



Flávio Carvalho é doutor em Filosofia e professor no curso de Filosofia da Universidade Federal de Campina Grande. Ele desenvolve investigações e possui publicações nas áreas de Filosofia Contemporânea Francesa e Ensino de Filosofia; coordena o Grupo de Pesquisa Hermenêutica Filosófica em Michel Foucault – UFCG/CNPq, e o Grupo de Pesquisa Educação e Ensino de Filosofia – UFCG/CNPq.
Email: flavio.carvalho@ufcg.edu.br

Flávio Carvalho

IMAGINAÇÃO E INSTITUIÇÃO: O PROCESSO DE SOCIALIZAÇÃO DA PSIQUE SEGUNDO CORNELIUS CASTORIADIS



EDUFCG

EDUFCG

“L’imaginacion au pouvoir” poderia ser outro título para este livro. O lema que ecoou nas ruas de Paris em maio de 1968, empoderando estudantes e trabalhadores numa das maiores e mais memoráveis mobilizações populares da história do Ocidente, elegia e colocava “a imaginação no poder”, motor de toda contestação, ruptura e recriação (reinstituição) querida pelas mulheres e pelos homens que lá marchavam. Portanto, cara leitora e caro leitor, as páginas deste livro comportam, primordialmente, um exercício filosófico de reflexão e de problematização acerca do processo de socialização da psique humana, entretanto, a composição do texto e a tessitura dos argumentos conduzem para outros territórios (epistemológicos e existenciais) possíveis, onde emergem diversos problemas igualmente importantes para os saberes da filosofia, da psicanálise e da política. Desse modo, na medida em que nos ocupamos com o desenvolvimento da psique em seu processo relacional recíproco com a sociedade outras questões se colocam, tais como, o lugar e o papel da imaginação como faculdade na construção do saber e das relações humanas, a possibilidade e a determinidade postos como problemas de ordem teórica e metodológica, e também, a discussão acerca do papel e da potência do sujeito social-histórico que se posiciona de modo autônomo no seu agir moral e político. O itinerário de discussão que a leitora e o leitor encontrarão neste livro se desenvolve num encontro (ao modo deleuzeano) com o pensamento de Cornelius Castoriadis (1922-1997), filósofo grego naturalizado francês, para quem o modo de ser do indivíduo que se reconhece como sujeito social-histórico oportuniza o pensar e o agir autônomos; acompanhando a compreensão dos seus conceitos e tecendo uma reflexão paralela pretendemos que a leitora e o leitor sintam-se imiscuídos com a discussão, se reconheçam no processo de socialização da psique e, principalmente, problematizem suas posturas intelectuais e políticas e, quiçá, construam uma atitude desnaturalizadora da realidade e criadora de novas ideias, discursos e práticas para a sua vida individual e coletiva.



Cornelius Castoriadis (1922-1997) um dos mais importantes intelectuais do século XX; filósofo, psicanalista e militante político, conduziu seu itinerário de reflexões e publicações em estreita relação com sua vida individual e coletiva. Autor de diversos artigos e livros, destacamos sua obra principal *A Instituição Imaginária da Sociedade* (1975) cuja envergadura filosófica e política espelha a coerência deste pensador; obra de conteúdo polêmico e propositivo, na medida em que, respectivamente, elabora uma leitura crítica do marxismo contemporâneo e propõe um modo de ser e agir autônomo para os indivíduos social-históricos. Falecido a quase vinte anos, a obra intelectual de Castoriadis continua repercutindo nos círculos de discussão filosófica, psicanalítica e política, sendo investigada em vários países.

ISBN 978-858001173-9



9 788580 011739

IMAGINAÇÃO E INSTITUIÇÃO:

**O PROCESSO DE SOCIALIZAÇÃO DA PSIQUE SEGUNDO
CORNELIUS CASTORIADIS**

Flávio Carvalho

IMAGINAÇÃO E INSTITUIÇÃO:
O PROCESSO DE SOCIALIZAÇÃO DA PSIQUE SEGUNDO
CORNELIUS CASTORIADIS

Campina Grande
2016

C331i Carvalho, Flávio José de.
Imaginação e Instituição: o processo de socialização da psique segundo
Cornelius Castoriadis / Flávio José de Carvalho. – Campina Grande:
EDUFMG, 2016.

134 p.

ISBN 978-85-8001-173-9

1. Sociedade Humana - Pontos de Vista Filosóficos. 2. Cornelius
Castoriadis (Filósofo). 3. Psique e Sociedade - Relação. I. Título.

CDU 141.7

EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE - EDUFMG
UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE – UFG
editora@ufcg.edu.br

Prof. Dr José Edílson Amorim
Reitor

Prof. Vicemário Simões
Vice-Reitor

Prof. Dr. José Helder Pinheiro Alves
Diretor Administrativo da Editora da UFG

Yasmine Lima
Editoração Eletrônica

“criança geopolítica observando o nascimento do homem novo” Salvador Dali
Imagem da capa

CONSELHO EDITORIAL

Antônia Arisdélia Fonseca Matias Aguiar Feitosa (CFP)

Benedito Antônio Luciano (CEEI)

Consuelo Padilha Vilar (CCBS)

Erivaldo Moreira Barbosa (CCJS)

Janiro da Costa Rego (CTRN)

Leonardo Cavalcanti de Araújo (CES)

Marcelo Bezerra Grilo (CCT)

Naelza de Araújo Wanderley (CSTR)

Railene Hérica Carlos Rocha (CCTA)

Rogério Humberto Zeferino (CH)

Valéria Andrade (CDSA)

DEDICATÓRIA E AGRADECIMENTOS

Agradeço às *cidadãs* e aos *cidadãos* que pensaram comigo as páginas deste livro, na diversidade de afetos, de orientações intelectuais, de compromettimentos políticos; todas e todos vocês contribuíram para a consecução deste projeto filosófico e político. Dedico estas páginas ao *Pedro*, meu sobrinho-neto, que manifesta para mim (e eu desejo para ele) a esperança no futuro da leitura engajada e da política humanitária. Homenageio *Tob*, meu companheiro fiel, que com sua caninidade tem me ajudado a repensar minha humanidade.

SUMÁRIO

À GUISA DE CONSIDERAÇÕES INICIAIS	9
IMAGINAÇÃO E IMAGINÁRIO.....	19
1. O LUGAR DA IMAGINAÇÃO NO PENSAMENTO CASTORIADIANO	19
2. A DESCOBERTA E O OCULTAMENTO DA QUESTÃO DA IMAGINAÇÃO	20
3. AS RAZÕES DO OCULTAMENTO.....	24
4. AS CARACTERÍSTICAS E AS ATRIBUIÇÕES DA IMAGINAÇÃO	27
5. A IMAGINAÇÃO E A LÓGICA CONJUNTISTA-IDENTITÁRIA.....	29
6. A IMAGINAÇÃO E O CONHECIMENTO	30
7. A IMAGINAÇÃO PRIMEIRA E A IMAGINAÇÃO SEGUNDA	32
8. A IMAGINAÇÃO, A PSIQUE E O SUJEITO.....	34
9. A IMAGINAÇÃO E O IMAGINÁRIO	35
10. A IMAGINAÇÃO E O SIMBÓLICO.....	38
11. A IMAGINAÇÃO, AS SIGNIFICAÇÕES IMAGINÁRIAS SOCIAIS E AS INSTITUIÇÕES.....	39
IMAGINÁRIO E INSTITUIÇÃO.....	41
1. SOCIAL-HISTÓRICO, SIGNIFICAÇÕES IMAGINÁRIAS SOCIAIS E MAGMA	41
1.1. O SOCIAL-HISTÓRICO	42
1.2. AS SIGNIFICAÇÕES IMAGINÁRIAS SOCIAIS	46
1.3. O MAGMA.....	47
2. PSIQUE E MÔNADA PSÍQUICA	50
3. A SOCIEDADE INSTITUINTE E A SOCIEDADE INSTITUÍDA	55
PSIQUE, SUBJETIVIDADE E SOCIEDADE.....	65
1. A PSIQUE EM SUAS INSTÂNCIAS PSÍQUICAS	68
2. A PSIQUE EM SEUS NÍVEIS DE PARA-SI	70
3. A ATIVIDADE REFLEXIVA E DELIBERATIVA NA CONSTITUIÇÃO ORIGINÁRIA DA SUBJETIVIDADE	82
4. OS QUATRO PRESSUPOSTOS METAPSICOLÓGICOS NA CONSTITUIÇÃO DA SUBJETIVIDADE	85
5. A MÔNADA PSÍQUICA NA CONSTITUIÇÃO DA SUBJETIVIDADE.....	92
DA IMAGINAÇÃO RADICAL À AUTONOMIA	101
1. A IMAGINAÇÃO COMO POSSIBILIDADE DE CRIAÇÃO DE NOVAS FORMAS SOCIAIS.....	101
2. O PAPEL DA LINGUAGEM E DA FAMÍLIA NO PROCESSO DE SOCIALIZAÇÃO DA PSIQUE.....	107
3. A SUBLIMAÇÃO NA CONSTITUIÇÃO DO INDIVÍDUO SOCIAL	111
4. A IMPUTAÇÃO DE AUTORIDADE A OUTREM VERSUS A AUTONOMIA	118
À GUISA DE CONSIDERAÇÕES FINAIS	123
REFERÊNCIAS.....	127

À GUISA DE CONSIDERAÇÕES INICIAIS

“Não é a consciência dos homens que determina seu ser, mas seu ser social que determina sua consciência.”

Cornelius Castoriadis

O exercício filosófico que desenvolveremos comporta como objetivo prioritário a investigação dos modos de ser do indivíduo social-histórico no seu processo de socialização, pensando a relação psique e sociedade a partir da perspectiva filosófica de Cornelius Castoriadis, compreendendo que esta subjetividade se constitui numa multiplicidade de possibilidades, heterogênea, reflexiva e deliberativa.

Castoriadis, segundo Jean-Pierre Dupuy, pode ser colocado no rol dos pensadores contemporâneos que trabalham com o referencial da “nova filosofia política”, juntamente com Emmanuel Levinas, Louis Dumont, Michel Foucault, Nicos Poulantzas, Jacques Monod, René Girard, Pierre Rosanvallon e Henri Atlan. Este novo referencial visa em suas reflexões oferecer uma outra possibilidade de leitura da vida política, a reabilitação da filosofia política a partir da crítica das pretensões de fundar uma ciência da história social e política conforme o paradigma das ciências da natureza ou segundo bases metafísicas. Os pensadores citados sustentam certas compreensões, tais como a vivência da autonomia na tensão entre a harmonia e o conflito nas relações humanas, destacando que cabe, sobretudo à própria sociedade, reabilitar à heteronomia – quer dizer, a opacidade social – a política, como espaço onde emerge e se desenvolve o conflito humano¹. Neste tipo de abordagem do

¹ DUPUY, 1980, p. 96.

processo de socialização também não há lugar para o aspecto essencialista, negação que se constitui em um dos traços marcantes do pensamento castoriadiano; conforme Dupuy, “a essência, se aqui há essência, é realização da existência; não é prévia à existência.” (DUPUY, 1980, p. 112).

Cornelius Castoriadis nasceu em Constantinopla (atual Istambul), em 1922, foi um dos mais influentes e polêmicos filósofos do século XX; pensador político, crítico social, psicanalista (atuando desde 1974), economista (entre 1960 e 1970 trabalhou na *Organisation for Economic Co-operation and Development* – OECD). Ainda no ano de 1970 ele obtém a cidadania francesa. Com o também filósofo Claude Lefort, ele criou a revista revolucionária “*Socialisme ou Barbarie*”, que foi publicada entre os anos de 1949 a 1967, cujo nome também fora dado ao grupo esquerdista fundado por eles um ano antes. A revista divulgava críticas ao comunismo e apoiava a gestão dos trabalhadores. Dedicou vários anos de sua vida intelectual ao estudo e à discussão das formas totalitárias do Estado e o regime burocrático da extinta União Soviética. Castoriadis foi um dos intelectuais que exerceu grande influência sobre a rebelião organizada por estudantes e trabalhadores, que aconteceu em Paris, em maio de 1968; apesar de não haver evidências, atribui-se aos seus conceitos de “imaginário social” e de “significações imaginárias sociais” a criação do lema que ocupou as ruas parisienses, “a imaginação no poder”.

Castoriadis escreveu dezenas de artigos, publicou vários livros, alguns deles usando pseudônimo – como Paul Cardan “Capitalismo Moderno e Civilização” (publicado em *Socialisme ou Barbarie* entre 1960 e 1961) e “Os conselhos operários e a economia em uma sociedade autogestionária” (1957); o filósofo usou também os pseudônimos de Pierre Chalieu e Jean-Marc Coudray. A sua obra principal foi publicada em

1975, “*L’Institution Imaginaire de la Société*”, na qual Castoriadis dedica-se, no primeiro momento da obra, ao debate e a problematização do marxismo em seus pressupostos e atuações na sociedade; no segundo momento ele lança suas ideias sobre o processo de socialização da psique, a construção das formações imaginárias e a sociedade instituinte, seu projeto de autonomia ocupa um lugar especial nesta discussão.

Em 1980, ele se tornou Diretor de Estudos da *École des Hautes Études en Sciences Sociales*, e seu projeto intelectual nesta instituição foi dedicado ao trabalho de relacionar as disciplinas de Sociologia, História e Economia através do seu conceito de imaginário social, tendo atuado na instituição até 1996. Até a sua morte, ocasionada por complicações após uma cirurgia cardíaca, ocorrida em 26 de dezembro de 1997, Castoriadis morou em Paris, tendo escrito proficuamente sobre política, sociologia, psicanálise e filosofia. Neste mesmo ano, veio à público o quinto volume da sua coleção *As Encruzilhadas do Labirinto*, intitulado “Feito e a ser feito”, sua última obra publicada em vida. Desde seu falecimento, seguiram-se várias publicações de seus escritos, de suas conferências e também entrevistas, das quais destacamos “*Histoire et creation*” (2009). Em 2014, o historiador François Dosse publicou, a nosso ver, a mais completa obra biográfica sobre Cornelius Castoriadis, “*Castoriadis, une vie*”. A perspectiva diferenciada de imaginação, mesclada indissociavelmente com o seu “projeto de autonomia” ou autogestão, constitui um importante argumento para que o pensamento de Cornelius Castoriadis, ainda hoje, continue sendo utilizado em diversos campos de investigação, tais como, a filosofia, a educação e a política.

Como o leitor poderá constatar o pensamento de Cornelius Castoriadis se articula, constantemente, sob o binômio imaginação e autonomia, quer trate da ontologia quer da políti-

ca, seja nas discussões epistemológicas ou nas especulações psicanalíticas. Após a publicação de “A Instituição Imaginária da Sociedade”, suas investigações e publicações foram dedicadas, primordialmente, para a compreensão de duas questões que, a seu ver, nunca foram discutidas como deveriam pela tradição filosófica e psicanalítica: 1. A questão do papel relevante da imaginação como elemento fundante na constituição da subjetividade; 2. O problema da constituição do sujeito social-histórico como ser constitutivamente autônomo.

Castoriadis compreende a imaginação como a instância última do modo de ser da subjetividade, radicalmente criadora. Nela e por ela se dá a constituição do sujeito. Não se trata de mera faculdade intelectual, na medida em que ele lhe reconhece como condição de possibilidade das faculdades intelectivas. Segundo o filósofo, esta condição da imaginação não foi suficientemente abordada ao longo da história do pensamento ocidental; a maioria dos pensadores a trataram como uma faculdade de ordem inferior, na maior parte das vezes, associada ao fictício, ao falso, ao duvidoso. Negavam-na, a nosso ver, pois se defrontavam com uma espécie de fenômeno da subjetividade que não lhes possibilitava a conceituação segundo os padrões racionalistas. Sua fluidez não se coadunava com o raciocínio lógico (aristotélico). A imaginação não cabia em um conjunto nem tinha um padrão de identidade para si. Nesta fluidez, que a tradição associou ao fictício, Castoriadis pôde compreender o fluxo constante de representações criado pela imaginação, sem o qual o sujeito não compreenderia tampouco transformaria a realidade. Por conseguinte, a ontologia castoriadiana colocará o ser como constante e inesgotável criação uma vez que a imaginação lhe é necessariamente constitutiva.

Eis uma importante chave para o leitor do pensamento filosófico e político de Castoriadis, isto é, a análise da função

criadora se vincula à imaginação e à autonomia. Para ele, a subjetividade é constitutivamente criadora e esta criação não está submetida (condicionada) a qualquer tipo de funcionalidade biológica ou psíquica. Dizendo de outro modo, as necessidades da espécie humana e suas representações psíquicas não determinam o ser criador no indivíduo. Há algo que pode predispor, ou mesmo indispor, influenciar ou perturbar, porém não determinar a ação criadora; referimo-nos à constituição social-histórica, isto é, o modo de ser da subjetividade enquanto pertencente a uma dada sociedade, de uma específica época, constituída segundo os respectivos modos de pensar-comunicar (*legein*) e do seu fazer (*teukhein*).

O leitor pode compreender, portanto, que o processo de autonomia da subjetividade se delinea à medida que o indivíduo social compreende-se como esse ser criador, cuja atividade institui e mantém o todo da realidade social instituída. Por conseguinte, reconhecendo-se como criador e instituidor, o indivíduo pode contestar, desmontar ou dismantelar em vista de forjar seu todo social de outra maneira, respaldado pela sua imaginação criadora. Convém mencionar que as discussões operadas por Castoriadis se mostram como colaboradoras de problematizações perenes e contemporâneas da sociedade, tais como: há algo que aponte para uma teleologia na história? Qual o lugar da imaginação na constituição da subjetividade, da afetividade do projeto e que papel ela pode desenvolver nas relações contemporâneas? Como compreender a constante criação de novas formas, novas ideias de vida em sociedade? Como é possível compreender a pluralidade e a complexidade da constituição da sociedade?

Mediante estes esclarecimentos iniciais em relação à conjuntura na qual se insere o pensamento castoriano, buscaremos explicar para o leitor como se pode falar em subjetividade

imaginadora e criadora na instituição da sociedade. Manteremos nossa discussão, portanto, numa constante interação entre a vida psíquica e a existência social do sujeito social-histórico, revelando uma das facetas do pensamento de Castoriadis, a saber, o trânsito constante entre o pensar filosófico e o pensar psicanalítico. Seguindo esta compreensão, nosso itinerário redacional compreenderá quatro momentos problematizadores e de discussão reflexiva (tecnicamente distintos, mas efetivamente correlacionados).

No primeiro momento (Imaginação e Imaginário), discutiremos os argumentos-base do pensar de Castoriadis acerca da subjetividade, isto é, os conceitos de imaginação e de imaginário, bem como outros conceitos que a estes se vinculam. Analisaremos, concomitantemente, sua crítica à tradição filosófica, segundo a qual se pode detectar a presença de uma espécie de desvio da compreensão da imaginação por parte dos pensadores que pertencem ao “cânon” filosófico ocidental. Segundo Castoriadis, o motivo deste desvio está no caráter de fluxo criativo constante que constitui a imaginação, cujo caráter dinâmico, por ser incompatível com a lógica conjuntista-identitária², impossibilitou que o discurso filosófico tomasse a imaginação na sua atividade peculiar. Ao contrário o que aconteceu foi sua vinculação ao âmbito da ilusão, do fictício, do enganador. A imaginação possui um papel fundante, ela é condição de possibilidade da criação e, por conseguinte, da capacidade de auto-alteração da subjetividade, da efetividade do projeto de autonomia na sociedade.

2 Castoriadis usa as expressões “lógica conjuntista-identitária” ou “lógica conídica” (CON = conjuntista; ID = identitária), em ambos os casos fazendo referência à lógica aristotélica, cuja essência, grosso modo, é a redutibilidade ao conjunto e a busca da identidade, da universalização, da determinidade (*peras*). Padrões, que segundo Castoriadis, são incapazes de alcançar o significado da imaginação, do imaginário, da dinâmica social-histórica, da relação psique e sociedade, enfim do processo de socialização da psique.

No segundo momento do texto (Imaginário e Instituição) analisaremos a compreensão de Castoriadis sobre o sentido e os modos de manifestação do simbólico no processo de criação das significações imaginárias sociais, compreendendo como tais significações participam da formação e da reformulação das instituições sociais-históricas. Abordaremos também um dos conceitos importantes nesta discussão, a mônada psíquica, isto é, a experiência do homem, no princípio de sua existência posicionado frente ao mundo numa postura de fechamento sobre si próprio, o que caracteriza uma espécie de clausura ontológica. Esta situação só se romperá a partir do processo de socialização que estrutura que constrói o indivíduo na sua sociedade específica. Ambas as atividades, fechamento e abertura, são constituintes deste processo, como afirma Castoriadis: “tanto quanto a mônada tem a tendência à sempre se fechar sobre si mesma, a ruptura é constitutiva daquilo que será o indivíduo”³ (CASTORIADIS, 1975, p. 407).

No terceiro momento de nossa discussão (Psique, subjetividade e sociedade), o leitor será conduzido para tratar de questões mais específicas do processo de formação da subjetividade social-histórica, porquanto selecionamos três pontos: o primeiro ponto diz respeito ao modo de constituição e às maneiras de como se efetiva a relação da psique em suas duas instâncias – o consciente e o inconsciente; o segundo ponto se refere também à constituição da subjetividade compreendendo que ela não é exclusivamente condicionada pela sua psique, reconhecendo outros elementos partícipes desta composição e rompendo o caráter condicional; ou seja, o sujeito não se restringe ao âmbito psíquico, integrado que está com sua composição corporal, ademais estamos tratando de um indivíduo que existe e se ma-

3 Todas as traduções dos textos do Castoriadis escritos originalmente em francês são de nossa responsabilidade.

nifesta na sociedade, isto é, como sujeito social-histórico. Castoriadis chama estes elementos de “níveis de para-si”; o terceiro ponto abordará duas capacidades que distinguem radicalmente o homem de qualquer outro ser vivente, as suas atividades reflexiva e deliberativa, que são capacidades originárias, cuja radicalidade e importância no processo de constituição da subjetividade são equiparáveis às instâncias e aos níveis do para-si mencionados acima. Estas capacidades têm igualmente sua base na imaginação e estão submetidas às variações históricas.

Os pontos e suas respectivas problematizações supra-mencionadas figuram como momento preparatório para a discussão simultaneamente psicanalítica e filosófica de nosso livro (O processo de socialização da psique: da imaginação radical à autonomia). De posse das análises e problematizações desenvolvidas abordaremos o que Castoriadis chamou de quatro pressupostos metapsicológicos da constituição da subjetividade: a atividade da sublimação; a existência de energia livre; a labilidade dos investimentos; a capacidade de questionar as instituições sociais e seus objetos instituídos. Nesta discussão, voltaremos a considerar a questão da mônada psíquica, desta feita relacionando-a com os outros elementos da constituição da subjetividade social-histórica, em vista de compreendermos o processo pelo qual a mônada – inicialmente fechada sobre si mesma – pode romper-se e inaugurar a aventura de socialização da subjetividade.

No momento final de nossa discussão, junto com o leitor alcançaremos duas compreensões na dinâmica da vivência social-histórica: 1. como se constrói o processo responsável pela ascensão e decadência das formas e representações sociais, observando o relevante papel da imaginação radical neste processo; 2. como se manifestam e se relacionam as dimensões da

existência social-histórica do sujeito no constitutivo trinômio corpo/psique/sociedade.

Dizendo de modo sintético, compreenderemos como se constitui e se desenvolve a subjetividade no seu processo de socialização, desde o enclausuramento inicial da mônada superado pela ruptura da mesma e reconhecimento do mundo exterior, até a emergência da subjetividade que se compreende como pertencente a uma dada sociedade, cujas instituições ela cria e mantém como indivíduo social-histórico, na relação psique e sociedade, que, na ótica de Eugène Enriquez (1999, p. 16), permite-lhe afirmar que “as características do ser humano fazem dele um ser pulsional e um ser social”; relação constituinte de um processo necessário para a formação do sujeito social-histórico, ratificando a afirmação de Joel Whitebook: “o pólo [sic] monádico é fonte de individuação.” (BUSINO, 1989, p. 233); e, sobretudo, reconhecendo que esta relação sedia outra gênese tão importante quanto a do processo de socialização, falamos do processo de autonomização individual e social do sujeito, corroborando Hans Joas que afirma que “no projeto de Castoriadis, a autonomia individual só é possível no ambiente de autonomia social”. (Ibid., p. 184).

IMAGINAÇÃO E IMAGINÁRIO

“A alma jamais pensa sem fantasia.”

Cornelius Castoriadis

1. O LUGAR DA IMAGINAÇÃO NO PENSAMENTO CASTORIADIANO

A imaginação é um dos temas centrais do pensamento de Cornelius Castoriadis, fato que pode ser verificado a partir da quantidade de textos direta ou alusivamente focados nesta questão, a qual, segundo sua análise, foi encoberta pelo pensamento filosófico tradicional.

Ele pode ser reconhecido como um pensador que pretende resgatar no discurso filosófico o elemento da imaginação, buscando primeiramente suprimir o caráter de “ficção”, de “falso” ou de “duvidoso”, que algumas tendências da tradição filosófica vincularam a atividade imaginadora. Castoriadis coloca a imaginação como constitutivo fundante de todo o conhecimento, de toda a capacidade criativa do homem, quer refira-se ao campo dos saberes humanos quer à presença do indivíduo na sociedade enquanto ser de relações sociais, ou mesmo enquanto ser transcendente na relação com a divindade. Compreendendo “capacidade criativa” como “criação no sentido preciso de ‘criação de novas formas’, de novos eidé.” (AMORIM, 1995, p. 179). Criação *ex nihilo*.⁴ Neste sentido, em todas as possibilidades da vida humana, a atividade imaginadora estará na base de tudo, possibilitando a criação do novo, constantemente, tor-

⁴ “A criação *ex nihilo* de Castoriadis não é simplesmente criação a partir do nada, é uma criação imotivada; nada do que já existe implicaria uma nova forma. E sobre esta criação quem decide é o coletivo anônimo, sob a forma de imaginário social ou sociedade instituinte.” PERRUSI, 1998, p. 123.

nando inclusive provável a constituição de um ser autônomo, infenso ao controle exterior.

A imaginação é fundante da existência do indivíduo social-histórico; sem ela não seria possível falar em identidade humana, constituição psíquica, conhecimento humano ou em relações sociais. A subjetividade não se manifestaria tal como a temos. Mediante esta condição de característica constitutiva, a nosso ver, a imaginação tem urgência em ser resgatada à sua dignidade conceitual no discurso filosófico. Castoriadis a retoma de modo diferente do que fez Aristóteles e alguns outros pensadores ao longo da história do pensamento filosófico ocidental, atentando para que não se volte a encobri-la por meio das categorizações da lógica conjuntista-identitária, cujo discurso não tem propriedade para captar e comunicar a compreensão coerente da dimensionalidade da imaginação.

