

Asas da Imaginação – O Elo Perdido na Origem da Consciência?

José Monserrat Neto – DCC/ UFLA – rijik@ufla.br

Resumo

Partindo-se das questões principais do mistério da consciência, examina-se a origem da consciência sob o enfoque da evolução da imaginação. Propõe-se que o imaginário seja processo e resultado da relação organismo-objeto, e fonte da capacidade de imaginação. Com base em Castoriadis e Damásio, lança-se a hipótese de um terceiro nível para o fluxo de imagens para explicar a evolução da imaginação, e esboça-se um cenário para a sua evolução na espécie humana. Examina-se o *status* da representação, gerada pelo imaginário, concluindo-se que é, ao mesmo tempo, real e fictício. Analisa-se o papel do imaginário na educação, arte e ciência, e sugere-se que a capacidade de imaginação é essencial para se compreender a forma criativa com que o ser humano apreende e (re)constrói a sua realidade.

Palavras-chave: imaginação, consciência, evolução

Abstract

From the main issues of the mysterious of consciousness, the origin of consciousness is examined under the focus of the imagination evolution. The imaginary is proposed to be process and result of the organism-object relationship, and source of the imagination capacity. Based on Castoriadis and Damásio, the hypothesis of a third level to the flow of images is raised to explain the evolution of imagination, and a scenery to its evolution in the human species is sketched. The *status* of the representation, generated by the imaginary, is examined and regarded as being at the same time real and fictitious. The role of the imaginary in education, art and science is analysed. It is suggested that the imagination capacity is essential to understand the creative way in which human beings learn and (re)construct their reality.

Key-words: imagination, consciousness, evolution

1. Introdução

O mistério da consciência é, em termos simples, o enigma que existe no surgimento das imagens mentais – em particular as que formam o pensamento consciente – a partir dos fenômenos físicos, químicos, biológicos e neurais que ocorrem no cérebro. Como, a partir destes eventos, pode-se explicar a emergência da consciência de si e do mundo, característica essencial do ser humano? No caminho da elucidação deste mistério, a neurociência e a filosofia se cruzam com frequência, trazendo inspirações mútuas numa “aliança singular mas positiva” [1: p30].

Nesta busca, há que se lançar mão, dentre outras aptidões, de muita criatividade para criar modelos explicativos que sintetizem de modo coerente novas perspectivas e teorias sobre a consciência, em confronto com as evidências empíricas disponíveis. Criatividade, aliás, é o que se necessita hoje para resolver os mais diferentes problemas da nossa civilização tecnológica. Esta, infelizmente, tem se mostrado incapaz de resolver antigos e novos problemas, como paz, segurança, fome, pobreza, moradia, saúde, educação, emprego, poluição, preservação do meio ambiente e dos recursos naturais, crescimento sustentável, ...

O curioso, no entanto, é que a ‘criatividade’ não é tratada como tema central de estudos, nem na neurociência, nem na filosofia. É como se ela já fosse um dado prévio, faculdade inerente ao ser humano. Mas se é, como o é? Como opera? Como, no surgimento da espécie humana, se desenvolveu a habilidade criativa? Seguindo este raciocínio, por que pessoas criativas revelam muita imaginação? Afinal, o que imaginação tem a ver com criatividade? E, por fim, o que imaginação tem a ver com o surgimento da consciência?

Imaginação, tradicionalmente, significa a capacidade de evocar ficções e ilusões sobre a realidade, e denota as próprias fantasias criadas. Estas são vistas como imitações, reproduções ou combinações de imagens dos sentidos, que se formam na própria experiência da pessoa. Desta maneira, “só é possível imaginar combinações do que já vimos ou sentimos de algum modo” [2: p154]. A imaginação é vista assim como mero subproduto da capacidade do ser humano de perceber, evocar ou pensar. Creio que se pode e se deve ir além. De minha parte, busco conceber a capacidade de imaginação como parte essencial da origem e da evolução da consciência.

Começo a jornada examinando a tese de Castoriadis sobre o poder de criação do imaginário. Em seguida, situo o lugar onde sua tese se encaixa no ‘mistério da consciência’, para então, iniciar o esboço de uma perspectiva alternativa. Ela é proposta a partir da teoria de Damásio sobre o surgimento do sentido do ‘eu’ como o ‘sentimento do que acontece ao organismo apanhado no ato de interagir com um objeto’ [1]. Sugiro que a própria representação surge, desta interação organismo-objeto, como criação do ser vivo. Lanço a hipótese do fluxo de imagens de 3ª ordem para explicar a criação de representações simbólicas e, em seguida, descrevo um cenário hipotético para a evolução da consciência por meio da evolução da imaginação. Proponho uma nova concepção de imaginário, examinando em seguida o *status* das representações geradas. Por fim, examino sucintamente o papel desse imaginário redefinido – na educação, na arte e na ciência, vistas como resultado da imaginação criativa.

2. Imaginário como Poder Ativo de Criação

A tese central da obra filosófica de Castoriadis [3, 4, 5] é a de que o imaginário é responsável pela constituição da espécie humana; é substância de origem do ser humano, e é operante na instituição individual do *self*, bem como na instituição coletiva da linguagem, cultura e sociedade. Mas como o imaginário, fonte de fantasias e ilusões, poderia ter tal importância para o ser humano? Vejamos de modo sucinto o significado defendido por Castoriadis para o imaginário, sua forma de ser e seu papel no surgimento da consciência.

O imaginário tem dois significados interdependentes. Primeiro, ele é a capacidade da mente de criar representações de objetos, quer eles existam ou não. Neste sentido, ele é o poder de criar imagens. Segundo, o imaginário é o próprio produto deste poder de imaginação, as representações criadas. O modo de ser do imaginário explica porque seus significados são, ao mesmo tempo, distintos e inseparáveis. O imaginário é formado por um fluxo dinâmico e ininterrupto de representações geradas na mente, a partir da percepção dos sentidos, até os níveis mais altos de abstração, no caso humano. Este fluxo representativo do imaginário apresenta ainda a característica de ser gerado pelo vivente e, simultaneamente, de ser constitutivo do próprio vivente. Assim, o imaginário, como poder de criação e como representação criada, constitui e representa o vivente, bem como seu mundo próprio.

O imaginário é dito ‘radical’ (da raiz) porque cria em primeira instância a representação (imagem, forma, idéia, qualidade) de determinado objeto, seja concreto ou abstrato. Esta radicalidade do imaginário significa que o ato de interação do vivente com o ambiente exterior, que gera um fluxo representativo, precede a distinção que ele faz entre o ‘real’ e o ‘fictício’. É somente a partir da interação efetiva do vivente com o ambiente que ele irá atestar em si mesmo o *status* da representação criada e distinguir o real do fictício.

Por exemplo, na natureza física não há cores, sons e odores, mas somente ondas eletromagnéticas, vibrações do ar e tipos de moléculas, conhecidos como ‘qualidades primárias’. As cores, sons e odores são vistos como ‘qualidades secundárias’. No entanto, as ondas eletromagnéticas, vibrações do ar e tipos de moléculas não “explicam” a cor, som e odor experimentados pelo vivente, apenas estabelecem uma correlação de correspondência com as percepções da cor, som e odor, as quais precisam ser imaginadas para compor seu mundo próprio. É neste sentido que o imaginário radical precede a distinção entre “real” e “fictício”. Ele é fonte original para a construção da realidade própria do vivente.

Outra característica importante do fluxo representativo do imaginário: ele é ao mesmo tempo representativo, afetivo e intencional. O poder de criar e as representações criadas são ambos frutos de uma postura *ativa* do vivente, ao interagir e explorar o ambiente a sua volta. Neste sentido, o imaginário já está presente nos seres vivos mais simples, mesmo quando ainda não possuem sistema nervoso central. Como explicam Maturana e Varela, a divisão entre o interior e o exterior do organismo, de um paramécio por exemplo,

já o torna capaz de “representar” ativamente o seu exterior [6]. Ele é capaz de sentir um gradiente de açúcar no meio, representá-lo bioquimicamente, ser afetado por isso, e reagir ativamente para alcançar a fonte de alimento. Não há passividade do vivente em relação ao seu meio.

Segundo Castoriadis, o imaginário de todos os seres vivos, excetuando os humanos, é basicamente fixo, regulado e funcional em termos da satisfação das necessidades biológicas. Isso significa que a capacidade de criação de representações está regulada biologicamente para a satisfação das necessidades mais imediatas de sobrevivência – busca de alimentos, autopreservação, procriação da espécie. Um sapo, por exemplo, já nasce “sabendo” instintivamente o que é alimento. Já os mamíferos têm de aprender o que é alimento, em geral observando a própria mãe. Porém, uma vez que tenha aprendido o que é alimento, o imaginário já cumpriu sua função instintiva; uma raposinha, por exemplo, que já tenha criado a ‘imagem’ do coelho como possível fonte de alimento, irá mantê-la por toda a sua vida.

No ser humano, o imaginário radical sofre uma ruptura por meio de um crescimento desmedido do cérebro e uma organização distinta de seus componentes. Ele se autonomiza e se disfuncionaliza em termos da satisfação das necessidades estritamente biológicas. O imaginário humano torna-se então capaz de se *desligar* do X externo da coisa percebida e, com isso, se voltar sobre si mesmo, num ciclo recursivo interminável. O objeto do imaginário pode então ser o próprio imaginário. O ser humano torna-se capaz de criar imagens das próprias imagens. Este desligamento relativo ocorre junto com outra alteração crucial: o prazer de representação se sobrepõe ao prazer de órgão. Com tais alterações, o ser humano se tornou capaz de criar simbolicamente representações de representações e, por meio disso, instituir a linguagem humana, a cultura e a sociedade. Vejamos, passo a passo, como Castoriadis explica o surgimento das instituições sociais a partir da autonomização do imaginário.

A ruptura do imaginário radical resultou num relativo desligamento entre o fluxo representativo e o X exterior. Para compreender esta ruptura, consideremos o caso da raposa em relação ao coelho. A fixação de uma representação (a do coelho) apóia-se em algo que é a ‘imagem’ ou representação genérica, isto é, na capacidade da raposa de ver naquela representação o mesmo, negligenciando os elementos secundários (as simples diferenças de tempo e espaço), e de conservar o essencial, quanto a necessidade e uso, como a ‘mesma imagem’. No animal, porém, a percepção da “mesmice” é apoiada na simples imagem genérica e corresponde ao nível elementar do psiquismo, mesmo considerando que tal percepção já contenha razoável organização de elementos lógicos e estéticos.

