exterior”, do visível e perceptível, ao passo que na *mônada* há completa indistinção, mesmo entre sujeito e objeto – a representação na *mônada* está também no *em si*, mas sem se auto-objetificar (tal qual a imagem corpórea): ela se realiza em si sem a

⁶ Ibid. p. 364.

necessidade de um olhar para si mesma. Ou seja, não há espelhamento. A pulsão (*Trieb*), de que fala Freud, é o que mais se aproxima aqui, visto que ela não tem objeto específico nem pode ser previamente configurada ou predeterminada: na pulsão o estímulo “é” *necessidade* e a satisfação aparece como único meio de suprimir tal necessidade (Freud, 2010b, p. 40).

Logo, se na mônada sujeito e objeto aparecem justapostos de forma idêntica, assim também estão os representantes psíquicos e ideativos, os afetos e os desejos. A unificação de todos esses elementos no núcleo monádico é o que proporciona ao sujeito o fechamento representativo originário de *si mesmo*. A mônada, essa energia autística que atua como o estado primário da psique, não estabelece nenhuma diferenciação sequer entre a lógica temporal – o tempo inexistente – o que existe é apenas a necessidade da busca constante do prazer e a satisfação plena, resumindo a “realidade” numa presentificação que faz com que tudo seja sempre vivido pela indistinção entre mundo, sentidos e prazer (Castoriadis, 1982, p. 346).

Esse estado psíquico original do sujeito carrega uma significação própria de onipotência e até mesmo de onipresença e totalidade: o sujeito é o sujeito desejante de si mesmo e em si mesmo encontra satisfação, uma vez que ainda não lida com o mundo exterior, com o outro; por isso quando o recém-nascido vem ao mundo a sensação de desconforto, confusão e desamparo se manifesta de forma imediata: o bebê chora.

Se antes o sujeito se bastava em si mesmo, agora sua estrutura psíquica precisa encontrar os meios adequados para que ele se mantenha nessa nova realidade com o menor grau de desconforto possível. Novas relações surgem, nessa segunda etapa, como conflitantes para a psique do sujeito recém-nascido, dado que não só a representação emerge agora como interpelada pela alteridade, como mesmo o acesso ao prazer aparece de forma *mediatizada* também pela figura do outro.

A partir desse momento, a psique passa a ser impelida a uma realidade completamente diferente, estabelecida pela relação com o outro, não se confinando mais de modo exclusivamente privado. Essa ruptura do esquema monádico é o que significará, para Castoriadis, a instauração de uma nova fase, que ele vai chamar de *fase triádica*.

A fase triádica corresponde ao momento onde o sujeito (recém-nascido) está em contato com um outro, a mãe, e algo que lhe aparece como um objeto que lhe falta, o seio. Se no núcleo monádico a psique tem excluída a diferença e o desprazer pela proeminência de uma “realidade” autocentrada e solipsista, com o aparecimento deste

objeto exterior – o seio materno – a alucinação do recém-nascido cede lugar a uma relação de fantasia, onde a onipotência da mônada é projetada para a figura materna, na falta deste mesmo objeto. Quer dizer, a onipotência da mônada é transferida para o seio, que então passa a ser reconhecido como um objeto, algo que não pertence ao sujeito.⁷

Ao confrontar-se com o mundo externo, o eu está suscetível a lidar tanto com o prazer quanto com o desprazer. Em relação ao primeiro, ele não fará nenhuma objeção, pois não há nenhum problema na satisfação. Mas serão os elementos que lhe causam desprazer que ele identificará como uma perturbação para o seu sistema psíquico. E é nesse ponto que reside uma diferença fundamental entre Freud e Castoriadis: se o primeiro fala da sublimação enquanto a “conversão” dos impulsos sexuais para atividades socialmente aceitáveis, este último compreende essa transferência de energia como a *socialização da psique* (Castoriadis, 1982, p. 355). Isto serve para justificar a apropriação do social-histórico pela criação no interior do sujeito – a ruptura da mônada pressupõe a socialização das estruturas psíquicas. A energia da onipotência do estado original deve circular de outra forma: ela precisa ser projetada no outro e ao mesmo tempo fazer o caminho inverso, para então se introjetar no sujeito, dando a ele os significados que inconscientemente buscou.

O sujeito só pode começar a esboçar elementos do real, o objeto e o outro humano, a partir e sob o domínio exclusivo dos esquemas imaginários que são os seus. Tão logo captou um pedaço de “realidade”, ele precisa metamorfoseá-lo para adaptá-lo à irrealidade que é a única que tem sentido para ele (Castoriadis, 1982, p. 348).

Essa “adaptação da realidade” é o que também impele a psique à alteração da natureza dos elementos com os quais ela se depara. A figura materna, por exemplo, deixa de ser um objeto sexual para adquirir outra significação, socialmente instituída.