2. A DESCOBERTA E O OCULTAMENTO DA QUESTÃO DA IMAGINAÇÃO⁵

Segundo Castoriadis, quem primeiro tratou da questão da imaginação foi Aristóteles, no livro III, tratado “*De Anima*” (*Péri Psychés*). Sua descoberta foi dupla: primeiramente, Aristóteles falou de uma imaginação a qual quase toda a tradição filosófica fará referência, isto é, a imaginação vinculada ao ficício, ao âmbito das sensações, do falso, etc. Para esta primeira acepção, Castoriadis usa o termo “imaginação segunda”, a qual tem caráter de subordinada e não de fundante; será sempre produto e não produtora, não está no nível originário da constituição humana. Ora, se falamos numa imaginação segunda supõe-se que haja uma anterior (ontologicamente falando) e

⁵ Exporremos a visão de Castoriadis sobre este tema sem qualificarmos as leituras que faz dos citados pensadores.

que Castoriadis chamará “imaginação primeira”, acerca da qual Aristóteles tratou na continuidade do seu livro “De Anima”. O caráter desta imaginação primeira é radical, é originário, indeterminável, não pode ser esgotado por conceitos ou definições da lógica conídica. Ela tem caráter fundante e não de subordinada, além de ser sempre produtora e não produto, constantemente criadora do novo.

O fato é que Aristóteles faz a descoberta da imaginação – que Castoriadis também chama de “imaginação radical”, mas abandona-a. Prossegue o desenvolvimento do seu plano de reflexão, desconsiderando a imaginação primeira. Uma das possíveis causas que se pode apontar para este abandono é o fato de que este tipo de reflexão de caráter originário não pode ser feito conforme a lógica conjuntista-identitária, a qual não tem propriedade para o alcance desta dimensão originária, posto que a imaginação radical não se submete a relações causais ou finalistas, não se limita por determinismos ou condicionamentos biológicos ou sociais. Restou a Aristóteles tratar da imaginação sensorial, perceptiva, cuja constituição admite os padrões conjuntistas-identitários.

A tradição filosófica que se segue ao filósofo grego continuará seguindo a via da ocultação da imaginação primeira, muitas vezes sem mesmo perceber que o fazem, posto que a imaginação segunda ocupa a posição de única imaginação possível para se tornar objeto de discurso e reflexão. Porém, segundo Castoriadis, isto permanecerá nestes padrões até o século XVIII, quando Emmanuel Kant retomará a questão da imaginação na primeira edição da sua “Crítica da Razão Pura”, embora a abandone em seguida, quando elabora a segunda edição.

Segundo Castoriadis, naquela primeira edição, Kant declara que a imaginação é uma das faculdades originárias do ser humano, tendo suas leis próprias e exercendo um papel

determinante sobre a sensibilidade e o entendimento. Por um momento, parece que a compreensão de imaginação primeira de Aristóteles vai ser retomada e ocupar o seu devido lugar na discussão filosófica. Entretanto, na segunda edição, Kant mudará de posicionamento, afirmando que a imaginação está submetida às leis do entendimento, tomando, a exemplo de Aristóteles, a perspectiva da concepção da imaginação segunda, subordinada e reprodutora. Como sintetiza Mirtes Amorim (1995, p. 187): “Para Castoriadis, a imaginação, tanto em Aristóteles como em Kant, por caminhos diferentes, é colocada como produzindo sempre o estável e o mesmo”.

Castoriadis também se refere ao filósofo Johann G. Fichte, que tratará da imaginação como a capacidade de por uma imagem. Embora a considere um fator que possibilita a criação, Fichte não segue adiante na questão, desviando-se para o campo das sensações, com o fito de submeter a imaginação a uma condição exterior, a um recurso externo que lhe ponha em atividade. Portanto, para ele, a imaginação é a capacidade de por uma imagem a partir simplesmente de um choque. No sentido de melhor compreender esta assertiva, remetemos o leitor ao seguinte comentário do historiador da Filosofia, Nicolla Abbagnano (1999, p. 539): “Fichte diz: ‘A Imaginação produz a realidade, mas nela não há realidade; só depois de concebida e compreendida no intelecto seu produto se torna algo de real’ ”.

No pensamento de Georg W. F. Hegel, para Castoriadis, o encobrimento foi bem mais marcante, posto que, com ele, a imaginação será relegada ao papel de auxiliar da memória. Entretanto, o que pudemos observar é que a leitura de Castoriadis não leva em conta que Hegel distingue entre a “*imaginação*” e a “*fantasia*”, concedendo àquela o caráter reprodutivo, isto é, secundário e a esta o caráter originário do ser fundante. Acerca desta distinção, lemos o comentário de Abbagnano (Ibidem, p. 539), que afirma:

Sobre ela [a imaginação], Hegel implantou a distinção entre imaginação e fantasia. Ambas são determinações da inteligência, mas a inteligência como imaginação é simplesmente reprodutiva, ao passo que como fantasia é criadora, é “imaginação simbolizante, alegorizante ou poetante”.

O caso de Sigismund S. Freud é *sui generis*, pois, segundo Castoriadis, ele foi aquele que ao longo de toda a sua obra falou da imaginação primeira sem, contudo, fazer sequer uma referência ao termo “imaginação radical” ou “primeira”. Sempre que se referia ao que competiria à originalidade da imaginação, ele usava o termo “*Phantasie*”. Esta característica do discurso freudiano na consideração da imaginação como fundante será mais detalhada na terceira parte do texto, quando trataremos dos atributos constitutivos das instâncias psíquicas e dos níveis do para si. Por ora, cumpre-nos apenas destacar que também Freud tratou e se aproximou da concepção de imaginação radical e criadora, embora sem tê-la tematizado explicitamente, e igualmente se desviou dela, devido às suas perspectivas e procedimentos no trato com a psique humana.

Dois últimos e breves destaques dizem respeito aos filósofos Martin Heidegger e Maurice Merleau-Ponty. Heidegger em “Kant e o Problema da Metafísica”, segundo Castoriadis, apresenta tanto o movimento de redescoberta quanto o de retrocesso (como realizado por Kant) em relação à imaginação radical. Heidegger descreve com propriedade o itinerário kantiano quanto a esta questão, todavia, Heidegger não desenvolverá mais o problema da imaginação, nunca mais voltando a tratá-la em sua obra. Outra tentativa de falar da imaginação, que, conforme a análise de Castoriadis, não avança na sua compreensão e no seu desvelamento, mantendo-a presa à superficialidade, é

a reflexão de Merleau-Ponty. Em “O Visível e o Invisível”, ele avança na busca de dissolver as dificuldades e as aporias suscitadas pela imaginação, permanecendo preso às amarras da lógica conjuntista-identitária. Entretanto, “alguma coisa o puxa para trás: sem dúvida, a persistência do esquema da percepção, no sentido mais amplo, do qual ele não chega a se desvencilhar completamente, percepção agora tornada experiência ou recepção ontológica.” (CASTORIADIS, 1986, p. 331).

Como pudemos observar, a imaginação não aparece como uma questão sem tratamento pela reflexão filosófica, antes trata-se, a nosso ver, de uma questão não tomada devidamente em sua acepção originária. A crítica de Castoriadis não remete a um esquecimento, mas a um desvio ou ocultamento pelo qual passou a questão, ou seja, o enquadramento da imaginação em um papel subalterno, até mesmo valorativamente negativo, sendo a maior parte do tempo remetida àquilo que é fictício, irreal, falso, recebendo um tratamento que não alcançava o seu grau de originalidade, deslocando-a e mesmo tirando-a de “seu lugar central na filosofia da subjetividade.” (Id., 1997, p. 227).

3. AS RAZÕES DO OCULTAMENTO

Houve, decerto, alguns motivos que levaram cada um daqueles pensadores a tal posicionamento. Foram várias as épocas e vários os motivos, mas o principal deles foi o fato de que a reflexão filosófica esteve e está, na sua maior parte, condicionada pelos ditames de uma racionalidade construída e instituída, que por sua vez se baseiam nos pressupostos da lógica conjuntista-identitária ou conídica. Lógica cuja atribuição é a determinidade, o esgotamento da coisa em definições (quicá uma única

definição), que mantém o ambiente da causalidade determinística, da busca pela exatidão dos saberes e da sua reprodução. A lógica identitária é a lógica da determinação, da relação de causa e efeito, de meio e fim ou de implicação lógica⁶. Por sua vez, a imaginação não se enquadra nestas exigências, não se presta a uma análise definitiva em sua natureza inesgotável, a atividade imaginadora infringe os limites do universo da determinação.

Além do fato que esta perspectiva filosófica está superada sobre a lógica confídica, Castoriadis aponta outro motivo para este desvio ou ocultamento, que surge quase como um corolário da questão lógica: cada sociedade se dá numa época; seus componentes – os indivíduos sociais – são a cada vez enquadrados numa dada constituição social-histórica, que construirá e instituirá seus limites e condições de existência e funcionamento. Há séculos que a organização da vida pessoal, fisiológica, psíquica, política, intelectual (na sociedade ocidental) se pauta conforme a lógica conjuntista-identitária.

Há, porém, outra perspectiva, outra atitude, diferentes deste tipo de lógica notabilizada pela tradição filosófica ocidental e por outros saberes. Este outro modelo lógico – que supomos estar no projeto filosófico castoriadiano – era conhecido dos gregos. Acerca da existência e do processamento desta lógica, Eugène Enriquez (1999, p. 21) explica que

(...) os gregos do séc. IV já reconheciam os conjuntos cujos traços essenciais eram a beleza e a polimorfia, duplicidade e equívoco, inversão e retorno; forma de raciocínio oposta a uma lógica da identidade. Com isto, se aceita que o mundo esteja sempre em movimento, que os eventos se consumam no efêmero, que uma coisa possa ser uma e múltipla, melhor

6 Cf. CASTORIADIS, 1975, p. 244.

ainda, considera o mundo como definitivamente encantado. Escutando os rumores e murmúrios da vida, que brotam em volta e no interior dele próprio, ele [homem grego] se constrói como ser paradoxal, em outros termos, como verdadeiro ser.

Diante do exposto, podemos compreender o porquê do ocultamento, do desvio da questão da imaginação em sua acepção originária. Cada um dos autores que citamos retrocedeu diante da investigação filosófica acerca da imaginação primeira, posto que eles enxergavam diante de si algo que lhes escapava ao exame completo e exaustivo, se tratava de elemento que não se deixava inclusive ser categorizado. Uma vez que a imaginação criadora não se deixava “aprisionar” foi, então, considerada como estando fora do esquema conjuntista-identitário, logo, fora da racionalidade, sendo vinculada ao plano do fictício, do irreal, do fantástico.

Castoriadis acusa a tradição filosófica ocidental de ter tachado a imaginação, reduzindo-a a um papel subalterno, ora perturbador e negativo, ora auxiliar e instrumental. Renato Mezan (1997, p. 570) pode contribuir para a compreensão deste problema, a partir de sua afirmativa de que

(...) a impossibilidade de conjuntização [do imaginário] deve-se ao fato de que há uma potência nativa da auto-alteração, isto é, posição de novas determinações, não dedutíveis da transformação das determinações anteriormente existentes. Daí, o social-histórico, como potência de auto-alteração permanente, é chamado sociedade instituinte.

Um dos grandes problemas neste modo de abordagem da imaginação diz respeito ao fato de que, assim procedendo,

a atividade de criação foi igualmente desviada ou ocultada, tolhendo da imaginação a sua condição de ser sempre possibilidade e de agir como condição de mudança, do surgimento do novo, atividade incessante e essencialmente não determinada. Em nossa discussão, o termo criação tanto representa o caráter originário da imaginação quanto remete ao agir social-histórico e desse modo, compreendemos que a criação social-histórica somente é possível a partir da imaginação radical.

4. AS CARACTERÍSTICAS E AS ATRIBUIÇÕES DA IMAGINAÇÃO

Tendo realizado este pequeno percurso histórico, convém, em vista de delimitar a abordagem diferenciada do pensamento castoriadiano sobre a imaginação, expor o que Castoriadis aponta como atribuições da imaginação primeira, baseado na sua leitura de Aristóteles e, simultaneamente, expondo a sua própria compreensão.

1. A imaginação possibilita e está em todo o processo da ruptura monádica e da fase triádica⁷ (o sujeito, o objeto e o outro);
2. A imaginação cria as “fantasias”, que podem ser consideradas como os “primeiros noemas”, ou, se não forem estes, é a condição para que existam; noemas entendidos como aquilo que dá suporte às noesis⁸;

7 Ibidem, p. 412.

8 “NOEMA (al. Noema). Na terminologia de Husserl, o aspecto objetivo da vivência, ou seja, o objeto considerado pela reflexão em seus diversos modos de ser dado (p. ex., o percebido, o recordado, o imaginado). O Noema é distinto do próprio objeto, que é a coisa; p. ex., o objeto da percepção da árvore é a árvore, mas o noema dessa percepção é o complexo dos predicados e dos modos de ser dados pela experiência: p. ex., árvore verde, iluminada, não iluminada, percebida, lembrada, etc. NOESE (al. Noesis). Na terminologia

3. A imaginação é pressuposto para a análise e a síntese, para a abstração e a construção; ela pode, pela unificação, constituir uma fantasia, a partir de muitas. Diz ainda Castoriadis que a imaginação é uma potência e seu ato é a fantasia⁹;
4. A imaginação possibilita que todo ser para-si crie um mundo próprio, no qual se estabelece também a si próprio¹⁰, como veremos ao falarmos dos atributos das instâncias psíquicas e dos níveis do para si;
5. A imaginação é pressuposto da consciência¹¹; em sua condição de base da constituição humana precede o ser consciente, que lhe é subordinado;
6. A imaginação é autônoma, pois é capaz de criar imagens independentemente de ser afetada¹², do “choque”. É, outrossim, liberada da sujeição biológica, em seu funcionamento e suas finalidades, podendo criar de forma alheia às necessidades.¹³ Por este modo de ser autônomo, que não depende deterministicamente da necessidade, o próprio mundo psíquico vai ser a-funcional;
7. A imaginação é poder de apresentação e organização, poder de fazer surgir representações, um poder-fazer sempre apoiado em uma provisão, uma reserva, um mais possível.¹⁴

de Husserl, o aspecto subjetivo da vivência, constituído por todos os atos de compreensão que visam a apreender o objeto, tais como perceber, lembrar, imaginar, etc.” ABBAGNANO, 1999, p. 713.

9 Cf. CASTORIADIS, 1986, p. 360.

10 Cf. CASTORIADIS, 1997, p. 239.

11 Cf. *ibidem*, p. 247.

12 Cf. *ibidem*, p. 248-249.

13 Cf. *ibidem*, p. 257.

14 Cf. *ibidem*, p. 263-264.

5. A IMAGINAÇÃO E A LÓGICA CONJUNTISTA-IDENTITÁRIA

Mediante esta pluralidade dos modos de ser da imaginação (possibilitar a ruptura monádica; criar as fantasias; ser pressuposto para a análise e a síntese, para a abstração e a construção, também para a consciência; ser autônoma frente à estrutura biológica; ser poder de apresentação e organização, de fazer surgir representações; ser possibilidade de que o ser para si crie seu próprio mundo; ser capacidade de poder-fazer-ser) podemos compreender o motivo que levou os pensadores que citamos a retrocederem diante da questão. Tomando estas características, o leitor pode inferir as dificuldades conceituais e metodológicas que uma análise do tipo da lógica conjuntista enfrentaria se tentasse enquadrar o modo de ser e de agir da imaginação em seu modelo de racionalidade.

Entretanto, mesmo diante desta incompatibilidade, a relação entre a imaginação e a lógica conjuntista-identitária não é de total repulsão, pois a atividade da imaginação opera até certo ponto conforme o esquema conjuntista-identitário. Como nos recorda Mirtes (1995, p. 173):

Mas o mundo não só é caos; diz Castoriadis, se o mundo fosse caos puro e simples não haveria nenhuma possibilidade de pensar. E neste sentido reconhecia o filósofo: “Em todo trabalho da imaginação, encontramos ainda presente um certo elemento lógico conjuntista-identitário”.

A diferença importante, porém, diz respeito ao fato que apesar de operar neste modelo, ela não se deixa esgotar nem limitar numa análise logicista. Adverte-nos Castoriadis (Ibidem, p. 256): “Tudo o que é deve conter uma dimensão conjuntista-identitária” e continua: “mas isso não resulta que “o que é”

seja determinado exhaustivamente ou relativo à lógica. O mundo possui intrinsecamente uma dimensão conjuntista-identitária.” (Ibidem, p. 257). Não se trata, portanto, de que a imaginação radical rejeite a lógica conídica, trata-se sim de reconhecer que a atividade imaginadora não se deixa limitar por tal modelo lógico.

6. A IMAGINAÇÃO E O CONHECIMENTO

Michel Maffesoli (1987, p. 6) assevera que

(...) é necessário armar-se de uma boa dose de relativismo, ainda que seja apenas para nos tornarmos receptivos para um novo estado de coisas. (...) Na tradição compreensiva, que faço minha, procedemos sempre através de verdades aproximativas. (...) Não nos preocupamos com a verdade última; no caso, a verdade é relativa, tributária da situação..

Adotando esta perspectiva e tendo como ponto de partida a relação peculiar entre a imaginação e a lógica podemos inferir que também as relações da imaginação com o conhecimento, com a verdade e a validade lógica serão bem específicas. Ora, desde os primórdios da história do pensamento filosófico no ocidente, a tradição filosófica tratou destes relacionamentos; entretanto, devido ao fato de que os filósofos adotaram a imaginação segunda (desviando-se, ocultando a imaginação primeira), tivemos como resultado, de acordo com Castoriadis, que as questões do imaginário e do elemento social histórico igualmente sofreram desvirtuações em seus modos de existir e de agir, produto desse desvio que o tratamento filosófico destas questões mobilizou¹⁵. *Mutatis mutandis*, Heidegger acusa a

15 Cf. CASTORIADIS, 1975, p. 234.

tradição filosófica de haver esquecido a questão do ser, tomando desta forma o “ser” a partir do conhecimento do “ente”. A aproximação que pretendemos fazer é que, em ambos os casos – quer no pensamento do “ser” quer no pensar a “imaginação”, a tradição supunha estar lidando com uma esfera originária; tanto o ser (em relação ao ente) quanto a imaginação precedem o nível a partir do qual a análise filosófica da tradição busca sentido e legitimação.

Convém mencionar que mesmo Castoriadis reconhece que a investigação sobre a atividade imaginadora, por mais tempo que se dispense, por mais avançadas que se encontrem as discussões, é e sempre estará marcado por dificuldades, aporias e impossibilidades (CASTORIADIS, 1986, p. 332). Diz ainda: “ela não se deixa ver tão facilmente e muito menos dizer” (Ibidem, p. 333). E quanto aos produtos da imaginação primeira, é impossível dizer o que são e como o são¹⁶.

Deste modo, discorrer sobre a natureza da imaginação nunca tem coerência com o sentido da lógica ou mesmo do esquema dialético. E as dificuldades só aumentam a cada vez que tentamos detalhar. Falamos que a imaginação é que possibilita os “noemas primeiros” ou “fantasias”. Ora, se é ela que cria os noemas primeiros, então, deve se encontrar num nível originário, que escapa às considerações de afirmação e de negação, pois, os critérios de verdadeiro e falso só se aplicam a complexão de noemas e não aos noemas primeiros ou fantasias. Atente-se, porém, para não haver aproximação indevida entre fantasias e noemas. Diz Castoriadis que mesmo aqueles noemas ditos inalisáveis não são fantasias, apesar de serem polos terminais; mesmo estes têm como pressuposto as fantasias da imaginação radical¹⁷, mais originárias.

16 Cf. CASTORIADIS, 1986, p. 361.

17 Cf. Ibidem, p. 352-356.

7. A IMAGINAÇÃO PRIMEIRA E A IMAGINAÇÃO SEGUNDA

Dissemos acima que a característica diferencial principal entre a imaginação primeira em relação à imaginação segunda se manifesta na potência originária criadora. Como vimos, segundo Castoriadis, a descoberta de Aristóteles se refere à imaginação radical, originária, criadora, a qual não será abordada pela tradição filosófica que se segue, em detrimento da imaginação segunda. Em todos os casos, esta “troca opcional” resultou em que se falasse da imaginação segunda como se se tratasse da primeira.

Convém, então, abordar esta concepção de imaginação que se sustentou nas discussões filosóficas. Obviamente, não faremos um percurso pela obra de cada um dos pensadores que mencionamos anteriormente a fim de expor suas respectivas ideias referentes à imaginação, entendemos que fizemos todas as referências que achamos pertinentes e suficientes para tal compreensão. Ocuparemos-nos em compreender com Castoriadis, a partir da sua leitura do texto aristotélico, as principais características referentes à imaginação sensorial, perceptiva ou reprodutora e desse modo acentuar sua diferença da imaginação originária, radical ou criadora.

Uma primeira caracterização diz respeito ao fato que a imaginação segunda tem como funções: “filtrar”, “formar” e “organizar” os choques exteriores, desenvolvendo assim seus modos de ser sensorial ou lógico; ao contrário da imaginação radical, a imaginação segunda tem necessidade dos choques externos. Enquanto na imaginação primeira não há necessidade de uma afecção que suscite a gênese das representações, na imaginação segunda há a necessidade de excitação externa e anterior. O axioma da lógica conjuntista-identitária é *ex nihilo nihil*, mas a imaginação radical e o imaginário social instituinte criam *ex nihilo*¹⁸.

18 Cf. CASTORIADIS, 1997, p. 231-232.

Como segunda característica temos que, as atividades da imaginação segunda se desenvolvem orientadas pela lógica conjuntista-identitária e seus corolários, diferentemente do que acontece com a imaginação primeira. Naquela os critérios de determinidade, de causação, de implicação lógica são imprescindíveis e levados à exaustão, enquanto que nesta sua constituição incessantemente criadora não permite tal fechamento, dando oportunidade para que se considere a não determinidade e a não linearidade causal entre as ideias, as ações ou os fatos.

O terceiro traço característico da imaginação segunda se refere a sua tomada como faculdade de caráter gnosiológico, pois, conforme a leitura de Castoriadis, Aristóteles coloca a imaginação entre as faculdades que tornam possível à alma humana conhecer e julgar os seres. Ela se posicionaria entre a sensação e o pensamento, permanecendo diferente de ambas as faculdades, entretanto, dependente delas, assim conforme o tipo e intensidade da sensação que mobiliza a atividade da imaginação segunda obteremos alterações em suas produções. No nível originário não se trabalha com a determinação da diversidade exterior, com a multiplicidade dos fatores oriundos das afecções, mas com o elemento originário, simples em seu ser constitutivo, embora este elemento possa ser diverso em seus modos de ser, bem como o sujeito imaginador pode ser inquietado por ideias, ações ou fatos que vivencia em sua existência.

Acreditamos que, com estes dados, conseguimos tornar clara a diferença entre estes dois níveis e modos de ser da imaginação. Diante do exposto, a partir deste momento, buscaremos entender o que sejam e como se dão, conforme o pensamento de Castoriadis, as relações entre imaginação e os vários elementos da constituição do sujeito social-histórico, tais como a psique, o imaginário, o simbólico, as significações imaginárias sociais e as instituições. Todavia, neste momento, trataremos estas questões

de modo introdutório, não nos detendo demasiadamente devido a dois motivos: primeiramente, esta problemática perpassará toda a discussão no presente texto; em segundo lugar, a terceira e a quarta parte deste livro serão dirigidas especificamente à questão da psique e do sujeito, seus modos de ser e suas relações com a sociedade.

8. A IMAGINAÇÃO, A PSIQUE E O SUJEITO

As concepções de imaginação e de psique em Castoriadis são fortemente relacionadas, posto que suas atividades são sempre recíprocas. Desta forma, a única diferença digna de menção entre elas é a originalidade da imaginação em relação à psique, uma vez que é pelo fato de que há uma imaginação, como atividade criadora, que se constitui a psique humana igualmente ampla e criativa.

Em vista de compreender esta relação, vejamos algumas das características do modo de ser da psique, e como, por vezes, ao abordá-la nos ocupamos também com a imaginação. Castoriadis afirma que a psique é formação e imaginação¹⁹, ou seja, a psique faz surgir do nada uma primeira representação, e é a partir desta criação que ela se mantém sempre se constituindo e criando por meio de suas criações de representações. Nesta proposição, o leitor pode antever o itinerário que conduzirá à compreensão do sujeito em Cornelius Castoriadis, pois como abordaremos a seguir, uma vez rompida a fase monádica e tendo sido estabelecida a psique socializada, o sujeito passa a se constituir sempre sobre os seus esquemas imaginários; ele será aquilo que a sua imaginação criadora representar.

Obviamente, não estamos falando de um individualismo de existência, de um solipsismo. No pensamento de

19 Cf. CASTORIADIS, 1975, p. 383.

Castoriadis, qualquer separação que se efetiva entre sujeito e sociedade tem apenas caráter de recurso metodológico; eles se constituem com modos de ser indissociáveis, apesar de se manterem sempre distintos. Entenderemos melhor este ponto quando, mais adiante, tratarmos da constituição do sujeito social-histórico. No momento, o mais relevante se refere a termos a compreensão de que “o sujeito só pode começar a esboçar elementos do real, o objeto e o outro humano a partir e sob o domínio exclusivo dos seus esquemas imaginários.” (CASTORIADIS, 1975, p. 412).

9. A IMAGINAÇÃO E O IMAGINÁRIO

Neste encadeamento que estamos seguindo, nos deparamos então com este novo conceito, o imaginário. Convém mostrar a compreensão que Castoriadis possui dele e suas relações com outros conceitos-chave do seu pensamento, a fim de que, entre outros objetivos, compreendamos a especificidade da visão de Castoriadis em relação a este conceito comumente admitido e utilizado, na medida em que vários campos do saber fazem uso do termo imaginário, tais como, a antropologia e a psicologia, bem como o discurso coloquial também o utiliza.

No primeiro contato com o termo imaginário pode-se ter a tendência de associá-lo à concepção de “imagem de”, tomando-o no sentido fisicalista e mentalista; ou mesmo no sentido que algumas escolas psicanalíticas têm dado de teoria do reflexo ou teoria especular; ou ainda o imaginário na acepção de fictício, enganoso. Em vista de estabelecer o diferencial entre as perspectivas, destacamos a explicação de Castoriadis: “o imaginário de que falo não é imagem de. Ele é criação incessante e essencialmente indeterminada (social-histórica e psíquica) de

figuras/formas/imagens e somente a partir delas é possível falar-se de ‘alguma coisa’.” (Ibidem, p. 7).

Neste sentido, achamos bastante esclarecedor o comentário que Renato Mezan faz em seu livro *“Freud: um pensador da cultura”* (1997, p. 569) quanto à crítica castoriadiana à tradição. Diz ele que

A crítica dirige-se ao pensamento herdado que exclui a possibilidade de que exista algo que escape à determinidade, dando-se como imaginário radical. Este imaginário Castoriadis divide em duas espécies: o social-histórico e o psíquico. Ele é um magma de magmas, não é caos, mas o modo de organização de uma diversidade não conjuntizável (social; imaginário; inconsciente).

Conforme a análise que procedemos sobre os textos de Castoriadis, pudemos observar que para a mesma categoria ou para o mesmo nível de discussões – acerca do imaginário – ora ele utilizará o termo “imaginário radical”, ora “imaginação radical”, ou ainda “imaginação criativa” ou “criadora”. Todas elas se equivalem, embora possamos atribuir à imaginação um caráter mais originário, uma vez que, apesar de também ser atividade criadora, o imaginário radical dependerá de sua relação direta com a constituição social-histórica de uma dada sociedade, de uma dada época.

