

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP
Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Social

Vanessa Clementino Furtado

**Estudos sobre Imaginação e Criação: contribuições de Lev Semenovich Vigotski e
Cornelius Castoriadis**

MESTRADO EM PSICOLOGIA SOCIAL

SÃO PAULO – SP
2013

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP
Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Social

Vanessa Clementino Furtado

**Estudos sobre Imaginação e Criação: contribuições de Lev Semenovich Vigotski e
Cornelius Castoriadis**

MESTRADO EM PSICOLOGIA SOCIAL

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica, como exigência parcial para obtenção para o título de MESTRE em **Psicologia Social**, sob a orientação da Prof^a Dr^a **Bader Burian Sawaia**.

Errata

Na página 23 onde se lê Maio de 69, leia-se Maio de 68.

Na página 85 “O que (o “homem do socialismo”, por exemplo, como dizia Vigotski)?”:
suprimido.

BANCA EXAMINADORA

Resumo

Essa dissertação de mestrado se propôs a analisar os conceitos de Imaginação e Criação nas teorias de Vigotski e Castoriadis. Os dois autores têm uma proximidade quando discorrem sobre a atividade especificamente humana que é baseada nas atividades de imaginação e criação; quando as relacionam com a possibilidade do “agir em liberdade”. Esta atividade permitiu que pudéssemos nos adaptar e/ou transformar a natureza, a ponto de transcender nossas leis biológicas e da *phusis*. Assim, debruçamo-nos nesta investigação sobre Imaginação e Criação relacionadas à liberdade humana, visando oferecer subsídios à práxis psicossocial. Contudo, uma pesquisa que se proponha a estudar atividades marcadas pela metafísica, tem como norteador: o questionamento da preponderância do paradigma da razão. Foi realizada uma pesquisa teórica baseada numa extensiva análise das obras dos dois autores, selecionando os textos em que os temas eram abordados e correlacionando-os com os principais conceitos e os pressupostos epistemológicos e ontológicos que sustentam cada teoria. Foi realizada, também, uma busca no banco de teses da Capes com os descritores: Vigotski (e variações desta grafia), Castoriadis, Imaginação e Criação. Vigotski, apoiado pelo marxismo, busca compreender psicológicos e o social de modo indissociáveis buscando referencial para a formação do “homem do socialismo”, o qual em essência deveria ser livre, a despeito das determinações sociais. Castoriadis funda uma nova ontologia baseada no “elemento imaginário”, onde passa a criticar a prevalência da razão que é presa à determinidade. Desta forma, os autores nos oferecem, apesar das diferenças epistemológicas e ontológicas, referencial para a compreensão dos atos dos seres humanos em toda sua completude: Razão, Emoção, Criação e Imaginação e, assim, a possibilidade de liberdade.

Palavras-chave: Vigotski, Castoriadis, Imaginação, Criação, Liberdade, Sentido

Abstract

This Master's Degree dissertation proposed to analyze the concepts of Imagination and Creation in the theories of Vygotsky and Castoriadis, Both the authors are proximate in their discussion on the specifically human activity based on the use of imagination and creativity; when they relate to the possibility of "acting in freedom". This activity permits us to adapt and/or transform nature, to the point of transcending biological laws and the very *phusis*. Thus, this investigation extended on the relation between Imagination and Creation relative to human liberty, in an attempt to offer subsidies to psychosocial praxis. However, research proposing to study activities marked by metaphysics, has for its guiding light the interrogation on the preponderance of reason. theoretical research was done on an extensive analysis of the works of both authors, with a selection of texts where these themes were dealt with and correlated with the principal concepts and epistemological and ontological presuppositions sustaining each theory. A search was also made in the Capes databank with the following keywords: Vigotski [and variations of this spelling], Castoriadis, Imagination and Creation. Vygotsky, based on marxism, attempts to comprehend the psychological and social indissociable modes, attempting to found the formation of a "socialist man", who, in his essence must be free, despite social determinations. Castoriadis founds a new ontology based on the "imaginary element", where he goes on to criticize the prevalence of reason, prisoned with determinism. In this way, both the authors offer us, despite their epistemological and ontological differences, a reference for comprehending the acts of human beings in their completeness. Reason, emotion, Creation and Imagination and, thus, the possibility of liberty. Keywords: Vygotsky, Castoriadis, Imagination, Creation, Liberty, Meaning

Agradecimentos

Quando se chega ao final de uma trajetória, ainda que curta (dois anos apenas), que representa uma etapa que nos impusemos à nossa vida, geralmente, retomamos a história desde seu início e, daí: por onde começar? Pelo início do projeto, da ideia ou do sonho? E sonho lá tem começo e fim?

Não sei dizer onde tudo isso começou, mas hoje ao olhar para este caminho sei dizer exatamente quem esteve por perto, embora, por diversas vezes, as distâncias físicas se fizessem imperiosas...

Assim, não poderia deixar de iniciar os agradecimentos por alguém que junto comigo viveu as desventuras desse Mestrado, antes até, compartilhou dos mesmos ideais e sempre se fez presente. Se há alguém a quem devo eterna gratidão é ao meu amigo, professor e (co) orientador David Victor-Emmanuel Tauro, como sempre lhe digo nas mensagens em que trocamos: “Obrigada por tudo sempre!” Desde o momento em que você me conheceu, até o momento em que me entregaste em mãos meu diploma, você me incentivou e me ajudou nesta conquista. Mesmo que você não more dentro de minha cabeça para “adivinhar o que eu penso” compartilhamos de um mesmo pensamento.

À Prof^a Dr^a Bader B. Sawaia, por aceitar me orientar sem oferecer resistências, que acreditou em meu trabalho e que com a elegância que lhe é peculiar, soube acolher minhas “argutas” e conduzir minhas leituras, ao passo que me deu liberdade para pesquisar e trilhar meus próprios caminhos. Orientadores assim são raros!

Ao Prof. Dr. Odair Furtado (meu “tio” por homônimos sobrenomes) por aceitar de forma tão entusiástica em participar de minha banca e por, na qualificação, despertar, novamente, em mim o desejo em retomar as leituras de Vigotski. Por ter, também, aberto um espaço, por meio de um diálogo constante, para a representação estudantil no colegiado do programa e por nos ajudar a ocupar lugares que vinham sendo esvaziados.

Ao Marlito querido, por reintegrar corpo e mente e por me provocar afetos desmoralizantes, porém, éticos (“Desaprender oito horas por dia ensina os princípios”, já dizia Manoel de Barros). Além de ser um agradável companheiro de cerveja, cigarros, risadas e bacon... Ajudou a curar as afecções de meu corpo e alma.

À Prof^a Dr^a Maria do Carmo Guedes, com quem não tive aulas pelas vias institucionais da grade curricular imposta, mas com quem muito aprendi nos momentos de luta “extra-sala de aula” e a quem terei sempre como exemplo (ideal) para a vida.

Aos meus pais, por apoiarem meus objetivos, por respeitarem minhas escolhas e por inculcarem em minha cabeça a ideia de fazer “aquele curso que eu queria fazer antes mesmo da faculdade”: o Mestrado. Sei que neste título constam não apenas meus desejos e anseios particulares, mas compartilho dos sonhos de vocês. Obrigada por sempre me incentivarem de forma primorosa e sem muitas imposições, por me criarem livre para voar!

À minha irmã e meu cunhado por me abrigarem nesse período de estudos, facilitando meu acesso às aulas. Às crianças, meus sobrinhos, por tornarem meus dias mais agitados, alegres, doces e com sabor de brigadeiro e chá de bonecas.

Aos meus outros familiares (irmão, vó, primas e tios/tias) por, mesmo de longe, torcerem por mim e me apoiarem.

Aos amigos, companheiros de universidade e de lutas: Camila de Oliveira Pinto (Camilex), Tatiane Superti (Tatê), Thays Marcondes (Tatá), Jéssica Machado, Fernanda Meurer Balthazar, Sabrina Rovetto... Nossas tardes regadas a tereré, lá em Campo Grande, foram combustível para me guiar nesta jornada de estudos. Nossas discussões sempre tão calorosas, brigas, risadas e saraus é o que formam a estrutura que me mantém nesta caminhada e ratifica minhas escolhas. À Janaina Pulcheria Morais (Jana), que está incluída nisso tudo, e que de bom grado se dispôs a me ajudar na formatação deste trabalho e que num momento em que eu não mais me encontrava, postou uma música que me ajudou a dar sentido a algumas questões. Meninas, obrigada!

À Taline de Lima e Costa, que também fez parte disso tudo lá em Campo Grande, mas foi um pouco mais... Você faz parte da família que tive a vantagem de escolher e ser escolhida, aprender com você os sentidos e, principalmente, atitudes impregnados na palavra amizade é sempre um privilégio.

À Luciana Belmonte, minha querida companheira de trabalho opressor, quem me ajudou a superar as dificuldades da exploração, de sermos exploradas, com muito bom-humor; mas que também me analisou, incentivou e esteve sempre ao meu lado em

perrengues de outras ordens. Obrigada por acreditar em mim em um momento em que até eu mesma duvidava!

Ao Leonardo Demaso (Léo), que teve paciência com minhas crises existenciais, que de forma árdua me permitiu criar asas para alçar os voos que minha imaginação for capaz de criar, por me apoiar e estar sempre ao meu lado, mesmo obrigado a assistir aos espetáculos mais inertes para onde o arrasto.

Aos companheiros de núcleo por me ajudarem a construir este trabalho, por partilharem dos mesmos anseios, não me fazendo sentir sozinha nessa jornada, pela receptividade e valorosas contribuições direta ou indiretamente em minha pesquisa. Não nominarei aqui cada um para não correr o risco de ser injusta caso esqueça alguém.

Ao “Q.G.” (Lívia Gomes dos Santos, Ive Braga, Diane Porugueis e Thiago Sant’anna) que me acompanharam, vivenciaram, refletiram, sentiram e agiram ética e politicamente junto comigo durante a greve da PUC-SP (e outras lutas).

Viver é assim, enfrentar os desafios que as circunstâncias externas ou nós mesmos nos impomos, mas principalmente sentir, imaginar, pensar e agir. É a possibilidade de partilharmos um mesmo tempo e espaço com pessoas como vocês que tornam esta atividade de estar viva mais prazerosa.

Este trabalho sairá em meu nome, mas é fruto dos afetos compartilhados com vocês é, por isso, uma criação coletiva.

Siglas e Abreviações utilizadas

ÉHESS – École des Hautes Études em Sciences Sociales

Encruzilhadas... – referente à coletânea de livros de Castoriadis publicada sob o título; “*Encruzilhadas do Labirinto*” e correspondente volume.

FPS - Funções Psicológicas Superiores

COMECON – Conselho para Assistência Econômica Mútua

IIS – Instituição Imaginária da Sociedade

OCDE – Organização para Cooperação e Desenvolvimento Econômico

OTAN – Organização do Tratado do Atlântico Norte

PC – Partido Comunista

PCF – Partido Comunista Francês

SouB – Socialismo ou Barbárie

Sumário

Introdução.....	11
Capítulo I - Cornelius Castoriadis – Trajetória Teórico Política.....	21
1.1. Castoriadis vida e obra.....	22
1.2. Os anos “Socialismo ou Barbárie” e a formação dos aportes teórico metodológicos de Castoriadis	25
1.3. Revisão Crítica da Teoria Marxista	27
1.4. Autogestão como Princípio de Organização do Operariado.....	28
1.5. A filosofia e política de Castoriadis.....	30
1.6. Instituição, Imaginação e Autonomia no Quadro da Criação Histórica	32
1.7. Ordenamento das Obras de Castoriadis	35
1.8. A Imaginação Social e Radical	40
1.9. Qual a fonte do imaginário radical ou social?	46
1.10. A psique humana e a psicanálise enquanto projeto político	49
Capítulo II: Imaginação e Criatividade para Vigotski.....	52
2.1. Vigotski: vida e obra no contexto revolucionário russo	53
2.2. Imaginação um eflúvio da Realidade.....	61
2.3. Imaginação, memória e criatividade	75
2.4. Reflexões ético-políticas	79
Capítulo III - Se, vão as paralelas ao infinito se encontrar.....	82
3.1. Criação, imaginação, imaginário	86
Considerações Finais	98
Referências Bibliográficas.....	104

Introdução

"Hoje eu atingi o reino das imagens, o reino da despavbra
(...) Daqui vem que os poetas podem compreender o
mundo sem conceitos. Que os poetas podem
refazer o mundo por imagens, por eflúvios, por
afeto." (Despavbra - Manoel de Barros)

A criação é comumente associada ao Ato divino de criar coisas e seres – o Mundo. Em Abbagnano (2012) encontramos a seguinte definição: “Em todas as línguas, essa palavra tem sentido muito genérico, indicando qualquer forma de causalidade produtiva: do artífice, do artista ou de Deus.” (p.256). Inventar, fabricar, fazer surgir alguma coisa onde, antes, era puro nada.

Ainda em Abbagnano: “Em sentido igualmente genérico, emprega-se essa palavra (criação) com muito mais frequência para corrigir ou retificar o conceito de evolução e para introduzir nesta as características de imprevisibilidade¹, liberdade e novidade” (p.258).

E quão desorganizador nos parece a imprevisibilidade da vida; o drama Shakesperiano: “Ser ou não Ser?” de Hamlet, a trágica dúvida do existir e a imprevisível certeza da morte! Não ter onde fincar raízes, os pés; a ponto de desvelar o nosso próprio Caos e se deparar com um vazio ontológico e singular:

Estou por assim dizer
Vendo claramente o vazio
E nem entendo aquilo que entendo:
Pois estou infinitamente maior que eu mesma,
E não me alcanço.
Além do que:
Sei também que esta minha lucidez
Pode-se tornar o inferno humano. (Lispector, 2008)

Retirar o manto que cobre o vazio é como a força que tira um corpo da inércia dando-lhe movimento: “o inferno humano”.

Na versão bíblica sobre a criação do homem, Deus o molda no barro e para lhe dar a vida, o sopro... Ao assoprar o barro, Deus introduz neste a sua alma, do latim *anima*, que em grego *psùches*. Assim, também, conta-nos a mitologia grega: Prometeu, um titã descendente da antiga raça de deuses destronada por Zeus, criou com argila e

¹ Grifo nosso.

água o homem no qual introduziu características da alma dos animais. Athena ficou admirada com sua criação e inseriu na escultura de barro, o espírito, por meio do sopro divino².

E o que é, portanto, um movimento eminentemente humano senão aquele que se dá na e por meio da alma/psique e é sentido na carne – imagens, ideias, pensamentos, afetos, desejos, sentimentos, etc.? E o que os fazem surgir, isto é, qual é a força que nos tira da inércia? A resposta de Espinosa, na *Ética* (parte II, proposição XVII), é que as ideias surgem n' alma a partir da afetação (*affectio*) que um corpo provoca em outro corpo, ou seja, o pensamento é fruto dos afetos (*affectus*). Um corpo que afeta outro, deixa seus vestígios, porém, o corpo afetado não se transforma em outro corpo, mas entra em transição de aumento ou diminuição da potência de perseverar na própria existência. Assim, os vestígios que um corpo deixa em nós permite com que, mesmo este corpo estando ausente se faça presente:

Para empregar agora as palavras em uso, chamaremos imagens das coisas as afecções do corpo humano cujas ideias nos representam os corpos exteriores como presentes, embora elas não reproduzam a configuração exata das coisas. E quando a alma contempla os corpos por esse processo, dizemos que ela imagina. (pp. 243-244)

Imaginar é, portanto, representar mentalmente, as afecções do corpo por meio das imagens que não representam de modo especular as forças externas. Não se trata, portanto, da simples representação exata do mundo, mas do conhecimento de primeiro grau, que é ilusório, ao qual estamos todos fadados, segundo Espinoza. Mesmo que se atinja o terceiro grau de conhecimento – a beatitude – nunca deixamos de imaginar.

Aulagnier³ (1979) concorda com esta análise, mas atribui a este processo uma explicação diferente, segundo ela, às imagens se somam os elementos próprios da

² Ainda na tradição bíblica, o espírito que dá a vida é chamado, em hebraico, de *ruah* que em grego foi traduzido por *pneuma*. (C.f. Piedade, 2009 p.148)

³ Piera Spairani nasceu em 1923 em Milão, viveu no Egito durante a II Guerra Mundial, já de volta à Itália, formou-se em medicina em Roma, onde aprofundou seus estudos na área de neuropsiquiatria. Na década de 50 radicou-se em Paris, casou-se com um francês cujo sobrenome – Aulagnier – manteria mesmo após a separação. Estudou psicanálise na Sociedade Francesa de Psicanálise; foi analisando de Lacan por seis anos, com o qual fundou a *École Freudienne de Paris*, onde dirigiu a revista *L'Inconscient*. Por questões de discordâncias teóricas com Lacan, Aulagnier decidiu sair da instituição, fundando, juntamente com Castoriadis, Valabrega e Perrier o *Quatrième Group*. Trabalhou como psiquiatra no hospital de *Sainte-Anne* com pacientes psicóticos, onde também realizou vários seminários expositivos sobre suas ideias inovadoras, publicando quatro livros e uma série de artigos sobre perversão. Foi casada com Castoriadis, com quem dividia muito mais do que a intimidade da vida a dois, compartilhavam

psique que os representa; o que ela denomina ser um processo violento e compara ao do metabolismo celular.

Podemos definir trabalho de metabolização como a função pela qual um elemento heterogêneo à estrutura celular torna-se a ela homogênea. Esta definição pode se aplicar rigorosamente ao trabalho que efetua a psique, com uma única diferença: neste caso, o elemento absorvido e metabolizado não é um corpo físico, mas um elemento⁴ de informação. (p. 27)

Assim, seria função da psique metabolizar tais elementos de modo que os torne homogêneos a sua própria constituição; a dedução, a partir disso, é que há neste processo um “*quê*” de criatividade.

Entre os autores que pesquisamos há um consenso, pois, quanto à criatividade enquanto capacidade humana de criar algo novo, imprevisível, porém, com bases naquilo que já havia ou rompendo com isso. É possível o ato de criação, sem subverter a lógica da tradição herdada?

É a isso que este trabalho se propõe: analisar em que consistem as raízes da atividade transformadora do homem, de sua atividade efetivamente revolucionária nas obras de Vigotski e Castoriadis. Escolhemos esses dois autores porque eles destacam a imaginação como processo de criação e base da liberdade, assim, caracterizam a ação política com referência à criatividade. nossos autores traçam percursos que por vezes se encontram, mas que, em essência, são paralelos.

Nosso interesse por esses dois pensadores teve início no trabalho de conclusão de curso de graduação⁵. A ideia inicial era traçar um quadro analítico comparativo desses autores no que se referiria à linguagem, para refletir sobre a práxis psicossocial transformadora. Entendíamos (e ainda entendo), pois, que a Psicologia Social deve assumir um posicionamento crítico e não apenas isso, mas viabilizar os meios, as ações para dar subsídios para que os seres humanos possam se tornar seres autônomos e que lutam pela autonomia dos demais na ação individual e coletiva.

ideias. Ela morreu em 1991, aos 68 anos de idade, na ocasião Castoriadis dedicou-lhe um belíssimo texto cujo tema era a psicose, publicado no volume V das Encruzilhadas no Labirinto. (C.f. Furtado, 2008).

⁴ “O termo elemento assim definido engloba aqui dois conjuntos de objetos: aqueles cuja contribuição é necessária ao funcionamento do sistema, e aqueles cuja presença se impõe e cuja ação se manifesta de tal forma ao sistema, que este não pode ignorá-lo” (*ibidem*, p. 27 – 28).

⁵ As pesquisas efetivamente começaram pouco antes disso, ainda na iniciação científica que perdurou por 2 anos.

No entanto, no decorrer das revisões bibliográficas para o Mestrado, notamos que a questão principal da pesquisa – a Linguagem – foi aparecendo como questão secundária para refletir sobre essa práxis transformadora, ela era a “ponta do iceberg”. O que é, pois, a linguagem humana, com sua complexa trama de sentidos e significados, senão uma criação social e histórica da humanidade?

Para Vigotski e Castoriadis, é inegável a relação entre imaginação e linguagem, assim, iniciamos esta pesquisa. E, assim como o poeta, atingimos o reino da “despalavra”, para compreender o mundo também por: imagens, por eflúvios e afeto; para além da unilateralidade da Razão.

A intenção, anteriormente, era estudar as questões relacionadas à linguagem, partindo de um ponto de vista radicalmente diferente do conhecido movimento denominado: “Giro Linguístico”. Compreendemos, pois, a linguagem também como uma atividade humana que cria e dá sentido à vida e que, por vezes, não encontramos correspondência material para o que ela exprime e, portanto, notamos que ela se relaciona com a dimensão da abstração e da imaginação.

Utilizei o aporte teórico de Vigotski, tendo em vista sua fecunda obra acerca das questões referentes à linguagem: sua interpretação de que a linguagem adquire uma função análoga ao do instrumento para a psique e a relação dialética entre pensamento e linguagem no decorrer do desenvolvimento humano, bem como, entre as demais Funções Psicológicas Superiores (FPS). De acordo com a perspectiva vigotskiana, a sociedade é histórica e criada no e pelo trabalho, ou seja, é fruto da ação do homem sobre a natureza, transformando-a e transformando-se.

O ser humano, para sobreviver, utilizou-se de sua capacidade de imaginação associada à criação – criando signos e sentido – de modo que pudesse se adaptar e/ou transformar a natureza, a ponto de transcender suas leis biológicas e da natureza. Ora, se assim não fosse, estaríamos hoje ainda na Idade da Pedra! Portanto, o que nos faz conviver em sociedade, nesta sociedade, o modo como ela se organiza e se desenvolve é justamente fruto da criação humana. Para Vigotski, portanto, a criação se dá pela necessidade e superação.

Já Castoriadis contesta a centralidade do trabalho, o qual, para ele, já está por si só determinado, além disso, ele entende que a criatividade e a imaginação não podem se

dar pela superação, mas como criação de algo novo, novas formas. Colocar a existência àquilo que não havia corresponde no mundo real, material, em última instância, constituir o real a partir do Imaginário Radical.

Logo, compreendemos que Imaginação e Criatividade estavam, então, submersas na ênfase da linguagem e extrapolavam os limites do primeiro tema, constituindo-se em um universo fecundo e instigante para a pesquisa. Com isso, poderíamos extrair contribuições importantes para Psicologia Social no que tange a compreensão do ser humano como indivíduo social, a atividade política e como o compromisso permanente da transformação da sociedade (desta sociedade de exploração) e da libertação dos seres humanos.

Contudo, a imaginação sempre fora relegada, pelas correntes racionalistas, a uma interpretação “mágica” pertencente ao mundo “sobrenatural” – metafísica – por isso, indigna de um estudo científico. Para Bader Sawaia (2009), a dimensão da imaginação juntamente com a do afeto na personalidade humana são “esquecidas e discriminadas como perturbadoras da ordem social, do comportamento virtuoso e do conhecimento” (p. 366). Portanto, há nesta pesquisa, ainda que de forma tácita, um questionamento norteador fundamental: a prevalência do paradigma da razão.

Assim, construímos a hipótese de que essas atividades psíquicas – Imaginação e Criatividade – são as bases não apenas do pensamento, como também, do que entendemos como sendo a atividade revolucionária humana. Optamos por demonstrar tal relação na obra de Vigotski e Castoriadis, pois como já dissemos, ambos têm o mérito de trazer a política e a sociedade para dentro da psicologia e de destacarem a importância da imaginação e criação para a transformação social. Castoriadis é reconhecido pela densidade e originalidade de suas reflexões acerca do Imaginário Radical e Vigotski por suas reflexões sobre imaginação, criação e desenvolvimento humano.

Escolhemos o diálogo entre os dois, também motivados pela preocupação de nosso núcleo de pesquisa de aprofundar e avançar as reflexões vigotskianas; sua referência teórico-metodológica básica, no diálogo com outros pensadores, tendo em vista a complexidade e riqueza de suas reflexões para a Psicologia Social, mas ao mesmo tempo, sua incompletude. Também porque ele desenvolveu sua psicologia no

diálogo constante com muitos autores estranhos à psicologia. Ele deixa um sólido conhecimento que precisa ser aprofundado, conforme Daniels (2008).

No entanto, é preciso ressaltar que Castoriadis discorda em um ponto central, uma vez que, uma de suas críticas ao marxismo é a supressão da autonomia e criatividade; segundo ele a dialética impede a criação. Uma vez que a dialética pressupõe três termos: tese, antítese e síntese; os quais estão fechados, logo, não há espaço para criação. Criação para Castoriadis (2007) é romper com esse fechamento, a inclusão da imprevisibilidade e o mais importante, é admitir a criatividade também como atividade de destruição, assumindo, então, um lado tanto positivo quanto negativo.

Assim, fomos construindo nosso objeto de pesquisa, buscando relacionar criação e imaginação com os núcleos centrais das obras de Castoriadis e Vigotski. Entendemos que, na interface dessas duas concepções, uma pode iluminar a outra a fim de pensarmos uma teoria da imaginação para uma atividade transformadora.

Há entre ambos o primordial entendimento da Imaginação como aquilo que nos faz humano, o que nos diferencia dos demais animais, e que a linguagem é algo fundante do Ser Social. Tais aproximações são possíveis porque, também, esses autores têm bases filosóficas comuns às quais orientaram suas obras, destacamos aqui: influências do pensamento espinosano, bem como, marxiano. Ainda que Castoriadis (2000) teça uma crítica ao marxismo e a teoria marxiana⁶, esta influência é inegável e essencial para a compreensão de sua obra.

Embora Castoriadis teça uma crítica à lógica dialética (e à lógica do pensamento herdado que ele denomina conjuntista-identitária), da qual, Vigotski, era um efusivo defensor, compreendemos que, ao invés disso ser um obstáculo, há nessa dissonância um frutífero campo de pesquisa. As críticas castoriadianas, as quais questionam as possibilidades da criação na dialética, motiva-nos a aprofundar ás

⁶ Castoriadis conhecia profundamente os textos de Marx, desde o “jovem Marx” até os textos do “velho Marx”. Essa crítica começou a ser elaborada desde os tempos da revista *Socialismo ou Barbárie*, e tomou uma maior proporção quando Castoriadis escreveu *A Instituição Imaginária da Sociedade*, onde, já na primeira parte, ele afirma que para se manter revolucionário era preciso deixar de ser marxista. (C.f. Rotolo, 2010).

análises de Vigotski sobre imaginação e criação na perspectiva da dialética. Isto, a nosso ver, suscita um debate atual e necessário para as Ciências Humanas.

Ambos os autores se encontram na defesa de que somente por esta habilidade de imaginação criativa que se pôde (e ainda hoje é possível) idealizar e realizar as transformações as quais a humanidade vivenciou. É a capacidade de imaginação associada à criatividade aquilo que fundamenta o surgimento do “agir com liberdade”, para Vigotski, e da autonomia humana para Castoriadis. Já aqui, com essas afirmações, pode-se perceber que ambos defendem a ideia de sujeito capaz de realizar transformações na dimensão individual e coletiva. De acordo com Castoriadis, só é possível efetivar a autonomia individual por meio da autonomia coletiva.

Paralelamente, realizamos um levantamento da obra de Vigotski e Castoriadis, apoiados em uma pesquisa bibliográfica a qual visou a uma análise extensiva de suas obras. Buscando aprofundar os textos que se referem ao nosso objeto, vasculhamos as obras dos nossos autores, e de seus profundos leitores para selecionar as obras a serem analisadas e identificar os autores que mais os influenciaram.

Optamos, então, por dar primazia às obras publicadas em língua portuguesa, a fim de facilitar o acesso e consulta às mesmas. Este procedimento demonstrou-se bastante eficaz no que tange a obra de Cornelius Castoriadis, tendo em vista que, a maioria de seus escritos está traduzida⁷ para o português, sem maiores prejuízos. O que, contudo, não nos fez abrir mão dos escritos originais em língua francesa, bem como, da leitura dos textos que ainda não foram traduzidos. Por outro lado, no que se refere à obra de Vigotski, muitos são os problemas de tradução para o português, encontramos uma discussão⁸, ainda bastante aquecida e acentuada, sobre o caráter interpretativo das traduções de suas obras. Desta forma, elegemos os textos em português traduzidos diretamente do russo e/ou espanhol, como também, pelos textos em espanhol e, quando necessário, realizamos a comparação entre as traduções em português e espanhol.

Procuramos, também, situar historicamente os dois autores, para que possamos entender o contexto em que suas obras foram produzidas, uma vez que a obra de Vigotski fora produzida na Rússia praticamente durante e após a revolução até meados

⁷ No Brasil, suas obras passaram a ser publicadas a partir da década de 70.

⁸ *Vide in*: Referências bibliográficas, Prestes (2010).

da década de 30. Já Castoriadis, começa a tecer seus primeiros trabalhos em meados da década de 40, quando vivia na França e assistiu os rumos e queda da URSS, o que influenciaria suas críticas ao marxismo de forma definitiva.

O levantamento da literatura nos mostrou alguns trabalhos que trouxeram Castoriadis à baila para discutir algumas aporias da obra de Vigotski. Destacamos, nesse sentido, a tese de doutoramento de Cruz (2002) e Andreani (2009), as quais exploram, justamente, o tema a que nos propomos a estudar aqui (imaginação e criatividade) na obra desses dois autores.

Já sobre o referencial castoriadiano, optamos, também, em recorrer, à obra de Piera Aulagnier que, como já dito, foi uma psiquiatra e psicanalista que elaborou uma revolucionária teoria no que tange a prática com a clínica das psicoses. Por sua experiência ao atendimento de pacientes psicóticos no hospital de *Saint-Anne*, suas atividades no *Quatrième Group*, Aulagnier elaborou uma teoria, metapsicológica, que prevê um estágio chamado de Originário, o qual se daria antes do estágio Primário de Freud. Isto foi fundamental para compreender as questões referentes à psicose, principalmente, para o manejo clínico com esses pacientes. Com Castoriadis, formou uma parceria de vida e uma frutífera discussão teórica que o influenciaria definitivamente em seus conceitos sobre as questões da psique, dentre elas a imaginação e a criação, podemos destacar aqui o entendimento de Castoriadis sobre a criação do mundo para o sujeito, seja ele psicótico, neurótico... O próprio Castoriadis, constantemente, a referencia. Portanto, não podíamos deixar de citá-la, ao tratar a obra de Castoriadis, sob pena de incorreremos, não apenas em uma injustiça, como também, uma falha ao discutirmos os conceitos dele.