“É esta mudança do objeto que faz com que não existam mais, para o sujeito, ‘objetos’ – mas coisas e indivíduos; nem ‘signos e palavras privadas’, mas uma linguagem pública” (CASTORIADIS, 1982, p. 357). Os objetos, bem como os outros, aparecem aí para a psique como comportando um sentido ambivalente, que o sujeito carregará ao longo de sua existência. A figura do “seio bom”, portanto, aparece como

⁷ Isto significa que as realizações das necessidades do sujeito devem se cruzar com a realidade de um outro. Mas é importante reconhecer aí que na relação com a mãe a falta do objeto (o seio) não aparece tendo conexão exclusiva com a dimensão somática, com a realidade corpórea do sujeito, ainda que nela se apoie. A falta está vinculada, sobretudo, à ausência de um estado fornecedor de sentido para a vida psíquica e essa busca remonta mais à restauração da unidade que aparecia até então sob a forma de auto-prazer e autorrepresentação indissociável para o sujeito.

aquilo que está presente de modo “gratificante”, ao mesmo tempo em que uma significação para o “seio mau”, aquele que está ausente, produz a desagradável sensação de não-sentido para o sujeito, de desconforto. “A ausência do seio”, dirá Castoriadis, “[é] a destruição da totalidade fechada da criança, logo o desmoramento do sentido de seu mundo” (CASTORIADIS, 2004, p. 254).

Obviamente que isso implica na interiorização da repressão pela representação imaginária do sujeito. Se a socialização, por romper com a estrutura hermética da mônada, significa o primeiro trabalho da psique, a repressão aparece como um segundo trabalho que lhe é imposto, pela sua relação com o mundo exterior, afirmará em algum momento Castoriadis.

Mas quando Freud (2010a, p. 66) caracteriza o mecanismo de defesa da repressão como algo essencialmente móvel, onde a energia liberada deve ser posta de forma permanente para a sua efetivação (isto é, para substituir os elementos desconfortantes para o sujeito), ele não está necessariamente atribuindo a esse mecanismo um sentido negativo. A repressão é fundamental para o funcionamento da psique individual, pois se todas as manifestações e produções psíquicas estivessem de um modo extremamente frouxo, então não só o equilíbrio da constituição mental do indivíduo seria impossível como mesmo a sociedade representaria o caos total: pois numa sociedade em que cada um faz o que lhe agrada, onde os desejos não são reprimidos, haveria constantemente assassinatos e estupros, nenhuma contenção, receio ou pudor.

Freud (2010b, p. 43) afirma ainda que muito embora a meta de uma pulsão seja sempre a satisfação, inúmeros caminhos podem ser traçados com a finalidade de se chegar a essa meta. Então pela esteira de Castoriadis, se o sujeito antes encontrava prazer e completude em si mesmo no estágio da mônada – nada lhe faltava e tudo lhe era indistinto – e se agora o acesso ao prazer encontra-se mediatizado pela figura do outro, então o próprio prazer sofre alteração posterior.

O prazer começou como proto-prazer da mônada psíquica, presença imediata da satisfação indistinta da representação; tornou-se também prazer erótico, no sentido restrito do termo, a partir do momento em que uma representação diferenciada ainda que rudimentar do “corpo” aparece e faz deste, pela mediação do outro, um terreno privilegiado da satisfação. Para o indivíduo social, um terceiro prazer aparece daí em diante (não necessariamente sempre consciente): o indivíduo pode e deve poder encontrar prazer numa modificação do “estado de coisas” exterior a ele, ou na percepção de um tal “estado de coisas” (Castoriadis, 1982, p. 358).

Essa mudança de direção significa que a psique do sujeito agora, de algum modo, consegue diferenciar os objetos que a contornam, instituindo a representação de uma outra forma, mediada. Por exemplo, temos aí que a própria mãe se transforma de objeto sexual para a figura de mãe terna (Castoriadis, 1982, p. 357). A instituição social do indivíduo aparece então aí como uma ponte entre a mônada mutante e um campo mais amplo de significações e forças (Arnason, 2014, p. 48), que transitam a todo o momento pelo social-histórico.

Se as pulsões sexuais estão sempre presentes, não podendo ser ocultadas, mas transformadas em outras modalidades pelos mecanismos de defesa, essas novas relações estabelecem apenas “substitutos de sentido” para o sujeito: dizer isso é afirmar que a energia envolta no prazer autorrepresentativo se ramifica em três partes a partir da ruptura do estado monádico: uma parcela dessa energia permanece como amor de si, outra se transfere sob a forma de identificação com o seio, e uma terceira é transformada em ódio e aversão ao mundo exterior (Castoriadis, 2004, p. 253).