Outra particularidade do uso do termo “imaginário” na escrita castoriadiana remete ao fato que ele distingue algumas denominações para este termo, como se o subdividisse. Entretanto, estas nomeações (e suas variações) aparecem raríssimas vezes em “A Instituição Imaginária da Sociedade” e no quinto volume das “Encruzilhadas do Labirinto” (*Fait et a faire*), para as quais faremos, por ora, tão somente uma breve menção sem

nos preocuparmos em detalhá-las. Neste momento, o mais importante é compreender o modo de ser do imaginário e sua relação constitutiva com a imaginação.

Com isso, tomemos uma primeira variação: Castoriadis fala no “imaginário último” ou “radical”, que equivaleria a “imaginação radical”; este é a raiz comum do “imaginário efetivo” e do “simbólico”²⁰. Por este imaginário efetivo entendemos tratar-se do imaginário aplicado às condições particulares da história, o imaginário nas representações dos costumes sociais, das regras, etc.

Em outro momento, ele falará em “imaginário central” e “imaginário secundário”, que em volta do imaginário central prolifera-se um imaginário secundário²¹. Aqui entendemos que este seria o imaginário efetivo em seus desdobramentos sociais, pois ele chega a dizer que em torno do núcleo deste imaginário efetivo cristaliza-se uma sedimentação incontável de regras, atos, ritos, símbolos²².

Outra variação para o termo imaginário, desta feita muito próxima da identificação com imaginário central e secundário, o mostra como componente imaginário dos símbolos particulares, que são da mesma substância que o imaginário global desta cultura²³. No próximo item, nos ocuparemos um pouco mais sobre a questão do simbólico.

Apesar de tantas denominações, dois aspectos se destacam: inicialmente, a compreensão a que podemos chegar afirma a originalidade do imaginário, isto é, seu caráter de radicalidade na constituição da subjetividade; e, em segundo lugar, ele é profunda e constantemente implicado na constituição social-histórica dos indivíduos e da sociedade.

20 Cf. *Ibidem*, p. 177-178.

21 Cf. *ibidem*, p. 180.

22 Cf. *ibidem*, p. 181.

23 Cf. *ibidem*, p. 182.

10. A IMAGINAÇÃO E O SIMBÓLICO

Nesta constituição social-histórica há um elemento que mantém com o imaginário uma relação estreita e específica, o simbólico. Analogamente à situação da psique e da imaginação que se sustentam reciprocamente, do sujeito e suas representações que se organizam mutuamente, ou ainda, como a constituição do sujeito social-histórico e a do contexto social que interagem – em todos esses casos há sempre a disposição à reciprocidade entre cada um dos fatores – também na compreensão da relação constitutiva entre o imaginário e o simbólico existe a necessidade de seu mútuo condicionamento. Apesar de tomarmos o imaginário como elemento originário, a dimensão e a expressão simbólica se coadunam com ele de modo constitutivo, a ponto de Castoriadis enfatizar que o imaginário existe e exprime-se no simbólico, e é pela capacidade originária que o simbólico é possível²⁴. Encontramos em Eugène Enriquez o desdobramento desta proposição de Castoriadis, quando em seu livro *“Da Horda ao Estado: psicanálise do vínculo social”* ele diz que “a linguagem (e o pensamento) se apóiam sobre ‘o irreduzível’, sobre a atividade fantasmática essencial à atividade metafórica; como diz Castoriadis, que Aristóteles afirmava: ‘a alma jamais pensa sem fantasma’.” (ENRIQUEZ, 1999, p. 21).

Assim sendo, toda constituição imaginária é também simbólica, e este simbolismo formará o que Castoriadis chama “sistema simbólico” ou “rede simbólica”. Sob estas condições os atos reais, coletivos e individuais, podem não ser símbolos, mas não são possíveis fora de uma rede simbólica; os sistemas simbólicos por sua vez ligam os símbolos a significados e fazemos valer como tais para a sociedade, ou para o grupo²⁵. Esta

24 Cf. *ibidem*, p. 177.

25 Cf. *Ibídem*, p. 162.

atribuição de valor não acontece de forma aleatória tampouco inevitavelmente, posto que a rede simbólica sempre toma sua matéria no que já se encontra no tecido social, no entanto, ela não se constitui necessariamente em resultado do dado. Há uma frase de Castoriadis que exprime compactamente esta longa e intrincada trama do simbólico: “Todo simbolismo se edifica sobre as ruínas dos edifícios simbólicos precedentes.” (CASTORIADIS, 1975, p. 168).

De modo sintético, o imaginário se efetiva nas redes simbólicas, que por sua vez constituem as significações imaginárias sociais nas instituições. Aumentamos, neste momento, o cômputo de relações de reciprocidade, uma vez que qualquer uma destas construções somente se manifesta em relação a e por meio das outras, ou seja, tanto o imaginário quanto as redes simbólicas, ou ainda as significações ou as instituições, somente podem se efetivar mediante a relação com os outros fatores constitutivos da existência social-histórica. “Castoriadis insiste no fato de que todos os complexos simbólicos sociais fazem obrigatoriamente referência a um núcleo de significação anterior a todo sinal, do qual eles adquirem sua estrutura de sentido particular”, explica Axel Honnet (BUSINO, p. 198). E no mesmo artigo ele reitera: “Cada constituição social do simbolizar deve, obrigatoriamente, fazer referência a um estado de fato que não deve sua existência nem à intuição empírica nem à construção racional, mas a uma produção criativa.” (Ibidem, p. 199).

11. A IMAGINAÇÃO, AS SIGNIFICAÇÕES IMAGINÁRIAS SOCIAIS E AS INSTITUIÇÕES

Convém, por fim, compreender o lugar das significações e das instituições nesta perspectiva da relação com o imaginário. Cumpre-nos junto com o leitor verificar que o tipo

de interação que aqui se estabelece se revela criador, posto que o imaginário social-instituinte é radical e cria as instituições e significações²⁶, e nesta relação de reciprocidade as significações imaginárias sociais são construídas.

Por significações imaginárias sociais entende-se não apenas a mera relação entre os significados e os significantes, mas a própria “condição da representabilidade”. Castoriadis atenta para que não se confundam as significações com os seus símbolos, uma vez que não estamos em níveis iguais de objetos de discussão. Estas significações são nomeadas “imaginárias” porque são originadas da criação do imaginário social-instituinte, fundado sobre a originalidade da imaginação. E são “sociais” por constituírem e serem constituídas no processo de socialização do sujeito. Neste sentido, corroboramos a afirmação de Castoriadis (1975, p. 205): “o mundo social é cada vez constituído e articulado em função de um sistema de tais significações, e essas significações existem, uma vez constituídas, no modo do que chamamos o imaginário efetivo (ou o imaginado).”.

Ora, tanto o imaginário social instituinte quanto as significações imaginárias precisam ser efetivados, e isto acontece no espaço das instituições. Assim, mais uma vez, manifesta-se o esquema de reciprocidade, ou seja, as instituições sustentam as significações e somente nelas e por elas é que as significações delineiam um sentido. Reciprocamente, as instituições só se efetivam a partir dos pontos de apoio articulados pelas significações; como assevera Castoriadis (Ibidem, p. 224): “as instituições encarnam as significações imaginárias sociais.”.

26 Cf. CASTORIADIS, 1997, p. 228.

IMAGINÁRIO E INSTITUIÇÃO

“O que há no fundo? Algo que não está lá para representar outra coisa, que é, sobretudo, condição de toda representação ulterior, mas que já existe no modo da representação: (...) onde existe o que constitui o sujeito na sua singularidade (...) um estruturante-estruturado.”

Cornelius Castoriadis

1. SOCIAL-HISTÓRICO, SIGNIFICAÇÕES IMAGINÁRIAS SOCIAIS E MAGMA

Até o momento, nos ocupamos com a questão da imaginação, buscando abranger o máximo possível a compreensão de sua constituição e de sua atividade. Destarte, nos dirigiremos à relação da imaginação com dois importantes conceitos do pensamento de Castoriadis, que se articulam como núcleos periféricos. Investigaremos como se articulam a existência da imaginação na constituição do âmbito social-histórico e o lugar e função das significações imaginárias e do magma.

Mirtes Amorim, em seu livro “Labirintos da Autonomia: a utopia socialista e o imaginário em Castoriadis”, oferece uma síntese bastante clara e elucidativa, que nos serve de introdução a esta discussão, explicando que quanto ao termo social-histórico, Castoriadis visa com esta expressão a medida da dupla multiplicidade de dimensões, na “simultaneidade” (sincronia) e na “sucessão” (diacronia) que denotam habitualmente os termos sociedade e história. Nele se entrelaçam as dimensões social e histórica indissociavelmente; aí se relacionam sociedade instituída e instituinte; é, por um lado, estruturas dadas, e por

outro lado, é o que estrutura. É a história feita e a história se fazendo, é a emergência do novo decorrente do trabalho do imaginário, isto é, criação do imaginário social-histórico, a sociedade instituinte, cuja base é a imaginação ou imaginário radical, que é também raiz do simbólico. Esse imaginário radical é o “fundo escuro” que é fonte de toda a vida e de toda criação social-histórica²⁷.

1.1. O social-histórico

Iniciando pela questão mais elementar, a partir da expressão “social-histórico” reconhecemos uma possibilidade de se apreender o primeiro traço constitutivo da relação em questão: quando propomos uma “análise social-histórica”, quando falamos em “instituição social-histórica”, “imaginário social-histórico”, etc., estamos tratando de uma relação que manifesta, a nosso ver, um caráter de duplicidade, ou seja, sempre coexistem dois elementos (conceitos), distintos e simultaneamente indissociáveis.

O leitor deve observar que o termo social-histórico aparece sempre com hífen. Isto indica inicialmente que pensar o sujeito social-histórico requer que se compreenda o contexto no qual ele se constitui como ser social. Ele não permanece um ser monádico, em estado de ostracismo, de modo que, após a ruptura monádica, estará sempre em um processo contínuo (ainda que permeado por rupturas) de socialização. Em segundo lugar, tal processo somente se dá de forma histórica, isto é, submetido ao processo de construção e reconstrução contínuas, seja do imaginário social seja das significações imaginárias, manifestas nas instituições. Por isso, nossa discussão não trata de questão social “e” histórica, mas de questão social-histórica.

27 AMORIM, 1995, p. 178-179.

Acerca desta constituição criadora da sociedade, rede de configurações entre sociedade e significações, Castoriadis (1975, p. 162) enfatiza que “tudo que é apresentado a nós no mundo social-histórico está entrelaçado indissociavelmente com o simbólico.”. A totalidade dos processos do mundo social-histórico se articula em meio aos complexos de representações, de simbolizações. Portanto, a simbolização é constitutiva não apenas do processo de socialização quanto do espírito humano em si, de modo que “a atividade do espírito consiste em simbolizar-se enquanto coisa dotada de poder simbolizador.” (Ibidem, p. 191). Mais uma vez, vemos o esquema de reciprocidade das relações presente no pensamento de Castoriadis. Semelhante constituição vai dando ao seu pensamento o caráter de dialogicidade e pluralidade.

Convém problematizar que, a nosso ver, a tradição filosófica também tratou a questão social-histórica com atitude análoga à dispensada para a imaginação e para o imaginário, isto é, não tomou apropriadamente a sua existência, desviando-se do seu específico lugar e função. Nas raras vezes em que foi levantada a discussão, o social-histórico foi desvirtuado pela aplicação de um “*telos*” imposto do exterior, de um esquema racional de destinação. *Telos* e norma no processo social-histórico são termos que dificilmente podem ser coadunados à reflexão de Castoriadis, pois sob sua perspectiva, o social-histórico é criação, lugar e condição do aparecimento constante e incessante do novo de forma não determinada. O pensamento filosófico tradicional, herdeiro da lógica conídica, não admite tratar com proposições cujo caráter seja não determinado, e essa limitação terminou por distanciar (encobrir) a dimensão social-histórica do imaginário radical, ou seja, a sociedade instituinte, confirma Castoriadis²⁸.

De maneira análoga, os esquemas da lógica conjuntista-identitária não conseguem entrar em diálogo com a dinâmica do âmbito social-histórico, uma vez que os seus princípios de reflexão são díspares dos pressupostos da atividade social-histórica: à guisa de exemplo, indicamos o caso da categoria “*peras*” componente da lógica conídica, que corresponde à categoria da determinidade, da causalidade, a qual não pode ser aplicada ao âmbito social-histórico que tem como atributo constitutivo a criação não causal, que se localiza numa esfera alheia ao determinismo. O não determinismo como essência do âmbito social-histórico é a pedra-de-toque de sua constante inadequação aos esforços de enquadramento dos princípios de uma lógica conídica, de uma explicação causal da vida dos seres humanos em sociedade.

Portanto, se por um lado a lógica tradicional não se aplica à reflexão sobre o âmbito social-histórico, por outro lado a atividade inerente a vida social-histórica pode contestar os princípios e a atividade (essencialista e universalista) desta modalidade lógica. Contestação que repercutirá na ontologia tradicional, na medida em que esta se vincula ao esquema da lógica, propondo, com isso, que sejam repensadas as concepções de “ser”, de “categoria”, de “condições de possibilidade”, de “finalidade”, etc. Essa incompatibilidade aparece no reconhecimento de que o social-histórico é irreduzível à lógica e a ontologia herdadas²⁹.

Apesar desta incompatibilidade epistêmica e operacional Castoriadis reconhece que a instituição social-histórica se manifesta como instituição da lógica conjuntista-identitária e ao mesmo tempo instituição de um magma de significações imaginárias sociais³⁰. Talvez não seja necessário retomar toda aquela discussão feita sobre a imaginação para dirimir quais-

29 Cf. CASTORIADIS, 1975, p. 245.

30 Cf. *ibidem*, p. 462.

quer possíveis dubiedades, entretanto, de tudo aquilo que falamos, algumas frases de Castoriadis podem dissipar a suspeita de contradição que aqui possa se verificar.

Inicialmente, o filósofo admite que (1997, p. 243) “tudo o que é deve conter uma dimensão conjuntista-identitária”; no entanto, faz uma ressalva que “... isso não implica que “o que é” seja determinado exhaustivamente ou relativo à lógica”. Mesmo no trabalho da imaginação, lá estará presente um certo elemento lógico conjuntista-identitário³¹.

Partindo desse posicionamento o leitor pode entender porque Castoriadis apresenta uma perspectiva tão ampla, ao afirmar que as significações constituem o mundo histórico³² ou as significações se encarnam e todas as coisas significam na história³³. A questão de se tratar com a imaginação, com o imaginário, não pode levar ao processo da absolutização, que é tão caro à tradição filosófica, destes elementos com suas respectivas lógica e ontologia. Não se pode absolutizar nenhuma perspectiva de compreensão da realidade, mesmo que esta se reconheça como originária; a realidade em questão se constitui de uma multiplicidade de elementos, bem como comporta uma variedade de condições de causalidade, na qual não cabe o determinismo.

Ora, uma das características predominantes do pensamento castoriadiano é a crítica a qualquer tipo de reducionismo. A fim de compreender melhor a sua recusa ao reducionismo no âmbito social-histórico retomemos a problematização empreendida por Castoriadis acerca da visão moderna da instituição, que, a seu ver, reduz a significação ao aspecto funcional, sendo assim uma abordagem parcialmente correta, bem como permanece abordagem incompleta quando considera a institui-

31 Cf. CASTORIADIS, 1997, p. 248.

32 Cf. CASTORIADIS, 1975, p. 13-20.

33 Cf. *ibidem*, p. 32.

ção apenas no âmbito do simbólico³⁴. Estas problematizações preparam o itinerário necessário para compreendermos a constituição das significações imaginárias sociais segundo o pensamento castoriadiano.

1.2. As significações imaginárias sociais

A partir do que discutimos, colecionamos algumas características das significações: elas não são absolutas refere-se à primeira das caracterizações; em segundo lugar, elas somente se dão na e pela história; e pelo fato de não serem absolutas e serem “essencial” e necessariamente históricas, devem ser consideradas segundo a “regionalidade essencial das significações” (e das categorias) evitando-se deste modo a tendência à universalização de sua gênese ou funcionamento. Se as significações são históricas, criadas e relativas, a terceira característica virá como corolário, isto é, as significações estarão submetidas às variações das épocas e das sociedades.

Diante do exposto, reconhecemos a importância da reflexão castoriadiana para a compreensão da dinamicidade da vida em sociedade, atribuindo ao seu pensamento social certa originalidade (ainda que não exclusiva, na medida em que outros pensadores, como Michel Foucault, convergem para uma compreensão criadora da vida social), entretanto, corroboramos com Renato Mezan (1997, p. 572-573), que destaca a originalidade da tese de Castoriadis afirmando que “a noção de instituição, permite compreender que as diversas sociedades tenham pontos em comum, e ao mesmo tempo em que a significação e a função dos elementos instituídos variam enormemente no tempo e no espaço.”. De modo análogo, Michel Maffesoli

34 Cf. *ibidem*, p. 183.

(1987, p. 9) insiste que “conforme as épocas, predomina um tipo de sensibilidade, um tipo de estilo destinado a especificar os tipos de relações que estabelecemos com os outros.”.

A quarta característica indica que as significações nunca poderão se submeter à qualquer tipo de universalização ou de unificação. Em suma, não cabe a categorização das significações, uma vez que estas não são categorizáveis, por não se submeterem ao esquema da lógica conídica. Portanto, além de não serem absolutas, de serem históricas, de serem regionais, o fato de que elas não são conjuntizáveis, não se submetem à universalização, não cabendo, portanto, no esquema da lógica conídica, implicará em que uma significação será indefinidamente determinável; logo, estas determinações não a esgotarão nunca³⁵, constituindo-se assim o quinto modo de ser das significações.

O sexto traço que caracteriza o modo de ser das significações é o remetimento recíproco que há entre elas, isto é, a cada vez uma significação remete a uma infinidade de outras significações, como também a uma infinidade de aspectos daquilo de que ela mesma se constitui, para Castoriadis nenhuma significação é fechada em si mesma e concluída, elas remetem-se³⁶. Tendo em mãos esta diversidade de aspectos da formação das significações imaginárias sociais convocamos o leitor para adentrar na investigação daquilo que Castoriadis chama “magma”.

1.3. O Magma

O remetimento recíproco, de que falamos acima, somente é possível porque as significações se dão sempre dentro de um magma. O termo magma indica o aspecto *sui generis* das

35 Cf. *Ibidem*, p. 465.

36 Cf. *ibidem*, p. 32.

significações imaginárias sociais no âmbito social-histórico, sua “não con-forma-ção” ou sua “não en-forma-ção” a um elemento ou situação determinadas. Magma remete a algo informe, no qual não há possibilidade de se delimitar precisamente as fronteiras, as divisões internas; temos a primeira característica que o termo visa transmitir.

Magma também é o complexo das significações imaginárias sociais, em que não há sobrepujança de uma significação sobre as outras; antes, há o permanente remeter recíproco. Sobre este remeter Renato Mezan (1987, p. 572) diz que “cada significação instituída se vincula ao modo particular de instituição de si mesma efetuado pela sociedade em questão, e que se expressa no conjunto de significações instituídas.”. Podemos também acompanhar a fala de Axel Honnet que explica: “Similar à categoria bergsoniana de *elã vital*, o magma é esta massa de energia criadora e constantemente pulsional que é fundamento de toda realidade – ‘representação, natureza, significação’.”. (BUSINO, 1989, p. 204).

Nesta perspectiva, mais uma vez, a lógica conídica e seu esquema de conjuntos identitários não poderão ser aplicados na compreensão do magma, posto que ele, apesar de ser um complexo, não é conjuntizável. Ele é a base que possibilita as conjuntizações, infinitas combinações, inumeráveis conjuntos possíveis, ou seja, o magma pode possibilitar organizações conjuntistas, entretanto, não pode ser reconstituído por composição conjuntista³⁷. “A ontologia do indeterminado é, como condição de uma nova criação, uma ontologia do magma”, afirma Hans Joas (BUSINO, 1989, p. 182-183).

Anteriormente, vimos Castoriadis dizer que o “o que é” tem como um dos seus elementos constitutivos a lógica

37 Cf. *Ibidem*, p. 461.

conjuntista-identitária; agora, o vemos afirmar que tudo que pode ser dado se realiza segundo o modo de ser do magma³⁸. O processo de criação deste magma é igualmente não determinado. Tomemos a compreensão do filósofo sobre o magma, pela qual almejamos ampliar a compreensão quanto ao seu lugar na constituição da atividade social-histórica: “o magma é uma multiplicidade que não se pode enumerar, uma indefinidade de termos eventualmente mutantes, a unificação de elementos distintos-indistintos de uma diversidade, reunião infinitamente confusa de tecidos conjuntivos” (CASTORIADIS, 1975, p. 462). Durante as atividades de investigação encontramos no livro “O Tempo das Tribos” de Michel Maffesoli um conceito aproximado do magma do pensamento castoriadiano, trata-se do conceito de “rede”, acerca do qual Maffesoli (1987, p. 119) explica: “rede: é a forma social que é conjunto inorganizado, e no entanto, sólido, invisível, porém servindo de ossatura a qualquer conjunto, seja ele qual for.”

Veja-se que as palavras “*multiplicidade*”, “*indefinidade*”, “*unificação*” são cruciais na compreensão do que representa o ser do magma, remetendo-nos às discussões anteriores sobre a imaginação, a crítica à lógica conídica e ao processo criador.

Até o momento, buscamos mostrar a análise do modo de articulação do pensamento de Castoriadis quanto à constituição do sujeito social-histórico: passamos pelos níveis mais originários, como a imaginação, imaginário, simbólico; investigamos em seguida o conceito de social-histórico no qual se dá o magma das significações imaginárias sociais. Foram passos importantes, embora amplos e gerais, a fim de embasarmos a discussão que se segue. A partir deste momento, nos dirigiremos ainda mais para a especificidade do objetivo de nossa investigação e da escrita do presente texto – compreender a relação entre psique e sociedade.

38 Cf. Ibidem, p. 462.

Para tanto nos dedicaremos de modo minucioso à compreensão do elemento psique no pensamento de Castoriadis, tomando-o a partir de suas bases mais originárias, seu modo de ser, sem nos determos em levantar ou discutir, por ora, suas relações específicas com outras esferas do campo social-histórico, o que requererá maior profundidade na discussão, tarefa esta a que nos dedicaremos no terceiro momento deste trabalho.

2. PSIQUE E MÔNADA PSÍQUICA

Castoriadis compreende que, no princípio da existência dos seres humanos, o posicionamento vivenciado frente ao mundo se apresenta sob a forma de “fechamento em si mesmo”; toda referência se esgota no raio limitado da presença do ser humano; a autoreferência absoluta deste estágio permite uma identificação sem rasuras entre o ser humano e o mundo. Neste estágio, não há como fazer uma cesura entre representação, percepção ou sensação, havendo completa indistinção entre o sujeito e tudo o mais que não é ele. Nesta fase, tudo se torna elemento constitutivo e indissociável do sujeito.

Prematuramente, poderíamos chamar esta fase de narcísica. Entretanto, Castoriadis afirma não ser coerente falar em narcisismo, uma vez que este supõe uma preferência, um posicionamento no qual o sujeito privilegia a si em detrimento de outros, havendo, portanto, uma escolha entre o sujeito e o resto, existindo pelo menos duas partes nesta relação. Para o filósofo, temos um estágio de autismo prévio à socialização da psique, não há como escolher, pelo fato de não haver uma outra parte a escolher. Tudo é o sujeito, não há nada que esteja fora dele, não há processo de narcisismo, mas sim um estado de “autismo” que se desenvolve como “libido de autoinvestimento”. Castoriadis caracteriza esse autismo como sendo indiviso de afeto, intenção

e representação³⁹, que são fatores básicos para o processo de conhecimento e de socialização, conforme vimos anteriormente, quando tratamos da relação imaginação e representação.

Todavia, da mesma forma que o sujeito constitui-se primária e necessariamente neste autismo, este mesmo sujeito tem a tendência a encerrar este estado autista tão logo se verifique o processo de “ruptura monádica”. Castoriadis afirma que tanto quanto a mônada tem a tendência à sempre se fechar sobre si mesma, a ruptura é constitutiva daquilo que será o indivíduo⁴⁰. Deste modo, nem o fechamento se constitui em momento de estagnação, retrocesso ou algo negativo, nem a ruptura representa um avanço ou algo positivo, posto que ambos são momentos constitutivos, originários, não cabendo aí tal espécie de valoração. Este processo será mais detalhado no terceiro capítulo do presente texto, quando teremos a oportunidade de ver como se dá a transição do sujeito de seu estágio monádico até a fase triádica.

Neste processo de ruptura, a necessidade somática, apesar de ter sua relevância, não terá caráter necessário nem suficiente, ou seja, não será determinante para que o processo se efetive. Sua importância residirá na elaboração da experiência de carência, de falta, que gerará por sua vez a vivência do desprazer, instaurando neste espaço uma ruptura cujo fito é o advento da fase triádica.

Convém usar bastante cautela nas aproximações e relações que se pretenda fazer entre a mônada psíquica e a estrutura biológica do homem ou mesmo com o inconsciente (segundo a concepção freudiana). Castoriadis pontua tais dificuldades: quanto ao corpo, já sabemos que a ruptura monádica é somente apoiada pela necessidade somática; aliado a isto, temos que compreender a questão do que seja e de como se dá o limite entre o corpo e a mônada, na medida em que explica Castoriadis (1997, p. 258):

39 Cf. *Ibidem*, p. 398.

40 Cf. *ibidem*, p. 407.

“não há fronteira entre o corpo vivo e animado e a mônada psíquica originária.” Ora, não há esse limite definido devido o fato do caráter autístico deste estágio, não havendo distinção entre as partes constituintes desta situação, os limites não existem.

Quanto à relação com o inconsciente freudiano, temos uma problematização mais severa, uma vez que a fase monádica é “anterior” (ontologicamente falando) à formação do inconsciente. Portanto, quando Castoriadis diz que a mônada psíquica se encontra além ou aquém do inconsciente freudiano⁴¹, certamente refere-se a este distanciamento na formação ontológica; há uma anterioridade ontológica do estado da mônada psíquica em relação ao inconsciente como tratado por Freud. A partir desse pressuposto, é possível a Castoriadis (Ibidem, p. 258) afirmar que “a mônada psíquica nem é recalcada nem é recalçável, ela é indizível”.

A partir do momento em que a psique executa a ruptura de seu estado monádico, estando a partir de agora “ex-centrada” em relação a si mesma, desenvolve-se então a fase triádica (sujeito, objeto e outro), na qual a busca pelo objeto que desperta a carência representa, simultaneamente, a busca por ela mesma, e nisto acontece o processo de socialização do indivíduo, na busca de si a psique se dirige ao que não é ela. Não se inquiete o leitor com a aparente celeridade do processo, a qual resulta da rapidez da descrição neste momento do texto. Como anunciado, no próximo capítulo este processo será minuciosamente discutido. Por ora, busquemos mais elementos compreensivos sobre a constituição da psique segundo Castoriadis.

Em primeiro lugar, o conceito de psique, juntamente com o de social-histórico, remete ao conceito de imaginário radical. Embora a psique por sua constituição corresponda mais originariamente à imaginação primeira do que o social-histórico.

41 Cf. ibidem, p. 257.

Em segundo lugar, a psique está associada a gênese de representações, uma vez que ela se encontra em relação correspondente com a imaginação criadora, num processo cuja efetivação aponta para um “representar-representação originário”. Desta forma, não é possível falar em vida psíquica se a psique não se constituir em capacidade originária de fazer surgir representações.