Castoriadis, apesar de uma extensa produção bibliográfica, quase toda traduzida para o português, ainda é um autor pouco estudado no Brasil, nas áreas das Ciências Humanas (Filosofia, História, Ciências Sociais...), menos ainda na área de Psicologia Social. No entanto, tem muito a nos oferecer, e de acordo com Rey (2003):

Castoriadis, na realidade, nos apresenta uma nova forma de fazer psicologia. Sua produção teórica caracteriza-se por uma construção rica, densa, processual e complexa, orientada para compreender o homem dentro dos diversos processos de sua condição social, cultural e histórica. (...) Na realidade, Castoriadis está imerso sempre nas duas fontes teóricas principais de sua obra: Marx e Freud, apesar de que realiza uma crítica explícita a

ambas, a partir da qual organiza seu próprio aporte teórico e metodológico. (p. 98)

Trata-se de um aporte teórico coerente que analisa minuciosa e criticamente as categorias filosóficas clássicas, a fim de romper com a lógica ontológica herdada.

Para esta pesquisa, selecionamos as principais ideias dos dois autores, concordantes e discordantes, para apresentar uma síntese de nossas análises visando a, principalmente, apontar fios que devem ser aprofundados para que possamos construir um aporte teórico dos estudos sobre Imaginação e Criatividade. Por isso, o drama psíquico⁹ será encenado aqui pela complexa trama entre Imaginação e Criatividade cujo clímax: Autonomia humana.

Cornelius Castoriadis foi um militante do Partido Comunista Internacional; trotskista que, ainda na juventude quando vivia na Grécia, após o episódio da chacina de seus companheiros de militância, embarcou para a França no eminente navio *Mataroa*¹⁰. Já em solo francês e de posse de uma bolsa de estudos para concluir seu doutoramento em filosofia, Castoriadis se decepciona com o clima neo-kantiano da academia, o que o levou a jamais concluir o curso. em 1949 fundou, junto com Claude Lefort, o grupo *Socialismo ou Barbárie* (SouB) que deu origem a uma revista de mesmo nome. O grupo SouB findou em 1965, por culpa de discordâncias políticas entre seus membros, sendo que o último número da revista fora publicado em 1967.

Embora não tenha traçado uma longa carreira dentro da academia, Castoriadis publicou uma vasta coletânea de textos, sendo sua principal obra intitulada: “A instituição Imaginária da Sociedade”. A partir de sua saída do grupo que fundara com Lefort, Castoriadis dedicou-se aos estudos da autonomia humana. Assim, voltou-se para o estudo da psicanálise e formou-se psicanalista pela *École Freudienne* de Jacques Lacan. Junto com Piera Aulagnier, fundou o grupo de estudos, ainda em atividade, denominado *Quatrième Group*, o qual teceu importantes críticas a Lacan e a onda lacaniana que se instalara na França. No entanto, apenas aos 54 anos, em 1976, por

⁹ Vygotsky, L. V. Manuscritos de 1929, *vide* referências bibliográficas.

¹⁰ Navio de bandeira neozelandeza, conhecido por trazer à França eminentes intelectuais gregos, dentre eles: Kostas Axelos e Kostas Papaioannou. De acordo com Rotolo (2011): “o primeiro que obteve destaque por suas análises acerca da técnica a partir de leituras de Heidegger e Marx, tendo por base a filosofia de Marcuse. O segundo, também filósofo e historiador da arte, especialista nos textos de Hegel e tradutor de textos além de Hegel, também de Marx e Engel.” (p. 28).

influência de amigos e admiradores, Castoriadis teve seu ingresso na *École de Hautes Études em Sciences Sociales (ÉHÉSS)*, para lecionar economia. Já em 1980 foi eleito *Directeur d'Études na ÉHÉSS*. Castoriadis faleceu em 1997, deixando uma vasta obra publicada e por publicar.

De acordo com Tauro (2003):

Castoriadis foi um pensador inovador, que cuidadosamente evitou os modismos da hora na vida intelectual francesa (...). Se o quadro do marxismo não lhe satisfazia mais, tampouco a cena francesa lhe oferecia qualquer ânimo; suas críticas não o levaram a cair no liberalismo, como muitos ex-marxistas, ainda menos a fazer qualquer concessão na luta contra a opressão e pela instituição da autonomia humana. Até o fim, Castoriadis nunca cedeu na sua convicção que a luta contra a sociedade capitalista e a liberação de sua opressão eram fundadas na convicção que os homens e mulheres podem criar instituições autônomas para viverem livres, sem serem obrigados a aceitarem o mando dos outros (que sejam chefes, gerentes, políticos, quadros, militantes, padres, terapeutas, faquires, ou, mesmo, professores). Exemplificou, assim, em pessoa e como ninguém mais, a luta contra a heteronomia em todos os níveis. (p. 27)

Ele era um militante da autonomia, mas, ao nosso entender, também pode ser chamado de “O filósofo da imaginação”, pois dedicara grande parte de seus escritos às investigações acerca deste tema, associando os dois conceitos.

Castoriadis estudou a Imaginação Social e Radical sob a ótica da criação e não subordinadas ao determinismo e, portanto, analisar a História como autocriação humana. Como podemos notar, tal referencial não poderia ser deixado de fora para contribuir com a temática que nos propusemos a estudar nem, tampouco, pode ser ignorado em estudos que se prezem a analisar as reais condições humanas de romper com a subjugação a que lhes inculta a sociedade capitalista.

Dessa forma acreditamos que alguns dos conceitos e categorias de Castoriadis sobre autonomia e imaginação nos permitiram estudar e analisar o nosso objeto de investigação: a Imaginação e Criatividade humana nas possibilidade de diálogo com Vigotski. Portanto, o que visamos a compartilhar não são apenas as diferenças entre os dois autores – Castoriadis e Vigotski. Nossa força motriz é, justamente, o ponto aonde eles se encontram, no axioma crucial para ambos: o fim da sociedade de exploração. Castoriadis – tanto quanto Vigotski e Marx – visa à revolução social que têm o compromisso com a transformação efetiva da sociedade e, por conseguinte, do ser humano levando-o a libertação de todo tipo de exploração.

Capítulo I

Cornelius Castoriadis – Trajetória Teórico Política

**“O que transforma o velho no novo
bendito fruto do povo será.
E a única forma que pode ser norma
é nenhuma regra ter;
é nunca fazer nada que o mestre mandar.
Sempre desobedecer.
Nunca reverenciar.”
(Como o Diabo Gosta – Belchior)**

“Um titã do espírito”, assim Morin (1997) se referiu a Castoriadis em um texto publicado por ocasião de sua morte.

Este capítulo objetiva a traçar os contornos do referencial teórico-metodológico de Cornelius Castoriadis, o qual se configura como um importante aporte teórico sobre Imaginação e Criatividade. Faremos uma breve biografia sobre o percurso desse autor, que, como veremos, adentrou no universo da academia tardiamente, então sua produção bibliográfica foi produzida durante os anos de militância política, construída na e pela militância.

Um pensador incomum que deixou por inacabado um fascinante projeto, escrever a história da Filosofia não pela via da Razão, mas sim, do Imaginário, a obra intitular-se-ia: “O Elemento Imaginário¹¹”. Somam-se a essa, suas críticas ao marxismo, à lógica dialética (desde Aristóteles até Hegel e Marx) e seu conceito de História como criação humana (não como um processo sucessivo, constituído por etapas, fases, etc.) e sua análise acerca dos objetos aos quais a Filosofia vem se dedicando. A coragem em debruçar-se essas questões que a Filosofia foi abandonando, inverter a lógica em que a prática humana é dominada pela razão, exemplificar pessoal e teoricamente a atividade política de luta pela autonomia humana e que, de acordo com Rotolo (*op.cit.*): “parece querer elevar a militância ao status de reflexão filosófica” (p. 15) traduzem a fecunda e criativa obra deste autor.

¹¹ Alguns textos especialmente escritos para essa coletânea foram publicados na série “Encruzilhadas do Labirinto” e outros permanecem inéditos.

1.1. Castoriadis vida e obra

Nascido em Constantinopla (Turquia) em 1922 e educado em Atenas, desde os 13 anos de idade interessou-se, precocemente, pela filosofia e, aos 15 anos, ingressou na ala jovem do Partido Comunista Grego (KKK). Na universidade, cursou economia, direito e filosofia. Politicamente ativo, desde muito cedo Castoriadis, já via com ressalvas as posturas políticas tomadas pelos partidos comunistas, alinhados à III Internacional, principalmente, após o pacto Germano-Soviético (1939).

Nesta época, contava com 19 anos quando integrou um pequeno grupo de trotskistas, animado por Spiros Stinas. Foi perseguido tanto pelos gregos pró-nazistas quanto pelos pró-stanilistas, a partir de 1943, até o final da guerra. Escapou da morte, quando muitos militantes do grupo trotskista foram brutalmente assassinados. Diante disso, em 1945, conseguiu uma bolsa de estudos para realizar o Doutorado em Filosofia, na França.

Ao chegar à universidade francesa, decepcionou-se com o clima ultra-kantiano que ali pairava, como julgava as tarefas políticas mais urgentes, abandonou o curso e conseguiu um emprego na OCDE – organização ncipiente da atual Comunidade Européia. Trabalhou por 20 anos no setor de estatística e contabilidade nacional (até 1970), quando se naturalizou francês e em seguida demitiu-se.

Castoriadis retomou seus estudos de filosofia e linguagem e formou-se com Lacan em psicanálise. Já naturalizado francês, pode passar a escrever em seu próprio nome e publicar seus textos, antes, escritos clandestinamente na revista *SouB*, já que corria o risco de deportação e na França não era permitido que estrangeiros publicassem, o que forçou Castoriadis a adotar diversos pseudônimos: Paul Cardan, era o que geralmente utilizava.

Por insistência dos amigos só em 1976 é que passou a dar aulas de economia na Universidade de Paris X (Nanterre) e, em 1980 foi eleito Directeur d'Études na École des Hautes Études em Sciences Sociales (ÉHESS), aonde trabalhou até que adoeceu, vindo a falecer de câncer em 1997.

Sua chegada à França representou um importante caminho teórico percorrido pelo jovem Castoriadis, pois ele se alinha a IV Internacional, ratificando suas posições

trotskistas e, então, militou até 1945, nas fileiras do Trotskismo do Partido Comunista Internacional. Por discordâncias com o PC e sua forma de organização, não tão comunista assim, em 1949, criou com Claude Lefort, também dissidente do PCF, um novo grupo: *Socialismo ou Barbárie (SouB)*, estruturado em torno de uma revista com o mesmo nome. Para Morin, Castoriadis e Lefort “protagonizaram uma heresia radical” dentro do que já era a heresia do trotskismo.

O grupo se dissolveu em 1965 e o último número da revista saiu em 1967. A inspiração para o nome se deu em decorrência de um texto de Rosa de Luxemburgo. Para Rotolo (2011) a polonesa o inspirou um pouco mais que isso:

As ideias de Rosa de Luxemburgo parecem, em inúmeras vezes, orientar algumas posições de Castoriadis. (...) Embora ele não tivesse admitido formalmente esta vinculação, em muitos de seus textos, algumas ideias da revolucionária polonesa parecem ser inspiradoras para o autor. Em especial, as ideias acerca da democracia e do socialismo, a defesa da autonomia das massas frente às estruturas hierárquicas e burocráticas, e as críticas às concepções leninistas de organização, podem ser citadas como algumas das coincidências entre os dois. (p.70-71)

O grupo era mantido pelos próprios integrantes, que cultivavam uma atividade militante e revolucionária e não visava apenas às discussões a serem publicadas na revista. Alguns consideram que as ideias do grupo foram por muito tempo um dos principais e mais criativos debates do marxismo no pós-guerra. Como também, um dos pilares do movimento chamado: Maio de 69; movimento no qual Castoriadis tinha esperanças¹² de retomar o clima revolucionário na França e as atividades do *SouB*, mas tais esperanças foram-lhe frustradas.

O *SouB* se debruçou sobre os estudos acerca das questões trotskistas e teceu uma afiada crítica a respeito de como o próprio Trotski abriu a brecha para a instauração do regime stalinista na URSS. Castoriadis (2009) aponta que a organização e administração do Estado proletário, bem como, a decorrente burocratização não fugiam aos modelos já adotados no capitalismo, bem como, a rápida industrialização da URSS, apoiada na crença de que a tecnologia seria pelo qual o proletariado seria emancipado e que a tecnologia era neutra. O regime revolucionário, de acordo com ele, não foi capaz de escapar do *zeitgeist*¹³ de sua época.

¹² Sobre isto Castoriadis, juntamente com Lefort e Morin escrevem o livro “A Brecha”.

¹³ Espírito do tempo.

Os membros do partido bolchevique fiavam-se na certeza de que para se construir um país socialista bastava, apenas, a aniquilação da burguesia. As consequências disso? O mundo todo testemunharia, pouco tempo depois, com a queda do regime socialista, não sem antes assistir a transformação da URSS em uma potência militar que investia pesadamente na conquista pelo espaço, medindo forças com os EUA, no período da Guerra Fria. O que, nem de modo muito ingênuo, podemos avaliar como simples coincidência com os caminhos trilhados pelos países capitalistas.

Em 1965, por divergências políticas entre seus membros fundadores, o SouB se dissolveu. A partir de então, Castoriadis passou a estudar psicanálise com Lacan, quando inicia suas reflexões acerca da instituição social-histórica do indivíduo, tecendo uma extensiva análise à obra freudiana que culmina em discordâncias teóricas com o próprio Lacan. Assim, juntamente com Piera Aulagnier, Valabrega, François Perrier e outros funda em 1969 o *Quatrième Groupe*, o grupo mantém suas atividades até hoje, que consistem em: grupos de estudos, seminários, mesas-redondas, dentre outras.

Somando os anos de SouB à sua prática analista e participação do *Quatrième Groupe* Castoriadis dirigiu sua obra para atingir uma grande meta que ele julgava ser urgente: (re) escrever a história da Filosofia, porém, não como a tradição havia feito pela via da história da Razão, mas sim por meio da história da Imaginação. Esta obra já estava por fazer quando ele faleceu, infelizmente, deixou o trabalho inacabado. Um título sugestivo e instigante nomearia essa nova coletânea de textos: “*O elemento imaginário*”. Desta forma, nosso filósofo compreendia que era necessário romper a barreira da metafísica, associar razão e imaginação era questão central para uma ciência que se propunha a compreender o ser humano em toda sua complexidade e em relação com o social-histórico. Portanto, após suas várias publicações, onde ele se encontrava concentrado nas críticas do sistema socialista da URSS e absorto nos caminhos que a humanidade enredou em sua tentativa (desesperada) vital de obscurecer e encobrir o seu próprio Caos. Desvendando os pontos de intercepção entre tempo e espaço, humanidade e história, Castoriadis ratificaria o ponto nodal de toda a criação humana: a capacidade de imaginar.

A imaginação se apresenta para nós como um Abismo tão profundo quanto o que ela própria tenta cobrir. A imagem que me vem à mente é a de uma queda livre no

espaço, um universo fértil de inesperadas afecções, tudo aquilo que o corpo é capaz de sentir e daí gerar imagens: Salvador Dali...

Pensamentos que só se pode traduzir por sua irredutibilidade à lógica conjuntista-identitária, é mergulhar no infinito singular de cada ser.

1.2. Os anos “Socialismo ou Barbárie” e a formação dos aportes teórico metodológicos de Castoriadis

Podemos dividir esses anos mais ou menos em três fases: a primeira quando Castoriadis, Lefort e os outros membros do grupo se dedicavam à Rússia¹⁴ e às posições de Trotsky; a segunda, a revisão dos acontecimentos a nível global quanto ao desenvolvimento do capitalismo pós-guerra, e, a terceira fase, quando a própria teoria e prática marxistas sofreram suas críticas definitivas terminando com sua dissolução.

O grupo dedicou-se às análises das posições de Trotsky e à crítica de suas críticas às posições stalinistas (1946-52). Tentando analisar a história a partir da experiência dos operários, Castoriadis, Lefort e seus companheiros tentaram avaliar os destinos da revolução russa estudando a parte de responsabilidade que cabia a Trotsky na tomada de poder por Stalin e no destino da Rússia depois 1924.

O grupo descobriu e descreveu falhas na análise de trotskysta, e as posições equivocadas de Lenin, em especial, as contidas na obra seminal: *Que fazer?* Assim, apontavam que a explicação de que os revolucionários profissionais, vindos de fora da classe operária podiam adquirir consciência proletária, foi um dos alvos de críticas do grupo. Isto porque, tal afirmação contraria a posição marxista sobre o condicionamento da consciência sobre a *práxis* social. Agora, o que era pior, aos olhos dos membros do SouB, era o fato dos leninistas alegarem que, por natureza social, os operários eram apenas capazes de adquirir uma consciência sindical. Como se isto, em si, não fosse uma luta política que atingia os lucros dos capitalistas e tumultuava os processos de produção.

¹⁴ Em uma entrevista à Philippe Nemo, Castoriadis diz que a URSS são quatro letras, quatro mentiras, por isso, recusa-se a usar estas siglas e prefere chamar pelo nome de um só país: Rússia.

Mais tarde, especialmente durante os anos de 1950, Castoriadis, Lefort e seus companheiros tentaram construir uma organização revolucionária, visando a contribuir para a coordenação das atividades dos operários, respeitando suas escolhas nos projetos de lutas, seja sindical, seja dentro das próprias fábricas aonde tinham comitês de lutas.

Paralelamente, começaram a contestar as posições de Leon Trotsky, oponente principal de Stalin, e o regime instaurado na Rússia. Outro ponto da crítica foi o posicionamento oficialmente assumido por Trotsky de que a rápida industrialização ajudaria o desenvolvimento socialista da Rússia. Sob a batuta de Lenin e do partido bolchevique, importar-se-ia toda a tecnologia possível dos países europeus e dos Estados Unidos, baseada no modelo fordista e/ou taylorista seria necessária.

Por ter julgado que essa tecnologia neutra (ao contrário das posições clássicas de Marx e Engels!), os russos tentaram industrializar o país com uma fúria nunca vista. Desta forma, eles se esqueceram que o sistema tecnológico capitalista promove, de alguma forma, uma sociedade dividida entre os que mandam (opressores/exploradores) e os que executam (oprimidos/explorados). Portanto não importava o fato de que os bolcheviques houvessem aniquilado a burguesia, uma vez que se criou uma nova classe de exploradores composta das altas camadas do partido, dos sindicatos e dos soviets que controlavam o processo de produção e de pagamento pelo trabalho executado. O argumento oficial era que sem a burguesia, a Rússia estava construindo o “socialismo num país único”.

Os membros do *SouB*, criticavam essa posição uma vez que os operários não tinham nenhuma responsabilidade no planejamento, nem domínio sobre o processo de produção, ainda menos sobre a distribuição dos produtos de sua labuta. Eram efetivamente explorados como em qualquer país capitalista. Foi paradoxal o jeito de tratar os países da Europa Oriental, que após a II Guerra Mundial haviam se tornado “repúblicas democráticas populares”.

A cegueira de Trotsky, era na própria leitura da realidade russa, que o fez assimilar as formas jurídicas [superestruturais] às relações efetivas de produção, aonde a classe operaria urbana e rural estava sendo objeto de exploração pelas camadas dominantes lideradas por Stalin e o Politburo, que efetivamente apropriavam-se da mais-valia produzida pelos trabalhadores.

O problema era como classificar os estados do Leste Europeu: Albânia, Bulgária, Hungria, Romênia, Tchecoslováquia, Alemanha Oriental, etc., aonde não houve uma revolução, mas apenas a tomada de poder por parte dos *apparatchiks* dos partidos comunistas, lideranças dos sindicalistas sob comando das forças armadas. No que diz respeito à economia, esses países estavam submetidos à orientação e comando russos, com algumas variações, o modelo de política econômica que foi imposto os obrigava a fornecer bens de consumo aos russos em troca de bens de produção pesados (mediante a criação do COMECON equivalente da OCDE). Quanto à diligência policial-política, o Cominform (equivalente da OTAN) era suficiente para preservar o domínio militar-burocrático cada vez que o povo se levantava em revolta.

1.3. Revisão Crítica da Teoria Marxista

A partir de 1953, graças a sua posição estratégica na OCDE, aonde foi possível captar todos os dados sobre as economias: européia e americana, Castoriadis começou uma revisão crítica da teoria marxista (como crítica à economia política), a proposta de sua ação política e, finalmente, o marxismo como filosofia da práxis, tanto relativa à história, quanto à ontologia¹⁵.

Usando criticamente a teoria da burocracia a *magnum opus* de Max Weber *Economia e sociedade*, Castoriadis teorizou que no século XX, o capitalismo tinha mudado radicalmente: graças às transformações do final do século XIX e durante a primeira metade do século XX. As relações capitalistas, além de não serem estruturadas como durante a época do capitalismo concorrencial, além de imperialistas, agora se tornaram burocratizadas, seja parcialmente (de modo fragmentário) com diretorias de gerentes, gerentes setoriais, e a organização taylorista, seja de forma total como na Rússia totalitária.

De fato, nem nos países capitalistas parcialmente burocratizados, nem nos países do bloco soviético, os operários eram os gestores da produção. Eram sim objetos de exploração e geradores de mais-valia, mas se distinguiam dos demais em relação à posse dos meios de produção: na medida em que os proprietários colocavam suas

¹⁵ Tais críticas estão na primeira parte de seu livro: *A instituição Imaginária da Sociedade*.

empresas nas bolsas de valores e captavam capital em troca de ações, na medida em que a gestão única ou familiar era substituída por corpos de diretores e gestores, a relação capitalista-operária chegava ao fim tanto no capitalismo ocidental quanto no capitalismo burocrático soviético. Isto é, a mera nacionalização ou estatização da propriedade privada não constituía, em si, o socialismo porque o que ocorria era apenas uma transferência formal dos direitos de propriedade para o Estado e não para o povo.

1.4. Autogestão como Princípio de Organização do Operariado

Em 1958, as pesquisas de Castoriadis o levaram a convicção de que a única maneira de gestão operária verdadeira seria com a autogestão generalizada na sociedade. Isto só se tornaria bem sucedido se estivesse sob o controle direto dos verdadeiros produtores (na indústria) e, dos comerciários e lavradores. Deste modo, a nacionalização das empresas nada tinha a ver com a gestão operária e o planejamento nacional, tido como elemento científico chave, tampouco, era socialista. Visto que, a partir de 1904 Frederick Winslow Taylor e, mais tarde, Henry Ford decidiram usar princípios “científicos” para gerenciar os processos de produção nos Estados Unidos.

Essas práticas couberam como luvas nas mãos da nova camada de “*managers*” que proliferaram posteriormente, sobretudo a partir dos anos de 1930. Época, quando diversos países no mundo adotaram vastos programas de socorro baseados na intervenção do Estado¹⁶. Isto ocorreu através do plano americano New Deal, inspirado, em grande parte pelo pensamento do britânico John Maynard Keynes ou nos programas de intervenção direta do Estado que Alemanha nazista ou a Rússia soviética ilustram.

Castoriadis inspirou-se, certamente, no capítulo de Max Weber consagrado à burocracia no primeiro volume de *Economia e sociedade*. No entanto, as lições tiradas por Castoriadis foram contrárias às de Weber. Destarte, para Max Weber a burocracia era uma força muito positiva, providenciando a racionalização da sociedade e de suas instituições: Estado, Forças Armadas, Igrejas, Escolas, hospitais, universidades, empresas, associações, clube, sindicatos, e, sobretudo, o sistema capitalista

¹⁶ O que permanece até os dias atuais.

concorrencial. Castoriadis, por sua vez, viu a burocracia como o cúmulo da irracionalidade.

Assim, não apenas a estrutura econômica deveria ser transformada durante a revolução, mas a sociedade inteira. O movimento socialista deveria visar à autogestão de todos os setores de produção diretamente pelos trabalhadores com a participação ativa da população nas atividades, assumindo suas responsabilidades através das assembleias populares e conselhos operários. Portanto, não cabia mais que as tarefas de transformação social se restringissem a apenas uma só classe. Então, Castoriadis se obrigou a fazer uma revisão completa do marxismo como teoria revolucionária.

Apesar de lidar também com questões filosóficas nos anos 1950, Castoriadis centrou suas críticas no referencial teórico marxista - a partir da economia, da história e finalmente da concepção filosófica de Marx.¹⁷ Era a época em que o capitalismo mundial estava de novo em plena expansão, graças ao Plano Marshall e outros instrumentos de intervenção estatal. Isto permitiu uma enorme expansão do consumo de bens por todas as camadas; inicialmente entre os ricos, e aos poucos os ganhos obtidos pelos trabalhadores nos combates nas fábricas resultaram em ganhos reais que foram aplicados em bens de consumo: TVs, rádios, artigos da cozinha, veículos, casas e novas formas de lazer nos clubes, cinemas e casas noturnas de shows¹⁸.

Assim, o empobrecimento progressivo do trabalhador não estava acontecendo, nem nos Estados Unidos, nem na Europa, que abria suas fronteiras para receber (tanto das colônias quanto das ex-colônias) trabalhadores para as atividades de reconstrução. Criando, desta maneira, novas divisões de trabalho, tingidas por fatores referentes às crenças e etnias, o que criou uma série de outros problemas nas décadas seguintes.

Os movimentos sociais de jovens, mulheres e grupos étnicos começaram a se proliferar durante os anos de 1960. Atingindo seu auge no Maio de 68, reverberou em

¹⁷ De longo prazo a tarefa durou mais ou menos de 1953 a 1960. Sobre isto, recomendamos a leitura de Tauro, 2003/2004.

¹⁸ Interessante que até hoje as novelas nos Estados Unidos são chamadas “*soap operas*” óperas de sabão (em pó ou detergente), precisamente, porque surgiram como forma de entretenimento popular e barato, primeiro via rádio e depois via TV, para as donas de casa enquanto realizavam suas tarefas domésticas e distraíam-se com os artefatos do entretenimento. Não à toa as coincidentes ações econômicas tomadas pelo Brasil atualmente.

outros países pelo mundo, colocando em xeque as análises clássicas do capitalismo até então reproduzidas.

Ainda militante, Castoriadis se orientou no sentido de construir um novo referencial teórico, baseando-se, em entendimentos da gestão coletiva da sociedade em que vivia, passando pela luta contra a alienação individual e coletiva. Castoriadis, a partir de 1959, começou a refletir sobre o sentido do fazer individual e coletivo independentemente do debate existente no contexto do marxismo e de seus pressupostos histórico-ontológicos.

O caminho que traçou, a partir daí, não incluiu a negação do projeto revolucionário: ao contrário, certa vez sentenciou que teve que escolher entre continuar a ser marxista ou ser revolucionário e ele havia escolhido a última. A perspectiva de dar um novo sentido à emancipação humana o conduziu a romper com o determinismo histórico do marxismo.

Partindo do marxismo revolucionário, chegamos ao ponto em que era preciso escolher entre permanecer marxistas e permanecer revolucionários; entre a fidelidade a uma doutrina que há muito tempo já não estimula nem uma reflexão nem uma ação, e a fidelidade ao projeto de uma transformação radical da sociedade, que exige primeiro que se compreenda o que se deseja transformar, e que se identifique aquilo que, na sociedade, realmente contesta esta sociedade e está em luta com sua forma presente. (Castoriadis, 2000a p. 25)

Logo, precisamos entender que a crítica das posições marxistas era fundada sobre a premissa propriamente marxista: são os homens que fazem sua própria história. Algo acabou, então, sendo obliterado nos meandros dos volumes do *Capital* e das *Teorias da Mais-Valia*, aonde o determinismo econômico toma conta da mecânica do capitalismo à custa da ação humana.

1.5. A filosofia e política de Castoriadis

É comum dividir a obra de Castoriadis em uma primeira trajetória de 1944 a 1966, e uma segunda de 1967 até sua morte em 1997. O exemplo típico desta divisão (que não apresenta um juízo sobre o conteúdo!) são os dois artigos de Brian Singer citados nas referências¹⁹. Não é nossa intenção criticar aqui essa divisão; que se

justificou parcialmente durante muito tempo, quando as obras disponíveis de Castoriadis faziam pouca referência à filosofia em geral, e não se referiam à psicanálise, o que ocorreu somente após 1965.

No entanto, graças ao trabalho de Nicolas Poirier que teve acesso aos arquivos de Castoriadis, a publicação dos *Textes philosophiques inédits* (1945-1967) nos permite notar o interesse permanente das questões filosóficas: a lógica, a ciência, a psicanálise, a criação e a práxis, a história, a alienação e a autonomia além de questões epistemológicas sobre a teoria, a ciência e a história. Aliás, Poirier, na sua apresentação da obra castoriadiana, referenciou um texto de Castoriadis aonde ele considerou que a política antecedeu a filosofia durante seus primeiros anos de atividades:

Em meu trabalho, a ideia de autonomia aparece bem cedo, na verdade já desde o começo, e não como ideia “filosófica” ou “epistemológica”, mas como ideia essencialmente política, cuja origem é minha constante preocupação com a questão revolucionária, a questão da autotransformação da sociedade. Grécia, dezembro de 1944: minhas idéias políticas são, no fundo, as mesmas de hoje em dia. (Castoriadis, 1987a p. 422-423)

No entanto, a questão não é de saber se o que primeiro o interessou foi a política ou a filosofia. No artigo, *A música abole o mundo*, Castoriadis (2009) esclarece:

Em princípio, não é exato que comecei pela política e cheguei à filosofia, é antes o contrário: adolescente, já havia desperto em relação à filosofia em uma idade ridiculamente precoce, e foi esta preocupação filosófica que me fez encontrar Marx e o marxismo; aí acreditei encontrar na época - em certo sentido encontrei alhures – o que sempre me preocupou. Ou seja, ao mesmo tempo uma pesquisa da verdade, uma pretensão à verdade, e depois também, e, sobretudo, uma preocupação com o destino dos homens na sociedade – na época, vivia-se na Grécia sob a ditadura de Metaxas. É isto que me tornou na época marxista, ousou dizer no bom sentido do termo, e que fez com que sob a ditadura de Metaxas, tinha apenas quinze anos, aderisse à Juventude comunista... (p.41)

Como o trabalho de Castoriadis sempre apresentará uma ligação estreitíssima entre a filosofia e a política, a única briga comprada entre os antigos membros do *SouB* foi quando ele decidiu voltar à filosofia, aos estudos sobre a linguagem e se tornar psicanalista. A transformação foi radical - tão radical, que os novos escritos não pareciam ser da mesma pessoa²⁰. Os capítulos III a VII da *IIS* expressam alguns resultados de suas releituras e formação em psicanálise, o que os textos das *Encruzilhadas* iam complementar e aperfeiçoar.

