

RUMO A UMA ANTROPOLOGIA DA EDUCAÇÃO: PROLEGÔMENOS (II)

José Carlos de Paula CARVALHO *

RESUMO: Situar os quadros epistêmicos dos "projetos de unidade da Ciência do Homem" (antropologia do Imaginário de G. Durand e antropologia da complexidade de E. Morin), evidenciando-lhes as propostas básicas para a instauração de uma "pedagogia do imaginário" como "mutação bio-antropo-psico-sócio-organizacional".

PALAVRAS-CHAVE: Ciência do Homem. Antropologia do Imaginário. Antropologia da Complexidade. Pedagogia do Imaginário. Incidências Institucionais.

"...cabe saber se é a escola que erra ou uma sociedade que cada dia, mais e mais, perde o sentido de sua função. Colocando-se o problema da criança criativa, enganamo-nos de tema: porque somos nós mesmos, tornados enlouquecidos consumidores, que nos mostramos, cada vez mais, incapazes de criação. Angustiadoss por nossa carência, esperamos a vinda do homem criativo e, como não nos apercebemos de sua existência em parte alguma, voltamo-nos, em desespero de causa, para nossas crianças..."

(Cl. Lévi-Strauss)

"Descobrimos que a experiência humana orientada em direção ao imaginário é uma especulação permanente sobre as possibilidades e aberturas contidas em germe em todo e qualquer tipo de sociedade: fechada pelos códigos e instituições, contida, frequentemente reprimida pela "reprodução social" (iniciação, educação em todas suas formas), não se trata de abrir a consciência à experiência virtual, uma antecipação, no sentido em que Bloch usa o termo?... Em meio aos percalços da vida coletiva, aos conflitos e oposições que a agitam necessariamente, a forma imaginária, "elitista" ou "popular", seja ou não "recuperada" por uma instituição ou um poder, persiste em oferecer a imagem sempre sensível dessas fricções:

* Professor Assistente do Departamento de Administração Escolar e Economia da Educação. Faculdade de Educação. USP.

para lá da "enclachada" situação do homem na história e no tempo, ela propicia a moldura de uma plenitude de ser e de um advento amplificador sem o que as sociedades humanas seriam um mundo de insetos. O simbolismo, característica desse campo de conhecimento, seria como que uma representação dramática de um obstáculo e da luta contra ele, obstáculo constituído pelas múltiplas cristalizações ou rigidezes da vida social, obstáculo à realização da plenitude humana. Aquilo que incansável e de modo estéril têm proposto a religião e a política, encontraria na experiência imaginária e na criação de formas no espaço um esboço de realização..."

(J. Duvignaud)

Disséramos, anteriormente¹, que P. Erny não apresentara a contribuição dos "projetos de unidade da ciência do Homem", de cunho e nível essencialmente antropológicos, para a antropologia da educação. Compreensível, porque o autor se situa ao nível do "etnológico", não é, entretanto, de somenos importância, visto como o projeto de unificação das ciências do Homem acabou sendo tematizado e levado a cabo, por antropólogos (que se situam ao nível do já possível "antropológico"). Posto que Erny procede a um minucioso tanto quanto profundo inventário das "escolas clássicas", na sua contribuição específica para as situações educativas, ao texto remetemos o leitor² pois que, então, escolhemos enfatizar dois projetos: a antropologia do Imaginário de Gilbert Durand (ou antropologia profunda) e a antropologia da complexidade de Edgard Morin (ou bio-antropo-psico-sociologia). Fazêmo-lo, entretanto, nesses prolegômenos II de um modo genérico e abrangente, pois será objeto de uma terceira etapa continuá-lo, aprofundada e detalhadamente, investigando as propostas de uma "pedagogia do Imaginário", operacionalização das propostas de uma antropologia da educação (praxeologias que são no sentido de Bastide)³, de que apresentaremos, ao fim desse artigo, tão só os tópicos fundamentais. Será também no desenvolvimento do corpo de proposições integrantes dessa "deontologia do Imaginário" e dessa "pedagogia do Imaginário", que encontrarão acolhida as contribuições da antropologia política, descurada por Erny, que, entretanto, nas suas implicações como antropologia das organizações, estão intimamente unidas, pelas incidências do institucional ao nível do educativo, à antropologia aplicada da educação, e mais especificamente, à pedagogia do Imaginário.

Se ao nível do "etnológico"⁴ e, assim, de uma etnologia da educação e de uma etno-pedagogia, podemos, em certa medida, relativizar a tematização daquilo que Mary Douglas chamou "as estruturas de pressupostos" — Dan Sperber chama-as "saber sim-