O terceiro dado diz respeito à relação entre psique e soma, na qual temos uma situação análoga à verificada com a mônada e o corpo biológico, ou seja, o somático tem importância, mas não é determinante para o processo de criação de representações. Assim, Castoriadis (1975, p. 392) esclarece: “o que a psique faz ser não é ditado por esta realidade corporal-biológica (...) nem mesmo por uma “liberdade absoluta” relativamente a esta realidade.”. Com isto, vemos aparecer, mais uma vez, o pressuposto da relação de reciprocidade, tão presente no pensamento castoriadiano, desta feita entre a esfera social-histórica e psíquica com o suporte da esfera biológica, o corpo.

A história desta psique desenvolve-se de duas maneiras: a primeira é o modo de ser com sua criatividade ou propriamente a atribuição originária criativa; é a sua capacidade formadora atuante na sociedade. A segunda maneira se vincula ao que é imposto à psique por esta mesma sociedade no seio da qual ela emergiu. Ambos estes modos de ser interagem mutuamente, proporcionando o processo de origem das representações.

A despeito de termos indicado estes elementos e seus respectivos modos de desenvolver a história da psique, este desenvolvimento não é completamente definível, ou seja, ele não é absolutamente esquadrinhável em seus limites, ou ainda não se pode determinar até que ponto a psique influencia e até que ponto é influenciada, nem conhecer integralmente as influências recíprocas entre psique e sociedade, uma vez que a natureza do processo em jogo é percorrida por constantes inter-relações e

expansões, como destaca Castoriadis (1997, p. 229), “a história da imaginação da psique continua a ser feita.”

Ela continua a ser feita devido o fato de ser uma história de permanente criação e em seu fluxo de incessantes e novas configurações, a criação não se apresenta, portanto, como um processo linear. Desse modo, um processo tão dinâmico não se coadunará com o esquema conjuntista-identitário, processo cujo desenvolvimento inviabiliza qualquer “de-finição” com conotações de exaustão, de exatidão e, sobretudo, de finalização conceitual e procedimental.

Este é um dos primeiros aspectos que precisamos sublinhar acerca desta reflexão sobre a interatividade constitutiva entre psique e sociedade; o segundo aspecto que nos ocupará remete ao processo de socialização do indivíduo, do qual trataremos de compreender como a lógica conjuntista-identitária e as significações imaginárias sociais são impostas à psique durante este processo. Seguindo este itinerário chegaremos, então, a um dos pontos importantes da teoria castoriadiana acerca do processo de socialização da psique, o fenômeno da “sublimação”, assunto de tamanha relevância, tanto quanto as noções de “imaginação”, de “criação”, de “mônada”, de “representação” ou mesmo de “instituição”, uma vez que na vivência deste processo a psique é levada a substituir seus objetos próprios por objetos que são e valem por sua instituição social⁴².

Sobre esta problemática, Renato Mezan (1997, p. 313) oferece dois parágrafos bastante elucidativos; explica, então: “A sublimação é dos destinos pulsionais, o mais obscuro. A sublimação envolve, portanto, a modificação do objeto da pulsão sexual e concomitantemente uma transformação da sua finalidade; é um trabalho de substituição e não de rodeios para atingir a satisfação de modo neurótico.” E complementa: “como mostra Cornelius

42 Cf. CASTORIADIS, 1997, p. 272.

Castoriadis, são atividades atravessadas de lado a lado pela instituição social e que assinalam a ruptura – sempre parcial e sempre precária – do solipsismo inicial do ser humano.” (Ibidem, p. 314).

Por fim, antes de empreendermos a reflexão minuciosa e profunda sobre a relação psique, sociedade e subjetividade, ainda precisamos de mais alguns dados preliminares, portanto, no último momento do presente capítulo nos ocuparemos na análise de como, mediante a constituição do sujeito social-histórico, em seus mais variados aspectos e níveis, ocorre o processo de instituição da sociedade.

3. A SOCIEDADE INSTITUINTE E A SOCIEDADE INSTITUÍDA.

Para Hans Joas (BUSINO, 1989, p. 181-182), o modo de ser tenso no qual se desenvolve o processo de socialização, no binômio sociedade instituinte/sociedade instituída, pode ser assim compreendido:

A realidade social é definida como a visão e a tensão da sociedade instituinte e da sociedade instituída, da história feita e da história se fazendo; é a criação histórica que emana do potencial do imaginário da sociedade, logo a sociedade é o resultado de um processo de instituição que emana do imaginário, da capacidade de projetar sentido, uma dimensão irredutivelmente criadora.

Não sem razão, este tópico constitui a última parte deste segundo capítulo, uma vez que sua compreensão precisa de todos os pressupostos tratados, dos elementos e esquemas que engendram o processo de socialização: imaginação, imaginário, psique, sujeito, etc., interdependência, reciprocidade, não determinidade, entre outros.

O ponto de partida, agora, é: tudo o que existe na vida social é em função das instituições. Sob esta condição, o conceito de cultura que Eugène Enriquez propõe favorece o esclarecimento; para ele a cultura se apresenta como um sistema de valores e de normas legitimadas por um sagrado transcendente, instituindo uma certa maneira de pensar e de sentir, construindo um modo simbólico e imaginário de apreensão do mundo que orienta a conduta dos homens e que visa a ocupar a totalidade de seu espaço psíquico⁴³.

Pelas instituições, portanto, é que as significações imaginárias sociais podem emergir e as significações somente podem continuar a ser mantendo-se nas instituições. De modo análogo, será por um processo gerado nas instituições que tais significações imaginárias sociais deixarão de ser. Assim, sintetiza Martha Perrusi: “A Instituição pressupõe a instituição: ela só pode existir se os indivíduos fabricados por ela fizerem-na existir.” (PERRUSI, 1998, p. 107). Para Castoriadis uma nova instituição é o aparecimento de uma nova significação imaginária, de uma nova maneira de se viver para a sociedade, de se ver e de se agir, significação que se simboliza e se sanciona pelas regras⁴⁴. Inclusive as necessidades sociais são obras das instituições historicamente criadas, logo, são necessidades de caráter social-histórico, sujeitas à criação nos moldes que temos discutido, isto é, uma atividade incessante e “essencialmente” não determinada.

Devido a este caráter social-histórico, cada instituição, cada significação, cada interpretação, enfim todo o processo dentro de uma sociedade deve ser considerado sólido e ao mesmo tempo instável, o que resulta que a consideração de certo aspecto social deve levar em consideração sempre a singularidade da sociedade em que este se efetiva. Esta orientação corrobora

43 Cf. ENRIQUEZ *in* DOREY, 1991, p. 38.

44 Cf. CASTORIADIS, 1975, p. 216.

ra uma importante advertência de Castoriadis contra a aparente permanência no âmbito da vida social: “o caráter “estático”, “repetitivo”, “a-histórico” ou “a-temporal” de algumas classes de sociedades é somente sua maneira de ter instituído sua própria temporalidade.” (CASTORIADIS, 1975, p. 258).

Entretanto, as instituições nem sempre são correspondentes às necessidades “reais”, isto é, nem sempre as instituições criadas correspondem estritamente a uma necessidade, quer causal quer finalista de uma dada sociedade. Devemos, por isso, evitar as atribuições funcionalistas quando nos referirmos à existência das instituições. E ademais, não é possível afirmarmos que uma sociedade sem instituições, que preencham suas funções vitais, possa existir. Asseveramos que as instituições não se limitam, não se esgotam em corresponder a uma necessidade social.

Porém, pode-se perguntar: e o que mais pode haver numa instituição, além da necessidade real? O simbólico, o qual não se reduz a uma instituição, porém, torna possível a existência das instituições. Assim resume Castoriadis (Ibidem, p. 184) “a instituição é uma rede simbólica, socialmente sancionada, onde se combinam em proporções e em relações variáveis um componente funcional e um componente imaginário.”.

Ora, se afirmamos que a instituição tem um elemento imaginário, estamos colocando-a na linha do processo da atividade originária, isto é, da imaginação. Sendo composta desse elemento imaginário, estará implicada pelas mesmas características que definem a dimensão imaginária, isto é, não poder ser inteiramente definida, completamente conceitualizada, devido ao seu caráter social-histórico, uma vez que tem a criação como não determinada. Outro aspecto, cuja repercussão advém dos atributos do elemento imaginário, refere-se à condição que as instituições vivem sempre em contato recíproco, mantendo a relação de reciprocidade cuja compreensão já nos é familiar.

Esta propriedade deve-se ao fato de que as instituições se constituem de significações imaginárias sociais e entre as significações há remetimento recíproco. Ora, se as significações se encarnam nas instituições e tais significações se remetem reciprocamente, logo as instituições também se remetem mutuamente dentro de uma dada sociedade, num dado tempo.

Acrescente-se o entendimento que todas as instituições, todas as significações imaginárias sociais são criadas pelo imaginário social instituinte, ou seja, todas as instituições primordiais são criação espontânea de um coletivo anônimo. Por sua vez, tais instituições serão absorvidas e personificadas pelos indivíduos sociais⁴⁵, questões que constituem pontos importantes de discussão nos próximos capítulos.

Outro aspecto que deve ser abordado, a partir do que viemos discutindo, diz respeito à relação entre o processo de instituição com a lógica conjuntista-identitária. Ora, a conclusão será semelhante àquela observada nas relações já tratadas; isto é, apesar de sua constituição imaginária, a efetivação das instituições se assenta sobre o modelo de lógica conjuntista-identitária, embora não se limitem a ela. Lembremos que Castoriadis afirma que nada pode ser “o que é” se não estiver na lógica conídica. Ou ainda: “a instituição da sociedade reconstitui, recria obrigatoriamente e sempre uma lógica suficientemente correspondente a essa lógica ensídica [conídica].” (CASTORIADIS, 1997, p. 268-269).

Não reconhecemos que a sociedade se submeta completamente, sendo determinada estritamente por esta lógica, uma vez que ela é um dos elementos, mas não o único a constituir o todo social-histórico. Nesta perspectiva, Perrusi (1998, p. 89) afirma: “duas dimensões forjam o ser da sociedade: a primeira, conjuntista-identitária, sem a qual não poderíamos nos referir aqui a ne-

45 Cf. CASTORIADIS, 1997, p. 266.

nhum assunto; a segunda, magmática, que ultrapassa tudo aquilo que se pode “dizer sobre”, trata-se da poiética ou imaginária.”.

Devido a este caráter dinâmico, a esse ser criativo originário, desta multiplicidade de significações frente ao modelo lógico conjuntista-identitário, o pensamento da sociedade instituinte foi desviado e encoberto pela reflexão filosófica tradicional, sendo remetida ao elemento transcendente, à natureza ou à teleologia da razão. Analogamente ao que aconteceu com a imaginação e com o social-histórico, a unilateralidade da razão não pode admitir (ou não quis admitir) esta compreensão criadora. Uma vez que se tratava de uma operação que não se conseguia dominar, então, buscavam-se alternativas de respostas à construção da vida social. Por isso, tomava-se por “objeto” algo que não se constituía como o “objeto correspondente” para aquela reflexão, desviando-se do fulcro da questão. Desta situação se formaram dois grandes equívocos ou inadequações na reflexão da construção da sociedade: o primeiro foi desviar o alvo do tema da instituição para algo que lhe era exterior e, segundo, remetê-la para um “telos”, uma “norma”, geralmente, representados pela Natureza, por Deus, etc⁴⁶.

46 “Mas o que é, afinal, esta dimensão social cuja ausência venho estigmatizando em Freud? É aquilo que não pode ser reduzido às projeções individuais, à noção de alteridade dupla ou tripla, ou aos efeitos da identificação recíproca, porque é a condição de possibilidade delas, aquilo que a psique não pode inventar sozinha, porque não é engendrável a partir de nenhum jogo de representações; aquilo que funda a presença dos elementos transindividuais na psique de cada indivíduo, sem recorrer à filogênese como mecanismo explicativo. A crítica de Castoriadis corrobora com este pensamento, principalmente na sua noção de sociedade instituinte e sociedade instituída, quando ele trata do ser próprio da sociedade, coisa que o pensamento herdado não fez, desviando-se para uma norma ou para um telos, fundados no ser, em Deus, no Espírito, etc. A noção de sociedade instituinte e instituída recorda as noções de *Natura naturans* e *Natura naturata*, de Espinosa”. MEZAN, 1997, p. 569.

Nessa constante e tensa vivência entre a sociedade instituinte – sempre criadora como gênese de representações – e a sociedade instituída – como o âmbito em que tudo se efetiva – se dá o processo de socialização do sujeito. Ambas as atividades são necessárias e se perfazem em uma mútua imbricação e, desse modo, comumente elas seguem de acordo com os padrões vigentes naquele dado tempo, naquela dada sociedade. Em meio a esse processo de reciprocidade desenvolve-se o ser humano, a mulher e o homem (antropologicamente falando), cuja primeira fase é caracterizada por um estado autístico, ao qual Castoriadis chama de “mônada psíquica”. O sujeito vive um estágio no qual nada tem sentido além de si, pois tudo é apenas prolongamento do sujeito; até que, rompida esta fase, esta estrutura monádica, se estabelece a fase triádica. Deste modo, os outros sujeitos, o mundo, os objetos, a sociedade, as instituições, enfim, tudo o que originariamente não tinha sentido e existência para a psique passa a ter. Todavia, este sujeito mantém, inconscientemente, durante toda a sua existência, a constante tendência a retornar a este isolamento, a esta unidade pré-social.

A partir da ruptura da mônada o sujeito se descobre no mundo social-histórico e começa, como indivíduo social, a introjetar, a encarnar o núcleo essencial das instituições. Recordamos junto com Renato Mezan (1997, p. 354) o entendimento de Freud sobre o processo de introjeção social: “Um dos eixos da metapsicologia é o genético, busca explicar o ser humano desde a situação originária até a etapa adulta, caminhando paralelamente, sem reduzir uma a outra. É, pois, a história da sua socialização, da sua inserção no mundo real.”.

Este encarnar do sujeito na vida social implica em iniciar suas atividades como indivíduo social-histórico segundo os dois modos de ser fundamentais, que permitem a organização conjuntista-identitária da sociedade: o *legein* e o *teukhein*. *Le-*

gein ou “modo discursivo” e *teukhein* ou “fazer técnico”; sem estes modos de complementação elementares do homem é impossível uma reprodução da sociedade.” (HONNET in BUSINO, 1989, p. 202)⁴⁷. Nestes modos do ser da sociedade, manifestam-se também as relações de reciprocidade; assim sendo, eles são inerentes um ao outro e se pressupõem.

O *legein* constitui aquilo que dada sociedade estabelece como o seu modo de pensar, categorizar, valorizar, incluindo-se sua linguagem; o *teukhein* se identifica com o modo do fazer, agir, executar em uma dada sociedade. Vamos tomar do próprio texto do livro “A Instituição Imaginária da Sociedade” a compreensão de Castoriadis para estes conceitos. Diz ele que “a instituição instrumental do *legein* é instituição das condições identitárias-conjuntistas do representar-dizer social. A instituição instrumental do *teukhein* é instituição das condições identitárias-conjuntistas do fazer social.” (CASTORIADIS, 1975, p. 243-244).

Toda a existência em sociedade resulta de atividade incessante, sempre a se fazer, pois, seja enquanto instituída seja enquanto instituinte, a sociedade é “essencialmente” histórica, é sempre autoinstituição da realidade social-histórica. Embora nem sempre essa autoinstituição ou este caráter originário sejam assumidos; muitas vezes constatamos um processo de alienação da sociedade, o que gera a situação de heteronomia na vida da sociedade, como espécie de alienação. Neste momento, a sociedade não deixa de ser criativa, nem instituinte; entretanto, seu modo de ser autônomo é encoberto (impedido, ou ainda, perseguido). Castoriadis (1986, p. 328) descreve esta heteronomia como “uma espécie de auto-enganar-se da sociedade enquanto heterônoma quanto a sua capacidade de auto-instituição [sic].”.

47 Ver também: “E a sociedade se institui por meio da criação de modos específicos de fazer e de representar, fazer e representar a si mesma e tudo o que cai sob a sua égide.” Ibidem, p. 571.

Este estado, entretanto, não pode ser considerado como condição fixa, como estrutura imutável, uma vez que esta não é a condição da constituição originária da sociedade, cujo esteio remete, em última análise, à imaginação radical. Assim sendo, uma de suas características originárias é a autoalteração perpétua, como afirma Castoriadis: “Nada, até onde podemos ver permite afirmar que uma tal autotransformação da história é impossível.” (CASTORIADIS, 1975, p. 498). Como corolário, refletindo junto com a filósofa Mirtes Amorim, uma sociedade justa não é uma sociedade sem lei ou instituições; é uma sociedade onde a lei pode e deve ser constantemente questionada⁴⁸. Questionar, por conseguinte, já é exercício de autonomia vivida no tecido social, que se fundamenta no modo de ser da subjetividade, originariamente autônoma. Ora, pondera a filósofa (AMORIM, 1995, p.174):

A heteronomia ou alienação não é estrutural. É conjuntural. Não faz parte da essência do social-histórico. Ocorre sob determinadas circunstâncias, passíveis de serem transformadas, superadas. A autonomia é possível. Está posta no horizonte do homem como possibilidade real, a sociedade autogestionária e auto-organizativa [sic] fazem parte de sua realização.

Por fim, a nosso ver, a compreensão que Castoriadis formula para a construção da sociedade em muito se assemelha à formação da subjetividade. Ao falarmos em modo de ser como “criação”, ele se apresentará em ambas as atividades, assim como as “relações de reciprocidade” também aí estarão presentes; quer falemos em representações quer em linguagem ou em autonomia, poderemos sempre fazer aproximações entre as duas construções. Essa coincidência não é fortuita, tem sua base

48 Cf. AMORIM, 1995, p. 198.

na formação originária. Dizendo de outro modo, a subjetividade somente se desenvolve inserida num todo social-histórico, e a sociedade somente pode vir a ser mediante a efetividade dos sujeitos sociais-históricos. Tratar, portanto, de “desenvolvimento da subjetividade no todo social-histórico” implica admitir a existência de um processo de constituir/instituir/inserir-se na sociedade que é constante na vida integral do sujeito. A este movimento chamamos de “processo de socialização da psique”, cujo início se localiza em um estado autístico, monádico e que, mediante a interferência do próprio contexto social-histórico, vai possibilitando a entrada deste sujeito na fase triádica. É um processo bastante singular e necessário à subjetividade e à sociedade, do qual pode resultar uma existência social e politicamente autônoma ou heterônoma.

PSIQUE, SUBJETIVIDADE E SOCIEDADE

“Se a humanidade não houvesse criado a
instituição teria desaparecido
como espécie vivente.”

Cornelius Castoriadis

A discussão da subjetividade que se constrói no pensamento de Castoriadis se distancia de uma perspectiva essencialista, afastada que está desde o início de interrogações quanto à substância ou a construção de conceitos deterministas, segundo os moldes da ontologia e da lógica tradicionais. Hans Joas nos oferece dois breves parágrafos, nos quais, apesar da brevidade, consegue sintetizar o posicionamento de Castoriadis enquanto pensador. Assevera Joas (BUSINO, 1989, p 177): “Castoriadis compreende que há uma filosofia prática como alternativa à noção de teoria própria das ciências positivas: ‘pensar, elucidar, não teorizar. A teoria não é mais que um momento da teorização, sempre lacunar e fragmentária’”. E esclarece em seguida: “A teoria da ação é fundamento da filosofia política de Castoriadis, balizada sobre o conceito de instituição, e de suas tentativas de elaborar uma ‘ontologia da indeterminidade’.” (Ibidem, p. 179).

Para Castoriadis a questão do sujeito é e será sempre questão aberta e projeto contínuo, pois, é constitutivo da subjetividade o estar sempre se elaborando, sempre se modificando, em constante vir-a-ser⁴⁹, já que ela é originariamente processo

49 O homem é um ser finito não em função dessas banalidades que são sua mortalidade, sua fixação espaço-temporal, etc. Mas ele é finito porque não pode criar nada, não cria nenhum miligrama de matéria. Ele cria eidos (instituições, poemas, músicas, instrumentos, línguas, campos de concentração), mas esta ideia é impensável pelo pensamento herdado, pois as verdadeiras formas são imutáveis e não criadas pelo homem. (JOAS in BUSINO, p. 182-183).

de “criação”. Associe-se a compreensão de que, para ele, não há subjetividade senão inserida em uma dada sociedade, constituída a cada vez com seus modos de ser. Com isto, não se atribui à sociedade a condição de determinar irrestritamente ou de constituir a subjetividade de maneira autoritária e externa. O fato é que não há outro lugar possível para que aconteça o processo de socialização senão na inserção num espaço social.

Conforme viemos desenvolvendo até o momento, no pensamento castoriadiano, a perspectiva do indivíduo como subjetividade social-histórica passa pela “relação de constituição recíproca”. Desta forma, não há determinação completa da sociedade sobre a subjetividade nem vice-versa; elas se definem recíproca e parcialmente. “Determinação parcial” devido o fato de que toda determinação – segundo a concepção tradicional – possui a conotação de finalidade definida e irremediável. Ora, a subjetividade é sempre vir-a-ser e se quisermos falar em determinação (não entendida como definitiva, logo, possível), devemos tratar de codeterminação entre subjetividade e sociedade, relação de copertença, de interferência recíproca.

Ora, se a concepção de determinação absoluta está afastada, abre-se espaço para o exercício da autonomia no âmbito da subjetividade. E se tomamos a formação da sociedade como se realizando em estreita relação de mútua interferência com a formação da subjetividade, logo, também a sociedade gozará do atributo da autonomia. Finalmente, se há autonomia na sociedade, isto é, se ela é capaz de reflexão (inclusive autorreflexão) e de deliberação é permitido deduzir a existência em seu bojo de subjetividades reflexivas e deliberantes.

Se falarmos em sociedade constituída de subjetividades reflexivas e deliberantes, a discussão que pode ser suscitada sobre esta relação sociedade-subjetividade deve tomar em conta a reciprocidade como capacidade constitutiva necessária. Emerge,

então, o seguinte posicionamento: para compreender a relação subjetividade-sociedade se deve levar em conta que a questão do sujeito é a problemática do ser humano nas suas inúmeras singularidades, com suas dimensões biológica e psíquica, e na sua universalidade, constituída enquanto integrante de um universo social. Eis o lugar no qual a discussão sobre o confronto entre psique e sociedade de Castoriadis se desenvolve, teoria que abordaremos no capítulo seguinte do presente texto. Antes, porém, nos dedicaremos à análise de outro aspecto não menos complexo da constituição desta subjetividade. Buscaremos tratar os aspectos constituintes da subjetividade à luz das suas diversas instâncias, das quais resultam os variados modos de ser do sujeito social-histórico.

Para Castoriadis, o sujeito se apresenta como uma totalidade que é e não é, simultaneamente. É totalidade na medida em que as diversas instâncias e os vários modos de ser convergem numa única subjetividade que os engloba; e não é totalidade, no fato de que as instâncias, apesar de convergirem, não se reduzem umas às outras, permanecendo heterogêneas, apesar de indissociavelmente unidas. Elas formam a composição paradoxal de um corpo biológico, de um ser social (indivíduo socialmente definido), de uma pessoa mais ou menos consciente, enfim de uma psique inconsciente (de uma realidade psíquica e de um aparelho psíquico)⁵⁰.

Mediante esta pluralidade de instâncias, o sujeito não pode se apresentar como simplesmente real (real com sentido de determinado, acabado), pois, a sua composição não pode ser enquadrada dentro de padrões e de conceitos deterministas, devido a um fator mais forte do que a multiplicidade de instâncias e modos de ser. Este fator se constitui das circunstâncias nas quais se forma a subjetividade, dadas condições a cada épo-

50 Cf. CASTORIADIS, 1990, p. 193.

ca específica, um *legein* e um *teukhein* específicos. Em poucas palavras, a subjetividade não pode ser “de-finida” jamais, visto não ser ela dada de uma única e definitiva vez; ela é contínuo movimento de ser, em constante mutação.

A reflexão de Castoriadis sobre a subjetividade, como manifestação de sua prática psicanalítica, segue, até certo ponto, alguns aspectos da perspectiva freudiana acerca da pluralidade das pessoas psíquicas. Com isso, ele também não se livra do enfrentamento de aporias análogas às que Freud se ocupou; por exemplo, como se dá a relação entre a pluralidade das pessoas psíquicas e a unidade do sujeito? Como será possível formularmos uma noção de sujeito? Podemos adiantar para o leitor que nossa discussão toma esta “unidade como projeto contínuo”, ainda está, é sua condição, a ser feita. Desta forma, nos moldes da investigação em psicanálise, trataremos o problema da subjetividade a partir de perguntas, implicando um interrogar interminável, adequando o método para a compreensão de um projeto de socialização permeado de contínuas readaptações em sua dinâmica própria. Posto isto e cientes dos elementos e dos problemas com os quais nos ocuparemos, buscaremos mostrar compreensão do primeiro elemento da análise neste momento do presente texto, as instâncias ou pessoas psíquicas.

1. A PSIQUE EM SUAS INSTÂNCIAS PSÍQUICAS

É próprio do modo de ser das instâncias possuir certas características que são comuns a todas elas. Cada qual tem uma finalidade específica; efetua um cálculo; busca a preservação de si e a manutenção de seu mundo próprio. Estas características configurarão uma situação de vivência necessariamente tensa entre as instâncias, cada uma agindo por si e, simultaneamente, constituindo a unidade da subjetividade. A aporia está na

tentativa de investigar a heterogeneidade na unidade ou uma unidade que se constitua a partir de uma heterogeneidade. Para enfrentar este problema, partimos do reconhecimento de que embora buscando fins distintos, as instâncias se organizam em torno de uma lógica própria.

Isto resultará em sérias reconsiderações com relação ao que se diz do inconsciente, posto que, mediante estas características das instâncias, conclui-se que as múltiplas contradições entre os atributos de um dos elementos do sonho seriam apenas a manifestação dos diversos sentidos das instâncias conflitantes. Logo, contraditório não seria o inconsciente (ele é apenas o campo de batalha) e sim a psique no todo que a constitui; e, por conseguinte, o sujeito⁵¹.

Cada instância tem o intuito de perseverar o seu ser próprio, e para isto envidará todos os esforços, a fim de constituir a sua especificidade, o seu modo de ser singular, que implica na constituição de um mundo próprio para cada uma. Não apenas um mundo próprio, mas uma rede vasta e multifacetada, em cujo bojo se localiza toda uma gama de objetos, modos de ligação, valorações particulares, pertinentes a cada uma das pessoas psíquicas.

Esta discussão já fora tomada por Freud em seus escritos pré-psicanalíticos de 1897, quando, ao refletir sobre a realidade psíquica, Freud a visa sob a perspectiva de uma pluralidade de sujeitos, ou antes, uma multiplicidade de personalidades psíquicas, cujos ônus dos conflitos intrapsíquicos estão inclusos. Vale lembrar que estes conflitos propiciados pelas categorias das instâncias não correspondem a meros traços operacionais ou funcionais, cuja atividade pode ou não ser verificada; antes, estas categorias correspondem ao modo de ser destas instâncias.

51 Cf. CASTORIADIS, 1997, p. 250.

Isto quer dizer que o conflito (a tensão) não acontece somente quando as instâncias entram em divergência quanto a dado elemento, relação ou situação; a existência delas se efetiva no modo de ser do conflito.