²⁰ É compreensível que assim parecesse, pois durante longos anos; Castoriadis não fez referência explícita a estes trabalhos feitos durante os anos 1950 e os primeiros anos da década de 60, em suas aulas a partir de 1980.

Podemos agora adentrar no miolo do trabalho que mais atizou a sua atenção após a dissolução do grupo *SouB*. Sua vida teve mudanças radicais, uma vez que, foi a partir de 1976 que ele começou a dar aulas de economia na Universidade de Paris X – Nanterre. Após de sua naturalização, a partir de 1973, foram reeditados 8 volumes que reuniram seus escritos publicados na revista *SouB*. Além disso, o trabalho de psicanalista e de professor jamais o impediu de estar presente em manifestações públicas em favor de diversas causas, falas e entrevistas reproduzidas nos volumes da coletânea: *Encruzilhadas do Labirinto*.

1.6. Instituição, Imaginação e Autonomia no Quadro da Criação Histórica

Nesta parte, o interesse é apresentarmos a trajetória de Castoriadis após a dissolução do grupo *SouB*. Consideraremos, em especial, como ele procurou integrar em sua obra filosófica, o projeto original de emancipação humana integrando história, antropologia, sociologia, linguagem, psicanálise, ciências, cultura, economia e política numa obra unificada, a tal ponto que o epistemólogo das ciências sociais, Edgar Morin, várias vezes chamava a atenção ao caráter enciclopédico do alcance de seu trabalho.

A partir de 1968, Castoriadis viveu a experiência de publicar textos sob seu verdadeiro nome²¹: o primeiro foi dedicado à área da psicanálise, os *Épilégomènes à une théorie de âme que l'on a pu présenter comme science*, um denso trabalho sobre a teoria freudiana publicada na revista *L'Inconscient*²². Contudo, só em 1973 tem início o acesso do público a seus escritos e a publicização de sua verdadeira identidade. Primeiramente, ele ficou conhecido pelos artigos antes publicados nos números do *Socialismo ou Barbárie*, graças à reedição destes na coleção 10/18 da Union Générale d'Éditions, Paris, França.

Nesse momento, Claude Lefort, antigo companheiro de lutas no *SouB*, também se tornou conhecido em razão das obras críticas do totalitarismo que estavam sendo publicadas. Paradoxalmente, esses mesmos autores que haviam analisado e severamente criticado a Rússia como regime totalitária desde os anos 1940, foram bem mais

²¹ Uma vez naturalizado francês, Castoriadis livrou-se da censura e da caça policial contra estrangeiros que publicassem à época com seus próprios nomes.

²² Republicada em *As encruzilhadas do labirinto I*, cf. Bibliografia *in fine*.

maltratados, pois entravam em cena, na França, os “novos filósofos”. Por obra da mídia francesa sob a batuta do mestre Maurice Clavel, os *parvenus* gozavam exposição televisual semanalmente. De fato, um grupo de ex-maoistas que mal havia lido qualquer coisa do marxismo e/ou da filosofia e que foram promovidos no outono de 1976, pela televisão, que ignorava os trabalhos seminais dos membros do *SouB*.

A interlocução com expoentes da esquerda que circulavam na França piorou quando Castoriadis e Lefort foram assimilados aos “pós modernos”: Deleuze, Lyotard, Foucault, etc., sobretudo por brasileiros que nem se deram ao trabalho de ler as obras deles, além de outros que rotulam de “neoliberais” ou de “pós-modernos” todos com quem não concordam. Contudo, dos franceses ditos “pós modernos”, apenas Lyotard foi membro do grupo *SouB*, tendo sólidas divergências com Castoriadis.

Todavia, no que diz respeito à Rússia, Lefort e Castoriadis estiveram atentos aos desvios perigosos do regime desde os anos 1940 (Lefort foi um dos primeiros a criticar publicamente a Rússia repressiva, resenhando, em outubro de 1950, uma obra sobre os campos de trabalho na Rússia, escrito por Anton Ciliga, na revista *Les Temps Modernes*).

Se durante os anos pós II Guerra Mundial, Hannah Arendt e Raymond Aron defenderam as instituições democráticas liberais, tal não foi o caso dos membros do *SouB*. Castoriadis e Lefort defenderam o Comunismo dos Conselhos na Hungria durante o movimento anti-Russo em 1956, junto com Hannah Arendt que acabou divergindo com R.Aron. Os ex-membros do grupo *SouB* apoiaram todos os outros movimentos populares contra seus governos socialistas-burocráticos no bloco soviético durante os anos 1950-89. Castoriadis e Lefort, em particular foram os faróis do movimento anti-totalitário, sem buscar fama na mídia francesa, dedicando-se a fundo no esclarecimento dos detalhes contados.

Para Castoriadis e Lefort, repensar a democracia como autonomia individual e social, como autoinstituição permanente da sociedade, como capacidade da sociedade de criar novas formas de sociabilidade em busca de condições de maior liberdade e igualdade, era fundamental. Cada um tomara rumos diferentes mesmo mantendo o mesmo terreno de trabalho: Lefort se concentrou sobre as aporias da democracia moderna e a luta contra o totalitarismo, Castoriadis trabalhando sobre a questão da

autonomia individual e social. Mas ambos se distanciaram da moda na filosofia francesa ligada a Heidegger e a Nietzsche que ofereceu as bases para o chamado pós-modernismo.

Apesar de ter sido o herdeiro intelectual de Merleau-Ponty, Lefort traçou seu caminho como um filósofo da democracia. Longe de se contentar com um trabalho de historiador do já pensado, posicionou-se sempre em prol do filosofar o passado, presente e o novo nascente na democracia. Castoriadis, por sua vez, além de criticar constantemente a filosofia herdada, mostrou a partir de seus seis volumes das *Encruzilhadas no labirinto* e nos dois volumes da coletânea *La création humaine*²³ a constância de suas pesquisas centradas no “pensável”. O que significa ir além do que estava pensado, legado como parte da reflexão em todas as áreas, ciência, linguagem, cultura, antropologia, história, sociologia, epistemologia, filosofia e religião.

Foi exatamente esse o motivo que o levou a criticar aqueles que proclamavam o fim da filosofia. As ideias apresentadas pela primeira vez, segundo o autor, numa conferência na Universidade Goethe em Frankfurt (Alemanha), foram particularmente veementes referindo-se a certos textos de Heidegger e de seus amigos “desconstrucionistas” e pós-modernos. A posição enunciada por Castoriadis é simples:

Pois a filosofia é um elemento central do projeto greco-ocidental de autonomia individual e social: o fim da filosofia significaria nem mais nem menos que o fim da liberdade. A liberdade não está apenas ameaçada pelos regimes totalitários ou autoritários. Mas sim, de maneira mais escondida, porém não menos forte, pela atrofia do conflito e da crítica, pela expansão da amnésia e da irrelevância, pela incapacidade crescente de questionar o presente e as instituições existentes, que sejam propriamente políticas ou contenham concepções do mundo. Nessa crítica, a filosofia sempre teve parte central, ainda que, na maior parte do tempo, sua ação tenha sido indireta. Esta ação está em via de desaparecimento, em primeiro lugar e, sobretudo sob o peso das tendências social-históricas contemporâneas, que não discutirei aqui. (Castoriadis, 1992 p. 239-240)

A título de esclarecimento da posição de Heidegger, em sua nota de rodapé #3, Castoriadis(*Ibidem*) escreveu:

... e entre numerosas outras formulações, “Nós não devemos fazer nada, somente esperar.” (“Para servir de comentário à *Serenidade, Questões III*, Paris, Gallimard, 1966, p.188). A entrevista póstuma do *Speigel* também é enfática sobre esse ponto.

²³ Um dos volumes já está traduzido para o português: Sujeito e Verdade no mundo Social-Histórico, sendo os demais disponíveis em espanhol e francês.

Toda a vida de Castoriadis pode ser considerada como uma luta contra esse tipo de “espera” pregada por Heidegger a seus seguidores. Manteve-se militante se tornou filósofo e psicanalista em busca de resoluções para enigmas do nosso mundo. Sempre incitando seus leitores ao agir para combater a letargia, o desânimo e as (des)ilusões, enfim, a heteronomia.

Castoriadis pensava radicalmente diferente de Heidegger e do pensamento filosófico herdado: romper a clausura do pensamento legado, usando seus pontos de chegada como pontos de partida para pensar o novo, eis a tarefa que então ele se dava. Na medida em que, começou sua revisão da leitura do que chamava a filosofia herdada, Castoriadis começou a criar novos conceitos e dar novos conteúdos aos conceitos já existentes. É nessa ótica que devemos ver a posição de ideias como: o Imaginário, as Significações Imaginárias Sociais, a Imaginação Radical, o Imaginário Social, a Práxis, a Autonomia e a Heteronomia.

1.7. Ordenamento das Obras de Castoriadis

O primeiro livro produzido, após a dissolução do *SouB* e a série da coletânea 10/18 com seus escritos da revista do grupo, foi: *A instituição imaginária da sociedade* (IIS). Neste, há duas partes: a primeira, *marxismo e teoria revolucionária*, sendo esta parte dividida em três seções. Assim, inicia objetivando uma apresentação de sua visão a partir de um balanço crítico do marxismo, então, realiza a revisão da história do marxismo, da teoria marxista da história, da filosofia marxista da história e o que considerou os dois elementos antagônicos do marxismo e seu destino histórico. A segunda onde trabalha sua concepção de teoria e projeto revolucionária. E, por fim, a terceira seção inaugura a abordagem do que ele define como a instituição imaginária da sociedade. Dado que essa seção é a mais inovadora dessa parte, vale a pena nos determos sobre alguns elementos: o que é uma instituição, em contraponto, com o que Castoriadis entendia como uma visão simplista econômico-funcional. Essa criação social-histórica é examinada em seguida em relação ao simbólico; e este, na sequência, é contraposto ao imaginário.

A questão da alienação e sua relação com o imaginário, também tratado nessa parte, permite-nos ver como esse funciona na constituição de diversas camadas daquela.

Castoriadis introduz, em seguida, não por acaso, o conceito de Significações Imaginárias Sociais; como havia indicado numa das primeiras páginas da obra, e que, desde 1964, apresentava como imaginário social, assim ele tece uma crítica ao mdo como a psicanálise, principalmente vinha tratado a questão do imaginário:

(...) nada tem a ver com as representações que circulam correntemente sob esse título. Em particular, isso nada tem a ver com o que algumas correntes psicanalíticas apresentam como “imaginário”: o “especular”, que, evidentemente é apenas imagem *de* e imagem refletida, ou seja, *reflexo*, ou, em outras palavras ainda, subproduto da ontologia platônica (*eidolon*), ainda que os que utilizem o ignorem sua origem. O imaginário não é a partir da imagem no espelho ou no olhar do outro. O próprio “espelho”, e sua possibilidade, e o outro como espelho são antes obras do imaginário que é criação *ex nihilo*. Aqueles que falam de “imaginário” compreendendo por isso o “especular, o reflexo ou o “fictício, apenas repetem, e muito freqüentemente sem o saberem a afirmação que os [prende para sempre a um subsolo qualquer da famosa caverna: é necessário que (este mundo) seja imagem *de* alguma coisa. (Castoriadis, 2000a p.13)

A obra é constituída de outras quatro seções em que trata e esclarece as significações imaginárias sociais e o imaginário, preparando o terreno à segunda parte da obra: *É no tópico sobre o imaginário social e a instituição*, onde Castoriadis introduz vários conceitos-chave: o social-histórico, o *legein* e o *teukhein*, além do indivíduo que nasce como *mônada psíquica* precisando ser humanizada e socializada. Enfim, Castoriadis encerra a obra tratando as significações imaginárias sociais.

Para Castoriadis, foi exatamente a descoberta do imaginário radical que lhe permitiu entender a imaginação como elemento constitutivo do real. Esse conceito-chave o levou a explodir o quadro marxista de análise: agora ele estava preparado para criar uma visão da história concebida como autocriação humana, livre da camisa de força das leis do materialismo histórico.

Destarte, na primeira parte da *IIS*, ele tentou mostrar como o caráter falacioso da teoria marxista proclamada pela burocracia russa era apenas uma ideologia mascarando sua natureza exploradora. Ademais, ele tentou mostrar que pensar em criar uma teoria completa a partir da qual o proletariado poderia fazer sua revolução era ilusória. Além disso, perscrutou o que deveria constituir um projeto revolucionário e também tratou o que para ele eram sintomas de alienação. Portanto, reexaminou a noção de práxis:

Chamamos a práxis esse fazer no qual o outro ou os outros são visados como seres autônomos e são considerados como o agente essencial do

desenvolvimento de sua própria autonomia. A verdadeira política, a verdadeira pedagogia, a verdadeira medicina, na medida em que algum dia existiram, pertencem à práxis. (*Ibid.*, p.94.)

Mas Castoriadis vai além da noção marxista de “práxis”, isto é, o trabalho dispensado pelo operário na construção de sua essência genérica, tal como se encontra nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844. Em Castoriadis, o conceito assume um caráter muito mais político.

Existe na praxis um *por fazer*, mas esse *por fazer* é específico: é precisamente o desenvolvimento da autonomia do outro ou dos outros, (o que não é o caso das relações simplesmente pessoais, como a amizade ou o amor, onde esta autonomia é reconhecida porém, seu desenvolvimento não é colocado como um objetivo a parte, porque essas relações não têm finalidade exterior à própria relação) (*Ibid.*).

É importante lembrar que, nem a autonomia individual nem a autonomia social são projetos para se atingir de uma vez por todas. Ainda menos se pode pretender acessar um estado de autonomia individualmente. A luta por autonomia é uma luta contínua tanto para sociedade como um todo quanto para cada membro dela. Uma vez que, só se pode ser um indivíduo autônomo numa sociedade, também, autônoma.

Aqui precisamos acentuar alguns pontos: em primeiro lugar, Castoriadis insiste sobre o fato que não é apenas impossível ter um projeto completo e perfeito antes, contudo, de lutar para a transformação da sociedade. Tampouco seria correto, visto que a história para ele está aberta como criação feita pelos homens livremente sem seguir esquemas historicamente pré-estabelecidos. Isso também quer dizer que a irreversibilidade está sempre aberta como possibilidade.

Exemplos de tentativas de realizar a autonomia não são frequentes: Castoriadis cita duas tentativas, a democracia instituída na Grécia antiga, mais perto de nós, as tentativas de instaurar a democracia a partir das lutas modernas em prol da liberdade do poder teológico-político no final da idade medieval²⁴. Mas. A teoria da autonomia social e individual vai além do pensamento herdado, sobretudo a injunção kantiana quanto à absorção do imperativo categórico como condição pessoal/individual de autonomia.

Castoriadis partiu para fazer sua crítica ao pensamento filosófico herdado abraçando todas as áreas da filosofia sem restringir-se a um autor, a uma corrente ou a

²⁴ Mas, teremos que voltar a esse tema mais tarde.

um assunto. A reflexão de Castoriadis é construída da mesma forma que as imagens são produzidas no jogo com um caleidoscópio.

Com certeza, o começo é o social-histórico, cuja emergência mesma constitui a forma ontológica definida: esse conjunto é cada vez instituído de um modo particular junto com as significações imaginárias sociais que serão, também, constituídas. É essa a forma de aculturação, forma de humanização-socialização de cada sociedade. Mas, o problema fundamental de Castoriadis sempre foi: o SER. E ele escolheu um método particular de tentar elucidar os enigmas humanos via interrogações filosóficas e críticas sobre as obras relativas às diversas dimensões do SER.

Preferimos começar com o lado do ser humano que ele privilegiou. A primeira dimensão por ele trabalhada data do início de sua carreira como militante político, aonde o ser humano era interrogado como sujeito membro de uma coletividade composta de grupos sociais, vivendo em luta entre si. Mas essa elucidação tinha uma meta: a emancipação da coletividade. No entanto, a própria vida humana se tornou um objeto de elucidação por várias razões, antes de tratar do ser como objeto ontológico. Daí sua famosa caracterização que o ser humano nasce do Abismo, do Caos, do Sem-fundo. A própria sobrevivência da espécie é de certa forma um milagre (e permanece assim, em nossos dias!).

Todavia, Castoriadis reservou a maior parte de seu trabalho para questões ontológicas, sobretudo em relação aos projetos sociais e individuais. Tanto ontologia quanto a vida humana-social depende de como o homem se trata como ser humano e como trata seu *habitus*. Essa é uma dimensão de seu pensamento que permeará todas as suas obras. Assim, quem entre nós não colocaria *o ser como ser psíquico* como uma das vertentes mais importantes da obra castoriadiana e das mais difíceis? Na sua obra principal *A Instituição imaginária da sociedade*, no sexto capítulo damos-nos conta da complexidade da *mise-em-oeuvre*, da junção entre o ser social-histórico e o ser psíquico. Este é o principal enfoque teórico de Castoriadis, e está presente em vários ensaios da coletânea *As Encruzilhadas*, ensaios que começaram desde 1978 e terminaram com sua morte em 1997. Ali se vê a mais complicada das dimensões do ser humano: a psique e sua socialização. Castoriadis costumava dizer que, o ser humano nasce e é condenado a morrer se não for socializado e humanizado e que permanece sempre propício a surtar.

“O homem é um animal louco (que começa sendo louco) e que, também por isso, torna-se ou pode tornar-se racional” (Castoriadis, 2000a p. 342).

Antes de entrar propriamente no assunto, gostaríamos dizer que os rumos tomados por Castoriadis lhe impuseram alguns constrangimentos. Portanto, não era mais possível discutir certos conceitos filosóficos ou psicanalíticos que havia esboçado em razão da dissolução do grupo *SouB* que o deixou livre, mas também sozinho em suas incursões intelectuais.

A crítica ao marxismo o colocava perante uma tarefa gigante: a emancipação da humanidade não poderá mais ser a obra de um único grupo ou classe social explorada formada por uma liderança de profissionais revolucionários. Daí a ruptura política que resultou na dissolução do grupo *SouB*. Ademais, ele havia chegado à conclusão de que seu trabalho deveria ter um cunho solitário em razão do seu caráter que se tornava mais e mais acadêmico. Havia também chegado à posição teórica de que da mesma maneira que não podia haver uma teoria perfeita pronta para se realizar, uma única classe destinada à liberação da sociedade inteira era impossível.

Foi preciso começar a repensar o que geraria no homem e na sociedade a possibilidade de transformação radical, uma vez que a própria sociedade capitalista precisava de uma profunda reforma para a emancipação da humanidade. É assim que o autor fala de seu caminho percorrido no *Prefácio* da *IIS*:

Quando surgiu a possibilidade de uma publicação do conjunto, pareceu-me fora de dúvida que a continuação inédita de *Marxismo e teoria revolucionária*, deveria ser retomada e reelaborada. As idéias já manifestadas e formuladas na parte de *Marxismo e teoria revolucionária*, publicada em 1964-65 – da história como criação *ex nihilo*, da sociedade instituinte e da sociedade instituída, do imaginário social da imaginação da sociedade como sua própria obra, do social-histórico como modo de ser mal conhecido pelo pensamento herdado – nesse meio tempo se havia transformado para mim de pontos de chegada a pontos de partida, exigindo que, a partir delas, tudo fosse repensado (Castoriadis, 2000a p. 12)

Desta forma, Castoriadis se põe a elaborar novos conceitos, distanciando-se, definitivamente, das amarras do pensamento herdado. Assim, a história, a criação, a instituição como atividade da sociedade, a instituinte como o que é concretizada pela sociedade, o social-histórico, a imaginação radical e o imaginário social vão aparecer como conceitos chaves para seu novo caminho teórico-político.

1.8. A Imaginação Social e Radical

Por que Castoriadis introduziu os dois conceitos de “autonomia” e de “heteronomia”?

Primo, porque a origem própria das palavras da língua grega remetia ao mundo social-histórico da antiguidade do país. *Secundo*, para ele, era imperativo encontrar uma via humana para superar as aporias do marxismo e, ao mesmo tempo, preservar o Ideal da emancipação humana como obra da própria humanidade. Neste ponto apropriou-se e desenvolveu os conceitos “autonomia” e “heteronomia”: em termos lingüísticos, termos bastante banais a partir do reconhecimento etimológico: *autos* “de si, o *self. personally*” e, *heteros*, “do outro, *the other, d’ autrui*”; enquanto *nomos*, simplesmente significa “lei, regra, law”

A novidade, e que marca outra diferença com Marx, foi quando Castoriadis negou que a classe operária como classe “privilegiada” ou “salvadora”, com missão de realizar o destino da história por uma revolução e a construção do socialismo e/ou comunismo. Para ele, a transformação será feita pela humanidade ou não será feita. Uma vez que a história é aberta e feita pelos homens, livremente, todos os dias, o projeto político consistiria em canalizar as energias individuais e coletivas para alcançar e, sobretudo preservar essa autonomia como projeto político.

Dois textos do vol. 5 da coletânea, *Encruzilhadas...*, Feito e a ser Feito²⁵ são emblemáticos por tratar: a natureza, da lei, da criação e da autonomia. A primeira, *Phusis, criação e autonomia*. Começa com uma discussão entre *phusis* e *nomos* enfatizando tanto as oposições profundas quanto as ligações e nexos:

Um dos grandes momentos criadores do pensamento grego, que é, mais do que qualquer outro, específico deste pensamento, é a distinção e oposição entre *phusis* e *nomos*. *Phusis*: o impulso endógeno, o crescimento espontâneo das coisas, mas que é ao mesmo tempo gerador de uma “ordem”. *Nomos*, a palavra, geralmente traduzida por “ordem”, significa, originalmente, a partilha, a lei da partilha, portanto, a instituição, o uso (os usos e costumes) a convenção e, em última análise, a convenção pura e simples. (Castoriadis, 1992 p.211.)

Assim, Castoriadis está fazendo uma distinção radical entre *natureza naturans* e a natureza humana. Voltaremos a esse assunto, mais tarde.

²⁵ Vide bibliografia *in fine*.

Que alguma coisa venha do *nomos* e não da *phusis* significa, para os gregos antigos, que depende das convenções humanas e não da natureza dos seres. A oposição sé é explicitamente formulada, segundo os testemunhos, no século V antes de nossa era, sobretudo por Demócrito, mas, na verdade, ela é imanente à língua grega. Ela persiste em Aristóteles, que teria gostado de ultrapassá-la, mas que, de fato, não pôde fazê-lo. Ela persiste em Aristóteles, que teria gostado de ultrapassá-la, mas que, de fato, não pôde fazê-lo. Ela persiste ainda em nossos dias, já que nossa questão é sempre a “naturalidade” (ainda que remetida à Razão, ou a Deus) de nosso saber de nossas leis, de nossas normas, enfim, d nossas instituições, em oposição à sua “convencionalidade” (*Ibid.*)

Castoriadis continua que tudo isso é comumente entendido como entrar “aceitando as regras do jogo” já socialmente instituídas, “mas o preço desta escolha é a psicose.” Como Castoriadis conclui: “O *nomos* é nossa instituição imaginária criadora, por meio do qual nós nos fazemos como seres humanos.” (*Ibid.*)

Uma vez assentada à noção de *phusis* como *natureza naturans*, Castoriadis passa ao entendimento que possui de *nomos*: sua relação com a **autonomia** em Atenas antiga. Vale a pena perscrutar como ele entende a autonomia, especialmente em relação ao indivíduo:

Ser autônomo, para um indivíduo ou uma coletividade, não significa fazer “o que deseja”, ou o que nos apraz no momento, mas *dar-se suas próprias leis*. É, a partir daí, duas questões aparecem:
 - O que significa ser autônomo – dar-se sua própria lei? Não há aí contradição com a idéia habitual da lei?
 - Se nós fazemos nossas leis, podemos (e devemos) fazer qualquer lei? (*Ibid.*, p.212)

Para Castoriadis, a liberdade de se dar as leis está par a par com a responsabilidade coletiva de respeitar cada membro da comunidade como cidadão, cuja liberdade começa e depende da liberdade de todos.

É assim que Castoriadis introduz um paradoxo: dum lado, há uma natureza da lei, e, de outro lado, há uma lei da natureza. Como escreveu Castoriadis: há uma *phusis* da *nomos* e um *nomos* da *phusis* que leva de volta a Aristóteles. E esclarece que Aristóteles usa duas “interpretações essenciais” da *phusis*; que além de distintas, são de importância crucial, a ponto de se tornar “um fecundo ponto de partida” (*Ibid.*)

Segundo Castoriadis, a interrogação se expande e, há união os termos das duas questões, a saber, se haveria uma natureza da lei e uma lei da natureza – uma *phusis* do *nomos* e um *nomos* da *phusis*? (*Ibid.*) Será bom citar o autor para seguir passo a passo e de perto, o caminho de seu pensamento:

Para Aristóteles, há duas interpretações essenciais da *phusis*. Tomadas em si mesmas, e em toda sua potencialidade, essas interpretações divergem e esta divergência pode ainda hoje torna-se, para nós, um fecundo ponto de partida.

A primeira interpretação que Aristóteles dá à *phusis* é ligada à idéia do *telos*, de fim ou finalidade: é de *phusis telos kai ou éneka*, a natureza [é] fim e aquilo em vista do que [qualquer coisa *se faz*] [*Física*, B, 194^a, 28-29]. Essa interpretação corresponde à idéia que se tem, em geral, da filosofia aristotélica como fundamentalmente teleológica – idéia que não é falsa, apenas simplificadora e “harmonizante”. Toda coisa é inserida em uma grande cadeia imensa de meios e fins, é sempre fim de alguma coisa inferior e meio – condição – de alguma coisa superior em ser e em valor, até um limite superior, sobre o qual falarei mais adiante

A segunda interpretação que Aristóteles fornece para a *phusis*, freqüentemente esquecida e muito próxima do sentido popular inscrito na língua grega, é que a *phusis* ‘é a essência das coisas que têm, nelas mesmas, enquanto tais, princípio de movimento [*arkhén kenéséos*]’ [*Física*, B, 1921b21]. P “princípio de movimento existindo na coisa mesma”; ou, ainda, a *phusis* é princípio na coisa mesma “[*arkhé em auto*]” [*Metafísica*, 1070^a7]. Traduzi, em todas essas passagens, *arkhé* por princípio, mas pode-se e deve-se igualmente entender pelo termo *origem*. Enfim, o que contém em si mesmo a origem é o princípio de seu movimento. Digamos ainda: é *phusis*, é natureza, o que se *auto-move*. (*Ibid.* p.212-213)

Quanto à primeira interpretação, Castoriadis a descartou como não sendo mais sustentável para nós, em razão de suas raízes na razão técnica, como a lógica dos meios e fins tipicamente desmascarados durante os anos de 1950 nos números da revista *SouB*. Na pior das hipóteses, precisamos considerar alguns elementos que fazem do cérebro uma espécie de “máquina” favorita dos fãs das teorias da cibernética.

Assim, será que é tão simples descartar essa primeira hipótese?

Não, segundo Castoriadis, porque Aristóteles fala do fim da *phusis* de forma elíptica. “O que a natureza visa, segundo Aristóteles, o que move a natureza, é o desejo (*orekton*), é o amor no sentido grego, o *Eros* (*erômennon*) de deus [*Metafísica* 1072^a 26 e b3] – e nisso que deus é o “motor primeiro.” (*Ibid.* p.213).

Em seguida, Castoriadis interpreta que o deus de Aristóteles nada tem nada a ver com o deus judaico ou cristão. Para ele, esse deus “não se interessa pelo mundo”, por ser um objeto inferior a si mesmo. Sentença: “decairia de sua dignidade de deus” (*Ibid.*). Estamos ainda longe de Platão e de São Paulo e de toda a teologia cristã que viria em seguida.

O que então é este “deus” de Aristóteles para Castoriadis?

O deus de Aristóteles é pura forma e ato puro, é pensamento se pensando a si próprio – *noésis noésótos* -, e o que anima a *phusis* é o *Eros* desta forma. Deixamos de lado as “hierarquias”,; liberemos esse pensamento de todas as

escórias que a teologia, sobretudo cristã, acumulou sobre ele. *Abramos*, como se diria em topologia esse conjunto, de-completemo-lo, retiramos o ponto limite que é o deus aristotélico. Sobra-nos uma *phusis* que é *Eros*, isto é movimento em direção a, impulso em direção à forma, ao pensável, à lei, ao *eidos*. A *phusis* aparece então como *o-impulso-em-direção-ao-se-dar-uma-forma*, impulso que, aliás, jamais pode se realizar totalmente, pois, como diz Aristóteles, não há jamais *phusis* sem matéria, e a matéria é o limite do pensável, é indeterminado, o informe, o caótico (*Ibid.*).

Castoriadis traduz que essa “erotização” da *phusis*, não implica o sentido corrente da palavra, pois, simplesmente quer dizer que a natureza possui um impulso na direção de uma forma: “a *phusis* é um impulso irresistível do ente que tende a se dar uma forma para ser, uma lei para ser determinada, talvez uma ‘pensabilidade’. A *phusis* tenderia a se formar” (*Ibid.* p. 212-213).

Passando à segunda interpretação da *phusis*, dada por Aristóteles, Castoriadis anota que nela, está contido: “o princípio (a origem) de seu movimento.” A pergunta imediatamente surge: O que é o movimento em questão?