A ruptura do imaginário fez com que, no ser humano, a percepção e a consciência da “mesmice” se apoiassem – e aqui entramos no domínio humano – em alguma coisa que está presente ‘pela imagem’ ou ‘pela representação’, ou seja, alguma coisa por outra coisa qualquer, o *qui pro quo* simbólico [5: p256]. A fixação de uma imagem como representando tal ou tal coisa, que a supera, se apóia no signo ou na palavra. Como já argumentado, as criações da percepção podem ser condicionadas por um X externo, porém, não são “causadas” por ele. Assim, uma onda eletromagnética em certa frequência não é “azul”, ela não causa a percepção da cor como cor, ela apenas induz (*Anstoss*), sob certas condições, à criação pelo vivente da imagem “azul”, construída por ele por meio de seu imaginário radical. No ser humano, porém, há mais do que isso, há a criação da palavra ‘azul’, criação genuinamente humana, que é aprendida e compartilhada, genérica e socialmente. Nos seres humanos, as formas e qualidades são criações mais ou menos transitórias ou permanentes, mais ou menos genéricas ou singulares.

A capacidade simbólica do imaginário autonomizado conduz então a uma revolução no reino animal, pois a psique humana pressupõe uma virada decisiva na evolução da imaginação: a capacidade redobrada e potencializada, num laço recursivo infinito, de ver uma coisa em outra, e ainda outra coisa na anterior (metonímia), um símbolo imaginário representando uma coisa qualquer – quer ela exista ou não –, sem relação alguma com aquilo que “representa”. Não se trata unicamente de representações provocadas por “choques” externos, mas de imagens que surgem do fluxo representativo “enlouquecido”, que se volta sobre si próprio, constituindo as asas da imaginação humana.

Exemplificando, “um compositor a quem uma idéia musical “vem” não “reage” a algo, em todo caso não a esse nível e, certamente, não a algo externo. Essa reação não é “uma idéia no espírito”: ela é um estado total do sujeito (“corpo” e “alma”)” [5: p249]. Ou ainda: pode-se falar de árvore em geral sem ela estar presente.

Entretanto, sabemos muito bem que ‘árvore em geral’ não existe, ela é uma abstração, construída socialmente a partir da observação de diversas árvores, abstração não consensual, é importante notar, e, como tal, criação do imaginário. Daí que, no reino humano temos a possibilidade de criar representações de coisas que não existem, como ‘dragão’, ‘lobo mau’, ‘Virgem Maria’, ‘bicho-papão’, ‘imortalidade’, ‘Papai Noel’, etc.

A ruptura do imaginário resultou também, de modo crucial, num relativo desligamento entre a representação e os objetos relacionados às necessidades biológicas mais ou menos imediatas. Essa autonomização, portanto, tornou possível o investimento em objetos sem pertinência biológica (deuses, mercadoria, pátria, etc), e igualmente tornou possível a existência, também desprovida de pertinência biológica, de atividades da psique que se tornassem, em si mesmas, “objetos psíquicos”. Assim, o imaginário humano passou a estar relativamente liberado das pulsões estritamente biológicas, e tornou-se capaz de oferecer à psique humana objetos sociais como objetos de investimento, gerando, assim, novas pulsões, as propriamente humanas, como a pulsão do saber, ou da busca de sentido do mundo.

Castoriadis defende, tal como Freud, que nada permite distinguir na psique humana entre uma realidade e uma representação investida de afeto [5: p286]. Assim, a predominância do prazer de representação sobre o de órgão (biológico) ocorreu por meio da criação de ‘objetos invisíveis’, os sociais, que, como criações sociais imaginárias, são invisíveis e intangíveis. Em suma, o relativo desligamento entre imaginário radical e objeto exterior, e a preponderância do prazer de representação sobre o biológico, deslocaram o objeto (da representação e investimento) das necessidades estritamente biológicas para as “necessidades” sociais, ou seja, aquelas criadas socialmente. O objeto da representação e do investimento passou a ser as próprias atividades e representações sociais. O ser humano passou então a criar e a dar sentido a sua vida por meio de formas e representações simbólicas da realidade, tais como palavra, triângulo, número, conceito, nação, valor, tabu, clã, propriedade, amor, mercadoria, família, Deus, casamento, arte, liberdade, ciência, democracia, etc, e, com isso, passou a instituir de forma imaginária a linguagem, a cultura e a sociedade [3].

Por fim, a emergência da consciência humana, de si e do mundo, surge como resultado da interação recíproca e recursiva entre o fluxo representativo autonomizado, de cada ser humano singular, e o imaginário já instituído, prévia e coletivamente, na linguagem, cultura e sociedade. Há algo crucial nesta interação recursiva: segundo Castoriadis, a ruptura do imaginário somente pôde ocorrer quando *simultaneamente* surgiram linguagem, cultura e sociedade. São estas *que re-estabelecem* uma função para o imaginário “enlouquecido”, porém como ‘função social’, já que o imaginário autonomizado se disfuncionalizou em termos estritamente biológicos. Isso significa dizer que, para que o fluxo representativo da psique pudesse se libertar das pulsões puramente biológicas, seria obrigatório que algo externo – linguagem, cultura e sociedade – pudesse oferecer as formas (representações, qualidades, imagens, palavras, idéias) imaginárias significativas (e afetivas) para os jovens seres humanos, desde sua infância.

Em síntese, tanto o sujeito social como a linguagem, a cultura e a sociedade são frutos de um interminável processo interativo e recursivo, em que eles se constroem mutuamente através das gerações. A consciência humana atual, portanto, é o resultado de uma construção individual e coletiva de gerações e gerações de humanos, desde que surgiu a espécie humana com a característica biológica do imaginário autonomizado.

Há problemas, porém, na tese do imaginário. Cito dois deles. Primeiro, Castoriadis concebe a capacidade de pensar e a linguagem quase como sinônimos. Assim, alguém que não consegue falar, por exemplo, não seria capaz de pensar. Entretanto, evidências neuroclínicas demonstram claramente que pensamento consciente e linguagem não se confundem [1: p144]. Há inúmeros casos clínicos de pessoas conscientes que, no entanto, não conseguem falar. Muito embora esteja igualmente claro que o desenvolvimento pleno da consciência somente é possível por meio da linguagem, seja esta vocal, gestual ou tátil. Os casos de Zasetzky e Helen Keller são exemplares quanto à questão [7].

Segundo, a idéia de que a autonomização do imaginário radical teria ocorrido por meio de uma ruptura, com o conseqüente aparecimento simultâneo da linguagem, cultura e sociedade, é enigmática e pouco plausível em termos biológicos. Para a autonomização ter ocorrido, ela teria que ter sido mais gradual, com talvez alguns momentos de ruptura. Creio que somente desse modo seria possível defender a idéia de autonomização do imaginário. A perspectiva esboçada aqui adotará essa posição. Para tanto, examino a seguir onde exatamente a tese do imaginário se situa frente ao enigma da consciência.

3. Consciência como 'O Sentimento do que Acontece'

Baseando-me em Damásio e Chalmers, sugiro que o mistério da consciência seja dividido em três partes principais, relativas a como são gerados na mente: a) os padrões e mapas neurais que compõem as imagens; b) as imagens mentais da percepção ou evocação; e c) a experiência subjetiva da consciência do 'eu', isto é, a consciência de si em relação ao mundo.

Chalmers explica que o grande avanço da neurociência ocorreu na primeira parte, chamando-a de “problemas fáceis” da neurociência [8, 9], que Damásio define como o mapeamento das regiões cerebrais envolvidas na geração do ‘filme-no-cérebro’ [10]. Para cada função mental é possível identificar partes distintas do cérebro que, em conjunto, contribuem para a produção de uma função, tais como a da memória, da visão, da resposta motora a um som, etc. Contata-se correspondência estreita entre o surgimento de um estado mental e a atividade de determinadas regiões cerebrais. É plenamente possível identificar a base neural do filme-no-cérebro. “Esse filme serve de metáfora para a composição integrada e unificada de diversas imagens sensoriais – visuais, auditivas, tácteis, olfativas e outras – que constituem o espetáculo multimídia que denominamos mente” [10: p9].

A segunda parte do mistério da consciência é definida por Chalmers como “problema difícil” [9]. Como surge a experiência subjetiva, de uma percepção por exemplo, do processo físico cerebral? A pura descrição sobre como o cérebro manipula estímulos e informações, sobre como ocorrem as funções comportamentais e cognitivas relacionadas à consciência, em suma, sobre como é gerado o filme-no-cérebro, deixa intacta a seguinte questão: por que a realização de todas estas funções é acompanhada de uma experiência subjetiva? Chalmers lembra que “há fatos sobre a experiência consciente que não podem ser deduzidos dos fatos físicos relativos ao funcionamento do cérebro” [9: p43]. Por exemplo, Frank Jackson descreve numa experiência mental a neurocientista chamada Mary, que jamais viu uma cor sequer, por viver toda a sua vida numa sala em preto e branco. Ela “compreende tudo sobre os problemas fáceis: como o cérebro discrimina os estímulos, integra informação e produz relatos verbais. Sabe como os nomes das cores se relacionam com o comprimento das ondas no espectro da luz” [9: p43]. Porém, ela não conhece a experiência subjetiva de perceber o “vermelho”. A pergunta que fica então é: como o cérebro de Mary constrói a imagem mental subjetiva do “vermelho”?

A terceira parte do enigma da consciência é a que Damásio teoriza em detalhes e versa sobre a consciência subjetiva do *self*, ou seja, como geramos o sentimento de posse do filme-no-cérebro [10: p9]. Por exemplo, vejo uma rosa vermelha à minha frente e ao mesmo tempo tenho consciência de que sou eu que a estou vendo.

A segunda e a terceira parte envolvem diretamente o velho problema dos *qualia*, ou seja, a questão da gênese das imagens formadas na mente, a partir de processos físicos, para representar as formas e qualidades dos objetos, que o organismo percebe ao interagir com eles [11]. É uma questão que reúne filosofia e neurociências de maneira exemplar e não deve ser subestimada, porém uma avaliação minuciosa das várias correntes, bem como uma análise crítica delas, estão fora do escopo do presente artigo. Resumindo a questão, há basicamente dois modos de enfrentar o problema dos *qualia*. No primeiro, afirma-se que as imagens mentais são reflexos, de um jeito ou de outro, da realidade externa ao organismo. Por esta via, Dawkins criou o conceito de ‘memes’ para explicar a constituição das representações mentais [12], os quais seriam os “genes” da cultura humana e que poderiam inclusive evoluir.

Pelo segundo modo, as imagens são uma criação do ser vivo. Castoriadis defende esta posição e propõe um mecanismo simples e direto: o poder ativo do imaginário. Damásio não defende explicitamente este modo, porém, sua teoria para explicar a consciência do *self* se encaixa coerentemente com a idéia de que as imagens mentais são criação do organismo vivo. Assim, empregarei as bases de sua explicação neurobiológica, bem como suas definições e conceitos, com o objetivo de re-examinar e combinar com ela a tese filosófica do imaginário.