A relevância destas considerações se vincula ao reconhecimento da pluralidade das instâncias psíquicas e suas implicações na construção do discurso da subjetividade, impelindo uma atitude de repensar princípios e procedimentos (métodos), quer da psicanálise, quer da filosofia. Repensar total, desde as bases (epistemologia) até as ramificações (existência social). Com isso, podemos repensar os seguintes pontos: primeiramente, entender que se trata de duas instâncias, duas pessoas psíquicas, logo, será a relação delas – e não cada uma por si só – a responsável pela definição do sujeito; em segundo lugar, como constituir uma unidade de fins, de preservação de si, da construção de um mundo próprio, quando se têm duas finalidades diferentes e, finalmente (este repensar interessa diretamente à psicanálise), quais são as possibilidades de interferência (interpretação) neste sujeito, quando na situação de análise. Portanto, este “re-pensar” propõe um “re-agir”; logo, um “re-colocar-se” diante da situação analítica.

2. A PSIQUE EM SEUS NÍVEIS DE PARA-SI

Nesta problematização inicial, somente tratamos da subjetividade tomada desde a psique, na qual vimos os problemas se multiplicarem. Todavia, os problemas não param por aí, as questões se proliferam à medida que consideramos a imersão necessária da psique no âmbito do contexto social-histórico. Conjecturamos, ainda, e se a estes dois níveis da constituição da subjetividade, acrescentarmos mais dois níveis, quais as con-

seqüências? Não se trata de mera conjectura, de fato, destarte nos ocuparemos com o problema da constituição dos quatro níveis do para si.

Inicialmente, vejamos quais são estas regiões ou níveis de que fala Castoriadis: “é para si o vivente” como tal, isto é, o indivíduo biológico; “é para si o psíquico”, dentro da pluralidade de instâncias; também “é para si o indivíduo social”, ou seja, o indivíduo que se constrói como entidade socialmente definida e orientada em seus papéis, suas motivações, seus valores; finalmente, “é para si a sociedade”. Admitamos ainda que em nenhum momento de nossa discussão, remeteremos a sujeitos ideais ou a inconsciente coletivo, nosso ponto de partida são os sujeitos sociais-históricos situados numa sociedade dada e delimitada em seus limites históricos e culturais.

Mesmo com o reconhecimento dos quatro níveis constituintes da subjetividade, precisamos admitir que eles não a esgotam, ou seja, não é a simples constatação de sua existência que irá esgotar o que se pode dizer acerca do ser sujeito. Lembremos a antiga proposição que diz que “o todo é maior do que a soma das partes”. Devemos considerar as inumeráveis relações que se podem constituir entre eles, reconhecendo igualmente que há algo a mais que extrapola a simples existência ou justaposição dos elementos, há uma relação de coexistência. As relações criadas nesta multiplicidade inviabilizam qualquer teoria que tenha como propósito abarcar a amplitude da compreensão da subjetividade.

Cada instância possui três características essenciais: de finalidade de autoconservação, de autocentrismo e de construção de um mundo próprio; por isto, a relação constitutiva verificada entre os diversos níveis da subjetividade resulta conflituosa. Entretanto, não entendamos esta coexistência conflituosa como uma deficiência na constituição do sujeito, não se trata de

atribuirmos um julgamento valorativo a esta organização, uma vez que estamos falando de um traço originário, constitutivo.

No seguimento desta discussão, agregaremos dois fatores característicos da subjetividade: o “ser reflexividade” e o “ter vontade ou capacidade de ação deliberada”. A partir daí, poderemos compreender como se pode falar em sujeito autônomo, ou seja, sujeito autoagente, exercendo suas capacidades de deliberação e de ação diante de sua situação social-histórica. De maneira análoga, poderemos tomar este crivo reflexivo para compreender a autonomia da sociedade, uma vez que ela também possui os atributos de autofinalidade, autocentrismo e construção de um mundo próprio, também podendo ser capaz de refletir sobre si mesma e, mediante esta deliberação, agir, apresentando-se como uma sociedade autônoma. Todavia, por ora, mantenhamo-nos refletindo no âmbito próprio da subjetividade; à questão das suas relações com a sociedade reservamos o último capítulo deste trabalho.

Neste momento, ocupar-nos-emos em mostrar para o leitor uma compreensão possível acerca da existência efetiva dos diversos níveis do para si e de suas relações recíprocas, reconhecendo previamente que cada um destes níveis só é possível mediante a existência dos outros. Há uma relação de reciprocidade necessária entre eles. Apesar de manterem a sua essência irreduzível, cada nível é até certo ponto condicionado e afetado em seu ser pelos outros níveis. Mantendo estes dois pressupostos (interdependência e individualidade), abordemos destarte cada um dos níveis do para si.

O primeiro nível é o para si vivente: (o termo “primeiro” não tem conotação de primazia temporal ou ontológica; vale aqui simplesmente como “primeiro a ser abordado”. Ainda que seja tomado com a conotação de “estrutura”, uma vez que é no ser biológico que os outros atributos se efetivarão, entretan-

to, isto não lhe dá anterioridade temporal, posto que ele só pode se constituir como nível a partir da existência dos outros níveis da constituição da subjetividade). Quando falamos em para-si vivente também não se deve reduzir sua compreensão apenas à esfera do corpo, do biológico. O para-si vivente corresponde ao homem enquanto ser num mundo de seres, inserido num todo social-histórico, fator este que lhe dá o diferencial em relação aos outros seres, pois, por existir social-historicamente, ele é capaz de criação, é autônomo. Perrusi (1998, p. 84-85) destaca que “Castoriadis não duvida de uma “psique” presente nos animais, distinta da humana. Enquanto a primeira se apresenta de forma funcional, a humana tem de diferente a imaginação, enquanto capacidade de apresentar como real aquilo que não o é.”.

O para si vivente possui algumas funções exclusivas, entre elas está uma função cognitiva de fundamental importância, “a colocação em figura”. É um processo de produção de informação, de apresentação do mundo ao sujeito; por meio desta função é que o mundo se torna compreensível ao entendimento humano. Neste processo vemos confluír duas dimensões: a capacidade de “figurar” e a de “ligar”, ou ainda, respectivamente os aspectos sensorial e lógico. Por “figurar” se entenda a colocação do mundo sob a forma da percepção; por “ligar” se entenda a categorização desta percepção. Ambas as dimensões estão submetidas às regras inerentes à sua própria constituição e, simultaneamente, ao atributo essencial da autofinalidade do vivente.

Por meio desta produção (a representação) do para-si vivente torna-se possível falar nas duas outras, a “valoração” e a “intenção”. A valoração que imprime no mundo conhecido pelo vivente a marca daquilo que é socialmente valorado, ou seja, aquilo que se instituiu numa sociedade, no seu *legein*, no seu modo de pensar-comunicar o todo social-histórico, e acompanha a formação do conhecimento humano, a construção dos

diversos saberes. Esta valoração será o suporte de um afeto e de uma intenção, conduzindo a uma ação, que estará em conformidade com o *teukhein*, o modo de agir daquela sociedade. Para compreendermos melhor a intenção, recorramos ao primeiro capítulo do presente texto, quando tratamos da formação de representações, acerca da qual afirmamos não ser possível constituir representações fora da intencionalidade da subjetividade. A relação entre ambas constitui o cerne desta atividade do vivente, o seu modo de captar, apreender e representar o mundo.

Castoriadis sintetiza a referida relação do seguinte modo (1990, p. 198): “Em toda parte onde há para si, haverá representação ou figura, haverá afeto, intenção; (...) Isso vale tanto para a bactéria como para um indivíduo ou para uma sociedade.”. Ora, essa condição torna-se compreensível se considerarmos a primeira característica que indicamos para os níveis do para-si, a reciprocidade. Por isto, afirmamos que os atributos do para si vivente perpassam os outros níveis do para si, ao que podemos dizer que estes elementos são elementos de todo e qualquer nível do “para-si”.

A nosso ver, estes três elementos (representação, intenção e afeto) seriam os pressupostos da capacidade deliberativa e da vontade no homem. Esta inferência se elabora a partir do reconhecimento de que toda apresentação-representação ocorre mediante uma espécie de “seleção”, ou seja, o vivente, em sua constituição de para-si, efetua um processo de escolha seguindo as possibilidades dos seus atributos radicais. Mediante este fato, não podemos falar em representação “objetiva”, uma vez que toda representação é sempre construída de acordo com as necessidades de alguém, para as suas finalidades; com isto também não poderemos chamar de representação “desinteressada”, devido ao interesse específico sustentado pelo alguém que representa. Resulta a compreensão que essa seletividade está em

estreita correlação aos atributos originários do para si, que é a cada vez esse vivente específico e que depende do que ele já é neste processo social-histórico.

Com base nestas funções do para-si vivente podemos tratar, agora, do seu específico modo de ser, cuja atividade é congruente às suas finalidades, modo de ser que possui duas características: primeiramente, o vivente na sua singularidade existe em e por uma “clausura”, isto é, constrói-se de modo que nunca adquirimos acesso ao seu interior completamente. Em termos de prática analítica isto implica dizer que nunca “entramos” em alguém, como e quando bem quisermos, como trataremos mais adiante. Por ora, basta-nos saber que esse modo de ser como clausura é constitutivo do para-si e nunca é rompido completamente. Em segundo lugar, como corolário deste enclausuramento constitutivo, entendemos que somente poderemos pensar sobre o vivente a partir do seu próprio interior, das manifestações que dele se projetam. Esta questão é complexa, mas talvez se esclareça mediante a aproximação feita com a situação analítica. Na experiência da relação analista-analisando, o ponto de vista do analisando deve ser sempre considerado, sendo assim, impossível proceder a uma interpretação coerente se as coisas não forem tomadas do interior, da experiência pessoal e interna do analisando.

Esquemáticamente, temos que o para si vivente, além dos seus atributos de autofinalidade, autocentrismo e construção do mundo próprio – que são próprias a todos os níveis do para-si – possui mais algumas características constitutivas. Ele é capacidade de representar e de elaborar afetos e intenções. Seu modo de ser tem a especificidade de se dar como uma clausura, cuja penetrabilidade é limitada, ao que se vincula a propriedade de somente ser conhecido a partir do que deixa revelar de sua interioridade.

O segundo nível é o para-si psíquico, cuja exposição a respeito de sua organização será breve, a fim de não nos tornarmos demasiadamente repetitivos ou prolixos acerca de um ponto já tratado anteriormente, quando discutimos a formação das instâncias psíquicas. Portanto, apresentaremos alguns pontos cruciais de seu modo de ser, uma vez que cremos já haver esclarecido a sua constituição.

O primeiro ponto diz respeito à constatação que quando falamos em para-si psíquico, devemos nos remeter às instâncias psíquicas, consciente e inconsciente; o segundo ponto se refere ao entendimento que como instâncias psíquicas, elas possuem os atributos de autofinalidade, autocentrismo e construção de um mundo próprio e, visto que cada uma delas possui os mesmos atributos, decorre daí que cada qual agirá por sua conta, segundo seus próprios interesses, gerando uma relação conflituosa entre elas; o terceiro ponto sobre o modo de ser do ser-psíquico se remete à condição de indissociabilidade das instâncias psíquicas (consciente e inconsciente), bem como das pessoas psíquicas do para-si; ainda que envolvidas em uma relação tensa, na “confusão” de suas existências, elas não podem se dissociar tampouco se reduzir umas às outras, ou seja, o modo de ser pessoa psíquica constitui-se como individualidade e como heterogeneidade na unidade da psique. Como diz Castoriadis: “É para-si o psíquico, tanto como tal quanto na sua pluralidade, a saber, através das diversas ‘instâncias’ ou para cada uma das ‘pessoas psíquicas’.” (Ibidem, p. 195).

Mediante estas três considerações sobre o para-si psíquico, à guisa de exercício reflexivo, o leitor pode confrontá-las com os demais dados expostos do para-si vivente e assim perceber como se confirma a ideia da relação de reciprocidade nos seus modos de ser.

O terceiro nível é o para-si indivíduo social: esta discussão será retomada no último capítulo, quando trataremos da relação entre psique e sociedade. As noções psíquicas que aqui apresentaremos, portanto, serão o esteio para compreendermos a formação do indivíduo como social e historicamente constituído.

Estritamente como recurso metodológico (e somente como recurso metodológico) façamos a seguinte esquematização: temos até agora um corpo biológico que vive num mundo com outros seres, um ente que ocupa lugar no espaço e que se percebe ocupando este espaço; a ele adicionamos uma estrutura psíquica, constituída de duas instâncias conflituosas; agora, tomemos esse composto – que é necessariamente indissociável e que comporta seus conflitos internos, fazendo-o a todo o momento “re-elaborar-se”, “re-criar-se” – peguemo-lo e lancemo-lo no tempo, ou seja, na história; agora, o leitor já pode acrescentar a ele um terceiro nível, o modo de ser indivíduo social. Todavia, para colocá-lo na história precisamos de um “solo”, uma sociedade – que também é para si – na qual o inseriremos. Portanto, é indissociável a efetividade do “para-si indivíduo social” junto ao “para-si sociedade”. Deixando, agora, o recurso metodológico, compreendemos em sua constituição originária, como se caracteriza o para-si indivíduo social, o quanto ele é interdependente com a sociedade, e não menos dos outros níveis.

A partir desta visão de interdependência recíproca, podemos abordar apropriadamente a origem social do para-si indivíduo social. Além de ser socialmente forjado, este nível do para-si é incessante construção, pois ele possui o potencial de renovação, jamais acabado ou fixado em determinações rígidas, gerado no turbilhão do devir histórico e suas contingências, apresentando-se como um espaço de abertura. Não é estranha a coerência da implicação lógica, cujas proposições afirmam que aquilo que temos a cada vez é um indivíduo social, que, sendo

social, é histórico, e se é histórico está submetido ao devir, à mudança constante.

Conforme a perspectiva do remetimento, da reciprocidade, da interferência mútua entre os níveis do para-si, igualmente, consideramos o indivíduo social como o resultado da transformação do ser psíquico pela sociedade em que ele existe. Transformação operada mediante a utilização de dois instrumentais fundamentais na constituição tanto do indivíduo social como da sociedade: a linguagem e a família. Ambos estes instrumentos são portadores de toda a herança social-histórica de uma sociedade; eles são doadores de tudo que foi elaborado pelos diversos indivíduos sociais que se imbricam naquela dada sociedade; eles são instrumentais e ao mesmo tempo o laboratório no qual se processam as diversas operações de troca, de imposição e de refutação, de criação e aniquilamento de todo o patrimônio social-histórico. Tudo que a sociedade quer passar e perpetuar passa pela instituição da família e pela linguagem, as quais tratarão de remeter às outras instituições sociais.

Neste processo, a linguagem, (CASTORIADIS, 1997, p. 98), “é uma criação do imaginário radical, isto é, da sociedade.” Ela emerge na interação dos indivíduos sociais-históricos, que a instituem conforme o *legein* daquela sociedade. É por este motivo que se pode dizer que “a linguagem não pode ser senão criação espontânea de um coletivo anônimo.” (Ibidem, p. 265).

No tocante à família, Castoriadis expressa o papel fundante da família na constituição do para-si indivíduo social quando assevera que “a mãe é a sociedade mais três milhões de anos de hominização.” (CASTORIADIS in BUSINO, 1989, p. 474). Assim sendo, nos é permitido afirmar que a família é uma instituição auxiliar na efetivação do processo de socialização da psique. Todavia, não concebemos (e entendemos que Castoriadis também não tinha esta compreensão) que aqui se

trate da família biológica, consanguínea, e hereditariamente constituída (genitor, genitora, irmãos biológicos, etc.). Pensamos a família enquanto instituição, com funções e finalidades peculiares. Portanto, a representação de uma família pode se dar sem necessariamente ser constituída por um pai biológico, entretanto, é necessário alguém que exerça a figura e função de pai, e assim, analogamente, com os outros membros e suas funções familiares. O elemento mais importante é, pois, a função para o processo de socialização da psique, da constituição do indivíduo social-histórico.

Esse processo de socialização faz com que cada soma-*psique* singular se torne e se reconheça um ente socialmente definido e orientado, sempre conforme aquela dada sociedade, naquela dada época. Neste processo serão elaborados diversos aparatos e atributos necessários para que esta adequação do indivíduo à sociedade se efetive, corroborando com o desenvolvimento deste indivíduo em sua própria sociedade. Um dos primeiros aparatos em vista desse processo de socialização dirigido a cada soma-*psique* é a linguagem, que oferece a habilitação para que ela se sintonize com seu meio comunicante, tornando-se personagem, tanto receptor como emissor (reprodutor).

Em segundo lugar, proporciona-lhe uma identidade, que a singulariza dentro do todo social histórico no qual está inserida. Porém, nesta singularização estão impressas as marcas peculiares daquela dada sociedade; e estar neste dado contexto implica o “ajuste a regras” exteriores – este ponto é crucial no pensamento de Castoriadis, pois, envolve um dos pilares do seu edifício filosófico, isto é, a discussão da autonomia do indivíduo social-histórico frente o processo de heteronomia social (com a qual nos ocuparemos no próximo capítulo).

Neste processo de socialização, quase como anexo ao ajustar-se às regras existentes está a aceitação de valores, con-

dição fulcral na constituição de uma sociedade (que também envolve a discussão de autonomia). Esta situação remete ao que discutimos, anteriormente, sobre os atributos do para-si (autofinalidade, autocentrismo e construção de um mundo próprio), isto é, que cada nível, além de possuir atributos análogos aos demais, possui igualmente interesses que lhe são próprios, que resultarão em conflitos na formação da subjetividade quando se embatem valores sociais e valores individuais do sujeito social-histórico. Castoriadis pensa que o processo de socialização leva o indivíduo à busca de fins e à ação, conforme as motivações e o modo de fazer daquela dada sociedade. Contudo, esta situação constitui-se como ponto nevrálgico devido ao fato que a condição histórica da sociedade e a inserção do sujeito nela resulta na formação de relação tensa, conflituosa, considerando que cada um destes para-si buscaram a manutenção de suas atribuições e finalidades; conflitam os atributos da soma/psique e do indivíduo social. Ante a existência deste elemento de conflito constitutivo incrustado no corpo social vários mecanismos de controle social serão criados. Assinalamos que a meta deste tipo de posicionamento, segundo Castoriadis, é tornar o indivíduo social previsível; a heteronomia é imperiosa neste momento. Esta meta é um atentado ao exercício da autonomia do indivíduo social-histórico, cuja consecução pretende a formação de um indivíduo que responda e corresponda, funcionando para si e, sobretudo, para a sociedade.

Em vista de que o leitor possa compreender melhor esta relação tomemos o livro de Walter di Biase, “O Homem, a Civilização, a Agressividade”, no qual o autor articula o trinômio “instinto, repressão, articulação”. Seleccionamos dois trechos da obra que sintetizam esta relação; ele afirma num primeiro momento que “a civilização decorre da subjugação dos instintos, já dizia Marcuse em ‘Eros e Civilização’. Proposição aceita inclusi-

ve por Freud (...). Dizia ainda Marcuse que ‘a subjugação efetiva dos instintos mediante controles repressivos não é imposta pela Natureza, mas pelo homem’.” (BIASE, 1977, p. 30-33). E no seguimento ele trata do papel das instituições nesta relação: “O surgimento das instituições fixa definitivamente as características culturais, condicionando a permanente repressão a que se submete o homem, contrariando as normas de liberdade (atuação livre) biologicamente pré-determinadas.” (Ibidem, p. 33).

Diante do exposto, para Castoriadis, haverá um mecanismo aliado neste processo de socialização dos indivíduos, decisivo na constituição da sociedade e do seu todo social-histórico, a “sublimação”, do qual a psique se utiliza constantemente. Este mecanismo, entre outras coisas, permite a emergência da unidade que engloba a pluralidade, e a identidade que esconde as contradições da psique. É o equilíbrio da fenomenalização da sociedade através dos indivíduos e da plena realização destes mesmos indivíduos com seus ideais, por meio da sociedade. Entretanto, este ainda não é o momento para tratarmos detidamente da sublimação; citamo-la aqui como mais um componente do processo de socialização. O seu minucioso enfoque, porém, será reservado para o último capítulo da nossa discussão.

Restou-nos tratar do **quarto nível, o para-si sociedade**. Entretanto, nos ocupamos dele reiteradas vezes, isto é, ao tratarmos de cada um dos outros níveis, este “para-si sociedade” sempre esteve intrinsecamente colocado na discussão, como elemento indissociável, recíproco e interdependente sem, contudo, perder seu modo de ser próprio. Em vista de não nos tornarmos repetitivos e com base no fato de que este nível de para-si será também objeto de discussão no capítulo final do presente texto, trabalharemos, neste momento, com as considerações conceituais e as problematizações que se desdobram a partir daquelas apontadas nos parágrafos anteriores. Inicia-

remos, abordando dois atributos extremamente necessários na constituição da subjetividade: a sua faculdade de reflexão, inclusive autorreflexão, e a capacidade de deliberação, posteriormente ou concomitantemente à atividade reflexiva.

3. A ATIVIDADE REFLEXIVA E DELIBERATIVA NA CONSTITUIÇÃO ORIGINÁRIA DA SUBJETIVIDADE

Antes de tratar da subjetividade e sua capacidade reflexiva ou deliberativa e também a sua capacidade de ação deliberada ou vontade, convém compreender o uso que Castoriadis faz do conceito de vontade, a fim de não incorrerem em uma discussão demasiado ampla sobre as várias perspectivas deste conceito, o que por ora figura como movimento desnecessário. Nas palavras do filósofo (CASTORIADIS, 1990, p. 220): “a vontade, tal como a entendo aqui do ponto de vista metapsicológico, é a existência de uma quantidade de energia livre ou de uma capacidade de mutação importante de energia coordenada à reflexividade.”. Assim sendo, à vontade estão diretamente associados os conceitos de “energia”, “mutação” e “reflexão”.

Reflexividade não deve ser entendida como o simples ato de pensar, mas a autorreferência que se configura na relação constitutiva do sujeito com a sociedade. Desta forma, a reflexividade caracteriza a possibilidade de que tudo aquilo que constitui o todo social-histórico ao qual o sujeito pertence possa se tornar objeto, ou seja, possa ser submetido ao crivo que o sujeito estabelece, a tudo o que cerca e constitui sua existência social-histórica. Inclusive podendo fazer objeto desta reflexão a sua própria atividade, o seu próprio ser social-histórico no constante processo de socialização da psique.

Esse “pôr-se como objeto” não deve ser tomado na acepção tradicional da relação sujeito-objeto, na qual o objeto

é submetido à análise e posto dentro de definições e conceitos, tudo deterministicamente acabado e fechado. Nem o sujeito psíquico nem sua atividade se submetem a isto, devido ao seu caráter de constante vir-a-ser, de estar sempre a ser feito. Corroboramos a afirmação de Mezan (1997, p. 309) que assevera a irreduzibilidade do elemento que constitui a psique à estabilidade dos objetos do mundo exterior, e justifica o filósofo: “porque o que o (o elemento) caracteriza é precisamente a fluidez, a indeterminação, a ausência de negação e, portanto, de toda negação determinada.”.

Na reflexividade o traço mais originário para a constituição da subjetividade é que, além da capacidade de colocar todo o seu mundo, todo o seu contexto social-histórico sob um crivo analítico, algo mais pode ser colocado sob observação: a própria existência do sujeito; neste exercício, sua própria atividade se torna “objeto”, tomada como objeto por posição e não por natureza⁵², isto é, o modo de abordagem do objeto o considera a partir do contexto no qual existe e não o tomando como elemento prévio ou ideal.

Esse interrogar-se sobre si somente é feito dentro daquilo que o sistema instituído de cada sociedade autoriza, sempre se faz dentro de um dado *teukhein* e um dado *legein*. Porém, é possível ocorrer que esta interrogação vá além do que o sistema permite; essa possibilidade é rara, mas é provável. Quando isto acontece, verifica-se a constituição do processo de autonomia, que viabiliza a autocriação da subjetividade como reflexividade. Todo esse processo se efetiva na própria sociedade, constituindo o que Castoriadis chama de processo de criação histórica.

Neste processo a autonomização da sociedade não precede a dos sujeitos sociais; se concebermos que há relação de

52 Cf. CASTORIADIS, 1990, p. 211.

reciprocidade entre os indivíduos e a sociedade, a asserção final será que a autonomização acontece simultaneamente nos dois níveis, individual e coletivo. Lembremos que a sociedade, no pensamento castoriadiano, não é algo maior que abarca as pequenas partículas (os indivíduos sociais) determinando-as: “a sociedade não é nem coisa, nem sujeito, nem ideia – e tampouco coleção ou sistema de sujeitos, de coisas e de ideias.” (CASTORIADIS, 1975, p. 248). Portanto, o questionar de um dado contexto social somente acontece porque a subjetividade é capacidade originária de autonomização tanto quanto é reflexão sobre si e sobre o seu mundo.

O que torna possível esta atividade reflexiva é a imaginação, reconhecida como faculdade cuja atividade pode “colocar como sendo aquilo que não é”, capacidade de representação, pela qual se efetiva a reflexão subjetiva. Podemos, outrossim, relacionar este processo envolvendo imaginação e reflexão com a capacidade do ser vivo de apresentar-representar. A imaginação une estas duas capacidades, uma vez que ambas têm sua base na imaginação radical, como explica o filósofo (CASTORIADIS, 1990, p. 203):

O vivo faz ser uma figura (uma “percepção”) ali onde há X (e mesmo ali onde não há nada: sombra). Mas ele a faz de uma vez por todas, sempre “da mesma forma”, e ele a faz na sujeição à funcionalidade. Para o psiquismo humano, há fluxo representativo ilimitado e irrefreável, espontaneidade representativa que não é sujeita a um fim determinável, ruptura da correspondência rígida entre figura e X ou da consecução fixa das imagens. Evidentemente, é sobre essas propriedades da imaginação radical que se apóia psiquicamente a capacidade linguística [sic] do ser humano.

Quanto à faculdade da ação deliberativa ou vontade, o que de início o leitor pode inferir é que, da mesma forma que a reflexão se faz sempre dentro da permissão do sistema da sociedade, também a ação de deliberar se apoia nesta dependência, isto é, sempre se efetiva conforme um dado modo de agir e um modo de comunicar-se (*teukhein e legein*). E de modo análogo à atividade reflexiva, a imaginação radical se coloca como condição para o exercício da vontade, como condição para a escolha em vista das perspectivas e orientações instituídas, mas também a imaginação sustém a condição para escolher a construção de outras perspectivas ou orientações possíveis.

Algo, entretanto, inquieta Castoriadis; ele se questiona acerca dos pressupostos metapsicológicos correspondentes às capacidades de reflexão e de ação deliberada, e seguindo esta inquietação nos ocuparemos com a investigação acerca da origem, da estrutura e do funcionamento destas capacidades em relação a cada um dos quatro pressupostos, a saber, a sublimação, o *quantum* de energia livre, a labilidade dos investimentos e a capacidade de questionar os objetos instituídos.

