

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

**A CONSTITUIÇÃO DA SUBJETIVIDADE EM
CORNELIUS CASTORIADIS:
A RELAÇÃO PSIQUE E SOCIEDADE**

FLÁVIO JOSÉ DE CARVALHO

Recife, 2002.

FLÁVIO JOSÉ DE CARVALHO

**A CONSTITUIÇÃO DA SUBJETIVIDADE EM
CORNELIUS CASTORIADIS:
A RELAÇÃO PSIQUE E SOCIEDADE**

Dissertação de Mestrado apresentada como
requisito parcial à obtenção do grau de
Mestre em Filosofia, pela Universidade
Federal de Pernambuco, sob a orientação
do Prof. Dr. Jesus Vasquez Torres.

Recife, 2002.

RESUMO

Uma questão que sempre intrigou Cornelius Castoriadis foi a relação entre psique e sociedade. Essa complexa relação, ao mesmo tempo em que mantém as duas partes em suas respectivas instâncias, mostra a necessidade de sua interdependência recíproca. Tal compreensão fica explícita à medida em que se observa o percurso da psique no seu processo de socialização, desde a fase da mônada psíquica, cuja existência caracteriza-se pelo autismo subjetivo, passando pelo momento da ruptura deste autismo e constituição da relação edipiana, a chamada fase triádica, até chegar a ruptura definitiva, que estabelecerá para a psique toda a situação social-histórica na qual ela está inserida. Esta passagem poderá lançar a subjetividade numa situação de heteronômica ou autonôma, a depender do modo como se dará a mudança, cuja efetivação está subordinada ao modo de ser de uma dada sociedade, em seu legein e teukhein. Entretanto, apesar desta possibilidade, segundo Castoriadis, a tendência do processo de socialização da psique é a autonomia. Imaginação, criação, instituição, instâncias psíquicas, níveis de para-si, todos estes conceitos são inerentes a uma discussão que encetamos nas pegadas da inspiração de Castoriadis; discussão esta que, em seu propósito fulcral, visa ao desdobramento e ampliação de uma problemática essencial, em si inesgotável.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 07

CAPÍTULO PRIMEIRO AS BASES DO PENSAR A SUBJETIVIDADE EM CORNELIUS CASTORIADIS

1. O lugar da imaginação no pensamento castoriadiano	16
1.1 A descoberta e o ocultamento da questão da imaginação	18
1.2 As razões do ocultamento	22
1.3 As características e as atribuições da imaginação	24
1.4 A Imaginação e a Lógica Conjuntista-identitária	25
1.5 A Imaginação e o Conhecimento	27
1.6 A Imaginação Primeira e a Imaginação Segunda	28
1.7 Imaginação e Psique / Imaginação e Sujeito	31
1.8 Imaginação e Imaginário	32
1.9 Imaginação e Simbólico	35
1.10 Imaginação e Significações Imaginárias Sociais / Instituições	37
2. Social-histórico, Significações Imaginárias Sociais e Magma.	38
2.1 O Social-histórico	39
2.2. As Significações Imaginárias Sociais	43
2.3 O Magma	45
3. Psique e Mônada Psíquica	47
4. A Sociedade Instituinte e a Sociedade Instituída.	53

CAPÍTULO SEGUNDO OS NÍVEIS DA SUBJETIVIDADE HUMANA EM CORNELIUS CASTORIADIS

1. A psique em suas instâncias psíquicas	67
2. A psique em seus níveis de para-si	69
3. A atividade reflexiva e deliberativa na constituição originária da subjetividade	82
4. Os quatro pressupostos metapsicológicos na constituição da subjetividade	86
5. A mônada psíquica na constituição da subjetividade	94

CAPÍTULO TERCEIRO O PROCESSO DE SOCIALIZAÇÃO DA PSIQUE OU ACERCA DA RELAÇÃO PSIQUE E SOCIEDADE

1. A imaginação como possibilidade de criação de novas formas sociais	103
2. O papel da linguagem e da família no processo de socialização da psique	112
3. A sublimação na constituição do indivíduo social	117
4. A imputação de autoridade a outrem versus a autonomia	125

CONCLUSÃO 131

BIBLIOGRAFIA 135

GRATIDÃO

“Como ele se encaminhasse para Jerusalém, passava através da Samaria e da Galiléia. Ao entrar num povoado, dez leprosos vieram-lhe ao encontro. Pararam à distância e clamaram: “Jesus, Mestre, tem compaixão de nós!” Vendo-os, ele lhes disse: “Ide mostrar-vos aos sacerdotes”. E aconteceu que, enquanto iam, ficaram purificados. Um dentre eles, vendo-se curado, voltou atrás, glorificando a Deus em alta voz, e lançou-se aos pés de Jesus com o rosto por terra, agradecendo-lhe. Pois bem, era um samaritano. Tomando a palavra, Jesus lhe disse: “Os dez não ficaram purificados? Onde estão os outros nove? Não houvesse, acaso, quem voltasse para dar glória a Deus senão este estrangeiro?” Em seguida, disse-lhe: “Levanta-te e vai; tua fé te salvou”. (Lc 17, 11-19)

Portanto,
Sou grato:
a todos aqueles que
direta ou indiretamente
contribuíram comigo para a realização desta pesquisa:
a meus professores, especialmente,
Prof. Dr. Jesus Vazques,
Prof. Dr. Roberto Markenson,
Prof^a. Dra. Mirtes Miriam Amorim;
a três grandes e silenciosos auxiliares:
Sra. Maria Betania,
Sr. Ivan Mendes,
Sr. Márcio Batista;
aos bibliotecários da UFPE, especialmente,
Dárlia, Mere, Francisco, Carlos, Grace e Sanderli;
pelo apoio que recebi da
CAPES e UFPE,
especialmente, do
Mestrado e da Graduação em Filosofia.
a pessoas que *compulsoriamente* tiveram que me ouvir falar sobre a pesquisa
e que, sem saberem, com seus “porquês”,
ajudavam-me a pesquisar mais, melhorar sempre o presente texto:
Lourdes Prazeres (a primeira a prestar ao autor uma homenagem felina)
Adriano Carvalho (que alcunhou Castoriadis de “Castorinha”),
Corina da Conceição (em dezenas de discussões sobre o pós-marxismo castoriadiano)
Fátima Pires (que tantas vezes sugeriu questões ainda não pensadas)
Andréa Bezerra (colaboradora no levantamento de fontes de e sobre Castoriadis)
Israel Aires, (que acompanhou e suportou meu estresse desde a seleção até a defesa)
Franklin Martorano (em nossos tantos diálogos interdisciplinares);
a meus colegas de turma pelo amadurecimento recíproco de idéias:
Fátima, Marcela, Mércia
Roberto, Ricardo, Sérgio, Thiago;
aos Doutores Honoris Causa na *Vida*,
meu pai, José,
minha mãe, Ineulza,
minha irmã, Maria da Paz,
os quais nunca superarei no saber;
a **Sr. Roberto, D. Dedinha e Eunice**,
pela hospitalidade nos momentos de criação;
a Sr. Manoel e D. Therezita, Sr. Mário e D. Aparecida,
pela hospitalidade em tantos momentos de trabalho.

... a Deus ...

Juntos, fizemos desta dissertação um concerto a várias mãos.

DEDICATÓRIA

Dedico
este trabalho
a todos que

*vivem a aventura angustiante da busca e
vivem-na com toda a energia de suas vida
e têm neste constante avançar sua alegria.*

Dedico,
em especial,

a Jorge Luís Borges
que me fez querer buscar pelo prazer de buscar não pelo de encontrar;

a Boaventura de Souza Santos
que me despertou para o fluxo de ascensão e decadência dos paradigmas;

a Maria Theresa Didier de Moraes
que me ensinou a não temer não ter o tronco da certeza no turbilhão do saber.

**A eles que me lançaram nesta
roda viva do conhecimento.**



“O ser, em geral, é criação.”

Lucien Castriade

INTRODUÇÃO

“A discussão será feita a partir da concepção freudiana (...) esclarecer de outra maneira, a partir destes dois temas que permaneceram para ela, e não por acaso, pontos cegos: a instituição social-histórica e a psique como imaginação radical.” (L’Institution Imaginaire de la Société, p. 372)¹.

“Não é a consciência dos homens que determina seu ser, mas seu ser social que determina sua consciência.” (L’Institution Imaginaire de la Société, p. 41)

O exercício filosófico que buscamos desenvolver tem como objetivo prioritário investigar o modo de desenvolvimento da relação psique e sociedade no processo de socialização do indivíduo social-histórico, na perspectiva de Cornelius Castoriadis, compreendendo que a subjetividade se constitui numa multiplicidade de possibilidades, homogênea, 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, a reabilitação da filosofia política e a crítica das pretensões de fundar uma ciência da história conforme o modelo das ciências da natureza. Os pensadores citados sustentam certos valores, tais como a autonomia e harmonia relativas da sociedade humana, 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 humano². Neste tipo de abordagem do processo de socialização também não há lugar para o aspecto essencialista, negação que se

¹ Todas as epígrafes desta dissertação são trechos de textos de Cornelius Castoriadis as quais têm sua referência completa na bibliografia.

² DUPUY, Jean-Pierre. *Introdução à Ecologia Política*. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 1980, p. 96.

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.*”³

O pensamento de Cornelius Castoriadis se articula sob o binômio imaginação e autonomia, quer trate da ontologia quer da política, seja nas discussões epistemológicas ou nas especulações psicanalíticas. Como podemos observar, após a publicação de “A Instituição Imaginária da Sociedade”, todo o seu pensar buscará compreender duas questões que, a seu ver, nunca foram discutidas como deveriam pela tradição filosófica e psicanalítica: a questão da relevância da imaginação – como elemento fundante na constituição da subjetividade – e a constituição do sujeito social-histórico – como ser autônomo.

Em Castoriadis, a imaginação é a capacidade última do modo de ser da subjetividade. Nela e por ela se dá a constituição subjetiva. Ela não é mera faculdade, mas sim a condição de possibilidade das faculdades. Segundo ele, esta condição da imaginação nunca foi considerada suficientemente ao longo da história do pensamento ocidental; muitos pensadores trataram-na como mais uma faculdade e, na maior parte das vezes, associaram-na ao fictício, ao falso, ao duvidoso. Negavam-na, 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 a realidade. Por conseguinte, a ontologia castoriadiana colocará o ser como constante e inesgotável criação.

³ Ibidem, p. 112.

Na análise do significado da criação reside a legitimidade do pensamento de Castoriadis quanto à imaginação e mesmo em relação à autonomia. Para ele, a subjetividade é constitutivamente criadora e esta criação não está submetida a qualquer tipo de funcionalidade biológica. Portanto, as necessidades da espécie não determinam o ser criador no homem. Há algo que pode condicionar, influenciar, porém não determinar a criação; falamos da constituição social e 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).

Na perspectiva castoriadiana, o processo de autonomia da subjetividade se delineia a medida que o indivíduo social comprehende-se como esse ser criador, cuja atividade institui e mantém o todo social instituído; por conseguinte, este indivíduo pode contestar e forjar o todo social de uma outra maneira. Neste processo, a subjetividade assume-se como criadora e autônoma, respaldada pela sua imaginação.

Neste sentido, com sua reflexão, Castoriadis pretende colaborar com discussões perenes do pensar ocidental, tais como: há algo que aponte para uma teleologia na história? Qual o lugar da imaginação na constituição da subjetividade e até que ponto ela é originária? Como compreender a constante criação de novas formas, novas idéias? Como é possível compreender a constituição da sociedade? Entre outras tantas questões.

Mediante estes esclarecimentos iniciais em relação à conjuntura na qual se insere o pensamento castoriadiano, intentaremos a tarefa de compreender como se pode falar em subjetividade na perspectiva social-histórica. Mais especificamente, como é possível falar em subjetividade na interdependência estabelecida entre a vida psíquica e a social. Neste sentido, buscaremos o alcance da imbricação entre o pensar filosófico e o pensar psicanalítico em Castoriadis.

O itinerário que seguiremos compreende três momentos (três capítulos) distintos e, no entanto, simultaneamente correlacionados, posto que estão em constante interação referencial.

No primeiro momento, ou seja, no primeiro capítulo, trataremos de sondar as bases do pensar de Castoriadis acerca da subjetividade. Portanto, trabalharemos princípios de seu pensamento, tais como a imaginação e o imaginário, entre outros. Assim, conhecendo o fundamento do pensamento castoriadiano, analisaremos concomitantemente sua crítica à tradição filosófica, onde ele detecta a presença de um desvio da compreensão da imaginação por parte dos pensadores que pertencem ao “cânon” filosófico ocidental. Segundo sua análise, a razão deste desvio está no caráter de fluxo criativo constante que constitui a imaginação, cujo caráter dinâmico, por ser incompatível com a lógica conjuntista-identitária⁴, impossibilitou que o discurso filosófico tomasse a imaginação na sua devida atividade. Ao contrário o que aconteceu foi o seu desvio para o âmbito da ilusão, do fictício, do engano.

Desta forma, até certo ponto, o pensamento castoriadiano é o resgate do pensar da imaginação, que inicia sua história de ocultamento já com Aristóteles. A imaginação em Castoriadis terá um papel fundante, isto é, ela será a condição de possibilidade da criação e, por conseguinte, da capacidade de auto-alteração da subjetividade, além do processo de socialização da psique, finalmente, da efetividade do projeto de autonomia.

Ainda neste primeiro capítulo, é de suma importância analisarmos a reflexão de Castoriadis, sua compreensão sobre o sentido e os modos de manifestação do simbólico no

⁴ 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.

processo de criação das significações imaginárias sociais. É-nos essencial compreender também como tais significações participam da formação e da reformulação das instituições sociais-históricas.

No seguimento, abordaremos um dos princípios mais importantes de nossa discussão, a mònada psíquica, isto é, a experiência do homem, no princípio de sua existência, posicionar-se frente ao mundo numa postura de fechamento sobre si próprio, o que caracteriza uma clausura ontológica. Esta situação só se romperá a partir do processo de socialização que estrutura o indivíduo integralmente. Ambas as atividades, fechamento e abertura, são constituintes deste processo, como afirma Castoriadis: “*tanto quanto a mònada tem a tendência à sempre se fechar sobre si mesma, a ruptura é constitutiva daquilo que será o indivíduo*”⁵.

No segundo capítulo, tornaremos a nossa discussão mais específica, isto é, abordaremos os três pontos de maior interesse para a investigação do processo de formação da subjetividade. Portanto, no primeiro ponto, compreenderemos o modo de constituição e as 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, desta feita advertindo que devemos ter em vista o fato de que a subjetividade não é exclusivamente condicionada pela sua psique, havendo outros elementos nesta composição; ou seja, o sujeito não é apenas psíquico, mas também integra em sua composição a estrutura corporal, além de ser um indivíduo que somente pode se dar na sociedade, isto é, como elemento social-histórico. Castoriadis chama estes elementos de “níveis de para-si”. O terceiro ponto será destinado a considerar duas atribuições que distinguem radicalmente o homem de qualquer outro vivente, as suas atividades reflexiva e deliberativa. Elas são

⁵ Cf. CASTORIADIS, Cornelius. *L'Institution Imaginaire de la Société*. Paris: Seuil, 1975, p. 407.

capacidades originárias, cuja radicalidade e importância são equiparáveis às instâncias e aos níveis do para-si. Outrossim, estão embasadas pela imaginação e submetidas ao condicionamento histórico.

Estes três pontos são preparatórios à discussão propriamente psicanalítica de nossa reflexão. Mediante as informações coletadas, inseriremos aquilo que Castoriadis chama 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. Finalizando este percurso, voltaremos a considerar a questão da mônada psíquica, desta feita já tendo em mãos todo o material pesquisado, a fim de compreendermos o processo pelo qual a mônada – inicialmente fechada sobre si mesma – rompe-se, inaugurando a aventura de socialização da subjetividade.

O momento final de nossa pesquisa, que se constituirá no terceiro capítulo de nossa dissertação, pretende alcançar dois resultados: inicialmente, compreender a dinâmica do social-histórico, isto é, efetivar a verificação do processo responsável pela ascensão e decadência das formas sociais, observando inclusive o relevante papel da imaginação radical neste processo; o segundo objetivo engloba a investigação do modo de relacionamento entre as dimensões da existência social-histórica do homem no trinômio corpo/psique/social.

Sinteticamente, ao final desta discussão, pretendemos ter compreendido 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 o sujeito se compreender como pertencente a uma dada sociedade, cujas instituições ele cria e mantém enquanto indivíduo social-histórico. Em poucas

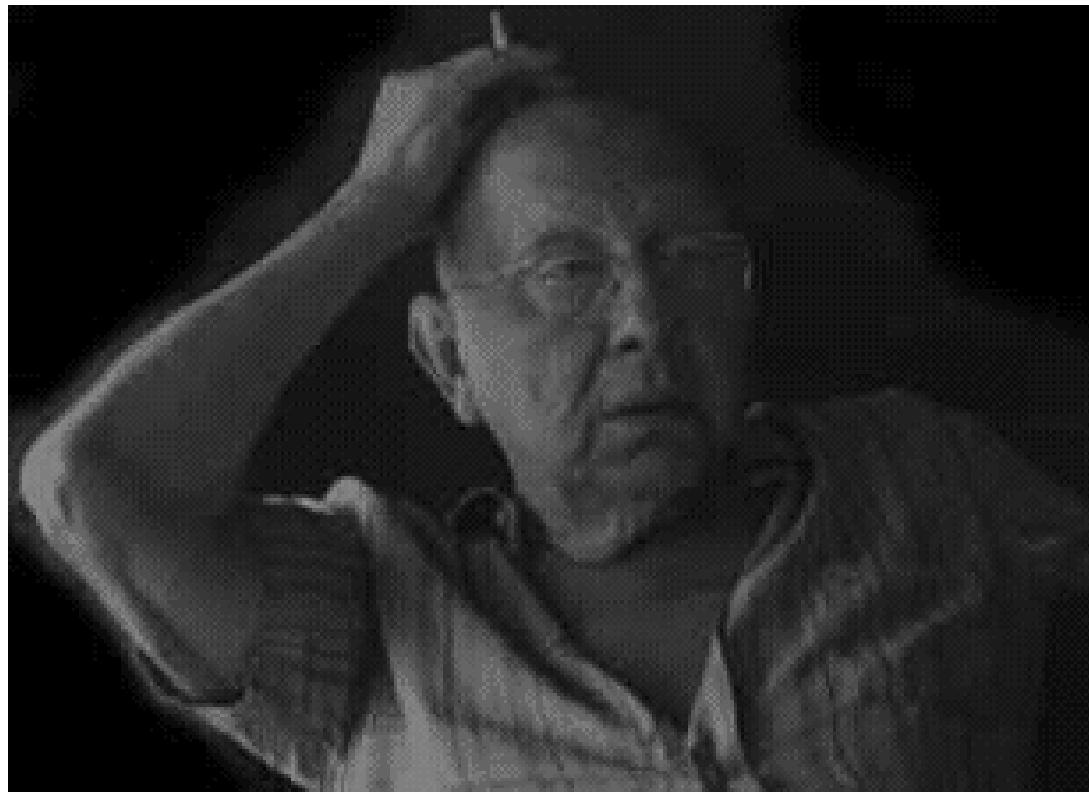
palavras, saberemos o que Castoriadis concebe como relação psique e sociedade na formação da estrutura da subjetividade. Relação esta que, na ótica de Eugène Enriquez, permiti-lhe afirmar que “*as características do ser humano fazem dele um ser pulsional e um ser social*”⁶. Relação constituinte de um processo necessário para a formação do sujeito social-histórico, conforme reflete Joel Whitebook: “*o pólo monádico é fonte de individuação*”⁷. E, sobretudo, esta relação sedia uma outra gênese tão importante quanto a do processo de socialização, falamos do processo de autonomização individual e social. Por isso, Hans Joas conclui que “*no projeto de Castoriadis, a autonomia individual só é possível no ambiente de autonomia social*”⁸.

Destarte, nossa meta será compreender a imbricação necessária entre psique e sociedade segundo a visão de Castoriadis, em seus diversos elementos e desdobramentos, primordialmente no tocante à imaginação e ao imaginário, à criação e à instituição.

⁶ ENRIQUEZ, Eugène. *Da Horda ao Estado: psicanálise do vínculo social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999, p. 16.

⁷ Cf. WHITEBOOK, Joel. *Intersubjectivity and the Monadic Core of the Psyche: Habermas and Castoriadis on the Unconscious* in BUSINO, Giovanni. *Autonomie et autotransformation de la société: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. Genève: Librairie Droz, 1989, p. 233.

⁸ JOAS, Hans. *L’Institutionalisation comme Processus Créateur. sur la Signification Sociologique de la Philosophie Politique de Cornelius Castoriadis* in *ibidem*, p. 184.



*“A imaginação, em sua essência,
é rebelde à determinidade.”*

Isaac Asimov

CAPÍTULO PRIMEIRO

AS BASES DO PENSAR A SUBJETIVIDADE EM CORNELIUS CASTORIADIS

“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: o fantasma fundamental do sujeito, sua cena nuclear (não a “cena primitiva”), onde existe o que constitui o sujeito na sua singularidade: seu esquema organizador-organizado que se representa por imagem, e que não existe na simbolização, mas na presentificação originária (...) um estruturante-estruturado.” (L’Institution Imaginaire de la Société, p. 199-200)

“A alma jamais pensa sem fantasia.” (Les Carrefours de Labyrinthe II, p.332)

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.

Portanto, Castoriadis se põe como um pensador que pretende resgatar no discurso filosófico a presença do elemento da imaginação, buscando primeiramente suprimir o caráter de “ficção”, de “falso” ou de “duvidoso”, que certas tendências da tradição filosófica imprimiu nela. 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 homem na sociedade enquanto ser de relações sociais, ou mesmo enquanto ser transcendental na relação com a divindade. Compreendendo “capacidade criativa” como “*criação no sentido preciso de ‘criação de novas formas’, de novos eidé*”⁹. Criação *ex nihilo*.¹⁰ Neste sentido, em todas as possibilidades da vida humana, o elemento imaginário estará na base de tudo, possibilitando esta criação do novo constantemente, tornando 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. Não haveria a subjetividade tal como a temos. Mediante o representar esta característica constitutiva, a imaginação tem urgência em ser resgatada à sua dignidade no discurso filosófico. A meta de Castoriadis é retomá-la, como o 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.

⁹ AMORIM, Mirtes Mirian. *Labirintos da Autonomia: a utopia socialista e o imaginário em Castoriadis*. Fortaleza: EUFC, 1995, p. 179.

¹⁰ “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, Martha Solange. *A Instituição Social-histórica da Autonomia como Criação Ontológica em Castoriadis*. Dissertação de Mestrado. UFPE. Recife, 1998, p. 123.