Para ele, o movimento [*kinésis*] não é só o movimento local; o movimento é a mudança, e o movimento local é somente uma das espécies de movimento, ao lado de outras, que são a geração e a corrupção, e, sobretudo, o que se chama de *alloiôsis*, a alteração. Somente re-generalizando a idéia movimento é que podemos compreender toda a profundidade potencial da idéia aristotélica; é *phusis* o que tem, em si mesmo, o princípio ou a origem de seu movimento, daquilo que se torna, é *phusis* o que tem, em si mesmo o princípio ou a origem de sua mudança – de sua alteração (*Ibid.*, p. 214-215)

Mas, segundo Castoriadis, Aristóteles unifica essas duas interpretações:

Aristóteles diz: a essência de uma coisa é que o que ela era para ser, o que ela estava absolutamente predeterminada a ser. Desde quando, desde que data? Desde sempre e para sempre; as formas são determinadas por antecipação, e isso fará com que a natureza naturans dos modernos jamais seja, na verdade, mais do que a capacidade dos entes particulares a assumir a forma à qual estão predestinados. Assim, as duas interpretações de Aristóteles para a *phusis* são, finalmente, para ele, absolutamente convergentes: la natureza é fim e a natureza é princípio de alteração, ou seja, de aquisição de formas, mas estas formas são fins pré-assinaladas para os entes naturais. (*Ibid.* p. 216).

Castoriadis resume toda a essência dessa problemática assim:

Essa convergência deixa, mesmo no pensamento de Aristóteles, um enorme resíduo, que é pura e simplesmente, a humanidade. O homem não é somente, como qualquer outro ente, algo que tem nele mesmo princípio de movimento – ele é *arkhé tôn esomenôn*, princípio e origem de que será [*da Interpretação*, 9, 19 a 7-8]. Essa não-predeterminação do homem aparece nas hesitações e nas aporias de Aristóteles em relação à *polis* e ao direito, e também, de uma maneira diferente, nas ambigüidades de sua concepção de *techné*. ... Direi apenas é que precisamente no domínio humano, na sociedade e na história que podemos identificar imediata e claramente a capacidade de uma classe de entes de criar a alteridade, novas formas, de se fazer existir, em e por novas leis. Mas essa evidência particularmente forte não deve restringir a dimensão

da idéia geral à qual havíamos chegado: os entes têm, em si mesmos, princípio e origem de criação de formas, o próprio ser é definido pela *alloiôsis* no sentido forte, a auto-alteração e a autocriação. (*Ibid.*, p. 216-217)

Quando Castoriadis iniciou suas falas sobre a criação, era devido às conclusões de suas análises do marxismo que colocava o destino humano como traçado, uma vez por todas sob a forma de fases. Perante as novidades que apresentou o século XX, Castoriadis rejeitou o esquema marxista do destino histórico da humanidade e decidiu trabalhar em profundidade a história da humanidade como história de criação.

Mas que criação? A de formas, figuras, instituições sociais, diversas que caracterizam uma faceta singular da humanidade: sua capacidade de criar, de inovar de fazer aparecer a partir do que está, dentro do espaço social-histórico, novas formas e instituições.

Outra ideia importante é que, a criatividade humana, no entanto, não é apenas algo novo que necessariamente é bom belo, bonito, admirável, gostoso. Como o século XX testemunhou em dimensão planetária, a criatividade horrenda mostrou sua face, não apenas na Itália, Alemanha ou Rússia, mas também em países satélites totalitários: Albânia, Romênia ou Camboja, estendendo seus tentáculos aos países asiáticos, africanos e latino-americanos, sob as formas mais ou menos cruéis, mas não menos horrendas.

Claro, as razões podem ser diferentes, porém, como Castoriadis, tentou elaborar numa belíssima fala, em 1987, publicada sob o título: *Reflexões sobre o racismo* (p. 23-41), o racismo, a xenofobia e outras formas de discriminação radical de ódio para com os outros nascem do ódio de si mesmo, ódio de uma parte de nós, inaceitável, e logo, projetado no outro. Foi assim que se criou com uma desenvoltura desconcertante, não apenas uma isenção de culpa, mais grave que isso, a culpabilização do outro.

O ser humano vive em e cria seu mundo social-histórico, onde a autoconstituição necessita a criação de regras. Essas regras não são necessariamente totalitárias ou opressivas. Roland Barthes à parte, a língua é a forma mais humana e social de interagir: regras linguísticas são tão necessárias como as regras de trânsito:

elas permitem a convivência e, em última instância, a sobrevivência da espécie humana. Isto é, um mundo sem regras humano-sociais será um mundo de Ciclopes²⁶.

Como ser humano, esse ente visa, de regra, em primeiro lugar, à sua sobrevivência: ele é sua própria autofinalidade. Como isso é impossível sozinho, isto é, o ser humano se caracteriza como conjunto de relações sociais e humanas em interação com os outros e consigo mesmo, cria formas, figuras, instituições e significações imaginárias sociais que constituem seu mundo pessoal e o mundo social-histórico.

O conceito da criação é intimamente ligado ao mundo social-histórico no qual o sujeito vive, as significações sociais-históricas que dão sentido às instituições em que vive e cria, sozinho ou em grupos a exemplo da autonomia. O exercício da autonomia pressupõe o empenho de cuidados adicionais, assim, o cidadão tanto quanto a coletividade precisa se comportar com perspicácia para propor, discutir, votar e executar suas leis. Além disso, e, sobretudo, as leis não são dadas de uma vez para sempre como os 10 Mandamentos entregues a Moises: as leis devem poder ser emendadas, revogadas ou substituídas, conforme as necessidades do grupo.

Castoriadis sempre recusou detalhar as condições de autonomia, uma vez que a considerava como obra coletiva que em nada necessitava uma planta feita por um profeta. Apenas contestava até o fim os argumentos e críticas que achava injustas relativas ao seu projeto, que seja social-histórico ou educacional, político ou econômico, cultural ou legal. Logo, o movimento de práxis para a autonomia, não significaria uma mera mudança de terminologia, mas também, e de modo muito mais importante, uma mudança de orientação relativa à postura quanto à relação entre teoria e práxis. Assim como uma mudança quanto os que constituíram os sujeitos da revolução.

De um lado, ele insistia que o fato que são os homens que fazem a história interditava um deles ou uma pequena coletiva de traçar plantas para a revolução e seu futuro. Por outro lado, a constatação que os homens efetivamente fazem sua história quotidianamente implicava que além de não tender a obedecer a ordens resultantes da teoria, também introduzia um elemento de incerteza a inibia qualquer prognóstico

²⁶ Castoriadis fez bem de lembrar no segundo volume da *Création humaine* intitulado *Ce qui fait la Grèce I* (*Vide bibliografia, in fine*), que Homero desce\revia os Ciclopes de a-humanos porque não se reuniram em assembléias nem tinham leis (P. 109 *inter alia*).

definitivo. De fato, qualquer pretensão da superioridade da teoria sobre a práxis, sobretudo corrente nas seitas trotskistas era destinado a lixo. Se a verdadeira práxis agora deveria entender o conjunto de atividades visando a liberdade individual e coletiva, utilizando a liberdade de agir, a teoria apenas poderia ajudar a pensar as facetas das ações e possibilidades de concretizar e aumentar essa liberdade.

Ao mesmo tempo, a autonomia individual ou coletiva não deveria ser entendida como agir em liberdade total, sem leis, sem responsabilidades, sem projetos e orientações de vida. A autonomia individual e coletiva, ao contrário, representava a necessidade de se esclarecer quanto a seus próprios desejos, quanto às necessidades da sociedade e a necessidade de pensar a maneira como a liberdade de cada um dependia da e possibilitava a liberdade dos outros. No final das contas, a consciência social tanto quanto a consciência ecológica, contribuía para a consciência de cuidados de si e dos outros. Assim, ao contrário do princípio do liberalismo que considera: a minha liberdade começa aonde termina a liberdade dos outros, Castoriadis teorizou a autonomia com a proposta contrária da liberdade de todos como condição da liberdade de cada um.

1.9. Qual a fonte do imaginário radical ou social?

Para Castoriadis, a fonte é da própria humanidade, seja individualmente, eventualmente por gênios ou pela própria sociedade que é sua fonte de criatividade. Então, a criação social e individual é *ex nihilo*, mas evidentemente, toda criação é baseada no que já existe, logo não é *cum nihilo*, ainda menos num vácuo, isto é *in nihilo*. A humanidade cria a partir daquilo que tem, aquilo que aprendeu e o que inventa a partir do que existe.

Como parte de sua retomada dos estudos de filosofia, Castoriadis havia estudado com particular interesse a obra de Maurice Merleau-Ponty. A este consagrou uma homenagem crítica com dois textos: “*O Dizível e o indizível*” (Castoriadis, 1987a p. 167-196) e de “*Merleau-Ponty e o peso da herança ontológica*” (Castoriadis, 1999 p. 171-209). É possível que o conceito de imaginário radical esteja ligado ao conceito merleau-pontiano de “carne-bruta”, que aparece, sobretudo, nos últimos trabalhos.

A imaginação radical surgiu no pensamento de Castoriadis a partir da necessidade de repensar a filosofia a partir de seus fundamentos, como questões sobre: Quem somos? Por que pensamos? Por que perguntamos como raciocinamos? A partir do momento que ele rompeu com o marxismo, ele sentiu também que os parâmetros da filosofia eram estreitos demais para suas perguntas. Vimos que começou a abrir sua concepção da abordagem filosófica herdada a partir de Marx para novos horizontes, novas leituras como a psicanalítica, uma vez que, para ele a filosofia jamais recuperaria a dimensão do psíquico. Com elas veio um novo conceito: o da imaginação radical e ligado a este, o conceito de imaginário social.

Tanto o imaginário radical como o imaginário social são conceitos inovadores, como futuramente ele tenderia a abreviar a expressão “*ensembliste-identitaire*”²⁷ e “*ensidque*” ou, mesmo “*ensidizável*” e usar outras variações delas derivadas. Não trataremos aqui a questão de “teoria” e “práxis”, porque serão tratadas em outro lugar. E concluindo, por ora basta dizer, que Castoriadis construiu uma crítica dessa visão marxista da “teoria” e da “prática”. As divergências sobre a questão da possibilidade de ultrapassar a alienação, tanto quanto da heteronomia, também pesam nesta questão do marxismo. A tarefa de teorizar a autonomia-heteronomia como o miolo do problema nos ocupará ainda um tempo.

Ainda precisamos evidenciar a distância de Castoriadis em relação a pensadores da modernidade idealista, como Descartes ou Kant. Cada um destes teorizou a seu modo o individualismo ideal: Descartes através de seu Cogito (um ente fechado sobre si) e Kant incorporando o imperativo categórico como escolha individual de autonomia. Deram, portanto, cada um a lei para si, com suas livres e espontâneas vontades, uma vez por todas.

Para Castoriadis, nenhuma dessas alternativas poderia ser aceitável: primeiro, porque não apenas um sujeito transcendental está em questão como no caso de Descartes, tampouco porque, no caso de Kant, as leis são aceitas uma vez por todas. Castoriadis, no entanto, insistia sobre a necessidade da humanidade de ter a possibilidade de pensar, criar, inovar, reformar abolir as leis na medida em que isto é necessário.

²⁷ “conjuntista-identitário”.

Aqui entra outro conceito: a intencionalidade. Uma das teclas sempre tocadas por Castoriadis nas obras era a questão da intencionalidade. Na maior parte do tempo, a maior parte da humanidade desconhece ou desconsidera essa faculdade humana; quando a considera, é, geralmente, visando a fazer algo com/sobre alguém ou alguma coisa, em benefício próprio.

O resultado é que a humanidade é tratada como um rebanho a ser liderado por um pastor ou, no melhor dos casos, por um salvador da pátria levando seus compatriotas ao Paraíso. Para Castoriadis, tanto o indivíduo, graças a uma conscientização progressiva dada pela vivência, quanto à sociedade através de seus projetos, pode pretender acessar a autonomia, a condição é querê-la explicitamente.

Aonde entra a questão da intencionalidade?

O sujeito no mundo, para nosso autor, é um sujeito encarnado no mundo, do qual faz parte e pelo qual é responsável. Conduzindo a uma intencionalidade a postura que considera uma atividade particular: a elucidação do mundo e a construção de si junto com os outros, se liga com uma mesma maneira que ninguém pode ser salvo contra vontade, ninguém pode ser livre contra vontade. Ainda menos no caso da sociedade, nossas sociedades preferem, pois, o modo de governo representacional, liderado por realzas, ou presidentes ou primeiros ministros. Isso, levado às esferas menores se reproduz na maioria dos casos. Poucos níveis de poucos governos permitem a seus cidadãos participarem, exceto no exercício de seus votos e de vez em quando.

Ao mesmo tempo em que se distanciava do marxismo e seus princípios doutrinários, Castoriadis estava se aproximando de Freud. Sua formação com Jacques Lacan como psicanalista, assim como sua relação com Piera Aulagnier contribuíram para a guinada de suas reflexões teórico-filosóficas²⁸, levando-o a chegar a se tornar analista praticante ao mesmo tempo em que ensinava na ÉHESS. O escopo de sua contribuição à psicanálise pode ser (em parte), medida pelos textos presentes tanto nas *Encruzilhadas ...*, quanto na *IIS*, assim como nas obras soltas como, *Uma sociedade à deriva*, ou mesmo no texto, *Sobre “O Político” de Platão*, onde as análises mostram nitidamente seu domínio e orientação à psicanálise.

²⁸ Em contraponto à crítica radical endereçada por meio da resenha do livro de François Roustang, *Um destin si funeste*. Paris: Minuit, 1976, vide

Principalmente, Castoriadis estava interessado em que seus pacientes tanto quanto seu público, seus alunos ou leitores entendessem que, a relação do sujeito com o mundo tanto quanto da sociedade ao mundo necessitava indivíduos radicalmente mudados perante o que se costuma chamar a ascensão da insignificância da sociedade ou, também, a crise das sociedades ocidentais.

A vida de Castoriadis mudou de rotina após sua entrada na academia e do início do exercício da profissão de psicanalista. Além de aulas, orientações e outras atividades acadêmicas, ele nunca se furtou a lutar por seus ideais, sobretudo, o ideal de liberdade e de igualdade humanas, os quais ele entendia como inseparáveis, com responsabilidade e em gozo de plenos direitos. Escreveu pouco exclusivamente sobre a educação porque por pressuposto, a educação é uma das mais centrais instituições da sociedade.

1.10. A psique humana e a psicanálise enquanto projeto político

Castoriadis, ao postular seu projeto revolucionário, compreendeu como imprescindível e inseparável da revolução social a questão do indivíduo, pois para ele, não bastava, simplesmente, uma revolução social sem, contudo, uma transformação dos indivíduos. Como, constantemente, ele repete para uma sociedade autônoma é necessário sujeitos igualmente autônomos. Então, é na dimensão do psíquico que ele buscará aporte para pensar esses sujeitos autônomos e que fazem, transformam, instituem e são instituídos pela sociedade.

É com sua formação psicanalista que seus textos passam a ter essa preocupação também com o indivíduo que é, na medida em que falamos de seres humanos, instituição social-histórica. Para tanto, ele postula um estágio da psique humana, ao qual denomina monádico, e que:

Em seu primeiro “estado” e sua primeira “organização” – nos antípodas de tudo o que entendemos por “estado” e “organização” – o sujeito, se é que existe sujeito, só pode referir-se a si mesmo, não existe uma distinção de si e do resto e nem pode ser estabelecida. Na medida em que podemos falar neste contexto de um “mundo” do “sujeito”, este mundo é identicamente si-mesmo, proto-sujeito e proto mundo se envolvem inteiramente. Não há forma de separar aqui representação e “percepção” ou “sensação”. (Castoriadis, 2000a p. 336-337).

Então, podemos dizer que, neste estágio monádico, a psique está “hermeticamente fechada” em relação ao mundo externo e por isso Castoriadis postula que este é o estado de puro prazer. Portanto, para ele, o que romperá esse estado é o afeto, a capacidade da psique humana em ser afeta por, mas tal afeto não poderia ser um afeto de prazer, porque se fosse não haveria rompimento, ele deve ser necessariamente um afeto de desprazer, é o afeto (prazer e desprazer) que será o representante na e para a psique a pulsão. Então, nosso autor compreende que:

Uma primeira ponte entre a “alma” e o “corpo”; um primeiro núcleo representativo deve estar constituído conforme, ou melhor, relativo às exigências da pulsão como mediação entre a alma e o corpo, antes que todo procedimento canônico de mediação tenha sido instaurado. (...) Deve-se, portanto, postular necessariamente (ainda que implicitamente) que a psique é capacidade de fazer surgir uma “primeira” representação, uma colocação em imagem (*Bildung e Einbildung*). Isso pode parecer óbvio. Mas essa colocação em imagem deve, ao mesmo tempo, ser relativa à pulsão num momento em que nada garante esta relação. Talvez seja este o ponto de condensação e de acumulação de todos os mistérios da “ligação da alma e do corpo”. (p. 324-325).

A socialização, a imposição violenta, difícil, mas necessária da socialização que fará com que esta mônada se rompa e passe, a partir de então, a ser afetada por aquilo que está fora dela, ou seja, os elementos de sua atividade representativa deixam de ser ela mesma e passa a incorporar os elementos externos, sociais e culturais. “O homem não é um animal racional, como diz o velho lugar-comum. Ele também não é um animal doente. O homem é um animal louco (que começa sendo louco) e que, também por isso, torna-se ou pode tornar-se racional.” (*Idem*, p.342)

O Ser humano só pode torna-se racional na medida em que é socializado, na medida em que se apropria da cultura em que se insere. A criança passa a compreender que o discurso de sua mãe, por exemplo, que corrigi o comportamento do filho não carrega as significações que a mãe sozinha lhes dá, mas trás consigo as significações instituídas por toda uma sociedade. Por isso, Castoriadis diz que a psique não contém a linguagem, mas é capacidade de, ou seja, só porque a psique é capacidade de comportar a linguagem é que esta é desenvolvida, mas esta é aprendida e apreendida do meio social.

Essa psique é, antes de tudo, imaginação radical, na medida em que é fluxo ou torrente incessante de representação, desejos, afetos. Esta torrente é emergência contínua. É inútil fechar os olhos ou tapar os ouvidos – haverá sempre alguma coisa. Essa coisa se passa “dentro”: imagens, lembranças, desejos, temores, “estados da alma” surgem de modo que às vezes podemos

compreender ou mesmo “explicar”, e outras vezes absolutamente não. (Castoriadis, 2004a p. 131).

E por Imaginário Radical compreendemos:

(...) a instância que transcende o substrato biológico, permitindo que o ser humano se torne único em relação aos outros animais. É “onde” se dá a criação, possibilitando o surgimento da subjetividade, o que leva à distinção, também, dos demais seres humanos. As produções do imaginário radical podem impressionar porque se caracterizam pela ausência de subordinação à determinidade; não se restringem aos sentidos e às explicações que possamos dar a elas. (Tauro, Balthazar e Furtado, 2008 p. 04-05).

Destarte, são nas produções psíquicas que nosso autor compreenderá de forma mais explícita a dimensão não determinável do ser humano. Assim, ele exaltar a descoberta de Freud – o inconsciente – por ignorar o tempo e a contradição, afirmando que tal descoberta não fora bem utilizada e postula que:

O inconsciente constitui um “lugar” onde o tempo (identitário) – como determinado por e determinando uma sucessão ordenada – não existe, onde os contraditórios não se excluem mutuamente, mais precisamente, onde não se pode cogitar de contraditórios, e que não é verdadeiramente um lugar, já que o lugar implica a ordem e a distinção. (...) O inconsciente só existe enquanto como fluxo indissociavelmente representativo/afetivo/ intencional. (Castoriadis, 2000a p. 317).

E, então, ao tratar o inconsciente enquanto fluxo ele está em franca oposição ao inconsciente freudiano que é estático e já determinado sem que haja atualização. Desta forma, para Castoriadis os conteúdos inconscientes são atualizados à medida que o indivíduo é afetado. O inconsciente castoriadiano é dinâmico, logo, perde a característica de repetição do passado e se torna a emergência representações e estruturas novas:

Mais ainda aqui o espantoso no ser humano não é que ele imita – se ele nada tivesse senão isso, seríamos todos Adões e Evas – mas que ele não imita, que ele faz um coisa diversa da simples imitação. (Castoriadis, 2007 p. 110).

Sua finalidade é a criação de um mundo próprio por meio do qual o indivíduo irá conhecer o mundo exterior, a psique é multiplicidade de instâncias. Assim, ele interpreta a psique por meio de sua lógica dos magmas e afirma que ela é estratificação, camadas sobrepostas relacionadas diretamente com a história da psique.

(...) no ser humano os conflitos intrapsíquicos não precisam ser criados experimentalmente, ele são de essência, são conflitos de instâncias – e a existência dessas instâncias e sua consistência a cada vez singular são o resultado de uma história. Nesta e por causa desta história constituem-se instâncias, tipos de processos que, em seguida, não são nem superados nem harmoniosamente integrados, mas persistem em uma totalidade contraditória ou antes incoerente. Isso diferencia radicalmente psiquismo humano e psiquismo animal, e diferencia radicalmente a evolução no tempo do

psiquismo humano de qualquer processo de aprendizagem. (*Idem*, p. 109-110).

Desta forma, os conflitos psíquicos são a cada vez atualizados, mas constituídos sobre uma história tanto individual quanto social da história da psique, do desenvolvimento psíquico.

Castoriadis trabalha com as instâncias do consciente e inconsciente, porém, não aceita o predomínio do inconsciente enquanto função dominadora única do comportamento humano.

(...) posso ser livre se estabelecer com meu inconsciente um outro tipo de relação, uma relação graças à qual posso saber, na medida do possível, o que acontece nesse nível e que me permita, na medida do possível, filtrar tudo aquilo que, do inconsciente, passa para minha atividade exterior, diurna. (Castoriadis, 2004^a p. 315).

Por esta razão, nosso autor afirma que a psicanálise deve ter como objetivo último à autonomia dos indivíduos, assumindo, com isso, uma práxis também política. Precisamos nos libertar não apenas dos grilhões que outros nos impõem, mas dos que nós mesmos criamos, obviamente, criação esta mediada pelas significações imaginárias sociais. Portanto, Castoriadis não apenas se apoia na psicanálise, mas tece críticas que culminam em importantes contribuições para esta ciência que, ao seu olhar, deve assumir, também, uma postura e prática política, contribuindo para a emancipação dos indivíduos.

Capítulo II: Imaginação e Criatividade para Vigotski

**Sentir é criar.
Sentir é pensar sem ideias,
e por isso sentir é compreender,
visto que o universo não tem ideias. (Fernando Pessoa)**

Este capítulo visa a apresentar um panorama da obra de Vigotski acerca de dois conceitos que são centrais nesta pesquisa: Imaginação e Criatividade, tomando como base, principalmente, porém não única, seu livro cujo título em português: “*Imaginação e criação na infância*”; onde os textos publicados datam do ano de 1929. Neste livro Vigotski se propõe a estudar a atividade da imaginação e criação relacionando-as com

as emoções, memória e experiência; inspirado explicitamente pelo livro do psicólogo francês Théophile-Armand Ribot, “*Essai sur l’imagination creatice* (1900)”.

Nossa intenção é analisar o modo como Vigotski trabalha com esses conceitos: as principais referências ao tema e suas articulações com os outros conceitos-chaves de sua teoria, quem são seus principais interlocutores e a dimensão política e pedagógica deles. Para tanto, o primeiro passo foi localizar historicamente a obra do autor, como ele próprio preconiza, mapear o contexto em que suas reflexões sobre imaginação e criatividade já foram produzidas e, em especial, os textos da obra “Imaginação e Criação na Infância”. Também foi realizado um levantamento de trechos e textos em que esses dois conceitos aparecem em toda a obra de Vigotski e a revisão da literatura no banco de teses da Capes, partindo dos descritores: Vigotski (e variações desta grafia), criação e imaginação; para investigarmos o que se tem feito e teorizado sobre imaginação e criação de acordo com o referencial vigotskiano no âmbito da pós-graduação *stricto sensu*.

2.1. Vigotski: vida e obra no contexto revolucionário russo

Em 17 de novembro de 1896, nascia em Orsha, na Bielorrússia Lev Seminovch Vigotski, um dos mais conspícuos psicólogos do século XX. Ainda era estudante do curso de Direito da Universidade de Moscou (formou-se em 1918) quando assistiu a chegada à Estação Finlândia daquele que comandaria a revolução socialista na Rússia. Lênin não apenas emergiria como um dos líderes da Revolução de Outubro²⁹, mas também, inspiraria boa parte do mundo a se “tingir de vermelho”. De acordo com Hobsbawm (1995):

Apenas trinta ou quarenta anos após a chegada de Lenin à Estação Finlândia em Petrogrado, um terço da humanidade se achava vivendo sob regimes diretamente derivados dos ‘Dez dias que mudaram o mundo’ (Reed, 1919) e do modelo organizacional de Lênin, o Partido Comunista. (p. 62)

O revolucionário regime político, cujo poder fora “colhido por Lênin”, conforme a expressão de Hobsbawm (*Idem*), como bem sabem, era baseado nos pressupostos de Karl Marx, referencial que influenciaria a obra de Vigotski de forma definitiva.

²⁹ Ocorrida em novembro, pois a Rússia, na época, seguia o calendário juliano.

Durante os anos de sua formação em Direito, Vigotski cursou, paralelamente, Literatura e História na Universidade Popular de Shanyavskii. Antes mesmo de iniciar seus estudos em Moscou, no entanto, Vigotski já lecionava em Gomel, escrevia resenhas e críticas literárias, participava ativamente da vida cultural de sua cidade, organizando apresentações de ópera e peças de teatro. Aliás, foi o interesse pelos estudos da arte que lhe despertou para os significados histórico e psicológico da obra de Arte e da Criação. Tanto que, em 1915, Vigotski escreveu sua tese de doutorado denominada: A tragédia de Hamlet, príncipe da Dinamarca, onde tece um estudo crítico sobre a famosa tragédia shakesperiana. De acordo com Van der Veer & Valsiner (1999):

(...) um interesse constante por assuntos relacionados à literatura, teatro, arte e crítica literária constituiu o contexto social/ pessoal dentro do qual ocorreu a passagem de Vygotsky para o campo da psicologia. (p. 33)

Assim, vivendo a efervescência da revolução e participando ativamente do empenho da URSS para se transformar em um país socialista Vigotski percebeu a necessidade de se criar uma teoria psicológica a qual tivesse seu aporte no método marxiano: a dialética, e fincasse os pés no materialismo histórico. Ele entendia que não se poderia simplesmente colocar lado a lado as teorias psicológicas que já existiam e o marxismo, entrelaçados por citações, como se vinha fazendo na URSS, até então. Ele buscava compreender o método marxista para, a partir daí, abordar às questões referentes ao psiquismo humano, pois entendia que a dialética era o método que possibilitaria uma nova psicologia, sem as dicotomias que a retalhavam, o que se fazia cogente para o momento.

Ao falar da estruturação da psicologia marxista, Vigotski soube ver o erro fundamental dos psicólogos dos anos 20 que se colocavam essa mesma tarefa. (...) A psicologia, dizia ele, é por natureza uma ciência concreta. Todas as teorias psicológicas têm uma base filosófica, às vezes manifesta, outras ocultas. Em qualquer um dos casos, a teoria é determinada por ela. Por isso, sem reestruturar os fundamentos da psicologia não se pode aceitar seus resultados como algo definitivo e incorporá-los às teses do materialismo dialético. E o que justamente falta é construir a psicologia marxista, ou seja, começar por sua base psicológica. (Leóntiev, 2004³⁰ p.436)

Destarte, Vigotski se destacou como cientista comprometido com esta nova sociedade e, principalmente, com o novo homem que dela emergiria, o que fica explícito em seus trabalhos não apenas no campo da psicologia, como também, da

³⁰ In: Vigotski, L. S. Teoria e método em psicologia. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

pedologia e pedagogia. Também na sua preocupação de elevar a ciência psicológica à categoria de objeto de investigação, conforme Kozulin (2001):

Esta transformação da psicologia, que passa de um campo de atividade a um objeto de investigação, colocou Vigotski em uma categoria única, de tal modo que os cientistas contemporâneos não se cansam de discutir se as obras de Vigotski não deveriam ser consideradas mais uma *filosofia* da psicologia propriamente dita.³¹ (p. 30)

Ele realiza, pois, uma minuciosa crítica às práticas psicológicas que vinham sendo realizadas na URSS e das correntes de pensamento existentes nessa área: Psicanálise, Reflexologia e Gestalt. O que lhe rendeu um de seus mais importantes textos escrito em 1927³², cujo título, em português: “O significado histórico da crise da psicologia: Uma investigação metodológica”. Onde ele discorre sobre os modos como a ciência psicológica vem lidando com seu objeto de estudo – o ser humano – seccionando-o de modo cartesiano e reduzindo a questão psicológica a apenas uma de suas dimensões. E ainda afirma que tais correntes psicológicas cindem o próprio objeto de estudo, como se o ser humano estudado por uma fosse diferente do estudado por outra. Logo, ele irá defender uma ciência psicológica geral, universal, que seja capaz de lidar com essas cisões a fim de que o objeto de estudo seja unificado e o ser humano seja compreendido de forma monista e como totalidade.

Neste momento, portanto, Vigotski questiona a própria Psicologia, pois entendia ser esta ciência fundamental para se pensar o “homem do socialismo”, por isso, a ciência psicológica tradicional também precisava ser posta em cheque. Destarte a Psicologia deveria considerar as premissas marxistas de que o entendimento da organização humana em sociedade, mediada pelo trabalho e sua produção cultural em decorrência da atividade humana, transforma o ser humano à medida que ele transforma a natureza e a sociedade em que vive. Numa imbricada relação dialética entre homem e natureza, homem e sociedade, homem e cultura. Assim, Vigotski(1930/1998b) afirma que:

Ao longo deste processo (da passagem do capitalismo para o socialismo), inevitavelmente deve ter lugar uma mudança na personalidade humana e uma modificação do homem mesmo (...). Com a libertação dos muitos milhões de seres humanos virá a libertação da personalidade humana das cadeias que

³¹ Tradução nossa.

³² Este texto foi publicado só mais tarde na Rússia, pela primeira vez na coletânea: *Obras Escolhidas*. No Brasil, encontra-se no livro: *Teoria e Método em Psicologia*. *Vide Referências bibliográficas*.

freiam seu desenvolvimento. A primeira origem, a primeira fonte de modificação dos homens é, então, sua libertação.³³ (p. 118)

Assim, os escritos de Vigotski nos revelam não apenas uma preocupação com uma Psicologia revolucionária e uma prática pedagógica transformadora pautada na dialética entre o social e o ser humano.