A idéia central de Damásio é a de que a consciência do *self* surge dentro do próprio filme-no-cérebro. Para examinar as semelhanças e diferenças entre as concepções de Damásio e de Castoriadis a esse respeito, vejamos como ocorre a geração do espetáculo multimídia no filme-no-cérebro.

Para Damásio, “não há mistério quanto à questão da proveniência das imagens. Elas provêm da atividade do cérebro, e este é parte dos organismos vivos que interagem com meios físicos, biológicos e sociais. Assim, as imagens originam-se de padrões neurais... formados em populações de células nervosas, ... que constituem circuitos ou redes” [1: p407]. Por este esquema, imagem é um padrão mental dinâmico, não apenas visual, “com uma estrutura construída com sinais provenientes de cada uma das modalidades sensoriais – visual, auditiva, olfativa, gustatória, e sômato-sensitiva” [1: p402]. Esta última inclui as sensações de tato, dor, temperatura, tempo, bem como os afetos, como medo, ódio, amor e alegria. “As imagens de todas as modalidades “retratam” processos e entidades de todos os tipos, concretos e abstratos” [1: p402]. Assim, “o processo que chegamos a conhecer como mente... é um fluxo contínuo de imagens... que avança no tempo, rápido ou lento, ordenadamente ou aos trambolhões, e às vezes segue não uma, mas várias sequências. Às vezes as sequências são concorrentes, outras vezes convergentes e divergentes, ou ainda sobrepostas” [1: p403]. Portanto, as “imagens são construídas quando mobilizamos objetos... de fora do cérebro em direção ao seu interior, e também quando reconstruímos objetos a partir da memória, de dentro para fora, por assim dizer. A tarefa de produzir imagens nunca cessa enquanto estamos acordados e continua até mesmo durante parte do nosso sono, quando sonhamos” [1: p403]. As imagens podem ser inconscientes, ou seja, nem todas as imagens construídas pelo corpo/cérebro se tornam conscientes, já que há imagens demais sendo geradas e competição demais para a “janela” da mente consciente. “Em outras palavras, metaforicamente, existe de fato um subterrâneo sob a mente consciente, e este subterrâneo possui muitos níveis” [1: p404].

Similar ao fluxo de imagens, Castoriadis define ‘fluxo representativo’ como um fluxo simultaneamente representativo, afetivo e intencional, no qual se formam as representações na mente. O autor elabora esta noção a partir de estudos sobre o filósofo Merleau-Ponty, quando este criticava a idéia de Heidegger de que ‘o espírito tem representações’. Merleau-Ponty critica a versão filosófica da divisão corpo e mente de Heidegger, que se baseia num modelo mecânico da visão. Por este modelo, “eu sou, supostamente, distinto daquilo que vejo, não implicado por isso; o visto está, em uma palavra, à minha disposição, na medida em que, por exemplo, eu sempre posso fechar os olhos, ou desviar a cabeça. E, portanto, da mesma forma: eu disponho de uma tela interior, sobre a qual faço projetar à vontade tal ou tal imagem. Há um terceiro olho metafórico, uma câmara negra interna, uma tela de projeção. Atrás do “terceiro olho” está um “espírito” que, girando um botão, ilumina a tela e “tem”, então, uma representação” [5: p179]. Contra esse modelo mecânico, que resulta na divisão entre cérebro e mente, Castoriadis argumenta que a mente é constituída por um fluxo representativo. “O espírito é, antes de mais nada e sobretudo, essa perpétua *apresentação* de “qualquer coisa” que não está presente, *por* outra coisa (re-apresentação, *Vertretung*), ou *para* “alguém”. Percepção, sonho, devaneio, lembrança, fantasma, leitura, audição de música com os olhos fechados, pensamento, são, antes de mais nada e essencialmente isto, rigorosamente ao mesmo título. Que eu abra ou feche os olhos, que escute ou que tampe os ouvidos, sempre, fora o sono sem sonhos, *há* isto mesmo – e, para começar nada além disto – que é na e pela apresentação, há ... “espetáculo” absoluto, que não é espetáculo de um outro trans-espetáculo, nem espetáculo para um espectador, o espectador estando, na medida em que é, ele próprio em cena” [5: p180].

Damásio propõe, de forma parecida, que é a partir do próprio espetáculo multimídia, do fluxo dinâmico de imagens gerado no filme-no-cérebro, que surge a consciência subjetiva: a “autopercepção é na verdade parte do filme e cria assim, dentro do mesmo quadro, o “que é visto” e o “que vê”, o “pensamento” e o “pensador”. Não existe um espectador independente para o filme-no-cérebro. A idéia de espectador é construída dentro do filme, e nenhum homúnculo fantasmagórico assombra o cinema” [10: p11]. Castoriadis argumenta, de modo quase idêntico, que o pensamento segundo, a consciência de si, por exemplo, é uma construção posterior, uma metáfora que sobrevém, um pensamento de retorno sobre o fluxo representativo; é uma espécie de iluminação que sobreviria no e do interior daquilo que seria inicialmente não iluminado [5: p180].

Damásio propõe ainda que a consciência do *self* surge como um sentimento: “Processos cerebrais objetivos costuram a subjetividade da mente consciente a partir do tecido do mapeamento sensorial. E como o mais fundamental destes [processos] pertence a estados físicos e é representado como sentimento, o senso do ‘eu’ no ato do conhecimento surge como um tipo especial de sentimento – o sentimento do que acontece em um organismo apanhado no ato de interagir com um objeto” [10: p11].

Até este ponto a descrição de ambos é de uma semelhança assombrosa. Castoriadis, porém, propõe duas hipóteses diferentes quanto à forma como a consciência subjetiva surge do fluxo de imagens, gerado no filme-no-cérebro. Primeira, o fluxo de imagens tem o *poder ativo* de criar representações sobre o mundo exterior, a

imaginação radical. Damásio não concebe explicitamente o fluxo de imagens como detendo tal poder. Mas, curiosamente, o autor parece sugeri-lo, ao menos implicitamente, quando argumenta que “os padrões neurais e imagens mentais correspondentes são criações do cérebro tanto quanto produtos da realidade externa que levou à sua criação” [1: p405].

Segunda hipótese, Castoriadis propõe um mecanismo interativo e recursivo entre as imagens construídas pela psique do cérebro humano e as imagens já instituídas na sociedade, a partir da linguagem, igualmente já instituída. Em outros termos, a consciência do *self* e do mundo surgiria do fluxo de imagens, como defende Damásio, porém somente quando este fluxo, de um indivíduo singular, interage com um ambiente social já instituído, incluídas nele a linguagem, a cultura e a sociedade.

4. As Asas da Imaginação na Origem da Consciência

“os padrões neurais e imagens mentais correspondentes são criações do cérebro tanto quanto produtos da realidade externa que levou à sua criação”

Damásio, *O Mistério da Consciência*

A partir das idéias de Castoriadis, Damásio e Donald, formularei aqui o esboço de uma perspectiva alternativa que busca conceber a origem da consciência por meio da evolução da capacidade de imaginação. Empregarei o esquema teórico de Damásio, reformulando-o com o acréscimo das idéias de Castoriadis e Donald.

Proponho que o fluxo de imagens do cérebro seja gerado em três níveis. Teríamos, assim: a) o fluxo de 1ª ordem, produzido a partir de padrões neurais advindos diretamente do corpo, que mapeiam o corpo e, ao mesmo tempo, o ambiente externo por meio dos cinco sentidos; b) o fluxo de 2ª ordem, que mapeia continuamente as transformações do organismo em relação ao objeto com o qual ele está no momento interagindo e que já fornece o sentimento momentâneo do *self*; e c) o fluxo de 3ª ordem, que mapeia o mapeamento anterior e cria uma meta-representação não transitória do *self* e do objeto da interação. Este fluxo de 3ª ordem, baseado no fluxo representativo de Castoriadis, é idéia original do presente artigo. Já os dois primeiros fluxos fazem parte do esquema explicativo de Damásio.

Para tentar explicar os três níveis do fluxo de imagens, adoto a mesma estratégia de Damásio de examiná-los por partes. Embora ocorram de forma entrelaçada, convém separá-los para examinar suas diferenças. Tais fluxos somente podem ser compreendidos a partir dos dois “atores” principais da mente, o organismo e o objeto, e em função das relações que eles mantêm quando interagem [1: cap5]. A mente é gerada numa parte deste organismo, o cérebro, especializada em mapear o organismo e o objeto, bem como sua interação dinâmica. E o objeto é qualquer coisa que interaja com o organismo .

O organismo, para sobreviver, empenha-se em se relacionar com algum objeto, e o objeto nesta relação causa mudanças no organismo. Na interação, o fluxo de imagens de 1ª ordem continuamente mapeia, por um lado, o organismo internamente, de modo que qualquer alteração que ameace a integridade física do corpo possa ser prontamente respondida para restabelecer o equilíbrio homeostático do organismo. A estrutura do organismo necessita ser estável, não pode sofrer alterações radicais; e o cérebro tem mecanismos inconscientes que lhe permitem dar respostas rápidas a elas. Exemplo simples é a nossa reação reflexa de retrair a mão ao encostá-la em algo muito quente.

O mesmo fluxo de 1ª ordem mapeia, simultaneamente, as alterações do organismo em relação às mudanças provocadas pelo objeto nas partes do corpo responsáveis por perceber objetos, os cinco sentidos sensoriais. É mister notar que as percepções são todas elas físicas e corporais, têm origem nas mudanças que o objeto infringe a partes do corpo. Esse mapeamento do fluxo primário de imagens já existe nos animais mais simples e corresponde ao *proto-self*. Mesmo para o animais superiores, este primeiro nível é vital para que o cérebro possa “saber”, ainda inconscientemente, o que se passa com seu corpo e o ambiente exterior ao interagir com algum objeto. É importante observar que a consciência seria impossível sem este mapeamento corporal primário, realizado e atualizado continuamente pelo fluxo de imagens de 1ª ordem, enquanto estamos despertos. É por isso que a representação primária é chamada por Damásio de *proto-self*.

Já o fluxo de 2ª ordem mapeia as relações entre objeto e organismo em um segundo nível, quando algum objeto está interagindo com o organismo naquele momento, e então gera uma segunda representação, a do organismo interagindo com o objeto, chamada de *self-central* por Damásio. Em suas palavras, “*a consciência central ocorre quando os mecanismos cerebrais de representação geram um relato imagético, não verbal, de como o próprio estado do organismo é afetado pelo processamento de um objeto pelo organismo, e quando esse processo realça a imagem do objeto causativo, destacando-o em um contexto espacial e temporal*” [1: p219, itálico no original].