1.1. A descoberta e o ocultamento da questão da imaginação¹¹

Segundo Castoriadis, quem primeiro tratou da questão da imaginação foi Aristóteles, no livro III, tratado “*De Anima*” (Péri Psychés). Sua descoberta foi dupla, uma vez que, primeiramente, Aristóteles falou de uma imaginação a qual quase toda a tradição filosófica fará referência, isto é, a imaginação remetida ao fictício, 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 que Castoriadis chamará “*imaginação primeira*”. Foi dela que 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. Restou a Aristóteles tratar da

¹¹ Apenas iremos expor a visão de Castoriadis sobre este tema sem tomar partido nas leituras que faz dos autores.

imaginação sensorial, perceptiva, cuja constituição admite os padrões conjuntistas-identitários.

Após ele, a tradição filosófica continuará sempre seguindo a via da ocultação da imaginação primeira, muitas vezes sem mesmo perceber que o fazem, posto que a imaginação segunda toma a posição de única imaginação possível de 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, na 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 o projeto de Aristóteles vai tomar o seu devido lugar na discussão filosófica. Entretanto, na segunda edição, Kant mudará de parecer, afirmando que a imaginação está submetida às leis do entendimento, tomando, a exemplo de Aristóteles, a perspectiva da concepção da imaginação segunda. Como sintetiza Mirtes Amorim: “*Para Castoriadis, a imaginação, tanto em Aristóteles como em Kant, por caminhos diferentes, é colocada como produzindo sempre o estável e o mesmo*”¹².

Castoriadis também se refere a Fichte, que tratará da imaginação como a capacidade de por uma imagem. Embora a considere um fator que possibilita a criação, Fichte não vai adiante na questão, desviando-se para o campo das sensações, com o fito de submeter à imaginação a uma condição exterior, 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, podemos recorrer ao

¹² AMORIM, Mirtes Mirian. *Labirintos da Autonomia*, p. 187.

seguinte comentário de Abbagnano: “*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’* ”.¹³

Em 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, que diz: “*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’* ”¹⁴.

O caso de 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 originariedade da imaginação, ele usava o termo “*Phantasie*”. Esta característica do discurso freudiano na consideração da imaginação como fundante será mais detalhada no segundo capítulo deste nosso trabalho, quando trataremos dos atributos constitutivos das instâncias psíquicas e dos níveis do para si. Por ora, basta-nos esta curta referência, que também Freud tratou e se aproximou bastante da concepção aristotélica da imaginação primeira, embora sem tê-la tematizado explicitamente; e que analogamente se desviou dela, devido às suas perspectivas positivistas na consideração da psique humana.

¹³ ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

¹⁴ Ibidem.

Um outro fato típico que merece menção é o de Heidegger, que em “Kant e o Problema da Metafísica”, segundo Castoriadis, apresenta tanto a redescoberta quanto o retroceder de Kant em relação à imaginação radical. Entretanto, apesar de descrever com propriedade o itinerário kantiano quanto a esta questão, o próprio Heidegger não desenvolverá mais o problema da imaginação, nunca mais voltando a tratá-la, segundo nos informa Castoriadis.

Uma 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*”.¹⁵

Como pudemos observar, a imaginação não foi tanto um tema esquecido pela reflexão filosófica quanto desvirtuada em sua acepção originária. Portanto, a crítica de Castoriadis não remete ao esquecimento, mas ao desvio 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 originariedade, deslocando-a e mesmo tirando-a de “*seu lugar central na filosofia da subjetividade*”¹⁶.

¹⁵ CASTORIADIS, Cornelius. *Les Carrefours de Labyrinthe II: Domaines de l'homme*. Paris: Seuil, 1986, p. 331.

¹⁶ Cf. CASTORIADIS, Cornelius. *Les Carrefours de Labyrinthe V: Fait et a Faire*. Paris: Seuil, 1997, p. 227.

1.2. 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, 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 (quiçá uma única definição); é o ambiente da causalidade determinística; em poucas palavras, é o império da exatidão. A lógica identitária é a lógica da determinação, da relação de causa e efeito, de meio e fim ou de implicação lógica, segundo Castoriadis¹⁷. Por sua vez, a imaginação não se enquadra nestas exigências, não se presta a uma análise definitiva em sua natureza inesgotável, infringe os constrangimentos e limites do universo da determinação.

Junto a este motivo da reflexão filosófica estar suportada sobre a lógica conídica, Castoriadis aponta um outro motivo para este 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 enquadados numa dada constituição social-histórica. Ora, até os nossos dias, toda a organização de nossa vida é pautada na lógica conjuntista-identitária.

Há, porém, uma idéia diferente deste tipo de lógica notabilizada na tradição filosófica ocidental. Este outro modelo lógico – que supomos estar no projeto filosófico castoriadiano – era conhecido dos gregos. Acerca do processar desta lógica, segundo Eugène Enriquez, temos que “os gregos do séc. IV já reconheciam os conjuntos cujos

¹⁷ Cf. CASTORIADIS, Cornelius. *L'Institution Imaginaire de la Société*, p. 244.

*traços essenciais eram a beleza e a polimorfia, duplicitade 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 ainda, considera o mundo como definitivamente encantado. Escutando os rumores e murmuríos 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”.*¹⁸

Portanto, até certo ponto, entendemos o porquê do ocultamento, do desvio da questão da imaginação. Cada um dos autores que citamos retrocedeu diante da pesquisa com a imaginação primeira, posto que tinham diante de si algo que lhes escapava ao exame completo, exaustivo, não se deixando inclusive ser categorizado. Assim, como a imaginação não se deixava “aprisionar” foi, então, considerada como estando fora do esquema conjuntista-identitário; logo, fora da racionalidade por este esquema pressuposto, sendo remetida para o plano do fictício, do irreal, do fantástico.

Castoriadis acusa, deste modo, toda a tradição filosófica de sempre ter tachado a imaginação reduzindo-a a um papel subalterno, ora perturbador e negativo, ora auxiliar e instrumental. Renato Mezan 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*”¹⁹.

¹⁸ ENRIQUEZ, Eugène. *Da Horda ao Estado*, p. 21.

¹⁹ MEZAN, Renato. *Freud: um pensador da cultura*. Brasiliense: São Paulo, 1997, p. 570.

Talvez um dos grandes problemas é o fato de que eles não consideraram o fator criação, isto é, a imaginação ser sempre possibilidade e, antes de tudo, condição de mudança, do surgimento do novo, atividade incessante e essencialmente indeterminada. O termo criação tanto representa o caráter originário da imaginação quanto remete à criação social-histórica. Contudo, vale ressaltar que mesmo a criação social-histórica só é possível a partir da imaginação radical.

1.3. As características e as atribuições da imaginação

Tendo feito este pequeno percurso histórico, trataremos de expor agora aquilo 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 triádica²⁰;
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 noesis²¹;

²⁰ CASTORIADIS, Cornelius. *L’Institution Imaginaire de la Société*, p. 412.

²¹ “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 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, Nicola. *Dicionário de Filosofia*.

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 fantasia²²;
4. A imaginação possibilita que todo ser para-si crie um mundo próprio, no qual se estabelece também a si próprio²³, como veremos ao falarmos dos atributos das instâncias psíquicas e dos níveis do para si;
5. A imaginação é pressuposto da consciência²⁴; 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 afetada²⁵, do “choque”. É, outrossim, liberada da sujeição biológica, em seu funcionamento e suas finalidades, podendo criar de forma alheia às necessidades.²⁶ 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-ser sempre apoiado em uma provisão, uma reserva, um mais possível.²⁷

1.4. 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

²² Cf. CASTORIADIS, Cornelius. *Les Carrefours de Labyrinthe II*, p. 360.

²³ Cf. CASTORIADIS, Cornelius. *Les Carrefours de Labyrinthe V*, p. 239.

²⁴ Cf. *ibidem*, p. 247.

²⁵ Cf. *ibidem*, p. 248-249.

²⁶ Cf. *ibidem*, p. 257.

²⁷ Cf. *ibidem*, p. 263-264.

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, podemos inferir que em hipótese alguma, uma análise do tipo da lógica conídica conseguiria enquadrar a imaginação em seu modelo.

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 “*Mas o mundo não só é caos; diz Castoriadis*”, *se o mundo fosse caos puro e simples não haveria nenhuma possibilidade de pensar*”²⁸. E ela complementa a recordação com o seguinte trecho: “*Em todo trabalho da imaginação, encontramos ainda presente um certo elemento lógico conjuntista-identitário*”.²⁹

A diferença, porém, é que apesar de operar neste modelo, ela não se deixa esgotar nem limitar numa análise logicista. Adverte-nos Castoriadis: “*Tudo o que é deve conter uma dimensão conjuntista-identitária*”³⁰ e continua: “*mas isso não resulta que “o que é” seja determinado exaustivamente ou relativo à lógica. O mundo possui intrinsecamente uma dimensão conjuntista-identitária*”³¹.

²⁸ AMORIM, Mirtes Mirian. *Labirintos da Autonomia*, p. 173.

²⁹ Ibidem, p. 261.

³⁰ CASTORIADIS, Cornelius. *Encruzilhadas do Labirinto*, vol. V: Feito e a ser Feito, p. 256.

³¹ Ibidem, p. 257.

1.5. A imaginação e o conhecimento

Michel Maffesoli diz 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”³².

Com esta perspectiva e tendo como ponto de partida a relação tão peculiar entre a imaginação e a lógica é possível inferirmos que também as suas relações com o conhecimento, com a verdade e a validade lógica serão bem específicas. Ora, desde cedo, a tradição filosófica tratou destes relacionamentos; entretanto, devido ao fato de haverem tratado da imaginação segunda (ocultando a primeira), temos como resultado, de acordo com Castoriadis, a desvirtuação em sua essência tanto da imaginação quanto do imaginário e do social histórico, resultado de um desvio que o tratamento filosófico dos temas motivou³³. Mutatis mutandis, Heidegger acusa a 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 da “imaginação”, a tradição supunha estar lidando com uma esfera originária; tanto o ser em relação ao ente quanto a imaginação, na ótica de Castoriadis, precedem o nível a partir do qual a análise filosófica da tradição busca sentido e legitimação.

O ponto de vista de Castoriadis é bastante claro acerca da pesquisa da questão da imaginação. Para ele, o trabalho com a imaginação, por mais tempo que se dispense, por

³² MAFFESOLI, Michel. *O Tempo das Tribos*: o declínio do individualismo nas sociedades de massa. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987, p. 6.

³³ Cf. CASTORIADIS, Cornelius. *L'Institution Imaginaire de la Société*, p. 234.

mais avançadas que se encontram as discussões, é e sempre estará marcado por dificuldades, aporias e impossibilidades³⁴. Diz ainda: “*ela não se deixa ver tão facilmente e muito menos dizer*”³⁵. E quanto aos produtos da imaginação primeira, é impossível dizer o que são e como o são³⁶.

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 chamados inanalisáveis não são fantasias, apesar de serem pólos terminais; mesmo estes têm como pressuposto as fantasias da imaginação radical³⁷, mais originárias.

1.6. A imaginação primeira e a imaginação segunda

Dissemos acima que o que caracteriza principalmente a imaginação primeira em relação à imaginação segunda é a sua originariedade criadora. Como vimos, segundo Castoriadis, a descoberta de Aristóteles é referente à imaginação radical, originária, criadora, esta mesma que será abandonada em detrimento da imaginação segunda, não

³⁴ Cf. CASTORIADIS, Cornelius. *Les Carrefours de Labyrinthe II*, p. 332.

³⁵ Ibidem, p.333.

³⁶ Cf. ibidem, p. 361.

³⁷ Cf. Ibidem, p. 352-356.

apenas por Aristóteles, mas por todos os outros pensadores da tradição que já citamos. Em todos os casos, a troca resultou em que se falasse da “segunda” como se fosse a “primeira”.

Portanto, cabe-nos, no momento, ver qual foi esta concepção de imaginação que se sustentou. Obviamente, não faremos um percurso pela obra de cada um dos autores que nomeamos acima, a fim de expor suas respectivas idéias referentes à imaginação. Acima, já fizemos todas as referências que achamos pertinentes e suficientes para a compreensão. Assim sendo, exporemos a leitura que Castoriadis fez do texto aristotélico, nomeando as principais características referentes à imaginação sensorial, perceptiva ou segunda.

Uma primeira caracterização diz 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, como acabamos de ver, há a necessidade dos choques. O axioma da lógica conjuntista-identitária é *ex nihilo nihil*, mas a imaginação radical e o imaginário social instituinte criam “*ex nihilo*”³⁸.

Como segunda característica temos que, estas atividades da imaginação segunda se desenvolvem orientadas pela lógica conjuntista-identitária, diferentemente do que acontece com a imaginação primeira. Naquela os critérios de determinidade, de causação, de implicação lógica são levados à exaustão, enquanto que nesta sua constituição incessantemente criadora não permite tal fechamento.

O terceiro traço característico da imaginação segunda é a de se constituir em uma faculdade de caráter gnosiológico, pois, conforme a leitura de Castoriadis, Aristóteles

³⁸ Cf. CASTORIADIS, Cornelius. *Les Carrefours de Labyrinthe* V, p. 231-232.

coloca a imaginação entre as faculdades que tornam possível à alma humana conhecer e julgar os seres. Ela se posicionaria entre o pensamento e a sensação, no entanto, permaneceria diferente de ambos. Apesar desta distinção, as sensações podem desenvolver relativa influência na atividade da imaginação, posto que, dependendo do gênero da sensação que origina a imaginação, a mesma sofrerá alterações em sua atividade.

A partir disso, então, teremos as possibilidades de verdade ou de falsidade, fato este que não acontece com a imaginação primeira, devido o seu caráter originário, âmbito no qual não cabe tal questionamento. No nível originário não se trabalha com a influência da diversidade, com a multiplicidade dos fatores, mas com o elemento originário, simples em seu ser constitutivo, embora possa ser diverso em seus modos de ser. Por isso, dizemos que quando se trata da imaginação segunda, estamos lidando com complexão de noemas, como afirma Castoriadis: “... *a verdade e o erro dizem-se de uma complexão de noemas*”³⁹.

Ora, se a compreensão da imaginação primeira em Aristóteles está repleta de aporias e dificuldades, a compreensão da segunda não se torna menos problemática. Aristóteles, segundo Castoriadis, propõe que imaginação e sensação na existência efetiva são a mesma, embora suas essências sejam distintas. Ainda mais porque, em Aristóteles, a imaginação segunda tem dois modos de apresentar-se: o primeiro associado à “memória”, ou seja, como remanescência de imagens sensíveis; e o segundo associado às evocações de imagens de objetos, mesmo quando estes estejam ausentes da sensação imediata. Aristóteles fala desta evocação por meio de recombinações, “*que serão chamadas em seguida leis da associação de idéias por semelhança, oposição ou contigüidade*”⁴⁰. E

³⁹ CASTORIADIS, Cornelius. *Les Carrefours de Labyrinthe II*, p. 335.

⁴⁰ Ibidem, p. 343.

conclui Castoriadis dizendo que “*a imaginação que Aristóteles tem em vista aqui é, portanto, abstração sensível, abstração no sensível fornecendo o inteligível*”⁴¹.

1.7. Imaginação e psique/imaginação e sujeito

Acreditamos que, com estes dados, conseguimos tornar clara a diferença entre estes dois níveis de ser da imaginação. Agora, buscaremos entender o que sejam e como se dão, conforme o pensamento de Castoriadis, as relações entre imaginação e vários aspectos da constituição do sujeito social-histórico, tais como a psique, o sujeito social-histórico, o imaginário, o simbólico, as significações imaginárias sociais e as instituições. Neste momento, faremos apenas uma introdução a estas questões, não nos detendo demasiadamente nestes pontos devido a dois motivos: primeiramente, este assunto perpassará toda a nossa pesquisa; em segundo lugar, o terceiro capítulo de nosso trabalho será dirigido especificamente à questão da psique e do sujeito, seus modos de ser e suas relações com a sociedade.

As concepções de imaginação e de psique em Castoriadis são bastante próximas, posto que suas atividades são sempre recíprocas. Desta forma, a única diferença digna de menção entre elas é a originariedade da imaginação em relação à psique, uma vez que é pelo fato de que há uma imaginação que se constitui a psique em e por uma atividade recíproca.

Mediante esta relação, vejamos algumas das características do modo de ser da psique, e como, por vezes, ao tratarmos dela, temos a impressão de estarmos tratando da

⁴¹ Ibidem, p. 346.

imaginação. Castoriadis diz que a psique é formação e imaginação⁴², ou seja, a psique faz surgir do nada uma primeira representação, e é a partir desta criação que ela se mantém sempre sendo e criando por meio destas criações de representações. Nesta proposição, podemos identificar inclusive o caminho que conduzirá à compreensão do sujeito em Cornelius Castoriadis. Como veremos a seguir, rompida a fase monádica e tendo sido estabelecida a psique socializada, o sujeito passa a se constituir sempre sobre os seus esquemas imaginários; ele não será nada além do que a sua imaginação criadora representar.

Obviamente, não estamos falando de um individualismo de existência, de um solipsismo. No pensamento de Castoriadis, qualquer separação que se efetiva entre sujeito e sociedade tem apenas caráter de recurso metodológico; eles constituem níveis indissociáveis, apesar de se manterem sempre distintos. Entenderemos melhor este ponto quando, mais adiante, tratarmos da constituição do sujeito social-histórico. No momento, o fundamental é 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*”⁴³.

1.8. Imaginação e imaginário

Neste encadeamento que estamos seguindo, surge para nós um novo conceito, o de imaginário. É importante mostrarmos a compreensão que Castoriadis possui dele e suas relações com outros conceitos-chave do seu pensamento, a fim de que, entre outros

⁴² Cf. CASTORIADIS, Cornelius. *L'Institution Imaginaire de la Société*, p. 383.

⁴³ Ibidem, p. 412.

objetivos, tenhamos a especificidade da visão de Castoriadis em relação ao conceito comumente admitido e utilizado de imaginário.

No primeiro contato com o termo imaginário pode-se ter a tendência de associar a ele a concepção de “imagem de”, tomando o termo no sentido fisicalista e mentalista; ou mesmo no sentido que algumas escolas psicanalíticas têm dado, como teoria do reflexo ou teoria especular; ou ainda o imaginário na acepção de fictício, enganoso. Quanto a estabelecer certa diferença entre as perspectivas, lembramos o que diz 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”*”⁴⁴.

Neste sentido, achamos bastante esclarecedor o comentário que Renato Mezan faz em seu livro “*Freud: um pensador da cultura*” 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)*”⁴⁵.

No percurso dos textos de Castoriadis, vimos 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

⁴⁴ Ibidem, p. 7.

⁴⁵ MEZAN, Renato. *Freud: um pensador da cultura*, p. 569.

relação direta com a constituição social-histórica de uma dada sociedade, de uma dada época.

Outra particularidade do uso do termo “imaginário” em Castoriadis é que ele distingue algumas denominações para este termo, como se o subdividissem. Entretanto, estas nomeações aparecem raríssimas vezes em “A Instituição Imaginária da Sociedade” e no quinto volume das “Encruzilhadas do Labirinto” (Fait et a faire). Com isto, apenas mencionaremos essas variantes do termo, sem nos preocuparmos em detalhá-las. Primeiramente, devido à escassez de referências e, em segundo lugar, porque estas variações no termo imaginário não constituem aspecto fundamental para a nossa pesquisa. Finalmente, devido ao significado secundário que pode ser atribuído a estas diferenciações. O mais importante é saber que o imaginário é constitutivo e condição de todos eles.

Assim sendo, vamos a tais variações: Castoriadis fala no “imaginário último” ou “radical”, que equivaleria a “imaginação radical”; este é a raiz comum do “imaginário efetivo” e do “simbólico”⁴⁶. Por este imaginário efetivo supomos 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 secundário⁴⁷. Continuando as suposições, achamos 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, símbolos⁴⁸.

⁴⁶ CASTORIADIS, Cornelius. *L'Institution Imaginaire de la Société*, p. 177-178.

⁴⁷ Cf. ibidem, p. 180.

⁴⁸ Cf. ibidem, p. 181.

Ainda chegamos a localizar uma outra denominação para o imaginário, desta feita muito próxima da identificação com imaginário central e secundário, na qual diz Castoriadis que o componente imaginário do símbolo particular é da mesma substância que o imaginário global desta cultura⁴⁹.

Apesar de tantas denominações, dois aspectos devem ficar claros: inicialmente, a acepção que temos propõe a originariedade 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.

1.9. Imaginação e simbólico

Nesta constituição social-histórica há um fator que mantém com o imaginário uma relação estreita e específica, o simbólico. Analogamente à situação da psique e da imaginação que se sustêm reciprocamente, do sujeito e suas representações que se organizam mutuamente, ou ainda, como a constituição do sujeito social-histórico e a do contexto social em interação – 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 temos que apreender a necessidade de seu mútuo condicionamento. Apesar de atribuirmos ao imaginário um caráter originário, nesta dimensão a expressão simbólica já se mescla essencialmente, a ponto de Castoriadis sublinhar a relação afirmando que o imaginário existe e exprime-se no simbólico, e é pela capacidade originária que o simbólico é possível⁵⁰. Encontramos em Eugène Enriquez o

⁴⁹ Cf. *ibidem*, p. 182.

⁵⁰ Cf. *ibidem*, p. 177.

desdobramento desta proposição de Castoriadis. Em seu livro “*Da Horda ao Estado: psicanálise do vínculo social*” ele diz que “*a linguagem (e o pensamento) se apóiam sobre ‘o irredutível’, sobre a atividade fantasmática essencial à atividade metafórica; como diz Castoriadis, que Aristóteles afirmava: “a alma jamais pensa sem fantasma”*⁵¹.

Assim sendo, temos que toda constituição imaginária é também simbólica, e este simbolismo formará o que Castoriadis chama “sistema simbólico” ou “rede simbólica”. Nesta perspectiva 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 fazem eles valer como tais para a sociedade, ou para o grupo⁵². Esta atribuição de valor não se dá nem aleatória nem 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*”⁵³.

Em poucas palavras, o que temos é que o imaginário se efetiva nas redes simbólicas, que por sua vez constituem as significações imaginárias sociais nas instituições. Desta forma, aumentamos o nosso círculo de relações recíprocas, uma vez que qualquer um destes fatores somente é definido em relação a e por meio dos outros, ou seja, tanto o imaginário quanto as redes simbólicas, sejam as significações ou as instituições, só podem ser 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*

⁵¹ ENRIQUEZ, Eugène. *Da Horda ao Estado*, p. 21.

⁵² Cf. CASTORIADIS, Cornelius. *L'Institution Imaginaire de la Société*, p. 162.

⁵³ Ibidem, p. 168.

*adquirem sua estrutura de sentido particular*⁵⁴, diz Axel Honnet. E no mesmo artigo ele complementa: “*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*”⁵⁵.

1.10. Imaginação e significações imaginárias sociais/ imaginação e instituições

Ainda nos resta compreender o sentido das significações e das instituições nesta perspectiva da relação com o imaginário. O que podemos verificar é que o tipo de interação que aqui se estabelece é criador, posto que o imaginário social-instituente é radical e cria as instituições e significações⁵⁶. E é nesta e para esta relação que emergem as significações imaginárias sociais.