Podemos afirmar que, há em seus textos, no sentido último, uma preocupação com o elemento fundamentalmente humano, aquilo que nos define como irremediavelmente humanos. De acordo com Newman e Holzman (2002), Vigotski entendia que a atividade revolucionária humana era a de criar significados, não apenas às palavras, mas dar sentido e significado a própria existência. O que coaduna com a interpretação de Van der Veer & Valsiner (*idem*) de uma carta enviada por Vigotski para um de seus discípulos:

Compreender o significado oculto que fundamenta “o céu, o sol, amor, pessoa, sofrimento”, compreender a viagem em direção à morte. (...) Em sua teoria histórico-cultural ele procurou esboçar como o homem cultural tenta dominar sua “stikhia” (grego: *stoicheion*), o caos elemental da natureza, por meio da criação de instrumentos culturais. (p. 29)

Consequentemente, o significado se torna um dos alicerces da teoria vigotskiana, para Mangiolino (2010) ela é: “O “*fil rouge*” que vai alinhavando os trabalhos de Vigotski” os quais a autora compara a uma “colcha de fuxicos”. É, então, no encaixe das mãos que os alinhavam que seguiremos nossa análise dos textos deste autor.

Se a dimensão do signo (sentido e significado) é o fio que alinhava, entenderemos, então, que as mãos que tece a teoria vigotskiana é a atividade criativa e imaginária eminentemente humana, é desta capacidade que nosso autor lança mão em sua produção intelectual, mesmo porque sem esta capacidade não haveria significado.

Podemos dizer que, as atividades criativa e imaginária constituem, na concepção de Vigotski, as categorias centrais da psicologia e da pedagogia. Ele buscava a categoria central da psicologia, inspirado em Marx, quem encontra na mercadoria a unidade da sua economia política, da qual se pode abstrair todas as características do processo de produção, da matéria-prima do início, passando pela alienação do trabalhador, até a venda ao consumidor final e a mais-valia. Vigotski, aplicando o

³³ Tradução nossa.

método marxiano, encontra no signo a unidade psicológica que, por analogia, está para a consciência e o desenvolvimento do psiquismo, assim como a mercadoria está para economia política. O que tais unidades (signo e mercadoria) têm em comum é que, analisando-as ao “pé da letra”, ambas são inegavelmente criações humanas. A explicação de Leóntiev (2004) sobre o comum entre a palavra até o nó na memória explicita o que afirmamos aqui: “(...) todos são criações artificiais³⁴ da humanidade e que constituem elementos da cultura.” (p.451).

A criação e o signo estão na base da constituição da cultura e da sociedade, os meios da sociedade que criam instrumentos psicológicos e materiais. Isto se explicita na explicação de Vigotski (1929/2009) sobre as invenções de objetos que utilizamos em nosso cotidiano.

Da mesma forma, a criação, na verdade, não existe apenas quando se criam grandes obras históricas, mas por toda parte em que o homem imagina, combina, modifica algo e cria algo novo, mesmo que esse novo se pareça a um grãozinho, se comparado às criações dos gênios. Se levarmos em conta a presença da imaginação coletiva, que une todos esses grãosinhos não raro insignificantes da criação individual, veremos que grande parte de tudo o que foi criado pela humanidade pertence exatamente ao trabalho criador anônimo e coletivo de inventores desconhecidos. (p. 17-18)

Essas são algumas das questões que nos abriram o caminho para a pesquisa sobre criação e imaginação em Vigotski. Adentraremos, destarte, em suas concepções acerca dos conceitos de Imaginação e Criatividade. No entanto, para fins didáticos, optamos por separá-los no início.

Então, percorremos o mesmo caminho que o autor sugere em seu livro “*Imaginação e criação na infância*”, descrevendo a relação da imaginação humana com a realidade, a partir de três pontos importantes que daí emergem: perejivanie³⁵, emoção e memória, os três, por sua vez estão intimamente ligados entre si. Compreendemos que, assim, isso nos dará embasamento para compreender as relações da imaginação com o desenvolvimento humano e social e, por fim, com a criatividade e liberdade.

A pesquisa aos textos de Vigotski sobre Imaginação e Criação nos mostrou que são poucos os que se referem especificamente a estas atividades psíquicas. Contudo, tal

³⁴ Imaginárias, eu diria.

³⁵ Optamos por deixar, aqui, o termo como seria o equivalente em russo, uma vez que, mais adiante explicitaremos, de forma mais detalhada, as discussões acerca das traduções desse termo para o português.

escassez não reflete a densidade dos textos encontrados, menos ainda, a importância dada pelo autor ao tema, como podemos observar nesta afirmação, retirada de uma de suas conferências do ano 1932: “A imaginação deve ser considerada uma forma mais complicada de atividade psíquica, a união real de várias funções em suas peculiares relações. (...) seria correto utilizar a denominação de *sistema psicológico*.” (Vigotski, 1932/1998a p. 127).

Pouco antes disso, em uma comunicação de 1930/2004a cujo título em português “Sobre Sistemas Psicológicos”, o autor explicita o que ele denominara sistema psicológico, afirmando que este se constitui das relações entre as funções psicológicas, relações essas que são mutáveis entre si. Assim, criam novos agrupamentos (novos nexos), entre as funções psicológicas, desconhecidos no nível precedente, por meio da mediação dos signos. Para Leóntiev (*Idem*):

O mérito de Liev Semiónovitch consistiu em conseguir demonstrar a partir do método histórico-genético que os sistemas psicológicos se formam através dos signos devido ao caráter mediado das funções psíquicas. (...) A idéia dos sistemas psicológicos permite a Vigotski perfilar uma solução para a crise localizacionista. (p. 467)

Desta forma, ele observa que não há uma alteração nas funções psicológicas, ou seja, não há o desaparecimento das funções inferiores. As alterações se dão nos nexos entre elas, o que as eleva à categoria de Funções Psicológicas Superiores, dentre elas a imaginação que:

(...) não repete em formas e combinações iguais impressões isoladas, acumuladas anteriormente, mas constrói novas séries, a partir de impressões anteriormente acumuladas. Em outras palavras, o novo que interfere no próprio desenvolvimento de nossas impressões e as mudanças destas para que resulte uma nova imagem, inexistente anteriormente, constitui, como se sabe, o fundamento básico da atividade que denominamos imaginação. (Vigotski 1932/1998a p. 107)

Vigotski (1930/2011) diz que seu interesse por estudar a imaginação é, justamente, por compreendê-la de modo que não seja um simples capricho ou divertimento do cérebro, mas sim como algo vitalmente necessário para o ser humano. Desta forma, ele se contrapõe aos autores que afirmavam que a atividade de imaginar era pura e simplesmente uma forma de prazer:

(...) esses autores consideram a imaginação, em suas formas primárias, como uma atividade subconsciente, como uma atividade que serve não ao conhecimento da realidade, mas à obtenção de prazer, como uma atividade não-social, de caráter não-comunicável. (Vigotski, 1932/1998a p. 118)

Então, o autor busca as relações entre imaginação e criação com as demais funções psicológicas, principalmente com a linguagem, e chega à conclusão que:

(...) no desenvolvimento da imaginação infantil, um grande passo está diretamente relacionado com a assimilação da linguagem, e que as crianças que experimentam um atraso no desenvolvimento desta última ficam extraordinariamente retardadas na evolução da imaginação. (Vigotski *idem* p. 120)

A aquisição da linguagem, então, é fundamental para a imaginação infantil, pois esta tem um salto de desenvolvimento pela aquisição daquela, paralelamente ao desenvolvimento da capacidade dos adolescentes de formular conceitos. Uma vez que, é por meio da sua qualidade de signo que:

A linguagem libera a crianças das impressões imediatas sobre o objeto, oferecendo-lhe a possibilidade de representar para si mesma algum objeto que não tenha visto e pensar nele. Com a ajuda da linguagem, a criança tem a possibilidade de libertar do poder das impressões imediatas, extrapolando seus limites. (*idem*, p. 122)

De acordo com Andreani (2009):

Entendida como Função Psicológica Superior, a imaginação, para o autor, tem como marco de sua constituição o processo de desenvolvimento da linguagem e, conseqüentemente, as relações sociais, uma vez que a aquisição da primeira torna-se possível somente vinculada à atividade coletiva. Por conta disso, a linguagem, para nós, torna-se a condição para a organização e o trabalho com as imagens. (p.09)

Considerando o que nos diz Vigotski e a exposição de Andreani, acima, poderíamos inferir que a imaginação é constituída pelo desenvolvimento da linguagem. Contudo, tal constituição não deve significar o aparecimento de fato da imaginação, como nos dá a entender o texto de Andreani, há que se ressaltar que com o desenvolvimento da linguagem o desenvolvimento da imaginação dá um salto, pois a linguagem não apenas organiza como nomeia as imagens que já existiam anteriormente. A linguagem, portanto, impõe à imaginação uma lógica, a sua (da linguagem) própria lógica, a qual exprime, em última instância, a lógica da sociedade e/ou indivíduo que a criou. Aqui, não se trata de uma linguagem estrutural, mas sim de sua capacidade de representar o real.

Pode-se dizer que a linguagem atua com a imaginação, quase que da mesma forma que com o pensamento que, de acordo com Vigotski (1933-34/2009):

O pensamento da criança surge inicialmente como um todo confuso e inteiro, e precisamente por isso deve encontrar na linguagem a sua expressão em uma

palavra isolada. É como se a criança escolhesse para o seu pensamento uma veste de linguagem sob medida. (p. 411)

Assim, se para o pensamento a linguagem constitui a expressão de um todo confuso, para a imaginação, podemos afirmar, que ela organiza e dá sentido às imagens que emergem por meio do conhecimento imediato da realidade. “Assim como no desenvolvimento do pensamento infantil, no desenvolvimento da imaginação o momento crítico principal coincide com o surgimento da linguagem.” (Vigotski, 1932/1998 p. 128).

A partir daí, a imaginação adquire um novo caráter, a de direcionar as ações humanas para a realidade, ou seja, ela é a base da capacidade de planejamento. Logo, por meio da imaginação, o ser humano se projeta para o futuro. Além disso, a imaginação utiliza-se da memória e volta-se para o passado, mas é capaz de, no presente, criar coisas novas a partir das já vividas. Para Andreani (*idem*): “Tais elementos novos, produtos de imagens (re) elaboradas, caracterizam o homem como um ser para o futuro, que contribui para a criação e modificação do presente.” (p. 10)

Do mesmo modo como faz com a linguagem, Vigotski (1930/2009) investiga as bases neurológicas para o surgimento da imaginação e criação:

A atividade combinatória do cérebro baseia-se, em última instância, no mesmo processo pelo qual os traços de excitações anteriores são nele conservados. A novidade dessa função encontra-se no fato de que, dispondo dos traços das excitações anteriores, o cérebro combina-os de um modo não encontrado na experiência real. (p. 23)

Deste modo, a imaginação demonstra duas características fundamentais, ou seja, ela é capaz tanto de direcionar a pessoa para um distanciamento da realidade, como para orientá-la para a realidade objetiva, material. É nesta capacidade humana de distanciamento da realidade e de criar algo (uma imagem que seja) inexistente na realidade – porém derivada³⁶ dela – que a liberdade se objetiva, então:

As possibilidades de agir com liberdade, que surgem na consciência do homem, estão intimamente ligadas à imaginação, ou seja, à tão peculiar disposição da consciência para com a realidade, que surge graças à atividade da imaginação. (1932/1998a p. 130)

³⁶ A criação não pode ser pura criação, ou seja, ela não é *in-nihilo* nem *cum-nihilo*, ela é *ex-nihilo*.

Assim, faz-se imprescindível compreender melhor a relação entre a imaginação humana e a realidade, uma vez que não só de liberdade é constituída esta relação. A imaginação é dependente da realidade e se constitui em uma das unidades a que a ciência psicológica deve se ater, pois, Vigotski via na imaginação umas das possibilidades da *união* entre as várias funções psicológicas: linguagem, pensamento, memória e emoções.

2.2. Imaginação um eflúvio da Realidade

Para Vigotski (1930/2009), o ser humano por meio da imaginação compõe com a realidade uma relação tanto de dependência quanto de distanciamento. É da realidade que retiramos os conteúdos que comporão nossa imaginação: “Seria um milagre se a imaginação inventasse do nada ou tivesse outras fontes para suas criações que não a experiência anterior.” (p. 20). Portanto, a imaginação é o ponto crucial da união desses dois mundos, o social e o individual/subjetivo, na atividade psíquica.

Ao passo que a imaginação depende da realidade, ela também tem a capacidade de se afastar dela, constituindo-se, assim, uma importante forma de conhecimento dessa mesma realidade.

Para a imaginação é importante a direção da consciência, que consiste em se afastar da realidade, em uma atividade relativamente autônoma da consciência, que se diferencia da cognição imediata da realidade. (...) toda penetração mais profunda na realidade exige uma atitude mais livre da consciência para com elementos dessa realidade, um afastamento do aspecto externo aparente da realidade dada imediatamente na percepção primária, a possibilidade de processos cada vez mais complexos, com a ajuda dos quais a cognição da realidade se complica e enriquece. (Vigotski, 1932/1998 p. 129)

A relação de dependência fica evidente quando Vigotski (2007) discorre acerca da atividade do brinquedo na criança, ela é o que estimula a imaginação e auxilia a criança em suas ações de modo a internalizar e criar regras, o que a orientaria para a realidade:

Portanto, a noção de que uma criança pode se comportar em uma situação imaginária sem regras é simplesmente incorreta. Se a criança está representando o papel de mãe, então ela obedece às regras de comportamento maternal. O papel que a criança representa e a relação dela com um objeto (se o objeto tem seu significado modificado) originar-se-ão sempre das regras. (p. 112)

As regras as quais ele se refere são tanto as sociais, como às regras impostas pela realidade material. A imaginação, neste caso, é o que irá orientar as ações da criança para a realidade. Na atividade do brincar, no entanto, a imaginação é uma imaginação socialmente moldada por essas regras, ou seja, atividade imaginária é praticamente inexistente.

(...) Isso significa que, na situação original, as regras operam sob uma forma condensada e comprimida. Há muito pouco de imaginário. É uma situação imaginária, mas é compreensível somente à luz de uma situação real que, de fato, tenha acontecido. O brincar é muito mais a lembrança de alguma coisa que realmente aconteceu do que a imaginação. É mais a memória em ação do que uma situação imaginária nova. (*idem* p. 123)

Por outro lado, em outra passagem ele afirma que a atividade imaginária é também aquilo que liberta do imediatamente dado, mas crianças de tenra idade não são capazes disso ainda, em suas palavras:

Para uma criança com menos de três anos, é essencialmente impossível envolver-se numa situação imaginária, uma vez que isso seria uma forma nova de comportamento que *liberaria a criança das restrições impostas pelo ambiente imediato*³⁷. (p. 113)

Assim, será a partir da aquisição da capacidade *signalização*, da linguagem, como explicamos anteriormente, é que a imaginação passa a agir de modo a se libertar da realidade, processo que se completa na adolescência pelos pensamentos em conceitos, pensamentos por abstrato³⁸, a imaginação se modifica e amplia. Isto se dá em um processo lento e gradual, passando se formas simples à complexas.

O autor classifica quatro modos de relacionamento da imaginação com a realidade, que podemos assim resumir: 1º a relação da imaginação diretamente proporcional com a experiência do ser humano; 2º a relação do produto final da imaginação com algum fenômeno real, porém relatado pela experiência do outro; 3º a imaginação se relaciona com a realidade por meio do enlace emocional; 4º sua essência consiste que a construção da fantasia pode ser algo completamente novo, não existente

³⁷ Grifo nosso

³⁸ O pensamento abstrato é o domínio da capacidade de abstração, que é a capacidade de estabelecer novos vínculos, novas combinações. Quando vários atributos são abstraídos e sintetizados em um novo, a criança é capaz de dirigir deliberadamente sua atenção para determinados atributos; sintetizá-los e simbolizá-los em conceitos abstratos. Por conceito, Vigotski assinala que é a capacidade de abstrair, de considerar os elementos isolados e criar novas conexões. (C.f. Vigotski, 1932/2009).

na experiência do homem, nem semelhante a nenhum outro objeto real. (Vigotski, 1929/2009)

Pode-se notar, que nas duas primeiras formas descritas acima, há uma íntima relação da imaginação com o processo de desenvolvimento. Isto porque, o modo como a pessoa vai experimentando o mundo – vivenciando – sofre mudanças à medida que outras funções psicológicas vão, também, desenvolvendo-se.

Assim, já na segunda forma de relação da imaginação com a realidade, por meio da experiência do outro, podemos pressupor a necessidade de um estágio mais avançado do desenvolvimento. Vigotski, então, afirma que a imaginação da criança, ao contrário de outras teorias, é mais escassa do que a imaginação de um adulto, o qual já vivenciou várias experiências e, por esta razão, possui mais dados para imaginar situações diversas. Destarte, fica evidente que para o nosso autor, há uma relação de dependência da imaginação com a experiência.

Agora, ater-nos-emos na primeira forma de relacionamento que a imaginação tem com a realidade, todavia, vale ressaltar que, as quatro formas estão relacionadas entre si. No entanto, optamos em detalhar melhor cada uma delas, de acordo com outros conceitos de Vigotski, de modo que, possamos abarcar essa complexa trama entre imaginação humana e realidade.

Então, o que é essa experiência a que Vigotski se refere quando fala sobre suas influências na imaginação?

Há nas obras³⁹ de Vigotski um termo de difícil tradução para o português que geralmente vem sendo explicado por experiência e/ou vivência, mas que, grosso modo, representa o equivalente à experiência emocional: *perejivanie*⁴⁰. Discorreremos brevemente acerca deste termo que tem uma relevância filosófica fundamental para a compreensão da imaginação como função psicológica como fenômeno social e singular.

³⁹ Como dito anteriormente, há uma efervescente discussão acerca das traduções de Vigotski, infelizmente, neste momento, não tenho acesso aos textos originais em russo nem, tampouco, conhecimento suficiente da língua russa para verificar a presença desse termo em suas obras originais que dizem respeito ao tema tratado aqui. Contudo, nos textos que se referem à imaginação, a partir de estudos que explorarei aqui, podemos deduzir o emprego desse termo no que se refere à imaginação e criatividade.

⁴⁰ Em russo: переживание. Optamos por manter a transliteração do russo para o português, pois há discussões sobre o que de fato significa este termo em português.

O termo *perejivanie* foi difundido pelo diretor de teatro Stanislavski, que desenvolveu um método de preparação do ator para “incorporar” o personagem. O método consiste, grosso modo, em estimular os atores a criarem as características de seus personagens a partir de vivências, experiências emocionais que os atores tenham passado em suas vidas particulares. O que Mangiolino (2010) explica da seguinte maneira: “(...) seus métodos de atuação consistiam em levar o ator a trazer à tona uma justificação interna da ação a ser desenvolvida ou a descoberta de uma verdade de sentimentos no palco.” (p. 138) Vigotski discute o método de Stanislavski no texto denominado: “Sobre o Problema da Psicologia do Trabalho Criativo do Ator”, escrito em 1932 e em “A Construção do Pensamento e Linguagem” de 1934. Neste texto, nosso autor, debruça-se sobre as questões do trabalho criativo do ator e faz um paralelo com a psicologia, discutindo, o que nos interessa por hora, o termo *perejivanie* e de que forma os atores vivenciam, experimentam suas emoções em palco.

O substantivo *perejivanie* deriva do verbo *perezhivat*⁴¹, que pode por sua vez é composto pelo prefixo *pere* e o verbo *zhivat*. *Pere* tem vários modos de ser traduzido, assim, pode significar algo como recortar o espaço: tempo ou sentimento; o radical *pere* denota, também, algo como transpor, transcender, superar; realizar novamente a ação de outra forma (Dellari & Passos, 2009). Em uma breve consulta a um tradutor *on-line* encontramos a correspondência de *pere* com o prefixo em português “re”. Então, no dicionário etimológico da língua portuguesa⁴² define “re” como: “movimento para trás, repetição, intensidade, reciprocidade, mudança de estado”. O que nos parece uma tradução bem próxima aos significados do radical russo *pere* e será importante na análise sobre o significado do termo russo em questão.

De acordo com Dellari & Passos (*Ibidem*), no que diz respeito ao verbo *zhivat* ou *jivat* significa “viver”. Novamente, consultando o tradutor *on-line* ele faz referência ao adjetivo inglês *alive* e este, por sua vez, pode ser traduzido para português como: vivo, experiente, ativo, alegre, vigoroso, enérgico. A partir disso, podemos analisar a junção do verbo *zhivat* com o prefixo *pere* – *perezhivat* – englobando os vários sinônimos que seus radicais podem assumir, teríamos algo próximo a: um determinado

⁴¹ переживать

⁴² Dicionário Aurélio – versão digital.

evento – recorte de uma experiência – que se vive ou se experimenta, de modo intenso e que traga alguma transformação para quem e/ou aquilo que o viveu. Para compor o substantivo *perejivanie*, há a utilização da flexão do radical para *zhivanie/jivanie*⁴³. Assim, de acordo com Dellari & Passos (*Ibidem*):

Se fôssemos recompor *pere* e *jivanie* teríamos algo relativo a uma ‘transformação vital’/‘vida em transformação’ ou ‘transição vital’/ ‘vida em transição’, o que ainda não constitui conceituação precisa ou tradução confortável. (p. 09).

Já para Toassa (2009): “É assim que se emprega o verbo *perejivát* e a palavra *perejivânie*: para significar a vivência de conteúdos de finalização incerta, seja sua ocorrência habitual ou não.” (p. 58)

Perejivanie é mais utilizado em textos russos científicos e filosóficos tendo uma relação com a palavra alemã *erleben*. Para Schnaiderman (2008) *apud* Toassa (*idem*): “há dois significados para os verbos *переживать* - *пережить* (e *perejivânie*): um coloquial (que exprimi a ideia de padecer, sofrer, atravessar uma difícil situação de vida) e um culto (passar algum tempo, experimentar, passar por)” (p. 59). Ademais, esse verbo não é apenas utilizado para pessoas, mas também, para coisas, instituições, etc. Alguma coisa ou fato marcante para a pessoa, instituição, para determinada cultura ou sociedade, por exemplo: as Guerras Mundiais foram uma *perejivanie* para o mundo. É certo que, cada país, cada sociedade, cada cultura passou por isso de forma diferente e, do mesmo modo, sofreu consequências diferentes. O que, também, está diretamente associada à *perejivanie* desses países.

“Vigotski dota-o, contudo, de um caráter singular, de traços conceituais relativamente originais e conscientes, embora diversificados, em textos que vão de 1916 até 1934” (Toassa *idem*, p. 55). De um modo muito resumido, podemos dizer que em psicologia, foi trazido por ele para explicitar o caráter monista de sua obra, além de dar a ideia de processo, daqui vale ressaltar que está intimamente ligado com o conceito de desenvolvimento vigotskiano, que discutiremos isso mais a frente.

Assim, o termo *perejivanie* está diretamente relacionado com a experiência, vivência da pessoa, mas tem como característica preponderante uma forte marca

⁴³ Consultando o tradutor *on-line*, temos que o verbo *perezhivat* em português é traduzido por sentir e *perejivanie* por experiência.

emocional, ou seja, uma *intensa* experiência emocional e singular. De acordo com Toassa (*idem*):

As vivências, na língua russa, não são experiências indiferentes. Envolvem necessariamente qualidades emocionais e uma série de sensações e percepções, implicando que o sujeito é parte do mundo, é influenciado por este. A vivência é, mesmo na linguagem cotidiana, processo psicológico implicado no próprio fato de existir; é verdade que se encaixa na visão totalizando, dialética, de psiquismo histórico-cultural. (p. 61)

Na língua russa há outro termo para designar experiência prática, dessas que se adquire por repetição de uma determinada atividade ou por passar novamente por uma situação já vivenciada anteriormente, que é *opit*⁴⁴. Desta forma, podemos dizer que *opit* não prevê necessariamente as emoções, no entanto, toda *perejivanie* é *opit*, em contrapartida, nem toda *opit* é *perejivanie*. (C. f. Dellari & Passos).

Em seu texto “O problema do ambiente”, onde ele emprega e discute o termo *perejivanie*, Vigotski (1935⁴⁵/1994) tece uma crítica às teorias que ao analisar a influência do ambiente no desenvolvimento infantil, esquecem-se de considerar a própria criança. Assim, ele introduz, justamente, a mediação das emoções (das experiências emocionais) entre o meio e a determinação que ele irá provocar no indivíduo para indicar que não reagimos imediatamente à sociedade, mas à experiência, que é emocional. Portanto, um conceito dialético que não necessita hífen para indicar dois fenômenos em relação: cognição e emoção, social e singular. Ou seja, é a *perejivanie* que determinará que tipo de influências o meio possa exercer no desenvolvimento infantil. Ele afirma: “(...) só podemos explicar o papel do meio no desenvolvimento infantil quando conhecermos a relação entre a criança e o meio.⁴⁶” (p. 339). Desta forma, Mangiolino (2010) destaca que:

Vigotski ressalta três modos (de interação entre indivíduo e meio): aquele em que o indivíduo domina ou exerce influência sobre o meio (a força maior é o indivíduo); aquele em que o meio domina ou exerce maior influência no indivíduo (a força maior é o meio); e, finalmente, aquele em que há equilíbrio entre ambos. (p. 93)

⁴⁴ Em russo опыт.

⁴⁵ Tradução nossa. Publicação póstuma. Cabe observar que o texto fora traduzido para o inglês por Valsiner e Van der Veer com o título original “*The problem of the environment*”.

⁴⁶ Tradução nossa.

No entanto, o meio de que fala Vigotski não é simplesmente o meio que nos rodeia há, conforme Pino (2010), por trás disso um novo conceito vigotskiano sobre o meio:

Com isso Vigotski está mostrando, mesmo que de forma indireta, um novo conceito de meio, qualquer que seja a natureza desse conceito: o de um meio que opera em função da dinâmica do desenvolvimento. E mais, isso não vale só para o meio como um todo – essa espécie de entidade abstrata de que fala a psicologia de sua época - , mas vale também para qualquer dos elementos que constituem esse meio (p. 747)

Portanto, Vigotski (*ibidem*), também caracteriza “a perejivanie (como) a unidade entre o meio ambiente e características pessoais.⁴⁷” (p.343). De modo muito semelhante a este, ele fala sobre a imaginação como a unidade real entre o subjetivo e objetivo, este é o papel da imaginação na/para perejivânie.

Nosso autor destaca que a *perejivanie* é aquilo que faz com que a pessoa “selecione” o que e quais serão as influências do meio para o seu desenvolvimento, ela é o “prisma” que refrata “como” e “quais” fatores/afetos irão influenciar no desenvolvimento da criança e estabeleça novos vínculos entre as coisas. Bem, mas isso não se refere apenas ao desenvolvimento infantil, pois, a *perejivanie* une, de forma irreversível, as características pessoais e as características da situação vivida, também no adulto.

Como nos mostra a história, a apropriação por cada novo ser humano (a criança a que se refere Vigotski) de cada uma das funções humanas, longe de ser repentina, é o resultado de um longo processo que se estende ao longo da vida de cada um. Isso quer dizer que se essas funções são elementos componentes de um meio que, dessa forma, vai se expandindo em cada momento da vida do indivíduo. (Pino, *ibidem* p. 748)

Por conseguinte, podemos concluir que a *perejivânie* é fruto da forma como as determinações afetam nosso psiquismo. Vigotski utilizava a este termo para explicar que não são fatores externos que influenciam o futuro curso do desenvolvimento da criança, mas estes fatores são refratados pelo prisma de sua experiência emocional.

As determinações sociais são experimentadas imediatamente, mas mediadas por Funções Psicológicas Superiores que já foram socializadas pelos encontros que marcam a existência do indivíduo. Portanto, é preciso conhecer a experiência da criança e não apenas as circunstâncias externas em sua vida. Por ser um processo singular,

⁴⁷ Tradução nossa.

contém, então, a imaginação, caso contrário seria pura réplica, homogeneização do comportamento. Ao passo que contém imaginação, a *pereživânie*, tanto quanto *opit* formam as bases que a experiência do indivíduo fornece para a atividade imaginativa. Por outro lado, podemos afirmar que, sem imaginação e, principalmente, criação não há *pereživânie*, apenas *opit*.

Destarte, Vigotski também afirma que a imaginação é proporcional à experiência, porque, aí está pressuposto, a quantidade de nossas experiências de vida, ou seja, quanto mais a pessoa vive, conhece mais ela terá imagens que servirão de base para a atividade imaginativa.