A proposta de Damásio para o *self-central* se fundamenta no que se segue. O organismo é mapeado no cérebro do próprio organismo, em estruturas que regulam sua vida e sinalizam continuamente seus estados internos. O objeto também é mapeado no cérebro, nas estruturas sensoriais e motoras ativadas pela interação do organismo com o objeto. Ambos, o organismo e o objeto, são mapeados como padrões neurais em mapas de primeira ordem, que podem se tornar imagens. Os mapas sensório-motores que representam o objeto causam continuamente mudanças nos mapas pertinentes ao organismo. Tais mudanças podem ser representadas em outros mapas, os mapas de 2ª ordem, que assim representam a relação entre organismo e objeto. Os padrões neurais transitoriamente formados em mapas de 2ª ordem também podem se tornar imagens. Como o caráter representativo das imagens geradas é inseparável do afetivo, as imagens mentais que representam a relação entre organismo e objeto surgem como um sentimento. O sentimento de que sou eu que estou diante de uma rosa vermelha, por exemplo.

“Em suma: à medida que o cérebro forma imagens de um objeto – como um rosto, uma melodia, uma dor de dente, a lembrança de um evento –, e à medida que as imagens do objeto afetam o estado do organismo, um outro nível de estrutura cerebral cria um rápido relato não verbal dos eventos que estão ocorrendo nas diversas regiões cerebrais ativadas em decorrência da interação entre objeto e organismo. O mapeamento das consequências relacionadas ao objeto ocorre em mapas neurais de primeira ordem que representam o *proto-self* e o objeto; o relato da relação causal entre objeto e organismo somente pode ser captado em mapas neurais de segunda ordem” [1: p220]. É como se o rápido relato não verbal de 2ª ordem narrasse uma história, “*a do organismo captado no ato de representar seu próprio estado em mudança enquanto ele se ocupa de representar alguma coisa*” [1: p221, itálico no original].

E é assim que a entidade cognoscível do organismo captor, a representação sobre ele mesmo, é criada na própria narrativa do processo de captação. “As imagens na narrativa da consciência fluem como sombras, juntamente com as imagens do objeto para o qual estão fornecendo um comentário não intencional, não solicitado. Retomando a metáfora do filme no cérebro, elas estão *no* filme. Não existe um expectador externo” [1: p221]. O indivíduo sabe que está consciente, sente que está em pleno ato de conhecer porque o relato imagético do fluxo de 2ª ordem de seu organismo exibe o conhecimento de que o seu *proto-self* foi alterado por um objeto que acaba de ser realçado na mente. Ainda, “você sabe que é você quem está vendo porque a história retrata um personagem – você – em pleno ato de ver. A primeira base para o você consciente é um sentimento que surge na “re-representação” do *proto-self inconsciente no processo de ser modificado* dentro de um relato que estabelece a causa da modificação. O primeiro truque subjacente à consciência é a criação desse relato, e seu primeiro resultado é o sentimento de conhecer. ... Você mal nota a narração da história porque as imagens que dominam a exibição mental são as das coisas das quais você está consciente agora – os objetos que você vê ou ouve – e não aquelas que rapidamente constituem o sentimento de si no ato de conhecer” [1: p223].

Resumindo, o fluxo de imagens de 2ª ordem do *self central* requer a presença do *proto-self*. A essência biológica do *self central* é a representação, em um mapa de 2ª ordem, do *proto-self* sendo modificado. O ‘eu’ transitório da consciência central é gerado então a partir de qualquer objeto com que o vivente interaja. Como há permanente disponibilidade de objetos incitadores, o *self central* é gerado continuamente e, assim, o senso do ‘eu’ parece contínuo no tempo.

Como Damásio descreve, alguma coisa permanece na mente após a sequência de surgimentos efêmeros do *self central*. No cérebro humano, dotado de grande capacidade de memória, os momentos fugazes de conhecimento em que descobrimos nossa existência são fatos que podem ser registrados em nossa memória. Podem também ser categorizados e relacionados a outras memórias que concernem tanto o passado vivido como o futuro antevisto, e são normalmente construídos num processo longo de aprendizagem. O resultado é o desenvolvimento de uma memória autobiográfica. Assim, a partir da reconstituição em imagens dos registros

personais vai se formando o *self* autobiográfico. É este que permite que o 'eu' fugaz do *self* central se transforme no 'eu' nomeado, situado, caracterizado, unificado, e mais ou menos permanente, formando a base da nossa consciência ampliada, que nos caracteriza como ser humano.

A dificuldade maior da proposta de Damásio começa em sua definição de 'conceito' como o que é registrado na memória. "O conceito existe na forma de memórias dispositivas implícitas contidas em certas redes cerebrais interligadas, e muitas dessas memórias implícitas podem ser tornadas explícitas a qualquer momento" [1: p226]. Ele ainda afirma que "o *self* autobiográfico baseia-se em um conceito, no verdadeiro sentido cognitivo e neurológico do termo" [1: p225], sentido que ele, porém, não explica. Mais à frente, quando argumenta sobre a precedência do relato não verbal sobre o verbal, a meu ver corretamente, ele afirma: "Palavras e sentenças traduzem conceitos, e estes consistem na idéia não linguística do que são as coisas, as ações, os eventos e relações. Necessariamente, os conceitos precedem as palavras e as sentenças tanto na evolução da espécie como na experiência cotidiana de cada um de nós" [1: p239]. Argumenta ainda que as palavras da linguagem não vêm do nada, não podem ser uma nova tradução de um nada anterior a elas. Assim, "quando a mente diz "eu" ou "mim", ela está traduzindo, com facilidade e sem esforço, o conceito não linguístico do organismo que é meu, ou do *self* que é meu. Sem um constructo perpetuamente ativado do *self* central não estivesse a postos, a mente não poderia traduzi-lo como "eu" ou como "mim"..." [1: p240].

Mas de onde se origina o constructo que Damásio chama de 'conceito', como o do "eu" ou dos registros autobiográficos? É patente que o autor evita enfrentar o problema dos *qualia* quando afirma que "o foco de nossa investigação aqui não é a questão de como padrões neurais em qualquer mapa se tornam padrões mentais ou imagens ... Estamos pondo em foco ... o problema do *self*" [1: p220]. Ora, na medida em que os fluxos de imagens de 1ª e 2ª ordens constroem representações mais ou menos simples, que constituem o proto-*self* e o *self* central, a ausência de resposta consistente ao problema dos *qualia* não se revela, ainda, problemática. Porém, quando chegamos ao nível do *self* autobiográfico, a falta de uma resposta adequada a ele se revela bem mais problemática. A complexidade das representações no nível da consciência ampliada exige que se busque uma explicação mais satisfatória para o problema da formação da imagem mental a partir dos padrões e mapas neurais.

Além disso, não creio ser possível separar, como Damásio faz, os dois problemas, o do engendramento subjetivo das imagens mentais e o da formação igualmente subjetiva do sentido do *self* no ato de conhecer. Se o autor afirma que as emoções são inseparáveis da consciência, e que a consciência ampliada se fundamenta na formação de relatos autobiográficos, registrados na memória, então como poderia separar os dois problemas? O sentimento do *self* no ato de conhecer envolve sempre um conhecimento que também é uma representação. Ora, esta é construída por meio de imagens mentais, que são simultaneamente representativas e afetivas. Portanto, como seria possível examinar de forma totalmente separada o engendramento do sentimento do *self* no ato de interagir com algum objeto e a formação da imagem mental deste objeto e do próprio *self*? A meu ver, os dois problemas estão fortemente entrelaçados.

Voltando, então, aos *qualia*, eles são "as qualidades sensoriais simples encontradas no azul do céu ou no tom do som produzido por um violoncelo" [1: p25], e os componentes fundamentais das imagens geradas no filme no cérebro são feitos de *qualia*. Como já argumentado, há dois modos de responder ao problema da formação das imagens. No primeiro, o conceito (constructo, imagem, representação, qualidade, forma) é dado externamente ao cérebro com consciência ampliada. Exemplo simples, o conceito de Kant é algo transcendental, que está em algum lugar no além, e que os seres humanos podem ou não captar. Outra alternativa, já mencionada, é a de que o conceito existiria sob a forma de 'memes', e os cérebros com consciência ampliada seriam uma espécie de repositórios para tais representações mentais. O problema dessas alternativas é que elas são metafísicas, re-introduzem subrepticiamente a velha dicotomia antinômica entre o cérebro físico e objetivo e a mente abstrata e subjetiva.

Uma alternativa mais simples é a de conceber as imagens mentais e seus *qualia* da mesma forma que o sentimento do *self* no ato de conhecer, como nascendo dentro do filme-no-cérebro, como parte integrante do fluxo de imagens gerado na mente no ato de conhecer o mundo e a si próprio. O argumento é que, do mesmo modo como a autopercepção é parte do filme e cria assim, dentro do mesmo quadro, o "que é visto" e o "que vê", o "pensamento" e o "pensador", também as imagens mentais subjetivas são criadas pelo próprio organismo, como parte integrante e inseparável do filme-no-cérebro. As imagens mentais e seus *qualia* são criação do organismo

vivo no ato de conhecer a realidade. Deste modo, as imagens mentais é que criam o “que é visto” e o “que vê”; criam uma representação mental, de modo original e radical, do “pensamento” e do “pensador”.

Dito de outra forma, do mesmo modo que não existe um espectador independente para o filme-no-cérebro, não pode existir uma imagem mental independente para o filme no cérebro. A representação, como imagem mental subjetiva, é construída no filme e, assim, nenhuma imagem mental, externa ao organismo ou independente dele, como um homúnculo fantasmagórico, pode assombrar o cinema.

Mas se assumirmos a hipótese de que a imagem mental é uma *criação* do organismo vivo, resta nos entender como esta criação seria realizada. Castoriadis fornece uma pista inicial da solução ao postular que o fluxo de imagens tem o *poder ativo* de criar as imagens mentais, de forma original e radical, poder este chamado de ‘imaginação radical’. A idéia é simples, a imaginação radical é capaz de criar as representações do ambiente de que o organismo necessita para sobreviver, desde os seres vivos mais simples até o ser humano. Como exatamente é realizada esta criação da imaginação radical, é claro, continuará sendo tema das pesquisas na neurociência. Não pretendo aqui “resolver” o problema da consciência, ofereço apenas uma perspectiva alternativa para as pesquisas na área, qual seja, a de que a imagem mental com todos os seus *qualia* é uma *criação* do organismo vivo.

O esquema explicativo da perspectiva aqui esboçada poderia ser assim descrito: o fluxo de imagens de 1ª ordem já consegue criar representações do ambiente, mas de forma instantânea, quase que reflexa ou reativa. Esse fluxo já está presente nos seres vivos mais simples e forma o *proto-self*. Poderíamos dizer que sua “imaginação” estaria, digamos, no nível de uma *proto-imaginação*. Já o fluxo de 2ª ordem é capaz de criar representações secundárias, as do organismo interagindo com os objetos do meio ambiente, criando assim o senso primário do *self* central, tanto como um sentimento do ‘eu’, quanto como uma ‘imagem’ imagética, transitória e não verbal, deste ‘eu’. Para introduzir a hipótese do fluxo de 3ª ordem, tentarei primeiro explicar como ele se encaixaria sobre o “edifício” dos fluxos anteriores.