Nesse terceiro movimento – de aversão – a psique acaba por exportar um *fechamento de sentido* para o mundo exterior. O caráter conflitante e agônico da psique, agora transportado para a realidade social, faz com que os processos de identificação na sociedade produzam determinados mundos com significações fechadas, que servirão para estabelecer os limites e as vicissitudes do real e os posicionamentos do sujeito frente a esta realidade. A ruptura da mônada e a emergência desta realidade (social, mediatizada) para o sujeito implicam na instauração de novas relações, estabelecendo a reciprocidade entre os aspectos coletivos e individuais.

Se a sociedade se constitui pela instituição constante de novas formas, que se aderem aos elementos que já estão instituídos, a ruptura do estado monádico nos leva ao contato com o discurso do outro, que é sempre conflitante, e a conseqüente dificuldade de se conceber a utopia. Isso significa também que o processo de sublimação da mônada nunca ocorre de modo completo. A constituição do indivíduo social só pode aparecer sob um sentido onde ele é também objeto estranho a si mesmo, visto que não foi “autofabricado” por si, mas pela realidade que lhe é exterior, estranha, estrangeira. É por essa razão que a psicanálise aparece para Castoriadis como uma atividade que nos permite ver como o social-histórico impõe violentamente significações à psique que obriga o sujeito a buscar posteriormente sentidos para si (demandando uma busca igualmente auto-transformadora).

Se a utopia aparece não como um quadro dado mas como um processo, para Castoriadis o sentido real da práxis está em enxergar os outros não como receptáculos da ordem estrutural instituída. De modo inverso: como seres ativos, criativos e dotados de senso de autonomia – *autos-nomos*: aquele que dá a si mesmo suas próprias leis. Castoriadis não pretende, contudo, eliminar a racionalidade, mas deslocar um pouco o ângulo pelo qual ela se fixa ou se apoia.

A práxis é, por certo, uma atividade consciente, só podendo existir na lucidez; mas ela é diferente da aplicação de um saber preliminar (não podendo justificar-se pela invocação de um tal saber – o que não significa que ela não possa justificar-se). Ela se apoia sobre um saber, mas este é sempre fragmentário e provisório. É fragmentário porque não pode haver teoria exaustiva do homem e da história; ele é provisório porque a própria práxis faz surgir constantemente um novo saber (...) (Castoriadis, 1982, p. 95).

O que Castoriadis quer dizer com isso? Que muito embora o mundo social seja o mundo do fazer, a busca pela emancipação humana não pode ser feita através de um formato fechado, assemelhando-se a uma técnica. Para ele, a busca pela utopia é uma corrida coletiva sem o *telos* de alguma doutrina ou de diferentes *-ismos*: não deve haver domínio procedimental das condições existentes e o uso técnico dos meios para se chegar a um determinado objetivo. Castoriadis lida com a política com p minúsculo, e não só com o poder político tradicionalmente estruturado. Em toda a sua vasta obra as transformações democráticas vêm muito mais pelo agir político do que pela socialização mediada pelo uso prático da linguagem, como posto por algumas perspectivas pragmáticas (Browne, 2014).

O ideal de autonomia implica numa consideração das relações do sujeito em pelo menos três sentidos: 1) como não existe sociedade sem lei, a lei existe para ser obedecida; mas ela pode e deve ser também questionada, debatida, numa sociedade autônoma, composta por sujeitos autônomos; 2) se isso implica numa maior participação individual, por outro lado não elimina por completo a resistência e o peso de muitas significações imaginárias sociais – sedimentadas na moral, na tradição, nos costumes; 3) a autonomia visa transformar a relação do sujeito com este outro desconhecido que está inconscientemente internalizado em cada um de nós – e é por isso que ela não pode alimentar a realização de todos os desejos do sujeito, mas deve surgir a partir do conhecimento do sujeito sobre ele mesmo e do controle dos impulsos e suas manifestações.

Isto posto, não se trata, portanto, de marcar novos territórios, estabelecer novos limites ou eliminar determinadas instâncias nas relações do sujeito:

O Eu da autonomia não é Si absoluto, mônada que limpa e lustra sua superfície êtero-interna a fim de eliminar as impurezas trazidas pelo contato com o outro; é a instância ativa e lúcida que reorganiza constantemente os conteúdos utilizando-se desses mesmos conteúdos, que produz com um material e em função de necessidades e de ideias elas próprias compostas do que já encontrou antes e do que ela própria produziu (Castoriadis, 1982, p. 128).

Então se a psicanálise pode ajudar o sujeito a estabelecer uma nova relação consigo e ao mesmo tempo contribuir para que entendamos melhor os mecanismos operadores e dominantes no social-histórico é porque ela lança ao projeto de autonomia o sentido de ruptura. Ela aparece, assim, como partícipe do projeto de autonomia: é uma atividade prático-poética, consubstancial à práxis humana (Castoriadis, 1992, p.156).