Por significações imaginárias sociais deve-se entender não apenas a mera relação entre os significados e os significantes, mas a “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 chamadas “imaginárias” porque são originadas da criação do imaginário social-instituente, fundado sobre a originariedade da imaginação. E são “sociais” por constituírem e serem constituídas no processo de socialização do sujeito. Assim, podemos afirmar junto com Castoriadis que “*o mundo social é cada vez constituído e articulado em função de um*

⁵⁴ HONNET, Axel. Une Sauvegarde Ontologique de la Révolution sur la Théorie Sociale de Cornelius Castoriadis in BUSINO, Giovanni (dir.). *Autonomie et Autotransformation de la Société*, p. 198.

⁵⁵ Ibidem, p. 199.

⁵⁶ Cf. CASTORIADIS, Cornelius. *Les Carrefours de Labyrinthe V*, p. 228.

sistema de tais significações, e essas significações existem, uma vez constituídas, no modo do que chamamos o imaginário efetivo (ou o imaginado)”⁵⁷.

Ora, tanto o imaginário social instituinte quanto as significações imaginárias precisa ser efetivados, e o local no qual isto se dá é o espaço das instituições. Assim, mais uma vez, o esquema de reciprocidade é aplicado, 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; é isto que Castoriadis quer transmitir quando assevera que “*as instituições encarnam as significações imaginárias sociais*”⁵⁸.

2. Social-histórico, significações imaginárias sociais e magma.

Até o momento, discutimos o âmago de toda a reflexão castoriadiana, isto é, a imaginação. Tentamos abranger o máximo possível de sua constituição e de sua atividade. Passaremos a uma segunda busca de compreensão, desta feita visaremos a relação da imaginação com dois importantes desdobramentos do pensamento de Castoriadis, que se constituem em núcleos periféricos de sua filosofia. Queremos, portanto, entender como se articula a existência da imaginação na constituição do social-histórico, compreendendo, outrossim, a discussão acerca das significações imaginárias e do magma.

Antes de nos aproximarmos da visão castoriadiana, vale lembrar que Mirtes Amorim, em seu livro “Labirintos da Autonomia: a utopia socialista e o imaginário em

⁵⁷ CASTORIADIS, Cornelius. *L'Institution Imaginaire de la Société*, p. 205.

⁵⁸ Cf. *ibidem*, p. 224.

Castoriadis”, oferece uma síntese bastante clara e elucidativa, que nos serve de introdução a esta discussão: Quanto ao termo social-histórico diz ele [Castoriadis]: visamos 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-histórica⁵⁹.

2.1. O social-histórico

Inicialmente, na própria expressão “social-histórico” há a possibilidade de se apreender o primeiro traço constitutivo desta ligação: quando propomos uma “análise social-histórica”, quando falamos em “instituição social-histórica”, “imaginário social-histórico”, etc., sempre estamos tratando de uma relação em que temos diante de nós um caráter de duplicidade, ou seja, sempre co-existem dois fatores, distintos e simultaneamente indissociáveis.

Observemos 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 perfaz, de natureza social. Ele não permanece um ser monádico; após a ruptura

⁵⁹ AMORIM, Mirtes Amorim. *Labirintos da Autonomia*, p. 178-179.

monádica, estará sempre em um processo contínuo de socialização. Em segundo lugar, tal processo somente se dá de forma histórica, submetido sempre ao processo circuito do imaginário social e suas significações imaginárias, encarnadas nas instituições. Por isso, não falamos em social “e” histórico, mas *social-histórico*.

Desta constituição criadora da sociedade, rede de configurações entre sociedade e significações, Castoriadis chega mesmo a dizer que “*tudo que é apresentado a nós no mundo social-histórico está entrelaçado indissociavelmente com o simbólico*”⁶⁰. 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, como lemos: “*a atividade do espírito consiste em simbolizar-se enquanto coisa dotada de poder simbolizador*”⁶¹. 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 circularidade.

O fato é que a tradição filosófica também tratou o social-histórico com atitude análoga à dispensada para a imaginação e o imaginário, isto é, ocultou a compreensão da sua existência, desviando-se do seu respectivo objeto. 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 da tradição filosófica. Telos e norma no processo social-histórico são termos que dificilmente podem ser coadunados à reflexão de Castoriadis, pois segundo seu pensamento, o social-histórico é criação, e criação é aparecimento constante e incessante do novo advinda de forma indeterminada.

⁶⁰ CASTORIADIS, Cornelius. *L'Institution Imaginaire de la Société*, p. 162.

⁶¹ Ibidem, p. 191.

O pensamento tradicional, herdeiro da lógica conídica, nunca poderia aceitar tratar com proposições cujo caráter fosse indeterminado. Assim sendo, a unilateralidade da razão encobriu ainda mais a dimensão social-histórica do imaginário radical, ou seja, a sociedade instituinte, confirma Castoriadis⁶².

De maneira análoga, os esquemas da lógica conjuntista-identitária não conseguem entrar em diálogo com o social-histórico por lidarem com princípios de reflexão díspares dos princípios do social-histórico: por exemplo, a lógica conídica trabalha com a categoria do “peras”, que corresponde à determinidade, à causalidade, enquanto que o social-histórico tem como atributo constitutivo a criação, apresentando-se, portanto, numa esfera alheia ao determinismo. O indeterminismo como essência do social-histórico é a pedra-de-toque de sua constante inadequação aos esforços de enquadramento dos princípios de uma lógica conídica.

Portanto, desde que nos coloquemos do ponto de vista da reflexão do social-histórico, não haverá como não se contestar as bases, os princípios e a atividade da lógica conjuntista-identitária. Contestação que atingirá a ontologia tradicional, sempre atrelada ao esquema da lógica – seu arcabouço – proondo, com isso, um repensar de suas concepções de “ser”, das “categorias”, dos “critérios de análise”, das “conclusões”, etc. Mediante esta situação Castoriadis afirma que o social-histórico é irredutível à lógica e a ontologia herdadas⁶³.

Apesar desta incompatibilidade Castoriadis reconhece que a instituição social-histórica é sempre instituição da lógica conjuntista-identitária e ao mesmo tempo instituição

⁶² Cf. Cf. CASTORIADIS, Cornelius. *Les Carrefours de Labyrinthe II*, p. 327-328.

⁶³ Cf. CASTORIADIS, Cornelius. *L'Institution Imaginaire de la Société*, p. 245.

de um magma de significações imaginárias sociais⁶⁴. Talvez não seja necessário retomar toda aquela discussão feita sobre a imaginação para dirimir quaisquer possíveis dubiedades, entretanto, de tudo aquilo que falamos, algumas frases de Castoriadis podem dissipar a suspeita de contradição que se aqui possa se verificar.

Inicialmente, Castoriadis diz que “*tudo o que é deve conter uma dimensão conjuntista-identitária*”⁶⁵; no entanto, faz uma ressalva que “... *isso não implica que “o que é” seja determinado exaustivamente ou relativo à lógica*”⁶⁶. Mesmo no trabalho da imaginação, lá estará presente um certo elemento lógico conjuntista-identitário⁶⁷.

Partindo desse posicionamento é que podemos entender porque Castoriadis apresenta uma perspectiva tão ampla, ao afirmar que as significações constituem o mundo histórico⁶⁸ ou as significações se encarnam e todas as coisas significam na história⁶⁹. 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, com suas respectivas lógica e ontologia. Não se pode absolutizar nenhum elemento, mesmo que este seja originário, uma vez que o universo em questão é de uma multiplicidade de elementos; além do mais não há nele causalidade determinística.

Ora, uma das características predominantes do pensamento castoriadiano é a crítica a qualquer tipo de reducionismo. A fim de compreender melhor a recusa ao reducionismo no âmbito social-histórico podemos retomar a afirmação de Castoriadis que a visão moderna da instituição, que reduz a significação ao funcional, é só parcialmente correta;

⁶⁴ Cf. *ibidem*, p. 462.

⁶⁵ CASTORIADIS, Cornelius. *Les Carrefours de Labyrinthe* V, p. 243.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 243.

⁶⁷ Cf. *ibidem*, p. 248.

⁶⁸ CASTORIADIS, Cornelius. Cf. CASTORIADIS, Cornelius. *L'Institution Imaginaire de la Société*, p. 13-20.

⁶⁹ Cf. *ibidem*, p. 32.

como o é também a consideração da instituição apenas no simbólico⁷⁰. Esta compreensão nos prepara o terreno para que possamos entender como se dá a constituição das significações imaginárias sociais.

2.2. As significações imaginárias sociais

Com o que vimos até o momento, já temos algumas características das significações: elas não são absolutas é a 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, deve ser considerada a “*regionalidade essencial das significações*” (e das categorias) evitando-se deste modo a tentação da universalização ou da unificação ingênuas. Ora, 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. E isto constitui um dos pontos da originalidade do pensamento castoriadiano. E para esclarecer esta originalidade, lembramos Renato Mezan, que diz: “*A originalidade da tese de Castoriadis consiste em que, com 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.*⁷¹” Análoga a esta perspectiva, temos a proposição de Michel Maffesoli de que “*conforme as épocas, predomina um tipo de sensibilidade, um*

⁷⁰ Cf. ibidem, p. 183.

⁷¹ MEZAN, Renato. *Freud: um pensador da cultura*, p. 572-573.

*tipo de estilo destinado a especificar os tipos de relações que estabelecemos com os outros*⁷².

A quarta característica, segundo este paradigma, é 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.

Além de não serem absolutas, de serem históricas, de serem regionais, de não se submeterem à conjuntização, há uma outra característica das significações imaginárias sociais que é quase um corolário do aspecto da não-conjuntização. 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 nunca⁷³. Isto constitui o quinto modo característico das representações.

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. Castoriadis, inclusive, costuma afirmar que nenhuma significação é fechada em si mesma e concluída; elas remetem-se⁷⁴. Tendo em mãos esta diversidade de aspectos da formação das significações imaginárias sociais podemos adentrar na investigação do que seja aquilo que Castoriadis chamará “magma”.

⁷² MAFFESOLI, Michel. *O Tempo das Tribos*, p. 9.

⁷³ Cf. CASTORIADIS, Cornelius. *L'Institution Imaginaire de la Société*, p. 465.

⁷⁴ Cf. *ibidem*, p. 32.

2.3. O Magma

O remetimento recíproco, de que falamos acima, somente é possível porque as significações se dão sempre dentro de um magma. Usamos o termo magma para caracterizar o aspecto sui generis das significações imaginárias sociais no âmbito social-histórico, sua “não con-forma-ção” ou sua “não en-forma-ção” a uma figura determinada. Magma remete a algo informe, no qual não há possibilidade de se delimitar precisamente as fronteiras, as divisões internas; e é essa a primeira característica que o termo visa transmitir. Magma 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 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*”⁷⁵. Podemos também ler em Axel Honnet o seguinte: “*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’*”⁷⁶.

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, ou seja, o magma pode possibilitar organizações conjuntistas; entretanto, não pode ser

⁷⁵ MEZAN, Renato. *Freud: um pensador da cultura*, p. 572.

⁷⁶ HONNET, Axel. *Une Sauvegarde Ontologique de la Révolution sur la Théorie Sociale de Cornelius Castoriadis in BUSINO, Giovanni (dir.). Autonomie et Autotransformation de la Société*, p. 204.

reconstituído por composição conjuntista⁷⁷. “A ontologia do indeterminado é, como condição de uma nova criação, uma ontologia do magma”.⁷⁸

Anteriormente, vimos Castoriadis dizer que o “o que é” tem como um dos seus elementos constitutivos a lógica conjuntista-identitária; agora, ele dirá que tudo que pode ser dado é segundo o modo de ser do magma⁷⁹. Quanto ao processo de criação deste magma, ele é tão indeterminado quanto a criação em qualquer aspecto da teoria castoriadiana. Possivelmente, a compreensão do texto que apresentamos a seguir mostrará aquilo que Castoriadis entende por “magma”, tornando clara sua efetividade na constituição da atividade social-histórica.

Ele afirma que *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*⁸⁰. Encontramos no livro “O Tempo das Tribos” de Michel Maffesoli um conceito aproximado do que Castoriadis queira chamar de magma. Trata-se do conceito de “rede”, acerca do qual Maffesoli afirma: “*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*”⁸¹

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.

⁷⁷ Cf. CASTORIADIS, Cornelius. *L'Institution Imaginaire de la Société*, p. 461.

⁷⁸ JOAZ, Hans. L’Institutionalisation comme Processus Créeleur. sur la Signification Sociologique de la Philosophie Politique de Cornelius Castoriadis in BUSINO, Giovanni (dir.). *Autonomie et Autotransformation de la Société*, p. 182-183.

⁷⁹ Cf. CASTORIADIS, Cornelius. *L'Institution Imaginaire de la Société*, p. 462.

⁸⁰ Ibidem, p. 462.

⁸¹ MAFFESOLI, Michel. *O Tempo das Tribos*, p. 119.

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 bastante amplos e gerais, a fim de embasarmos o esquema que se segue. Portanto, a partir de agora, direcionando-nos ainda mais para a especificidade do nosso objetivo nesta pesquisa – compreender a relação entre psique e sociedade – exporemos os dados preliminares de uma questão bastante específica, talvez uma das mais delicadas e minuciosas: a psique em Castoriadis. Por ora, trataremos dela a partir de suas bases mais originárias, seu modo de ser, sem nos determos em levantar ou discutir suas relações específicas com outras esferas do campo social-histórico, o que requer maior profundidade na discussão, tarefa esta a que nos dedicaremos no segundo capítulo deste trabalho. No momento, queremos apenas uma compreensão introdutória do significado da psique no pensamento castoriadiano.

3. Psique e mònada psíquica

Castoriadis diz que, no princípio de nossa existência, o nosso posicionamento frente ao mundo se apresenta sob a forma de “fechamento em nós mesmos”; toda nossa referência se esgota no raio limitado de nossa presença; a auto-referência absoluta deste estágio permite uma identificação sem rasuras entre nós 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 caber falar em narcisismo, uma vez que este supõe uma preferência, um posicionamento no qual o sujeito privilegia a si em detrimento de outros; há, portanto, uma escolha entre o sujeito e o resto, existe pelo menos duas partes nesta relação. No caso do autismo da fase prévia 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 auto-investimento”. Castoriadis caracteriza esse autismo como sendo indiviso de afeto, intenção e representação⁸², 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 primaria 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 mònada tem a tendência à sempre se fechar sobre si mesma, a ruptura é constitutiva daquilo que será o indivíduo⁸³. 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 segundo capítulo de nosso trabalho,

⁸² Cf. CASTORIADIS, Cornelius. *L'Institution Imaginaire de la Société*, p. 398.

⁸³ Cf. ibidem, p. 407.

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.

Deve-se usar de 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 freudiano. Para pontuar tais dificuldades, selecionamos algumas afirmações de Castoriadis que apontam para este problema. 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, a partir da seguinte afirmação de Castoriadis: “*não há fronteira entre o corpo vivo e animado e a mônada psíquica originária*”⁸⁴. Ora, não há esse limite definido, posto que, se esta fase tem caráter autístico, não havendo distinção entre as partes constituintes desta situação, os limites não existem.

Quanto à relação com o inconsciente freudiano, o problema é mais grave. 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 freudiano⁸⁵, certamente refere-se a este distanciamento na formação ontológica; há uma anterioridade ontológica do estado da mônada psíquica em relação ao inconsciente tratado

⁸⁴ CASTORIADIS, Cornelius. *Les Carrefours de Labyrinthe V*, p. 258.

⁸⁵ Cf. *ibidem*, p. 257.

por Freud. A partir desse pressuposto, é possível a Castoriadis afirmar que “*a mònada psíquica nem é recalculada nem é recalcável, ela é indizível*”.⁸⁶

Ora, uma vez desencadeada a fase triádica, isto é, tendo a psique sofrido a ruptura de seu estado monádico, estando a partir de agora “ex-centrada” em relação a si mesma; a busca pelo objeto que desperta a carência representa, simultaneamente, a busca por ela mesma, e nisto acontece o processo de socialização do indivíduo. Mas, deixemos para caracterizar este ponto melhor no próximo capítulo, no momento, vamos apenas compreender brevemente o que Castoriadis entende por psique.

Em primeiro lugar, psique juntamente com o social-histórico são duas expressões que remetem ao imaginário radical. Embora a psique por sua vez corresponda mais originariamente à imaginação radical do que o social-histórico.

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 mònada e o corpo biológico, ou seja, o somático tem importância, mas não é determinante para o processo de criação de representações. Assim, Castoriadis afirma: “*o que a psique faz ser não é ditado por esta realidade corporal-biológica (...) nem mesmo por uma “liberdade absoluta” relativamente a esta realidade*”⁸⁷.

Com isto, vemos confirmar-se, mais uma vez, um dos princípios do pensamento

⁸⁶ Ibidem, p. 258.

⁸⁷ CASTORIADIS, Cornelius. *L'Institution Imaginaire de la Société*, p. 392.

castoriadiano, a “relação de reciprocidade”, desta feita entre a esfera social-histórica e psíquica e 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 é o 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.

Apesar de nós termos apontado estas maneiras de se desenvolver a história da psique, a compreensão deste desenvolvimento não é completamente definível, isto é, absolutamente esquadinhável em seus limites, ou ainda não se pode determinar até que ponto a psique influencia e até que ponto é influenciada, nem 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 diz Castoriadis, “*a história da imaginação da psique continua a ser feita*”⁸⁸.

Ela continua a ser feita por ser uma história de permanente criação e em seu fluxo de incessantes e novas configurações a criação não se apresenta como um processo linear. Ora, se o processo é tão dinâmico, conforme o que já vimos anteriormente, não se coadunará com o esquema conjuntista-identitário, sendo deste modo inviável qualquer tipo de definição naquele sentido de exaustão, de exatidão e, sobretudo, de finalização.

Este é um dos primeiros aspectos que precisamos sublinhar acerca desta reflexão entre psique e sociedade, em nossa rota de aproximação do objeto designado, cuja articulação de sentido e perquirição de características mais aprofundadas serão feitas a partir dos próximos capítulos. Nesta relação buscaremos compreender a emergência e o

⁸⁸ CASTORIADIS, Cornelius. *Les Carrefours de Labyrinthe V*, p. 229.

modo de existência do sujeito social-histórico. Vários outros aspectos tão importantes quanto este devem ser tratados como, por exemplo, a inseparabilidade e simultânea irreduzibilidade existente entre psique e sociedade. Remete-nos a uma interação vista anteriormente a qual voltaremos em breve – cuja situação básica reflete a interdependência entre a esfera psíquica e social-histórica do sujeito.

O segundo aspecto que nos ocupará é o processo de socialização do indivíduo. Nesta etapa, trataremos de como a lógica conjuntista-identitária e as significações imaginárias sociais são impostas à psique durante este processo. Nesta reflexão, chegaremos, então, a um dos pontos principais 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”. Ele é tão importante quanto os outros, principalmente devido ao fato de que é o processo em que a psique é levada a substituir seus objetos próprios por objetos que são e valem por sua instituição social⁸⁹.

Sobre este assunto, Renato Mezan oferece dois parágrafos bastante elucidativos. Diz ele: “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”⁹⁰. E ainda: “A sublimação é assim a maneira pela qual a psique se abre para o pensar e o fazer, que, como mostra Cornelius Castoriadis, são

⁸⁹ Cf. *ibidem*, p. 272.

⁹⁰ MEZAN, Renato. *Freud: um pensador da cultura*, p. 313.

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”⁹¹.

Porém, antes de empreendermos esta reflexão, ainda precisamos de mais alguns dados preliminares. Por isto, o último momento deste nosso capítulo inicial se deterá 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.

4. A sociedade instituinte e a sociedade instituída.

“A realidade social é definida como a visão e a tensão da sociedade instituente 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”⁹². Deste modo, Hans Joas mostra a sua compreensão acerca do modo de ser tenso no qual se desenvolve o processo de socialização, no binômio sociedade instituente/sociedade instituída.

Não sem razão, este tópico constitui a última parte deste primeiro capítulo, uma vez que sua compreensão deve ter como pressuposto todos os elementos constitutivos vistos anteriormente, isto é, os esquemas que engendram o processo de socialização: imaginação,

⁹¹ Cf. *ibidem*, p. 314.

⁹² Cf. JOAS, Hans. *L’Institutionalisation comme Processus Créateur. sur la Signification Sociologique de la Philosophie Politique de Cornelius Castoriadis* in BUSINO, Giovanni (dir.). *Autonomie et Autotransformation de la Société*, p. 181-182.

imaginário, psique, sujeito, etc., interdependência, reciprocidade, indeterminidade, entre outros.

Inicialmente, consideremos que tudo o que existe na vida social é em função das instituições. Acerca desta condição é bastante pertinente o conceito de cultura que Eugène Enriquez propõe; 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 psíquico⁹³.

Pelas instituições é que as significações imaginárias sociais podem emergir e as significações somente podem continuar a ser mantendo-se nas instituições. “*A Instituição pressupõe a instituição: ela só pode existir se os indivíduos fabricados por ela fizerem-na existir*”⁹⁴. Da mesma forma, será por um processo gerado nas instituições que tais significações imaginárias sociais deixarão de ser. Como esclarece 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 regras⁹⁵. 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” indeterminada.

Outrossim, devido a este caráter social-histórico, cada instituição, cada significação, cada interpretação, enfim todo o processo dentro de uma sociedade deve ser considerado fixo e ao mesmo tempo instável. Disto resulta que Castoriadis sublinhará sempre que a

⁹³ Cf. ENRIQUEZ, Eugène. *Le Sujet Humain: de la clôture identitaire à l'ouverture au monde* in DOREY, Roger (org.). *L'Inconscient et la Science*. Paris: Dunod, 1991, p. 38.

⁹⁴ PERRUSI, Martha Solange. *A Instituição Social-histórica da Autonomia como Criação Ontológica em Castoriadis*, p. 107.

⁹⁵ Cf. CASTORIADIS, Cornelius. *L'Institution Imaginaire de la Société*, p. 216.

consideração de certo aspecto social deve levar em consideração cada sociedade em que este se dá. Esta recomendação é complementada com a seguinte advertência: “*o caráter “estático”, “repetitivo”, “a-histórico” ou “a-temporal” de algumas classes de sociedades é somente sua maneira de ter instituído sua própria temporalidade*”⁹⁶.

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. Em poucas palavras, devemos evitar as atribuições funcionalistas quando nos referirmos à existência das instituições. Contudo, não é possível afirmarmos que uma sociedade sem instituições, que preencham suas funções vitais, possa existir. O que propomos é que tais 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, tornando possível a existência delas. Assim sendo, Castoriadis define que “*a instituição é uma rede simbólica, socialmente sancionada, onde se combinam em proporções e em relações variáveis um componente funcional e um componente imaginário*”⁹⁷.

Ora, se dizemos 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, ou seja, tendo a criação como momento incessante e essencialmente indeterminado. Outro dado, cuja repercussão advém

⁹⁶ Cf. ibidem, p. 258.

⁹⁷ Ibidem, p. 184.

dos atributos do elemento imaginário, é que as instituições vivem sempre em contato recíproco, mantendo aquele tipo 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, como vimos acima, 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.