Por meio do 1º e 2º fluxos de imagem, os animais que os possuem já conseguem criar representações um pouco mais elaboradas e responder melhor às mudanças do meio ambiente. No entanto, a consciência central realça a imagem do objeto causativo, a “atenção é dirigida de modo a concentrar-se em um objeto, e o resultado é o destaque, na mente, das imagens deste objeto” [1: p222], e não da imagem de ‘si’, do protagonista criador das imagens. Além disso, o *self* central, por ser fugaz, não é capaz de elaborar as experiências vividas, apreender com elas, gerar representações mentais para elas e guardar seus registros na memória.

Para que o protagonista possa se autoreferir, fixar a imagem de ‘si’ (produzida pelo *self* central no ato de interagir com o objeto), ele tem que ser capaz de se tornar objeto na mente. Postulo que isso somente pode ser realizado por meio de um fluxo de imagens de 3ª ordem, capaz de criar, a partir do fluxo anterior – o contínuo e efêmero do *self* central –, imagens de imagens, porém de forma não transitória. Não é suficiente a memória ampliada, pois esta não explica a capacidade de simbolização. Ora, para que esta capacidade de simbolização não transitória emergja, ainda no nível imagético não verbal, postulo a necessidade de que haja um fluxo de imagens de 3ª ordem, que seja capaz de ter como objeto as imagens de todas as modalidades, incluindo as imagens geradas por ela mesma. É o fluxo representativo de Castoriadis, capaz de se voltar sobre si mesmo. Nem o fluxo de imagens de 2ª ordem – contínuo, transitório e sob o destaque do objeto –, como proposto por Damásio, nem a memória ampliada do *self* autobiográfico, seriam capazes, por si sós, de criarem as imagens dos registros autobiográficos de uma pessoa, ou de qualquer registro sobre a realidade. É necessário que o cérebro tenha a capacidade de criar estes registros, dar forma e sentido a eles, uma imagem mental para eles, isto é, imaginá-los, para que então possam ser armazenadas na memória ampliada e também reconstituídas como imagens na lembrança, novamente como fluxo de 3ª ordem.

Prosseguindo na perspectiva alternativa, o fluxo de 3ª ordem é capaz de criar representações em um 3º nível, imagens que representam de modo não transitório o *self* central e os objetos com que interage, criando um relato de 3ª ordem, ainda como imagem imagética não verbal, e que, é claro, podem ser guardadas na memória. Para tanto, é provável que tenha ocorrido uma co-evolução da capacidade de imaginação e da memória ampliada.

A característica central deste fluxo de 3ª ordem é que ele permite ao organismo que o possui apreender com as experiências de sua vida, como as de observação do meio ambiente e de seus semelhantes. O fluxo de 3ª

ordem é a condição fundamental para que possam surgir as primeiras formas de linguagem, já entre os animais, e mais tarde, a linguagem simbólica no ser humano. Neste sentido, animais como macacos, elefantes e golfinhos já possuem o fluxo de 3ª ordem. Dentro de certos limites e de forma variada, eles são capazes de relativa autoconsciência, comunicação entre si e construção de um conhecimento de si e do mundo.

Quais seriam as evidências empíricas do fluxo de 3ª ordem? Ainda são poucas e mal elaboradas. Damásio descreve as estruturas do fluxo primário, do *proto-self*, as mais antigas do cérebro, como sendo alguns núcleos do tronco cerebral, hipotálamo, córtex insular, entre outras [1: p204]. Já as estruturas do fluxo 2ª ordem, do *self* central, estreitamente relacionadas com as do fluxo primário, são os núcleos do tronco cerebral, prosencéfalo basal, tálamo, córtex do cíngulo [1: p248], entre outras. Neste ponto necessito da ajuda de especialistas em neurobiologia. Como não sou um deles, posso apenas sugerir idéias. Talvez as estruturas do fluxo de 3ª ordem sejam as que Damásio considera como sendo o ‘espaço de imagem’ e o ‘espaço dispositivo’, espaços estes vistos como memórias implícitas e dispositivas, já que o autor não concebe as imagens mentais, explicitamente, como criações do organismo. Ou talvez sejam as estruturas cerebrais que formam o ‘Espaço de Trabalho da Mente’, como teorizado por Baars [13]. Na verdade, a força da hipótese do fluxo de 3ª ordem não advém tanto das evidências diretas, mas sim da intuição de que a imagem mental deva surgir como criação do próprio organismo vivo e de que, por esta via, torna-se possível conceber de forma coerente uma evolução para a consciência, desde os seres vivos mais simples até os seres humanos atuais.

5. Um Cenário para a Evolução da Consciência

Para completar o esboço aqui proposto, re-proponho a ruptura do fluxo de imagens, de Castoriadis, mas de modo gradual, retirando o caráter enigmático de sua tese. Nos animais superiores, o fluxo de imagens de 3ª ordem é basicamente regulado e funcional para a satisfação das necessidades biológicas mais imediatas, como as da autopreservação, busca de alimentos, procriação, etc. Numa evolução gradual, o cérebro dos primeiros hominídeos bípedes foi aumentando progressivamente e ampliando em larga escala as estruturas cerebrais que engendram o fluxo de imagens de 3ª ordem, e as responsáveis pela memória ampliada.

Postulo que, durante a evolução humana, deve ter havido uma ruptura gradual do imaginário radical, que o liberou relativamente da regulação biológica e instintiva, permitindo que as imagens produzidas começassem a relatar qualquer coisa da vida dos hominídeos, em particular deles próprios e de seu interrelacionamento comunitário. Com isso, eles se tornaram capazes de expressar relatos de episódios, provavelmente numa linguagem mímica e gestual [14]. Ainda, para que isso pudesse ocorrer, era necessário também que, com a ruptura gradual do imaginário radical, este se desligasse relativamente dos objetos sensoriais concretos do aqui e agora e das pulsões biológicas imediatas e, com isso, começasse a ampliar a capacidade de abstração simbólica. Além disso, o foco de atenção do indivíduo se deslocaria de modo efetivo dos eventos do ambiente, como ocorre entre os chimpanzés, por exemplo, para o próprio *self* em sua relação com os demais membros de sua espécie [7: p262-69].

Assim, com o aumento gradual da capacidade simbólica, propiciado pelo aumento progressivo de estruturas cerebrais que geram o fluxo de imagens de 3ª ordem, provavelmente formou-se uma comunidade de hominídeos que possuiria uma proto-linguagem – já simbólica porém limitada –, uma proto-cultura e uma proto-sociedade. A característica crucial do *self* episódico destes primeiros hominídeos estaria em que o conhecimento gerado no aprendizado, em descobertas novas e na invenção de ferramentas, por exemplo, podia ser compartilhado narrativamente pela comunidade e passado para as gerações futuras por meio da proto-linguagem, formando assim a base inicial de uma proto-cultura hominídea. A partir desse momento, a evolução do cérebro dos hominídeos com consciência episódica deixou de ser apenas biológica. Ela tornou-se híbrida, uma co-evolução bio-cultural [7: p202-4], evolução híbrida de uma “comunidade de mentes” [7: cap7].

Há aproximadamente 140 mil anos atrás, as bases para um salto na evolução bio-cultural estavam prontas para o surgimento de uma linguagem vocal, agora totalmente simbólica. De acordo com Donald, esta jamais teria surgido sem uma comunidade de hominídeos que já possuíssem uma proto-linguagem, com a qual pudessem compartilhar e passar adiante o conhecimento de sua proto-cultura, e que portanto já fossem organizados em uma proto-sociedade. O fluxo de imagens de 3ª ordem dá então um salto de qualidade quando na evolução bio-cultural surgem estruturas cerebrais especializadas na geração e recepção de linguagem vocal, permitindo a criação quase totalmente livre de imagens simbólicas, que podem representar qualquer coisa do nível imagético não verbal do

fluxo de 3ª ordem e que, em particular, podem ser prontamente traduzidas na forma de palavras e sentenças. Com isso, surge a consciência narrativa simbólica da espécie humana atual.

Característica fundamental desse *self* narrativo, entretanto, é ele não ser consciente de que as representações culturais que a sociedade constrói e reconstrói ao longo das gerações são criação sua, de seus indivíduos interagindo com a natureza e entre si. Por exemplo, quando dizemos que Jesus nasceu no Natal, no dia 24 de dezembro de 2004 anos atrás, estamos nos referindo a uma história, já tradicional e instituída, que até hoje fornece sentido a nossa sociedade, não importa aqui o quanto, e que, o mais importante, até hoje a civilização ocidental vive em função dela.

Donald chama de 'oral-mítica' a cultura do *self* narrativo destes primeiros homens [7: p295]. Creio que este *self* narrativo define a fase evolutiva da consciência mítica. As histórias e tradições dos povos antigos é essencialmente mítica, elas contam um mundo fechado, narrando quem eles são e como surgiram, e dando um significado a suas vidas na forma de mitos. Além disso, a cultura dessas sociedades molda o indivíduo por meio da socialização. Como Castoriadis explica, o "processo de socialização começa com o nascimento e termina com a morte do indivíduo. Ele faz do ser humano uma entidade que fala, tem uma identidade social, um estado social, é habitada e determinada por regras, valores, fins e possui mecanismos de motivação que são sempre mais ou menos adequados à manutenção da sociedade existente" [5: p43].

O último salto do fluxo de imagens de 3ª ordem não foi biológico, mas ocorreu quando a sociedade criou a escrita e, com ela, uma memória *exterior* ao cérebro. O conhecimento acumulado, criado e passado de forma oral por gerações de culturas antigas, começou então a ser guardado externamente com a utilização de registros escritos. Não é mera coincidência que os rudimentos das ciências da astronomia, matemática e física tenham começado a ser criados a partir da invenção da memória exterior. Em particular, o nascimento da filosofia na Grécia antiga sinalizou o início do surgimento de um novo tipo de consciência, a consciência reflexiva ou questionadora.

Até a criação da filosofia pelos gregos, e de certa forma até hoje, a consciência humana foi dominada pelas tradições, pelas histórias míticas do mundo e do ser humano que davam sentido à sociedade e à existência das pessoas, e que, sobretudo, não eram questionadas por elas. Porém, com o acúmulo de conhecimento escrito foi possível a criação *sui generis* de um novo tipo de sociedade, com um novo tipo de indivíduo, o grego no caso, para o qual o questionamento das tradições e dos mitos era parte integrante de sua cultura. Os gregos questionavam explicitamente as visões correntes sobre a natureza, sobre eles próprios, e também sobre as leis de sua própria sociedade. Não é coincidência, novamente, que a filosofia tenha aparecido na mesma sociedade grega que criou a democracia, forma nova de auto-instituição reflexiva e consciente das leis da sociedade.