Se considerarmos, portanto, que toda experiência nos gera, *a priori*, uma imagem, a qual já é da ordem do imaginado, compreendemos que toda experiência é fonte de “matéria prima” para imaginarmos. Nas palavras do próprio autor:

Quanto mais rica a experiência da pessoa, mais material está disponível para a imaginação dela. Eis por que a imaginação da criança é mais pobre que a do adulto, o que se explica pela maior pobreza de sua experiência. (...) A imaginação origina-se exatamente desse acúmulo de experiência. (Vigotski, 1930/2009 p. 22)

Por outro lado, a imaginação é também base para a experiência, de acordo com Vigotski (1930/2011), a imaginação não está atrelada apenas às situações que a própria pessoa vivenciou, mas à capacidade de somar às suas experiências, as dos outros. Esta soma, então, cria uma nova série de combinações, totalmente nova à pessoa que se apropriou da experiência do outro. Portanto,

(...) a imaginação adquire uma função de suma importância na conduta e no desenvolvimento humano, convertendo-se no meio de ampliar a experiência do homem que, ao ser capaz de imaginar o que ele não tenha visto, ao poder conceber se baseando em relatos e descrições alheias o que não experimentou pessoal e diretamente, não está se fechando no estreito círculo de sua própria experiência, mas pode ultrapassar e muito os seus limites assimilando, com ajuda da imaginação, experiências históricas e sociais alheias.⁴⁸ (p. 20)

Logo, compreendemos que, a aquisição da experiência acumulada da sociedade, de sua vivência histórica e transformação social ao longo dos anos se dão por meio, também, da imaginação. Assim, a relação entre imaginação e experiência

⁴⁸ Tradução nossa.

constitui-se em uma via de mão dupla, pois: “Se no primeiro caso a imaginação se apoia na experiência, no segundo caso é a experiência que se apoia da fantasia⁴⁹.” (*Ibidem*)

Diante disso, a imaginação além de possibilitar a vivência de situações não vividas diretamente, ela também é capaz de suscitar os sentimentos das situações que imaginamos. “Poderia designar este fenômeno pelo nome de lei da representação emocional da realidade (...)” (Vigotski, 1930/2011 p. 23). Por exemplo: se nos imaginarmos discutindo e brigando com uma pessoa, é bem provável que experimentaremos os sentimentos que uma situação desta nos provoca: raiva, nervosismo, etc. Neste caso, é a imaginação que influencia nos sentimentos, que os provoca, a situação é imaginária, mas os sentimentos que ela gera são reais. “A alma respira através do corpo, e o sofrimento, quer comece no corpo ou numa imagem mental, acontecem na carne.” (Damásio, 2012 p. 21)

Arrisco a dizer que, também para Vigotski, gerar imagens é a atividade inerente da psique humana, e que estas imagens não estão diretamente relacionadas com a experiência visual⁵⁰, mas com os afetos que sofre o corpo (qualquer parte de nosso corpo) tudo aquilo que somos capazes de sentir. Note-se aqui uma aproximação de Vigotski a Espinosa quanto à imaginação, muito embora eles difiram quanto o significado deste conceito. Uma vez que, Vigotski considera que as percepções iniciais das coisas nos geram imagens, concordando com Espinoza, para quem a primeira forma de conhecimento do mundo é por meio de imagens. Portanto, primeiramente, “pensamos” por imagens que se tornam inteligíveis pela “tradução” da linguagem, quer dizer, elas ganham sentido por meio da linguagem, é por isso que o sentido da palavra é, antes de tudo, sentido no por nós, de modo singular e variável.

Assim, conforme Mangiolino (*idem*):

O afeto marca cada nova etapa do desenvolvimento da criança, relacionado à linguagem, à consciência, à vontade. Em suma, o afeto, o sentimento, a emoção, têm um lugar, uma função: organizam, orientam, transformam a atividade, o comportamento e a personalidade. (p. 92)

⁴⁹ Como podemos notar nesta citação, não há na obra de Vigotski uma nítida separação e/ou elaboração da diferenciação entre imaginação e fantasia. Por esta razão, ora usaremos a palavra imaginação ora fantasia, contudo, pretendemos dar prioridade pela palavra imaginação a fim de não fazermos uma alusão ao termo fantasia, conforme utilizado pela psicanálise. Isto porque, na obra de Vigotski este termo ganha um sentido bem distinto do proposto pela teoria freudiana.

⁵⁰ Penso especificamente em pessoas cegas. ‘

O que a questão da *perejivanie* traz para os estudos sobre imaginação não é, como vimos, a relação com a experiência em si, mas sim a relação com os afetos, uma vez que ela engloba a dinâmica entre emoção e cognição, como também, a dinâmica entre imaginação e criatividade.

“Desta forma, todas nossas vivências fantásticas e irrealis se desenvolvem sobre uma base emocional completamente real” (Vigotski, 1925/1970 p. 258). Portanto, imaginação e sentimentos não são processos isolados entre si, há, entre eles, uma mútua dependência, uma vez que, a imaginação é capaz de gerar sentimentos e estes também podem determinar a imaginação.

Vigotski (1930/2011) afirma:

(...) todo sentimento, toda emoção tende a se manifestar em determinadas imagens concordantes com ela, como se a emoção pudesse escolher impressões, ideias, imagens congruentes com o estado de ânimo que nos dominasse naquele instante. Do mesmo modo como os homens aprenderam há muito tempo a manifestar por meio de expressões externas seu estado interior de ânimo, também *as imagens da fantasia servem de expressão interna para nossos sentimentos*⁵¹. (...) As imagens da fantasia servem de linguagem interior aos nossos sentimentos selecionando determinados elementos da realidade e combinando-os de tal forma que respondam ao nosso estado interior de ânimo e não a lógica exterior dessas imagens.⁵² (p. 258)

Da mesma forma como Vigotski se refere à linguagem como a “a veste do pensamento”, podemos dizer que, neste caso, são as imagens que servem de “veste” para os sentimentos expressar-se, tais como expressam os versos de Fernando Pessoa que utilizamos como epígrafe.

Um bom exemplo disso são os sonhos, afinal o que são os sonhos senão a colocação em imagens de sentimentos que, por vezes, encontram-se confusos em nós?

Para afetos coincidentes a “veste” – imagem – será igualmente coincidente. A essa forma de relação entre imaginação e emoção, de acordo com Vigotski (1930/2011) é denominada “lei do signo emocional comum” e consiste em:

(...) tudo o que nos causa um afeto emocional coincidente tende a se unir entre si, embora não seja possível notar nenhum tipo de semelhança exterior nem interior. Resultado da combinação de imagens baseadas em sentimentos

⁵¹ Grifo nosso.

⁵² Tradução nossa.

comuns ou em um mesmo signo emocional aglutinante dos elementos heterogêneos que se vinculam. (p. 22)⁵³

No que tange a esfera das artes, a relação entre imaginação e sentimentos fica mais evidentes. A arte é considerada por nosso autor uma linguagem universal, pois sua comunicação se dá por meio das emoções e o que a reação estética é capaz de gerar no ser humano.

Em seu livro *Psicologia da Arte*, Vigotski (1925/1970) explica que as emoções suscitadas por uma obra de arte se tornam inteligentes, justamente, pela via da imaginação: “As emoções da arte são emoções inteligentes. No lugar de manifestar-se de punhos cerrados e tremores, resolvem-se principalmente nas imagens da fantasia⁵⁴.” (p. 260). Logo, como a fórmula matemática se configura como linguagem universal, por ser inteligível por meio do intelecto a arte se faz inteligível por meio dos afetos e, principalmente, pela transformação deles.

O milagre da arte nos lembra bem mais outro milagre evangélico, a conversão da água em vinho, e a verdadeira natureza da arte leva sempre em si algo que transforma, que supera o sentimento ordinário, o mesmo medo, a mesma dor, a mesma emoção, quando a arte os suscita, têm um algo mais do que o que os contêm. E esse algo supera os sentimentos, ilumina-os, converte sua água em vinho, e deste modo se realiza a finalidade mais importante da arte. (*idem* p. 299)

Neste texto, nosso autor estabelece de forma efusiva a relação entre emoção e fantasia na obra de arte e na recepção desta pelo expectador: “A meu ver, essa diferença enigmática entre o sentimento artístico e o sentimento comum deve ser interpretada como sendo o mesmo sentimento resolvido por uma atividade sumamente intensificada da fantasia” (*Idem*, p. 266). E mais adiante, encerra a reflexão afirmando que “É nessa unidade de sentimento e fantasia que se baeia qualquer arte” (*Idem*, p. 272).

Outra reflexão importante que encontramos nesse texto é que, os sentimentos artísticos são conflituosos. Ele defende que “toda obra de arte – fábula, novela, tragédia - encerra forçosamente uma contradição emocional, suscita série de sentimentos opostos entre si e provoca seu curto-circuito e destruição”. (*Idem*, p. 269)

⁵³ Tradução nossa.

⁵⁴ Tradução nossa.

A essa reação estética capaz de provocar transformações no “drama psíquico”⁵⁵ o autor denominará *catarsis*, assim, ela é uma atividade complexa de luta interna, entre sentimentos opostos que se põem em choque. Vigotski denomina essa luta interna de drama psíquico:

O drama realmente está repleto de luta interna impossível nos sistemas orgânicos: a dinâmica da personalidade para o drama (...). O drama sempre é a luta de *tais ligações* (dever e sentimento; paixão, etc.). Senão, não pode ser drama, isto é, choque dos sistemas. (Vigotski 1929/2000 p. 35)

O drama é esta luta interna impossível, é como nas peças de Shakespeare, os personagens sempre se encontram em situações de decisões. (o “ser ou não ser de” Hamlet). O drama é o palco onde as contradições se encontram, onde se vê tragédia e comédia coexistindo, já no plano psíquico, é a dinâmica da personalidade. Podemos, então, relacionar o drama com a lei da reação estética de Vigotski (1925/1970) que consiste em: “(...) o afeto que se desenvolve em duas direções opostas e que no ponto culminante, em uma espécie de curto circuito, encontra seu aniquilamento.” (p.263). a reação estética, então, assume um papel importante, ela se configura como um momento do drama que pode transformá-lo.

Isto, que a reação estética nos provoca, é o que o autor denomina: *catarsis*, que se constitui como aquilo que regula, organiza nosso comportamento. Este tema é discutido em seus textos sobre arte, onde nosso autor toma emprestado de Aristóteles a palavra *catarsis*, mas o emprega de forma diferente. Se em Aristóteles a *catarsis* tem uma função de harmonização dos sentimentos, em Vigotski ela será uma reação explosiva de sentimentos contraditórios.

A catarse, sendo uma reação estética que tem, igualmente, por base, fundamental a unidade entre sentimento e imaginação:

Podemos dizer que na base da reação estética constituem os afetos suscitados pela arte, vividos por nós em toda sua realidade e força, mas é sua descarga na *atividade da fantasia*⁵⁶ que nos exige toda a percepção estética. Graças a esta descarga central, retém-se e se reprime o aspecto motor externo do afeto, e começamos a crer que vivemos unicamente, emoções ilusórias.⁵⁷ (Vigotski, 1925/1970 p. 265)

⁵⁵ A partir de certo ponto, Vigotski passa a utilizar este conceito de drama psíquico, ao invés de sistema ou processo psíquico. (C.f. Daniels, 2011).

⁵⁶ Grifo nosso.

⁵⁷ Grifo nosso.

A arte, ademais, tem a capacidade de transformar os sentimentos tanto pela via da reação estética, como também pela da criação uma vez que:

Já esclarecemos detalhadamente que as nossas possibilidades superam a nossa atividade, que se realiza na vida do homem apenas uma ínfima parte de todas as excitações que surgem no sistema nervoso, e a criação cobre inteiramente o resíduo que fica entre as possibilidades e a realização, o potencial e o real na nossa vida. Assim, a identidade entre os atos da criação e a percepção em arte torna-se premissa psicológica fundamental. (Vigotski 1924⁵⁸/2004c p.337)

Vigotski segue dizendo:

O que fica sem realização em nossa vida deve ser sublimado. Para o que não se realiza na vida existem apenas duas saídas: a sublimação ou a neurose. Assim, do ponto de vista psicológico a arte constitui um mecanismo biológico permanente e necessário de superação de excitações não realizadas na vida e é um acompanhante absolutamente inevitável da existência humana nessa ou naquela forma. (*ibidem* p. 338)

Todavia, a arte de que fala nosso autor não se limita a apenas uma atividade que vise ao adorno da vida, isto são as “falsas belezas” que em nada acrescentam à vida. A arte é uma atividade cuja finalidade é a expansão da consciência (no sentido espinosano do termo).

Não obstante, essa descarga na atividade da fantasia, não é exclusividade da reação estética, podemos inferir que a imaginação constitui-se por si só fonte dessa descarga – se levarmos em conta a: “lei da representação emocional da realidade”. Então, “o brincar de faz-de-conta, da criança, e a imaginação, do adulto, constituem formas de descarga próximas à função simbólica da arte.” (Toassa, 2009 p.92).

Diante disso, se num primeiro momento a atividade do brincar precisa ser “encenada” posta em ação para a criança, já num segundo ela é internalizada e expressa por meio de uma forma mais elaborada de imaginação no adulto; a criança substitui os jogos pela imaginação: “Quando deixa de jogar, renuncia de seguir buscando apoio em objetos reais. No lugar de jogar, fantasia, constrói castelos no ar e, como geralmente se diz, sonha acordado.” (Vigotski, 1930⁵⁹/1996 p. 213)

⁵⁸ Embora o livro “Psicologia Pedagógica” tenha tido sido publicado primeiramente em 1926, ele é datado de 1924, já que neste ano ele já estava pronto e só não fora publicado porque uma editora estatal soviética rejeitou sua publicação.

⁵⁹ Em nota, há uma especificação de que o texto a que se refere esta citação é uma continuação do livro “Imaginación y creatividad em la edad infantil” de 1930, o que fica subentendido que o texto de referência também data do mesmo ano.

Diante do exposto, podemos dizer que nosso autor tinha a pretensão de estudar a imaginação e a criatividade, aliadas à experiência e afetividade, como habilidades intrinsecamente humanas, que não estão limitadas às pessoas com talentos extraordinários e como dimensão importante da pedagogia: “Assim, a educação se desdobra com o mais amplo problema do mundo: o problema da vida como criação” (Vigotski, 1924/2004 p. 4600). Portanto, ele passa de uma filosofia educacional baseada na politécnica: educar não para o trabalho, mas pelo trabalho, para a criatividade.

Vigotski se orientou pela proposta de Marx e Engels sobre a relação entre educação e trabalho produtivo – a politécnica. A função educacional do trabalho produtivo, por permitir a superação dos limites da educação puramente teórica, filosofia contida no regulamento sobre a escola única do trabalho de 1918, mas em seus últimos escritos ele se volta a analisar o papel da escola nos processos criativos (C.f. Flandoli, 2013).

Vigotski classifica a imaginação em dois tipos:

A imaginação plástica utiliza, predominantemente, os dados de impressões externas; ela constrói de elementos tomados de fora; a emocional, pelo contrário, constrói de elementos tomados de dentro. Podemos chamar uma de objetiva e a outra de subjetiva. (p. 50).

Não obstante á diferença, estão diretamente relacionadas com os recursos a que dispõe e experiências vivenciadas pela pessoa, ou seja, depende diretamente do contexto individual e social.

Todas as investigações biológicas conduzem à ideia de que o homem mais primitivo que conhecemos merece biologicamente o título completo de homem. A evolução biológica do homem já tinha terminado antes que começasse seu desenvolvimento histórico. E a tentativa de explicar a diferença entre nossa forma de pensar e a do homem primitivo, considerando que este se encontre em outro nível de desenvolvimento biológico, constituiria uma confusão grosseira entre os conceitos de evolução biológica e desenvolvimento histórico. (Vigotski, 1930/2004a p. 115).

Assim, podemos inferir que para o autor a imaginação e a criatividade representariam esse desenvolvimento histórico-cultural da mente humana. E, por esta razão, compreendemos que ele não entende o homem como um ser imutável nem, sobretudo, no que diz respeito ao substrato biológico, mas afirma que:

Efetivamente, a luta pela existência e a seleção natural, as duas forças que dirigem a evolução biológica no mundo animal, perdem sua importância decisiva no terreno do desenvolvimento histórico do homem. agora, estas novas leis tomam seus lugar: aquelas que regulam o curso da história humana

e que abarcam a totalidade do processo do desenvolvimento material e mental da sociedade humana. (Vigotski 1930/1998b, p. 110)

Portanto, há uma substituição da evolução biológica, pela evolução histórica e social, sendo que esta passa a ser mais determinante que aquela para a evolução dos seres humanos.

2.3. Imaginação, memória e criatividade

De todas as funções da imaginação explicitadas até agora, emerge aquilo que é sua essência: a atividade criadora do ser humano.

Chamamos atividade criadora toda realização humana criadora de algo novo, quer se trate de reflexos de algum objeto do mundo exterior, quer de determinadas construções do cérebro ou do sentimento que somente o próprio ser humano vive e manifesta. (Vigotski, 1930/2011 p. 07)

Esta atividade tem íntima relação com a atividade da memória, bem como com a plasticidade cerebral, uma vez que, apoiada nelas que a imaginação será capaz de criar. A plasticidade cerebral será o fundamental orgânico, o substrato biológico onde se enraízam essas atividades, Vigotski a define como: “(...) a propriedade de uma substância para se adaptar e conservar as marcas de suas mudanças.⁶⁰” (*idem*).

A imaginação, desse modo, utiliza-se das excitações anteriormente experimentadas e armazenadas no cérebro para compor os elementos que darão origem a novas imagens. Uma atividade combinatória do cérebro que soma estímulos anteriores com elementos novos é, exatamente, a essência da criatividade.

Toda atividade criadora depende, pois, diretamente das condições materiais e psíquicas sobre as quais irá se constituir, logo, desde que nascemos vamos experimentando o mundo por meio da percepção. Esta, nessa fase do desenvolvimento, é estritamente ligada à memória (e vice-versa), uma vez que ambas dependem diretamente de estímulos externos⁶¹. É isto, então, que nos fornecerá material para a criação de nossas fantasias, é como se tudo que vivenciamos desde o nascimento fosse armazenado para mais tarde ser evocado na atividade de imaginar.

⁶⁰ Tradução nossa.

⁶¹ Ao que nos indica Vigotski (/2006), todas as função elementares (como ele as denomina), nessa fase, estão total e diretamente determinadas pela estimulação ambiental.

Isto só é possível, por que: “(...) a memória é extraordinariamente forte na infância e que com o desenvolvimento da criança vai se debilitando cada vez mais.” (Vigotski, 1932/1998 p. 39). Embora nossa capacidade de memorização seja aguda nessa fase, ela é totalmente subordinada à lembrança de exemplos concretos, não possuindo quase nada (ou nada) de abstração.

Então, de um modo semelhante a Hegel, Vigotski desloca a ênfase da imaginação para a memória, um deslocamento imprescindível, uma vez que:

Nos primeiros anos de vida, a memória é uma das funções psíquicas centrais, em torno da qual se organizam todas as outras funções. A análise mostra que o pensamento da criança de pouca idade é fortemente determinado por sua memória. (...) para a criança pequena, pensar é recordar, ou seja, apoiar-se em sua experiência precedente, em sua variação. (Vigotski, *idem* p. 44)

Assim, havia uma distinção na psicologia entre imaginação reprodutora e criativa, mas para Vigotski, a imaginação reprodutora é a própria memória. Por isso, ele concorda com a afirmação: “(...) de que a atividade da imaginação, inclusive quando operada com imagens anteriores, é condicionada psiquicamente de modo distinto da atividade da memória.” (*ibidem*).

Diante disso, torna-se explícito que, para ele, a característica criadora está para além da reprodutora, na imaginação. Já a memória, se num primeiro momento confluía-se com a atividade do pensamento, num segundo momento ela se torna uma função que é evocada de forma voluntária, ou seja, o ser humano tem participação ativa nesse processo. “*Para as crianças, pensar significa lembrar; para o adolescente, lembrar significa pensar*” (Vigotski, /2006 p. 49). O que, a partir da adolescência, contrapõe-se à imaginação, uma vez que esta é considerada uma atividade autônoma da consciência.

Todavia, a base da imaginação é justamente o fato dela ser capaz de operar com imagens anteriores, ou seja, com a experiência já acumulada. Porquanto, a memória, na idade de transição, sofre ela própria uma mudança e se desenvolve, deixando de operar com imagens eidética e passando a formas de memória lógica. Então, as imagens eidéticas se deslocam “(...) quando deixam de ser a principal forma dos processos da memória, colocam-se a serviço da imaginação e da fantasia, modificando assim sua principal função psicológica.” (Vigotski 1930/1996 p. 211).

Utilizando-se de meios mnemônicos externos auxiliares, os seres humanos transcendem, pois, o substrato biológico, expandem os limites das funções psicológicas

impostas por ele. Por isso, dão espaço para novas formas de organização psíquica, que passam a ser culturalmente determinadas.

Poder-se-ia dizer que a característica básica do comportamento humano em geral é que os próprios homens influenciam sua relação com o ambiente (por meio dos signos) e, através desse ambiente, pessoalmente modificam seu comportamento, colocando-o sob seu controle. (Vigotski /2006 p. 50).

Agora, o que faz com que a imaginação seja capaz de criar a partir dessas imagens outras não existentes na realidade?

De acordo com Vigotski (1930/2011):

O cérebro não se limita a ser um órgão capaz de conservar ou reproduzir nossas experiências passadas, é também um órgão *combinador*⁶², criador, capaz de reelaborar e criar com elementos de experiências passadas novas normas e ideias.⁶³ (p. 09).

Estas características do cérebro humano, só são possíveis devido ao processo de desenvolvimento das Funções Psicológicas Superiores.

Diante disso, podemos elencar, até agora, a influência da: memória, emoção, pensamento e linguagem, conforme já discorremos. Por isso, “Toda atividade imaginativa tem sempre uma longa história atrás de si. O que chamamos criação, geralmente, não é mais que um catastrófico parto consequência de uma longa gestação.” (Vigotski, 1930/2011 p.31).

A criatividade, de acordo com Vigotski (1930/2009), é, para os seres (para sermos) humanos, antes de tudo, uma necessidade biológica, para nos adaptarmos ao meio e adaptar o meio as nossas necessidades. “O ser completamente adaptado ao mundo nada desejaria, não teria nenhum anseio e, é claro, nada poderia criar. Por isso, na base da criação há sempre uma inadaptação da qual surgem necessidades, anseios e desejos.” (p. 40). Assim, é por nossa capacidade de imaginação e de combinação que criamos de forma objetiva a realidade material em que vivemos e que transformamos essa realidade, ao passo que nos transformamos também.

Criação não é uma atividade relegada a alguns “gênios”, todos somos capazes de criar algo. De acordo com Vigotski (1929/1998b), a genialidade é imprescindível

⁶² Grifo nosso.

⁶³ Tradução nossa.

para a atividade revolucionária e tem por base os processos de imaginação e criação, porém de modo mais complexo:

A genialidade (é o) nível superior de talento que se manifesta em uma máxima produtividade criadora, de excepcional importância histórica para a vida social (...). A genialidade se diferencia do talento sobre tudo pelo nível e caráter da criação: os gênios são “iniciadores” de uma nova época histórica em seu contexto. (p.09).⁶⁴

Por outro lado, a criatividade não é um *insight* mágico, a influência da Musa, ela se baseia na experiência, mas no conhecimento do mundo (das coisas) e no desenvolvimento psíquico, das várias funções psicológicas. Assim,

Nenhum descobrimento nem invenção científica aparece antes de que se criem as condições materiais e psicológicas necessárias para seu surgimento. A obra criadora constitui um processo histórico consecutivo onde cada nova forma se apoia nas precedentes⁶⁵. (Vigotski, 1930/2011 p. 37-38)

Sobremaneira, a formação dos conceitos, na idade de transição da vida infantil para a adulta, é a condição psicológica necessária para o surgimento da criatividade, visto que este é um “(...) problema que contém a chave de toda a história do desenvolvimento mental da criança (...)” (Vigotski, 1932/2009b p. 241). Além disso, o autor aponta a estreita ligação entre a linguagem e imaginação dizendo que esta é diretamente baseada naquela, ou seja, a ausência da primeira representa, também, a da segunda. Igualmente, a função criativa da imaginação só se torna possível a partir da aquisição da capacidade de pensar por meio de conceitos.

Assim, pois, o pensamento em conceitos é o fator mais importante que determina a possibilidade da fantasia criadora na idade de transição. (...) A formação dos conceitos significa que existe, pela primeira vez, a possibilidade de sair da situação concreta, de elaborar e modificar com espírito criador os elementos que o integram.⁶⁶ (*ibidem*, p. 220).

Portanto, o pensamento em conceitos é o que dará o tom para que a imaginação se constitua como a capacidade de romper com a *phusis* e abre espaço para a criatividade. É, pois, neste sentido que Vigotski afirma que a imaginação da criança é mais pobre que a do adulto, já que além da somatória das experiências acumuladas, o adulto é capaz também de operar com conceitos, generalizações.

⁶⁴ Tradução nossa.

⁶⁵ Tradução nossa.

⁶⁶ Tradução nossa.

Um passo importante é dado lá atrás para que isso possa se concretizar, já que ao desenvolver a fala interior a criança se relacionará, agora, com a imagem da palavra. Não obstante, este desenvolvimento da fala coincide com o desenvolvimento da criança que, paulatinamente, vai desenvolvendo o raciocínio abstrato.

Portanto, a soma da imaginação com o raciocínio abstrato, permite que o ser humano seja capaz de “desfuncionalizar” um objeto, uma palavra, de forma intencional para adaptá-los a sua necessidade. Manuel de Barros nos conta que a criança faz isso constantemente com os verbos sem saber, mas os poetas...

No descomeço era o verbo/ Só depois é que veio o delírio do verbo./ O delírio do verbo estava no começo, lá onde a/ criança diz: Eu escuto a cor dos passarinhos. / A criança não sabe que o verbo escutar não funciona/ para cor, mas para som. / Então se a criança muda a função de um verbo, ele/ delira./ E pois/ Em poesia que é voz de poeta, que é a voz de fazer/ nascimentos./ O verbo tem que pegar delírio.

2.4. Reflexões ético-políticas

Eis aqui o objetivo último da presente pesquisa e, conseqüentemente, de nossas investigações sobre imaginação e criatividade em Vigotski. Tomamos a afirmação de Vigotski (1924/2004c): “O ético é sempre livre” (p. 307) e passaremos, então, a compreender a estreita relação dessas atividades humanas com a Liberdade.

Em Vigotski encontraremos a atividade criativa associada diretamente com a promoção do desenvolvimento humano em um sentido amplo. De acordo com Toassa (2004): “(...) é a criação dos meios de domínio da natureza que tornam os homens livres.” (p. 07). Estes meios são, obviamente, a criação de instrumentos.

No sistema capitalista, a criação (se é que, ainda, podemos falar em criatividade no capitalismo) desses meios se torna processo repetitivo de fabricação sempre da mesma coisa, sendo que este processo é o meio pelo qual se dá a exploração dos trabalhadores. O capitalismo transforma o meio de produção da vida e de domínio da natureza em meio de modelação das subjetividades e do poder para alguns e escravidão para muitos.

Neste sentido, apenas quando estivermos libertos da exploração, poderemos expressar toda a criatividade para produzir àquilo que nos é importante para sermos humanos; e a arte se configura como uma dessas necessidades. Para Berenchein (2012):

“A liberdade não é estar livre da necessidade, mas a liberdade compreendida como uma necessidade gnosiológica.” (p. 31).

De acordo com a interpretação de Toassa (2004) sobre o conceito de liberdade em Vigotski:

Tornar-se livre é, portanto, assimilar um significado diferenciando-se dele – é tornar-se indivíduo humano que recria a realidade na consciência, constituindo um ativo conhecimento das determinações da conduta e, nesse processo de conhecimento, modifica a realidade objetiva (natural e/ou social). (p. 05).

Em Vigotski, nos textos em que ele trabalha este conceito, encontraremos uma noção de liberdade voltada para o individual e o coletivo. A liberdade em Vigotski, portanto, está diretamente relacionada com o ato volitivo, com o domínio da conduta e finalmente com a consciência. Assim, ele definirá: “A liberdade humana consiste precisamente no que se pensa, quer dizer, em tomar consciência da situação criada.⁶⁷” (Vygotski, 1931/1995 p. 288).

Ao nosso entender quando Vigotski diz “tomar consciência da situação criada”, ele está pensando em tomar consciência das circunstâncias individuais e ambientais/sociais que criaram determinada situação. Em uma passagem mais a frente Vigotski (*idem*) afirma:

A criança domina sua reação eletiva, mas não no sentido de que anula a lei que a rege, senão em um sentido de que domina a regra de F. Bacon, quer dizer, subordinando-se às suas leis. (p. 289)

Ou seja, a reação eletiva se dá no sentido em que a criança domina as leis que ela mesma se impôs para a finalidade de escolha. Assim, ela (não apenas a criança, mas o adulto também) elabora critérios para classificar e decidir entre uma situação ou outra. O autor segue dizendo que: “(...) nosso domínio sobre os processos próprios do comportamento se constitui em essência, da mesma maneira que nosso domínio sobre os processos da natureza (...)” (p. 290). É nesse sentido, que tomar consciência de que também somos criadores, não apenas criaturas, de situações e de leis sociais e históricas⁶⁸ que impomos a nós mesmos e aos outros (os quais não necessariamente a aceitam), que poderemos nos tornarmos seres humanos livres.

⁶⁷ Tradução nossa.

⁶⁸ Históricas aqui tem o duplo sentido de história da sociedade em que o indivíduo se insere e, principalmente, história do próprio indivíduo particular.

Assim, cabe à educação cumprir um papel transformador do homem e, portanto, para a sociedade, era assim que Vigotski, por meio da prática pedagógica que ele compreendia que os homens deviam ser educados para apropriar-se de sua realidade histórica. Cabe a educação a tarefa de ampliar as experiências da criança, proporcionando bases para atividade criadora. A importância da educação politécnica, então, se dá pelo entendimento do nosso autor que a técnica favorece a liberdade, logo, como ele explicita em seu livro “*Psicologia da arte*” (1925/1972) desenvolvê-la seria fundamental para o projeto de emancipação da classe trabalhadora.

Capítulo III

Se, vão as paralelas ao infinito se encontrar...

... porque demoram tanto os corações a se entregar?

(Aula de matemática – Tom Jobim)

Neste capítulo temos a intenção de Vigotski e Castoriadis sobre imaginação e criação, refletindo sobre sua dimensão ético-política. A intenção é estabelecer um diálogo entre eles, demarcando as contribuições que dele podemos extrair à práxis da psicologia social, sem esmaecer as dissonâncias entre eles.

Não que o problema de pesquisa esteja resolvido em definitivo nem, tampouco, quero trazer à luz as semelhanças entre os autores, varrendo às sombras tão valorosas discordâncias. Mas num primeiro momento, as diferenças precisaram ser preteridas.

O percurso dessa pesquisa, do início ao fim, é fruto de duas paixões dessa pesquisadora por dois autores nos quais encontrei pensamentos que, de forma irremediável, compunham com os meus próprios. Interrogações desde as mais explícitas até aquelas de menina/adolescente que sonhava em mudar o mundo e, por isso, questionava as convenções sociais às quais estava submetida.

Nos percalços desse estudo, aprendi que uma pesquisa se faz não só de ideias, leituras, discussões, idas, vindas e, obviamente, com muita imaginação e criatividade, mas também com paixão.