Ainda nesta relação temos que, todas as instituições, todas as significações imaginárias sociais são criadas pelo imaginário social instituinte, isto é, todas as instituições primordiais são criação espontânea de um coletivo anônimo. Por sua vez, tais instituições serão absorvidas e personificadas pelos indivíduos sociais⁹⁸.

Um outro aspecto que deve ser levantado, a partir do que viemos discutindo, diz respeito à imbricação da instituição com a lógica. Ora, a conclusão será a mesma das outras relações; isto é, apesar de sua constituição imaginária, ela se assenta sobre o modelo de lógica conjuntista-identitária. 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]*”⁹⁹.

De outra parte, não podemos dizer 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, Martha Perrusi afirma: “*duas dimensões forjam o ser da sociedade: a primeira, conjuntista-identitária, sem a qual*

⁹⁸ Cf. CASTORIADIS, Cornelius. *Les Carrefours de Labyrinthe* V, p. 266.

⁹⁹ Ibidem, p. 268-269.

não poderíamos nos referir aqui a nenhum assunto; a segunda, magmática, que ultrapassa tudo aquilo que se pode “dizer sobre”, trata-se da poiética ou imaginária”¹⁰⁰.

Devido a este caráter dinâmico, a esse ser criativo originário, desta multiplicidade de significações frente ao modelo lógico conjuntista-identitário, o pensamento da sociedade instituente foi desviado e encoberto pela reflexão filosófica tradicional. Analogamente ao que aconteceu com a imaginação e com o social-histórico, a unilateralidade da razão ocultou esta compreensão originária. Uma vez que não se conseguia dominar, então, buscava-se outras alternativas de respostas. Por isso, tomava-se por “objeto” algo que não se constituía como o “objeto correspondente” para aquela reflexão, desviando-se do fulcro da questão. Daí se formaram dois grandes equívocos na reflexão da constituição 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, etc¹⁰¹.

Nessa constante vivência entre a sociedade instituente – 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 são necessárias e se perfazem em uma mútua imbricação. Entretanto, comumente elas estão de acordo com os padrões vigentes naquele dado tempo, naquela dada sociedade. Em meio a esse processo de reciprocidade

¹⁰⁰ PERRUSI, Martha Solange. *A Instituição Social-histórica da Autonomia como Criação Ontológica em Castoriadis*, p. 89.

¹⁰¹ “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 instituente 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 instituente e instituída recorda as noções de *Natura naturans* e *Natura naturata*, de Espinosa”. MEZAN, Renato. *Freud: um pensador da cultura*, p. 569.

desenvolve-se um ser, o homem, 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, pois tudo é apenas prolongamento dele; 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. Embora o sujeito mantenha, inconscientemente, durante toda a sua existência, a constante tendência a retornar a este isolamento, a esta unidade pré-social.

A partir deste rompimento o sujeito se descobre no mundo social-histórico e começa, como indivíduo social, a introjetar, a encarnar o núcleo essencial das instituições. Faz-se mister a observação e a lembrança de Freud, que Renato Mezan faz acerca deste 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, como diz Freud, mundo em que “reina a sociedade humana com suas instituições*”¹⁰².

Este encarnar implica em iniciar suas atividades como sujeito social-histórico nas e pelas duas instituições fundamentais, que permitem uma organização conjuntista-identitária para a sociedade: o legein e o teukhein. “*Legein ou “modo discursivo” e teukhein ou “fazer técnico”; sem estes modos de complementação elementares do homem é impossível*

¹⁰² Ibidem, p. 354.

*uma reprodução da sociedade*¹⁰³. Nestes modos do ser da sociedade, verificamos também as relações de reciprocidade; assim sendo, eles são inerentes um ao outro, 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 demonstrada por 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*”¹⁰⁴.

É uma atividade incessante, sempre a se fazer, pois, seja enquanto instituída seja enquanto instituinte, a sociedade é “essencialmente” histórica, é sempre auto-instituição do social-histórico. Apesar da sociedade ser sempre essa auto-instituição, nem sempre este caráter originário é assumido; muitas vezes verificamos um processo de alienação da sociedade, o que gera a heteronomia da sociedade ou auto-alienação. Neste momento, a sociedade não deixa de ser criativa, nem instituinte; entretanto, seu modo de ser autônomo é encoberto. Castoriadis diz que é “*uma espécie de auto-enganar-se da sociedade enquanto heterônoma quanto a sua capacidade de auto-instituição*”¹⁰⁵.

Ora, mas este estado não deve necessariamente manter-se fixo, uma estrutura imutável, uma vez que esta não se apresenta como a constituição originária da sociedade; ao contrário, uma de suas características originárias é a auto-alteração perpétua. Ademais,

¹⁰³ HONNET, Axel. *Une Sanvegarde Ontologique de la Révolution sur la Théorie Social de Cornelius Castoriadis* in BUSINO, Giovanni (dir.). *Autonomie et Autotransformation de la Société*, p. 202; 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.*” MEZAN, Renato. *Freud: um pensador da cultura*, p. 571.

¹⁰⁴ Cf. CASTORIADIS, Cornelius. *L'Institution Imaginaire de la Société*, p. 243-244.

¹⁰⁵ Cf. CASTORIADIS, Cornelius. *Les Carrefours de Labyrinthe II*, p. 328.

“Nada, até onde podemos ver permite afirmar que uma tal auto-transformação da história é impossível”¹⁰⁶. Inclusive, segundo Mirtes Amorim, uma sociedade justa não é uma sociedade sem lei ou instituições; é uma sociedade onde a lei pode e deve ser constantemente questionada¹⁰⁷. No pensamento de Castoriadis, a autonomia observada no tecido social está fundamentada no modo de ser da subjetividade, originariamente autônoma. Ora, “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 fazem parte de sua realização.”¹⁰⁸.

Finalmente, o modelo que Castoriadis estabelece para a constituição da sociedade em muito se assemelha à formação da subjetividade. Se falarmos em modo de ser como “criação”, ele se apresentará em ambas as constituições, assim como as “relações de reciprocidade”; quer falemos em representações quer em linguagem ou em autonomia, poderemos sempre fazer aproximações entre as duas constituições. Essa coincidência não é fortuita, tem sua base numa formação originária, isto é, 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. Ao falamos em “desenvolvimento da subjetividade no todo social-histórico” queremos afirmar que há um processo de constituir/instituir/inserir-se na sociedade que é constante por parte do sujeito. A este movimento chamamos de “processo de socialização da psique”, cujo início dá-se através de um estado autístico, monádico e que, mediante a interferência do próprio contexto social-

¹⁰⁶ CASTORIADIS, Cornelius. *L'Institution Imaginaire de la Société*, p. 498.

¹⁰⁷ Cf. AMORIM, Mirtes Mirian. *Labirintos da Autonomia*, p. 198.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 174.

histórico, vai possibilitando a entrada deste sujeito na chamada fase triádica. É um processo bastante singular e necessário à subjetividade, com o qual, destarte, nos ocuparemos de apontar a natureza e bases de apoio.



*“A questão do sujeito é a do ser humano
nas suas inúmeras
singularidades e universalidades.”*

Lorenza Castriadis

CAPÍTULO SEGUNDO

OS NÍVEIS DA SUBJETIVIDADE EM CORNELIUS CASTORIADIS

“Se a humanidade não houvesse criado a instituição teria desaparecido como espécie vivente.” (Fait et a Faire in BUSINO, p. 463)

“O social-histórico é criação. (...) O social-histórico é.” (Fait et a Faire in BUSINO, p.464)

A proposta de discussão da subjetividade que se constrói no pensamento de Castoriadis se distancia bastante 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. Diz Joas: *“Castoriadis comprehende 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”*¹⁰⁹. “. E diz ainda *“A teoria da ação é fundamento da filosofia política de*

¹⁰⁹ JOAS, Hans. L’Institutionalisation comme Processus Créateur. sur la Signification Sociologique de la Philosophie Politique de Cornelius Castoriadis in BUSINO, Giovanni (dir.). *Autonomie et Autotransformation de la Société*, p. 177.

Castoriadis, balizada sobre o conceito de instituição, e de suas tentativas de elaborar uma “ontologia da indeterminidade”¹¹⁰.

Para Castoriadis, analogamente, 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-ser¹¹¹, já que ela é originariamente processo de “criação”.

Outrossim, não há subjetividade senão inserida em uma dada sociedade, constituída a cada vez com seus modos de ser, caracterizando e formando a subjetividade. Com isto, não queremos atribuir à sociedade o atributo 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. Dizemos “determinação parcial” devido o fato de que toda determinação – segundo a concepção tradicional – possui a conotação de algo finalizado, concluído; e, como dissemos acima, a subjetividade é sempre vir-a-ser; em segundo lugar, se quisermos falar em determinação (não entendida como definitiva, logo, inconclusa), haveremos de dizer que entre subjetividade e sociedade há uma co-determinação, uma relação de co-pertença, de interferência recíproca.

¹¹⁰ Ibidem, p. 179.

¹¹¹ *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 milígrama de matéria. Ele cria eidos (instituições, poemas, músicas, instrumentos, línguas, campos de concentração), mas esta idéia é impensável pelo pensamento herdado, pois as verdadeiras formas são imutáveis e não criadas pelo homem.* Cf. AMORIM, Mirian. *Labirintos da Autonomia*, p. 182-183.

Ora, se toda idéia de determinação absoluta está afastada, disto resulta que podemos atribuir à subjetividade a característica da autonomia. Quanto à sociedade, lembramos que esta mantém estreita relação de mútua interferência com a subjetividade; logo, também gozará do atributo da autonomia. Finalmente, se há autonomia na sociedade, isto é, se ela é capaz de reflexão (inclusive auto-reflexão) 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. Surge, então, o seguinte posicionamento: para compreender esta 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. É sobre esta questão que a teoria do confronto entre psique e sociedade de Castoriadis se debruça, teoria que abordaremos no capítulo seguinte. Por ora, as nossas atenções se centrarão na análise de outro aspecto não menos complexo da constituição desta subjetividade. Buscaremos mostrar os aspectos constituintes da subjetividade à luz das suas diversas instâncias, responsáveis pela definição de seus vários modos de ser.

A concepção que Castoriadis propõe de sujeito aponta para a seguinte perspectiva: 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)¹¹².

Mediante esta pluralidade de instâncias, o sujeito não pode se apresentar como simplesmente real (real entendido como determinado, acabado), pois, a sua estrutura 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 época específica, certo *legein* e certo *teukhein*. Em poucas palavras, a subjetividade não pode ser definida jamais, visto não ser ela dada de uma única e definitiva vez; ela é um contínuo aperfeiçoamento de ser, em constante mutação.

A reflexão de Castoriadis sobre a subjetividade segue, até certo ponto, alguns aspectos da perspectiva freudiana acerca da pluralidade das pessoas psíquicas. Com isso, ele também não fica livre de se defrontar com aporias análogas às que Freud enfrentou, por exemplo, como se dá a relação entre pluralidade das pessoas psíquicas e unidade do sujeito? Como será possível formularmos uma noção de sujeito? O que podemos adiantar é que nossa discussão toma esta “unidade como projeto contínuo”, ainda está, portanto, a ser feita. Desta forma, na reflexão acerca da subjetividade em psicanálise, trabalharemos sempre com perguntas, uma vez que esta perspectiva implica um interrogar interminável, adequado método para a apreensão de um projeto de socialização permeado de contínuas readaptações em sua dinâmica própria. O campo da prática analítica se apresenta de maneira análoga, pois, a cura é vista como transformação efetiva de alguém, no sentido de

¹¹² Cf. CASTORIADIS, Cornelius. *Les Carrefours de Labyrinthe III: Le Monde Morcelé*. Paris: Seuil, 1990, p. 193.

modificar a relação do analisando com seu inconsciente, propiciar uma transformação efetiva do indivíduo, processo que não pode ser previsto nem definido previamente.

Cientes das bases gerais e dos problemas acerca da nossa discussão, buscaremos mostrar compreensão do primeiro elemento da análise deste capítulo, isto é, aquilo que Castoriadis chama de “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 conflituosa entre as instâncias, cada uma agindo por si e, simultaneamente, constituindo a unidade da subjetividade. A aporia está na tentativa de investigação de uma heterogeneidade na unidade ou uma unidade que se constitua a partir de uma heterogeneidade. Para amenizar nossos problemas quanto a esta compreensão, dizemos que, embora buscando fins distintos, as instâncias seguem a mesma lógica.

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; portanto, o sujeito¹¹³.

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 ser irredutível. Esta atitude 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”, cujo 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 entidades, elemento constitutivo do seu ser enquanto instância psíquica. Isto quer dizer que o conflito não acontece somente quando duas instâncias entram em divergência quanto a dado aspecto; a existência delas se dá no modo de ser do conflito.

A relevância destas reflexões está no desenvolvimento teórico acerca da pluralidade das instâncias psíquicas e suas implicações na construção do discurso da subjetividade, ao propor-se um repensar, quer da psicanálise, quer da filosofia. Repensar total, desde as bases. Os pontos a serem repensados podem ser os seguintes: primeiramente, temos a situação de que são duas instâncias, duas pessoas psíquicas; logo, será a relação delas – e

¹¹³ Cf. idem. *Les Carrefours de Labyrinthe* V, p. 250.

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

Até agora, somente tratamos da subjetividade tomada desde a psique. Com isto, vimos os problemas se multiplicarem diante de nós. Mas, os problemas não param por aí, as questões se proliferam à medida que consideramos a imersão necessária de toda psique num determinado contexto social-histórico. E se, a estes dois níveis da constituição da subjetividade, acrescentássemos mais dois níveis, como ficaria? É a partir desta nova abertura que partimos para a segunda parte de nossa discussão neste capítulo, isto é, a 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”. Em nenhum momento remeteremos a hiper-sujeitos ou a inconsciente coletivo, mas a discussão se dará sempre a partir de seus

sujeitos sociais-históricos, situados numa sociedade dada e delimitada em seus limites históricos e culturais.

São estes os quatro níveis constituintes da subjetividade, que, entretanto, 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”. Remetendo-nos para a compreensão de que há um algo a mais que transcende a simples existência ou justaposição dos elementos, há uma relação de co-existência. Existem as relações criadas nesta multiplicidade, a qual inviabiliza qualquer teoria que tenha como propósito abarcar a amplitude da compreensão da subjetividade. Tal teoria teria que dar conta de cada uma das relações possíveis de se processar entre os níveis, reciprocamente.

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 co-existência conflituosa como uma deficiência na constituição do sujeito. Não é possível emitirmos tal parecer, posto que estamos falando de um traço originário; logo, não se trata de atribuirmos um julgamento valorativo a esta organização; o fato é que ela é deste modo e não de outro. Não cabe, portanto, julgamento axiológico.

No seguimento de nossa discussão, agregaremos outros dois fatores característicos desta subjetividade: a questão do “ser reflexividade” e do “ter vontade ou capacidade de ação deliberada”. Assim, poderemos compreender como se pode falar em sujeito autônomo, ou seja, sujeito auto-agente, 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, mantenhamos nossas atenções sobre esta discussão no âmbito da subjetividade; à questão das suas relações com a sociedade reservamos o terceiro capítulo deste trabalho. No momento, ocupar-nos-emos em mostrar qual a compreensão que podemos formar da efetivação dos diversos níveis do para si e suas relações recíprocas.

A primeira informação que precisamos compreender é que cada um destes níveis só é possível mediante a existência dos outros. Há, desta forma, uma relação de reciprocidade necessária entre eles. Apesar de manterem a sua essência irredutível, cada nível é até certo ponto condicionado e afetado em seu ser pelos outros níveis. Hans Furth comprehende esta relação da seguinte forma: “*Cada instinto organiza a ação de um organismo sobre o seu meio, e constitui, portanto, uma relação entre estes dois elementos. O instinto é adquirido através da evolução, enquanto que a adaptação a este contexto, no indivíduo, se desenvolve em interação com o meio interno e externo*”¹¹⁴. Mantendo estes dois pressupostos (interdependência e individualidade), abordemos brevemente cada um dos níveis do para si.

O primeiro nível é o para si vivente: (o termo “primeiro” não tem conotação de primariedade temporal ou ontológica; vale aqui simplesmente como “primeiro a ser abordado”; ou mesmo para conotar seu caráter de “estrutura”, uma vez que é sobre ele que

¹¹⁴ FURTH, Hans G. L'Origine Évolutive de l'Imaginaire Radical sous-jacent aux Institutions Sociales in BUSINO, Giovanni (dir.). *Autonomie et Autotransformation de la Société*, p. 210.

os outros atributos serão enfileirados. Entretanto, mesmo considerado como “arcabouço”, isto não lhe dá anterioridade temporal, uma vez 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. Martha Perrusci, inclusive, observa 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.*”¹¹⁵

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 confluir 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.

É por meio desta característica (a representação) do para-si vivente que é possível falar nas duas outras, a “valoração” e a “intenção”. A valoração imprime no mundo

¹¹⁵ PERRUSCI, Martha Solange. *A Instituição Social-histórica da Autonomia como Criação Ontológica em Castoriadis*, p. 84-85.

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. 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 a intenção, recorramos ao primeiro capítulo. Quando tratamos da formação de representações, vimos que não é possível constituir representações fora da intencionalidade da subjetividade. Assim, juntas, elas constituem o cerne da atividade do vivente, o seu modo de captar, apreender e representar o mundo.

Uma afirmação de Castoriadis sintetiza estas idéias. Diz ele: “*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*”¹¹⁶. Ora, isso é fácil de ser compreendido se tivermos presente a primeira característica que indicamos para os níveis do para-si, isto é, 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”.

Apesar de não estar dito abertamente no discurso de Castoriadis, compreendemos que estes três elementos seriam os pressupostos da capacidade deliberativa e da vontade no homem. Inferimos isto a partir dos seguintes dados que Castoriadis oferece: 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

¹¹⁶ CASTORIADIS, Cornelius. *Les Carrefours de Labyrinthe III*, p. 198.

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. O que deve ficar claro é 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.

Esse para-si vivente se constitui, portanto, num específico modo de ser, cuja atividade é congruente às suas finalidades. Tendo compreendido as funções do vivente, passaremos a tratar da especificidade do modo de ser do para-si vivente. Esse modo de ser possui duas características específicas: 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 bem queremos. Essa discussão será retomada 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, ao alcançarmos a discussão do essencial, somente poderemos pensar o vivente a partir do interior. 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.

Esquematicamente, 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 representações, de afetos e de intenções. Seu modo de ser tem a especificidade de se dar

como uma clausura, cuja penetrabilidade é limitada. Finalmente, tem 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 estendermos demasiadamente 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.

Primeiramente, quando falamos em para-si psíquico, devemos nos remeter à discussão das instâncias psíquicas, consciente e inconsciente; em segundo lugar, 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; finalmente, mesmo nesta “confusão” de suas existências, elas não podem se dissociar, ou seja, é constitutivo de seu modo de ser pessoa psíquica a individualidade e a 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”¹¹⁷.

Mediante estas três informações do para-si psíquico, podemos confrontar com os demais dados expostos do para-si vivente e assim perceber como se confirma a idéia da relação de reciprocidade nas suas existências.

¹¹⁷ Ibidem, p. 195.

O terceiro nível é o para-si indivíduo social: este ponto também será retomado no terceiro capítulo, quando trataremos da relação entre psique e sociedade. No entanto, as bases lançadas aqui pretendem mostrar uma espécie de investigação introdutória deste nível, posto que, no capítulo seguinte, a todo o momento, estaremos nos remetendo ao 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, já podemos acrescentar a ele um terceiro nível, o modo de ser indivíduo social. Todavia, para colocá-lo na história precisamos de um “solo”, uma sociedade – também para si – na qual o inseriremos. Portanto, é indissociável a efetividade do “para-si indivíduo social” fora de um “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, que esperamos ter fornecido com a exposição acima, já é possível compreendermos o que representam as afirmações que atestam a origem social do para-si indivíduo social; além de ser socialmente forjado, este nível do para-si é incessantemente em construção, com o seu potencial de renovação, jamais acabado ou fixado em determinações rígidas, gerado no turbilhão do devir histórico e suas contingências, apresenta-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.

Naquela perspectiva do remetimento, da reciprocidade, da interferência mútua entre os níveis do para-si, também podemos considerar o indivíduo social como o resultado da transformação do psíquico pela sociedade. 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 constituem 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, como afirma Castoriadis, “é uma criação do imaginário radical, isto é, da sociedade”¹¹⁸. 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”.¹¹⁹

No tocante à família, nos remetemos a uma afirmação de Castoriadis que esboça qual o papel fundante da família na constituição do para-si indivíduo social. Ele afirma que

¹¹⁸ Idem. *Les Carrefours de Labyrinthe* V, p. 98.

¹¹⁹ Ibidem, p. 265.

“a mãe é a sociedade mais três milhões de anos de hominização”¹²⁰. Assim sendo, nos é permitido pensar que a família é uma instituição auxiliar na efetivação do processo de socialização da psique. Todavia, não concebemos (e supomos que Castoriadis também não tinha esta compreensão) que aqui se trate da família biológica e hereditariamente constituída (pai biológico, mãe biológica, irmão biológico, etc.). Pensamos que aqui se fala da função da família enquanto instituição. 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. O 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 uma entidade socialmente definida e orientada, sempre conforme aquela dada sociedade, naquela dada época. Ele, inclusive, proporcionará todos os aparatos e atributos necessários para que esta adequação do indivíduo à sociedade se efetive, corroborando com o desenvolvimento deste indivíduo em sua própria sociedade. Assim sendo, esse processo de socialização proporcionará ao indivíduo, inicialmente, uma linguagem, que o habilite a sintonizar-se com seu meio comunicante, tornando-se personagem, tanto receptor como emissor (reprodutor).

Em segundo lugar, proporciona-lhe uma identidade, que o singulariza dentro do todo social histórico no qual está inserido. Porém, nesta singularização está impressa a marca do todo daquela dada sociedade; um outro aliado nesta formação da identidade é a condição de ter um estado social neste referido contexto. Ora, e estar num dado contexto

¹²⁰ CASTORIADIS, Cornelius. *Fait et a Faire in BUSINO*, Giovanni (dir.). *Autonomie et Autotransformation de la Société*, p. 474.

implica o “ajuste a regras” – este ponto é crucial no pensamento de Castoriadis, pois, envolve um dos pilares do seu edifício filosófico, isto é, a discussão da autonomia, a qual abordaremos mais adiante.

Neste processo de socialização, quase como anexo ao ajustar-se às regras existentes está a aceitação de valores, que é nuclear na constituição de uma sociedade (que também envolve a discussão de autonomia). Este sexto item 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 os mesmos atributos que os demais, possui também interesses próprios, deste modo proporcionando constantes conflitos na formação da subjetividade.

Neste item, 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, este ponto é nevrálgico devido ao fato de que, como vimos, cada nível de para si tem os seus atributos e busca todos os meios para os efetivar, caracterizando um ambiente conflituoso. Com a inclusão deste dado da localização histórica da sociedade na qual está inserida a subjetividade, está instaurada mais uma esfera conflituosa, desta feita entre a constituição soma/psique e o indivíduo social, que remete para a existência dos atributos do para-si como sociedade.