A retomada posterior da consciência reflexiva no período renascentista resultou na filosofia, na ciência e no movimento democrático atuais. As ciências, em particular, foram criadas por um ser humano com consciência questionadora ampliada, que levou ao limite suas investigações científicas sobre a natureza, a sociedade e sobre si mesmo, em confronto com a própria realidade. (Por exemplo, aqui estou eu procurando teorizar as asas da imaginação como parte essencial da origem da consciência.)

Sintetizando este esboço, a relativa autonomização do fluxo de imagens de 3ª ordem, no ser humano, permitiu o surgimento da consciência ampliada, primeiro como um *self* episódico. Posteriormente, com o surgimento da linguagem vocal totalmente simbólica, a consciência ampliou-se para um *self* narrativo e mítico, porém ainda alienada de suas próprias histórias. E, finalmente, com a invenção da escrita e, mais recentemente, com as tecnologias simbólicas – as memórias externas –, a consciência ampliada chegou ao nível do *self* reflexivo e investigativo que temos na sociedade atual.

Em toda a evolução da consciência humana, o imaginário radical autonomizado com seu poder de criação original e radical de imagens novas – as asas da imaginação –, assume papel central. Enfatizo que nem Damásio, nem Donald, explicam como surgem os registros da autobiografia e do mundo. Eles não percebem que a memória ampliada e a memória externa não são capazes por si sós de fazer surgir as idéias novas que, acumuladas na forma de conhecimento, produção e cultura em geral, resultaram no rico mundo simbólico que temos na civilização atual. Este mundo simbólico é o resultado da contínua construção e re-construção da criação do imaginário radical de inúmeras gerações de seres humanos.

6. Uma Nova Concepção para o Imaginário

A perspectiva delineada acima pede uma nova concepção de imaginário. Proponho-me aqui esboçá-la, dando-lhe uma nuance que busca romper a antinomia entre ‘real’ e ‘fictício’. Examinarei a relação entre a representação criada e o objeto percebido para propor que o imaginário surge como *relação* entre o organismo vivo e o objeto da interação e, como tal, o imaginário denota – num contínuo – desde coisas *reais* num extremo, até quaisquer coisas *fictícias* no outro.

O ponto de partida para redefinir o imaginário é a forma particular que assume a relação entre os “atores” principais da mente, o organismo e o objeto. A idéia pode ser sintetizada como se segue: o imaginário é constituído por um fluxo de imagens gerado pelo corpo/ cérebro do organismo vivo, em interação com os objetos. Objeto é qualquer coisa, concreta ou abstrata, exterior ou interior, que incite o organismo a gerar imagens. Estas são formadas por determinados padrões neurais dinâmicos que, combinados e entrelaçados, compõem um fluxo ininterrupto de imagens. O fluxo de imagens do imaginário é contínuo enquanto o organismo está desperto, e compõe as imagens e representações que o organismo constrói sobre a realidade.

Concebido desta forma, o imaginário surge como uma *relação* interativa, contínua e dinâmica entre organismo e objeto. Como fenômeno físico-químico, neurobiológico e psíquico, o imaginário é simultaneamente um *processo* e um *resultado* desta relação interativa. Como processo, a relação organismo-objeto, na forma de imaginário, gera continuamente imagens sobre os objetos da realidade. Como resultado da relação organismo-objeto, nascem as representações que são as formas do imaginário momentaneamente construído, tanto como criação radical e original, quanto como re-produção ou re-afirmação do já criado. Como processo e produto, a relação organismo-objeto cria e constrói a “realidade” do organismo para o organismo.

Esta concepção de imaginário é materialista, porém não-reducionista. Por ela, o ato de gerar as representações e estas como produto gerado são indissociáveis. Não há representação separada do ato de gerá-la, realizado pelo corpo/ cérebro de um organismo vivo, ou seja, não existe representação subjetiva e abstrata separada do ato objetivo e concreto de viver de um sujeito. Daí que viver é conhecer, e conhecer é viver. Portanto, como síntese complexa de uma relação, o imaginário é indissociável do organismo que o gera e do objeto que lhe deu origem; surge simultaneamente como construção do organismo vivo e como produto do objeto da interação.

A complexidade da relação organismo-objeto atinge novo patamar qualitativo quando, na evolução humana, o imaginário se autonomiza relativamente ao objeto imediato, do aqui e agora, ligado à satisfação das necessidades biológicas, e o objeto da relação organismo-objeto passa a ser a própria relação organismo-objeto, ou seja, o objeto do imaginário passa a ser o próprio imaginário. Isso possibilita então a criação de imagens de imagens, de representações de representações, numa escala recursiva sem precedentes no mundo biológico, e possibilita ainda o surgimento da linguagem humana, totalmente simbólica, da cultura e da sociedade. E este salto qualitativo não foi realizado individualmente, mas por meio de uma comunidade de seres humanos com imaginário autonomizado.

7. O Status da Representação

“A alma jamais pensa sem fantasia”

Aristóteles, *De anima*

A partir desta concepção de imaginário como um fluxo de imagens gerado na relação organismo-objeto, podemos examinar algumas de suas consequências, uma vez que ela toca diretamente na questão do *status* da representação em relação aos objetos da interação. Qual é o *status* da imagem em relação ao objeto? Apresenta-se ela como um retrato fiel do objeto? Em outros termos, quão real é a imagem do objeto?

Uma analogia da imagem mental com a percepção visual é útil aqui. Damásio explica que quando olhamos para um objeto exterior, cada um forma imagens comparáveis em seu cérebro. Sabemos disso porque duas pessoas podem descrever um mesmo objeto de maneira semelhante. Entretanto, isso não significa que as imagens que eles vêem, construídas numa representação, sejam a cópia do objeto lá fora. Isso é assim porque a

"imagem que vemos se baseia em mudanças que ocorrem em nosso organismo – incluindo a parte do organismo chamada cérebro – quando a estrutura física do objeto interagiu com o corpo. Os mecanismos sinalizadores de toda a nossa estrutura corporal – pele, músculos, retina, etc. – ajudam a construir padrões neurais que mapeiam a *interação* do organismo com o objeto. ... Portanto, as imagens que cada um de nós vê em sua mente não são cópias do objeto específico, mas imagens das interações entre cada um de nós e um objeto que mobilizou nosso organismo, construídas na forma de padrão neural, segundo a estrutura do organismo. O objeto é real, as interações são reais e as imagens são tão reais quanto uma coisa pode ser. E, no entanto, a estrutura e as propriedades da imagem que vemos são construções do cérebro inspiradas por um objeto. Não há retrato do objeto que seja transferido do objeto para a retina e desta para o cérebro. Há, isso sim, um conjunto de correspondências entre as características físicas do objeto e modos de reação do organismo, segundo os quais uma imagem gerada internamente é construída. E, como do ponto de vista biológico você e eu somos suficientemente semelhantes para construir uma imagem bastante parecida de uma mesma coisa, podemos aceitar sem hesitar a idéia convencional de que formamos *a* imagem de uma coisa específica. Mas isso não é verdade" (1: p406).

Dito de forma sumária, na percepção de um objeto os mecanismos sinalizadores da estrutura corporal constroem padrões neurais que mapeiam a interação do organismo com o objeto, estabelecendo um conjunto de correspondências entre os modos de reação do organismo e as características físicas do objeto. A partir dos padrões neurais mapeados é criada, internamente, uma imagem, cuja estrutura e propriedades são construções do cérebro inspiradas pelas características físicas do objeto. O objeto representado é produto das características físicas do objeto e ao mesmo tempo criação do corpo/cérebro do organismo vivo, e, portanto, a representação do objeto “é” e “não é” o objeto.

A imagem é objetiva no sentido de ser um produto do objeto, ainda que indiretamente, por meio da interação do objeto com o corpo do sujeito. Mas, ao mesmo tempo, a imagem é subjetiva no sentido de ser uma criação do sujeito vivo. Ora, se a imagem do objeto representa o objeto mas não é o objeto, isso significa que a imagem do objeto tem dupla dimensão. Na dimensão objetiva, a imagem “é” o objeto, pois foi deste, com suas características físicas particulares, que partiu a incitação objetiva. Na dimensão subjetiva, a imagem “não é” o objeto, pois ela é construção subjetiva do corpo/ cérebro, moldada de acordo com características neurobiológicas e psíquicas particulares do organismo que interagiu com o objeto.

Examinemos de perto a dimensão subjetiva. Ela somente pôde surgir quando o organismo vivo desenvolveu a capacidade de criar uma representação do objeto, que obviamente pode ter correspondências com o objeto, mas que, no entanto, não é o objeto. Ora, esta capacidade de criar uma imagem mental do objeto, mas que não coincide com o objeto, é na verdade o poder de ‘ver num objeto o que ele não é’, ou seja, é a capacidade de imaginação. Em Kant, há a seguinte definição: “imaginação é o poder de representar um objeto na intuição, mesmo na sua ausência” [5: p246]. Muito antes, Sócrates já ia além e afirmava que a imaginação é ‘o poder de representar o que não é’ [5: p246].

O imaginário, definido como processo e resultado da relação organismo-objeto, possui a capacidade da imaginação de criar de forma original e radical representações para os objetos. A capacidade de criação do imaginário, que permite ao vivente inspirado num objeto qualquer construir uma imagem subjetiva representativa do objeto – que de um jeito ou de outro pode apresentar correspondências objetivas com ele, mas não é o objeto – é o que possibilita e origina a dimensão subjetiva da relação organismo-objeto. Em outras palavras, é a capacidade de criação da relação organismo-objeto que possibilitou o surgimento da dimensão subjetiva desta mesma relação organismo-objeto. De forma enfática: sem a capacidade de criação da imaginação não há como surgir a dimensão subjetiva do imaginário.

É por meio desta dimensão subjetiva que uma coisa real – como por exemplo uma onda eletromagnética de certa frequência, refletida por uma rosa vermelha – pode ser imaginada ou percebida como “real” pelo ser vivo. Este constrói uma imagem subjetiva da forma flor e da cor vermelha, que no caso possui correspondência objetiva com o objeto ‘rosa vermelha’. Assim, a imagem construída do objeto é “real” (ou “tão real quanto uma coisa pode ser”, como observa Damásio), porém, ao mesmo tempo, não é o objeto. E, neste sentido, a imagem não é “real”, sendo uma forma particular de “ficção” ou “fantasia” do objeto. Por isso, como um relâmpago em noite escura, Aristóteles declamou, há 20 séculos, em seu tratado *De anima*, que “a alma jamais pensa sem fantasia” [4: p335]. No caso, a ‘alma’ e a ‘fantasia’ correspondem, respectivamente, à mente e à imaginação.

