

Prolegômenos acerca da noção de imaginário: entre triangulações e potência criativa¹

Prolegomena about the notion of imaginary: between triangulations and creative power

Cesar Leonardo Van Kan Saad
Doutorando em História
Universidade Federal de Minas Gerais
cesar_van_kansaad@hotmail.com

Recebido em: 18/08/2018

Aprovado em: 18/11/2018

Resumo: No presente trabalho desenvolvo duas perspectivas analíticas a respeito do conceito de imaginário. Muito mais do que opor duas possibilidades argumentativas, teço um quadro a respeito de dois modos de perceber, entender e analisar o imaginário, entendido como um duplo. Esse duplo parte da prerrogativa de entender o imaginário enquanto realidade fenomenológica, constituição ontológica do humano e, ao mesmo tempo, como construção epistemológica e filosófica, ou seja, como todo conceito de imaginário acarreta um campo teórico no qual está implicado. Logo, o duplo mencionado é o combustível da economia textual em ambas as perspectivas construídas e analisadas ao longo do ensaio.

Palavras-Chave: Imagem, imaginário, imaginário social.

¹ O termo “prolegômenos” implica em pelo menos três sentidos no presente ensaio. O primeiro, em um sentido genérico, inscreve-se na similitude da significação oferecida pelo dicionário de filosofia, de Nicola Abbagnano, para quem prolegômenos quer dizer: “Estudo preliminar, introdutivo e simplificado” (ABBAGNANO, 2007, p. 811). Um segundo sentido, não tão distante do primeiro, foi inspirado, em leitura livre, pelo ensaio de Jacques Derrida intitulado “História da mentira: prolegômenos” (DERRIDA, 1996), em que o filósofo francês oportuniza a leitura e a possibilidade interpretativa correspondendo a um sentido da expressão como o já enunciado na introdução deste parágrafo, ao mesmo tempo em que permite uma intuição para um sentido ainda não inscrito, ainda não presente, ou seja, sentido vindouro, onde o devir é mobilizado na escritura do ensaio corroborando com a inscrição de um dado problema a ser feito, um dado problema a ser resolvido. Tendo em vista a precisão canônica do dicionário, bem como o uso inscrito em uma experiência ensaística, assumo por prolegômenos a intenção de uma “introdução da introdução”, ou “metaintrodução”, ao mesmo tempo em que meu ensaio tem a intenção de sugerir uma interpretação sobre duas linhas de pensamento a respeito do imaginário e, ao mesmo tempo, a inscrição em uma história futura, na dissolução de uma tópica como um lugar já instituído sobre o conceito de imaginário, formulando um problema outro e o introduzindo enquanto problemática a ser constituída. Assim, o conceito de imaginário, e sua respectiva possibilidade narrativa, como história do imaginário, transformado em prolegômenos, convergem com certa inscrição temporal que a palavra no título induz, isto é, uma contingência do presente ao devir futuro. Uma primeira versão desse ensaio foi apresentada como trabalho de conclusão de curso na disciplina: “História Política e História Cultural do Político: debates teórico-conceituais”, ministrada pelo prof. Dr. Rodrigo Patto Sá Motta, no PPGH-UFMG, no primeiro semestre de 2018.

Abstract: In the present work I develop two analytical perspectives regarding the concept of imaginary. More than just opposing two argumentative possibilities, I organize a framework about two ways of perceiving, understanding and analyzing the imaginary, understood as a double. This double comes from a prerogative to understand the imaginary as a phenomenological reality, an ontological constitution of the human and, at the same time, an epistemological and philosophical construction, that is, how any concept of imaginary generates a theoretical field in which it is involved. Therefore, the double mentioned is the fuel of the textual economy in both perspectives constructed and analyzed throughout the essay.

Keywords: Image, imaginary, social imaginary.

Introdução

“[...] a vida, ou os imaginários que ela suscita, devem ser tomados por aquilo que são, ficando claro que sua eficácia é real, e que esta é a única que nos importa a partir do momento em que desejamos leva-la a sério” (MAFFESOLI, 1998, p.179).

Entre as décadas de 1970 e 1980,² pode-se perceber um otimismo em torno da noção de imaginário, bem como do imaginário social. Trabalhos como os de Bronislaw Baczko, Cornelius Castoriadis, Gilbert Durand, François Laplatine, Michel Mafessoli, Liana Trindade, J.J. Wunenburger, entre outros, têm apresentado um apreço conceitual pelo imaginário, mas, mais do que isso, o aparecimento de tal categoria acarreta em toda uma outra forma de pensar a relação do humano com o mundo que o circunda. De outro modo, ambas as categorias, humano e mundo, são frutos de construções histórico-discursivas, mediadas por cortes sociais, culturais, políticos, ético-estéticos onde, possivelmente, o imaginário figure como o aspecto de sedimentarização de todas essas possibilidades relacionais.

Por um longo tempo diferentes tradições filosóficas legaram ao imaginário o mero caráter representacional da realidade entendido como ficção social, ilusão, mimese distorcida de um real que se escondia atrás da sua falsa perspectiva de uma materialidade mais objetiva possível.³ Através das linhas argumentativas que escolhi desenvolver nesse trabalho, entenderei o imaginário e os estudos do imaginário sempre a partir de dois pontos justapostos. Isso não significa pensar necessariamente em um dualismo, mas em compreender que o imaginário deve ser entendido enquanto fenômeno ontológico da vida sócio histórica, e ao mesmo tempo,

² A esse respeito, ver: MARCELINO, Douglas Attila. Estudos sobre poder, imaginação e historicidade dos anos 1970 e 1980: apontamentos para o debate atual. *Revista Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 10, n. 24, p. 06-42, abr/jun. 2018.

³ A esse respeito consultar o capítulo introdutório: DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. Introdução à arquitetura geral. São Paulo: Martim Fontes, 2012.

enquanto epistemologia, isto é, de que o conceito de imaginário também pressupõe em sua conceitualidade uma matriz teórico-filosófica na organização de um campo de estudo. Essa discussão teórico-conceitual a respeito do imaginário acarreta, ela mesma, portanto, a produção de um conhecimento sobre o imaginário e uma redistribuição semântica dos princípios básicos que guiam a percepção e intuição humana sobre o real. Se usei a expressão de polos justapostos foi por mero efeito didático, pois ambas os vetores não são inseparáveis, já que do ponto de vista do imaginário, ambos os polos geram e produzem efeito em um e em outro. Ou para usar um termo de Pierre Bourdieu é o próprio *efeito de teoria* em seu *modus operandis*.⁴

Assim, divido o presente ensaio em duas seções. A primeira intitulada “Triangulação imaginária”, é uma dupla metáfora de uma geometria imperfeita. Imperfeita porque a figura selecionada para tal, um triângulo, não é entendida, em termos absolutos, fechada em si mesma, ficando assim, uma figura geométrica aberta.⁵ E a metáfora funcionará aqui em um duplo, porque tanto a forma argumentativa, quanto os próprios elementos de argumentação foram enredados de modo triangular a partir de três vetores constituintes e relacionais. Isso quer dizer que a seleção de três autores para discutir o imaginário nessa primeira seção tem direta relação com a interpretação construída sobre o imaginário, como se verá na sequência. Essa interpretação entende o conceito do imaginário como uma rede de multiplicidades, um plano de consistência dessas mesmas multiplicidades, intercaladas por três linhas que dão, não só suporte, mas possibilidades para a mesma. Ou seja, a imagem, o ícone e o símbolo (como domínio simbólico). Assim, parto da produção a respeito do imaginário de Gilbert Durand, e estabeleço, a partir da discussão da noção de imaginário, imagem, ícone e do símbolo/simbólico, possibilidades interpretativas a partir de Michel Maffesoli e Paul Ricoeur.

⁴ O efeito de teoria ou efeito de “pré-visão” é o efeito de imposição de princípio de di-visão efetivado, segundo Bourdieu, “por qualquer explicitação”. (BOURDIEU, 1998, p.122). Ele opera, portanto, na faixa de incerteza resultante da descontinuidade entre as evidências silenciosas do *etbos*, e as manifestações públicas do logos, segundo o autor: “em favor da *alodoxia* [apropriação (in) devidamente incorporada] propiciada pela distância entre a ordem prática e a ordem do discurso, as mesmas disposições podem se reconhecer através de tomadas de posição muito diferentes, às vezes até opostas”. (BORDIEU, 1998, p.122). Assim, reconhece Bourdieu: “[qualquer teoria exerce] um efeito de teoria, embora de uma forma bastante particular: ao manifestar por meio de um discurso coerente e empiricamente validado o que era até então ignorado, isto é, conforme os casos, implícito ou recalçado, a ciência transforma a representação do mundo social e, ao mesmo tempo, o próprio mundo social, ao viabilizar práticas ajustadas a essa representação transformada”. (BORDIEU, 1998, p.122-123).

⁵ Esse duplo, inscrito na metáfora que criei para intitular a primeira seção do ensaio, foi construído a partir de uma hermenêutica livre, desenvolvida através das leituras que compuseram o escopo de análise da primeira seção, isto é, Durand, Maffesoli e Ricoeur.

A segunda seção, intitulada “O imaginário como potência criativa”, tem em vista do que foi apresentado na primeira seção, tratar de uma interpretação outra a respeito do imaginário. Na segunda seção, será investido sobre uma interpretação a respeito do imaginário que toma como objeto de análise a relação do mesmo, com a realidade sócio histórica, e como essa mesma realidade é dependente de relações institucionais, isto é, marcadas pela constituição de si, da sociedade entendida em redes instituintes e intuídas. Mas, mais do que isso, como o imaginário comporta em si mesmo a potência criativa do tempo entendido como criação, logo, a possibilidade mesma de uma agenda política que tem como necessidade a reflexão do devir do tempo, da diferença e do futuro como possibilidade de fuga. Logo, a segunda parte do ensaio tratará da contribuição de Cornelius Castoriadis aos estudos do imaginário.

Triangulação imaginária: o imaginário, entre a imagem, o ícone e o símbolo (simbólico). Considerações a partir de Gilbert Durand, Michel Maffesoli e Paul Ricoeur.