Mediante este elemento de conflito essencial incrustado no corpo social vários mecanismos de controle social deverão ser 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 discurso da autonomia do indivíduo social-histórico. Ao fim das contas, o que temos como indivíduo no âmago deste

processo de socialização é um indivíduo que responde e corresponde, funcionando para si e, sobretudo, para a sociedade.

Podemos compreender melhor este novo dado tomando o livro de Walter di Biase, “O Homem, a Civilização, a Agressividade”, no qual o autor articula o trinômio “instinto, repressão, articulação”. Separamos dois parágrafos que sintetizam estas relações: ele diz, num primeiro momento que “*a civilização decorre da subjugação dos instintos, já dizia Marcuse em “Eros e Civilização”. Proposição aceita inclusive por Freud (...). Dizia ainda Marcuse que “a subjugação efetiva dos instintos mediante controles repressivos não é imposta pela Natureza, mas pelo homem”*¹²¹”. E continua mais adiante abordando desta feita o papel das instituições: “*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*”¹²².

Um forte aliado neste processo de socialização dos indivíduos é um mecanismo decisivo na constituição da sociedade e do seu todo social-histórico. Falamos do fenômeno da “sublimação”, do qual a psique se utiliza constantemente. Este mecanismo, entre outras coisas, permite a emergência da unidade que engloba a pluralidade, 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 terceiro capítulo.

¹²¹ BIASE, Walter di. *O Homem, a Civilização, a Agressividade*. Rio de Janeiro: Cátedra; Brasília: INL, 1977, p. 30-33.

¹²² Ibidem p. 33.

Restou-nos tratar do *quarto nível, o para-si sociedade*. Entretanto, supomos já haver tratado dele por demais, uma vez que, ao falarmos de cada um dos outros níveis, este “para-si sociedade” sempre foi parte intrínseca da discussão, como elemento indissociável, recíproco e interdependente sem, contudo, perder seu modo de ser próprio. Portanto, não nos deteremos neste modo de ser, ao menos por enquanto. Operaremos, temporariamente, apenas com as informações colhidas acima, nos outros parágrafos. No próximo capítulo, quando tratarmos da imbricação entre psique e sociedade, abordaremos este para-si com maior profundidade.

Por ora, fixemos este princípio basilar no processo que buscamos compreender. A discussão que Castoriadis propõe não tem caráter essencialista ou idealista; sua perspectiva, ao contrário, é tratar da sociedade “social-historicamente” efetivada, portanto, feita e refeita a cada dia, por cada um dos sujeitos sociais-históricos. Sua proposta não se refere à hiper-sujeitos, a consciências ou inconscientes coletivos ou a espírito dos povos.

Agora, mediante a compreensão que formamos dos vários níveis do para-si, consideraremos outros dois atributos, absolutamente necessários, na constituição da subjetividade: a sua faculdade de reflexão, inclusive auto-reflexão, e a capacidade de deliberação, posteriormente ou concomitantemente à atividade reflexiva.

3. A atividade reflexiva e deliberativa na constituição originária da subjetividade

Mediante o que vimos até o momento, observamos que a subjetividade se erige numa ampla multiplicidade de possibilidades, o que repercute diretamente sobre o todo social-histórico ao qual ela pertence. Somado a isto há um outro dado importante do seu modo de ser, que se refere ao fato de que a subjetividade se mantém sempre homogênea e heterogênea, simultaneamente. E, finalmente, acrescentamos dois outros aspectos primordiais da sua constituição, duas capacidades originárias, cuja originariedade é equiparável aos demais atributos dos níveis do para-si e da sublimação no processo de socialização. São elas as capacidades reflexiva ou deliberativa e a capacidade de ação deliberada ou vontade.

Antes de tudo, convém compreender o uso que Castoriadis faz do conceito de vontade, a fim de não cairmos em uma das diversas discussões conceituais, por ora, desnecessárias. Deve-se compreender bem a acepção dada à “vontade” por Castoriadis, de forma que não se pressuponha algo que venha se chocar com o todo do seu pensamento. Portanto, nada melhor do que tomarmos a sua própria definição, na qual ele afirma: “*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*”¹²³. Assim sendo, em Castoriadis, à vontade estão diretamente associados os conceitos de “energia”, “mutação” e “reflexão”.

¹²³ CASTORIADIS, Cornelius. *Les Carrefours de Labyrinthe III*, p. 220.

Reflexividade, aqui, não deve ser entendida como o simples ato de pensar, mas a auto-referência que se configura aqui. 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 imprime, 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 nem sua atividade se submetem a isto, devido ao seu caráter de constante vir-a-ser, de estar sempre a ser feito. Retomando Renato Mezan, temos esta mesma idéia presente em seu livro quando ele diz “*que o elemento de que é feita a psique não pode ser reduzido às leis que determinam a relativa estabilidade dos objetos do mundo exterior, porque o que o caracteriza é precisamente a fluidez, a indeterminação, a ausência de negação e, portanto, de toda negação determinada*”¹²⁴.

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”, embora na concepção de que essa explicitação de si se dá como um objeto simplesmente por posição e não por natureza¹²⁵.

¹²⁴ MEZAN, Renato. *Freud: um pensador da cultura*, p. 309.

¹²⁵ Cf. CASTORIADIS, Cornelius. *Les Carrefours de Labyrinthe III*, p. 211.

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 dá via a 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 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 idéia – e tampouco coleção ou sistema de sujeitos, de coisas e de idéias*”¹²⁶. Portanto, o questionar de um dado contexto social somente acontece porque, primeiramente, a subjetividade é capacidade originária de autonomização e reflexão sobre si e sobre o seu mundo e, em segundo lugar, pelo fato de que a sociedade é possibilidade originária de reflexibilidade e autonomização.

O que torna possível esta atividade reflexiva é a imaginação, faculdade cuja atividade pode “colocar como sendo aquilo que não é”, capacidade de representação, e a partir disto se efetivar a reflexão subjetiva. Podemos, outrossim, relacionar este processo envolvendo imaginação e reflexão com a capacidade do ser vivente de apresentar-representar. Algo une estas duas capacidades, e esse algo é a imaginação, pois ambas tem em sua base originária, a imaginação radical: “*o vivente faz ser uma figura (uma*

¹²⁶ Idem. *L'Institution Imaginaire de la Société*, p. 248.

“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 lingüística do ser humano”¹²⁷.

Quanto à faculdade da ação deliberativa ou vontade, o que de início podemos inferir é que, da mesma forma que a reflexão se faz sempre dentro do permitido pelo sistema da sociedade, também a ação se apóia nesta dependência, isto é, sempre se dá conforme um dado teukhein e legein. Semelhante à reflexão, há uma profunda intrincação entre imaginação e vontade.

Tendo como primeiro dado que estas capacidades são constitutivas da subjetividade chega o momento de confrontar as idéias que tomamos até agora com a perspectiva da reflexão freudiana. Assim, Castoriadis pergunta acerca dos pressupostos metapsicológicos correspondentes às capacidades de reflexão e de ação deliberada. Agora, partiremos em direção à compreensão do que seja a origem, a estrutura e o funcionamento destas capacidades em relação a cada um dos quatro pressupostos.

¹²⁷ Idem. *Les Carrefours de Labyrinthe III*, p. 203.

4. Os quatro pressupostos metapsicológicos na constituição da subjetividade

Mantenhamos o princípio de que estas divisões e esta colocação em ordem 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, entretanto, na efetividade eles co-existem simultaneamente, sem que haja mais necessidade de um do que de 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 é a 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 tem sua existência transformada em doadora de prazer. Na perspectiva de uma argumentação mais técnica, falando com mais rigor e propriedade, Castoriadis diz que “*a “sublimação” nada mais é do que o aspecto psicogenético ou idiogenético da socialização, ou a socialização da psique considerada como processo psíquico*”¹²⁸. A título de melhor esclarecimento, ele descreve 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”,

¹²⁸ CASTORIADIS, Cornelius. *L’Institution Imaginaire de la Société*, p. 420.

“meios” ou “suportes” de prazer”¹²⁹. Assim, é a partir de um imaginário vivido em comum que se inauguram as histórias humanas.

Desta forma, a sublimação proporciona, ou melhor, constitui a subjetividade com a constante capacidade de se atualizar. Voltamos mais uma vez à questão que se põe na base da constituição da subjetividade, o modo de ser criativo, renovando a assertiva de que a criação é um dos atributos originários mais importantes do modo de ser da subjetividade, em todos os âmbitos, instâncias e níveis de sua existência como sujeito social-histórico. Assim, o único dado novo, que merecerá o nosso destaque e aprofundamento, se refere a este poder de obter prazer independentemente da existência direta, com o respectivo suporte imediato de satisfação.

Então, a partir do momento em que, o aparelho oral investe numa atividade que não fornece nenhum prazer localizado 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. Trabalha-se, portanto, 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.

A sublimação tem uma importância fundamental para o núcleo do pensamento de Castoriadis. Isto se torna evidente no fato de que, ao tratarmos deste assunto, somos remetidos a outros pontos do pensamento castoriadiano, alguns dos quais já discutimos ou ao menos, fizemos certa referência no decorrer de nossa pesquisa. Senão, examinemos uma

¹²⁹ Cf. ibidem, p. 421; também: idem. *Les Carrefours de Labyrinthe III*, p. 216.

assertiva feita pelo autor, fonte de ressonância em outros âmbitos de temáticas. Diz ele: “*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*”¹³⁰. Podemos observar, portanto, que há uma relação de necessidade entre a constituição da psique humana e o processo da sublimação. E daí, devemos direcionar a nossa atenção para 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”. Como vimos, um dos atributos do modo de ser do para-si vivente é o “apresentar-representar”. 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”. Em poucas palavras, observamos que, no processo de sublimação co-existem os atributos do para-si vivente: representação, intenção e afeto.

O segundo pressuposto metapsicológico das capacidades de reflexividade e ação deliberada faz referência à existência de um *quantum de energia livre*. Este aspecto pode nos remeter às especulações iniciais de Freud, quando ele pesquisava 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

¹³⁰ Idem. *Les Carrefours de Labyrinthe III*, p. 215.

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 originariedade deste movimento de trocas energéticas está a imaginação radical. Obviamente, se ela constitui o processo de criação e instituição, a imaginação não poderia estar de fora do mecanismo da sublimação.

Há, porém, que se diferenciar o “processo sublimatório” do “processo de fantasmatização”, 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 fantasmatização tem um “objeto” cujo caráter é essencialmente privado, o “objeto” da sublimação tem cunho primordialmente social, ou seja, ele somente é pela instituição, constituindo-se assim como objeto público, social-histórico. Entenda-se o termo objeto na acepção que apontamos acima, isto é, diferente da concepção da metafísica e da ontologia tradicionais, observe-se que o objeto não está separado do sujeito que o comprehende; antes, o sujeito é que está imerso na mesma situação social-histórica em que se encontra o objeto.

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. É essa 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 saber, 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, embora tenhamos tratado de descartar tais relações quando utilizamos termos cuja associação com a metafísica e a ontologia tradicionais se insinuava. Apesar de utilizarmos os termos clássicos “objeto”, “essencial”, “categoria”, mostramos que eles ganham uma nova perspectiva na acepção de Castoriadis.

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. Como podemos verificar no texto de Martha Perrusi quando ela afirma que “*numa democracia, toda criação é possível, mas ela exige o julgamento e a escolha, uma autolimitação*”¹³¹.

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*

¹³¹ Cf. PERRUSI, Martha Solange. *A Instituição Social-histórica da Autonomia como Criação Ontológica em Castoriadis*, p. 156.

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 (como vimos anteriormente) 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 idéias 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 Enriquez: “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 mònada psíquica tem capacidades de resistência a toda tentativa de conformação e de normalização. Assim, a clausura é abertura seletiva”¹³².

A labilidade é importante na medida em que, dentro do processo de sublimação, junto à capacidade de desqualificação-requalificação, ela possibilitará o questionar acerca da sociedade e de seus objetos instituídos do legein e do teukhein. É relativa devido ao fato

¹³² ENRIQUEZ, Eugène. Le Sujet Humain: de la clôture identitaire à l'ouverture au monde in DOREY, Roger (org.). *L'Inconscient et la Science*, p. 40-41.

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 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*”.¹³³ 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 sociedade¹³⁴. Remete-nos inclusive à herança grega da democracia: “*a democracia e a filosofia nascidas na Grécia são um sinal de revolta contra a dominação de um imaginário instituído. E 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*”¹³⁵.

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” das capacidades originárias de deliberação e ação deliberada.

¹³³ CASTORIADIS, Cornelius. *Les Carrefours de Labyrinthe III*, p. 219.

¹³⁴ Cf. AMORIM, Mirtes Mirian. *Labirintos da Autonomia*, p. 200-201.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 170-171.

O termo “objetivo” é utilizado aqui na medida em que trata da constituição originária de “investimento”, independentemente de sua relação com os fatos sociais instituídos, ou seja, de uma capacidade originária que é a possibilidade da existência do “questionamento”. A palavra “subjetivo” é aplicada aqui devido 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 é efetivação da capacidade de questionar o que o sujeito social-histórico tem frente a objetos instituídos.

Finalizando, recordamos que a divisão e ordenamento que fizemos entre os pressupostos metapsicológicos têm apenas a intenção de servir como recurso metodológico a fim de melhor compreendermos a constituição de cada um deles, não implicando, com isto que essa divisão seja facilmente observável. Pelo contrário, qualquer tentativa de ordenação resultará em obscuridade. Isto se deve ao fato, principalmente, de que um pressuposto não pode existir independente do outro. Há, portanto, o que chamamos de relação de reciprocidade, característica que encontramos, analogamente, na relação entre as instâncias psíquicas, entre os níveis do para-si, e que no momento, verificamos também na relação entre os pressupostos metapsicológicos das capacidades de deliberação e ação deliberada. Mediante esta informação de que os pressupostos, embora irredutíveis, existem numa relação de mútuo condicionamento, podemos atribuir relação análoga para o fenômeno sublimatório, isto é, dizemos que somente há sublimação mediante o concurso da atividade indissociável e simultânea destes pressupostos.

5. A mònada psíquica na constituição da subjetividade

Até o momento, fizemos um grande percurso, falamos de várias capacidades e possibilidades do ser humano, todas efetiváveis embora nem sempre efetivadas. Vimos que tanto a constituição originária quanto à 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, vimos que não é possível formular um conceito que englobe e encerre todo o sujeito, pois ele tem o modo do ser constante criação. Vimos também que esta constituição se dá segundo a forma da co-existência de vários níveis de para-si, indissociáveis e recíprocos. É nesta relação que se constitui a subjetividade, cujos atributos principais – a reflexividade e a vontade – oferecem a possibilidade de mudar a condição de heteronomia para a de autonomia. Tudo isto como processo de criação histórica.

Assim, alicerçada na perspectiva da constante mutação, da abertura a relações de reciprocidade, da criação como modo de ser, Castoriadis propõe a sua teoria da mònada psíquica, na qual ele afirma que o para-si é 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, dizemos que ela pode ser descrita como sendo uma bola pseudofechada, pois, apesar de se manter distinta 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 pseudobolas do mesmo tipo, questionar o mundo e a si mesma, modificar o seu contexto e se modificar, criar o mundo humano constantemente e engendrar suas representações infinitamente. Esta gama de capacidades e de possibilidades, Castoriadis sintetiza dizendo: “*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”)*”¹³⁶.

Portanto, compreendendo as idéias do movimento que a subjetividade como pseudobola fechada realiza, podemos adentrar em 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 do significado da “mônada psíquica”, a sua origem, constituição e como se dá enquanto modo de ser originário da subjetividade.

Podemos selecionar, a título de ilustração representativa, frases nas quais Castoriadis sintetiza brilhantemente a questão a que nos referimos neste trecho. Trechos em que ele afirma, por exemplo, que “*o mundo próprio da psique singular é ao modo de clausura*”¹³⁷; e diz ainda: “*a sociedade se institui cada vez na clausura de suas*

¹³⁶ CASTORIADIS, Cornelius. *Les Carrefours de Labyrinthe III*, p. 223-224.

¹³⁷ CASTORIADIS, Cornelius. *Fait et a Faire in BUSINO*, Giovanni (dir.). *Autonomie et Autotransformation de la Société*, p. 461.

Significações Imaginárias Sociais” e continua: “a criação histórica da filosofia é ruptura desta clausura”¹³⁸.

A etapa de discussão que iniciaremos agora pretende nos conduzir ao ponto crucial da problemática que foi levantada em nossa pesquisa, a saber, qual é e como se dá a relação entre psique e sociedade no pensamento de Castoriadis. À medida que descrevemos os diversos pontos constituintes da teoria do processo de socialização da psique, os quais constituíram as etapas que se sucederam até o momento no nosso trabalho de pesquisa, vamos nos aproximando mais da compreensão desta relação.

Quando falamos em “mônada”, o remetimento a Leibniz é quase imediato, posto que é ele quem primeiramente discute acerca da constituição e do modo de ser de uma mônada. Acerca desta sua compreensão, podemos sintetizar dizendo que ela é “*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*

¹³⁹”.

Mediante esta compreensão preliminar da concepção da mônada no sentido leibniziano, não queremos fazer qualquer tipo de aproximação, no sentido de estabelecer qualquer tipo de relação derivacional entre o pensar da mônada de Leibniz e o pensar da

¹³⁸ Ibidem, p. 466.

¹³⁹ ENCICLOPAEDIA BRITANNICA. 15. ed. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1980, v. 6, p. 987.

mônada psíquica de Castoriadis. Esta citação visa tão somente ampliar ao máximo a quantidade de dados quanto à discussão do que possa ser chamada “estrutura monádica”. Não queremos estabelecer relações causais; entretanto,encionamos a nos adiantar e fazer duas aproximações possíveis. Como vimos no texto citado, 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 em que é possível aproximar Leibniz e Castoriadis é a concepção deste último de que as mônadas co-existem, mas sem se afetarem reciprocamente, cada uma em seu mundo próprio, porém suscetíveis à abertura. É esta abertura conjugada ao atributo da mutabilidade que permite a criação. Desenvolveremos melhor estes pontos a seguir, e outras possíveis aproximações que possam ser feitas entre as duas idéias de mônada. Contudo, por ora, cabe-nos buscar a compreensão da mônada na perspectiva singular de Castoriadis.

Diz ele: “*a mônada psíquica é um formante-formado, ela é formação e figuração de si, figuração figurando-se a partir de nada*”¹⁴⁰. Esta é uma das definições que Castoriadis apresenta para a mônada psíquica. Aqui já podemos apontar sua relação com o para-si vivente que, como vimos, apresenta a capacidade de apresentar-representar ou figurar. Em ambos os casos, tanto para a mônada quanto para o para-si, a possibilidade de efetivação de suas capacidades se dá graças à imaginação radical. Ela é a fonte pela qual as representações emergem.

E a relação com o para-si não se restringe a este ponto, há outro: cada para-si, apesar de sua unidade necessária com os outros para-si, preserva a sua diferença, a sua individualidade, no constante conflito nos quais eles se constituem. Esta preservação está

¹⁴⁰ CASTORIADIS, Cornelius. *L'Institution Imaginaire de la Société*, p. 406.

diretamente ligada ao fato que em todos os níveis há a busca da preservação de seus atributos (autofinalidade, autocentrismo e mundo próprio). A mônada psíquica sustenta uma constituição análoga, embora sua posição seja mais originária, posto que sua função é fundante e é formadora da possibilidade de haver objetividade e da subjetividade no contexto social-histórico. Esta representa uma das diferenças mais radicais entre a mônada psíquica e o para-si, pois que ela constitui a subjetividade como abertura, enquanto que os atributos do para-si tendem ao fechamento.

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 simplesmente está inserido, pois, não se comprehende pertencente a algo, porque tudo é ele. A posição do sujeito, portanto, é uma espécie de autismo, como Castoriadis denomina. Mirtes Amorim tem uma descrição do processo de ruptura mônada e da estrutura da psique bastante própria, na qual ela afirma que “*a psique não é racional, ela é uma espécie de “mônada louca”, basicamente inapta à sobrevivência. Uma espécie de mônada psíquica a-social e anti-social. (...) 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*”¹⁴¹.

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

¹⁴¹ AMORIM, Mirtes Mirian. *Labirintos da Autonomia*, p. 190.

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. Com isso, ao invés de falarmos em narcisismo, no caso da mônada psíquica é mais adequado falarmos em libido de auto-investimento, pois neste caso como todo o resto está num estado de indivisão com o sujeito, o investimento que se dirigiria para este resto irá para o sujeito, uma vez que sujeito e resto são um só.

No processo de socialização da psique esse estado monádico tem a tendência a ser quebrado e vai ser quebrado. E assim, esta psique ficará “ex-centrada” em relação a si mesma, reconhecendo o resto da realidade e investindo nela, constituindo representações. 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. Esta permanência é registrada por Joel Whitebook quando ele afirma 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”*¹⁴².

A mesma mônada que possui em sua constituição a tendência a se fechar, possui também (constitutivamente) a tendência a se romper. Esta tendência será apoiada pelo

¹⁴² WHITEBOOK, Joel. Intersubjectivity and the Monadic core of the Psyche: Habermas and Castoriadis on the Unconscious in BUSINO, Giovanni (dir.). *Autonomie et Autotransformation de la Société*, p. 232.

modo de ser do indivíduo social-histórico, cuja constituição apela constantemente por vir-a-ser. É a carência sentida por este indivíduo social que terá grande importância na constituição da teoria da socialização da psique, pois, é a partir de uma necessidade do indivíduo social que a ruptura monádica se deflagrará. 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. Esta é a base ou a principal atribuição do movimento de socialização da psique.

Ora, mas este desprazer não está ligado necessariamente à estrutura somática, disto decorre que Castoriadis afirmará que a ruptura monádica é somente apoiada pela necessidade somática, não se constituindo em condição necessária nem suficiente¹⁴³, 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. Melhor dizer que é porque o indivíduo social-histórico forma uma totalidade indistinta com a estrutura soma/psique, que falamos em processo de socialização da psique.

Ocorrida a ruptura se instaura a formação social-histórica do indivíduo social. Antes, o que tínhamos era a indistinção entre exterior e interior, tudo se resumia à mônada e sua libido de auto-investimento. Agora, entram dois elementos, que sempre estiveram ali, mas nunca receberam o investimento necessário: o objeto e o outro.

É desde essa perspectiva que assevera Hans Joas que “*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*

¹⁴³ Cf. CASTORIADIS, Cornelius. *L’Institution Imaginaire de la Société*, p. 345.

instituições, enquanto que encarnação de representações coletivas”¹⁴⁴. Sempre dentro do paradigma de que as histórias humanas só se efetivam mediante a vivência de um imaginário comum¹⁴⁵.