4. OS QUATRO PRESSUPOSTOS METAPSICOLÓGICOS NA CONSTITUIÇÃO DA SUBJETIVIDADE

À guisa de advertência, mencionamos que as divisões e suas respectivas colocações em sequência não supõem uma ordem necessária de existência, ou seja, os pressupostos não se formam numa ordem dedutiva, na qual o anterior é o fundamento para o posterior. Esta organização que os toma isoladamente constitui apenas um recurso metodológico; na existência efetiva eles coexistem simultaneamente, sem que a um seja atribuída “mais necessidade” do que a outro. Cada pressuposto deve a sua

existência ao fato de que existem os outros três, numa intrincação de caráter necessário.

Esclarecido este princípio, tratemos do **primeiro dos quatro pressupostos**, a *Sublimação*. Na fala comum, cotidiana, informal, diz-se que a sublimação diz respeito à capacidade de obter prazer indireto: isto é, há um objeto, que em si não tem a capacidade de produzir prazer, mas por meio de dado mecanismo psíquico o referido objeto tem sua existência transformada em doadora de prazer. Na perspectiva de uma argumentação mais técnica, falando com mais rigor e propriedade, Castoriadis (1975, p. 420) explica que “a “sublimação” nada mais é do que o aspecto psicogenético ou idiogenético da socialização, ou a socialização da psique considerada como processo psíquico.”. Ele compreende a sublimação como o processo através do qual a psique é forçada a trocar os seus “objetos próprios” ou “privados” de investimento (inclusive a própria “imagem” para ela mesma) por objetos que são e valem em e por sua instituição social, e a fazer deles para ela mesma “causas”, “meios” ou “suportes” de prazer”⁵³.

Desta forma, a sublimação proporciona à subjetividade a constante capacidade de se atualizar, de construir seu próprio entorno, manifestando seu modo de ser criativo, reiterando um dos atributos originários mais importantes do modo de ser da subjetividade, a criação em todos os âmbitos, instâncias e níveis de sua existência como sujeito social-histórico. Nosso questionamento, porém, se dirige a este poder de obter prazer independentemente da existência direta, com o respectivo suporte imediato de satisfação.

Ora, a partir do momento em que o aparelho oral investe numa atividade que não fornece nenhum prazer localizado

53 Cf. CASTORIADIS, 1990, p. 216; também: Idem, 1975, p. 421.

num órgão específico (não em geral, não diretamente) há atividade sublimada. Nesta perspectiva, “o falar” já se mostra como uma atividade sublimadora. Esta operação se processa por três razões: primeiramente, não temos presença de prazer de órgão nesta atividade; em segundo lugar, o processo acontece no plano da instituição da linguagem em e por uma faculdade criativa que ultrapassa as possibilidades da psique singular, no plano da instituição social-histórica; e, em terceiro lugar, falar sempre acontece no plano da sociedade; logo, dirigindo-nos a outros comunicantes, outras psiques singulares, também envolvidas neste processo.

Como podemos constatar, a sublimação tem uma importância fulcral para o desenvolvimento das atividades do sujeito social-histórico, e para Castoriadis (1990, p. 215): “Não podemos compreender nada da psique humana (nem da sociedade) se nos recusarmos a constatar que na base de todas as suas especificidades se encontra a substituição do prazer de órgão pelo prazer de representação”. Observamos, portanto, que há uma relação de necessidade entre a constituição da psique humana e o processo da sublimação, que resulta na necessidade de nos ocuparmos com o processo de socialização da psique, cuja efetuação também se manterá em estrita interação com a capacidade sublimadora da subjetividade.

Ora, só há obtenção do prazer de representação se houver a capacidade constitutiva de “representar” (atributo do modo de ser do para-si vivente), portanto, onde quer que haja o para-si haverá, por conseguinte a capacidade de representação. E como este atributo não pode ser dissociado dos outros dois, diremos que necessariamente no processo de sublimação haverá “afeto” e “intenção”; no processo de sublimação coexistem, portanto, a representação, a intenção e o afeto.

O segundo pressuposto metapsicológico das capacidades de reflexividade e ação deliberada faz referência à exis-

tência de um quantum de energia livre. Este aspecto pode nos remeter às especulações iniciais de Freud, quando ele investigava sobre a relação entre a atividade do inconsciente e os movimentos energéticos. Época na qual ele criou conceitos como o “princípio de constância”.

Para Castoriadis, o que se pode falar com relação a este movimento de energias, que ocorre na sublimação, diz respeito a um certo desvio de energia que se destinaria à atividade motora, do órgão, e que, por estar liberado (não especificamente ligado a uma função a desempenhar, em relação a um órgão) é desviada para o próprio fluxo representativo, concentrando-se nele e nas suas representações. Na base originária desta atividade se encontra a imaginação radical, pois que este movimento energético se opera em vista dos processos de criação e de instituição social pelo sujeito social-histórico, o qual tem sua capacidade criativa radicada na imaginação.

Convém, porém, diferenciar o “processo sublimatório” do “processo de fantasmática”, que também se constitui numa atividade representativa, operada mediante o desvio de dada quantidade de energia. O diferencial entre os dois processos será a sua abrangência. Enquanto a fantasmática tem um “objeto” cujo caráter é essencialmente privado, o “objeto” da sublimação tem cunho primordialmente social, ou seja, este objeto se constrói por meio da instituição, constituindo-se assim como objeto público, social-histórico. Reiteramos que a compreensão de objeto aqui utilizada toma o objeto de modo inseparável do sujeito que o compreende, o sujeito, tanto quanto o objeto, existe imerso na mesma situação social-histórica.

Enquanto são sociais, os objetos da sublimação são invisíveis, ou seja, valem em virtude de sua constituição ou de sua impregnação por significações imaginárias sociais. Enquanto objetos históricos se inserem no processo de devir, de mutação,

de constante vir-a-ser. Ora, esta situação nos leva à consideração de uma capacidade inerente a qualquer mecanismo de troca, de desvio, de remetimento de um ponto para outro; em toda troca está presente a capacidade de desqualificar-requalificar. No caso da sublimação da psique falaremos, pois, em “desqualificação-requalificação da energia psíquica”. Esta potencialidade tem sua ação baseada na constituição social-histórica na qual se insere o sujeito. Ora, uma vez havendo desqualificação-requalificação da energia psíquica poderão ser criadas novas representações. Eis a dinâmica da constituição das instituições de uma dada sociedade, um constante fluxo representativo.

Em suma, até o momento, tratamos de dois pressupostos metapsicológicos das atividades deliberante ou da vontade e da ação deliberada da subjetividade, a capacidade de sublimar da psique e a capacidade de mutação de energia psíquica. Apesar de termos feito constantes referências ao aspecto social-histórico, perfizemos um itinerário muito próximo do discurso metafísico, porém, reiteramos peremptoriamente que apesar de utilizarmos termos clássicos, tais como, “objeto”, “essencial”, “categoria”, mostramos que ao serem utilizados na acepção de Castoriadis eles recebem outra conotação conceitual.

A partir de agora, esta proximidade com o terreno metafísico das elaborações metasociais será cada vez menor, uma vez que adentraremos no espaço mais próprio da efetivação social-histórica, no qual a instituição social é basilar. Esta é, portanto, a perspectiva com a qual abordaremos os outros dois pressupostos metapsicológicos: a labilidade dos investimentos e a capacidade de questionar os objetos instituídos.

No terceiro pressuposto, Castoriadis abrirá a discussão de um aspecto que, para ele, representa um dos fatores da constituição de uma sociedade heterônoma: a rigidez dos investimentos, cujo contraponto será o pressuposto metapsicológico

da labilidade dos investimentos. Conforme sua concepção, para a constituição das capacidades de reflexividade e de ação deliberada é necessário à subjetividade uma importante e relativa (enfatizamos o termo relativo) labilidade dos investimentos. A ênfase colocada na palavra *relativa* é derivada do fato de que essa labilidade, como pensa Castoriadis, não deve ser confundida com uma fluidez totalmente indeterminada ou totalmente sem parâmetros. Labilidade aqui é o oposto de rigidez, oposto daquilo que está petrificado, solidificado nas e pelas instituições sociais. Segue-se aqui o mesmo princípio que está na base de sua crítica à lógica conjuntista-identitária, à ontologia e à metafísica tradicionais, rigidez que punha como imutável, fechado, terminado aquilo que concerne à existência social-histórica da subjetividade (estas ideias já apontam para o modo de ser do quarto pressuposto: a capacidade de questionar os objetos instituídos).

As proposições de Eugène Enriquez são suficientes para sintetizar os dados colhidos preliminarmente e lançar-nos na problemática destes últimos pressupostos. Afirma o filósofo (ENRIQUEZ *in* DOREY, 1991, p. 40-41):

Assim, o indivíduo só pode advir como ser humano se estendendo sobre o campo social. Porém, ao mesmo tempo, este outro não pode determinar completamente sua conduta. Ficará sempre uma parcela de autonomia e de originalidade. Quer dizer, a mônada psíquica tem capacidades de resistência a toda tentativa de conformação e de normalização. Assim, a clausura é abertura seletiva.

A labilidade tem sua importância dentro do processo de sublimação, junto à capacidade de desqualificação-requalificação, pois ela possibilitará o questionar acerca da sociedade e de seus objetos instituídos do *legein* e do *teukhein*. Ela mantém-se

relativa devido ao fato de que, mesmo questionando, criticando, buscando mudar, essa atividade se faz ainda dentro de um dado *teukhein* e de um dado *legein*. Assim, será possível conciliar uma atividade contestatória, em busca de mudanças na sociedade instituída e, ao mesmo tempo, manter-se vinculado ao presente social-histórico. Castoriadis (1990, p. 219) descreve esta situação, com referência à labilidade de um cidadão, dizendo que este “pode e quer discutir o fundamento correto da lei a qual, enquanto isso, ele obedece.” É neste sentido que Mirtes Amorim afirma que uma sociedade autônoma é aquela que se sabe como origem de sua própria significação. Uma sociedade autônoma é uma sociedade que explicitamente se institui. Autonomia implica fazer política no sentido rigoroso do termo, isto é, questionar os fundamentos da instituição da sociedade⁵⁴. A filósofa nos remete inclusive ao reconhecimento da democracia e da filosofia gregas como sinal de revolta contra um imaginário instituído dominante e assevera que “estas conduziram a uma ruptura radical, a uma criação ontológica que redundou na emergência de sociedades que põem em questão suas próprias instituições e significações.” (AMORIM, 1995, p. 170-171).

Todo esse movimento que viemos discutindo (mutação de energia, capacidade de desqualificação-requalificação, labilidade dos investimentos) preparou-nos para a perquirição do **quarto pressuposto metapsicológico**, a capacidade de questionar as instituições sociais e seus objetos instituídos. Porém, pouco precisamos dizer com relação a ele, pois a diferença entre este pressuposto e o anterior é bastante tênue, como nos adverte o próprio Castoriadis. Neste sentido, ele sugere que chamemos ao pressuposto da labilidade de “vertente objetiva” e ao pressuposto da capacidade de questionar de “vertente subjetiva”, como capacidades originárias de deliberação e ação deliberada.

54 Cf. AMORIM, 1995, p. 200-201.

O termo “objetivo” se refere, aqui, à constituição originária de “investimento”, independentemente de sua relação com os fatos sociais instituídos, ou seja, de uma capacidade originária que torna possível a existência do “questionamento”. O termo “subjetivo” se refere, aqui, ao fato de se tratar de um pressuposto que está diretamente ligado à relação do indivíduo social com um dado objeto socialmente instituído, relação que oportuniza a capacidade de questionar os objetos instituídos que o sujeito social-histórico tem a sua frente, abrindo a possibilidade para que ele se sinta convocado a criar outra situação social-histórica.

5. A MÔNADA PSÍQUICA NA CONSTITUIÇÃO DA SUBJETIVIDADE

Até o momento, realizamos um grande percurso conceitual e compreensivo, tratamos de várias capacidades e possibilidades do ser humano, todas efetiváveis embora nem sempre efetivadas. Vimos que tanto a constituição originária quanto a história de um indivíduo social-histórico mantêm estreita relação com a constituição e a história coletiva a qual esse indivíduo pertence. E, neste devir histórico, entendemos que não é possível formular um conceito que englobe e encerre todo o sujeito, pois ele possui um modo de ser de criação constante e ilimitada, em que coexistem vários níveis de para-si, indissociáveis e recíprocos. Enfim, compreendemos que nesta relação que se constitui a subjetividade, com os atributos da reflexividade e da vontade, se efetiva a possibilidade de mudar a condição do ser humano da heteronomia para a autonomia, como processo de criação histórica.

Com base no exposto, retomamos a teoria da mônada psíquica. Castoriadis, alicerçado na perspectiva da constante mutação, da abertura a relações de reciprocidade, da criação

como modo de ser, propõe a sua teoria da mônada psíquica, na qual ele descreve o para-si como uma bola fechada, ao passo que a subjetividade é uma pseudobola fechada. O para-si se configura como uma bola fechada que pode ser ajustada conforme algumas condições, mas que tem a tendência a permanecer inalterada, mesmo junto a outros para-si. Desse modo, podem se constituir um número indefinido de outras bolas do mesmo tipo, que serão sempre, apesar de indissociáveis, específicas, ou seja, cada para-si mantém sua especificidade, seus atributos de autofinalidade, autocentrismo e mundo próprio. Chamamos a esta situação que descrevemos de “unidade na heterogeneidade”.

Quanto à subjetividade, atribuímos a ela a descrição de uma bola pseudofechada, pois, apesar de se manter diferenciada enquanto subjetividade, não se fecha sobre si mesma e se constitui no processo de criação constante inerente a si e ao contexto social-histórico ao qual ela pertence. Disto resulta o fato de que ela pode interagir com outras subjetividades igualmente pseudofechadas, questionar o mundo e a si mesma, modificar o seu contexto e se modificar, criar e recriar o mundo em que vive e existe, e engendrar suas representações infinitamente. Esta gama de capacidades e de possibilidades, Castoriadis (1990, p. 223-224) sintetiza asseverando: “o mundo acessível à subjetividade não é dado de uma vez por todas, ele é a cada vez [ao mesmo tempo] extensível e modificável (para “fora” e para “dentro”).”.

Depois dessa ampla introdução, compreendendo as ideias do movimento que a subjetividade pseudofechada realiza, convocamos o leitor para explorar um dos aspectos mais interessantes do pensamento de Castoriadis (e um dos mais intrincados também, até mesmo pelo seu remetimento e seu relacionamento constante com o discurso psicanalítico): a compreensão da “mônada psíquica”, a sua origem, constituição e como se efetiva enquanto modo de ser originário da subjetividade.

Iniciamos apresentando para o leitor uma seleção de enunciados pelos quais Castoriadis sintetiza sua compreensão sobre a mônada, como por exemplo: “o mundo próprio da psique singular é ao modo de clausura.” (CASTORIADIS in BUSINO, 1989, p. 461); e complementa afirmando: “a sociedade se institui cada vez na clausura de suas Significações Imaginárias Sociais” e, por fim, propõe: “a criação histórica da filosofia é ruptura desta clausura.” (Ibidem, p. 466). Destacamos que a compreensão da problemática da mônada nos orienta para o ponto fulcral de nossa investigação e discussão filosóficas, a saber, o que é e como se dá a relação entre psique e sociedade, pela qual nos ocupamos de modo secundário em compreender a relação entre heteronomia e autonomia na existência do sujeito social-histórico.

Quando falamos em “mônada”, o remetimento a Gottfried W. Leibniz se dá quase imediatamente, posto que a ele se atribui a primeira reflexão filosófica profunda acerca da constituição e do modo de ser de uma mônada. Não nos remeteremos ao texto “Princípios de Filosofia ou Monadologia” devido o fato que nossa atenção está direcionada para o pensamento castoriadiano, e sendo assim, neste momento basta-nos uma descrição sintética do conceito de mônada; recorreremos, então, ao dicionário de Filosofia de Nicola Abbagnano (1999, p. 680-681), no qual lemos:

Segundo Leibniz, a mônada é um átomo espiritual, uma substância desprovidas de partes e de extensão, portanto indivisível. Como tal, não pode desagregar-se e é eterna; só Deus pode criá-la ou anulá-la. Cada mônada é diferente das outras, pois não existem na natureza dois seres perfeitamente iguais. Toda mônada constitui um ponto de vista sobre o mundo, sendo, portanto, todo o mundo de determinado ponto de vista. As atividades fundamentais da mônada são a percepção e a apetição, mas as mônadas têm infinitos graus de clareza e distinção.

Compreensão esta que pode ser complementada pelas páginas da “Enciclopaedia Britannica” (1980, p. 987) que define mônada como

Uma entidade psicológica infinitesimal, compreendendo o resultado da realidade. Cada mônada é única, indestrutível, substância dinâmica distinguida de outras mônadas pelo seu grau de consciência. Mônadas não têm relações causais verdadeiras com outras mônadas, mas cada uma contém no seu interior um princípio de mudança. No ato da criação, Deus então coordenou o universo, em que as mônadas são perfeitamente sincronizadas umas com as outras em harmonia pré-estabelecida. Como resultado, cada mônada espontaneamente espelha toda mudança da realidade, sem de fato ser afetada por outras mônadas. A unidade assim imbui um resumo de diversidade.

Mediante esta compreensão preliminar da concepção da mônada no sentido leibniziano, e embora não tendo o intuito de estabelecer relação derivacional entre o pensar da mônada de Leibniz e o pensar da mônada psíquica de Castoriadis, duas aproximações são possíveis. Como vimos nos textos citados, cuja base é a concepção leibniziana, “as mônadas não têm relações causais verdadeiras com outras mônadas, mas cada uma contém no seu interior um princípio de mudança”; ora, isto está analogamente presente na teoria da mônada psíquica de Castoriadis. Outro ponto possível de ser relacionado remete a concepção de Castoriadis para quem as mônadas coexistem, porém, não se afetam reciprocamente, cada uma em seu mundo próprio, porém suscetíveis à abertura. E por meio desta abertura, conjugada ao atributo da mutabilidade, viabiliza-se a

criação. Desenvolveremos melhor estes pontos a seguir, e outras possíveis aproximações que possam ser feitas entre as duas ideias de mônada. Contudo, por ora, destaquemos a compreensão da mônada na perspectiva castoriadiana.

Declara o filósofo (CASTORIADIS, 1975, p. 406): “a mônada psíquica é um formante-formado, ela é formação e figuração de si, figuração figurando-se a partir de nada.”. A partir desta afirmação observamos sua relação com o conceito de para-si vivente, que apresenta a capacidade de apresentar-representar ou figurar. Tanto para a mônada quanto para o para-si, inferimos que a possibilidade de efetivação de suas capacidades se concretiza graças à imaginação radical, posto que ela é a fonte pela qual as representações podem ser construídas.

Outro ponto de relação entre a mônada e o para-si se manifesta no fato que cada para-si, apesar de sua unidade necessária com os outros para-si, preserva a sua diferença, a sua individualidade, ainda que no constante conflito nos quais eles se constituem. Esta preservação se fundamenta na busca da preservação dos atributos (autofinalidade, autocentrismo e mundo próprio). A mônada psíquica sustenta uma constituição análoga, embora sua condição seja originária no sentido que é fundante e é formadora da possibilidade de haver objetividade e da subjetividade no contexto social-histórico.

Ora, no início de sua efetividade social-histórica, o sujeito, como indivíduo social, vive numa clausura; assim, todas as suas referências serão em relação a si mesmo. Com efeito, não há distinção entre si e todo o resto da realidade na qual o sujeito está inserido, pois, ele não se compreende pertencente a algo, porque toda a realidade não se diferencia dele. Trata-se de uma espécie de autismo, como Castoriadis denomina. Mirtes Amorim tem uma descrição do processo de ruptura mônada e da estrutura da psique bastante própria e, a nosso ver, apropriada,

pois para a filósofa (1995, p. 190) “a psique não é racional, ela é uma espécie de “mônada louca”, basicamente inapta à sobrevivência. Uma espécie de mônada psíquica associa e anti-social. [sic] (...) Ela é o próprio caos manifestado, ou o fundo escuro sem peias ou limites. É a fundação social do indivíduo que modifica, formal/deforma, canaliza ou altera essencialmente essa exigência originária total que á psique.”.

Na fase do autismo, as capacidades da subjetividade – representação, intenção e afeto – tornam-se indistintas, quase unificadas, posto que não há diferenciação entre o que é representação e o que é percepção (ou mesmo a mera sensação). Porém, mesmo nesta indiferença, há intenção e afeto. A particularidade desta questão é que ao invés destes “focos” se dirigirem para fora do sujeito, remetem-se para o próprio sujeito. Castoriadis diz que não convém falar em narcisismo, pois neste caso, especificamente, todo o resto que rodeia o indivíduo é excluído por ele, em função de um investimento libidinal sobre si. Por esse motivo, em vez de narcisismo, no caso da mônada psíquica, é mais adequado falarmos em libido de auto-investimento, pois neste caso como todo o restante da realidade está num estado de indivisão com o sujeito, o investimento que se dirige para este restante permanece direcionada para o sujeito.

No processo de socialização da psique esse estado monádico tem a tendência a ser quebrado e será quebrado, ficando a psique “ex-centrada” em relação a si mesma, reconhecendo destarte o restante da realidade e relacionando-se com ela, constituindo representações, sublimações, escolhas, etc. Entretanto, mesmo tendo sido rompido uma primeira vez esse fechamento, ele permanecerá constituindo o sujeito via mecanismos inconscientes, desta feita como tendência, ou seja, o modo de ser da mônada psíquica permanecerá sempre na dinâmica do inconsciente, porém, não sendo possível o retorno àquela condição

inicial. Sobre esta propensão constante Joel Whitebook (*in* BUSINO, 1989, p. 232) explica que

A exigência à unificação, colocada pela representação original, continua a operar depois da ruptura do estado inicial, quando é transferido para o “pólo monádico” da psique. No estrato mais consciente, socializado da psique, a intenção unificadora do pólo monádico é alistada para sintetizar a diversidade de conteúdos emanados de fora na relação com a unidade da experiência. Como a unidade transcendental da apercepção, como é a precondição para todas outras representações, ele próprio não pode ser representado; nós somente inferimos por intermédio de seus efeitos.

A mesma mônada que possui em sua constituição a tendência a se fechar, possui também (constitutivamente) a tendência a se romper, entretanto, esta tendência pode ser efetivada devido à relação recíproca com o modo de ser do indivíduo social-histórico, cuja constituição apela constantemente por vir-a-ser. Dizendo de outro modo, a carência sentida por este indivíduo social constitui elemento importante no processo de socialização da psique, pois, é a partir da necessidade de ser indivíduo social que a ruptura monádica se deflagra. É necessária uma carência que não está ligada necessariamente à estrutura somática que causará sofrimento, desprazer, para que a mônada se abra de sua clausura e entre num processo de transformação constante. Eis a base ou o principal impulso inicial para o movimento de socialização da psique.

Reiteramos que este desprazer não está ligado necessariamente à estrutura somática, e Castoriadis assevera que a ruptura monádica é somente apoiada pela necessidade somática, não se

constituindo em condição necessária nem suficiente⁵⁵, isto é, não importa o como ou de que se constitui (somaticamente falando) o indivíduo social, nem é somente por ter um corpo que há a ruptura. Lembremos, inclusive, que o indivíduo social-histórico forma uma totalidade indistinta de soma/psique.

Ocorrida a ruptura se deflagra a formação social-histórica do indivíduo social. Se antes, o que havia era a indistinção entre exterior e interior, tudo se resumia à mônada e sua libido de autoinvestimento, agora, os dois elementos, que sempre estiveram ali, mas não eram reconhecidos, passam a receber investimentos: o objeto e o outro. Diante do exposto, nos alinhamos com Hans Joas para quem “Castoriadis desenvolve uma teoria da socialização na qual as reflexões clássicas de Freud são reformuladas; a socialização é um processo conflitual entre as representações do indivíduo e das instituições, enquanto que encarnação de representações coletivas.” (BUSINO, 1989, p. 186). Admitimos também que as histórias humanas só se efetivam mediante a vivência de um imaginário comum⁵⁶.

Neste momento, alcançamos a posição de maior especificidade de nossa investigação e discussão filosóficas, alcançamos o movimento inicial do processo de socialização da psique e, destarte, buscaremos compreender a relação psique e sociedade com seus conflitos, suas reciprocidades e suas especificidades constitutivas desta relação, e principalmente, nos interessa compreender como a subjetividade atua nesta situação e sob estas condições. O itinerário que perscrutaremos, cujas raízes lançam-se para a imaginação radical e cujos ramos dirigem-se para o indivíduo socializado, pode ser vislumbrado no seguinte texto escrito por Mirtes Amorim (1995, p. 190-191):

55 Cf. CASTORIADIS, 1975, p. 345.

56 Cf. MAFFESOLI, 1987, p. 116.

A imaginação é a capacidade de colocar como real o que não é. Ela rompe com a regulação da psique pré-humana. E a instituição impõe à psique o reconhecimento de uma realidade comum a todos, regulada, não obedecendo simplesmente aos desejos da psique. Ora, “de fato para Castoriadis, o homem é um animal imaginário”. E sendo a imaginação, criação absoluta, ela leva o homem a romper o “fechamento” (*clôture*) e cria o indivíduo, igual a todos biologicamente, mas radicalmente diferente como sujeito único de sua história. Assim sendo, o universo cultural estabelecido e a organização social criam o indivíduo e o torna apto à convivência. Ao mesmo tempo em que o criam, o alienam também. Todo um universo de significações imaginárias sociais lhe são transmitidas, não como criações sociais provisórias, passíveis de modificação e transformação, mas como dogma, a verdade a ser cumprida.

DA IMAGINAÇÃO RADICAL À AUTONOMIA

“O social-histórico é criação.

(...) O social-histórico é.”

Cornelius Castoriadis

1. A IMAGINAÇÃO COMO POSSIBILIDADE DE CRIAÇÃO DE NOVAS FORMAS SOCIAIS

As instâncias psíquicas do consciente e do inconsciente e os níveis do para si preservam suas constituições e desenvolvem entre si relações próprias, desenvolvidas de maneira não-determinada, ou seja, não há em sua constituição e função algum elemento que assegure, irrestritamente, qualquer destinação final ou construção irremediável, quer psíquica quer social. Convém diferenciar que “não determinação não é o mesmo que indeterminação, mas significa emergência de determinações diferentes”, isto é, a indeterminação tornaria impossível que algo existisse, enquanto que a não determinação indica que há criação sempre do novo, sem que se possa prever essa emergência ou estabelecer uma relação causal absoluta⁵⁷. A partir destas atribuições admitimos que o modo de ser da constituição e das relações da psique é caótico. Caótico entendido como não determinado, não se trata de estado de confusão ou ausência de organização. Organização há, assim como ordem; entretanto, não há lugar para determinismos.

Este caráter de não determinidade, de constante possibilidade de se reavaliar, organizar-se e construir novas formas, lança as bases para a construção da análise a que nos propo-

57 Cf. PERRUSI, 1998, p. 90.

mos investigar, o ponto fulcral, como se efetiva a constituição da subjetividade na relação psique e sociedade, retomando esta problemática que, segundo Mirtes Amorim assevera, foram às preocupações constantes de Castoriadis, a saber, a origem da ideia de autonomia junto com a questão revolucionária e o elemento da autotransformação⁵⁸.

Neste último capítulo, buscaremos compreender como se forma e quais as características da subjetividade enquanto construída no modo de ser social-histórico, partindo do fato que

A história da psique, no decurso da qual esta se altera e se abre para o mundo social-histórico, mediante também seu próprio trabalho e sua própria criatividade; é uma história de imposição à psique pela sociedade, de um modo de ser que a psique jamais poderia fazer surgir a partir de si mesma e que fabrica, cria o indivíduo social. (CASTORIADIS, 1975, p. 405).