Considerações finais:

O objetivo principal desta exposição foi fornecer uma análise teórica para as duas categorias, para fora dos excessos das demarcações empíricas e do que está posto na vida social como concretamente manifesto. Para irmos além da concepção teleológica da ação nos processos sociais devemos expandir a análise sociológica pela temática da imaginação e da criatividade. Isso obviamente não significa romper com o caráter racional e objetivo da ação, mas acrescentar outro ângulo à questão.

Tratar do tema da imaginação e da criatividade não implica, ademais, em dizer que as ações (individuais e coletivas/estruturais) podem operar de maneira fortuita e casual, como se as teorias da ação, abarcando a dimensão criativa, pudessem implicar numa fluidez extrema, ou num movimento essencialmente “líquido”, para usar a terminologia pós-moderna de Bauman.

Tanto a hermenêutica quanto a “lógica da indeterminação”, aliados a algumas contribuições da psicanálise de Freud são fundamentais para o entendimento da criatividade social e da imaginação no campo da sociologia... Mas é difícil garimpar pela primeira vez um terreno pouco explorado. Apesar de muitos estudos terem se voltado a esta direção na teoria sociológica, o que existe é mais um tateamento do que uma profunda sistematização conceitual. Assim, reconhecemos aqui prontamente a dificuldade, tanto deste trabalho como para o momento presente da teoria sociológica

em escala global, em reformular de modo mais substantivo o aspecto da criatividade e da imaginação sociológica.

Atestamos igualmente que uma tematização deste tópico pelas veias da sociologia requer, sobretudo, um trato mais profundo do pensamento de Ricoeur e Castoriadis, bem como uma revitalização das discussões nas ciências sociais através de alguns conceitos-chave da psicanálise. Pois como Freud bem explicitou ao longo de toda a sua teoria, as produções do inconsciente “tocam” o desconhecido, o que nos permite afirmar que o caráter multidimensional da vida social está sempre sujeito às indeterminações das significações imaginárias postas processualmente.

Bibliografia:

ARNASON, Johann P. Creative imagination. In: *Cornelius Castoriadis: key concepts*. (Suzi Adams org.) London, Bloomsbury Academic, 2014.

ARNASON, Johann P. Reason, imagination, interpretation. In: *Rethinking Imagination: culture and creativity* (Gillian Robinson e John Rundell orgs.). London: Routledge, 1994.

BROWNE, Craig. Between creative democracy and democratic creativity. In: *Cornelius Castoriadis and Radical Democracy* (Vrasidas Karalis org.). Boston: Brill, 2014.

CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhadas do labirinto III: o mundo fragmentado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

_____. *As encruzilhadas do labirinto VI: figuras do pensável*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

_____. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CASTRO, Maria Gabriel A. e. (2002) *Imaginação em Paul Ricoeur*. Col. Pensamento e Filosofia, Instituto Piaget, Lisboa, 2002.

FREUD, Sigmund. (1895/1950) Entwurf einer Psychologie. *Gesammelte Werke*. Nachtragsband. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1987.

_____. O Inconsciente. In: *Obras completas, vol. 12 (1914-1916)*. São Paulo: Cia das Letras, 2010a.

_____. Os instintos e seus destinos. In: *Obras completas, vol. 12 (1914-1916)*. São Paulo: Cia das Letras, 2010b.

_____. *A interpretação dos sonhos*. Porto Alegre: L&PM, 2012.

_____. Introdução ao narcisismo. In: *Obras completas, vol. 12 (1914-1916)*. São Paulo: Cia das Letras, 2010c.

KANT, Emmanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

KEARNEY, Richard. Paul Ricoeur and the hermeneutic imagination. In: *The narrative path: the later works of Paul Ricoeur*. Cambridge (MA), The MIT Press, 1989.

LELEDAKIS, Kanakis. *Society and psyche: social theory and the unconscious dimension of the social*. Oxford: Berg, 1995

MILLS, Wright C. A imaginação sociológica. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1969.

MURPHY, Peter. The collective imagination. Farnham: Ashgate, 2012.

RICOEUR, Paul. A metáfora viva. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. Da interpretação – ensaio sobre Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

_____. Imagination in discourse and in action. In: *Rethinking Imagination: culture and creativity* (Gillian Robinson e John Rundell orgs.). London: Routledge, 1994.

_____. The poetics of language and myth. In: *Debates in Continental Philosophy: Conversations with Contemporary Thinkers*. Kearney Richard. 2004a.

SAUSSURE, Ferdinand. *Curso de linguística geral*. Lisboa: Dom Quixote, 1978.

ROSENGREN, Mats. Magma, in: *Cornelius Castoriadis: key concepts* (Suzi Adams org.). London, Bloomsbury Academic, 2014.

TAYLOR, Goerge. Ricoeur's Philosophy of Imagination. *Journal of French Philosophy*, Volume 16, nº 1/2, 2006.