E é aqui que nossa pesquisa alcança a sua especificidade, agora se pode tratar da psique e da sociedade, compreender sua relação, seus conflitos, sua reciprocidade e suas especificidades surgidas nesta relação, e acima de tudo, buscar compreender como a subjetividade se põe nesta relação. Este percurso, cujas raízes estão na imaginação e o cume está no indivíduo socializado, pode ser vislumbrado no texto que selecionamos de Mirtes Amorim: “*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”¹⁴⁶.

¹⁴⁴ JOAS, Hans. L’Institutionalisation comme Processus Créateur. sur la Signification Sociologique de la Philosophie Politique de Cornelius Castoriadis in BUSINO, Giovanni (dir.). *Autonomie et Autotransformation de la Société*, p. 186.

¹⁴⁵ Cf. MAFFESOLI, Michel. *O Tempo das Tribos*, p. 116.

¹⁴⁶ Cf. AMORIM, Mirtes Mirian. *Labirintos da Autonomia*, p. 190-191.



*“A questão do sujeito é a da psique
como tal e socializada.”*

Lorraine Castranova

CAPÍTULO TERCEIRO

O PROCESSO DE SOCIALIZAÇÃO DA PSIQUE OU ACERCA DA RELAÇÃO PSIQUE E SOCIEDADE

“O esperma da razão está também contido na loucura integral do autismo primário”
(L’Institution Imaginaire de la Société, p. 404)

“... o inconsciente humano vai muito além do inconsciente freudiano” (Les Carrefours de Labyrinthe V, p. 92)

“A mãe é a sociedade mais três milhões de anos de hominização.” (Fait et a Faire in BUSINO, p. 474)

1. A imaginação como possibilidade de criação de novas formas sociais

Até o momento, viemos refletindo sobre a forma pela qual se constitui o discurso de Castoriadis quanto ao sujeito em sua relação com a instituição da sociedade. Notamos que, bem mais do que um conjunto de aspectos, traços e características que se articulam entre si numa disposição orgânica e harmônica, a constituição da subjetividade se dá em níveis e instâncias que se relacionam em regime de reciprocidade permanente. Constituição que não se organiza, em sua essência, orgânica e harmonicamente, mas dá-se de modo caótico.

Falamos que esta constituição não tem organicidade e harmonia, segundo a compreensão vigente no pensamento herdado que define o orgânico como compartimentação, organização determinada, tudo numa relação de harmonia segundo a coerência lógica, conforme o modelo conjuntista-identitário.

As instâncias psíquicas do consciente e do inconsciente e os níveis do para si têm uma constituição e relação próprias, configuradas de maneira não-determinada, ou seja, não há no princípio delas nada que assegure, irrestritamente, qualquer dado fim ou dada construção, quer psíquica quer social. Vale ressaltar 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 absoluta¹⁴⁷. A partir destas atribuições é que dizemos que o modo de ser da constituição e das relações da psique é caótico. Caótico entendido como não determinado e não como estado de confusão ou ausência de organização. Organização há, assim como ordem; entretanto, não há determinismo de forma alguma.

Este caráter de não determinidade, de constante possibilidade de se rever, organizar-se e construir novas formas, lança as bases para a construção da análise a que nos propomos em nossa pesquisa, a qual ocupará o centro de nossas atenções neste capítulo, isto é, como se dá a constituição da subjetividade na relação psique e sociedade, englobando uma das coisas que mais intrigava Castoriadis. Segundo Mirtes Amorim, a origem da idéia de

¹⁴⁷ Cf. Cf. PERRUSI, Martha Solange. *A Instituição Social-histórica da Autonomia como Criação Ontológica em Castoriadis*, p. 90.

autonomia junto com as questões revolucionária e da auto-transformação foram as preocupações constantes de Castoriadis¹⁴⁸.

Para tanto, tentaremos compreender como se forma e quais as características da subjetividade enquanto construída no modo de ser social-histórico. Compreendendo 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*”¹⁴⁹. Este modo de ser da subjetividade encerra em si duas problemáticas de proporções imensas. A primeira delas é a compreensão de como se formam as esferas psíquica e social na subjetividade e da forma que reveste o seu relacionamento. A segunda das problemáticas é a compreensão de como se processará a comunicação entre as diversas subjetividades. Isto é, a árdua tarefa de conciliar os diversos aspectos de cada subjetividade no todo da sociedade, uma vez que, como vimos, 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.

Nosso projeto é, portanto, mostrar a compreensão de como psique e sociedade coexistem. Para realizarmos tal tarefa, buscaremos compreender o processo de socialização desde a psique como mônada psíquica. Apreendendo os traços da elaboração deste processo inicial, poderemos, ampliando esta situação, entender o restante do processo social-histórico. Esperamos não sermos acusados de ampliação indevida, uma vez que, o próprio Castoriadis chega a dizer que esse auto-centrismo em si, esse fechamento faz parte do

¹⁴⁸ Cf. AMORIM, Mirtes Miriam. *Labirintos da Autonomia*, p.12.

¹⁴⁹ CASTORIADIS, Cornelius. *L'Institution Imaginaire de la Société*, p. 405.

modo de ser da mònada¹⁵⁰, da mesma forma que a tendência natural a se abrir. É constitutivo, logo acompanha o sujeito durante toda a sua existência.

Toda essa constituição de transformação, de abertura e fechamento tem o amparo na sociedade, com seu arcabouço socialmente instituído. Deste modo, o processo de socialização da psique se desenvolverá, conforme o que se verifica, na maneira de representar, de fazer imagens, segundo as convenções estabelecidas pelo universo social no seu legein. E, imprescindivelmente, no fazer social-histórico, no teukhein. Em suma, toda sociedade é dada segundo um legein e um teukhein, que se configuram nela e para ela.

Portanto, é neste ambiente que se desdobra o processo de socialização de psique, oportunidade para que sempre haja criação do novo; como explica Mirtes Amorim, “o termo *criação* é usado no sentido preciso de “criação de novas formas”, de novos *eidé*”¹⁵¹, mesmo que sob e a partir do material existente na sociedade. Criação sempre tornada possível devido à capacidade imaginária da subjetividade, enquanto imaginação radical. E enquanto instância radical, a imaginação constitui também a condição de possibilidade da vontade e ação deliberada do indivíduo social-histórico. São estes os ingredientes que, desenvolvendo-se num processo de autonomização, vão dar sustentabilidade às críticas da situação vigente e à busca, através do agir histórico, de mudança. Desse modo, a imaginação é a condição de possibilidade do surgimento de novas formas sociais. É acerca deste ponto que nos deteremos a partir de agora.

Como já deve ter ficado bem compreendido, a imaginação goza de relevância radical na constituição da subjetividade. Desde a formação mais elementar do ser vivente humano até a mais complexa estrutura do ser psíquico ou da organização do ser indivíduo

¹⁵⁰ Cf. CASTORIADIS, Cornelius. *Fait et a Faire in* BUSINO, Giovanni (dir.). *Autonomie et Autotransformation de la Société*, p. 461.

¹⁵¹ AMORIM, Mirtes Mirian. *Labirintos da Autonomia.*, p. 179.

social, tudo somente se torna possível mediante a configuração imaginária, isto é, a imaginação radical, o imaginário social radical.

Disto resulta que a imaginação se mostra como condição *sine qua non* para toda atividade constituinte da subjetividade, desde a formação da mônada psíquica com seu modo de ser peculiarmente fechado até a possibilidade de ruptura deste fechamento por intermédio da ruptura monádica. Passa também por esta necessidade constituinte toda a fase ulterior à ruptura monádica, isto é, a continuação do processo de socialização da psique, que é permanente e somente se encerra com a morte do indivíduo social-histórico. E, primordialmente, faz parte desta atividade imaginária a transformação da sociedade, ou seja, a criação de novas formas sociais em substituição a formas que se tornaram obsoletas para a vida daquela sociedade. Sobre este itinerário, já discutido anteriormente de modo disperso, ao longo de nossa pesquisa, queremos nos centrar, a partir de agora a fim de compreendermos melhor todo esse processamento.

O nosso ponto de partida é o nascimento do indivíduo. Ao nascer, o ser humano é imerso na atividade inerente a quase todos os indivíduos sociais, o processo de socialização. Dizemos “quase” devido o fato de que este processo pode ser interrompido, ou seja, o indivíduo pode ser impedido de se relacionar com outras subjetividades, impossibilitando técnica e formalmente, que falemos em vida social deste ser humano. No caso do “menino-lobo”, apesar de ele desenvolver uma atividade como membro daquele “grupo”, daquela “comunidade” de lobos, “imitando” a constituição da comunidade humana, isto não se constituiria como processo de socialização, uma vez que este processo supõe de modo imprescindível, estritamente necessário e universal, a interação com outros indivíduos sociais, outras subjetividades, que se possa configurar então uma legítima sociedade social-histórica.

Assim, desde o momento em que nasce, o ser vivente inicia sua socialização. Este momento inicial é particularmente importante, pois a tendência natural do indivíduo será retornar a este fase, que tem como característica primordial o fechamento. Como vimos acima, no capítulo anterior, o modo de ser do indivíduo nos primeiros meses de vida é ao estilo do que Castoriadis chama “mônada psíquica”. Em rápidos traços, podemos dizer que é o momento no qual, para o indivíduo, o centro do mundo é ele mesmo, não havendo diferenciação nem representacional nem biológica. Esta indistinção inclusive não pode, segundo Castoriadis, ser tratada como narcisismo, uma vez que este se caracteriza pela opção de centralizar as atenções sobre a própria figura em detrimento das outras, opção que não pode ser considerada nesta fase, já que não há nada além do indivíduo em que centralizar as atenções. O fechamento é radical e caracteriza uma indistinção plena. Neste sentido, Castoriadis prefere falar em autismo monádico, pois o indivíduo constitui sua vida pelo modo de ser de uma mônada psíquica, fechada sobre si mesma, centro da atividade, tendendo sempre a manter-se na situação estável em que se encontra.

Nesta fase, a relação familiar é o cenário sobre o qual se desenvolve todo o processo vivencial e o papel da mãe é de importância capital, como caracteriza Castoriadis “*a mãe é a sociedade mais três milhões de anos de hominização*”¹⁵², desde o início, é com ela que o bebê mantém relação cotidiana e, portanto, também ela nesta etapa figura como sendo uma parte sua. 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

¹⁵² CASTORIADIS, Cornelius. *Fait et a Faire in BUSINO*, Giovanni (dir.). *Autonomie et Autotransformation de la Société*, p. 474.

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 é fundamental na discussão do processo de socialização da psique. Todas as fases posteriores dependem desta ruptura; caso ela não se processasse, não haveria 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. Porém, veremos cada uma destas situações, pormenorizadamente, no desenvolvimento de nossa pesquisa.

Antes da ruptura monádica, a psique tem a sua constituição fundada no modo de ser de uma mônada, fechada em si. O que Castoriadis chama de mônada autista. Daí, não ser adequado falarmos em “narcisismo monádico”, pois a situação não implica um privilégio da psique em detrimento de outras. Não há outros para ela. Ela engloba a tudo, constituindo o “seu” mundo, reino da “quase” absoluta indistinção. Entretanto, da mesma forma que está na constituição da mônada a tendência ao fechamento, também se encontra a tendência à ruptura deste fechamento, dessa clausura monádica. Por ser a constituição da subjetividade radicada na imaginação é que ela pode romper com o fechamento e se lançar na fase ulterior à ruptura, o desenvolvimento da psique socializada. Por isso, falamos acima em “quase” absoluta indistinção”, uma vez que, se houvesse indistinção absoluta, não haveria possibilidade de ruptura, posto que essa somente se torna possível mediante a atividade do mundo exterior que impele o sujeito, através de uma necessidade somática, representada por uma carência, a romper a situação de fechamento, saindo do autismo monádico.

Tendo, pois, rompido a barreira que a indistinção formava, a fase ulterior de desenvolvimento compreenderá sempre um constante embate entre a abertura socializante e o fechamento monádico, ou seja, será elemento essencial da psique socializada a tendência a retornar à situação da clausura monádica.

Neste momento que sucede à ruptura instala-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 deflagrará a constituição do superego. Aqui, mais uma vez, entra a radicalidade da imaginação, pois é ela que possibilita “o representar”, o colocar em figuras, imagens e formas todo o social-histórico. É porque há uma imaginação que age no e pelo imaginário social que é possível acontecer a ruptura monádica, 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, em hipótese alguma, o desenrolar da trama ou, muito menos, os fins da história e as mudanças de planos, de cenários, de perspectivas ou de papéis (sociais).

Algo que deve estar sempre presente quando tratarmos da imaginação é o conceito de criação, já discutido anteriormente. Essa não determinidade que falamos quanto ao social-histórico tem sua base na constante capacidade de criação que a subjetividade possui, cuja raiz é a imaginação. Castoriadis 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*¹⁵³.

Essa condição é facilmente transferível para a constituição da instância inconsciente do sujeito. Assim, em Castoriadis, o inconsciente será concebido como existindo enquanto fluxo representativo indissociável de representação/afeto/intenção. E como fluxo, ele nunca deixa de interferir e de ser influenciado igualmente, sustentando a relação permanente 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 social-historicamente instituídos.

Também fará parte de nossa discussão a composição da sociedade, sua instituição e renovação constantes. Junto a este ponto virão várias problemáticas inerentes, pois, quando falamos dos níveis do para-si, observamos que cada um deles tem a tendência, entre outras, à auto-conservação, isto é, cada um tende a prevalecer e se manter diante de todos. Ora, então, como é que 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? De antemão, observamos que as respostas destes questionamentos apontam para a análise dos conceitos de instituição, sociedade instituente e sociedade instituída. Compreensão que nos remete a um segundo problema, cuja base também está na problemática da instituição. Deste modo, o segundo foco que abordaremos se refere à tentativa de compreensão das mudanças sociais, isto é, como se efetiva e porque se faz a passagem de uma dada disposição social, com tudo o que possa comportar estes termos, para uma outra forma social. Tomando como compreensão o fato de que “*o social-histórico, como potência de auto-alteração permanente, é chamado sociedade instituente*. E

¹⁵³ CASTORIADIS, Cornelius. *L'Institution Imaginaire de la Société*, p. 190.

*assim, nesta diversidade infinita de possibilidades de auto-alteração está o fundamento da existência de diferentes sociedades e da constante criação de novas feições de si mesma, por meio de sua instituição*¹⁵⁴.

Antecipadamente, mesmo correndo o risco de nos tornarmos repetitivos, observamos que todos esses processos só são possíveis em razão de uma subjetividade, cujas instâncias (consciente e inconscientes) e níveis de para si (e seus atributos) mantém uma relação de necessária reciprocidade. Tudo isto sobre a base do imaginário social radicado na imaginação.

Cabe, desta forma, partirmos em direção destas discussões, e a orientação principal é seguir o itinerário que a subjetividade, enquanto psique, faz em seu processo de socialização. Iniciando pelo mais primário, que é a “casa” na qual o sujeito nasce, espaço de imersão que se perfaz nos “braços” instituídos que o acolhem, a família, cuja função junto à linguagem é imprescindível quer para a ruptura quer para toda fase ulterior a ela.

2. O papel da linguagem e da família no processo de socialização da psique

Este é um aspecto do pensamento castoriadiano que comporta uma extensão muito grande. Por isso, fizemos o recorte considerando a sua discussão quanto à linguagem em se tratando do processo de socialização da psique. E achamos pertinente elaborar, conjuntamente, a discussão do ponto de vista da função social-histórica da família.

¹⁵⁴ MEZAN, Renato. *Freud: um pensador da cultura*, p. 570.

Inicialmente, o indivíduo enquanto mônada psíquica não tem qualquer motivação para o contato com o exterior, uma vez que para ela interior e exterior são indistintas partes do mesmo sujeito monádico. Entretanto, isto não pode negar o fato de que a linguagem continua a ser o que é e a ser usada como tal naquela dada sociedade. Ela continua seu papel social de representar, isto é, de atualizar aquilo que é vigente naquela dada sociedade; assim sendo, a linguagem é instituída e simultaneamente corrobora com a “evolução” lingüística, através de sua própria instituição. Axel Honnet 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 ininterrupto de representações. E há uma característica essencialmente aberta e um potencial de criatividade inesgotável e inerente à linguagem humana”*¹⁵⁵.

Deste modo, para Castoriadis, jamais nos é permitido ausentarmo-nos da linguagem. Nela, a mobilidade de que dispomos é ilimitada, as construções (criações) têm uma agilidade sem par. Como ilustração, temos os neologismos. Esta mobilidade passa inclusive pela possibilidade que nós temos de contestação do modelo lingüístico, questionando não apenas a própria linguagem, mas também a nossa relação com ela.

Essa impescindibilidade da linguagem não traz nenhum dado novo; entretanto, Castoriadis quer que atentemos para três pontos principais: 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

¹⁵⁵ Cf. HONNET, Axel. *Une Sanvegarde Ontologique de la Révolution sur la Théorie Social de Cornelius Castoriadis* in BUSINO, Giovanni. (dir.). *Autonomie et Autotransformation de la Société*, p. 204.

social). Renato Mezan resume esta situação quando afirma que “*toda linguagem deve sua possibilidade ao imaginário e ao racional*”.

A situação se complexifica quando tratamos da linguagem em sua relação com o inconsciente. Sabemos que a fundação da instância inconsciente se dá com a ruptura monádica e, simultaneamente, com a constituição do superego. Este momento é fortemente marcado pela presença da instituição da linguagem; daí em diante, todo o desenvolvimento da psique será mediado por esta instituição, que por sua vez segue o padrão instituído pelo legein da sociedade. Na história ocidental, tanto do pensamento filosófico quanto do pensamento lingüístico, o esquema presente para a articulação destes campos, além de sua análise e descrição, é o esquema da lógica conjuntista-identitária. O problema então aparece quando observamos que o inconsciente surge e se desenvolve na e pela linguagem (conforme o esquema da lógica conídica), porém, ela é incapaz de nos informar a respeito dele, já que o mesmo não comporta ser dito segundo o modelo lógico tradicional, determinista. Até porque, “*para Castoriadis, o “dizer sobre” sempre deixa a desejar*”¹⁵⁶.

Desta forma, qualquer interpretação que se faça não pode restituir a lógica e a ordem do inconsciente, muito menos determinar seu sentido. Se falarmos em uma “lógica”, “ordem” ou “sentido” do inconsciente devemos observar que estes termos nunca terão a significação que a tradição atribuiu a eles. Ora, mas como nos é ausente uma linguagem que nos permita o acesso ao inconsciente, o que resta é sempre observar que todos esses discursos somente têm caráter impreciso e aproximado; não cabe a nenhum deles a adequação plena ao inconsciente, devido inclusive à sua constituição como caos. Não como

¹⁵⁶ PERRUSI, Martha Solange. *A Instituição Social-histórica da Autonomia como Criação Ontológica em Castoriadis*, p. 102.

pura confusão ou incapacidade de se ordenar, mas como fluxo constante, criação perpétua, não sujeito à determinidade irrestrita.

Assim sendo, devemos continuar a descrever o desenvolvimento da infância inconsciente como nos convém, ou seja, com a nossa linguagem da vigília. Analogamente, ocorre com o discurso sobre o processo de socialização da psique. Nisto também encontramos problemas, por exemplo, quando falamos das representações como que advindas em uma ordem disciplinada e causal. Só o fazemos devido ao limite lingüístico, uma vez que estes momentos só existem na indistinção. Com isto, esperamos esclarecer a dificuldade do processo que estamos vivenciando, pois, nos esforçamos por descrever algo que pouco se presta a semelhante operação. 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 pela utilização.

Esta linguagem além de atuar na ruptura monádica, no desenvolvimento da psique, também tem bastante relevância no processo de mudança social-histórica, por seu papel imprescindível tanto na significação quanto na instauração, separação, etc.

Antes, porém, de continuarmos tratando do papel da linguagem no processo de socialização da psique, cabe-nos abordar a função social que Castoriadis atribui a família, enquanto instituição imaginária da sociedade. Mais uma vez, o esquema de reciprocidade entre sociedade instituinte e sociedade instituída é válido, pois a instituição familiar – ao funcionar à base dos papéis instituídos de "pai", "mãe", "filho", etc., ou de "matriarca" ou de "*pater familias*", etc., bem como 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.

Portanto, já notamos que estamos debatendo duas esferas, duas instituições bastante complexas em sua diversificação e necessariamente interativas.

O homem já faz parte da rede lingüística 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 lingüístico. Portanto, a instituição familiar e a instituição da linguagem formam-se mutuamente. Formam também o chamado contexto lingüístico. Para Castoriadis, neste raciocínio, o contexto lingüístico da linguagem é a totalidade da linguagem na qual ela é dita. Assim, quando falamos em linguagem e família visamos o significado institucional da família. Desta forma, diremos que a função contextual somente é possível pelo fazer dos homens na linguagem, o falar. A partir destes dados é que podemos abranger a extensão da afirmação de Castoriadis: *“A linguagem como criação do imaginário social-histórico”¹⁵⁷*, ou mesmo aquela outra: *“linguagem não pode ser senão criação espontânea de um coletivo humano”¹⁵⁸*. Isso nos remete, novamente, a tentar alcançar a radicalidade da imaginação. Somente há linguagem porque há imaginação como condição de possibilidade de toda representação; neste caso, do simbolizar lingüisticamente.

Ao nos aproximarmos da questão do inconsciente, observamos que é sobre a imaginação que se apóia psiquicamente a capacidade lingüística do ser humano, ou seja, falar é uma atividade que implica não apenas a reciprocidade dos níveis de para-si, mas

¹⁵⁷ CASTORIADIS, Cornelius. *Les Carrefours de Labyrinthe* V, p. 243.

¹⁵⁸ Ibidem, p. 265.

também das instâncias psíquicas. Porém, apesar desta relação tão estreita, não é possível reduzir o inconsciente à linguagem; uma atitude deste porte seria abusiva e até mesmo estranha ao conjunto das idéias de Freud.

Finalmente, devemos fazer uma última consideração quanto à linguagem, que nos preparará para a investigação que se segue, na próxima seção: a questão da sublimação. Vejamos, portanto, qual a relação que estes dois conceitos mantêm entre si, partindo da afirmação de Castoriadis de que: “*falar é uma atividade sublimada*”¹⁵⁹. A fim de esclarecer melhor, ele traça três aspectos desta relação. Começando pelo que há de mais básico na compreensão da sublimação, Castoriadis advoga a idéia de que 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. Deste modo, a relação existente entre linguagem e inconsciente se manifesta cada vez mais abrangente e complexa, como veremos a partir de agora, tratando da sublimação como componente indispensável na constituição do processo de socialização da psique.

3. A sublimação na constituição do indivíduo social

Trataremos agora de um dos mais importantes conceitos da teoria castoriadiana, a sublimação. Ela possui uma impescindibilidade essencial no processo de constituição da

¹⁵⁹ Idem. *Les Carrefours de Labyrinthe III*, p. 215.

sociedade, uma vez que sem ela não seria possível a formação dos indivíduos sociais-históricos. Portanto, cientes de sua importância e tendo tratado das noções acerca do processo sublimatório no capítulo anterior, buscaremos situar mais precisamente este fenômeno no campo da socialização da psique.