Admitimos, inclusive, que este modo de ser da subjetividade encerra em si duas problemáticas de proporções imensas. A primeira diz respeito ao como se formam as esferas psíquica e social na subjetividade e de que forma se realizam o seu relacionamento. A segunda problemática refere-se ao como se processa a comunicação entre as diversas subjetividades, como conciliar os diversos aspectos de cada subjetividade no todo da sociedade, uma vez que tanto as instâncias e níveis de para-si como cada sociedade tendem a salvaguardar-se, defendendo o seu modo de ser numa postura de auto-conservação.

Dizendo de modo sumário, nos interessa a relação psique e sociedade coexistindo, o processo de socialização desde a fase monádica até a possível autonomia do sujeito na sociedade,

58 Cf. AMORIM, 1995, p.12.

entendendo a tensão inextinguível entre o auto-centrismo e a abertura como modos de ser deste sujeito, entendendo que esse processo relacional se efetiva numa sociedade, com todo seu arcabouço socialmente instituído. Deste modo, o processo de socialização da psique implica em constantes ações de representar, de fazer imagens, de pensar e comunicar (*legein*), de orientações e procedimentos (*teukhein*), de “dizeres” e de “fazeres”.

Para Castoriadis, esta ambiência na qual se desenvolve o processo de socialização da psique oportuniza a criação do novo (elemento, princípio, situação, ideia, procedimento, etc.); como explica Mirtes Amorim (1995, p. 179), “o termo criação é usado no sentido preciso de “criação de novas formas”, de novos eidé.”, mesmo que sob e a partir do material existente na sociedade. Criação tornada possível devido à capacidade imaginária da subjetividade, enquanto imaginação radical, que serve de base também para a elaboração da vontade e da ação deliberada do indivíduo social-histórico. Vontade e ação que podem confluir para um processo de autonomização do sujeito social-histórico, sustentando as críticas da situação vigente e a busca de mudança através do agir histórico, e a imaginação, neste processo, é a condição de possibilidade do surgimento de novas formas sociais.

A imaginação é a condição *sine qua non* para toda atividade constituinte da subjetividade, desde a formação e ruptura da mônada psíquica passando por todos os movimentos do processo de socialização da psique. Neste momento de nossa discussão, entretanto, destacaremos a atividade imaginária como meio para a transformação da sociedade, ou seja, para a criação de novas formas sociais em substituição às formas que se tornaram obsoletas, incoerentes ou injustas para a vida daquela sociedade.

O ponto de partida se localiza no nascimento biológico do indivíduo. Ao nascer, o ser humano é imerso na vida de uma

sociedade com suas peculiaridades, colocado como elemento num processo de socialização. Este momento inicial é particularmente importante, pois a tendência natural do indivíduo durante toda a sua vida será retornar a esta fase, que tem como característica primordial o fechamento em si mesmo. Como vimos no capítulo anterior, o modo de ser do indivíduo nos primeiros meses de vida é uma espécie de autismo, o centro do mundo é o indivíduo mesmo, não havendo diferenciação nem representacional nem biológica, que propicia a manutenção da situação estável em que se encontra a psique monádica.

Nesta fase, a relação familiar é o cenário sobre o qual se desenvolve todo o processo vivencial e o papel de mãe tem importância capital, como caracteriza Castoriadis (BUSINO, 1989, p. 474) “a mãe é a sociedade mais três milhões de anos de hominização”, desde o início, é com este personagem que o bebê mantém relação cotidiana, e figura como sendo uma parte do bebê em sua fase de autismo psíquico. Há uma indistinção entre o bebê e o seio (a mãe), porém, progressivamente, esta situação tende a mudar, processando o rompimento da fase monádica para a fase triádica. Será a partir do momento em que o bebê sentir que não tem o controle absoluto sobre o seio, mediante a sensação de desprazer causada pela ausência deste, que ele perceberá a existência de um outro elemento envolvido nesta situação e, mais do que isso, o poder mantido por um outro sobre o “seu” objeto de prazer. A psique rompe sua clausura e cria a representação do “objeto” e do “outro”. Portanto, não há mais somente o “eu”, mas também um “objeto” e um “outro eu”, que recebe a representação da onipotência, pois detém a fonte de prazer.

Este momento tem fundamental importância no processo de socialização da psique, pois todas as fases posteriores dependem desta ruptura; caso ela não se processasse, não ha-

veria formação de sujeito, nem de indivíduo social-histórico tampouco sociedade. Esta relação se manterá nestes parâmetros até a segunda ruptura, que é a superação do Complexo de Édipo, na qual mudará a atribuição da autoridade, acontecerá o processo sublimatório, entre outras mudanças, como veremos, pormenorizadamente, no seguimento do texto.

Com a ruptura do psiquismo monádico desencadeia-se o processo de separação entre a instância consciente e a inconsciente, uma vez que se instaura a construção de uma instância reguladora exterior ao sujeito, que repercutirá na formação do superego. Aqui, mais uma vez, entra em atividade a imaginação radical, enquanto potência de representar, de colocar em figuras, imagens e formas todo o âmbito social-histórico; imaginação que age no e pelo imaginário social mediante a representação da “carência” imposta ao sujeito monádico e a representação da “necessidade” de regulação construtora do superego. Em poucas palavras, a imaginação possibilita o cenário, a existência de papéis para os atores (sociais), as regras (instituídas) da encenação, sendo a condição de possibilidade também da trama social-histórica sem, no entanto, determinar seu desenrolar, tampouco sua finalidade.

A não determinidade do âmbito social-histórico tem sua base na constante capacidade de criação constitutiva da subjetividade, cuja raiz é a imaginação. Castoriadis (1975, p. 190) afirma que

O homem somente pode existir definindo-se a cada vez como um conjunto de necessidades e de objetos correspondentes, mas ultrapassa sempre essas definições – e se as ultrapassa (...) é porque saem dele próprio, porque ele as inventa (...) portanto, que ele as faz fazendo e se fazendo, e nenhuma definição racional, natural ou histórica permite fixá-las de uma vez por todas.

Essa condição de não determinidade constitui igualmente o inconsciente do sujeito, e para Castoriadis, o inconsciente existe como fluxo representativo indissociável de representação/afeto/intenção, e como fluxo, ele nunca deixa de interferir e de ser influenciado permanentemente na relação entre psique e sociedade. Esta indissociabilidade representação/afeto/intenção se deve ao fato de que todo ato de representar social-histórico é carregado do afeto e da intencionalidade subjetivos e que são instituídos também sob as condições social-históricas.

Além das rupturas, o processo de socialização da psique também deve se confrontar com o problema da composição da sociedade, sua atividade de instituir e de se renovar constantes. Este problema comporta várias problemáticas inerentes: primeira, quando falamos dos níveis do para-si, observamos que cada um deles tem a tendência à autoconservação, isto é, cada um tende a prevalecer e se manter diante de todos; então, como pode se processar a coesão social, como os indivíduos sociais podem formar uma comunidade social-histórica, como compreender a pluralidade de indivíduos na unidade social? Para esta discussão devemos nos apropriar dos conceitos de instituição, sociedade instituinte e sociedade instituída; segunda problemática com centro também na problemática da instituição diz respeito às mudanças sociais, isto é, porque e como se efetiva a passagem de uma dada disposição social, com tudo o que possa comportar, para uma outra forma social, admitindo que

O social-histórico, como potência de auto-alteração permanente, é chamado sociedade instituinte. E assim, nesta diversidade infinita de possibilidades de auto-alteração [sic] está o fundamento da existência de diferentes sociedades e da constante criação de novas feições de si mesma, por meio de sua instituição. (MEZAN, 1997, p. 570).

Em vista do enfrentamento destes dois problemas tomaremos o itinerário que a subjetividade, como psique, realiza em seu processo de socialização, partindo do âmbito mais primário, o lar em que o sujeito nasce, espaço de imersão social e psíquica que se perfaz em “braços” que são instituídos e que o acolhem, a família, cuja função juntamente à linguagem funciona como elemento e situação imprescindíveis na constituição do sujeito social-histórico.

2. O PAPEL DA LINGUAGEM E DA FAMÍLIA NO PROCESSO DE SOCIALIZAÇÃO DA PSIQUE

A linguagem aparece no pensamento castoriadiano como um dos conceitos com maior extensão e quantidade de abordagens. Por isso, aqui, operamos um recorte (metodológico e epistemológico) por meio do qual consideraremos a atividade e a função da linguagem dentro do processo de socialização da psique e, vinculando quando possível, à função social-histórica da família.

O indivíduo enquanto mônada psíquica não possui qualquer motivação para o contato com o exterior, uma vez que interior e exterior são indistintas partes do mesmo sujeito monádico. Entretanto, ele permanece, ainda que não reconheça, imerso na linguagem usada naquela dada sociedade, ela continua seu papel social de representar, isto é, de atualizar aquilo que é vigente naquela dada sociedade; a linguagem é instituída e simultaneamente corrobora com a “evolução” linguística, através de sua própria instituição. Axel Honnet (BUSINO, 1989, p. 204) explica esta situação dizendo que

A psique individual e a linguagem humana permitem demonstrar a existência do fluxo contínuo de significação, o magma. O sujeito humano não

é, portanto, nada mais que um tal fluxo ininterupto de representações. E há uma característica essencialmente aberta e um potencial de criatividade inesgotável e inerente à linguagem humana.

Desse modo, a linguagem institui a sociedade e funciona conforme a sociedade instituída, retroalimentando-se. Para Castoriadis, jamais podemos nos ausentar da linguagem, em seus domínios dispomos de uma mobilidade ilimitada, as construções (criações) linguísticas possuem uma vitalidade e agilidade grandiosas, a exemplo do que acontece com os neologismos; mobilidade que se manifesta inclusive pela contestação do modelo linguístico, questionando a própria linguagem e também a relação que mantemos com ela.

Ora, afirmar a imprescindibilidade da linguagem na vida da sociedade não comporta novidade significativa, entretanto, Castoriadis destaca três pontos importantes a considerar: primeiramente, não há história sem linguagem, isto é, o processo de socialização da psique, desde a ruptura monádica e em todas as fases ulteriores somente se dá na e pela linguagem; em segundo lugar, a linguagem é socialmente instituída; finalmente, a própria linguagem é instrumento de autonomização, na medida em que por ela se articula a mudança social-histórica (tanto psíquica quanto social).

A situação se complexifica quando tratamos da linguagem em sua relação com o inconsciente. A linguagem ocupa lugar importante na constituição do superego, momento fortemente marcado pela linguagem instituída; de modo análogo a instituição da linguagem mediará todo o desenvolvimento da psique, seguindo o padrão instituído pelo *legein* da sociedade. Na história da sociedade ocidental, tanto no âmbito do pensamento filosófico quanto no âmbito do pensamento linguístico,

o esquema para a análise e descrição destes campos do saber é o esquema da lógica conjuntista-identitária. O problema se manifesta quando observamos que o inconsciente se desenvolve e se manifesta na e pela linguagem (conforme o esquema da lógica conídica), porém, este esquema linguístico não é capaz de nos comunicar o modo de ser do inconsciente, uma vez que ele não comporta ser dito segundo o modelo lógico tradicional.

Nenhuma interpretação que se faça pode restituir a lógica e a ordem do inconsciente, muito menos determinar seu sentido. Se falamos em uma “lógica”, “ordem” ou “sentido” do inconsciente em nossa discussão, o fazemos com a reserva de que estes elementos nunca terão a significação que a tradição filosófica lhes atribuiu. Admitimos, portanto, que se não possuímos uma linguagem que nos permita o acesso ao modo de ser do inconsciente, devemos admitir que todos os discursos sobre esta instância somente garantem caráter impreciso e aproximado, sem adequação plena; que, a nosso ver, não configura falha na elaboração da linguagem, antes trata-se de manifestação da própria constituição caótica do inconsciente, caos que não é confusão ou incapacidade de se ordenar, mas fluxo constante, criação perpétua, não sujeito a determinismos.

Admitimos que abordar o processo de socialização da psique também encontra problemas para ser descrito pela linguagem instituída, ordenada e disciplinada, uma vez que nos esforçamos por descrever algo que pouco se presta a semelhante operação, ou seja, nos ocupamos em descrever uma condição e situações que extrapolam o nosso limite linguístico, falar do caos e da criação, da imaginação e da não determinação. De qualquer modo, o instrumento que temos é esta linguagem; resta-nos apenas a consciência dos seus limites, a fim de nos ser dada a possibilidade de sua utilização no âmbito originário da socialização da psique.

Antes, porém, de continuarmos tratando do papel da linguagem no processo de socialização da psique, cabe-nos abordar a função social que Castoriadis atribui à família, enquanto instituição imaginária da sociedade. Mais uma vez, se manifesta o atributo da reciprocidade, desta feita entre sociedade instituinte e sociedade instituída, pois a instituição familiar – ao funcionar com base nos papéis instituídos de “pai”, de “mãe”, de “filho”, etc., ou de “matriarca” ou de “*pater familias*”, etc., bem como com as relações inerentes a esta dada instituição numa determinada sociedade, – simultaneamente, sustenta a instituição da sociedade e suas significações imaginárias sociais. Os papéis sociais presentes na instituição familiar não correspondem necessariamente às atribuições do estrato natural, de ordem biológica; enquanto representação instituída, os papéis sociais ultrapassam o biologismo, de modo que para assumir o papel (função) de mãe não é condição necessária ter gestado o indivíduo, que desenvolve o papel (função) de filho.

Entendemos, então, que família e linguagem referem-se a dois elementos da vida social, duas instituições complexas e necessariamente interativas entre si, posto que o ser humano faz parte da rede linguística desde o momento em que nasce, posto que, ao nascer ele já adquire uma representação simbólica no *legein* daquela dada sociedade: “ele é um recém-nascido”. Todas as suas fases de crescimento se darão num ambiente eminentemente linguístico. Portanto, a instituição familiar e a instituição da linguagem formam-se mutuamente, formando também aquilo que Castoriadis nomeia de contexto linguístico da linguagem, ou seja, a totalidade da linguagem na qual esta é dita. Desta forma, diremos que a função contextual somente é possível pelo fazer dos homens na linguagem, o falar. A partir destes elementos compreensivos, podemos corroborar com o pensamento castoriadiano acerca da linguagem quando o filó-

sofo compreende (CASTORIADIS, 1997, p. 243) “a linguagem como criação do imaginário social-histórico.”; e também assevera que a “linguagem não pode ser senão criação espontânea de um coletivo humano.” (Ibidem, p. 265). Esta atividade criadora nos remete, por sua vez, à radicalidade da imaginação, posto que ela é condição de possibilidade de toda representação, de simbolizar, neste caso, de simbolizar linguisticamente.

A propósito desta discussão, convém relacionar a atividade linguística com a atividade de sublimação, com a qual nos ocuparemos logo a seguir. Iniciemos pela compreensão de Castoriadis (1990, p. 215) que “falar é uma atividade sublimada.”. Para o filósofo, falar é sublimatório por não oferecer nenhum prazer de órgão; em segundo lugar, a fala é instrumentada em e por uma criação extrapsíquica, que ultrapassa as possibilidades da psique singular; e, em terceiro lugar, porque falar implica sempre e potencialmente que nos dirijamos a outros participantes reais da sociedade. Portanto, a sublimação é componente indispensável na constituição do processo de socialização da psique, e desta atividade sublimatória nos ocuparemos destarte.

3. A SUBLIMAÇÃO NA CONSTITUIÇÃO DO INDIVÍDUO SOCIAL

A sublimação é imprescindível no processo de constituição da sociedade, uma vez que sem ela não seria possível a formação dos indivíduos sociais-históricos. Somente é possível a efetivação do processo sublimatório a partir de uma imaginação radical, que viabiliza o fluxo constante de representações e de criação permanente de novas formas, sob a égide da relação prazer-desprazer. No âmbito da sociedade, a sublimação diz respeito à substituição dos objetos prazerosos de cunho pessoal por aqueles objetos cuja instituição é social, portanto, implica a atividade com o imaginário social radical.

A atividade sublimatória é desencadeada após a ruptura monádica, uma vez que a petição de sublimação requer a existência de uma necessidade/carência imposta do exterior para o sujeito; se na fase monádica não há distinção possível entre exterior e interior, a sublimação não tem lugar. Somente com a criação (representação) de um ambiente exterior a psique da subjetividade pode ser atingida pelo seu entorno instituído e suas significações imaginárias sociais. Assim, tendo se aberto ao mundo social-histórico, o sujeito começa a sofrer as exigências desta vida social, estabelecendo-se um problema de cunho filosófico acerca da sociedade, a saber, em que medida pode se conciliar a vontade privada e a pública, como fazer convergirem (o máximo possível) o desejo privado e o público.

O indivíduo “recém-aberto” se insere num meio milenarmente constituído e instituído, a civilização e, “naturalmente”, os indivíduos irão se enformar ou se conformar à sociedade na qual nasceram. Poderão, num futuro (próximo ou distante) buscar mudanças na instituição social; porém, num primeiro momento, o movimento é de informação, de enformação e de conformação à instituição (imaginária) da sua sociedade. Esta conformação, por sua vez, visa e trabalha a conciliação entre o desejo privado e o público e se dá por via repressiva, ou seja, a repressão age como contribuinte no processo de sublimação. Por meio da repressão a psique é motivada/compelida a substituir os seus objetos próprios ou privados de investimento por objetos que possuem validação na e pela instituição social. O processo, então, deflagará mudanças importantes: primeiramente, deve mudar o objeto da pulsão, e conseqüentemente, o seu fim, que remeterá à mudança da significação; a psique desloca o seu investimento libidinoso de um objeto para outro, do privado para o instituído.

O que está em jogo na sublimação no âmbito da sociedade não é a dessexualização da função que constitui a vida

social histórica, antes, busca-se a interseção entre a esfera privada e a pública conforme se pratica naquela dada sociedade instituída. A busca dessa interseção implica no reconhecimento da normalidade do sujeito, ou seja, a relação entre repressão e sublimação deve ser objeto de uma profunda reflexão, pois sua execução pode resultar na formação de indivíduos cômicos, autônomos, ou de sujeitos manipulados, heterônomos. Não há supremacia absoluta e permanente de uma sobre a outra, tampouco repressão e sublimação podem se excluir, elas dividem entre si constantemente energias, forças de investimentos, quer entre representações antigas, quer entre novas. O objetivo da sublimação não deve ser viabilizar que o poder repressivo coaja instantaneamente qualquer energia pulsional dirigida a um objeto (não validado pela instituição social); antes, o sujeito deve poder estar consciente das forças que interagem em sua psique e, deste modo, poder fazer o processo sublimatório sem traumatismos ou autoaniquilamento. Da mesma forma que o inconsciente não pode e não deve ter sua atividade relegada na vida social-histórica da psique, assim deve ser com a pulsão e os seus objetos.

Tratando de representações antigas, novas e alteradas, e suas forças de investimentos, evidencia-se que a representação (em Castoriadis, representação/afeto/intenção) ocupa posição fundamental no processo sublimatório. Por meio da capacidade representativa da psique (criação e colocação de novas figuras) acontecerá a modificação da intenção que, por sua vez, implicará na mudança do fim da pulsão, acarretando na descoberta da nova forma de prazer ou de satisfação psíquica e social.

Desse modo, instaura-se o “ego real” e, assim se constitui o indivíduo social capaz de mudar o seu modo de ser, tendo como intenção a modificação do real e no real. O jogo entre prazer e desprazer continua, entretanto, com representações/

afetos/intenções diferentes, pois se trata de novas criações, novas formas. Na mônada se realiza o protoprazer, que recebe esta denominação de “proto” devido ao autoinvestimento das forças libidinais pelo sujeito enclausurado, não havendo ainda a distinção entre este e os objetos exteriores, diferenciação advinda com a ruptura desta fase autista, que conduzirá a atividade de representação para destinamentos diferenciados. Castoriadis, todavia, reconhece uma terceira fase para a representação do prazer, em que a psique ainda busca a sua satisfação erótica nas coisas de maneira individualista, não há mais o autismo, entretanto, ainda não se processa o altruísmo social. Nesta fase, os objetos ainda são tomados em vista do prazer do sujeito psíquico, como egoísmo de investimento de energia. A psique socializada somente se manifesta quando o prazer erótico é substituído pelo prazer social. Ou seja, quando o processo sublimatório alcança sua forma estrita, e a psique passa a dirigir sua energia pulsional na direção dos objetos sociais instituídos, em vistas da coesão social, ainda que respondendo a certo apelo repressivo.

Atente-se, porém, para o fato que conseguir responder ao apelo repressivo é importante, uma vez que anteriormente o apelo era “quase” ignorado; quase porque não convém invalidar a força coercitiva da repressão nas outras fases; ainda que não obtendo o que espera, a repressão funciona como elemento para minar o “terreno” no qual a psique se fixa. Ademais, a psique nunca estará completada em sua atividade de socialização, isenta dos processos sublimatórios, pois o autismo monádico e o egoísmo erótico estarão sempre presentes na atividade da psique, não apenas na fase das rupturas iniciais do seu processo de socialização como também em todas as fases posteriores. O indivíduo deve se manter sempre em posição de abertura à esfera social.

No primeiro momento de existência, todos os elementos que vêm do exterior para a psique são “objetos”, após as

rupturas, ao receberem significação, ao serem representadas, passam a ser “coisas” e “indivíduos”, devido ao fato de serem elementos com significação instituída. De modo análogo, no campo da linguagem, não se concretiza a comunicação com base em signos privados ou palavras privadas; para haver comunicação a linguagem deve ser pública, signos e palavras com significação instituída socialmente para a coletividade de sujeitos. Diante do exposto, desde a formação das representações até a sua manifestação linguística constatamos a relação tensa entre a esfera privada e a pública, sendo que nenhuma delas pode ser anulada absolutamente; ainda que haja tentativas pessoais ou institucionais, constitutivamente o sujeito social-histórico move-se entre ambas as esferas.

Nossa discussão tem nos encaminhado para a compreensão que a psique, em seu processo de socialização conduz-se para o autorreconhecimento de sua inserção na história, da qual ela é árvore e fruto. Ela é árvore enquanto criadora de representações (representação/afeto/intenção) cujas raízes se inserem no solo do imaginário social instituído e instituinte, suportado pela imaginação radical; e é fruto na medida em que todo esse processo de criação está se dando segundo o modo do representar (*legein*) e do fazer social (*teukhein*) de uma dada sociedade. O mais relevante nessa relação de pertença social se apresenta na situação que, ao mesmo tempo em que “reproduz” o que está instituído na sociedade, o sujeito social-histórico permanece cômico de que tudo no seu entorno resulta do processo de instituição social e, desta forma, passível de ser mudado, efetivável devido à capacidade que a subjetividade possui de criar novas formas, capacidade radicada na imaginação radical. A consciência de que se pode criar/mudar aquilo que foi instituído é traço característico da autonomia, que, segundo Castoriadis, deve ser alcançada tanto no plano individual quanto coletivo.

O autorreconhecimento de pertença e de poder criador e instituidor se manifesta quando o indivíduo consegue lidar com as coisas e os indivíduos, com as representações e instituições compreendendo-as como criações imaginárias sociais, construídas com uma tessitura tão estreita que rompida uma amarra toda a rede de significações se desfaz. Sentir-se pertencendo a esta rede constituirá o que Castoriadis chama “modelo identificatório final do indivíduo”. Este modelo será composto de dois polos, cuja polaridade não deve ser entendida como oposição (polo negativo/polo positivo); antes, esta polaridade indica que há uma composição constituinte da psique socializada que é ao mesmo tempo dupla e una; é dupla na medida em que comporta dois níveis, dois modos de ser, e é uma pelo fato de que não se pode conceber um nível sem o outro, muito menos estabelecer precisamente os limites de um e outro modo de ser. Trata-se de independência e reciprocidade simultâneas. Senão vejamos: em um polo se encontra a significação imaginária social do indivíduo, instituída pela e para a sociedade (esta é a dimensão em que, grosso modo, o indivíduo social foi transformado); o segundo polo compreende a imaginação criadora, a singularidade que cada um constrói; é a história do indivíduo (a minha, a tua, a dela).

Estas dimensões interagem reciprocamente em virtude da mediação operada pela imaginação radical, que embasa tanto o imaginário social quanto o pessoal, tanto a sociedade instituinte quanto a instituída. Esta aliança indissolúvel garante a possibilidade da mudança social, porém não a determina. E, desse modo, somos remetidos ao conceito de autonomia, pois, quando o sujeito se reconhece como autor e obra simultaneamente, ele confere a si a capacidade de criar novas formas dentro da realidade em que vive.

Entretanto, no pensamento castoriadiano, não basta que o indivíduo (sozinho) queira a autonomia; é necessário

que a sociedade viabilize esta compreensão, uma vez que não é possível ter indivíduos sociais autônomos numa sociedade que se articula pelo paradigma heteronômico, como explica Mirtes Amorim (1995, p. 205): “Só posso me tornar um sujeito autônomo numa sociedade também autônoma.”. A emergência de indivíduos autônomos implica a existência de autonomia na sociedade. Ora, o capitalismo somente se desenvolve porque a sociedade gerou mentalidades capitalistas, também só se processou uma revolução na França do século XVIII porque o imaginário social instituinte construiu as ideias de igualdade, liberdade e fraternidade. A discussão acerca de uma anterioridade da sociedade em relação ao indivíduo social-histórico é infrutífera, pois, segundo Castoriadis, esta relação de reciprocidade não permite o estabelecimento de um “começo por parte de”; trata-se de simultaneidade, portanto, só houve revolução porque houve revolucionários, os quais foram embasados pelo respectivo ideário político.

Convém destacar que ser autônomo não é uma condição perene; a heteronomia se apresenta em quase toda a história da sociedade ocidental, formando-se sob a orientação de que a mudança social não depende exclusivamente dos indivíduos ou da sociedade, considerando forças exteriores responsáveis pela mobilidade ou destinação, justificando a *démarche* histórica na razão, na natureza ou em deus. Segundo Castoriadis, tanto a história política quanto a história do pensamento político se pautaram na heteronomia. Assim, ele nos coloca frente outro importante problema do processo de socialização da psique, a relação autonomia *versus* heteronomia. A seguir, discutiremos a imputação de autoridade que a psique processa quando se distancia do ideal da autonomia; admitindo que tanto a heteronomia quanto a autonomia são possibilidades, igualmente válidas, na existência social-histórica dos indivíduos e das sociedades,

entretanto, o processo de socialização da psique, processo enraizado na capacidade imaginária de criação, tende constitutivamente à autonomia.

4. A IMPUTAÇÃO DE AUTORIDADE A OUTREM *VERSUS* A AUTONOMIA

Após a ruptura monádica, a psique principia o reconhecimento do mundo exterior, ainda que de uma forma bastante particularizada, egoísta; as coisas e os indivíduos existem, mas prestam-se ao seu prazer. A mãe é, dentre todos, o objeto de “dominação” principal; ela é representada como objeto de posse pelo infante, uma vez que visa o seu seio, objeto de prazer, ele deseja a mãe por si mesma. A ruptura que se segue é fundamental, pois, quando a mãe passa a manipular, dominar e restringir o acesso, o bebê perceberá que existe um dono do “seu” objeto de prazer, logo, há um terceiro elemento na relação. Inaugura-se a fase triádica: sujeito, objeto e outro.