A trajetória árdua a que me propus expressou-se por todo meu corpo, o qual caminhou cindido entre dois mundos, duas paixões, como se tivesse dois corações, um para cada autor. Então, na música (título e epígrafe) de Tom Jobim que encontrei respostas implícitas para elucidar o meu sofrimento, organizar o meu Caos.

Assim, pude compreender que, se unisse tais paixões, as quais se demonstravam (*a priori*) inconciliáveis; se antes de ser tão edaz com ambos os autores eu me aliasse a cada um, poderia não conciliá-los, mas encontrar as unidades que os une, mesmo no confronto. E seguindo ainda as pistas do “maestro soberano”: “Quando dois meios se encontram desaparece a fração/ E se achamos a unidade/ Está resolvida a

questão”. É exatamente o que percebo nas teorias de Vigotski e Castoriadis, teorias que se encontram em seus meios.

O título deste capítulo nos indica, então, as aproximações de nossos autores, a principal, o infinito aonde as paralelas se encontram, é o desejo que ambos os autores tinham em compreender o Caos humano, ou melhor, de que maneira nós, seres humanos nos tornamos humanos. E o que é mais importante, tentaram desvendar de que maneira podemos nos libertar das amarras que nós mesmos nos impomos e encontraram respostas na atividade que é intrínseca e exclusivamente humana: imaginar e criar

Castoriadis, em diversos textos, mas em especial na série: “*Lo que hace la Grecia, La cite et le lois e Thucidyde: la forece et le droit*”⁶⁹ discute qual foi o grande feito para a humanidade da filosofia grega. De acordo com ele, os gregos quando criam a filosofia ocidental só o fazem porque antes disso as tragédias abriram-lhes o caminho para filosofar. De acordo com ele, os gregos quando criam a filosofia e a democracia ocidentais só o fazem porque antes disso as tragédias abriram-lhes o caminho para filosofar.

E o que, então, as tragédias gregas nos revelam?

Para Castoriadis, elas desvelam o Caos/Abismo/Sem Fundo que é, em última instância, a morte, é sobre este abismo que a sociedade se constrói. É pela explicitação do Caos que os gregos passam a questionar o sentido da vida, passam a questionar a vida, passam a se questionar e, além, questionam as instituições às quais estão subordinados. Destituem a magia de Zeus e seu Olimpo, saem do mundo dos mitos e revelam a Razão, ainda que uma razão natural; simultaneamente, no entanto, criam a política como a atividade lúcida que visa à instituição da sociedade por ela mesma.

Assim, são as atividades da filosofia e política que “ordenam” o mundo dos gregos, ambas são o que lhes dá sentido para vida. A filosofia grega busca uma cosmologia, uma ordem. Podemos dizer que, é olhando para a morte (fim) que os gregos filosofam, talvez, por isso, encontramos em Aristóteles⁷⁰, por exemplo, uma filosofia finalista, das causas: uma teleologia.

⁶⁹ Vide bibliografia *in fini*.

⁷⁰ Assim como em toda a tradição.

Contrapondo-se a essa tradição, temos o filósofo Espinosa⁷¹ afirmando que o ser humano busca dar sentido à vida não porque se movimentam para a “morte”, mas porque desconhecem sua origem. O ser não nasce fadado à morte, mas sim a perseverar no ser. É olhando para o início que se dá a filosofia⁷² de Espinosa, por isso mesmo, não encontraremos nela uma finalidade dos corpos, pois estes são potência em ato. Sua potência está no próprio movimento e não num vir a ser determinado.

Voltando a Castoriadis e Vigotski, podemos dizer que ambos buscavam estudar esse processo de produção da vida, para além da realidade material e objetiva. Castoriadis queriam entender a atividade unicamente humana de dar sentido à vida. Contudo, ele também falará do ser humano como *homo loquens*, mais do que *homo sapiens*.

Vigotski, não muito diferente de Castoriadis, tece sua filosofia psicológica enredando a trama do social, individual em nós, porém, sem abandonar o marxismo, ao contrário, procura superar os reducionismos de que esse referencial era alvo, essa raiz epistemológica é o que lhe permite fincar raízes na materialidade, mesmo em se tratando dos sentidos⁷³.

Nós, não somos animais que tão somente nascemos, crescemos, reproduzimos e morremos: somos animais intrinsecamente criativos, por isso transformamos a natureza em história, criando instrumentos psicológicos (linguagem) e materiais. Não à toa, esses dois autores se dispõem a estudar as significações, a tão peculiar atividade humana em criar significados.

⁷¹ Peço licença para cometer um salto filosófico aqui, uma vez que há entre Aristóteles e Espinoza 20 séculos de história. Mas para o que queremos explicitar aqui, isto se fez necessário. Contudo, vale ressaltar que a produção filosófica nesse ínterim é muito farta e interessante, entre os acontecimentos no leste do Mediterrâneo entre o século III a.C. e os séculos V-VI estão: o pensamento neoplatônico e o Islã. Já no Ocidente, de acordo com Châtelet (1994): “Basta citar Santo Agostinho e *A cidade de Deus*, São Bernardo e seu combate heroico pelas cruzadas e contra as heresias, ou o que ele considerava como heresia, o admirável monumento que é Tomás de Aquino e o que se chamou de ‘primeiro Renascimento’ do século XIII.” (p. 51-52). Além disso, não podemos esquecer em absoluto de Descartes o qual fora contemporâneo de Espinoza e que, diferentemente, da filosofia monista deste, desenvolve uma filosofia e método denominado cartesiano, o qual perdurará até os nossos dias com sua divisão entre mente e corpo.

⁷² Vale ressaltar que Espinoza desenvolve sua filosofia à luz do monoteísmo, situação muito diferente da de Aristóteles.

⁷³ Para Mangiolino (2010) é esta atividade que constitui o “drama de ser humano”: “Encontrar o sentido da vida, o sentido em todas as suas dimensões” (p. 170).

O que (“o homem do socialismo”, por exemplo, como dizia Vigotski)?

Podemos dizer que ambos compreendem a significação como algo radicalmente revolucionário para nossa espécie, sob pena de extinção, ou melhor, do não surgimento enquanto humano, o que quer dizer, romper com sua natureza animal/selvagem, com a *phusis*.

Castoriadis (2000a) tem uma passagem bem interessante a este respeito: “O indivíduo (afirma ele) não é fruto da natureza, mesmo tropical, ele é criação e instituição social” (p. 355). E, mesmo assim, é possível notar uma relação com a transformação humana possível⁷⁴ para Vigotski.

Conforme dissemos no início, em termos éticos-políticos eles tinhamo mesmo ideal: por fim à sociedade de exploração, assim, cada um de forma paralela constrói sua teoria, tentando compreender os meios pelos quais é/foi/será possível construir uma nova sociedade. Digo paralela, não pela questão do tempo cronológico em que eles estudam os temas que expõem, mas sim porque, uma vez que, ao que tudo indica, Castoriadis não conheceu a obra de Vigotski, portanto ele não parte desta base teórica para criar suas elucubrações., eu diria até que eles percorrem o mesmo caminho. No entanto, este percurso leva Castoriadis a romper com o marxismo, já para Vigotski o leva a ratificar o marxismo e o método materialista-histórico. Por isso, a impressão que nos dá é que tanto um quanto o outro percorre o mesmo caminho, de forma independente estudando coisas semelhantes, com objetivos também consonantes.

O tempo (cronológico) que os separa lhes ofereceu experiências diferentes em relação ao marxismo e à revolução russa. Se Vigotski assiste o florescer da revolução soviética, Castoriadis vê seu declínio e queda definitiva. Se por um lado, um trabalhou para construir essa revolução, por sua permanência e pelas implicações humanas que disso decorreria, fincando as raízes marxistas na psicologia; o outro foi um crítico ferrenho dos rumos que o regime socialista da URSS tomou, tributando, muitas vezes, ao próprio marxismo que embasou a revolução até, finalmente, romper com o marxismo.

⁷⁴ Possível aqui se relaciona com o contexto em que ambos se inseriam, do qual trataremos na sequência.

Castoriadis publica seus primeiros textos em meados da década de 40, mais de 10 anos após a morte de Vigotski. Antes disso, porém, Castoriadis já militava nas fileiras do trotskismo, por volta de 1937; já demonstrando desde essa época um profundo interesse por filosofia, política e pela Revolução. Castoriadis, provavelmente, não chegou a conhecer os textos de Vigotski, não os tem como referência, mas a proximidade de seus escritos é inegável.

O rompimento que Castoriadis anuncia, em relação ao referencial marxista, provavelmente é fruto de acontecimentos posteriores à Revolução, principalmente pelas posturas de Stálin e do partido bolchevique até Gorbatchev.

E ainda assim, nossos dois autores pertencentes a seus respectivos tempos se encontram nos meandros das interrogações filosóficas que se propunham investigar e nos objetivos que almejavam, oferecendo-nos as categorias de imaginação e criação para pensarmos a transformação.

As diferenças entre eles, de modo algum, privilegia um ao outro, pelo contrário, ilumina as reflexões dos dois. As dissonâncias se dão, pois, no campo epistemológico.

Assim, uma interlocução entre ambos vem a acrescentar em nossa formação, especialmente quanto à temática que escolhemos nos debruçar, como viemos demonstrando nos capítulos pregressos e pretendemos agora explicitar reflexões...

3.1. Criação, imaginação, imaginário

O Deus imanente de Espinosa é uma substância que tudo contém, um ser perfeito que nada necessita e por isso mesmo nada cria, pois tudo o que há já existe nele. Como vemos na *Ética I*, proposição XV, onde Espinosa discorre sobre Deus: “Tudo o que existe, existe em Deus, sem Deus nada pode existir nem ser concebido”.

No que tange a criação, encontramos no *Breve Tratado*, em uma nota de rodapé do capítulo II, 5, uma explicação acerca do que ele entende por criação:

Criar é por uma coisa simultaneamente quanto à essência e quanto à existência, mas gerar em troca, é quando a coisa surge somente quanto à existência. Daí que agora não haja na Natureza criação alguma, mas somente geração.

Isto se explica pela ideia de uma única substância que transforma em modos, e não uma concepção de deus criador do Universo. O Deus de Espinoza não cria, Ele se transforma em modos.

Tudo o que existe é expressão, manifestação do Uno (que é Deus) no múltiplo, logo, o Uno é imanente a tudo que o manifesta.

O Deus espinosano é a Substância única da qual tudo o que existe deriva, logo, este Deus pleno, ilimitado e perfeito nada precisa criar. Uma vez que só cria aquele que tem, alguma imperfeição, Deus não pode ser um Deus-criador porque ele é perfeito. Além disso, Deus é infinito porque possui a causa em si mesmo, Ele é *causa sui*. Assim, não se trata de criar o mundo, os homens ou os animais, mas sim de exprimir-se, então, Deus se exprimi pelos atributos que, por sua vez, expressam-se pelos modos. É isto o que somos: modo da Substância Una e por esta razão somos modificáveis e não somos seres perfeitos. Mas, não é a “falta” que nos movem e sim o desejo de perseverarmos na existência.

Ousamos aqui ao afirmar que a concepção de que somos modificáveis e imperfeitos, que sofremos a ação das causas, como afirma Espinosa, é o que está na base do conceito de criação de Vigotski que afirma que na base da criação há sempre uma *inadaptação*, de onde surgem as necessidades.

Visão muito próxima a de Espinosa⁷⁵ e Vigotski também nos apresenta Castoraidis (2006), ao afirmar que:

Esse ser, essa espécie radicalmente inapta à vida teria sem dúvida desaparecido se não tivesse conseguido, não sabemos como, criar uma forma nova, uma forma inaudita na escala dos seres, que é a sociedade: a sociedade como instituição, encarnando significações e capaz de criar espécimes singulares da espécie *Homo sapiens* de modo tal que possam viver, e viver, bem ou mal, juntos. (p. 64)

Destarte, Castoriadis (2000b), assim como Vigotski, entende que esta *inadaptação* não destruiu a humanidade pela sua capacidade de criar significações e objetos determina de forma irremediável a atividade humana:

(...) porque o ser humano nunca faz coisas por simples reflexo ou por simples necessidade, e que no mais simples fazer humano já existe esta dimensão absolutamente central aos meus olhos, a dimensão imaginária: a capacidade

⁷⁵ Em minha opinião, há mais coisas entre Espinosa e Castoriadis que as limitações deste trabalho me permitem explorar.

de formar um mundo e dar um sentido, uma significação a este mundo e a si mesmo, ao que fazemos. (p.51)

Podemos afirmar que, tanto para Castoriadis quanto para Vigotski há, na base da necessidade de criar significações/sentidos, em última instância, uma *inadaptação* humana à vida, é o desvelamento da imperfeição humana. A questão que se revela aqui é que, justamente, porque o ser humano foi/é capaz de criar essa trama de sentidos e significados que ele foi capaz de romper com seus instintos selvagens, fomos socializados⁷⁶.

Mas... O que é a criação?

Para Castoriadis (2004):

(...) o imaginário coletivo, assim como, de resto, a imaginação radical do ser humano singular (é) potência de criação. Criação aqui quer dizer criação *ex-nihilo*, o fazer-ser de uma forma que não estava lá, a criação de novas formas de ser. (p. 129)

É por esta razão que este autor desloca o eixo da filosofia para o *fazer ser*, se antes a filosofia estava voltada, grosso modo, para: o ser do conhecimento, depois para o conhecimento e depois para o fazer. Castoriadis nos faz olhar para o *fazer ser*, que se expressa, exatamente, na capacidade de criação humana. Daí ele discorre toda uma crítica à tradição filosófica que é uma filosofia teológica.

Vigotski compreende o caráter criativo da imaginação, de forma bem próxima a Castoriadis, Vigotski (1932/1998) fala que a imaginação:

(...) não repete em *formas*⁷⁷ e combinações iguais impressões isoladas, acumuladas anteriormente, mas constrói novas séries, a partir das impressões anteriormente acumuladas. Em outras palavras, o novo que interfere no próprio desenvolvimento de nossas impressões e as mudanças destas para que resulte uma nova imagem, inexistente anteriormente, constitui, como se sabe, o fundamento básico da atividade que denominamos imaginação. (p.107)

Ou seja, tanto para Vigotski quanto para Castoriadis da imaginação emana a criação, no sentido de criar algo novo, uma nova forma que não estava lá. Apesar de a criação ser *ex-nihilo* para Castoriadis e histórica para Vigotski.

Voltando à criação em Vigotski ela é também criação da realidade material em que vivemos, ele afirma: “Todo fruto da imaginação, partindo da realidade, esforça-se

⁷⁶ Este processo de socialização e humanização, para Castoriadis e Aluagnier, é difícil e violento, provas disto são as várias psicopatologias: neuroses e psicoses.

⁷⁷ Grifo nosso.

por descobrir um círculo completo e se encarna de novo no real⁷⁸.” (p. 51). De acordo com Superti (2013):

Assim, no desenvolvimento psicológico individual, na ontogênese, o indivíduo se apropria dos objetos culturais e reconstrói em si as características humanas, como se duplicasse o mundo externo em seu mundo interno. (...) Assim, como também é específico do ser humanizado processo de duplicação que envolve um caminho inverso: a criação de dada ideia na mente para, posteriormente ser duplicada em forma de ato ou ação externa. (p. 62)

Este é, pois, o fio em comum que puxamos nas teorias desses dois autores: a criação como essência da imaginação e ambas como fundamento da possibilidade de criarmos as condições para sermos livres de qualquer tipo de exploração que se possa configurar.

Embora a atividade criadora associada à imaginação seja, para ambos os autores, a capacidade do agir com liberdade, em Castoriadis encontramos uma dimensão a qual não vemos em Vigotski, pelo menos não de modo explícito, a questão da destruição, ou seja, criação como possibilidade, também, de destruição. Em Castoriadis, encontraremos, portanto, um conceito de criação tanto positivo quanto negativo.

“O pensamento tradicional sempre negou a criação, mas era obrigado, simetricamente, a afirmar a impossibilidade da destruição (nada se cria, nada se perde, tudo se transforma)” (Castoriadis, 2007 p. 23). Então, ao analisar a criação, Castoriadis (2004c) compreende a necessidade da destruição:

Um ser não pode tomar o lugar de todos os outros, nem sincronicamente, nem diacronicamente. Se – para inserir aqui um pensamento ulterior – todo ser tende a perseverar no ser e em seu ser, isso mesmo (que definiria a consistência ontológica de cada ser particular) seria em contradição ontológica da coexistência dos seres, seria *adikia* ou *húbris*. Os seres apenas podem ser juntos se o espaço de cada um – seu lugar – e o tempo de cada um – sua duração – lhes foi medida. A *Diké* vigia para que essa medida seja respeitada. Ela leva à contradição e assegura a continuação da coexistência por meio da destruição contínua dos seres particulares.

As gerações humanas elas mesmas fornecem uma ilustração estonteante: como um mundo humano seria concebível se gerações imortais vieram se adicionar às gerações imortais?⁷⁹ (p. 340-341)

Assim, a *Diké* busca, segundo Castoriadis, reestabelecer a ordem existente no mundo do nascimento-destruição, a qual é, por excelência, a-sensata. Aqui, Castoriadis

⁷⁸ Tradução nossa.

⁷⁹ Tradução nossa.

critica o pensamento herdado, que se baseia na lógica da razão – conjuntista-identitária – por pensar ao mesmo tempo o sim e o não, a contradição. A destruição não se resume a: “decomposição de entidades compostas” (Castoriadis, 2007 p. 23).

Por isso este autor introduz o termo destruição e lhe dá um sentido técnico:

Destituir é expulsar alguém de um lugar; em inglês, *destitution* tem também o sentido de degradação, *a destitute person*. Afastemos essas conotações moralizantes ou valorizantes para dar um sentido estrito. Entendemos por destituição o movimento do imaginário social que se retira das instituições e das significações imaginárias sociais existentes, pelo menos em parte, e as desinveste, as destitui, retirando-lhes o essencial de sua vitalidade efetiva ou de sua legitimidade – sem por outro lado proceder à criação de outras instituições que tomariam seu lugar ou de outras significações imaginárias sociais. (*idem*, p. 24).

Assim, pensar esta noção de destruição sem pensar na criação de outras instituições que tomariam seu lugar, abre caminho para pensar em criação como daquilo que não estava lá, de uma nova forma de ser: “Para dizê-lo em poucas palavras, o ser é criação/destruição, e criação quer dizer antes de tudo descontinuidade, emergência de novidade radical e estratificação daquilo que existe (...)” (Castoriadis, 2004a p. 305-306). Logo, criação aqui implica, em última instância, destruição da ordem existente seja ela social, seja ela individual e estabelecer outras, ou não. Como diz o poeta Manuel de Barros: “Desfazer o normal/há de ser uma norma”.

Castoriadis em um texto de 1978 intitulado: *A descoberta da imaginação*⁸⁰ expõe suas principais críticas ao pensamento tradicional herdado, principalmente à unilateralidade com a qual a Filosofia vem sendo estudada, apenas pela via da Razão. Assim ele afirma que tal unilateralidade acarretou:

(...) o rompimento positivo das determinações já dadas, da criação como não apenas indeterminável, mas determinante, ou seja, instauração de novas determinações. Em outras palavras, ela acarretou, sempre, a ocultação do imaginário radical e, correlativamente, a ocultação do tempo enquanto tempo de criação e não de repetição. (p. 348)

E faz uma análise da questão da criatividade em Hegel:

Hegel restaura e restabelece assim a tradição vulgar, sempre dominante, acerca da questão, e que se limita a reproduzir a primeira exposição da imaginação no tratado de Aristóteles: expulsão da imaginação para a “psicologia”, fixação de seu lugar entre a sensação e a intelecção (...), caráter simplesmente reprodutivo e recombinatório de sua atividade, estatuto deficiente, ilusório, enganoso ou suspeito de suas obras. (p. 350)

⁸⁰ in: Castoriadis, 1987, *vide bibliografia in fine*.

Portanto, o que Castoriadis critica em Hegel e na “tradição vulgar” é o caráter meramente reprodutivo e não criativo da imaginação. No referido texto, ele toma como referência principal *De Anima* de Aristóteles, analisando os 3 livros que compõem esta obra para, então, apontar então o que ele (Castoriadis) chama de imaginação.

Aristóteles é o primeiro a descobrir a imaginação – e descobre-a duas vezes, isto é, ele descobre duas imaginações. Descobre inicialmente (*De anima*, III, 3), a imaginação no sentido que em seguida se tornou banal, que chamarei daqui em diante de imaginação segunda, fixando-lhes a doutrina que depois dele tornou-se convencional e que reina até hoje, de fato e em essência. Em seguida, ele descobre outra imaginação, com junção muito mais radical, que a anterior mantém quando muito uma relação de homonímia, e que designarei daqui em diante como imaginação primeira. (p. 349).

Destarte, aquilo que Castoriadis denomina de “imaginação segunda” refere-se à imaginação combinadora e/ou reprodutiva, conectando-a com a imagem que não é simplesmente visual, mas está diretamente relacionada com a forma. E o que ele denominará imaginação primeira está diretamente relacionado com a ideia de criação, no sentido de criar formas. É esta imaginação que está na base da distinção que podemos fazer entre real e fictício, pois ela é *a priori* e por isso mesmo, ele a chamará de radical, da qual provém a imaginação social e o imaginário radical. (C.f. Castoriadis, 1999).

Todavia, para Castoriadis, há outra dimensão da imaginação que a filosofia não deveria descartar sua dimensão psíquica, a imaginação radical do sujeito; a filosofia não apenas descarta como a oculta e a reduz:

...a um papel subalterno, às vezes perturbador e negativo, às vezes auxiliar e instrumental: a questão levantada sempre foi a do papel da imaginação em nossa relação com um Verdadeiro/Falso, Belo/Feio, Bem/Mal supostos como já dados e determinados por outras vias. Tratava-se de fato, de garantir a teoria – a visão, ou constituição – daquilo que é, daquilo que deve ser feito, daquilo que tem valor, em sua necessidade, ou seja, em sua determinidade. Mas a imaginação, em sua essência, é rebelde à determinidade. Nessa medida, ela será, na maior parte do tempo, simplesmente obscurecida, ou relegada à “psicologia”, ou “interpretada” e “explicada” a partir de seus produtos, mediante superficialidades flagrantes, como a ideia de “compensação” da necessidade ou do desejo insatisfeito. (p. 348).

A imaginação para Castoriadis tem outro mote, dela procede a criação, caráter que a tradição se nega a olhar, mesmo em Kant que recupera esta dimensão, segundo Castoriadis, mas que ainda assim a emprega com um caráter instrumental.

O mesmo também defende Vigotski, mas além de associar imaginação à criação, introduz a emoção e demais FPS.

A imaginação, para Castoriadis, além de fazer emergir a criação, é uma atividade inerente à psique, é sua atividade primeira, para ele a psique é emergência de imaginação, logo, não é possível não imaginar⁸¹. Contudo, a imaginação e criação assumem, para este autor, um caráter tanto positivo quanto negativo. Adentrando a questão da psique, podemos analisar melhor essas dimensões que estão diretamente relacionadas com a criação como destruição, tendo em vista que, para ele a psicose⁸², alguns tipos de psicose são essencialmente criações psíquicas.

É a criação de pensamentos delirantes, de pensamentos que contradizem o discurso do conjunto, isto é, as significações sociais, ou que não são coerentes com este – *mas* que faz sentido *para* o sujeito, ainda que sejam a maior parte do tempo fonte de sofrimento para ele, e não somente em conflito com que pensam os outros, mas com o que é *conhecido* pelo sujeito como fazendo sentido para os outros. Sempre há, de fato, na alma do psicótico, um cantinho que olha o resto e sabe que o que faz sentido para ele não faz sentido para os outros. (cf. Percival) (Castoriadis, 1999 p. 123)

Assim, para Castoriadis (muito apoiado pela teoria de Piera Aulagnier, é verdade) a psicose não é vista como fragmentação do mundo comum nem, tampouco, redução e/ou mutilação, ela é em essência a possibilidade da criação de uma nova ordem para o mundo. E, portanto, faz-se necessária a destruição da ordem que fora internalizada, ou melhor, renunciar à socialização imposta à psique.

Todavia, isso não significa ignorar questões concretas deste mundo compartilhado por nós todos, isto quer dizer que, em última instância, a verdade (tanto para o sujeito psicótico ou não) não se confunde com o real, este é a materialidade, a concretude das coisas, mas a verdade se relaciona com o que está vivo. Desta forma, de acordo com Castoriadis, o pensamento é vivo, é pensado por alguém que está vivo e por isso é verdadeiro, mesmo não tendo correspondência com a realidade. No entanto, não se pode negar a veracidade da realidade, quer dizer, não se pode negar o que está dado, que a árvore é verde, que a água molha.

Assim, imaginação e criação tanto coletiva quanto individual, não podem ser totalmente dominadas pelos sujeitos.

⁸¹ Espinoza fala que somos seres de imaginação, pois imagem é a primeira forma de afetação do nosso corpo e da nossa mente.

⁸² Ao se referir às psicoses de um modo geral, Castoriadis se remete especificamente à esquizofrenia e a paranoia.

A imaginação é o poder (a capacidade, a faculdade) de fazer aparecer representações, procedam ou não de uma incitação externa. Em outros termos: a imaginação é o poder de fazer-ser o que, *realiter*, não é. *Realiter* quer dizer aqui: segundo a realidade da ciência física. (Castoriadis, 1999 p. 247)

Desta forma, notamos que para Castoriadis a imaginação independe da atividade humana, tendo em vista que ela independe de excitações externas. Logo, ele entende que a imaginação pode surgir a partir do nada, mas não no nada, sua fonte só pode ser a psique humana, uma vez que a imaginação é uma característica essencialmente humana. No discurso da poetiza Wislawa Szymborska (2011): “Quando pronuncio a palavra Nada/ crio algo que não cabe em nenhum não ser” (p. 107).

Assim, Castoriadis (2000a) afirma:

A psique é certamente “receptividade de impressões”, capacidade de ser-afetada – por...; mas ela é também (e sobretudo – sem o que esta receptividade de impressões em anda daria) emergência da representação, enquanto modo de ser irreduzível e único e organização de alguma coisa em e por sua figuração, sua “colocação em imagem”. A psique é um *formante* que só existe em e por *aquilo* que ele forma e *como* aquilo que ele forma; ela é *Bildung* e *Einbildung* – formação e imaginação – ela é imaginação radical que faz surgir já uma “primeira” representação a partir de um nada de representação, isto é, *a partir de nada*. (p. 325)

Ele compreende que há uma capacidade de gerar representação a partir do nada absoluto e esta possibilidade, Castoriadis, tributa à Imaginação Radical, que só é caracterizada como radical porque ela é uma atividade anterior ao conhecimento do real, vai mais longe e afirma que: “é porque há imaginação radical e imaginário instituinte que há para nós ‘realidade’, e esta realidade.” (Castoriadis, 1999 p. 242).

Esta análise profunda da imaginação e criação e seu modo de compreendê-las como independente da atividade humana, como algo inerente e auto-engendrado pelo ser humano, fatalmente, é o que levará Castoriadis à crítica à Stalin, Trotski, Lênin e, finalmente, Marx. Tendo em vista que, para Castoriadis as instituições revolucionárias são erguidas com os escombros que sobraram das instituições burguesas, não houve, neste momento, criação de novas instituições de fato, assim o que deveria ser destruído, ao invés de estatificado, eram as próprias instituições revolucionárias.

Vigotski não essa ideia de imaginação radical que é anterior ao conhecimento real, a imaginação que é primária e dela deriva todos os aspectos procedentes da consciência humana. Mas considera que ela está na gênese da atividade humana transformadora, bem como da *perejivânie*.

Ele tributa esta ideia de imaginação à psicanálise, mais especificamente a Freud, em quem Piaget se baseia, de acordo com Vigotski, para descrever o processo de transição entre a imaginação e o pensamento orientado para a realidade. (C.f. Vigotski, 1932/1998).

Portanto, esses autores consideram a imaginação, em suas formas primárias, como uma atividade subconsciente, como uma atividade que serve não ao conhecimento da realidade, mas à obtenção de prazer, como uma atividade não-social, de caráter não-comunicável. (p. 118).

A questão fundamental aqui, para Vigotski, é o caráter não verbal do pensamento que ele denomina autista, daí ele traz a discussão para o seu campo de pesquisa da linguagem e afirma a dependência entre o desenvolvimento da imaginação e da linguagem.

Vigotski refuta veementemente a ideia de um pensamento que esteja orientado para a obtenção de prazer. Ele não concorda com a imaginação relegada a um divertimento do cérebro nem, tampouco, como algo que possa satisfazer desejos irrealizados ou de uma função isolada. Esta ideia também é refutada por Castoriadis que as classifica como “superficialidades flagrantes.⁸³”. As FPS estão interligadas e é esta relação que as configura.

Castoriadis não dispensa a capacidade autônoma da imaginação.

Em sua raiz, a imaginação é capacidade de pôr uma imagem, a partir simplesmente de um choque e, mesmo – é aqui que nos separamos de Fichte, e é o mais importante – a partir de *nada*: pois, no final das contas, o choque concerne nossas relações com “alguma coisa” já *dada*, “externa” ou “interna”, enquanto que há um movimento autônomo da imaginação. (Castoriadis, 1999 p. 262).

Segundo ele, a imaginação é capaz de gerar imagens a partir de *nada*, o que seria inconcebível para um marxista como Vigotski. Para este último, o desenvolvimento psíquico, as Funções Psicológicas Superiores e aqui se insere a imaginação, surgem a partir do trabalho, ou melhor, são frutos da atividade humana e sua interação como o meio social.

Esta centralidade do trabalho é um dos pontos da crítica de Castoriadis ao marxismo; de Marx, a crítica é voltada ao Marx da maturidade e sua teoria mais voltada para o determinismo e economicismo, resgatando então o jovem Marx. Destarte, é a

⁸³ Vide citação p. 86.

partir desta crítica ao marxismo e ao próprio Marx que Castoriadis buscará novos aportes teóricos e, de acordo com Rotolo (2011): “Neste momento emerge o filósofo da imaginação, o teórico da sociedade e o psicanalista.” (p. 21).

Em Vigotski, veremos que a centralidade do trabalho não impede a concepção de imaginação e criação, uma vez que são frutos dele.