Podemos começar reiterando a afirmação de que somente é possível o processo sublimatório a partir de uma imaginação radical, que o sustenta. Processo este que depende desta capacidade imaginária como fluxo constante de representações e de criação permanente de novas formas, para que assim possa trabalhar a relação prazer-desprazer. Pois, em verdade, o que é a sublimação senão a substituição dos objetos prazerosos de cunho pessoal por aqueles objetos cuja instituição é social e, portanto, implica a atividade com o imaginário social radical?

Desta forma, já nos fica claro que a nossa análise acerca da sublimação, sua origem, conteúdo e desenvolvimento retomará todas as discussões feitas até o momento, ao tratarmos do processo de socialização. Ou seja, tratar desse processo requer retomar a psique como imaginação radical, o social-histórico como imaginário social, o acesso à linguagem pública (*legein*) bem como ao fazer social (*teukhein*).

Inicialmente, observemos que esse fenômeno é desencadeado após a ruptura monádica pelo simples fato de que a petição de sublimação é requerida por uma necessidade imposta do exterior; uma vez que na fase monádica não há distinção possível entre exterior e interior, logo, a faculdade sublimatória não pode estar disponível. Somente após ser criado (representado) um ambiente exterior é que a psique da subjetividade poderá ser atingida pelo meio constituído e suas significações imaginárias sociais. Assim, tendo se aberto ao mundo social-histórico, o sujeito começa a sofrer as exigências desta vida social. A partir de agora, então, está estabelecido o grande problema do pensamento filosófico

acerca da sociedade, isto é, como conciliar a vontade privada e a pública, como fazer convergirem (o máximo possível) o desejo privado e o público.

Nesta relação há de se considerar que o indivíduo "recém-aberto" está inserido num meio milenarmente constituído e instituído, a civilização. Portanto, 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 sociedade natal. Esta conformação, por sua vez, visa a conciliação entre o desejo privado e o público e se dá por via repressiva, isto é, tem na repressão um contribuinte forte no processo de sublimação, uma vez que é mediante ela que a psique é forçada a substituir os seus objetos próprios ou privados de investimento por objetos que são e valem na e pela instituição social. O processo, então, comportará algumas mudanças indissociáveis: primeiramente, deve mudar o objeto da pulsão, e consequentemente, o seu fim, que remeterá à mudança da significação. Isto é, na sublimação, as duas instâncias são atingidas, uma vez que a psique se vê forçada a mudar seu investimento libidinoso de um objeto para outro, do privado para o instituído.

Dizemos que o que está em jogo na sublimação não é a dessexualização da função que constitui a vida social histórica, antes, busca-se a interseção entre o mundo privado e o público conforme se pratica naquela dada sociedade instituída. E a busca dessa interseção, inclusive, implicará na normalidade do sujeito, ou seja, a relação entre repressão e sublimação deve ser trabalhada com bastante cautela (pois o resultado pode ser tanto a formação de cidadãos cônscios, autônomos, como desequilibrados). Ora, não se deve propor a supremacia absoluta e permanente de uma sobre a outra, mas é necessário atentar para o fato de que repressão e sublimação nunca se excluem, mas dividem entre si

constantemente energias, forças de investimentos, quer entre representações antigas, quer entre as novas. Analogamente ao fim da análise, o objetivo da sublimação não deve ser fazer com que o poder repressivo coaja instantaneamente qualquer energia pulsional que se dirija a um objeto não instituído; antes, o ideal é que o sujeito possa estar consciente das forças que interagem em sua psique e, deste modo, fazer o processo sublimatório de modo menos traumático. Da mesma forma que o inconsciente não pode e não deve ter eliminada sua atividade na vida social-histórica da psique, assim deve ser com a pulsão e os seus objetos.

Como falamos em representações antigas, novas e alteradas e suas forças de investimentos, fica patente que tão fundamental quanto a imaginação no processo sublimatório é a representação (em Castoriadis, como vimos, representação/afeto/intenção). Será pela mediação da capacidade representativa que a psique, simultaneamente à criação e colocação de novas figuras, operará 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.

Este é o momento da instauração do “ego real” e, a partir deste ponto, temos constituído 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 são novas criações, novas formas, correspondentes a cada uma das fases do processo de construção da psique socializada. Na mònada se tem o chamado protoprazer, que recebe esta denominação de “proto” devido ao auto-investimento das forças libidinais sobre o sujeito enclausurado, não havendo ainda a distinção entre este e os objetos exteriores, diferenciação que somente se verificará com o fim da chamada fase autista. Não há objeto ao qual se aplique o investimento, mas há a

representação do prazer, mesmo que de modo autístico. Após a ruptura, com a descoberta dos objetos exteriores, a representação passa a ter um destinamento. Todavia, para Castoriadis, ainda há uma terceira fase para a representação do prazer. Uma vez que, neste momento, a psique ainda busca a sua satisfação erótica nas coisas de maneira individualista, não há mais o autismo, embora ainda não se processe um tipo de altruísmo social. Deste modo, os objetos devem possibilitar o prazer da psique. Achamos que não seria abusivo caracterizar esta fase como egoísta no nível do investimento de energia, do fim da pulsão. Finalmente, alcança-se o objetivo de psique socializada, quando o prazer erótico é substituído pelo prazer social. Ou seja, quando o processo sublimatório alcança sua forma estrita, isto é, a psique passa a dirigir sua energia pulsional na direção dos objetos sociais instituídos, em vistas da coesão social, embora respondendo a um apelo repressivo. O importante é que, nesta fase, a psique consegue responder ao apelo repressivo, enquanto que, nas outras, este apelo é quase ignorado. Dizemos “quase” porque não podemos invalidar a força coercitiva da repressão nas outras fases; ainda que não obtendo a resposta adequada, é ela, naquele momento, responsável por minar o “terreno” no qual está fixada a psique. Mesmo tendo alcançado este patamar, a psique nunca estará completada em sua atividade sublimatória, pois o autismo monádico e o egoísmo erótico estarão sempre presentes na atividade da psique, não apenas na fase de desenvolvimento do processo de socialização da psique como também em todas as fases posteriores. Há de se buscar sempre se manter numa posição de abertura à esfera pública.

Até o momento nos referimos a tudo que vem do exterior à psique como objetos, os quais possuem uma respectiva significação. Ora, ao receberem estas uma significação, ao serem representadas, não são mais meros objetos. Em poucas palavras, para a psique não existem mais objetos e sim “coisas” e “indivíduos”, devido ao fato de serem instituídos.

Analogamente, no campo da linguagem, não há possibilidade de falarmos em signos privados nem de palavras privadas; o que há é a linguagem pública. A temática, portanto, é a discussão acerca da esfera privada em relação com a pública, uma vez que nenhuma delas pode ser anulada absolutamente, embora a perspectiva comunitária prevaleça como meta para a construção de uma sociedade harmônica.

Nossa discussão tem nos encaminhado para a seguinte observação: a psique, em seu processo de socialização, é conduzida, entre outros objetivos, para a compreensão de sua inserção numa história, da qual ela é árvore e fruto. Ela é árvore enquanto criadora de representações (representação/afeto/intenção) cujas bases mergulham no solo do imaginário social instituído e instituinte, suportado pela imaginação radical. E ela 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 importante nessa relação de pertença social é que, ao mesmo tempo em que se “reproduz” o que está instituído na sociedade, o sujeito está cônscio de que tudo aquilo é socialmente instituído e, desta forma, passível de ser mudado, possibilidade efetivável devido à capacidade criadora da subjetividade, radicada na imaginação. A consciência de que se pode criar/mudar o instituído é traço característico da autonomia, que, segundo Castoriadis, deve ser alcançada tanto no plano individual quanto coletivo.

Todo esse auto-reconhecimento de pertencimento a uma sociedade aponta para a observação de que o indivíduo social só pode ser constituído objetivamente a partir de uma referência a coisas e a outros indivíduos sociais que, como vimos, só existem na e pela instituição da sociedade. Nem mesmo na fase em que prevalecia a indistinção poderia haver esta identificação objetiva, obviamente por não haver neste período nada além da clausura. Neste momento, não se pode falar em indivíduo, muito menos social. Simultaneamente, o

indivíduo somente se constitui subjetivamente à medida que ele consegue lidar com coisas e indivíduos, criar representações, colocá-las em figura para si. É, portanto, um processo interativo e imprescindível de reciprocidade; não há possibilidade de que um aspecto se desenvolva plenamente sem que o outro também siga estes parâmetros, constituindo o encadeamento de tais fatores, uma tessitura tão estreita que rompida uma amarra toda a rede se desfaz.

Finalmente, o sentir-se pertencendo a esta rede constituirá o que Castoriadis chama “modelo identificatório final do indivíduo”. Este modelo será composto de dois pólos, cuja polaridade não deve ser entendida como oposição (pólo negativo/pólo 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, duas instâncias, e é una pelo fato de que não se pode conceber uma instância sem a outra, muito menos estabelecer precisamente os limites de um e outro nível. Trata-se de independência e reciprocidade simultâneas. Senão vejamos: em um pólo 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 pólo compreende a imaginação criadora, a singularidade que cada um constrói; em poucas palavras, 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, até certo ponto, a possibilidade da mudança social. Mais uma vez, somos remetidos ao conceito de autonomia, pois, mediante a consciência de que eu sou obra e artífice simultaneamente, é-me conferida a capacidade de criar dentro daquilo no seio do qual se emerge; obra e autor

são o mesmo e, simultaneamente, irreduzíveis. Entretanto, não basta que o indivíduo (sozinho) queira a autonomia; é necessário que a sociedade possibilite esta compreensão, uma vez que não é possível ter indivíduos sociais autônomos numa sociedade que se articula pelo paradigma heteronômico. Como explica Mirtes Amorim: “*Só posso me tornar um sujeito autônomo numa sociedade também autônoma*”¹⁶⁰. A emergência de indivíduos autônomos implica a existência de autonomia na sociedade, embora nem todos a consigam observar. Da mesma forma que o capitalismo só se desenvolve porque a sociedade gerou mentalidades capitalistas, também só houve revolução francesa porque o imaginário social instituinte lançou as idéias 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”. Falamos em simultaneidade, portanto, só houve revolução porque houve revolucionários, embasados pelo respectivo ideário.

Observamos, entretanto, que a situação de autonomia não é uma constante; há a condição heteronômica, englobante de quase toda a história da humanidade e cujas bases são a impossibilidade de mudança a partir do indivíduo ou mesmo da sociedade, considerando-se sempre uma força exterior a responsável por este tipo de movimento. Segundo Castoriadis, tanto a história política quanto a história do pensamento político se pautaram na heteronomia. Nos deparamos então com mais um ponto crucial da teoria castoriadiana quanto ao processo de socialização da psique, o binômio autonomia versus heteronomia. Neste sentido, discutiremos a questão da imputação de autoridade que a psique processa quando se distancia do ideal da autonomia. Com Castoriadis, veremos que tanto a heteronomia quanto a autonomia são possibilidades, igualmente válidas, na

¹⁶⁰ AMORIM, Mirtes Mirian. *Labirintos da Autonomia*, p. 205.

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

Quando tratamos do papel da família e da linguagem no processo de socialização da psique, falamos da importância da superação do Complexo de Édipo para a constituição do indivíduo social. Avançaremos agora um pouco mais, tratando não apenas da vivência do Complexo, mas primordialmente das fases ulteriores a ela.

Após a ruptura monádica, a psique principia o reconhecimento do mundo exterior, ainda que de uma forma bastante particularizada, egoísta. Desta forma, as coisas e os indivíduos existem, mas devem prestar-se ao seu prazer. A mãe é, dentre todos, o objeto de “dominação” principal; ela é representada como objeto de posse do infante, uma vez que o bebê visa o seio, objeto de prazer, e não a mãe. A ruptura então que se segue é fundamental, pois, quando a mãe começar a manipular o seio em vistas de fins que não coincidem com as necessidades do bebê, ele começará perceber que existe um dono do “seu” seio, logo, há um terceiro elemento na relação. Inaugura-se a fase triádica: sujeito, objeto e outro.

Com este fenômeno, o bebê se vê forçado a reconhecer uma existência e uma vontade além da dele. Uma vez que essa outra existência/vontade tem o controle sobre o objeto que lhe proporciona satisfação, isto é, uma vez que este outro tem o poder de controlar o seu prazer e seu desprazer, acontece o primeiro ato de heteronomia da psique;

ela imputa a este outro a representação de autoridade. Assim, a mãe passa a representar para a criança 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 prazer; ela se ampliará a ponto de que o bebê se submeterá a autoridade materna, transformando a relação em situação de dominação e desejo. Nesta situação se inicia o processo de criação do objeto real, uma vez que a psique apreendeu o fato do “pertencer” do “objeto” a um “indivíduo”. O outro somente é estabelecido na medida em que é representado como aquele que dispõe do objeto. 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. Aqui, a psique se mantém orientada pelo princípio de que esta autoridade tem o poder de conduzir sua existência. Aquela onipotência da fase monádica é, pois, conferida ao outro mediante a capacidade da imaginação radical: Castoriadis descreve este momento referindo-se à onipotência imaginária que o bebê se imputava; agora ele é forçado a colocá-la no outro; assim, ele somente pode constituir um outro projetando nele seu próprio esquema imaginário de onipotência, uma vez que todo e qualquer esboço do real, enquanto representação/afeto/intenção parte e está sob os esquemas imaginários do sujeito. Mirtes Amorim diz que “*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*”¹⁶¹. Tudo como momento do processo de socialização da psique, que repercutirá em todas as fases ulteriores, sobre as bases do imaginário social e da imaginação radical.

Como dissemos anteriormente, o papel da linguagem e da família, enquanto fala pública e ambiente social-histórico que acolhe a psique respectivamente, é de suma

¹⁶¹ Ibidem, p. 162.

importância, sua função é imprescindível. Ora, este outro que é representado pela psique já é um ser instituído/instituinte e socializado, isto é, um indivíduo social. Sua comunicação com a criança se dará tanto pela fala quanto pelo seu próprio comportamento. Nesta comunicação, ele passará toda a herança do legein e do teukhein daquela sociedade. Esse pensamento, Castoriadis expressa de maneira exemplar ao dizer que a mãe é ela e mais milhares de anos de cultura. Pois esse outro encarna e presentifica o mundo instituído da sociedade ao qual está ligado e em que, nesta situação, serve como elo de ligação entre a mônada recém-aberta, a psique no processo de socialização e o mundo.

Nesta relação de ambivalência é criado o desejo de destruição deste centro que detém o domínio da fonte de prazer; entretanto, o medo de retaliação sobrepuja a vontade revoltosa, fazendo com que o esquema de autoridade imputada pela própria psique perdure. O maior problema é que ela não percebe que tal representação de onipotência foi produzida por ela mesma, e que, por conseguinte, a capacidade de mudar a situação está em suas mãos. Como problematiza Mirtes Amorim “*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*”¹⁶². Portanto, a compreensão deste esquema heteronômico tem papel fundamental na formação do indivíduo social-histórico, pois se a psique no seu processo de socialização não se dá conta de que toda e qualquer instituição é produto seu e da coletividade de indivíduos sociais, mantém-se a situação de heteronomia social, na qual toda a constituição e organização da sociedade, seus fins e seus meios, assim como sua história, são vistos como produzidos por uma força extrínseca onipotente. Não há lugar para a autonomia. Esta é a progressão atingida pela

¹⁶² Ibidem, p. 189.

sociedade e o indivíduo social ao longo destes anos de história humana – com algumas raras exceções.

Este medo de retaliação vai criar marcas tanto no consciente como, principalmente, no inconsciente do sujeito. O sentimento de medo será o âmago da culpabilidade inconsciente. Assim sendo, vemos coincidir a instituição do “outro” com a criação da instância de interior; é o superego arcaico da fase pré-edipiana.

Continuando o seu processo de socialização, a psique se encaminha para uma segunda ruptura tão importante quanto a outra. A primeira, que foi a fundante, arrancou a psique de sua clausura. Agora, a situação se amplia, pois, há um segundo indivíduo na relação e na medida em que permanece a tendência ao fechamento, o infante se fecha na sua relação com a mãe. Mas ele se encaminha para a segunda ruptura, que o colocará diante do restante da sociedade, o rompimento da fase edipiana. A linguagem continua tendo função essencial nestas rupturas, uma vez que é condição indispensável para instaurar a “percepção”, separar “objetos” de “representações”, distinguir “objetos” de “objetos”, na medida em que são atribuídos a um signo e a uma significação que os relaciona, perpetua, etc.

A psique não está mais isolada em seu autismo, todavia, também não representa nada além daquilo que este outro onipotente define como representável. Então, mesmo nesta fase, Castoriadis ainda fala em “pseudomundo” e “pseudo-objeto”, pois a representação da psique continua restrita ao que dita o outro. Inclusive enquanto somente existir a linguagem entre eles, a linguagem pública não emergirá. Ora, mas a capacidade, inerente à constituição da psique, sua tendência ao fechamento, tem seu contraponto em outra tendência igualmente radical e que consiste na inclinação à abertura e à ampliação. Atente-se para o fato que nem a linguagem sozinha nem somente a realidade podem

conseguir este rompimento. Além do mais, o outro (a mãe) só poderá romper com esta situação simbiótica e heteronômica se ele mesmo provocar o rompimento, através de sua auto-destituição como fonte irrestrita de representações, limitando-se.

Entretanto, deve haver um diferencial neste momento de ruptura, responsável pela mudança na continuação do processo e que responda à pergunta “o que fazer após a destituição?” Ora, pode-se romper com a onipotência desse outro sobre a psique e instaurar uma outra “ditadura” de um outro. Seja por parte do pai, seja por Deus, das religiões, seja da parte da sociedade. Enfim, o que fazer após romper com a situação de heteronomia na qual existia a psique?

Este é um dos pontos cruciais e, talvez o fulcral, quer de nossa pesquisa quer mesmo da obra de Castoriadis. Aqui chegamos tendo cumprido grande parte do itinerário do processo de socialização da psique, desde a questão da imaginação como lastro principal e fonte de toda atividade da subjetividade, ou quando tratamos do para-si corpo biológico, ou ainda, ao buscarmos compreender o para-si psíquico, em suas instâncias consciente e inconsciente, ou discutindo a relação do para-si indivíduo social com o para si sociedade. Fez-se necessário compreender também a importância capital da linguagem e da família, temas e níveis de compreensão mantidos na constante oscilação entre autonomia e heteronomia. Cabe agora discutir que não adiantaria de nada para o processo de autonomização da psique se 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 distinto “outro” o poder de reflexão, deliberação e ação.

Portanto, o autêntico processo de autonomização se constrói quando o outro se destitui como fonte de representações e, simultaneamente, ainda significa uma última vez para o sujeito a compreensão da ausência de uma fonte definida de significações (nem outro

indivíduo, nem Deus, nem qualquer tipo de telos podem se arrogar a este papel). Sendo mostrado que o que existe é a sociedade instituída, e assim a psique é remetida à instituição da significação e para a significação como instituída, não dependendo para isto de nenhuma pessoa em particular. Na intenção se configura o fato de que nada pode influenciar o processo gerador de representações, isto é, nada pode limitar a imaginação radical da psique senão o imaginário, que lhe possibilita a constituição da realidade para ela, por meio da totalidade social.

Em termos do Complexo de Édipo, Castoriadis afirma ser este o ponto onde se localiza a compreensão do sentido para além de toda realidade sócio-cultural: o outro (mãe) se destitui de sua onipotência, preferindo-se um outro (pai), senhor de seu próprio desejo, objeto de um outro exterior a ele.

A observação que fazemos é que o indivíduo social-histórico é criado-fabricado-constituído pela sociedade mediante algumas rupturas, sublimações (projeções e introjeções). Neste processo de socialização sempre haverá, de uma forma ou de outra, uma instituição social responsável. E, quanto a esta questão da imputação de autoridade a outrem versus autonomia, devemos compreender que tanto a heteronomia quanto a autonomia são possibilidades na existência social-histórica; 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 do social-histórico. A autonomia está posta no horizonte do homem como possibilidade real.

CONCLUSÃO

“... a importância da etapa triádica para a formação do sujeito é decisiva. A passagem pelo esquema triádico – sujeito, outro, objeto – é quase que obrigatória, sob pena de morte.” (L’Institution Imaginaire de la Société, p.348)

“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.” (L’Institution Imaginaire de la Société, p.371)

Hans Joas afirma que “*Castoriadis desenvolve, no que se refere exclusivamente à psicanálise, o fundamento de uma teoria da socialização, cuja especificidade resulta de sua concepção do imaginário*”¹⁶³. Temos que concordar com esta afirmação posto que, ao final desta pesquisa, podemos observar que a discussão feita por Castoriadis, quer no âmbito da psicanálise quer no da política, ou mesmo no da ontologia, busca inicialmente dirimir oposições radicais. Segundo nossa análise, o que ele quer comprovar, através de seus textos e de sua trajetória como pensador e psicanalista, pode ser resumido na idéia de que qualquer tipo de censura a ser feita em relação ao sujeito social-histórico resultará incoerente, exceto se esta separação for tomada como mero recurso metodológico. Portanto, a divisão operada em instâncias psíquicas, em níveis de para-si, em pressupostos metapsicológicos não pode ser considerada na realidade social-histórica. Como vimos, estes

¹⁶³ JOAS, Hans. L’Institutionalisation comme Processus Créateur. sur la Signification Sociologique de la Philosophie Politique de Cornelius Castoriadis in BUSINO, Giovanni (dir.). *Autonomie et Autotransformation de la Société*, p. 186.

elementos da subjetividade são indissociavelmente interdependentes e recíprocos; apesar de distintos preservam a unidade.

A indissociabilidade entre semelhantes elementos se repete na existência do indivíduo social, uma vez que esta englobará duas áreas, a psique e a sociedade. Desta forma, apesar de heterogêneas, psique e sociedade se manterão indissociáveis. Nesta relação, nada passará à efetividade ou se tornará representação/afeto/intenção se não for antes metabolizado pela psique, ou seja, sem que se submeta às instâncias psíquicas responsáveis pela regulação do material da vida e da atividade da psique em seu processo de socialização. Analogamente, nada se representa e muito menos se institui sem que tenha passado pelo crivo interpretativo da sociedade, isto é, se submetido às instituições sociais¹⁶⁴. Nada mais óbvio do que isto, uma vez que falamos em reciprocidade e interdependência entre sociedade e psique, mesmo que mantendo sua distinção. Neste sentido, tanto o imaginário social quanto o pessoal serão analogamente inseparáveis.

Castoriadis propõe um novo olhar sobre a sociedade, um novo olhar sobre o sujeito, sobre a psicanálise, sobre a sua teoria e sua prática. Entretanto, o que há de mais novo é a sua consideração do elemento “instituição” enquanto “imaginária” dentro da situação social-histórica. Estes três princípios mudam radicalmente a tendência reflexiva tradicional, seja na filosofia ou na psicanálise, e insere o dado da “criação” como fluxo representativo constante, constituindo, desta forma, uma ontologia da indeterminidade como condição prévia de uma nova criação, uma ontologia do “magma”¹⁶⁵.