Acabamos de dizer que não existe relação direta entre a linguagem e o mundo. A relação não é direta, mas funciona como se fosse, por causa do imaginário. (ORLANDI, 1994, p.57).

A contribuição de Gilbert Durand (1921-2012) aos estudos do simbólico, do mito e do imaginário é sem sombra de dúvida significativa. Isso se dá não só pelo caráter quantitativo de sua produção, mas também pelo expressivo lugar que ocupam as reflexões em torno da definição conceitual de imaginário em sua antropologia, e os desdobramentos filosóficos e teóricos do mesmo. Em vista disso, em *Lo imaginario* (1994), Durand apresenta uma rede semântica em torno do que considerou como “ciência do imaginário” (DURAND, 2000).

Com uma vasta obra em torno dos estudos do imaginário e dos mitos, da qual destacam-se alguns títulos (pois a obra é compreendida através de livros, artigos, ensaios em revistas especializadas, etc.), tais como: *A imaginação simbólica* (1988); *As estruturas antropológicas do imaginário*(2012); *De la mitocrítica al mitoanálises* (1993); *Campos do imaginário* (1998), Gilbert Durant desenvolve uma concepção que lhe é própria, mas ao mesmo tempo pode ser inscrita sobre uma leitura estrutural ou estruturante, a qual o estruturalismo francês conheceu suas marcas e desdobramentos científicos, que toma o imaginário como uma estrutura elementar, como se verá na sequência, considerando as “imagens” como mecanismos simbólicos que colocam em funcionamento, numa via de mão dupla, o imaginário.

Nesse ponto, e no que diz respeito ao estruturalismo de Durand, torna-se significativa uma comparação com *Antropologia Estrutural* de Levi-Strauss, que indica o conceito de estrutura como a imutável possibilidade formal frente à contingência de conteúdo, isto é, uma leitura que entende estrutura de modo indissociável e irreduzível à mudança histórica dos traços determinantes da espécie humana. Em Levi-Strauss, pode-se perceber, através do ensaio “História e etnologia” que abre o volume de *Antropologia Estrutural*, que a partir de uma comparação entre etnografia e linguística, o antropólogo define os traços fundamentais de um corte epistemológico que tem na análise da estrutura o seu epicentro teórico. Nesse sentido, seguindo Saussure, o autor estabelece uma relação crítica com a tradição funcionalista (crítica similar que fará Durand décadas mais tarde), indicando o que no presente argumento será marcante no pensamento filosófico a respeito do imaginário. Segundo Lévi-Strauss:

[...] tanto em etnologia como em linguística, não é a comparação que funda a generalização, e sim o contrário. Se, como cremos, a *atividade inconsciente do espírito consiste em impor formas a um conteúdo, e se essas formas são fundamentalmente as mesmas para todos os espíritos*, antigos e modernos, primitivos e civilizados (como mostra tão claramente o estudo da função simbólica tal como expressa na linguagem), é necessário e suficiente atingir *a estrutura inconsciente*, subjacente a cada instituição e a cada costume, para obter um princípio de interpretação válido para outras instituições e outros costumes, contanto, evidentemente, que se avance suficientemente na análise (LÉVI-STRAUSS, 2013, p.35) [grifos nossos].

O que é importante denotar logo de início, em vista do trecho destacado de *Antropologia Estrutural*, é essa relação estrutural e elementar apontada por Levi-Strauss, cujo horizonte de análise constitui-se pela generalização em face da atividade do espírito em impor formas a conteúdos contingentes que talvez estejam intrinsecamente conectados com o próprio que é substancial do imaginário, ou a própria forma como imagem generalizável de apreensão e controle que dá sentido e possibilidade ao mundo circundante. Escolhi esse trecho, e respectivamente essa associação, pois acredito que ambas as posturas, seja a de Levi-Strauss ou a de Durand, funcionam sobre um mesmo escopo.

Essa relação fica clara, por exemplo, no próprio desenvolvimento narrativo de *Lo Imaginario*. No referido texto, o autor disserta a composição de uma síntese de seu pensamento a respeito do imaginário. Para Durand, no século XX, teria aparecido uma miríade de trabalhos que tratariam do tema, de modo plural, estabelecendo um balanço heurístico sobre o imaginário, a fim de extrair os conceitos-chave de um novo arsenal metodológico que se sintetiza em torno das “mitodologias”. Em

suas palavras: “Pluralismo taxonômico, tópico e dinâmico permitem apreender como uma precisão mensurável as bacias semânticas que articulam o “próprio do homem”, que é o imaginário”⁶ (DURAND, 2000, p.135).

O que é próprio do humano, isto é, sua gênese estrutural, seriam as respostas que o estudo do imaginário, segundo Jean-Jacques Wunenburger, teria a contribuir a partir de Gilbert Durand, em que o fundamental no estudo das ciências humanas estaria sustentado em torno de uma tentativa de compreensão sistemática da dimensão fundamental do *Homo sapiens* (WUNENBURGER, 2000, p.9). Tal interpretação não seria fruto de uma idiosincrasia de Durand, mas está ancorada, segundo Wunenburger, em uma tradição filosófica francesa onde os estudos da imagem, do mito e da simbologia fizeram escola. Segundo o autor:

Marcado pelas orientações e os resultados das investigações de Mircea Eliade, de Gaston Bachelard e mais tarde de Henri Corbin, Gilbert Durand colocou em marcha uma metodologia original de abordagem do imaginário (o estruturalismo figurativo), que soube conciliar o rigor do estruturalismo dos anos sessenta (herdado de Claude Lévi-Strauss) e a profundidade das significações próprias das correntes hermenêuticas (Paul Ricoeur e outros). (WUNENBURGER, 2000, p.10).⁷

Em consequência de tais tradições intelectuais, Wunenburger considera que os estudos do imaginário centrados em Durand sustentam que o imaginário não está construído sobre o arbitrário das regras de associação, como seria o caso, afirma, “de la antigua *phantasi*”, mas obedeceria, segundo o autor, a lógicas restritivas, “sobre o modelo das regras semânticas e sintáticas dos feitos de linguagem, reforçados pelas raízes neurobiológicas e componentes afetivos, já descritos pela psicologia das profundidades”. (WUNENBURGER, 2000, p.10).⁸

Tendo isso em mente e retomando o argumento de *Lo Imaginario*, o que é próprio e constitutivo do humano, condizente com um fundamental enquanto princípio estrutural de generalização da espécie e em face das próprias regras semânticas e sintáticas dos feitos de linguagem – das estruturas de linguagem –, e neste caso a associação feita anteriormente com Levi-Strauss não foi gratuita, seriam,

⁶ No original: “Pluralismo taxonômico, tópico y dinâmico permiten aprehender con una precisión mensurable las cuencas semânticas que articulan lo “propio del hombre”, que es lo imaginario (DURAND, 2000, p.135) [tradução livre].

⁷ No original: “Marcado por las orientaciones y los resultados de las investigaciones de Mircea Eliade, de Gaston Bachelard y más tarde de Henri Corbin, Gilbert Durand hapuesto em marcha uma metodologia original de acercamiento a lo imaginario (el estruturalismo figurativo), que há sabido conciliar el rigor del estruturalismo de los años sessenta (herdado de Claude Lévi-Strauss) y la profundidad de las significaciones propias de las corrientes hermenêuticas (Paul Ricoeur e outros)”. (WUNENBURGER, 2000, p.10). [tradução livre].

⁸ No original: “[...] sobre el modelo de las reglas semânticas y sintáticas de los hechos del lenguaje, reforzada por raíces neurobiológicas y componentes afectivos, ya descritos por la psicologia de las profundidades” (WUNENBURGER, 2000, p.10). [tradução livre].

então, os estudos do imaginário, o desenvolvimento inelutável da tentativa de entender o funcionamento da representação, e esta, compreendida dentro da obra citada, como uma faculdade de simbolização de onde todo os medos, todas as esperanças e seus frutos culturais que emanam de maneira continuada de pelo menos um milhão e meio de anos aproximadamente, desde, segundo o autor, que “el *Homo erectus* se há levantado sobre la tierra”. (DURAND, 2000, p.135)⁹.

Deste modo, os estudos do imaginário teriam essa tarefa de generalização. Por meio de uma analítica da “imagem”, entendida como componente ativo do imaginário, estaria constituindo uma função prescritiva, em que as formas ontológicas de pressurização de uma forma perante um dado conteúdo permitem compreender como a imagem passa a ocupar um quadro gerativo do imaginário. Assim, a “imagem” é compreendida como elemento estruturante do imaginário e ocupa um lugar-chave, que serve a Durand para definir e ao mesmo tempo traçar uma característica definidora da própria espécie humana. Essa característica geral é mensurada na longa duração como uma caracterização redutível a seu próprio ser-estar-no-mundo, logo, a espécie humana é figurada como sendo a “civilização da imagem”. E para o autor, isso significaria que a civilização da imagem tem como pressuposição a descoberta mesma de “os poderes da