Tal situação conduz o ser humano a reconhecer uma existência e uma vontade alheia a sua, uma vez que essa outra existência/vontade tem o controle sobre o objeto que lhe proporciona satisfação, ou seja, este outro tem o poder de controlar o seu prazer e seu desprazer, concretiza-se o primeiro ato de heteronomia da psique; ela imputa a este outro a representação de autoridade. Assim, este outro é representado como a figura de autoridade, que tem o poder de lhe conceder o prazer ou negá-lo. Porém, essa representação não figurará apenas como controle de alimentação ou de prazer; ela se deslocará para o âmbito da autoridade, transformando a relação em situação de dominação e desejo.

Esta experiência deflagra o processo de criação do objeto real, uma vez que a psique reagiu ao fato do “pertencer” do “objeto” a um “indivíduo”; o outro somente é reconhecido

na medida em que é representado como aquele que dispõe do objeto. Para a psique, este outro/autoridade tem o poder de conduzir sua existência; a onipotência da fase monádica é, pois, conferida ao outro, por meio da capacidade de representação da imaginação radical: Castoriadis descreve este movimento referindo-se à onipotência imaginária que o bebê se imputava e que ele é forçado a colocá-la no outro; o sujeito psíquico projeta no outro seu próprio esquema imaginário de onipotência, e desse modo, todo e qualquer elemento do real, enquanto representação/afeto/intenção parte e está sob os esquemas imaginários do sujeito. O sujeito cria sua própria dependência e desloca para o outro sua vontade, e neste sentido, concordamos com Mirtes Amorim (ibidem, p. 162) quando assevera “o homem obedece porque reconhece no outro autoridade para lhe definir o fazer e o viver. A história das sociedades humanas se assemelha a um longo rosário, que repete a monotonia da obediência.”.

Nesta relação se constituirá uma situação de ambivalência, uma vez que este outro, enquanto portador do objeto de prazer, é amado; enquanto portador do objeto de desprazer, é odiado. A situação de ambivalência cria o desejo de destruição deste outro que detém o domínio da fonte de prazer; entretanto, o medo da retaliação sobrepuja a vontade revoltosa, fazendo com que o esquema de autoridade imputada pela própria psique perdure. O maior problema está no fato que o sujeito psíquico não se reconhece como o criador das representações de onipotência da autoridade, de ameaça de retaliação, e, por conseguinte, não reconhece também que a capacidade de mudar a situação depende de si. Este não reconhecimento sustém o esquema da heteronomia, como problematiza Mirtes Amorim (ibidem, p. 189) “o essencial da heteronomia (...) no nível individual, é o domínio por um imaginário autonomizado que se arrogou a função de definir para o sujeito tanto a realidade quanto seu desejo.”.

A compreensão do funcionamento deste esquema heteronômico tem papel fundamental na formação do indivíduo social-histórico, pois se ele no seu processo de socialização não se dá conta de que toda e qualquer instituição é produto seu e da coletividade de indivíduos sociais, a situação de heteronomia social se mantém, por meio da qual toda a constituição e organização da sociedade, seus fins e seus meios, assim como sua *démarche* histórica, são vistos como produzidos por uma força extrínseca onipotente. Este esquema tem acompanhado a formação da maioria das sociedades e dos indivíduos ao longo de séculos da história da sociedade ocidental.

A função da família e da linguagem no processo de socialização da psique ocupa um lugar importante nas rupturas iniciais do processo de socialização dos indivíduos e assim, continuando o seu processo de socialização, o sujeito psíquico se encaminha para a segunda ruptura tão importante quanto a outra. A primeira ruptura arrancou a psique de sua clausura autista. Agora, a situação se amplia, pois, há um segundo outro (o pai) na relação e na medida em que permanece a tendência ao fechamento, o infante se fecha na sua relação com a mãe. Porém, o sujeito psíquico também se encaminhará para a segunda ruptura, o rompimento da fase edípiana, que o colocará diante do restante dos indivíduos sociais. Em ambas as rupturas, a linguagem tem importante função, uma vez que ela é condição indispensável para separar os “objetos” e as “representações”, distinguir “objetos” de “objetos”, na medida em que são atribuídos signos e significações diferenciadas que se tecem numa rede simbólica.

A psique não está mais isolada em seu autismo, todavia, também não representa nada além daquilo que estes outros (mãe e pai) onipotentes definem como representação. Por isso, Castoriadis considera que se trata de um “pseudomundo” e de “pseudo-objeto”, pois a representação da psique continua restrita ao que

dita o outro. Inclusive enquanto somente existir a linguagem entre estes sujeitos, a linguagem pública não poderá emergir. Atente-se para o fato que nem a linguagem sozinha nem somente a realidade podem conseguir este rompimento, dependendo da outra tendência do sujeito psíquico, igualmente radical, de ter a inclinação à abertura e à ampliação. Assim, o outro (a mãe) só poderá romper com esta situação simbiótica e heteronômica se ele mesmo (o bebê) provocar o rompimento, através de sua autodesstituição como fonte irrestrita de representações.

Pode-se romper com a onipotência desse outro sobre a psique e, todavia, instaurar outra “onipotência”, seja da figura do pai, seja da figura de deus, seja da sociedade. Enfim, o que fazer após romper com a situação de heteronomia na qual existia a psique?

Este é um dos pontos importantes, talvez o fulcral, quer de nossa investigação filosófica quer mesmo da obra de Castoriadis. Posto que tudo que discutimos conflui para esta questão. Convém a problematização que não contribuiria para o processo de autonomização do sujeito psíquico se, uma vez rompida a onipotência autística e a heteronomia da relação edipiana, houvesse apenas uma troca de “senhor”, isto é, se a psique apenas depositasse em um “outro” o seu poder de criar representação, de deliberação e de ação.

Portanto, o autêntico processo de autonomização se constrói quando o outro é destituído como fonte exclusiva de representações e, simultaneamente, o sujeito compreende a ausência de “uma fonte” definida de significações (nem outro indivíduo, nem deus, nem qualquer tipo de *telos* podem se arrogar a este papel). O sujeito reconhece que existe uma sociedade que institui e se institui reciprocamente; as significações resultam de instituições, não dependendo para isto de nenhuma pessoa em particular. As significações são representações e como tal

geradas pelo imaginário social instituinte, o qual tem sua base na imaginação radical.

O indivíduo social-histórico se reconhece como criado-fabricado-constituído pela sociedade mediante algumas rupturas, sublimações (projeções e introjeções), porém, igualmente, deve se assumir como criador-fabricador-constituído da sociedade; admitindo também que há um processo de socialização, de uma forma ou de outra, acompanhado por diversas instituições sociais; compreendendo, por fim, que imputar autoridade a outrem (heteronomia) ou assumir sua atividade criadora (autonomia), são possibilidades na existência social-histórica, dependem da deliberação do sujeito social-histórico; entretanto, o processo de socialização da psique tende a se autonomizar. Para Castoriadis, a heteronomia ou alienação não é estrutural, é conjuntural, não faz parte da essência da existência social-histórica, diferentemente da autonomia que está posta no horizonte da mulher/do homem como possibilidade real.

À GUIA DE CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Um reconhecimento pleno da imaginação radical só é possível quando é acompanhado da descoberta da outra dimensão do imaginário radical, o imaginário social-histórico, a sociedade instituinte enquanto fonte de criação ontológica que se desdobra como história.”

Cornelius Castoriadis

Ao final deste texto, nós e o leitor, podemos admitir que a discussão feita por Castoriadis, quer no âmbito da psicanálise quer no da política, ou mesmo no da ontologia, busca desde o início de sua reflexão dirimir as oposições absolutas. Ele problematiza, através de seus textos e de sua trajetória como pensador, psicanalista e militante político, a existência social-histórica dos indivíduos. Para o filósofo, apesar de abordarmos o sujeito a partir de instâncias psíquicas, níveis de para-si, processos de sublimação e de representação, instituições e criações, esta abordagem tem validade apenas como recurso metodológico de investigação, uma vez que o sujeito social-histórico existe como pluralidade recíproca e indissociável de modos de ser, psíquico e social, que apesar de distintos preservam a unidade.

Sendo assim, apesar de diferentes em sua constituição e atividades, vida da psique e vida da sociedade interagem reciprocamente, relação em que passa à efetividade ou se torna representação/afeto/intenção aquilo que for tomado pela psique, ou seja, aquilo que se submeta às atividades psíquicas que processam o material da vida social e da própria atividade da psique em seu itinerário de socialização. De modo análogo, algo é representado ou é instituído quando passa pelo crivo organi-

zador/selecionador da sociedade, ou seja, quando submetido às instituições sociais⁵⁹. Trata-se de reciprocidade e de interdependência entre sociedade e psique, ainda que mantenham suas distinções constitutivas.

Castoriadis propõe um olhar não convencional sobre a sociedade, um olhar diferenciado sobre o sujeito, sobre os saberes, principalmente no que tange à filosofia e à psicanálise. Entretanto, o marco diferencial do seu pensamento, a nosso ver, diz respeito a sua compreensão da “instituição” enquanto formação “imaginária” dentro da situação social-histórica, isto é, a instituição imaginária da sociedade. Suas compreensões deslocam conceitos e procedimentos das tendências tradicionais, seja na filosofia seja na psicanálise; o conceito de criação originária, como fluxo representativo constante, é responsável pela elaboração de uma ontologia da indeterminidade como condição prévia de uma nova criação, uma ontologia do “magma”⁶⁰.

Todas essas compreensões ficam indelevelmente marcadas no sujeito social-histórico oriundo do pensamento castoriadiano: a indicação da série de criações e rupturas, da série de repressões e sublimações, da série de projeções e introjeções que se sedimentam formando as camadas de socialização, que vão se sobrepondo ao núcleo monádico da psique; a concepção de processo que se desenvolve na medida em que as instituições se impõem aos indivíduos, ao longo de suas vidas, fazendo com que eles não apenas as aceitem como as reproduzam por meio das sanções e coerções, adesões, sustentações, consensos, legitimidades e crenças; a constatação do modo de ser da heteronomia que se instala por meio das religiões, das ideologias, das tradições⁶¹, estas sucessivas coberturas que obstaculizam, porém

59 Cf. WHITEBOOK *in* BUSINO, 1989, p. 235-236.

60 Cf. JOAS *in* BUSINO, 1989, p. 93.

61 Cf. AMORIM, 1995, p. 194-195.

não impedem que o sujeito social-histórico permaneça criando constantemente novas representações com sua psique, novas figuras, transformando o objeto; o reconhecimento do modo de ser da autonomia, originário como a imaginação, que viabiliza para o sujeito social-histórico perceber-se como autor, criador da sociedade, pois sabe que tudo que existe socialmente adquire este direito por obra de uma instituição, criada por sujeitos, logo, passível de mudança.

O modo de ser da autonomia implica no autoreconhecimento do indivíduo sobre sua capacidade de “refletir sobre si mesmo” e “deliberar” sobre o meio em que vive. Entenda-se por capacidade de refletir, o potencial de problematizar, de desnaturalizar todas as representações, tudo que é constituído e instituído social-historicamente. Esta tomada de consciência motiva o indivíduo social-histórico – que se reconhece como cocriador da totalidade social-histórica, fruto da capacidade de reflexão sobre si e de deliberação – a assumir seu lugar e função na sociedade, como responsável pela criação de novas representações, de novas formas, de novas instituições.

O leitor pode reconhecer que a imbricação entre imaginação e autonomia, exposta no pensamento de Castoriadis, oferece uma relevante contribuição (na contemporaneidade) para o pensamento filosófico ocidental, para a psicanálise teórica e prática e para o pensamento político. No conjunto da sua obra, desconhecemos algum trabalho em que ele se abstenha de abordar um destes dois conceitos (tomando suas publicações após a sua obra principal “A Instituição Imaginária da Sociedade”, quando seu trajeto intelectual se pautou na análise e interpretação do sentido representado pela imaginação e autonomia para a constituição da subjetividade enquanto resultado social-histórico).

Corroboramos a compreensão de Mirtes Amorim, para quem Castoriadis pretende apontar uma saída para a alienação, que seria a luta da sociedade contra todas as formas instituídas que excluem a participação dos sujeitos nas instâncias de decisão. Sendo a luta pela autonomia, uma investida pela reposição perpétua das instituições, ou seja, a possibilidade concreta para a sociedade se autoinstituir cada vez mais explicitamente⁶². Alienação entendida segundo o esquema da heteronomia, que justifica o fato que o filósofo usa estes termos, em quase todas as suas aparições, com o mesmo sentido. Diante do exposto, o leitor pode concluir que a atividade autonomizadora, seja esta pessoal ou coletiva, deve ser buscada, continuamente buscada. Ser autônomo não é uma condição definitiva, é um processo de constantes posicionamentos. A subjetividade, enquanto psique que se enforma através da socialização, manifesta no indivíduo social que constrói sua história, permanece em construção (é sua condição originária), ela existe na e pela instituição imaginária da sociedade (é sua condição originária), ela está em constante processo de criação, itinerário que Castoriadis assevera ser um processo feito e a se fazer.

62 Cf. *ibidem*, p. 193.

REFERÊNCIAS

OBRAS PRIMÁRIAS

Obras filosóficas de Cornelius Castoriadis

CASTORIADIS, C. *L'Institution Imaginaire de La Société*. Paris: Seuil, 1975.

_____. *A Instituição Imaginária da Sociedade*. Trad. Guy Reynaud. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991. (Col. Rumos da Cultura Moderna. v. 52).

_____. *Les Carrefours du Labyrinthe*. Paris: Seuil, 1978. (Collection Esprit).

_____. *As Encruzilhadas do Labirinto*. Trad. Carmen Sylvia Guedes e Rosa Maria Boaventura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

_____. *Les Carrefours du Labyrinthe II: Domaines de l'Homme*. Paris: Seuil, 1986. (Collection Empreintes).

_____. *As Encruzilhadas do Labirinto II: Os Domínios do Homem*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

_____. *Les Carrefours du Labyrinthe III: Le Monde Morcelé*. Paris: Seuil, 1990. (Collection La Couleur des Idées).

_____. *As Encruzilhadas do Labirinto III: O Mundo Fragmentado*. Trad. Rosa Maria Boaventura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

_____. *Les Carrefours du Labyrinthe IV: La Montée de l'Insignifiance*. Paris: Seuil, 1996. (Collection La Couleur des Idées).

_____. *Encruzilhadas do Labirinto IV: A Ascensão da Insignificância*. Trad. Carlos Correia de Oliveira. Lisboa: Bizâncio, 1998. (Colecção Torre de Babel).

_____. *Les Carrefours du Labyrinthe V: Fait et à faire*. Paris: Seuil, 1997.

_____. *Encruzilhadas do Labirinto V: Feito e a ser feito*. Trad. Lílian do Valle. Rio de Janeiro: DP& A, 1999.

_____. *Les Carrefours du Labyrinthe VI: Figures du Pensable*. Paris: Seuil, 1999.

_____. *Encruzilhadas do Labirinto VI: Figuras do Pensável*. Trad. Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2000. (Coleção Epistemologia e Sociedade).

_____. *Fait et à Faire in BUSINO, Giovanni (dir.). Autonomie et Autotransformation de la Société: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. Genève: Librairie Droz, 1989, p. 457-514.

_____. *L'Enigma Del Soggetto: L'Immaginario e Le Istituzioni*. Trad. Riccardo Currado. Bari, Itália: Dédalo, 1998.

_____. *Filosofia Política 3*. Trad. Albino Poli Junior. L&PM. UNICAMP-UFRGS, 198-, p. 51-88.

_____. *Os Destinos do Totalitarismo & Outros Escritos*. Trad. Zilá Bernd; Élvio Funck. Porto Alegre: L&P, 1985.

_____. *A Criação Histórica e a Instituição da Sociedade in CASTORIADIS et alli. A Criação Histórica*. Trad. Denis Rosenfield. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1992, p.111-140.

_____. *Sujeito e verdade no mundo social-histórico: seminários 1968-1987: a criação humana I*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

_____. *Uma sociedade à deriva: entrevistas e debates, 1974-1997*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.

_____. *Sobre o político de Platão*. São Paulo: Loyola, 2004.

_____; COHN-BENDIT, D. *Da ecologia a autonomia*. São Paulo Brasiliense, 1981.

_____. *Janela sobre o caos*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009.

Obras sobre o pensamento de Cornelius Castoriadis

AMORIM, M. M. *Labirintos da Autonomia: A Utopia e o Imaginário em Castoriadis*. Fortaleza: EUFC, 1995.

ARNASON, J. The Imaginary constitution of Modernity in BUSINO, G. (dir.). *Autonomie et Autotransformation de la Société: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. Trad. Marc Sagnol. Genève: Librairie Droz, 1989, p. 323-337.

CIARAMELLI, F. Le Circle de la Création in BUSINO, G. (dir.). *Autonomie et Autotransformation de la Société: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. Trad. Marc Sagnol. Genève: Librairie Droz, 1989, p. 87-104.

DESCOMBES, V. Un Renouveau Philosophique in BUSINO, G. (dir.). *Autonomie et Autotransformation de la Société: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. Trad. Marc Sagnol. Genève: Librairie Droz, 1989, p. 69-85.

DOSSE, F. *Castoriadis, une vie*. Paris: Ed. La Découverte, 2014.

DUPUY, J.-P. Individualisme et auto-transcendance in BUSINO, G. (dir.). *Autonomie et Autotransformation de la Société: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. Trad. Marc Sagnol. Genève: Librairie Droz, 1989, p. 245-253.

EGUCHI, K. Un Portrait de Castoriadis, penseur de l'autonomie in BUSINO, G. (dir.). *Autonomie et Autotransformation de la Société: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. Trad. Marc Sagnol. Genève: Librairie Droz, 1989, p. 49-58.

ENRIQUEZ, E. Cornelius Castoriadis: um homem dans une oeuvre in BUSINO, G. (dir.). *Autonomie et Autotransformation de la Société: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. Trad. Marc Sagnol. Genève: Librairie Droz, 1989, p. 27-47.

FEHÉR, F. Castoriadis and the Re-edefinition of Socialism in BUSINO, G. (dir.). *Autonomie et Autotransformation de la Société: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. Trad. Marc Sagnol. Genève: Librairie Droz, 1989, p. 393-404.

FRANÇA, F. C. T. *Criação e Dialética: o pensamento histórico político de Cornelius Castoriadis*. São Paulo: EDUSP ;Brasília, 1996. (Oficina de leitura).

FURTH, H. G. L'Origine Evolutive de L'Imaginaire Radical sous-jacent aux Institutions Sociales in BUSINO, G. (dir.). *Autonomie et Autotransformation de la Société: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. Trad. Marc Sagnol. Genève: Librairie Droz, 1989, p. 209-223.

GUIBAL, F. Imagination et Création. sur la pensée de Cornelius Castoriadis in BUSINO, G. (dir.). *Autonomie et Autotransformation de la Société: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. Trad. Marc Sagnol. Genève: Librairie Droz, 1989, p. 125-140.

HABERMAS, J. Excurso a Propósito de "A Instituição Imaginária" de C. Castoriadis in *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Trad. Manuel José Simões Loureiro. Lisboa: Dom Quixote, 1990, p. 293-307.

HELLER, A. With Castoriadis to Aristotle; from Aristotle to Kant; from Kant to us in BUSINO, G. (dir.). *Autonomie et Autotransformation de la Société: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. Trad. Marc Sagnol. Genève: Librairie Droz, 1989, p. 161-171.

HONNET, A. Une Sanvegarde Ontologique de la Révolution sur la Théorie Social de Cornelius Castoriadis in BUSINO, G. (dir.). *Autonomie et Autotransformation de la Société: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. Trad. Marc Sagnol. Genève: Librairie Droz, 1989, p. 191-206.

JOAS, H. L'Institutionnalisation comme Processus Créateur. Sur la Signification Sociologique de la Philosophie Politique de Cornelius Castoriadis in BUSINO, G. (dir.). *Autonomie et Autotransformation de la Société: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. Trad. Marc Sagnol. Genève: Librairie Droz, 1989, p. 173-190.

KHILNANI, S. Castoriadis and Modern Politics Theory in BUSINO, G. (dir.). *Autonomie et Autotransformation de la Société: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. Trad. Marc Sagnol. Genève: Librairie Droz, 1989, p. 405-418.

MORIN, E. Un Aristotle chaleur. in BUSINO, G. (dir.). *Autonomie et Autotransformation de la Société: la philosophie militante de Cor-*

nelius Castoriadis. Trad. Marc Sagnol. Genève: Librairie Droz, 1989. p. 11-16.

PERRUSI, M. S. *A Instituição Social-Histórica da Autonomia como Criação Ontológica em Castoriadis*. (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal de Pernambuco: Recife, 1998.

VADJA, M. La Philosophie de la création absolue in BUSINO, G. (dir.). *Autonomie et Autotransformation de la Société: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. Trad. Marc Sagnol. Genève: Librairie Droz, 1989, p. 105-110.

VALLE, L. do. Os enigmas da educação: a paideia democrática entre Platão e Castoriadis. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

WHITEBOOK, J. Intersubjectivity and the Monadic core of the Psyche: Habermas and Castoriadis on the Unconscious in BUSINO, G. (dir.). *Autonomie et Autotransformation de la Société: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. Trad. Marc Sagnol. Genève: Librairie Droz, 1989, p. 225-243.

OBRAS SECUNDÁRIAS

ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. 2. ed. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ACHATZ, M. H. in FIGUEIRA, S. A. (org.). *Contratransferência: de Freud aos Contemporâneos*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1994, p. 205-225.

ALCOREZA, R. P. *Ontologia de lo Imaginario: Formación del Sentido y la Praxis*. Punto Cero Editorial. La Paz (Bolívia): Mithos, 1997. p. 25-46.

ARISTÓTELES. *Obras*. Trad. del griego Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1982. (Colección Grandes Culturas).

AZEVEDO, R. Da Physis primária à Physis Secundária: a psique como processo de humanização. *Revista HYPNOS*, PUC-SP, 1995.

BARRETO, C. Compreendendo a Constituição e a Mudança no espaço Psicológico: da Modernidade à Contemporaneidade. *Revista*

Symposium. NOVA FASE, Ano 3, Número Especial, Dezembro-99. p. 5-17.

BIASE, W. di. *O Homem, a Civilização, a Agressividade*. Rio de Janeiro; Brasília: Cátedra; INL, 1977.

BIRMAN, J. *Psicanálise, Ciência e Cultura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. (Pensamento Freudiano, 3).

BLEICHMAR, N. M. e BLEICHMAR, C. L. de. *A Psicanálise depois de Freud*. Trad. Francisco Franke Settineri. Porto Alegre: Artes Médicas, 1992.

BOSS, M. *Angústia, Culpa e Libertação – Ensaio de Psicanálise existencial*. Trad. Bárbara Sapanoudis. São Paulo: Duas Cidades, 1988.

_____. *Na Noite Passada Eu Sonhei*. Trad. George Schlesinger. 3. ed. São Paulo: Summus, 1979.

BRONOVISKI, J. *As Origens do Conhecimento e da Imaginação*. Trad. Maria Julieta de Alcântara Carreira Penteado. Brasília: Ed. Univ. de Brasília, 1985. (Coleção Pensamento Científico, 13).

COSTA FILHO, S. D. da. *Aproximações entre Filosofia e Psicanálise: contribuições de Jürgen Habermas*. *Symposium*, n. 1, 1990.

DOREY, Roger (org.). *L'Inconscient et la Science*. Paris: Dunod, 1991. (Collection Inconscient et Culture).

DUPUY, Jean-Pierre. *Introdução à Crítica da Ecologia Política*. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 1980.

ELLIOT, Anthony. *Social Theoria and Psychoanalysis in Transmission: Self and Society From Freud to Kristeva*. Oxford UK & Cambridge. USA: Blacuwall, 1992, p. 16-47.

ENRIQUEZ, Eugéne. *Da Horda ao Estado: Psicanálise do vínculo social*. Trad. Tereza Cristina Carreteiro e Jacyra Nascinth. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____. *Le Sujet Humain: de la Clôture Identitaire à L'Ouverture au Monde* in DOREY, Roger (org.). *L'Inconscient et la Science*. Paris: Dunod, 1991. (Collection Inconscient et Culture), p. 37-63.

GUATARRI, F. *O Inconsciente Maquínico*: Ensaios de Esquisto-análise. Trad. Constaça Marcondes César; Lucy Moreira César. Campinas-SP: Papyrus, 1988.

HOPKINS, J.; SAVILE, A. *Psicanálise, Mente e artes*. São Paulo: Papyrus, 1995.

JAPIASSU, H. *Psicanálise: ciência ou contraciência?* São Paulo: Papyrus, 1995.

JULIAN, P. *O Retorno a Freud de Jacques Lacan: A Aplicação ao Espelho*. Trad. Ângela Jesimo; Francisco Franke Settimeri. Porto Alegre: Artes médicas Sul, 1993. (Col. Série Discurso Psicanalítico).

LALANDE, A. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia vol. I e II*. 10. ed. Trad. Fátima Sá Correia et alli. Porto: Rés, s.d.

LAPONYADE, M. N. *Filosofia de la Imaginación*. México: Siglo Veintiuno, 1988.

LESSA, C. A juventude e a Identidade Nacional no Fim do Milênio *in Congresso Internacional de Psicanálise e suas Conexões*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1999. p.192-198.

LOPARIC, Z. Um Olhar Epistemológico sobre o Inconsciente Freudiano *in* Felícia K. (org). *O Inconsciente: várias leituras*. São Paulo: Escuta, 1991.

MAFFESOLLI, M. *O Tempo das Tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense-universitária, 1987.

MEZAN, R. *Freud: um pensador da cultura*. 5. ed. 1. reimp. São Paulo: Brasiliense, 1997.

_____. *Tempo de Muda: Ensaios de Psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SILVA, M. A. A Filosofia do Século XVII e a Tradição *in Kriterion Revista de Filosofia*. Belo Horizonte. Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, Vol. XXXIX, n. 97, (jan- jun/98), p. 39-62.

STEIN, E.. *Fundamentos Analítico-existenciais da Psicologia e o retorno do Oprimido*. Porto Alegre: Edipucrs, 1997. (Coleção filosofia, 60).

TOURAINÉ, A. *Crítica da Modernidade*. 5. ed. Trad. Elia Ferreira Edel. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

VERNAUX R. *Le Vocabulaire de Kant: Les Pouvoires de L'Esprit*. Paris: Ambir Montaigne, 1973. (Col. Philosophie de L'Esprit).

PÁGINAS ESPECIALIZADAS SOBRE CORNELIUS CASTORIADIS

Série de 7 conferências proferidas por Cornelius Castoriadis em 1991, na cidade de Porto Alegre, sendo 4 sobre “A criação histórica e a instituição da sociedade” e 3 sobre “O futuro do socialismo”: <http://caosmose.net/castoriadis/>

Página da Association Cornelius Castoriadis, associação criada em 1998, a qual contém informações biográficas e bibliográficas, além de divulgação de congressos e publicações sobre Castoriadis: <http://www.castoriadis.org/fr/default.asp>

Página da Cornelius Castoriadis Agora International Website, a qual disponibiliza acervo bibliográfico, videográfico e webográfico, <http://www.agorainternational.org/index.html>

Página sobre a obra psicanalítica, filosófica e política de Cornelius Castoriadis, Magma: <http://www.magma-net.com.ar/>