Vigotski (1931/1995) entende a liberdade pelas vias da imaginação e criação, e também pelo do domínio da própria conduta e pelo ato volitivo, fez experimentos para refletir sobre a livre escolha e afirma:

O experimento demonstra que o livre arbítrio não consiste em estar livre dos motivos, mas consiste em que a criança toma consciência da situação, toma consciência da necessidade de escolher, que o motivo se impõe e que sua liberdade no caso dado, como disse a definição filosófica, é uma necessidade gnoseológica. (p. 289).

Esta liberdade gnosiológica coaduna com a questão da liberdade em Castoriadis, mas para este autor o conhecimento se dá, também, pela via do conhecimento do inconsciente, o qual “só existe como fluxo indissociavelmente representativo/afetivo/intencional.” (Castoriadis, 2000a p. 317). Assim, para continuar o diálogo entre os dois pensadores é preciso demarcar as diferenças em relação ao inconsciente⁸⁴.

Vigotski critica o inconsciente freudiano por este tomar uma proporção na psicanálise maior do que a própria consciência. Nesse sentido se o ser humano sendo governado pelo inconsciente, de acordo com a psicanálise freudiana, inclusive no que tange a criação artística, ele exerce uma função passiva. Assim, não há na psicanálise freudiana uma concepção de indivíduo, de arte e da própria sociedade construída histórica, social e coletivamente. O que reforça a cisão entre indivíduo e sociedade, trabalhando-os de forma dicotômica:

A dicotomia entre indivíduo e sociedade é expressa na arte ao entendê-la como fruto do inconsciente do artista, sendo, então, atividade de um homem só e, mais especificamente, de uma estrutura inconsciente inerente à natureza humana (...). (Superti, 2013p. 80).

⁸⁴ No que tange a questão do inconsciente em Vigotski, vale lembrar que esta discussão vem sendo levantada pela psicologia Sócio-Histórica. Discussão a qual não nos cabe no momento, mas para a qual recomendamos a leitura da dissertação de mestrado de Santos (2010) – *vide* bibliografia.

Dicotomia a qual Castoriadis tenta (e, ao nosso entender, consegue) superar ao postular o inconsciente como fruto da Imaginação Radical e, por isso, como emergência de criação, do novo, este autor compreende a psique no curso de sua história, por isso o inconsciente em Castoriadis é dinâmico, fruto dessa historicidade psíquica, bem como, da socialização desta psique; opondo-se ao conceito estático de inconsciente em Freud. Na perspectiva de Castoriadis, o inconsciente não governa as ações do indivíduo, mas tem influência em suas escolhas, por isso ele aponta a necessidade do conhecimento do inconsciente.

Portanto, para Castoriadis a psicanálise deve ter como objetivo, em essência, algo semelhante à política: a autonomia dos seres humanos. Então, ele trabalhará com a liberdade em duas dimensões indissociáveis: a individual e a coletiva.

Não posso viver – e para começar não poderia me ter tornado um ser humano – sozinho; também não posso eliminar os outros. Portanto, a questão é: como posso ser livre, se sou obrigado a viver em uma sociedade em que a lei é determinada por alguém outro? A única resposta, concebível, sem o risco de cair em um delírio à maneira de Stirner, consiste em dizer: tenho a possibilidade efetiva de participar de pé de igualdade com qualquer outra pessoa da formação e da aplicação da lei. O que é a verdadeira significação da democracia. Mas também, como posso ser livre se sou governado por meu inconsciente? Como não posso nem eliminá-lo nem isolá-lo, a única resposta é: posso ser livre se estabelecer com meu inconsciente um outro tipo de relação, uma relação graças à qual posso saber, na medida do possível, o que acontece nesse nível e que me permita, na medida do possível, filtrar tudo aquilo que, do inconsciente, passa para minha atividade exterior, diurna. É o que chamo de estabelecer uma subjetividade reflexiva e deliberante. (p. 315).

Para ele o indivíduo social é um indivíduo consciente. E, o projeto de autonomia é intrínseco ao projeto de sujeitos/subjetividades reflexivas e deliberantes a qual: “Trata-se de um sujeito que não é simplesmente consciente, mas que é capaz de pôr em questão as significações e as regras que recebeu de sua sociedade.” (Castoriadis, 2004 p. 349).

Destarte, ele entende que há que se repensar uma ação criativa em termos de atividade social deliberativa e reflexiva, o que só é possível a partir da subjetividade reflexiva e deliberante, com o intuito do fazer político. A autonomia se caracteriza, assim, como esta capacidade de refletir e deliberar sobre a própria instituição da sociedade e de si mesmo. O que só pode se dar em uma sociedade onde todos os indivíduos sejam igualmente livres, pois se assim não for, as barreiras materiais de aprisionamento do outro também restringiriam minha própria liberdade.

Diante do exposto notamos que em Castoriadis encontramos um conceito de liberdade voltado tanto para o individual quanto para o social. Sendo que liberdade no plano individual equivale a nossa capacidade de conhecer/refletir sobre as determinações conscientes, inconscientes e circunstanciais que nos levam a deliberar.

Castoriadis enfatiza que a liberdade se dá pelo conhecimento o qual proporciona a tomada de consciência de situações criadas, para que se possa deliberar/escolher e agir. Vigotski destaca a ação, a atividade Liberdade não é só capacidade para refletir, mas potência para agir, não é só da ordem da consciência, mas também da emoção.

A liberdade, para ambos, não se dá apenas pelo conhecimento da situação criada, mas também pela capacidade de nos libertarmos das leis da natureza, daquilo que está determinado. São estes momentos de criação que devemos nos perceber como fazedores de nossa própria história, sem tributar os acontecimentos a questões alhures tais como: a vontade de outrem (Deus, inconsciente, etc) ou o destino ou forças ocultas do universo que conspiram a favor ou contra. Entendo que, tanto para Vigotski quanto, principalmente, para Castoriadis o principal no que se refere à liberdade é que esta só pode ser gozada por indivíduos que donos de suas próprias ações, o que perpassa por relações éticas entre os sujeitos que compõem uma sociedade, mas que essa mesma sociedade pode ser cerceadoras da imaginação e criação ou dar-lhe significados coletivos.

Considerações Finais

O rio que fazia uma volta atrás de nossa casa era a
 Era a imagem de um vidro mole que vazia uma volta atrás
 de casa.
 Passou um homem depois e disse: Essa volta que o
 Rio faz por trás de sua casa se chama enseada.
 Não era mais a imagem de uma cobra de vidro que
 Fazia uma volta atrás de casa.
 Era uma enseada.
 Acho que o nome empobreceu a imagem.
 (Manuel de Barros – O livro das ignoranças)

O diálogo entre esses dois grandes pensadores da psicologia, que introduziu a questão da transformação social a partir da imaginação, enriquece a concepção dessa categoria e evita leituras reducionistas de Vigotski.

Quando Vigotski escreve sobre Imaginação e Criatividade seus textos assumem uma perspectiva desenvolvimentista, é este o mote principal dos estudos de Vigotski, o desenvolvimento do psiquismo humano e das Funções Psicológicas Superiores. Assim, em seu trabalho o tema da imaginação é visto com um caráter muito mais investigativo do que em Castoriadis; o olhar de Vigotski para o psiquismo, embora pareça tentar “desmontá-lo” para compreender qual é papel de cada uma das FPS em seu funcionamento global, considera que não se pode isolar uma função das demais, temos que compreender os nexos entre elas, por isso ele fala em drama psíquico. Comparamos esta forma de análise a de um crítico de arte que observa a função do papel de cada ator, e de que modo eles, atuando em conjunto, compõem o drama psíquico. Embora ele, muitas vezes, analise as funções separadas, ou seja, voltando os holofotes há apenas um dos atores, há sempre a sombra dos outros influenciando e se relacionando com este e, em determinados momentos, uns exercem mais influências do que outros no decorrer de determinada função. Assim, ao caminhar com sua teoria trabalhando com significação e o ato volitivo-afetivo ele deixa para trás uma discussão que, também ao nosso entender é fundamental. E então, caímos em interpretações reduzidas á semiótica de sua obra, com as quais não compartilhamos.

Ao passo que, Vigotski busca os meios para pensar um novo homem, apoiado em uma teoria social já fundamentada, o marxismo; Castoriadis busca construir uma nova teoria, apoiado nas críticas ao marxismo e sua própria forma de compreender a

psicanálise, que dê conta de abarcar a relação entre sujeito, sociedade e história, a partir da criatividade, do imaginário e da busca da autonomia individual e social, pois para este autor o marxismo ou qualquer outra teoria havia falhado nesta tentativa.

Deste modo, encontraremos nos textos de Castoriadis a questão da Imaginação e Criatividade voltada não apenas para compreender o indivíduo e seu desenvolvimento, mas a sociedade em que este se insere mirando à autonomia. Vale ressaltar que Vigotski compreendia, de forma bastante parecida a Castoriadis, a dimensão social e coletiva que tais atividades tomam para os seres humanos, não se trata de negar a importância da dimensão social que as atividades de Imaginação e Criatividade assumem para Vigotski⁸⁵.

Não obstante, aquilo com o que nos deparamos nos textos de Castoriadis, para além de uma teoria da imaginação, do psiquismo e da sociedade, é a fundação de uma nova ontologia baseada na imaginação. De acordo com Rotolo (2011): “O que Castoriadis pretende é resgatar outra dimensão da ontologia, a partir da indeterminação e da imaginação como sendo também fundamentais, além da razão e da determinidade.” (p. 173). Por esta razão, de modo distinto ao de Sartre, Castoriadis utiliza o termo imaginário como substantivo, não adjetivo. É a partir desta ontologia da imaginação que Castoriadis passará a discutir os projetos de autonomia individual e coletiva, em suma, as possibilidades de uma sociedade realmente revolucionária.

Assim Castoriadis (1987b) afirma:

É uma pista luminosa, embora talvez unilateral, pensar a história da filosofia em sua vertente central como a elaboração da Razão, homóloga à postulação do ser como ser determinado, ou seja, determinidade (*péras, Bestimmtheit*). O risco da unilateralidade, que já se reduz se dele tomamos consciência, é de resto, em si mesmo, baixo. Pois o que não decorre da Razão e do Ser determinado foi sempre adscrito, nessa certente central, ao infrapensável ou ao suprapensável, à indeterminação como simples privação, déficit de determinação, isto é, de ser, ou uma origem absolutamente transcendente e inacessível de toda determinação.

Então o que Castoriadis considera obscurecido e ignorado por este tipo de pensamento herdado é a imaginação no que toca sua característica principal para ele, a possibilidade de criação. E, neste contexto, a criação é indeterminidade e colocação de novas determinações. “Há, a cada vez, instituição da realidade e da racionalidade pela

⁸⁵ Basta retomarmos uma de suas explicações acerca das invenções, onde ele diz que a criação coletiva é a soma das pequenas criações que realizamos em nosso cotidiano.

sociedade considerada.” (Castoriadis, 2006 p. 137). Contudo, há coisas que são, de fato, comuns nas sociedades em geral, por exemplo, toda sociedade necessita de alimento, mas o alimento é culturalmente apropriado, ou seja, é diferente entre uma sociedade e outra, embora para todas tenha o mesmo fim, ninguém ingere calorias simplesmente, damos nome e sentido ao que comemos e ao quanto comemos.

Assim, para ser breve, trata-se, nos dois casos (do imaginário social e da imaginação radical), de uma *vis formandi a-causale*. A-causal não significa “incondicionada” ou “absoluta”, ab-soluta, separada, destacada, irrelativa. Todas as relações efetivas não são causais. A sede dessa *vis formandi* no homem singular é a imaginação radical, isto é, a dimensão determinante de sua alma. A sede dessa *vis* como imaginário social instituinte é o coletivo anônimo e, mais geralmente, o campo social-histórico. (Castoriadis, 1999 p. 242).

Por isso Castoriadis, em seu livro mais famoso: “A instituição imaginária da sociedade”, discutirá a instituição imaginária da sociedade e dos sujeitos que compõem esta sociedade, ele caracteriza esta instituição como imaginária porque as significações que os sustentam não tem referência no real ou na racionalidade.

Cada sociedade é instituição de um mundo, do que é e não é, vale e não vale, das necessidades, dos indivíduos, de seus papéis e identidades etc. essa instituição é criação: não é redutível ao que já existia, nem a fatores “reais” ou “racionais” exteriores à sociedade considerada. É obra do imaginário radical sócio-histórico – como uma obra de arte original é obra da imaginação radical do indivíduo. (Castoriadis, 2006 p. 138).

Este imaginário radical com o qual Castoriadis trabalha não é uma entidade (como o Espírito Absoluto de Hegel), um deus ou algo fora da sociedade e dos indivíduos, pelo contrário, ele é capacidade de criação humana. Assim, a autonomia que Castoriadis defende em oposição ao que ele denomina heteronomia, é justamente esta consciência do poder instituinte da sociedade e, por esta razão, capacidade de questionar as instituições dessa sociedade, ou seja, ter a consciência de que as instituições sociais não são dadas e/ou naturalizadas elas podem ser questionadas, destituídas e criadas. Assim, a autonomia não assume apenas uma conotação positiva, como a noção de revolução em Marx a qual objetiva Vigotski, ela é um processo imanente ao desenvolvimento do ser; ela significa questionar a ordem dada, sem, necessariamente substituí-las por outras melhores, mas destituí-las.

Este processo questionador constitui o substrato da ação coletiva. O social-histórico somente pode se constituir como tal porque as sociedades constroem, pelo imaginário radical, suas próprias leis e regras. Quando este processo é consciente, ou seja, a sociedade sabe que está dando a si suas próprias normas, há o florescer da autonomia. E esta autonomia não

necessariamente possui um aspecto positivo e libertador. (Rotolo, 2011 p. 163).

Assim, as razões que levam ao florescer da autonomia para Castoriadis, indubitavelmente, perpassa o indivíduo, mais especificamente, aquilo que ele denomina subjetividade reflexiva e deliberante. Embora o projeto de autonomia tenha sua origem no indivíduo, ele transcende o individual e toma o coletivo, onde ele assume seu caráter político. Basta lembrara que “o psíquico e o social são ao mesmo tempo radicalmente irreduzíveis um ao outro e absolutamente indissociáveis, impossíveis um sem o outro.” (Castoriadis, 1987b p. 408)

A ideia de revolução de Castoriadis está diretamente relacionada com o projeto de autonomia, o qual é capaz de articular as dimensões com as quais nosso autor trabalha: o inividual, o social-histórico e o político. (C.f. Rotolo, 2011).

Vigotski tem essa mesma preocupação e recorre a dialética para trabalhar o individual, particular e universal.

Castoriadis se propôs a pensar um modelo lógico o qual romperia com o que ele denomina lógica conjuntista-identitária. Esta, de acordo com o autor tem por base a teoria dos conjuntos da Matemática moderna, mais especificamente a teoria de Cantor, e se caracteriza pela forma como classificamos e conjuntizamos as coisas, encontrando entre elementos díspares uma identidade que os une: “Como coleção num todo, o conjunto é unidade idêntica a si de diferentes.” (Castoriadis, 2000a p. 263). Ele segue dizendo que “um conjunto define uma propriedade de seus elementos (o pertencer a este conjunto), um predicado define o conjunto (formado pelos elementos para os quais ele vale)” (*ibidem*). Esta lógica é diretamente relacionada com a instituição, pelo Ocidente, do pensamento como Razão de modo unilateral e que culmina no predomínio da determinidade. Logo, a tentativa de Castoriadis romper com esta lógica conídica o faz elaborar um novo modelo lógico baseado nos magmas e por isso denominado “Lógica dos Magmas”. Assim, a “oposição pertinente não é finito/infinito, mas determinado/indeterminado.” (Castoriadis, 1987b p. 409).

Por magma ele compreende:

aquilo de onde se podem extrair (ou: em que se podem construir) organizações conjuntistas em número indefinido, mas que não pode jamais ser reconstituído (idealmente) por composição conjuntista (finita ou infinita) destas organizações. (Castoriadis, 2000a p. 388).

Poder extrair ou construir organizações, significa que o magma é fluxo incessante de representações que não podem ser reconstituído porque uma vez extraído já é extratificado, o magma representa atualização constante. Deste modo, a história não pode ser repetida, nem como farsa, ela ganha um caráter que é criativo e não sujeito à determinidade.

Já em Vigotski, é a lógica dialética que explica a combinação e criação. Então, se ilustrarmos o movimento da criação (do mesmo modo como faz Vigotski com o desenvolvimento) como um movimento em espiral passando sempre pelo mesmo ponto, podemos inferir que a tendência deste movimento é a *liberdade*. Ora, se na base da criação humana está a imperfeição, logo o movimento criativo seria a busca pela perfeição. Então, inspirados por Espinoza, notamos que Vigotski pensará a criação como esta busca pela liberdade, uma vez que, tanto para Espinoza quanto para Vigotski a perfeição coincide com a liberdade. Por isso, compreendemos que na base de sua psicologia, em última instância, está a busca pela libertação dos seres humanos e é a este indivíduo livre que Vigotski objetiva, o que nega a existência de uma teleologia do desenvolvimento. Esta é o que propulsiona toda sua teoria: entender no plano individual – psíquico – os meios pelos quais é possível nos tornarmos livres. Logo, as atividades sobre as quais nos debruçamos nesta pesquisa – Imaginação e Criatividade – são fundamentais para se atingir este objetivo.

No que se refere à criação para Castoriadis, ela só pode ser compreendida por meio dessa lógica magmática como um fluxo incessante e sem repetições e sobre a estratificação do fluxo que já passou. Assim, é por isso que para este autor a criação é *ex-nihilo*, ela se dá na e sobre as camadas já enrijecidas e estratificadas do magma de representações sociais-históricas. E é por esta razão, também, que ela deve ser criações de novas formas, novas instituições, novas determinações é preciso ser outros. E é, por isso, também que ele terá a questão do *fazer ser* como central para sua filosofia, pois desta forma ele restitui o poder instituinte dos sujeitos e daí emana a ação política.

No que tange a Psicologia Social, a filosofia e práxis de Castoriadis (ainda que ele tenha rompido com o marxismo, sua obra é impregnada da influência dele) nos ajuda a aprofundar a teoria de Vigotski e completar a compreensão dessa atividade psíquica que é ao mesmo tempo ação social.

Certo que as questões epistemológicas, não podem ser deixadas de lado, uma vez que, por exemplo, a influência da psicanálise para Castoriadis é balizadora de todo seu trabalho sobre psique e, conseqüentemente, sobre imaginação radical, imaginário social, em suma, toda sua teoria do Imaginário Radical, mas podem ser vias paralelas ou contrárias que tangenciam pontos em comum e seguem na mesma direção, sem amalgamar as diferenças que enriquecem as reflexões.

Desta forma, não buscamos apresentar as semelhanças em suas teorias, a aproximação, o que seria empobrecer a originalidade do pensamento filosófico de Castoriadis e a genialidade da Psicologia Histórico-Cultural (marxista) de Vigotski. As elucidações que Castoriadis apresenta e que chamou a atenção de Cruz (2002) e Andreani (2009) que também escreveram sobre imaginação e criação comparando esses dois teóricos, só poderiam iluminar a psicologia vigotskiana com destaque a sua base dialética, com a qual Castoriadis rompeu sem, contudo, negar a historicidade.

Os dois teóricos se propõem a tarefas grandiosas a fim de elucidar questões que se perpetuam nas ciências humanas, se por um lado Castoriadis se envereda na tentativa de unir aquilo que ficou relegado à Metafísica com a Filosofia criticando todo o pensamento herdado que ficou preso aos limites da Razão e fez surgir a lógica conjuntista-identitária. Vigotski, por outro lado, tenta romper com a tradição na psicologia e se propõe a uma análise extensiva dessa ciência apoiado no materialismo histórico dialético de Marx. Este, por sua vez, buscava, justamente, tanto quanto Vigotski e Castoriadis, uma teoria que rompesse com os sistemas filosóficos e sociais já dados, assim pensa uma teoria que dessa conta da relação entre sujeito e sociedade. Assim, Vigotski e Castoriadis trazem uma contribuição fundamental à psicologia social: a imaginação, sua relação com a consciência, com o inconsciente, com a atividade e emoção.

Ademais, a ontologia fundada por Castoriadis baseada na imaginação criadora a qual ratifica a ação política é tema para uma pesquisa mais ampla a qual pretendemos dar continuidade. O diálogo com Vigotski, no entanto, é fundamental para evitar a reificação da imaginação.

Referências Bibliográficas

- Abbagnano, N. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.
- Andreani, A. G. P. **Imaginação, imaginário, Jogos de imagem: adolescência, escola e família nas relações de ensino**. Tese de Doutorado. Faculdade de Educação. Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2009.
- Aristóteles, **De Anima**: Livros I, II e III. São Paulo: Editara 34, 2012.
- Aulagnier, P. **A violência da Interpretação: do pictograma ao enunciado**. Rio de Janeiro: Imago, 1979.
- Barros, M. **O livro das ignorâncias**. Rio de Janeiro: Record, 2006.
- Berenchteina, N. N. **Educação, saberes psicológicos e morte voluntária: fundamentos para a compreensão da morte de si no Brasil colonial**. Tese de Doutorado. Programa de Estudos Pós-graduados em Educação da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo: 2012.
- Castoriadis, C. **Devant la guerre 1: Les réalités**. Paris: Fayard, Le Livre de Poche, «biblio essais», 1981.
- _____. **A experiência do movimento operário**. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- _____. **As Encruzilhadas do labirinto I**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987(a).
- _____. **As encruzilhadas do labirinto II: os domínios do homem**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987(b).
- CASTORIADIS, C. **As Encruzilhadas do labirinto III: O mundo fragmentado**. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1992.
- _____. **As Encruzilhadas do labirinto: Feito e a Ser Feito**. Rio de Janeiro: DP& A, 1999.
- _____. **A Instituição Imaginária da Sociedade**. São Paulo: Paz e Terra, 2000a.
- _____. **Janela sobre o Caos**. Aparecida, SP: Ideias & Letras: 2000b.
- _____. **As Encruzilhadas do labirinto: a Ascensão da Insignificância**. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- _____. **As Encruzilhadas do labirinto: Figuras do Pensável**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004(a).

- _____. **Sobre O Político de Platão**. São Paulo: Loyola, 2004b.
- _____. *Ce qui fait la Grèce : 1. D'Homère à Héraclite*. Séminaire 1982-1983, coll. La création humaine. Paris : Seuil, 2004(c).
- _____. **Uma Sociedade à Deriva**. Aparecida –SP: Idéias e Letras, 2006.
- _____. **Sujeito e verdade no mundo social-histórico: Seminários 1986-1987: A Criação humana I**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- _____. **Histoire et création: Textes philosophiques inédits (1845-1967), réunis, présentés et annotés par Nicolas Poirier**. Paris : Le Seuil, Coll. La couleur des idées, 2009.
- _____. **Janela sobre o caos**. Aparecida [SP]: Idéias e Letras, 2009.
- Châtelet, F. **Uma história da Razão**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- Cruz, M. N. **Imaginação, conhecimento e linguagem: uma análise de suas relações numa perspectiva histórico-cultural do desenvolvimento humano**. Tese de doutorado. Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2002. Disponível in: <http://www.vigotski.net/ditebras/cruz.pdf>.
- Daniels, H. **Uma introdução a Vygotsky**. São Paulo: Ed. Loyola, 2008.
- _____. **Vygotsky e a pesquisa**. São Paulo: Ed. Loyola, 2011.
- Delari & Passos. **Alguns sentidos da palavra “perejivanie” em L. S. Vigotski: notas para estudo futuro junto à psicologia russa**. Disponível in: <http://vigotski.dominiotemporario.com/perejivanie.pdf>. Último acesso em: maio de 2013.
- Duarte, N. **A anatomia do homem é a chave da anatomia do macaco: A dialética em Vigotski e em Marx e a questão do saber objetivo na educação escolar**. Revista Educação & Sociedade, 2000. Disponível In: <http://www.scielo.br/pdf/es/v21n71/a04v2171.pdf>. Último acesso em: 15 de fevereiro de 2013.
- Espinosa, B. **Ética: demonstrada a maneira dos geômetras**. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2004.
- Flandoli, B. R. G. X. **A Concepção da cultura em Vigotski: contribuições para o trabalho e a educação**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). Campo Grande, 2013.
- Furtado, V. C. **Da linguagem instrumento à linguagem como relação social: Uma incursão nas Teorias Sócio-Histórica e Social-Histórica**. Monografia apresentada

para conclusão de curso de graduação em Psicologia. Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). Campo Grande, 2008.

Furtado, V.C. ; Tauro, D.V-E e Balthazar, F. M. **Algumas contribuições de Cornelius Castoriadis para a Psicanálise: da psique monádica ao ser social-histórico.** *In: Mnemosine* vol. 4, 2008.

Hobsbawn, E. J. **A era dos impérios: 1875-1914.** 6ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

_____. **A era dos extremos: O breve século XX.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

Konder, L. **O que é dialética.** São Paulo: Brasiliense, 2008.

Kozulin, A. **La psicología de Vygotsky.** Madrid: Alianza Editorial, 2001.

Leóntiev, A. N. **Artigo de introdução sobre o trabalho criativo de L. S. Vigotski.** *In: Teoria e método em psicologia.* São Paulo: Martins Fontes, 2004.

Lispector, C. **A Descoberta do Mundo.** Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 2008.

Lukács, G. **Para uma ontologia do ser social I.** São Paulo: Boitempo, 2012.

Magiolino, L. L. S. **Emoções humanas e significação numa perspectiva histórico-cultural do desenvolvimento humano: um estudo teórico da obra de Vigotski** – tese de Doutorado. Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2010. Disponível *in:* http://vigotski.net/ditebras/magiolino_2.pdf

Molon, S. I. **Subjetividade e Constituição do Sujeito em Vygotsky.** Petrópolis: Ed Vozes, 2003.

Morin, E. **Castoriadis, um titã Del espírito.** Paris, 1997. Disponível *In:* <http://www.fundanin.org/morin2.htm>

Newman, F. & Holzman, L. **Lev Vygotsky: cientista revolucionário.** São Paulo: Ed. Loyola, 2002.

Piedade, A. **A longa tarde de um fauno.** *In: Ilha, Revista de Antropologia* Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, 2009.

Pino, A. S. **A criança e seu meio: contribuição de Vigotski ao desenvolvimento da criança e à sua educação.** *In: Psicologia USP* vol. 21 n°4: Dossiê Vigotski. São Paulo – SP, 2010.

Prestes, Z. R. **Quando não é quase a mesma coisa: análise de traduções de Lev Seminovich Vigotski no Brasil – repercussão no campo educacional.** Tese de Doutorado. Faculdade de Educação da Universidade de Brasília, Brasília – DF, 2010.

Rey, F. G. **Sujeito e Subjetividade**. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2003.

_____. **O social na psicologia e a psicologia social: a emergência do sujeito**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2004.

Rotolo, T. M. S. **O Elogio da Política: práxis e autonomia no pensamento de Cornelius Castoriadis**. Tese de Doutorado. Instituto de Ciência Política da Universidade de Brasília. Brasília, 2011.

Santos, L. G. **Educação e o inconsciente sócio-histórico: uma análise da função da escolarização na construção de sentidos e significados do desemprego**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – MS. Campo Grande, 2010.

Sawaia, B. B. **Psicologia e desigualdade social: uma reflexão sobre liberdade e transformação social**. In: *Psicologia & Sociedade*, Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/psoc/v21n3/a10v21n3.pdf>. Último acesso: 18 de fevereiro de 2013. 2009

Shakespeare, W. **Hamlet**. Porto Alegre: L&PM editors, 1997.

Singer, B. **The Early Castoriadis: Socialism, Barbarism and the Bureaucratic Thread**. *Canadian Journal of Political and Social Theory*, Vol. 3, #3, Fall 1979.

Singer, B. **The Later Castoriadis: Institution Under Interrogation**. *Canadian Journal of Political and Social Theory*, Vol. 4, #1, Winter, 1980.

Superti, T. **Vygotski, Machado de Assis e a Psicologia da Arte: do objeto, do método e das contribuições para a humanização do homem**. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual de Maringá. Maringá, 2013.

Tauro, D. V- E. **Cornelius Castoriadis (1922-1997)**. In: *Intermeio: Revista do Mestrado em Educação*, [UFMS], 2003.

Toassa, G. **Conceito de liberdade em Vigotski**. In: *Revista Psicologia Ciência e Profissão*, 2004.

_____. **Emoções e vivências em Vigotski: investigação para uma perspectiva histórico-cultural**. Tese de Doutorado. Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. São Paulo: 2009.

Van der Veer, R. & Valsiner, J. **Vygotsky: uma síntese**. São Paulo: Ed. Loyola, 1999.

Vigotski, L. S. **Psicología del arte**. Barcelona: Barral, 1925/1972.

_____. **Imaginación y creatividad del adolescente**. In: *Obras escogidas IV: psicología infantil*. Madri: Visor, 1996.

_____. **O Desenvolvimento Psicológico na Infância.** São Paulo: Martins Fontes, 1932/1998(a).

_____. **La Genialidad** *In:* La genialidad y otros textos ineditos. Buenos Aires: Almagesto, 1929/1998(b).

_____. **La modificacion socialista Del hombre.** *In:* La genialidad y otros textos inéditos. Buenos Aires: Almagesto 1930/1998(b).

_____. **A tragedia de Hamlet, O príncipe da Dinamarca.** São Paulo: Ed Martins, 1924/1999.

_____. **Sobre sistemas psicológicos** *In:*Teoria e método em psicologia. São Paulo: Martins Fontes, 1930/2004(a).

_____. **O significado histórico da crise da psicologia. Uma investigação metodológica** *In:* Teoria e método em psicologia. São Paulo: Martins Fontes, 1930/2004(b).

_____. **Psicologia Pedagógica.** São Paulo: Martins Fontes, 1924/2004(c).

_____. **A formação social da mente.** São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. **Imaginação e criação na infância.** São Paulo: Ática, 1930/2009a.

_____. **A construção do pensamento e da linguagem.** São Paulo: WMF Martins Fontes, 1932/2009b.

_____. **La imaginación y el arte en La infancia.** Madri: Ediciones Akal, 1930/2011.

Wislawka, S. **Poemas.** São Paulo: Companhia das Letras, 2011.