⁹ As categorias de “imaginário”, “simbólico” e “real”, aparecem também como fundamentais na clínica de Jacques Lacan para representarem uma relação fundamental da definição humana do humano. Em conferência de oito de julho de 1953, na *Société Française de Psychanalyse*, Lacan discute os elementos básicos do que denominou pela sigla, I.S.R, e que tem papel fundamental em sua concepção teórico-prática da psicanálise. Assim, para Lacan: “(...) un comportamiento puede ser imaginario cuando su desvío sobre imágenes de su propio valor de imagen para otro sujeto, lo vuelven susceptible de desplazamiento fuera del ciclo asegura la satisfacción de una necesidad natural (LACAN, 1953, p.9). A relação entre o imaginário e o valor simbólico, figura no interesse somente da análise. “Pero eso entendido que aquí [...] el elemento imaginario, sólo tiene estrictamente un valor simbólico, que no tenemos que apreciar y comprender más que em función del momento de la análisis en que va a insertarse” (LACAN, 1953, p.10). Assim, o “simbólico” e o “imaginário”, funciona para Lacan em relação sincrônica como termos relacionáveis acarretando sentido de similaridade. Para o autor, as funções imaginárias, tanto quando as do simbólico, do ponto de vista da análise tem relação com a realidade fantasmática do analisando, de modo que se manifestam como a distorção de certa compreensão da normalidade psíquica. Em uma releitura de Freud, Lacan aponta que o simbólico está em jogo de intercambio analítico, na manifestação de sua realidade essencial, “sea que se trate de sintomas reales, actos fallidos, y lo que sea que se inscriba; se trata todavía y siempre de símbolos, y de símbolos incluso muy específicamente organizados en el lenguaje, es decir, funcionando a partir de ese equivalente del significante y del significado: la estructura misma del lenguaje” (LACAN, 1953, p.11). Assim sendo, interpreto do seguinte modo essa passagem de Lacan. Na oposição entre o “normal”, de um lado, e o “patológico”, de outro, há em Lacan uma teorização que culmina em um modelo operativo teórico/prático, em que a linguagem, enquanto, emergência de um meio de si, funciona na reprodução do signo saussuriano, com advertência, de que Lacan substitui a expressão do sentido/significado – significação –, por uma analítica da função. Logo, a função de signo, como significação cumpre um papel, em vista do imaginário, de materializar o símbolo (como simbólico) de normatividade. Levando em conta essa normatização do símbolo, o horizonte esperado do efeito teórico dessa interpretação recai, na clínica lacaniana, em tratar o paciente, ou a “função paciente” (o analisando) como a síntese da própria instituição da análise. Vicente Clavurier aponta que a relação entre o “real, o “simbólico” e o “imaginário” em Lacan, triangula uma conceituação do lugar de habitação do dito, ou seja, “homem enquanto ser falante: elas são as três dimensões constitutivas do espaço habitado pelo homem na condição de ser falante” (CLAVURIER, 2013, p.129). Logo, nessa interpretação o I.S.R. indica o que Heidegger apontou certa vez de que o homem habita a linguagem (HEIDEGGER, 2003, p.7-9). Isso é imprescindível, uma vez que constitui a estrutura elementar de certa relação comportamental – triangulada –, mas mais do que isso, intuitiva, perceptiva do ser-estar-no-mundo e da própria constituição da objetividade e subjetividade humana.

imagem tanto tempo censurados, aprofundou as definições dos mecanismos de formação, de deformação e os eclipses da imagem” (DURAND, 2000, p.136).¹⁰ Com o objetivo de traçar considerações a esta seção, levanto duas questões que têm o objetivo de encaminhar a discussão ora proposta. São elas: 1) Como funciona a análise da imagem para a reflexão do imaginário em Durand? 2) Qual seria a semântica do vocabulário oferecido pelo autor e sua antropologia estrutural do imaginário?

Em *As estruturas antropológicas do imaginário* (1997; 2012), Durand apresenta alguns pontos que elucidam respectivas considerações teóricas para as questões levantadas. Primeiramente, a respeito da questão da imagem. Estabelecendo a crítica à obra de Sartre, Husserl e Bergson, para quem a oposição entre signo imagético e escrito é pressuposto de desclassificação da imagem em vista do signo escrito, Durand considera que a genealogia da “família da imagem” não passaria de uma história de equívoco abastardamento. E continua:

O contrario do sentido próprio, o sentido figurado, não pode ser então deixar de ser um sentido desprezível. Mas é capital que notemos que na linguagem, se a escolha do signo é insignificante porque este último é arbitrário, já não acontece o mesmo no domínio da imaginação em que *a imagem – por mais degradada que possa ser concebida – é ela mesma portadora de um sentido que não deve ser procurado fora da significação imaginária*. O sentido figurado é, afinal de contas, o único significativo, o chamado sentido próprio não passando de um caso particular e mesquinho da vasta corrente semântica que drena as etimologias. (DURAND, 2012, p.29) [grifos meus].

Nessa passagem, pode-se perceber a significação mestra do conceito de imagem que engendra uma analítica estrutural do imaginário. Nesse sentido, a imagem, enquanto signo figural, ocuparia um lugar pontualmente estruturante, uma vez que não comporta em si o arbitrário, tendo um papel fundamental na estruturação do imaginário, como abertura de si, para com a abertura do mundo. Assim, a imagem culmina ela mesma no símbolo, logo, constitui-se como componente simbólico, pois, segundo Durand: “O *analogon* que a imagem constitui não é nunca um signo arbitrariamente escolhido, é sempre intrinsecamente motivado, o que significa que é sempre símbolo” (DURAND, 2012, p.29). Portanto, para Durand, os autores citados e suas respectivas tradições intelectuais, teriam justamente falhado nessa associação pois não entendem a imagem como princípio fundamental do imaginário, bem como não a consideram como elemento simbólico definidor do mesmo. Para o autor, essas

¹⁰ No original: (...) “los poderes de la imagen tanto tempo censurados, há profundizados en las definiciones, los mecanismos de formación, las deformaciones y los eclipses de la imagen (...) (DURAND, 2000, p.136) [tradução livre].

características teriam sido a falha de tais autores e suas respectivas tradições interpretativas no estudo do fenômeno imaginário. (DURAND, 2012, p.29).

Em *O imaginário é uma realidade*, entrevista de 2001, publicada na Revista Famecos, Michel Maffesoli apresenta algumas considerações sobre a atribuição, aos estudos do imaginário, da imagem enquanto símbolo, e igualmente, de sua potência simbólica. Em suas palavras:

Não é a imagem que produz o imaginário, mas o contrário. A existência de um imaginário determina a existência de conjuntos de imagens. A imagem não é o suporte, mas o resultado. Refiro-me a todo tipo de imagens: cinematográficas, pictóricas, esculturais, tecnológicas e por aí fora. (MAFFESOLI, 2001, 76).

Na sequência, Maffesoli apresenta um exemplo:

Há um imaginário parisiense que gera uma forma particular de pensar a arquitetura, os jardins públicos, a decoração das casas, a arrumação dos restaurantes, etc. *O imaginário de Paris faz Paris ser o que é. Isso é uma construção histórica, mas também o resultado de uma atmosfera e, por isso mesmo, uma aura que continua a produzir novas imagens.* (MAFFESOLI, 2001, 76) [grifos meus].

Valendo-se do conceito de Walter Benjamin de “aura”,¹¹ Maffesoli considera o imaginário como sendo da “ordem da aura”. Essa conceituação indica que a “ordem da aura” pressupõe um além de, uma sobra produtora que cria, replica e dissemina imagens. A “ordem da aura” como expressão do imaginário funciona por meio de uma chave interpretativa que compreende o imaginário como uma “atmosfera”, isto é, “algo que envolve e ultrapassa a obra”. (MAFFESOLI, 2001, p.75). Segundo

¹¹ É possível captar a definição de Walter Benjamin de “aura”, bem no momento em que o mesmo identifica, por meio de ensaio de 1936, “A obra de arte em sua reprodutibilidade técnica”, o paulatino desaparecimento da realidade fenomênica incidindo no conceito. Nas palavras de Benjamin: “Em suma, o que é a aura? É uma figura singular, composta de elementos espaciais e temporais: a aparição única de uma coisa distante, por mais perto que ela esteja. Observar, em repouso, numa tarde de verão, uma cadeia de montanhas no horizonte, ou um galho, que projeta sua sombra sobre nós, significa respira a aura dessas montanhas, desse galho. Graças a essa definição, é fácil identificar os fatores sociais específicos que condicionam o declínio atual da aura. Ele deriva de duas circunstâncias, estreitamente ligadas à crescente difusão e intensidade dos movimentos de massas. Fazer as coisas “ficarem mais próximas” é uma preocupação tão apaixonada das massas modernas como sua tendência a superar o caráter único de todos os fatos através da sua reprodutibilidade. Cada dia fica mais irresistível a necessidade de possuir o objeto, de tão perto quanto possível, na imagem, ou antes, na sua cópia, na sua reprodução. Casa dia fica mais nítida a diferença entre a reprodução, como ela nos é oferecida pelas revistas ilustradas e pela atualidade cinematográficas, e a imagem. Nesta, a unidade e a durabilidade se associam tão intimamente como, na reprodução, a transitoriedade e a repetibilidade. Retirar o objeto do seu invólucro, destruir sua aura, é a característica de uma forma de percepção cuja capacidade, de captar o “semelhante no mundo” é tão aguda, que graças à reprodução ela consegue captá-lo até no fenômeno único. Assim se manifesta na esfera sensorial a crescente da estatística. Orientar a realidade em função das massas e as massas em função da realidade é um processo de imenso alcance, tanto para o pensamento como para a intuição”. (BENJAMIN, 1987, p. 170). A esse caráter aquém, e além, que “aura” denota a particularidade experimental da unicidade do objeto, ou o adendo que o acompanha, porque único, e irreduzível a sua experiência mesma que Maffesoli indicará enquanto atmosfera, que em Benjamin poderia se pensar como atmosfera ambiente do objeto, o sentido de imaginário. O significativo da passagem de Benjamin é que aura, e seu declínio, indicam por meio da análise, duas concepções antagônicas de imaginários sobre a arte, ou de formas de imaginação social que compreendem e dão sentido a noção de massa, e as implicações políticas desse imaginário de declínio sobre a arte, ou sobre a experiência sensorial comum como um todo.

Maffesoli: “Esta é a ideia fundamental de Durand: nada se pode compreender da cultura caso não se aceite que existe uma espécie de ‘algo mais’, uma ultrapassagem, uma superação da cultura. Esse algo mais é o que se tenta captar por meio da noção de imaginário”. (MAFFESOLI, 2001, p.75).¹² Vale a pena, considerar alguns outros aspectos, presentes na obra de Maffesoli, e que dialogam substancialmente com a perspectiva apresentada de Gilbert Durand.

Michel Maffesoli em *Elogio da razão sensível* argumenta sobre o conceito do imaginário, que existe em torno do mesmo, uma implicação epistemológica de “aceitação ou a acomodação a um mundo tal como é”. (MAFFESOLI, 1998, p.20). Essa consideração do autor leva-o a dizer que seria esse aspecto do imaginário condizente com um *modus operandis* da pós-modernidade sintetizado pela ideia de “contemplação do mundo”. Em suas palavras:

É a partir daí que se pode insistir – na análise das formas, no levar a sério os fenômenos ou no retorno da experiência – sobre aquilo que Gilbert Durand chama de ‘papel cognitivo da imagem’. Imagem que não busca a verdade unívoca, mas que a contenta em sublinhar o paradoxo, a complexidade de todas as coisas. (MAFFESOLI, 1998, p. 20).