Aristóteles discute, no referido tratado, principalmente a imaginação segunda, de caráter imitativo, reprodutivo ou combinatório, que passou a ser mais ou menos o que se entende atualmente por imaginação. Mas no meio do Livro III, ele introduz uma phantasia completamente diferente, sem a qual afirma não poder haver pensamento [4: p335-72). Esta phantasia de Aristóteles é o poder de criação da ‘imaginação radical’, poder ativo de perceber o objeto “real” por meio da criação de sua imagem “fictícia”. E o imaginário, como processo e resultado da relação organismo-objeto, possui tal poder.

Por outro lado, a dimensão objetiva da representação surge a partir da correspondência que pode existir, de inúmeras e variadas formas, entre a imagem criada e o objeto representado. As várias ciências exploram ao máximo as correspondências causais, lógicas, modeláveis e matematizáveis dessa relação objetiva. Por exemplo, a representação das três leis da física clássica, na teoria de Newton, descreve a dinâmica de objetos materiais com precisão bastante elevada, pelo menos em velocidades bem inferiores à da luz, e para corpos razoavelmente maiores que partículas elementares.

Sustento que não há outra forma de perceber a realidade, ou de construir representações objetivas sobre ela, a não ser por meio da interação entre organismo e objeto (imaginário). Essa interação é um fenômeno simultaneamente físico-químico, neurobiológico e psíquico, no qual certos aspectos do objeto interagem com certas partes do corpo do sujeito, consubstanciando-se num fluxo de imagens. Ou seja, devido à maneira fisicamente mediada e parcial com que o ser humano interage e percebe os objetos da realidade, não temos acesso direto e integral à realidade intrínseca de um objeto. Em outras palavras, o acesso à realidade é sempre indireto e parcial e, assim, não temos como perceber a “verdade intrínseca” de qualquer objeto ou fenômeno. É a famosa metáfora da caverna de Platão.

Esta conclusão, porém, não afirma que não possamos conhecer a realidade dos objetos. Ela diz que o objeto não pode ser percebido em sua totalidade, ou de maneira direta, integral e exaustiva, mas que, por via da interação fisicamente mediada e parcial, é possível, sim, perceber inúmeros aspectos dos objetos e fenômenos, vários de seus estratos parciais, e inclusive alcançar a convergência em torno de conhecimentos objetivos a partir deles. Pode haver, sim, correspondência objetiva entre representação e objeto. Mas não há como se saber a extensão desta correspondência, nem seu grau de fidelidade.

Portanto, o status da representação em relação ao objeto é simultaneamente “real” e “fictício”. Ela é “real” porque sempre é produto de algum objeto que interagiu objetivamente com o sujeito e incitou-o a criar certa representação, mesmo quando patentemente ilusória, como no caso dos mundos fictícios de doentes mentais. Ela é “fictícia” porque a representação sempre é criação subjetiva do sujeito vivo ao interagir com um objeto, mesmo quando ela é claramente concreta e real, como por exemplo a imagem do computador à minha frente neste momento. Em outras palavras, a qualidade de um objeto de ser “real” está intrinsecamente entrelaçada com a de ser “fictícia”, pois a própria qualidade de ser real ou fictícia também se origina na relação organismo-objeto, o imaginário. As aspas servem para enfatizar a impossibilidade de separação absoluta entre “real” e “fictício”. Em todo “real” há um componente fictício, e em todo “fictício” há um componente real. Por exemplo, a representação ‘lobo-mau’, obviamente, é fictícia. Porém, o animal ‘lobo’ é real e a qualidade de ser ‘mau’ também é real, embora difícil de ser medida objetivamente.

Essa interdependência recíproca, esse entrelaçamento entre dimensão objetiva e subjetiva da relação organismo-objeto não significa, entretanto, que não existam extremos. Há, sim, representações reais sem aspas, que, porém, são indissociáveis de sua dimensão subjetiva, assim como há, de fato, representações fictícias sem aspas, que, no entanto, carregam sempre consigo elementos reais, isto é, são indissociáveis de sua dimensão objetiva. Dado esse caráter interativo, dinâmico e experimental do processo de construção das representações, estas podem corresponder ao objeto em diferentes formas e graus. Num extremo, a correspondência é, digamos, alta, e a representação pode ser chamada de objetiva. A representação corresponde, então, ao que usualmente chamamos de real. No outro extremo, a correspondência é baixa, e, então, a representação é geralmente adjetivada como subjetiva, ou como fruto da fantasia, isto é, corresponde ao que comumente chamamos de ilusão ou ficção.

Em síntese, o *status* da representação é ao mesmo tempo real e fictício. Isto significa dizer que a representação é *imaginária*, no exato sentido de ser processo e resultado do fluxo de imagens, gerado na relação organismo-objeto. Devido à forma interativa particular da relação organismo-objeto, para que o sujeito da

representação possa diferenciar o real do fictício, e vice-versa, ele tem de atestar em sua própria vivência a qualidade da representação gerada, ou seja, em sua própria relação organismo-objeto. Donde se conclui que não pode haver representações que sejam dadas *a priori* como reais ou fictícias ao sujeito.

Antevendo o “nariz torcido” que alguns leitores farão ao lerem estas linhas, tecerei breves comentários sobre o que me parece ser a dificuldade maior para se aceitar o imaginário como proposto aqui. A primeira dificuldade é a visão antinômica sobre várias entidades da realidade. A visão clássica da ciência separa de forma absoluta a mente do corpo, o fictício do real, o sujeito do objeto, a vida da morte, o subjetivo do objetivo, o erro da verdade, o abstrato do concreto, etc. É preciso reconhecer que a visão clássica permitiu um enorme avanço para o conhecimento sobre a natureza e a sociedade, e resultou na civilização tecnológica atual. Porém, tal visão hoje é insuficiente para aprofundar nosso conhecimento sobre a realidade, a começar pela própria física, até as ciências do cérebro e da sociedade. Simplificando ao máximo, a lógica do “ou é isso, ou é aquilo” de entidades perfeitamente distintas e previsíveis deve conviver, ou ser absorvida (não substituída!) pela lógica do “ao mesmo tempo, é isso e é aquilo, e não é nenhum dos dois” de entidades profundamente entrelaçadas entre si e, com frequência, imprevisíveis.

A segunda dificuldade é que, desde os gregos, a busca da verdade foi associada ao *logos* ou ao *nous*, isto é, à ‘razão’, das coisas e do pensamento [5: p244]. Por outro lado, a *doxa* (opinião) ficou associada às impressões imprecisas dos sentidos e aos produtos da imaginação, isto é, o que se cria são meras ilusões e ficções. Deste modo, a busca da verdade seria um problema da razão, parecendo impossível que ela devesse qualquer coisa à imaginação. A criação, desde os gregos, passou a ser pensada como privilégio divino. Não era possível que o conjunto dos fenômenos naturais e sociais fosse concebido sob a ótica da criação, ou do indeterminado. Em outras palavras, para a filosofia e para a ciência, desde seus primórdios, a idéia de ‘determinidade’ do modo de ser das coisas, de seu movimento e de suas transformações, foi muito mais forte que a de ‘criação’ de algo novo, já a partir da matéria elementar, passando por vários níveis de complexidade, até chegar ao nível do ser humano, com sua capacidade ampliada de imaginação.

8. Imaginário e Educação, Arte e Ciência

“What was now proved was once only imagin’d”

W. Blake, *The Marriage of Heaven and Hell*

Caso o imaginário redefinido aqui esteja correto, ele apresenta profundas implicações sobre a visão corrente que temos da realidade e do processo de seu conhecimento. Uma análise crítica minuciosa de tais implicações não será realizada neste artigo. Vou ater-me, de forma apenas preliminar, sobre algumas consequências mais evidentes em três atividades humanas: educação, arte e ciência.

Parto do pressuposto de que as representações humanas sobre a realidade (a) são fruto da relação organismo-objeto – o imaginário –; (b) têm as dimensões objetiva e subjetiva entrelaçadas; (c) originam-se da capacidade simbólica ampliada de um imaginário relativamente autonomizado; (d) compõem forma e conteúdo do conhecimento; e (e) são criação coletiva e histórica de gerações e gerações de seres humanos. Daí que a criação das representações apresenta duas facetas: ela pode ser uma “repetição” das representações já criadas pela comunidade humana e instituídas na cultura e sociedade, na Ciência por exemplo. Ou pode ser a criação de novas idéias e representações, criação *sui generis*, radical e original, que incita formas novas de se enxergar e agir sobre a realidade, tal como na criação da teoria da física quântica, ou das comunidades virtuais na Internet, entre incontáveis outros exemplos. Assim, o processo de apreender o conhecimento já criado e o processo de criá-lo são atividades entrelaçadas, na medida em que a imaginação criadora deve estar presente em ambas as atividades para que elas possam efetivamente ocorrer.

Aprender significa re-construir as representações já criadas e instituídas na sociedade. Na aprendizagem, o imaginário do sujeito singular constrói e re-constrói suas próprias representações, processo esse em que ele mobiliza ativamente sua capacidade de imaginação. Esta é parte integrante do processo e essencial para seu sucesso. A meu ver, a concepção do imaginário aqui delineada fortalece as pedagogias construtivistas da educação, bem como as teorias emancipatórias da sociedade. Aprender de verdade – de corpo e alma – exige a liberação e o cultivo da imaginação criadora.

A “repetição” do já criado pelo aprendiz na verdade não é exatamente uma repetição, pois o sujeito cognoscente deve criar em sua mente de forma radical, mesmo que não original, as representações do já criado e instituído em sociedade. E neste processo, o sujeito pode às vezes re-criar de forma original as criações já instituídas. Arte e Ciência nascem desse processo de re-criação das representações da realidade. Se, por um lado, a representação pela Arte é digamos mais livre em suas expressões, por outro lado, a representação da Ciência, suas teorias e conhecimentos, é limitada pelo objetivo específico dela corresponder o mais rigorosamente possível a determinados objetos, fenômenos e estratos da realidade. Embora seus objetivos sejam diferentes, as atividades realizadas na educação, arte e ciência são de certa forma “irmãs”, no sentido de que, para se efetivarem, exigem que o sujeito mobilize ativamente sua capacidade de imaginação radical.

A imaginação radical está sempre presente nas imagens poéticas e artísticas, bem como nas metáforas científicas, pois todas elas se baseiam na criação de imagens originais que dão forma a algo novo, não determinado previamente. Muitas delas ocorrem como “loucuras” imaginárias – por exemplo, os quadros de Salvador Dalí. Na geometria, por outro lado, temos a proposição da “quadratura do círculo” e, na matemática, os chamados números imaginários, criados sobre a “loucura” que representa a “raiz quadrada de menos um”. No entanto, tais “ficções” podem ser bem “reais”, plenamente justificadas e utilizadas na ciência.