¹⁶⁴ Cf. WHITEBOOK, Joel. Intersubjectivity and the Monadic Core of the Psyche: Habermas and Castoriadis on the Unconscious in BUSINO, Giovanni (dir.). *Autonomie et Autotransformation de la Société*, p. 235-236.

¹⁶⁵ Cf. JOAS, Hans. L’Institutionalisation comme Processus Créateur. sur la Signification Sociologique de la Philosophie Politique de Cornelius Castoriadis in BUSINO, Giovanni (dir.) *Autonomie et Autotransformation de la Société*, p. 93.

Toda essa dinâmica fica indelevelmente marcada no sujeito: a série de criações e rupturas, de repressões e sublimações, de projeções e introjeções se sedimenta formando, como Castoriadis diz, camadas de socialização que vão se sobrepondo ao núcleo monádico da psique. Este processo se desenvolve à medida que as instituições se impõem aos indivíduos, ao longo de suas vidas, que não somente eles as aceitam como as reproduzem por meio de sanções e coerções, adesões, sustentações, consensos, legitimidades e crenças. E assim a heteronomia se instala, através das religiões, ideologias, da tradição¹⁶⁶. Estas sucessivas coberturas em nada impedem que o sujeito social-histórico permaneça criando constantemente novas representações com sua psique, novas figuras, transformando o objeto. Não se detém nem teme, pois sabe que tudo que existe socialmente adquire este direito por obra de uma instituição, logo, mostra-se passível de mudança.

Tal compreensão constitui o processo de autonomia, isto é, o reconhecimento que o indivíduo mantém acerca da sua capacidade de “refletir sobre si mesmo” e “deliberar”. Entenda-se por capacidade de refletir, o potencial de compreender que tudo, inclusive a sua representação para os outros indivíduos, para as outras psiques, é constituído e instituído social-historicamente. Esta consciência motivará tanto a psique quanto o indivíduo social-histórico ou a instância social – que se reconhecerão como co-criadores desta totalidade social-histórica, fruto da capacidade de reflexão sobre si e de deliberação. Toda esta organização se mantém graças à capacidade de criação constante, inerente a toda subjetividade, fluxo constante de representação/afeto/intenção, criação sempre de novas figuras, novas formas. Criação cuja base se encontra na imaginação radical.

Em Castoriadis, imaginação e autonomia representam a sua contribuição à história do pensamento, à psicanálise e à política. No conjunto da sua obra, desconhecemos algum

¹⁶⁶ Cf. AMORIM, Mirtes Mirian. *Labirintos da Autonomia*, p. 194-195.

trabalho em que ele deixe de contemplar um destes dois conceitos, pelo menos após a publicação de “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. O sujeito, como psique em sociedade, que existe num permanente processo de socialização, tende à criação e à autonomia. Mirtes Amorim declara que foi o imaginário radical como psique/soma, como fluxo representativo/afetivo/intensional e a vertente da imaginação radical manifestada no indivíduo-psique/soma que levou Castoriadis à psicanálise¹⁶⁷. Ainda conforme Mirtes Amorim, 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 de se auto-instituir cada vez mais explicitamente¹⁶⁸. Esta alienação se enquadra perfeitamente no esquema da heteronomia e o pode provar o fato de Castoriadis usar os termos quase com o mesmo sentido. Lembramos que este processo será sempre acompanhado pela tendência ao fechamento monádico e à condição heterônoma. Portanto, a atividade autonomizadora, seja esta pessoal ou coletiva deve, sempre será buscada. Afinal, a subjetividade, enquanto psique que se enforma através da socialização, enquanto indivíduo social construindo sua história, existe na e pela “instituição imaginária da sociedade”, cuja gênese está em constante elaboração e criação incessante, itinerário que Castoriadis sublinha na ilustração das coordenadas do movimento de socialização como processo feito e a fazer.

¹⁶⁷ Cf. ibidem, p. 187-188.

¹⁶⁸ Cf. ibidem, p. 193.

BIBLIOGRAFIA

OBRAS DE CASTORIADIS

1. CASTORIADIS, Cornelius. *L'Institution Imaginaire de La Société*. Paris: Seuil, 1975.
2. _____ . *A Instituição Imaginária da Sociedade*. Trad. Guy Reynaud. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991. (Col. Rumos da Cultura Moderna. v. 52).
3. _____ . *Les Carrefours du Labyrinthe*. Paris: Seuil, 1978. (Collection Esprit).
4. _____ . *As Encruzilhadas do Labirinto*. Trad. Carmen Sylvia Guedes e Rosa Maria Boaventura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
5. _____ . *Les Carrefours du Labyrinthe II: Domaines de l'Homme*. Paris: Seuil, 1986. (Collection Empreintes).
6. _____ . *As Encruzilhadas do Labirinto II: Os Domínios do Homem*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
7. _____ . *Les Carrefours du Labyrinthe III: Le Monde Morcelé*. Paris: Seuil, 1990. (Collection La Couleur des Idées).
8. _____ . *As Encruzilhadas do Labirinto III: O Mundo Fragmentado*. Trad. Rosa Maria Boaventura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
9. _____ . *Les Carrefours du Labyrinthe IV: La Montée de l'Insignifiance*. Paris: Seuil, 1996. (Collection La Couleur des Idées).
10. _____ . *Encruzilhadas do Labirinto IV: A Ascensão da Insignificância*. Trad. Carlos Correia de Oliveira. Lisboa: Bizâncio, 1998. (Colecção Torre de Babel).
11. _____ . *Les Carrefours du Labyrinthe V: Fait et à faire*. Paris: Seuil, 1997.
12. _____ . *Encruzilhadas do Labirinto V: Feito e a ser feito*. Trad. Lílian do Valle. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.
13. _____ . *Les Carrefours du Labyrinthe VI: Figures du Pensable*. Paris: Seuil, 1999.

14. _____ *Encruzilhadas do Labirinto VI: Figuras do Pensável*. Trad. Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2000. (Colecção Epistemologia e Sociedade).
15. _____ *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.
16. _____ *L'Enigma Del Soggetto: L'Immaginario e Le Istituzioni*. Trad. Riccardo Currado. Bari, Italia: Dédalo, 1998.
17. _____ *Filosofia Política 3*. Trad. Albino Poli Junior. L&PM. UNICAMP-UFRGS, 198-, p. 51-88.
18. _____ *Os Destinos do Totalitarismo & Outros Escritos*. Trad. Zilá Bernd; Élvio Funck. Porto Alegre: L&P, 1985.
19. _____ 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.

COMENTÁRIOS SOBRE CASTORIADIS

1. AMORIM, Mirtes Miriam. *Labirintos da Autonomia: A Utopia e o Imaginário em Castoriadis*. Fortaleza: EUFC, 1995.
2. ARATO, Andrew. Facing Rússia: Castoriadis and the Problem of Soviet Society in BUSINO, Giovanni (dir.). *Autonomie et Autotransformation de la Société: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. Trad. Marc Sagnol. Genève: Librairie Droz, 1989, p. 269-291.
3. ARNASON, Johann. The Imaginary constitution of Modernity in BUSINO, Giovanni (dir.). *Autonomie et Autotransformation de la Société: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. Trad. Marc Sagnol. Genève: Librairie Droz, 1989, p. 323-337.
4. BERNSTEIN, J. M. Praxis and Aporie: Habermas' Critique of Castoriadis in BUSINO, Giovanni (dir.). *Autonomie et Autotransformation de la Société: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. Trad. Marc Sagnol. Genève: Librairie Droz, 1989, p. 111-123.
5. BERTHOUD, Gérald. Castoriadis et la Critique des Sciences Sociales in BUSINO, Giovanni (dir.). *Autonomie et Autotransformation de la Société: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. Trad. Marc Sagnol. Genève: Librairie Droz, 1989, p. 441-456.
6. BUSINO, Giovanni (dir.). *Autonomie et Autotransformation de la Société: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. Trad. Marc Sagnol. Genève: Librairie Droz, 1989.

7. CIARAMELLI, Fabio. Le Circle de la Création *in BUSINO*, Giovanni (dir.). *Autonomie et Autotransformation de la Société*: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis. Trad. Marc Sagnol. Genève: Librairie Droz, 1989, p. 87-104.
8. CURTIS, David Ames. Socialism or Barbarism: the Alternative Presented in the Work of Cornelius Castoriadis *in BUSINO*, Giovanni (dir.). *Autonomie et Autotransformation de la Société*: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis. Trad. Marc Sagnol. Genève: Librairie Droz, 1989, p. 293-322.
9. DESCOMBES, Vincent. Un Renouveau Philosophique *in BUSINO*, Giovanni (dir.). *Autonomie et Autotransformation de la Société*: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis. Trad. Marc Sagnol. Genève: Librairie Droz, 1989, p. 69-85.
10. DUPUY, Jean-Pierre. Individualisme et auto-transcendance *in BUSINO*, Giovanni (dir.). *Autonomie et Autotransformation de la Société*: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis. Trad. Marc Sagnol. Genève: Librairie Droz, 1989, p. 245-253.
11. EGUCHI, Kan. Un Portrait de Castoriadis, penseur de l'autonomie *in BUSINO*, Giovanni (dir.). *Autonomie et Autotransformation de la Société*: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis. Trad. Marc Sagnol. Genève: Librairie Droz, 1989, p. 49-58.
12. ENRIQUEZ, Eugène. Cornelius Castoriadis: um homme dans une oeuvre *in BUSINO*, Giovanni (dir.). *Autonomie et Autotransformation de la Société*: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis. Trad. Marc Sagnol. Genève: Librairie Droz, 1989, p. 27-47.
13. FEHÉR, Ferenc. Castoriadis and the Re-edefinition of Socialism *in BUSINO*, Giovanni (dir.). *Autonomie et Autotransformation de la Société*: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis. Trad. Marc Sagnol. Genève: Librairie Droz, 1989, p. 393-404.
14. FERRY, Luc. Déclin de l'Occident? De l'épuisement libéral au renouveau démocratique *in BUSINO*, Giovanni (dir.). *Autonomie et Autotransformation de la Société*: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis. Trad. Marc Sagnol. Genève: Librairie Droz, 1989, p. 339-346.
15. FRANÇA, Fernando César Teixeira. *Criação e Dialética*: o pensamento histórico político de Cornelius Castoriadis. São Paulo: EDUSP ;Brasília, 1996. (Oficina de leitura).
16. FURTH, Hans G. L'Origine Evolutive de L'Imaginaire Radical sous-jacent aux Institutions Sociales *in BUSINO*, Giovanni (dir.). *Autonomie et Autotransformation de la Société*: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis. Trad. Marc Sagnol. Genève: Librairie Droz, 1989, p. 209-223.
17. GUIBAL, Francis. Imagination et Création. sur la pensée de Cornelius Castoriadis *in BUSINO*, Giovanni (dir.). *Autonomie et Autotransformation de la Société*: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis. Trad. Marc Sagnol. Genève: Librairie Droz, 1989, p. 125-140.

18. 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.
19. HELLER, Agnes. *With Castoriadis to Aristotle; from Aristotle to Kant; from Kant to us in BUSINO*, Giovanni (dir.). *Autonomie et Autotransformation de la Société: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. Trad. Marc Sagnol. Genève: Librairie Droz, 1989, p. 161-171.
20. HONNET, Axel. *Une Sanvegarde Ontologique de la Révolution sur la Théorie Social de Cornelius Castoriadis in BUSINO*, Giovanni (dir.). *Autonomie et Autotransformation de la Société: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. Trad. Marc Sagnol. Genève: Librairie Droz, 1989, p. 191-206.
21. JOAS, Hans. *L’Institutionalisation comme Processus Créateur. Sur la Signification Sociologique de la Philosophie Politique de Cornelius Castoriadis in BUSINO*, Giovanni (dir.). *Autonomie et Autotransformation de la Société: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. Trad. Marc Sagnol. Genève: Librairie Droz, 1989, p. 173-190.
22. KHILNANI, Sunil. *Castoriadis and Modern Politicas Theory in BUSINO*, Giovanni (dir.). *Autonomie et Autotransformation de la Société: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. Trad. Marc Sagnol. Genève: Librairie Droz, 1989, p. 405-418.
23. MAGNANO, Atilio. *Castoriadis e il Marxismo in BUSINO*, Giovanni (dir.). *Autonomie et Autotransformation de la Société: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. Trad. Marc Sagnol. Genève: Librairie Droz, 1989, p. 59-68.
24. MORIN, Edgar. *Un Aristotle chaleur. in BUSINO*, Giovanni (dir.) *Autonomie et Autotransformation de la Société: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. Trad. Marc Sagnol. Genève: Librairie Droz, 1989. p. 11-16.
25. PERRUSI, Martha Solange. *A Instituição Social-Histórica da Autonomia como Criação Ontológica em Castoriaids*. (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal de Pernambuco: Recife, 1998.
26. PISIER, Evelyne. *La pensée 68 de Cornelius Castoriadis in BUSINO*, Giovanni (dir.). *Autonomie et Autotransformation de la Société: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. Trad. Marc Sagnol. Genève: Librairie Droz, 1989, p. 347-354.
27. POLTIER, Hugues. *De la praxis à l'institution et retour in BUSINO*, Giovanni (dir.). *Autonomie et Autotransformation de la Société: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. Trad. Marc Sagnol. Genève: Librairie Droz, 1989, p. 419-439.
28. RAYNAUD, Phillippe. *Société bureaucratique et totalitarisme. Remarques sur l'évolution du groupe Socialisme ou Barbarie in BUSINO*, Giovanni (dir.). *Autonomie et Autotransformation de la Société: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. Trad. Marc Sagnol. Genève: Librairie Droz, 1989, p. 255-268.

29. SIMÉON, Jean-Pierre. La pensée de la démocratie chez Castoriadis *in BUSINO*, Giovanni (dir.). *Autonomie et Autotransformation de la Société*: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis. Trad. Marc Sagnol. Genève: Librairie Droz, 1989, p. 375-392.
30. VADJA, Mihály. La Philosophie de la création absolue *in BUSINO*, Giovanni (dir.). *Autonomie et Autotransformation de la Société*: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis. Trad. Marc Sagnol. Genève: Librairie Droz, 1989, p. 105-110.
31. VIDAL-NAQUET, Pierre. Souvenirs à batons rompus sur Cornelius Castoriadis et Socialisme ou Barbárie *in BUSINO*, Giovanni (dir.). *Autonomie et Autotransformation de la Société*: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis. Trad. Marc Sagnol. Genève: Librairie Droz, 1989, p. 17-26.
32. WHITEBOOK, Joel. Intersubjectivity and the Monadic core of the Psche: Habermas and Castoriadis on the Unconscious *in BUSINO*, Giovanni (dir.). *Autonomie et Autotransformation de la Société*: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis. Trad. Marc Sagnol. Genève: Librairie Droz, 1989, p. 225-243.
33. ZORRILLA, Sergio. Peut-on réfléchir l'éthique dans le cadre d'une pensée comme celle de Castoriadis? *in BUSINO*, Giovanni (dir.). *Autonomie et Autotransformation de la Société*: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis. Trad. Marc Sagnol. Genève: Librairie Droz, 1989, p. 355-373.

PÁGINAS NA INTERNET SOBRE CASTORIADIS

1. <http://216.205.99.48/castoriadis.html>
2. <http://216.205.99.48/castoriadis.html>
3. <http://www.aegis.com/dn/Castoriadis.html>
4. <http://www.amis-auteurs-nicaise.gallimard.fr/html/autngall/castor.htm>
5. <http://www.amsterdam.nettime.org>List-Archives/nettime-I-9804/msg00030.html>
6. <http://www.angelfire.com/sk/holgonsi>
7. <http://www.angelfire.com/sk/holgonsi/cidadania.html>
8. <http://www.angelfire.com/sk/holgonsi/index.antropolitica.html>
9. <http://www.angelfire.com/skholgonsi.index.autonomia3.html>
10. <http://www.aperturas.org>

11. <http://www.campopsi.com.ar>
12. <http://www.caosmose.net/castoriadis/>
13. <http://www.ceca.org.br/edgar/CASTORI.html>
14. http://www.chasque.net/chasque2000/no_existe.htm
15. <http://www.cholonautas.edu.pe/en.htm>
16. <http://www.civnet.org/journal/issue4/crmclem.htm>
17. <http://www.costis.org/search/search.htm>
18. <http://www.cpf.com.ar>
19. <http://www.democracynature.com.uk>
20. http://www.democracynature.org/dn/vol3/abstract_castoriadis.htm
21. <http://www.edscuola.it>
22. <http://www.edscuola.it/archivio/interlinea/interlinea02.html>
23. <http://www.emsf.rai.it/mail/>
24. <http://www.filosofia.unina.it>
25. <http://www.filosofia.unina.it/torfora/sdf/Quattordicesimo/XIV.6.html>
26. <http://www.globenet.org/index2.html>
27. <http://www.hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/id>
28. <http://www.hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/zeitschriften/type=...>
29. <http://www.ilmanifesto.it/pag/info.html>
30. <http://www.inisoc.org>
31. <http://www.killdevilhil.com/z/yphilo1d/Castoriadis,CorneliussHall/cas/6.html>
32. <http://www.magma-net.com.ar/>
33. <http://www.marxists.de>
34. <http://www.membres.lycos.fr/ccastor/francais/index.htm>

35. <http://www.metapolitica.com.mx/contacto.htm>
36. <http://www.notobred.org/Castoriadis.html>
37. <http://www.psicologos.org.ar>
38. <http://www.psychomedia.it/>
39. <http://www.puf.com/contact/contact1.php>
40. <http://www.recensio.ubi.pt/modelos/listas/l=autor.php3?codautor=130>
41. <http://www.ricardo.ecn.wfu.edu/~cottrell/OPE/archive/9712/0111.htm>
42. <http://www.scim.uuw.ac.nz/comms/Thesiseleven>
43. <http://www.sdm.qc.ca/txtdoc/tbhcasto.html>
44. <http://www.sussex.ac.uk/frenchthougth/publicat.htm>
45. <http://www.topia.com.ar/default.htm>
46. <http://www.ucm.es/ucmd/mail.htm>
47. <http://www.ucm.es/wwwboard/bas/messages/18.htm>

OBRAS DE APOIO

1. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad. e rev. Alfredo Bosi. São Paulo: Mestre Jou, 1982.
2. ACHATZ, Michael Harald in FIGUEIRA, Sérvulo Augusto (org.). *Contratransferência: de Freud aos Contemporâneos*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1994, p. 205-225.
3. ALCOREZA, Raúl Prada. *Ontología de lo Imaginario: Formación del Sentido y la Praxis*. Punto Cero Editorial. La Paz (Bolívia): Mithos, 1997. p. 25-46.
4. ARISTÓTELES. *Obras*. Trad. del griego Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1982. (Colección Grandes Culturas).
5. AZEVEDO, Roberto. Da Physis primária à Physis Secundária: a psique como processo de humanização. *Revista HYPNOS*, PUC-SP, 1995.
6. BARRETO, Carmem. 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.

7. BIASE, Walter di. *O Homem, a Civilização, a Agressividade*. Rio de Janeiro; Brasília: Cátedra; INL, 1977.
8. BIRMAN, Joel. *Psicanálise, Ciência e Cultura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. (Pensamento Freudiano, 3).
9. BLEICHMAR, Norberto M. e BLEICHMAR, Célia Leiberman de. *A Psicanálise depois de Freud*. Trad. Francisco Franke Settineri. Porto Alegre: Artes Médicas, 1992.
10. BOSS, Medard. *Angústia, Culpa e Libertação – Ensaios de Psicanálise existencial*. Trad. Bárbara Sapanoudis. São Paulo: Duas Cidades, 1988.
11. _____. *Na Noite Passada Eu Sonhei*. Trad. George Schlesinger. 3. ed. São Paulo: Summus, 1979.
12. BRONOVISKI, Jacob. *As Origens do Conhecimento e da Imaginação*. Trad. Maria Julieta de Alcântara Carreira Penteado. Brasília: Ed. Univ. de Brasília, 1985. (Coleção Pensamento Científico, 13).
13. COSTA FILHO, Severino Dias da. Aproximações entre Filosofia e Psicanálise: contribuições de Jürgen Habermas. *Symposium*, n. 1, 1990.
14. CUNHA, Maria Cláudia. *Fonoaudiologia e Psicanálise: a fronteira como território*. São Paulo: Plexus, 1997.
15. DOREY, Roger (org.). *L'Inconscient et la Science*. Paris: Dunod, 1991. (Collection Inconscient et Culture).
16. DUPUY, Jean-Pierre. *Introdução à Crítica da Ecologia Política*. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 1980.
17. ELLIOT, Anthony. Social Theoria and Psychoanalysis in Transmition: Self and Society From Freud to Kristeva. Oxford UK & Cambridge. USA: Blacuwalle, 1992, p. 16-47.
18. ENRIQUEZ, Eugéne. *Da Horda ao Estado: Psicanálise do vínculo social*. Trad. Tereza Cristina Carreteiro e Jacyra Nascinth. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
19. _____. *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.
20. GUATARRI, Felix. *O Inconsciente Maquínico: Ensaios de Esquiso-análise*. Trad. Constaça Marcondes César; Lucy Moreira César. Campinas-SP: Papirus, 1988.
21. HOPKINS, Jim; SAVILE, Antony. *Psicanálise, Mente e artes*. São Paulo: Papirus, 1995.

22. JAPIASSU, Hilton. *Psicanálise: ciência ou contraciência?* São Paulo: Papirus, 1995.
23. JULIAN, Philippe. *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).
24. LALANDE, André. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia vol. I e II.* 10. ed. Trad. Fátima Sá Correia et alli. Porto: Rés, s.d.
25. LAPONYADE, Maria Noel. *Filosofia de la Imaginación.* México: Siglo Veintiuno, 1988.
26. LESSA, Carlos. 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.
27. LOPARIC, Zeljko. Um Olhar Epistemológico sobre o Inconsciente Freudiano *in* Felícia Knobloch (org). *O Inconsciente: várias leituras.* São Paulo: Escuta, 1991.
28. MAFFESOLLI, Michel. *O Tempo das Tribos:* o declínio do individualismo nas sociedades de massa. Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense-universitária, 1987.
29. MEZAN, Renato. *Freud: um pensador da cultura.* 5. ed. 1. reimpr. São Paulo: Brasiliense, 1997.
30. _____. *Tempo de Muda: Ensaios de Psicanálise.* São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
31. SILVA, Mateus Araújo. 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.
32. STEIN, Ernildo. *Fundamentos Analítico-existenciais da Psicologia e o retorno do Oprimido.* Porto Alegre: Edipucrs, 1997. (Coleção filosofia, 60).
33. TOURAINE, Alain. *Crítica da Modernidade.* 5. ed. Trad. Elia Ferreira Edel. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.
34. VERNAUX Roger. *Le Vocabulaire de Kant: Les Pouvoirs de L'Esprit.* Paris: Ambir Montaigne, 1973. (Col. Philosophie de L'Esprit).