Essa argumentação de Maffesoli tem certa implicação teórica de inclinação fenomenológica, de tratar o argumento sobre o imaginário em vista do aparato que da possibilidade ao mesmo – que em Durand se sustenta em uma antropologia da imagem –, ascendendo como atitude mental de não transcender o que é manifesto enquanto um dado

¹² Sobre a relação do imaginário e o conceito de cultura, ou do entrançamento entre ambos, ou ainda do imaginário entendido como expressão cultural ou definição do cultural, Bronislaw Baczko, apresenta em *Imaginário Social*, uma definição do conceito de imaginário que pode muito bem funcionar como um correlativo interpretativo culturalista. Nas palavras do autor: “[...] devemos insistir no facto de os estudos sobre a imaginação social, contrariamente a uma orientação tradicional, não se proporem fixar uma “faculdade” ou um “poder” psicológico autónomo. Trata-se, sim, de um aspecto da vida social, da atividade global dos agentes sociais, cujas particularidades se manifestam na diversidade dos seus produtos. Os imaginários sociais constituem outros tantos pontos de referência no vasto sistema simbólico que qualquer colectividade produz e através da qual, como disse Mauss, ela se percebe, divide e elabora os seus próprios objectivos. É assim que, através dos seus imaginários sociais, uma colectividade designa a sua identidade; elabora uma certa representação de si; estabelece a distribuição dos papéis e das posições sociais; exprime e impõe crenças comuns; constrói uma espécie de código de “bom comportamento”, designadamente através da instalação de modelos formadores tais como o do “chefe”, o “bom súbdito”, o “guerreiro corajoso”, etc. Assim é produzida, em especial, uma representação global e totalizante da sociedade como uma “ordem” em que cada elemento encontra o seu “lugar”, a sua identidade e a sua razão de ser. Porém, designar a identidade colectiva corresponde, do mesmo passo, a delimitar o seu “território” e as suas relações com o meio ambiente e, designadamente, com os “outros”; e corresponde ainda a formar as imagens dos inimigos e dos amigos, rivais e aliados, etc. O imaginário social elaborado e consolidado por uma colectividade é uma das respostas que esta dá aos seus conflitos, divisões e violências reais ou potenciais. Todas as colectividades tem os seus modos de funcionamento específicos a este tipo de representações. Nomeadamente, elaboram os meios da sua difusão e formam os seus guardiões e gestores, em suma, o seu “pessoal”. (BACZKO1985, p.309). Logo, essa visão totalizante do imaginário como definidora de todo um espectro social, cultural, pode ser traduzida pela definição conceitual da cultura, isto é, integrante de uma perspectiva de leitura que atenda para o conjunto de prática, representações, hábitos, crenças etc., que definem todas as forças reguladoras da vida coletiva.

imaginado, um dado por que assim entendido em fenômeno de imagem, ou seja, “não aspirar a um além, mas, isto sim, de remeter-se às aparências, às formas que caem sob os sentidos”. (MAFFESOLI, 1998, p.20). Logo, por meio desse caráter ontológico do imaginário, considera Maffesoli, faz-se “(...) sobressair sua beleza intrínseca”. (MAFFESOLI, 1998, p.20).

Mas, para poder fazer sobressair sua beleza intrínseca que se inscreve na própria contemplação do mundo, sem exigir, no entanto, nada mais do que o próprio mundo, enquanto imaginário, Maffesoli conduz a discussão do conceito como sendo equivalente a seu funcionamento como realidade intrínseca. Por meio da noção de “ideias-forças”, o autor argumenta que a mesma, intui sobre os elementos que animam, em um dado momento contingente, uma situação, um fenômeno, uma dada entidade. Em suas palavras: “O próprio dessas “idéias-forças” (sic) é que elas garantem, em profundidade, o vínculo existente entre o simbólico, a imaginação, e até a vontade ou a intuição antecipada das coisas que estão se realizando”. (MAFFESOLI, 1998, p.58). Logo, do ponto de vista do imaginário social, para Maffesoli, e a tradição durandiana que o mesmo se inscreve, a noção de “ideias-forças”, permitem perceber o estado nascente de emergência dos fenômenos sociais em sua globalidade, isto é, “trata-se de uma racionalidade de fundo que se exprime em pequenas razões momentâneas”. (MAFFESOLI, 1998, p.58). Essas pequenas razões momentâneas, quando pensado do ponto de vista do imaginário, adquirem uma notoriedade, em vista da significabilidade do mundo, e de sua contemplação, logo, uma atribuição interpretativa importante. Principalmente, no destaque ensejado por Maffesoli ao imaginário, e ao que o mesmo atribuí sobre o caráter fenomênico do mesmo. Para o autor a contemplação do mundo, como a própria percepção mental do mesmo, se dá por meio de sua possibilidade enquanto imaginário. O que poderia se pensar como uma potência das imagens. Logo, não é dizer que o imaginário seria uma ficcionalização coletiva sobre o real, mas é a própria dinâmica complexa que permite que o real institua-se enquanto tal, e nesse sentido, o real é imagem de si mesmo, pois, uma vez que entendido imagens como símbolos, o real se faz como domínio simbólico, principalmente do ponto de vista dos enredamentos sociais, culturais, políticos, religiosos e assim por diante. Pode-se, com isso, entender que o conceito de sociedade, enquanto coletividade, e como construção de si, enquanto forma contingencial do social, só é possível, por que existe uma relação de imaginação social que reivindica, tanto quanto é reivindicada, um sentido integrante. Nas palavras do autor:

A noção de ‘divino social’ sociologiza essa perspectiva filosófica ao mostrar que, longe de ser uma simples metáfora, o corpo social repousa, antes de mais nada, sobre a colocação dos corpos individuais em relação, e, igualmente, sobre o fato de que essa colocação dos corpos em relação secreta uma aura específica, um imaginário específico que é o cimento essencial de toda vida em sociedade. (MAFFESOLI, 1998, p.185).

Logo, essa interpretação do imaginário, enquanto cimento ou cola do social, é fundamental para se entender certas relações presentes também em Durand. Retomando a economia discursiva da antropologia do imaginário, e seguindo a interpretação de Maffesoli, destacada anteriormente, Durand em *Estruturas antropológicas do imaginário* teria recuperado o que a modernidade deixou de lado, isto é, “a sua reflexão recuperou [...] e indicou como o real é acionado pela eficácia do imaginário, das construções do espírito”. (MAFFESOLI, 2001, p.75). Nesse ínterim, algumas considerações tornam-se essenciais: se o imaginário é da ordem da aura, bem como é a eficácia de certa ideia construtivista entre o espírito e o real (sem determinações últimas), o imaginário passa a ser entendido como aquilo que estabelece vínculo, ou seja, a própria ideia ressoante de cimento social, pois o imaginário é aquilo que liga, une uma mesma atmosfera. Nesse sentido, advém uma terceira característica do imaginário em Durand, na leitura de Maffesoli, que o imaginário não se fecha em uma ordem individual, vide o exemplo de Paris, citado anteriormente. Desse modo, o imaginário funciona como a interatividade de grupos, ou como o elo, a atmosfera circundante que possibilita o próprio real a ser experimentado enquanto tal, e que dá sentido não só aos indivíduos isoladamente, mas que ao ser parte integrante de uma dada atmosfera, os indivíduos são possibilitados enquanto expressões coletivas, desencadeados em seus próprios agrupamentos e divisões sociais. Assim, o imaginário é produto e ao mesmo tempo produtor de subjetividades e de subjetivações sociais, bem como produz por meio de sua eficácia simbólica – produção de imagens – a objetividade social, cultural, política, etc. Em termos gerais, afirma Maffesoli:

O imaginário, caso se queira de fato uma definição, presente em *As estruturas antropológicas do imaginário*, de Gilbert Durand, é a relação entre as intimações objetivas e a subjetividade. As intimações objetivas são os limites que as sociedades impõem a cada ser. Relação, portanto, entre as coerções sociais e a subjetividade. Nisso entra, ao mesmo tempo, algo sólido, a vida com suas diversas modulações, e alguma coisa que ultrapassa essa solidez. Há sempre um vaivém entre as intimações objetivas e a subjetividade. Uma abre brechas na outra. (MAFFESOLI, 2001, p.80).

Contudo, um outro conjunto de considerações é necessário estabelecer. Devo levar em conta, como esse quadro apresentado através de um diálogo com a obra de Maffesoli, inscreve-se em torno de uma interpretação estrutural de Durand, ou para ser mais preciso, como funciona a antropologia estrutural do imaginário. A primeira implicação do funcionamento estrutural do imaginário consiste em

seu caráter normativo. Para Durand, “(...) a existência de certos protocolos normativos das representações imaginárias, bem definidos e relativamente estáveis, agrupados em torno dos esquemas originais e a que chamaremos estruturas”. (DURAND, 2012, p.63). Logo, estrutura e normatividade, ou a estrutura do imaginário como normatividade do mesmo, impõe, do ponto de vista das representações e das imagens, e levando em conta todo o caráter simbólico do mesmo, um sentido que impulsiona o imaginário a funcionar como um *comum* do real, enquanto *doxa* compartilhada. (DURAND, 2012, p. 63). Em segundo lugar, o conceito de estrutura repercute em uma significação definidora da própria maneira de intuir o imaginário, pois, há em Durand o reconhecimento de que o imaginário não é uno, mas múltiplo, e essa multiplicidade estruturante de familiaridades e vizinhanças culmina em agrupamentos estruturais e possibilita o sentido de um conceito mais amplo de estruturas do imaginário, entendido agora como *regimes estruturais*. Em suas palavras:

Esses agrupamentos de estruturas vizinhas definem o que chamaremos um *Regime* do imaginário. De momento, contentamo-nos em definir uma estrutura como uma forma transformável, desempenhando o papel de protocolos motivador para todo um agrupamento de imagens e suscetível ela própria de se agrupar numa estrutura mais geral a que chamaremos *Regime*. (DURAND, 2012, p.64).