O papel da imaginação criadora é central na ciência, e pode ser visto de maneira clara nas várias áreas do conhecimento. Na matemática, por exemplo, de onde vem os axiomas? Eles são criações dos matemáticos. “A imaginação matemática ... é uma incrível acumulação de entidades não intuicionáveis – espaços de n dimensões, ou de dimensão infinita ou fracionária, sem falar de outras criações ainda mais “irrepresentáveis” e, no entanto, imaginárias” [5: p292]. Isto é, a “história da matemática é a história da imaginação criadora dos matemáticos. E é essa história que revela a causa aproximada da heterogeneidade dos axiomas matemáticos” [5: p229]. Como Castoriadis argumenta, se os axiomas fossem pré-determinados, eles seriam dedutíveis e, portanto, não seriam axiomas! Além disso, os sistemas lógico-formais são incapazes de fornecer certezas absolutas pela simples razão de que não é possível comprovar todos os axiomas e de que, por isso, os sistemas formais não podem ser logicamente auto-comprováveis. Como afirma o renomado matemático Chaitin, “se tentarmos adicionar novos axiomas, e como não existem garantias de que os novos axiomas não sejam falsos, então a matemática se torna, como a física, experimental e sujeita à revisão! Se axiomas fundamentais mudam, então a verdade matemática é dependente do tempo, não é perfeita, estática e eterna como pensávamos!” [15: p21].

Na física, entre inúmeros exemplos, podemos citar a solução original de Max Plank para a questão da radiação de corpo negro. Sucintamente, Plank propõe a hipótese de que esta radiação é emitida não de forma contínua – como se pensava até o final do século XIX –, o que terminava por conduzir a resultados incompatíveis com os experimentos, mas em porções discretas de energia, em ‘pacotes’ chamados *quanta*. Desse modo, Plank obteve uma fórmula que estava inteiramente de acordo com as curvas experimentais do deslocamento espectral do corpo negro [16: p266], propiciando posteriormente a criação da mecânica quântica.

A questão pertinente é a seguinte: de onde Plank aventou a idéia de ‘pacotes’? Da “racionalidade imanente” do mundo físico? Da “total liberdade” de sua imaginação? Ora, de acordo com a concepção de imaginário delineada aqui, sem um mundo físico que apresente estratos de regularidade e, ao mesmo tempo, sem um mundo imaginário, social e científico, já instituído, que capacite o cientista a criar e re-criar formas, imagens, figuras, modelos para o fenômeno (o da radiação de corpo negro, por exemplo), seria impossível a criação da idéia ou da imagem dos *quanta*, bem como de toda sua estrutura teórica. Podemos relembrar, com Damásio, que “os padrões neurais e imagens mentais correspondentes [sobre o quantum e a teoria quântica] são criações do cérebro [do cientista] tanto quanto produtos da realidade externa [o sub-mundo quântico, mediado pelos instrumentos de observação, e as teorias físicas pré-existentes] que levou à sua criação” [1: p405].

Há outro exemplo notável na química. Trabalhando arduamente sobre o problema da ligação química entre seis átomos de carbono, “Kekule, o grande químico orgânico do século passado ... tem um sonho no qual estão representadas seis serpentes em círculo, cada uma mordendo o rabo da precedente. No dia seguinte, ele encontra o que procurava, há tanto tempo, em vão: a fórmula estereoquímica hexagonal da molécula de benzeno” [5: p293].

Enfim, a história da ciência revela claramente que seu desenvolvimento não se deve a uma racionalidade imanente dos objetos ou do ser humano. Ela é na verdade a história da criação de novos esquemas imaginários,

por meio dos quais o ser humano procura tornar pensável e tenta elucidar a totalidade da experiência humana, de acordo com a exigência de coerência interna e de encontro com o conteúdo e as formas dessa experiência. Nesse sentido, uma nova teoria científica é, sob condições dos dados, a afirmação de uma nova figura/ modelo imaginário de intelegibilidade sobre dado aspecto/ fenômeno da realidade [5: p252].

Diante do argumentado até aqui, concluo que a imaginação é essencial para explicar a origem da consciência humana, com todas suas ricas representações simbólicas, expressas na arte e na ciência. Em síntese, as atividades de aprender, fazer arte e construir ciência são realizadas por uma comunidade de seres humanos com capacidade de imaginação radical – parte integrante e fundamental de tais atividades.

Em relação à ciência, em particular, o verso do poeta William Blake [4: p466] – “Aquilo que agora se prova foi antes apenas imaginado” – traduz uma verdade profunda e reveladora, embora até hoje não plenamente reconhecida. A propósito, cabe citar de novo Castoriadis: “Precisamos compreender que existe verdade, mesmo que relativa e histórica, e que ela, exatamente por isto, está por fazer, que para atingi-la devemos criá-la, o que significa dizer que devemos de início imaginá-la.” [4: p466]

9. Conclusão

Com base na tese de Castoriadis sobre o poder de criação do imaginário, na teoria de Damásio sobre o surgimento da consciência do *self* e na descrição de Donald sobre a evolução bio-cultural da consciência, esbocei uma perspectiva alternativa para a origem da consciência. Partindo da análise do mistério da consciência, sugeri que as questões do engendramento das imagens mentais e da formação da consciência do “eu” devem ser tratadas em conjunto, na medida em que tanto as imagens do sentimento do *self* como as da representação do objeto da interação surgem no espetáculo multimídia do fluxo de imagens gerado no cérebro, criando de modo entrelaçado “o que é visto” e “o que vê”, o “pensamento” e o “pensador”.

Por esta via, propus que o fluxo de imagens é gerado em três níveis: o fluxo de 1ª ordem, que mapeia continuamente o organismo e o ambiente; o de 2ª ordem, que mapeia as transformações do organismo durante sua interação com um objeto, gerando de forma primária e transitória o sentimento do *self* e a representação do objeto; e o fluxo de 3ª ordem, proposta original deste trabalho, que mapeia o mapeamento anterior, gerando uma meta-representação sobre o objeto e o *self* do organismo, porém de forma simbólica e não transitória.

Para justificar essa perspectiva alternativa, considerei um cenário hipotético da evolução da consciência humana por meio de uma evolução bio-cultural da capacidade de imaginação, que fornece uma forma plausível para a ruptura dos primeiros hominídeos com o reino animal. A partir do *proto-self* e do *self* central, que compõem a consciência primária momentânea, a consciência teria evoluído para uma consciência narrativa episódica, já simbólica, porém limitada; depois, com a evolução da linguagem vocal, para uma consciência narrativa totalmente simbólica, porém mítica; e, por fim, com a criação da escrita e das memórias externas, para a consciência reflexiva e questionadora do ser humano atual.

Redefini o imaginário para concebê-lo como processo e resultado da relação complexa organismo-objeto, e como detentor de poder ativo de criar, de forma radical e original, as representações sobre a realidade. Com a nova concepção, procurei romper a antinomia entre real e fictício, e concluí que o status da representação é simultaneamente “real” e “fictício”, formando na verdade um contínuo entre os dois extremos, na medida em que é na própria relação organismo-objeto que se constrói a distinção entre eles.

Examinei, por fim, o papel desse imaginário redefinido – na educação, na arte e na ciência –, valendo-me de alguns exemplos, e concluí que suas atividades estão estreitamente relacionadas entre si, na medida em que, para poderem ter sucesso, elas requerem a liberação e o cultivo da imaginação radical pelo sujeito.

A perspectiva proposta, simples esboço inicial, precisa ser mais amplamente avaliada e desenvolvida para que se comprove válida. Em particular, há que pesquisar evidências empíricas que demonstrem a existência, por ora hipotética, do fluxo de imagens de 3ª ordem e de seu poder de criação de representações simbólicas. Suspeito que tais imagens estejam relacionadas com as da formação dos registros na memória ampliada.

Não obstante seu caráter preliminar, esta perspectiva já me permite vislumbrar alguns horizontes. Se ela estiver correta, a criatividade passa a ser vista como resultado da imaginação radical do sujeito, significando que, por exemplo, para solucionar os problemas atuais da humanidade haverá que liberar nosso imaginário radical e dar todas as asas possíveis à imaginação. Nesse sentido, se, de fato, o fluxo de imagens for simultaneamente representativo, afetivo e intencional, a liberação do imaginário significa também liberar e cultivar a capacidade de criar, de se emocionar e de desejar. Em suma, liberar nossa capacidade de sonhar acordado.

Concretamente, liberar o imaginário é dar asas à imaginação para criar novas soluções para os problemas do aqui e agora, romper com as amarras do conformismo e da resignação e cultivar o sonho de viver num mundo melhor, mais justo, racional e feliz, em renovação permanente. Mas, para tanto, precisamos primeiro imaginá-lo.

Referências

1. Damásio A, O Mistério da Consciência – do corpo e das emoções ao conhecimento de si. São Paulo: Companhia das Letras; 2000.
2. Herculano-Houzel S, O Cérebro Nosso de Cada Dia – descobertas da neurociência sobre a vida cotidiana. Rio de Janeiro: editora Vieira&Lent; 2002.
3. Castoriadis C, A Instituição Imaginária da Sociedade. Rio de Janeiro: Paz e Terra; 1982.
4. Castoriadis C, As Encruzilhadas do Labirinto 2 – os domínios do homem. Rio de Janeiro: Paz e Terra; 1987.
5. Castoriadis C, As Encruzilhadas do Labirinto 5 – feito e a ser feito. Rio de Janeiro: editora DP&A; 1999.
6. Maturana HR, Varela FJ, A Árvore do Conhecimento – as bases biológicas da compreensão humana. São Paulo: Palas Atenas; 2003.
7. Donald M, A Mind So Rare – the evolution of human consciousness. New York, London: W.W. Norton&Company; 2002.
8. Chalmers D, The Conscious Mind – in search of a fundamental theory. New York: Oxford University Press; 1996.
9. Chalmers D, O Enigma da Consciência. Scientific American Brasil 2004; edição especial: 40-49.
10. Damásio A, Como o Cérebro Cria a Mente. Scientific American Brasil 2004; edição especial: 6-11.
11. Levine J, Materialism and Qualia: the explanatory gap. Pacific Philosophical Quarterly: vol. 64; 1983. p.354-361.
12. Dawkins R, The Extended Phenotype: the gene as the unit of selection. San Francisco: Freeman; 1982.
13. Baars BJ, In the Theater of Consciousness – the workspace of the mind. New York: Oxford University Press; 1997.
14. Corbalis MC, From Hand to Mouth: the gestural origins of language. In: Language Evolution. New York: Oxford University Press; 2003. p.201-218.
15. Chaitin GJ, The Unknowable. Singapore: Springer-Verlag; 1999.
16. Gibert A, Origens Históricas da Física Moderna. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian; 1982.