No sexto estudo intitulado “O trabalho da semelhança”, que integra o volume *A metáfora viva* (1975), Paul Ricoeur desenvolve uma argumentação lúcida sobre a associação, de um lado, entre a relação da imagem e do imaginário, e de outro, a própria suspensão de uma naturalização do mundo, que em vista do argumento que desenvolvi nessa seção, torna-se fundamental, para que se potencialize a reflexão nos termos postos até então. No entanto, esta discussão da relação entre imagem e imaginário em Ricoeur tem um aspecto particular em suas reflexões, isto é, estará ancorado por uma teoria semântica da metáfora. (RICOEUR, 2000, p.319). Assim, em diferença com Durand, mas em certa medida, condizendo com Maffesoli, a argumentação de Ricoeur ajuda-me a desenvolver um problema que até então teria ficado apenas inscrito nas entrelinhas e que dá o título à seção, ou seja, a triangulação entre imaginário, imagem e realidade.

Dialogando em uma tradição que tem na obra de Wittgenstein, Marcus B. Hester, Paul Henle, K. Wimsatt, entre outros, pontos de contato, Ricoeur, considera em princípio que o conceito de imagem libera tal qual apresentado em Durand e Maffesoli, uma potencialidade do imaginário que faz frente à pauperização, e ao mesmo tempo, naturalização do mundo circundante. Se como apontado anteriormente, a imagem converge em um efeito simbólico, e o imaginário retira do mundo social uma imagem naturalizada, por que o neutraliza em transparência não mediada e objetivada, o efeito

interpretativo de Ricoeur, aqui, potencializa uma leitura do imaginário, como o oposto de uma associação direta de termos, ou seja, o imaginário não somente como uma cola social, mas, para além disso, culmina em uma complexidade triangular, que une conceitualmente, e, portanto, produtivamente, o real, o simbólico (tanto quanto imagem, como quanto ícone) e o imaginário social. Segundo Ricoeur:

[...] a imagem é, por excelência, obra de neutralização da realidade natural; por outro, o desdobramento da imagem é algo que “acontece” (occurs) e para o qual o sentido se abre indefinidamente, dando à interpretação um campo ilimitado; com o tal fluxo de imagens, pode-se dizer que ler é conceder seu direito a todos os *data*; na poesia, a abertura do texto é a abertura ao imaginário que o sentido libera (RICOEUR, 2000, p.319).

Se a abertura do texto poético, em associação metafórica – que texto que não estaria também implicado nessa mesma associação instituinte? – ou da própria instituição escriturária, a imagem não só está em associação indicativa, enquanto ícone, da acontecimentalidade fenomênica, mas o próprio fluxo de imagens, e a relação residual com o sentido possibilita o imaginário como possibilidade múltipla de redes de imagem, e em consequência, do próprio real como resultado sempre inacabado, desse processo. Sempre inacabado, pois sempre a se fazer, refazer e inacessível enquanto um dado *já* presente, logo, em suspensão. Mas isso não quer dizer que se suspenda certa imagem da realidade natural, como fundadora de si. Segundo Ricoeur: “(...) suspender a realidade natural, mas de, ao abrir o sentido para o imaginário, ela o abr[e] também para uma dimensão da realidade que não coincide com aquela a que a linguagem ordinária visa sob o nome de realidade natural” (RICOEUR, 2000, p.322-322). Pois, não seria essa mesma “linguagem ordinária” e essa mesma “realidade natural”, fruto de uma associação de imagens, imaginário e relação, talvez, de semelhança com certo objetivo comum, de uma linguagem comum entre real e realidade?

Questionamento que ficará sem resposta, mas que se mantém indicado, uma vez que o ponto alto da argumentação de Ricoeur sustenta-se justamente na abertura possibilitada por uma teoria semântica como teoria da metáfora, e nesse caso, tomando por base a linguagem poética contribuiu aos estudos do imaginário. No caso, o que se quer captar e entender são justamente os fatores sensíveis, de sentido, que escapam a uma atribuição semântica e que se sustentam na dupla relação entre imagem e imaginário. Isso fica claro, quando Ricoeur recorre à relação, entre de um lado, do ícone, e de outro, da imagem. Em suas palavras: “A iconicidade, à diferença da simples associação, implica o controle da imagem pelo sentido; em outros termos, *é um imaginário*

implicado na própria linguagem, que faz parte do próprio jogo de linguagem” (RICOEUR, 2000, p. 323 [grifos meus]).

No entanto, e o que me interessa aqui, é o que escapa ao jogo de linguagem, mas que se mantém como sentido. O que Ricoeur está reconhecendo como um fora da linguagem, mas integrado como sentido na relação entre imagem e imaginário, sem, no entanto, anular a importância que a linguagem e os jogos de linguagem (nesse caso a referência é Wittgenstein) implicam na compreensão do imaginário. Nesse caso, e para tratar dessa relação de sentido, mas não de linguagem, Ricoeur introduz a noção de “ver como”. Essa noção vem a Ricoeur através da leitura que o mesmo estabelece no referido ensaio a obra de Marcus B. Hester. Mas o que seria o “ver como”? Cito: “O “ver-como” é a relação intuitiva que mantém juntos o sentido e a imagem”. (RICOEUR, 2000, p.324). Não é minha intenção entrar na fortuna crítica que a noção de “ver como” acarreta (principalmente, em Wittgenstein, Virgil C. Aldrich, Hester, entre outros). Nesse sentido, sigo a interpretação de Ricoeur. Assim, se o “ver-como” é a relação intuitiva que mantém imagem e sentido, ele é ao mesmo tempo, experiência e um ato, pois “o fluxo de imagens escapa a todo controle voluntário; a imagem sobrevém, advém, e nenhuma regra ensina a “ter imagens”; vê-se ou não se vê, o talento intuitivo de “ver como” não se ensina, quando muito pode ser ajudado, como quando se ajuda a ver o olho da lebre na figura ambígua”. (RICOEUR, 2000, p. 326).

Assim, o “ver-como” é a própria percepção intuitiva, ou do fluxo de imagens produzidas, é a relação de inferência perceptiva, enquanto um ato, não só figural, mas compreensivo, isto é, se compreender é fazer alguma coisa, a imagem, acima de tudo, não é livre, afirmará Ricoeur, mas está “ligada e, com efeito, o “ver como” ordena o fluxo, regula o desdobramento icônico”. (RICOEUR, 2000, p. 326). Portanto, se o “ver-como” é o ato regulatório da imagem, por que implicado em uma ação compreensível, e ao mesmo tempo, perceptiva, essa mesma experiência do “ver-como” assegura, segundo Ricoeur: “a implicação do imaginário na significação metafórica” [...]. (RICOEUR, 2000, p. 326), pois a mesma imagem, que acontece, é a mesma imagem que significa, logo, essa rede de significabilidade contingencial que faz do sentido um não redutor da linguagem, pode ser considerado como sendo do domínio do imaginário. Assim, o imaginário é o além de, mas ao mesmo tempo, um aquém a, que suporta e dá um suporte, sustenta e é sustentado por esses fluxos produtivos de imagem e de iconicidade.

Não seria esse sentido, correlativo ao da relação estrutural do imaginário em Durand, ou ainda, da noção do imaginário como atmosfera em Maffesoli? Pois se o imaginário é essa rede múltipla de conexões, entre os fluxos de imagens e ícones, é aqui tomando em seu sentido articulatório do e pelo simbólico, logo, o imaginário torna-se, ele mesmo, uma metáfora maquinica de produção – uma máquina imaginária que produz incessantemente imagens – não só do particular, do individual (imagens-acontecimentos), mas ao mesmo tempo, de todo desencadeamento social, cultural, político, ético, estético, científico, artístico, simbólico etc. Para usar uma imagem metafórica, seria uma cadeia aberta, uma triangulação sem fechamento geométrico, pois as linhas-conceitos de imagem, do ícone, e do simbólico, se angulam, mas não se fecham, dão suporte, mas não determinam, nem são determinadas pelo plano que elas mesmas figuram, isto é, como um plano entendido como uma rede aberta de imaginação imaginária.

O imaginário como potência criativa: a contribuição de Cornelius Castoriadis

Jamais qualquer filósofo começou dizendo: “Quero saber o que é o Ser, o que é a realidade. Ora, eis aqui minha lembrança de meu sonho da noite passada: que é que ela me exibe como traços característicos de um ser real? Por que não poderíamos começar postulando um sonho, um poema, uma sinfonia como instâncias paradigmáticas da plenitude do Ser, e considerar o mundo físico como um modo deficiente do ser, no modo imaginário (isto é, humano) de existência, um modo de ser deficiente ou secundário?” (CASTORIADIS, 1987, p. 227-228.)

Problematizar o conceito de imaginário na produção filosófica de Cornelius Castoriadis (1922 – 1997) é uma tarefa difícil, visto a amplitude de problemas, a vasta produção filosófica e, ao mesmo tempo, a dificuldade de síntese por conta de tamanha complexidade. No entanto, farei uma opção circunstancial nas páginas que seguem. Desenvolverei o conceito de imaginário por meio de sua força, isto é, o que chamei no título da seção de potência criativa, ou a tentativa de problematizar o conceito de imaginário, através do que o próprio Castoriadis considera como *criação*, e que está na base epistemológica, tanto do conceito de imaginário, como de imaginação, em vista da tradição filosófica que o mesmo se filia. Assim, ficarão excluídas do presente ensaio, por conta de uma economia de espaço, as discussões em torno do conceito de instituição e seu domínio simbólico, tão caras a Castoriadis e que ensejam o seu famoso texto de 1975, *A Instituição imaginária da sociedade*. No entanto, não vou me abster de discutir as questões que tocam tal obra, mas faço uma seleção, e em vista do que foi discutido na primeira seção, tenho por intenção aqui, apresentar em tons gerais os contornos argumentativos de Castoriadis no que implicam, a partir de alguns textos selecionados para a presente exposição, o que o mesmo considerou como sendo uma análise epistemológica (e ao mesmo tempo

política) do imaginário, bem como do que está inscrito perante esse mesmo exercício filosófico, isto é, da relação entre *criação* e *imaginação social*.

Em “Antropologia, filosofia e política”, Castoriadis expressa um conjunto de questões para as quais os termos do título do ensaio não são gratuitos, e que conjecturam uma atividade filosófica, que talvez tenha sido tão bem sintetizada por aquilo que ficou conhecido, através de Cassirer com sua obra homônima a essa prática *Antropologia Filosófica*, expressa pela constituição de uma ciência geral do homem, ou do humano, onde a indagação principal se encontra “no conhecimento de si próprio” (CASSIRER, 1972, p.16). Esse conhecimento de si próprio, tão caro às meditações de uma antropologia filosófica,¹³ tem em vista que o objeto de investigação circunscrito sobre a ideia de homem ou do humano é investido sobre a definição daquilo que o reduz a condição redutora de si mesmo. Nas palavras de Cassirer: “o homem, por assim dizer, descobriu um novo método de adaptar-se ao meio. Entre o sistema receptor e o sistema de reação, que se encontra em todas as espécies animais, encontramos no homem um terceiro elo, que podemos descrever como *sistema simbólico*” (CASSIRER, 1972, p. 49).

Sobre o conceito de *sistema simbólico*, do qual se pode perceber, no pensamento de Cassirer, uma representação (CASSIRER, 2001), elementos como a linguagem, o mito, a arte e a religião são integradores desse universo e indicam a composição de verdadeiras redes simbólicas que dão sentido, possibilidade e credibilidade à experiência humana como tal. Logo, o conceito de *sistema simbólico* define uma certa relação com o real, ou indica, em seu aparecimento – pois, *Filosofia das formas simbólicas*, publicado pela primeira vez 1923, e *Antropologia Filosófica*, em 1944 –, ensejam a possibilidade de um pensamento culturalista perante o mundo, em que se definem os seguintes contornos teóricos, segundo Cassirer: “A realidade física parece retroceder proporcionalmente, à medida que avança a atividade simbólica do homem. Em lugar de lidar com as próprias coisas, o homem, em certo sentido, está constantemente conversando consigo mesmo” (CASSIRER, 1972, p.49). De todo modo, essa “conversa consigo mesmo” como uma forma de representar a própria possibilidade de representação, isto é, a não funcionalidade de uma certa ideia ingênua de transparência do real, a qual o empirismo transformou em ideologia na modernidade, é considerada por Cassirer:

¹³ A esse respeito, ver também: RABUSKE, Edvino A. *Antropologia Filosófica: um estudo sistemático*. Petrópolis: Editora Vozes, 1986.

Tanto na esfera teórica quanto na prática, a situação é a mesma. Nem mesmo nesta última vive o homem num mundo de fatos indisputáveis, ou de acordo com suas necessidades e desejos imediatos. Vive antes no meio de emoções imaginárias, entre esperanças e temores, ilusões e desilusões, em seus sonhos e fantasias. O que perturba e alarma o homem, diz Epicteto, não são as coisas, são suas opiniões e fantasias a respeito das coisas. (CASSIRER, 1972, p. 50).

Em que medida o “imaginário” – social, radical¹⁴ –, trabalhado por Castoriadis não é efeito/sintoma dessa realidade fenomênica a qual aponta Cassirer? Até que ponto o próprio imaginário não é a condição possível do *sistema simbólico* em Cassirer? Questões que (in)diretamente as páginas que se seguem terão a tarefa de desenvolver.

¹⁴ De modo esquemático, em *A Instituição imaginária da sociedade*, Castoriadis define do seguinte modo, o imaginário radical: “A sociedade é, portanto, sempre auto-instituição do social-histórico. Mas esta auto-instituição geralmente não se sabe como tal (o que levou a fazer crer que ela não pode saber-se como tal). A alienação ou heteronomia da sociedade é auto-alienação; ocultação do ser da sociedade como auto-instituição a seus próprios olhos, encobrimento de sua temporalidade essencial. Esta auto-alienação – mantida ao mesmo tempo pelas respostas historicamente fornecidas até aqui às exigências do funcionamento psíquico, pela tendência própria da instituição, e pelo domínio quase incoercível da lógica-ontológica identitária – manifesta-se na representação social (ela própria, cada vez, instituída) de uma origem extra-social da instituição da sociedade (origem imputada a seres sobrenaturais, a Deus, à natureza, à razão, à necessidade, às leis da história, ou ao ser-assim do Ser). Sob este ponto de vista, uma parte essencial do pensamento herdado é apenas uma racionalização desta heteronomia da sociedade e, como tal, uma de suas manifestações. Suas respostas à questão do mundo e da história, e mesmo sua interrogação quando ela se mantém aberta, situa-se sempre num terreno de onde se exclui, por construção, o imaginário radical como social-histórico e como imaginação radical, a indeterminação, a criação, a temporalidade como auto-alteração essencial. Levado quase sempre pela fantasia da dominação como determinação exaustiva do ser na e pela teoria, o pensamento herdado só a abandona para mergulhar na melancolia da impotência ou para colocar-se como ele próprio determinado a partir de um outro lugar e consolar-se dizendo que é o ser que se diz nele e por ele mesmo. Baseado desde o início no ocultamento do fazer e do fazer ser, ele sobre a nêmesis sendo condenado a ignorar sua própria natureza de fazer pensante, ele próprio manifestação e modo de ser do social-histórico” (CASTORIADIS, 1982, p.417). Essa passagem expressa o essencial da ideia de social-histórico como imaginário radical, isto é, ao destacar certa alienação ou heteronomia do social, como não inscrito perante a autoconsciência de seu próprio ser, ou o ser do social como inscrito em uma relação de apagamento ou de dispersão perante si mesmo, a radicalidade da gerência instituidora, enquanto possibilidade do instituído, bem como, perante a forma temporal de um vir-a-ser, logo, do devir inscrito do destacamento da sociedade como instituidora a si mesmo, fica expresso pela potencialidade articulatória da possibilidade mesmo da política enquanto forma e vida do aparecimento do diferente, ou no caso em questão da possibilidade mesma, em vista do tempo criador do futuro. Em *Poder, política, autonomia*, ensaio que integra o volume três de *As encruzilhadas do labirinto*, intitulado: *O mundo fragmentado*, Castoriadis retoma o argumento do socio-histórico como imaginário radical. O que faz desse ensaio importante aqui, é sua clareza pedagógica perante os termos tratados. Escrito quinze anos após a publicação de *Instituição imaginária da sociedade*, *Poder, política, autonomia* apresenta os traços fundamentais sobre os conceitos por ora apontados. Assim, segundo Castoriadis: “O autodesenvolvimento do imaginário radical como sociedade e como história – como o social-histórico – faz-se e só pode fazer-se em e pelas duas dimensões do *instituinte* e do *instituído*. A *instituição*, no sentido fundador, é criação originária do campo social-histórico – do coletivo anônimo – que ultrapassa como *eidós*, toda “produção” possível dos indivíduos ou da subjetividade. (CASTORIADIS, 2006, p.121). Desse modo, é possível estabelecer o seguinte quadro: o imaginário radical é o autodesenvolvimento da sociedade. Não entendido como dualismo, o instituinte e o instituído, são polos, pelos quais o conceito de sociedade funciona, uma vez que integra, e ao mesmo tempo, é enredado pelas próprias aporias criativas do tempo, pois não há como escapar da relação integrante pelos polos definidores da sociedade que integram, e são integrantes, da relação entre passado, presente e futuro. Assim, a sociedade é compreendida, “enquanto sempre já instituída, é autocriação e capacidade de auto-alteração, obra do imaginário radical como instituinte que se faz ser como sociedade instituída e imaginário social, cada vez particularizado” (CASTORIADIS, 2006, p. 122). Essa definição acarreta em uma imagem dupla do conceito de sociedade, isto é, como a fabricação de si própria como sendo auto criativo, e não dependente de numa conceituação *a priori*. Isso quer dizer que para Castoriadis, a justificação metafísica é abandonada em detrimento de uma leitura ultra histórica.

Assim, retomando o ensaio de Castoriadis, no mesmo pode-se perceber uma retrospectiva de seu pensamento e uma retomada da relação entre *imaginação*, *imaginário* e o conceito de *criação*. Essa trinca conceitual dará forma ao desenvolvimento dessa seção. Começar por essa relação é fundamental, pois, no que diz respeito ao *socio-histórico* e ao conceito de sociedade como autofundada, o conceito de *criação* é combustível para certa compreensão da filosofia de Castoriadis, como filosofia da história.¹⁵ Essa indicação conceitual será fundamental para se retomar posteriormente a economia argumentativa de *A instituição imaginária da sociedade*. Talvez possa-se dizer que o conceito de *criação* funcione como síntese filosófica do modo como Castoriadis institui, e o uso desse verbo não é gratuito, o seu pensamento em torno do imaginário e das instituições sociais.

Como ponto de partida, vale a pena considerar que o conceito de *criação* – participe de uma leitura do tempo, de uma leitura da história –, do qual Castoriadis se vale para denotar a relação entre sociedade e imaginação, imaginário social e instituição, não é fruto de uma idiosincrasia de sua forma de pensar, mas emerge justificado em sua obra a partir de uma leitura da tradição filosófica ocidental. O exemplo, marcante nesse sentido, e repetido em outros textos, encontra-se no volume intitulado *Sujeito e Verdade no mundo social-histórico: a criação humana I*, que nada mais é do que seus cursos de 1986 e 1987, ministrados na *École des Hautes Études em Sciences Sociales*. Já no curso de 26 de novembro de 1986, encontra-se o seguinte argumento:

Tempo e criação significa também tempo e destruição. 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). Mas, por outro lado, esquizofrenia: a destruição era apresentada como evidente. O pensamento tradicional pensa ao mesmo tempo o sim e o não. Em suas partes “sérias” a filosofia, ciência, etc., não há destruição verdadeira, mas apenas “decomposição” de entidades compostas; e, no nível da reflexão ‘comum’, ele afirma que tudo passa, tudo cede, tudo quebra, que o tempo que se escoar destrói. Aristóteles teve que voltar duas vezes a essa questão. Ele diz inicialmente que é correto o senso comum que afirma que o tempo é destruidor (...) Heidegger, como sabemos, retomará, mas em sentido alterado: *ex-sistere*, sair de si, deixar de estar onde se está, mas “onde se está”, no sentido filosófico do termo, isto é, deixar de ocupar o lugar ontológico que se ocupa, deixar de se ter as determinações que se tinha. (CASTORIADIS, 2007, p. 23).

¹⁵ Compreendo “filosofia da história”, não como a autoimagem disciplinar das filosofias especulativas da história, tal como as do século XVIII e XIX, mas como um conjunto de reflexões, epistemologicamente orientadas, “de reflexões que versam a respeito do processo histórico, seu sentido e desdobramentos do devir histórico” (SAAD, 2016, p.11).

Em “Os intelectuais e a história”, a vinculação entre *criação* e *destruição*, inicialmente pensada aqui em vista do conceito de tempo, que cria e ao mesmo tempo destrói, é ancorada em uma leitura da história. Essa leitura conceitual da história é enredada por uma mesma compreensão da filosofia do tempo como filosofia do devir histórico. Para Castoriadis, “História”, será compreendida, portanto, não somente em torno daquela que será feita, “mas também a história que está sendo feita” e mais, “a história a ser feita” (CASTORIADIS, 1992, p.111). Esse conceito de história, segundo o filósofo, “é, essencialmente, criação – criação e destruição” (CASTORIADIS, 1992, p. 111). Pois, para ele *criação*, aqui, passa a significar outra coisa distintamente de uma indeterminação objetiva, ou de uma imprevisibilidade subjetiva dos acontecimentos ou do curso da história. Logo, o conceito de história para Castoriadis carrega consigo, tal qual o conceito de imaginário, uma figuração de processualidade, principalmente no que diz respeito à historicidade desses mesmos conceitos em torno da realidade social a eles implicados. Assim, ambos os conceitos funcionam socialmente inscritos em uma relação de institucionalidade que os funda, isto é, como criação.

O conceito de criação, portanto, é sobredeterminante, funcionando como um duplo, *criação*, e ao mesmo tempo, *destruição*. Esse duplo compõe, assim, uma rede semântica de atribuição teórica e de inscrição prescritiva e ao mesmo tempo propositiva em um dado ponto de vista analítico. Nesse caso, seria para Castoriadis da competência da história – tanto no sentido de *res gestae* (mas, em certa medida, também como *rerum gestarum*) o potencial criativo da mesma. “A história é o domínio em que o ser humano cria formas ontológicas – sendo elas próprias, a história e a sociedade, as primeiras dessas formas” (CASTORIADIS, 1992, p. 111). Como formas ontológicas de criação, e, portanto, como marcas da historicidade de si, a história como *res gestae* em Castoriadis desempenha a significação pelo signo da criação sem acarretar qualificativos de valores, isto é, “criação ‘boa’ ou criação de ‘valores positivos’, de um lado, ou em termos negativos, de outro, tal relação não existe, pois, ‘Auschwitz e o Gulag são criações, tanto quanto o Partenon ou os *Principia mathematica*” (CASTORIADIS, 1992, p. 111).

Isso quer dizer, que as criações da história, para o autor, estão inscritas em uma filosofia da história – se assim for possível dizer –, em relação ao caráter humano do próprio processo que o dá sentido, isto é, do ponto de vista epistemológico, e aqui equivale a considerar o paralelo da *res gestae*, como *rerum gestarum*, de que “essa posição humana fundamental implica que a história não é feita por Deus, ou pela *physis*, ou por “leis” quaisquer”. (CASTORIADIS, 1992, p.112). Isso decorre em uma imagem de pensamento da história, e da historiografia, como criação fundamentalmente humana, e ao

lado disso, ficaria negada para o filósofo qualquer denotação ou justificativa metafísica. Assim, o conceito de criação é inscrito sobre o conceito de história, enquanto determinação do processo humano de fabricação, produção de sentido e de instituição do real. Paralelo a isso, o conceito de imaginário está fundamentalmente implicado nesse mesmo quadro epistemológico, e em certa medida também ontológico, de compreensão da realidade.

Em *A Instituição imaginária da sociedade*, a noção de criação aparece figurada, quando tratada da relação com o imaginário, não como “descoberta”, o que é predicativo do que vimos até então, mas enquanto constituição, criação como a constituição ou construção do novo – o que em termos de uma política do tempo diz respeito a uma crítica do presente como abertura do futuro (essa política do tempo como crítica do presente em vista do futuro é possível em Castoriadis por meio do conceito de *imaginário radical*). Assim, segundo Castoriadis, o conceito de criação, quando visto do ponto de vista social, indica a “emergência de novas instituições e de novas maneiras de viver, também não é uma “descoberta”, é uma constituição ativa”. (CASTORIADIS, 1982, p.162). Nesse caso, valendo-se novamente da tradição ocidental como justificativa, os gregos, bem como os franceses, figurarão como exemplo: “os atenienses não descobriram a democracia entre outras flores selvagens que cresciam no Pnyx, nem os operários parisienses desenterraram a Comuna debaixo do calçamento das ruas” (CASTORIADIS, 1982, p.162). E mais:

Eles também não “descobriram” essas instituições no céu das ideias, depois de inspecionar todas as formas de governo que aí se encontram desde sempre expostas e bem arrumadas em suas vitrinas. Eles inventaram algo, que certamente se mostrou viável nas circunstâncias dadas, mas que também, desde que existiu, modificou-se essencialmente – e que, aliás, vinte e cinco séculos ou cem anos depois, continua a estar “presente” na história (CASTORIADIS, 1982, p.162).

Portanto, essa verificação não tem nada a ver com a “descoberta” de verificações empíricas, tais quais as leis de Newton, ou mesmo os prognósticos de Galileu, ou ainda, a da circunavegação de Magalhães, que teria previsto o formato esférico da terra, pelo contrário, o que esses exemplos, indicados pelo filósofo apontam, são para o caráter, não só filosófico, mas ao mesmo tempo, ontológico da criação que repercute ela mesmo no tempo como um processo auto criativo e intempestivo do fazer humano em contato com as condições contingentes de existência. Logo, a diferença, diria Castoriadis, estaria de que esses exemplos de verificações empíricas funcionam, ao contrário dos outros, perante um real já *constituído*, ao contrário do real a constituir-se, de que a criação e as formas possíveis de existência são o escopo de tal processo. A diferença não é só criativa, mas ontologicamente orientada pelo/no tempo.

Assim, o conceito de *criação* funciona e prescreve certa capacidade de fazer emergir, surgir, a partir do que é dado, do “oferecido” contingencialmente, mas não ingenuamente, pois as condições de possibilidade ao dado, bem como ao criado, são historicamente orientadas, logo estão entre o que pode vir a ser, por que não o é, mas só o pode, pois está em condição de possibilidades num “horizonte do possível”. No entanto, esse “horizonte do possível” não é a determinação estrutural –, que fez escola sobre o nome do estruturalismo – muito menos uma camisa de força que predica as possibilidades equacionadas do possível. Pelo contrário, o “horizonte do possível” se inscreve sobre as próprias condições materiais, simbólicas e imaginadas as quais são oferecidas, pensadas e potencialmente disponíveis em um dado horizonte temporal. Por mais mágico ou milagroso que a contrariedade de certas condições possa parecer crer, a indeterminação é chave interpretativa dessa forma de entendimento, que é bem expressa pelo conceito de contingência. Nesse sentido, esta capacidade do possível, que é manifestada pelo conceito de *criação*, corresponde ao sentido mais profundo que os termos *imaginário* e *imaginação* podem indicar.

Em vista disso, *criação*, *imaginário* e *imaginação* estão essencialmente enredados por meio de uma dinâmica do tempo, bem como de um possível vir-a-ser como combustível do tempo, enquanto diferença possível de si mesmo, logo, como dinâmica de pensar, predicar e imaginar mudanças. A imaginação, seria, então, a própria capacidade, para além da combinatória da anterioridade (presente/passado; passado/passado ou ainda, futuro/passado), em permitir a invenção de novas formas –, de novas dinâmicas sociais, de novas instituições, costumes, hábitos, relações sociais, de modo sintético: de imaginar novas formas e possibilidades de vida. Esse conceito de imaginação, através de Aristóteles, Kant¹⁶ e Fichte, considera Castoriadis: “[...] é o que nos permite *criar* um mundo, isto é, de nos apresentarmos perante qualquer coisa, acerca da qual, sem a imaginação, nada saberíamos ou poderíamos dizer” (CASTORIADIS, 2012, p.124).

Assim, haveria, para Castoriadis um começo para essa relação da imaginação, e este, estaria constituído pela ideia de *sensibilidade*. “A imaginação começa com a sensibilidade, manifesta-se nos seus dados mais elementares” (CASTORIADIS, 2012, p.124). Mas o que seria essa sensibilidade da imaginação? Ou, o que dá possibilidade a mesma? Nas palavras do filósofo:

¹⁶ A esse respeito, ver: ARENDT, Hannah. Da imaginação: notas do seminário sobre a faculdade de “imaginação”. In: *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

A imaginação, incorporada na nossa sensibilidade, fez aparecer esta forma de ser que não existe na natureza (neste não há cores, apenas radiações): o vermelho, o azul, a cor em geral que ‘percepcionamos’ – termo decerto abusivo e que outros animais, dada sua diferente imaginação sensorial, ‘percepcionam’ de outra maneira. *Imaginação, Einbildung em alemão, significa pôr em imagens, o que, em certos aspectos, é certamente comum a todos nós enquanto membros do genus homo, mas é também, a cada instante, absolutamente singular. Passa-se o mesmo em relação àquilo a que chamo o imaginário social, instituidor [...].* (CASTORIADIS, 2012, p.124; [Grifos meus]).

Pôr em imagens, componente ativo da imaginação, seria então, para Castoriadis, e em certa medida, para Gilbert Durand, como discutido na seção anterior, as características basilares, estruturais que definiriam o humano em face de si mesmo, em sua abertura e possibilidade perante o mundo. Isso não quer dizer passividade perante o mundo.

Nesse sentido, Durand e Castoriadis estariam próximos, pois, a noção de “pôr em imagens”, cara a ambos, seria o elemento definidor de uma característica elementar de toda a espécie humana. A diferença entre ambos residiria no modo como empregam tais considerações. Por mais que Castoriadis aceite a premissa estrutural da imaginação, para o mesmo seria o dado *criativo*, e ao mesmo tempo, histórico da mudança, e do modo como essas formas várias e múltiplas da imaginação, e do imaginário, assumem em diferentes conjunturas e contingências temporais. Se para Durand, como apontado na seção anterior, o dado estrutural do imaginário seria sua determinação supra-histórica, para Castoriadis, as formas históricas que a imaginação integra ao longo do tempo são, elas mesmas, frutos do imaginário, bem como decorrentes de produtividades criativas díspares entre si. Isso ficará claro quando o mesmo define a relação entre *imagem, imaginação e imaginário*, no início de *A instituição imaginária da sociedade*. Em suas palavras:

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 termo 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 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 frequentemente sem o saberem, a afirmação que os prendeu para sempre a um subsolo qualquer da famosa caverna: é necessário que (este mundo) seja imagem *de* alguma coisa (CASTORIADIS, 1982, p.13).

Portanto, o imaginário, para Castoriadis, como criação, não seria a representação como cópia da realidade, ou imagem espelhada, mas estaria constituída perante a própria representação como instituidora da realidade, como criação incessante e essencialmente indeterminada, porque

condizente com as formas históricas e contingenciais do tempo. Uma última questão, ainda sem resposta, e que aqui assumirá o ponto de síntese analítica: como “acessar” o imaginário, ou como Castoriadis em sua filosofia da *criação* imaginária delimita os pontos de acesso à análise do imaginário?

Em “Antropologia, política e filosofia”, Castoriadis é enfático a esse preceito heurístico. Seria por meio da linguagem que o analista compreenderia o imaginário. Não a linguagem como um *ente* isolado, mas a linguagem como forma histórica, como produto e produção do imaginário, em seus conceitos, redes semânticas e toda uma possibilidade de imagens, enquanto linguagem, que dá sentido a si, e a possibilidade em determinadas contingências. Em suas palavras:

A linguagem mostra-nos o imaginário social a actuar enquanto imaginário instituidor, originando uma dimensão estritamente lógica a que chamo ‘identidade do/para o conjunto’ (qualquer linguagem deve poder dizer que um mais um é igual a dois), e, ao mesmo tempo, uma dimensão propriamente imaginária, visto que é graças e através da linguagem que são fornecidas as significações do imaginário social que mantém uma sociedade coesa. (CASTORIADIS, 2012, p.126).

Assim, o tabu, o totem, Deus, a *polis*, a nação, a riqueza, o Partido, a cidadania, a virtude, a esquerda e a direita, bem como o centro, ou a Vida eterna, seriam exemplos, dentre os inúmeros possíveis, que expressam essa relação entre linguagem e imaginário, como significações do imaginário social de uma determinada sociedade. O vocabulário talvez indique a possibilidade mesma de coesão institucional ou desestruturação social do imaginário de uma determinada sociedade, logo, é seu ponto de acesso, mas não de início ou fim. A linguagem, nesses termos funcionaria como a própria intensidade do imaginário, isto é, como meio. Portanto, seja o imaginário instituinte – aberto ao futuro, do possível enquanto desdobramento do vindouro –, seja o imaginário instituído, herdado e constituído na autoimagem criada de uma determinada sociedade seja o enredamento do tempo como criação, de um passado que já não é, mas ao mesmo tempo continua sendo como virtude de um presente que reiteradamente cria-se como imagem de si, na alteridade do que foi, e na espera do que pode ser; a linguagem, a multiplicidade da linguagem fabrica como é fabricada em vista das representações que preenchem de sentido, que dão vida e possibilidade à prática, e que fazem, do mundo imagem de si como imagem de vontade e representação. Prática e expectativa dos diferentes indivíduos históricos ensejados por essas mesmas relações criativas e auto-criativas. A todas essas questões, múltiplas reflexões, com feixes conscientes e inconscientes reside o caráter criativo do conceito de imaginário que

é, em si e para si, um conceito político, que denota uma certa relação com uma cultura política ocidental, não-metafísica, de pensar a própria instituição imaginária da sociedade.

Considerações Finais

Os pontos comuns entre as duas perspectivas sobre o imaginário apresentadas nessas páginas, estariam, portanto, sobre dois modos de perceber a construção teórica do imaginário como elemento integrador da vida social. Combustível simbólico, ou do próprio simbólico entendido como relação imaginada ou imaginário, os dois modos interpretativos indicam que sem essas relações, intrinsecamente humanas, o real, ou a própria realidade, seria nada mais do que delírios de objetividade. Ou seja, o próprio conceito de realidade é estimuladamente dependente, por que construído pela intermediação cultural do imaginário. Logo, as duas perspectivas podem ser compreendidas como duas visões do imaginário através de uma chave de leitura construtivista do mesmo. Pois, o imaginário é fator não só determinante, mas fundamental, daquilo que Peter Berger e Thomas Luckmann indicariam como elementos fundamentais de uma sociologia do conhecimento, isto é, a “construção social da realidade” (BERDER; LUCKMANN, 1974, p.11-12).

Do ponto de vista teórico, ou mais precisamente heurístico, ambas as perspectivas apostam na linguagem como definidora de acesso do real imaginado. No entanto, há diferenças no modo como compreendem a relação entre linguagem e imaginário. Para Castoriadis, a linguagem seria entendida como um conjunto de atributos da própria relação da historicidade das instituições imaginadas, sendo ela mesma uma associação entre o instituinte e o instituído, perante o imaginário, ao passo que para Durand, a linguagem como componente neurobiológico, é um dado a priorizado onde reside os funcionamentos imanentes da imagem como conector das tramas simbólicas. Michel Maffesoli segue essa mesma linha argumentativa de Durand, pois, compreende que essa condição socio biológica opera em torno da capacidade humana que tem a sua centralidade no conceito de imagem.

De todo modo, para além do conceito em si de imaginário, em que ambos apresentam similitudes e distanciamentos, ambas as interpretações discutidas têm uma atitude em face do conceito próprio a si mesmos, e que pela diferença de ambas, são similares, isto é, as duas linhas argumentativas desenvolvem uma epistemologia sistemática, um duplo que sintetiza-se por estudos do imaginário como filosofia ou uma análise do imaginário para além da composição de um glossário. Talvez, seja esse o elemento fundamental no estudo do imaginário, da imaginação

social, do simbólico e da imagem em ambas as linhas interpretativas. Esse “fundamental” reside na potencialidade das respectivas linhas de pensamento na sistematização de uma rede semântico-analítica que operacionaliza sentido à fenomenalidade do dado ontológico do imaginário.

Referências Bibliográficas

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- BACZKO, Bronislaw. A imaginação social. In: LEACH, Edmund. Et. at. **Anthropos-Homem**. Lisboa: Imprensa nacional/Casa da moeda, 1985.
- BENJAMIN, Walter. A obra de arte em sua reprodutibilidade técnica. Primeira versão. In: **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- BERGER, P.; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**. Petrópolis: Editoras Vozes, 1974.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas linguísticas: O que falar quer dizer**. São Paulo: EDUSP, 1998.
- CASSIRER, Ernest. **Antropologia Filosófica**. Introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1972.
- CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- CASTORIADIS, Cornelius. Antropologia, filosofia e política. In: **A Ascensão da insignificância**. Lisboa: Editorial Bizâncio, 2012.
- CASTORIADIS, Cornelius. Os intelectuais e a história. In: **As encruzilhadas do labirinto: o mundo fragmentado**. Vol.III. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- CASTORIADIS, Cornelius. Poder, política, autonomia. In: **As encruzilhadas do labirinto: o mundo fragmentado**. Vol.III. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- CASTORIADIS, Cornelius. **Sujeito e verdade no mundo social-histórico**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- CLAVURIER, Vicente. Real, simbólico, imaginário: da referência ao nó. **Estudos de Psicanálise**. Belo Horizonte. N° 39, p.125-136, jul., 2013.
- DERRIDA, Jacques. História da mentira: prolegômenos. **Estudos Avançados**. vol. 10 n. 27, São Paulo May/Aug. p, 7-39, 1996.
- DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**. Introdução à arquetipologia geral. São Paulo: Martin Fontes, 2012.
- DURAND, Gilbert. **Lo Imaginario**. Barcelona: Ediciones Del Bronce, 2000.
- DURAND, Gilbert. **A imaginação simbólica**. São Paulo: Cultrix, 1988.

DURAND, Gilbert. **De la mitocrítica al mitoanálisis.** *Figuras míticas y aspectos de la obra.* Barcelona: Anthropos, 1993.

DURAND, Gilbert. **Campos do imaginário.** Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem.** Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

LACAN, Jacques. **Lo simbólico, lo imaginario y lo real.** 1953. Disponível em: <https://www.lacanterafreudiana.com.ar/2.5.1.4%20%20LO%20SIMB,%20LO%20IMAG%20Y%20LO%20REAL,%201953.pdf>

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural.** São Paulo: Cosac Naify, 2013.

MAFESSOLI, Michel. **O imaginário é uma realidade.** Porto Alegre. *Revista FAMECO*, nº15, agosto, 2001.

MAFESSOLI, Michel. **O elogio da razão sensível.** Petrópolis: Editora vozes, 1998.

ORLANDI, Eni Puccinelli. Discurso, imaginário social e conhecimento. **Em Aberto.** Brasília, ano.17, nº.61, jan./mar.1994.

RICOEUR, Paul. **A metáfora viva.** São Paulo: Edições Loyola, 2015.

SAAD, Cesar Leonardo Van Kan. **Um teórsta nos trópicos:** a escrita de Teoria da História do Brasil de José Honório Rodrigues (1939 – 1949). Dissertação de mestrado. UFRGS, 2016.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. Prólogo. Lo imaginario de Gilbert Durand. In: DURAND, Gilbert. **Lo Imaginario.** Barcelona: Ediciones Del Bronce, 2000.