bólico implícito”⁵ —, o mesmo não acontece quando o pesquisador já se situa ao nível do “antropológico”, ou seja, das primeiras generalizações aos paradigmas, modelos e teorias. Já Malinowski enfrentara a problemática ao correlacionar uma teoria das necessidades e uma teoria das instituições⁶, num confronto entre os campos da biologia, da psicanálise, da etnologia e da sociologia. Ora, esse confronto é uma integração mitigada, em termos de amplitude epistemológica, se a ele apusermos, como logo mais veremos, o projeto de Lévi-Strauss; e muito mais se considerarmos os projetos de Morin e Durand. Porque aqui, nos projetos de unidade do Homem (da ciência do Homem), pilotados pela antropologia, e mais além do nível “antropológico”, somos confrontados não só à tradição da própria ciência (as várias escolas antropológicas), e aos recortes já realizados com outras ciências (quase sempre humanas e, quando não sociais, sempre numa tradição de lógica clássica...), mas sobretudo ao “novo espírito científico”⁷ (Bachelard), emergente após a “crise da física”, à proposta gonsethiana⁸ de uma “razão aberta” e, por conseguinte, à impossibilidade em que se encontram os cientistas sociais de ignorar a nova problemática epistemológica e, por via de implicação, mesmo ontológica. Vale dizer que a reflexão teórica deve ir além das já clássicas “questões de método”; assim, o mesmo movimento de reflexão teórica que impõe a elucidação da “estrutura de pressupostos”, geralmente a funcionar como “não-dito” no discurso científico, se integralmente assumido induz a tematização dos quadros epistêmicos, seus recortes, recobrimentos, zonas “fronteiriças”, assim impondo uma pluridisciplinaridade e uma reflexão transdisciplinar, numa metadisciplinaridade que, então, se encarregaria da integração do saber sobre o Homem. É o que Morin explicita quando se refere ao “enciclopedismo” da nova ciência sobre o Homem, a “scienza nuova”⁹, ou quando Durand se refere ao “novo espírito antropológico”¹⁰. De qualquer maneira, visto como na ótica daquilo que Kuhn chamou “paradigm shift”¹¹, esboça-se doravante uma mutação cosmovisiva pela integração transdisciplinar — onde a epistemologia da mecânica quântica e da biologia molecular, ao lado da cibernética e do projeto de “poiésis”, são exemplares no sentido de orientar o diálogo e as linhas de força da mudança nas ciências do Homem — e, assim, no mínimo a necessidade de se tematizar o “paradigma” (“...essa série de assertões básicas implícitas ou subjacências”, diz Battista¹²) ou, como se expressa Morin, “o problema da complexidade deve correlativamente ser posto na moldura gnoseológica (o pensamento da realidade) e na moldura ontológica (a natureza da realidade), isto é, a complexidade diz respeito, simultaneamente, aos fenômenos, aos princípios fundamentais que regem os fenômenos, aos princípios fundamentais-metodológicos, lógicos, epistemológicos — que regem e controlam nosso pensamento”¹³. Assim é que, se considerarmos o relatado estudo de Battista¹⁴, ou o aprofundamento que dele fize-

mos¹⁵, poderemos “grosso modo” situar os projetos de Morin¹⁶ e de Durand dentro do paradigma holístico o que, em termos de antropologia da educação, é da maior importância, na medida em que evidencia o fato de a educação, nas suas bases científicas clássicas, ter lidado (“trabalhado e inculcado”, no sentido de Bourdieu) com uma razão analítica e uma lógica bivalente, ao passo que o paradigma holístico, que subjaz aos projetos antropológicos de Durand e Morin, implicam uma “razão hologramática” e uma “lógica do antagonismo contraditorial”, como depois evidenciaremos através da integração que tais autores fazem dos trabalhos de Bohm, Pribram e Lupasco¹⁷. Uma nova pedagogia, não é mister dizer, emerge da assimilação dessa nova antropologia.

Por isso, nessa etapa do artigo, pretendemos evidenciar o quadro epistêmico que os projetos da unidade da ciência do Homem encontrou para, numa outra etapa, expor em profundidade os principais tópicos dos projetos e da emergente pedagogia do Imaginário. Sinteticamente diríamos que integram o quadro epistêmico encontrado: a problemática das oposições entre naturalismo e historicismo; a oposição entre “social anthropology” e “etnologia simbólico-humanista”; a epistemologia da razão aberta; o projeto estrutural de Lévi-Strauss. Ainda sinteticamente, é claro, exporemos esse quadro que, de certo modo, pode ser centrado no tratamento da antropologia estrutural de Lévi-Strauss, ao mesmo tempo que ponto de partida das novas integrações, primeiro projeto de unificação cujos traços, ainda que contestados e direcionados noutra sentido, ou ampliados, persistem nos projetos de Morin e Durand.

Julien Freund¹⁸ traça um amplo quadro do evoluir da “teoria das ciências humanas”. Pelo que diz respeito ao nosso propósito — mostrar o solo a partir do qual se instauram alguns projetos de unidade das ciências do Homem, com as respectivas significações para uma antropologia da educação — devemos observar que as polarizações ocorridas, a partir das categorias kantianas de “natureza e história” em sua oposicionalidade e irreducibilidade, em termos de metodologia e cosmovisão, entre “Naturwissenschaften” e “Geisteswissenschaften”, tiveram como resultado não só opor “explicação” e “compreensão” e, assim, o lógico-experimental e o hermenêutico, mas redundou nos modernos avatares da oposicionalidade kantiana, de que o par “Natureza e Cultura” é o mais significativo para um histórico da antropologia. Constituiu-se, entretanto, a extremada oposição entre naturalismo e historicismo, com as correlatas unidimensionalizações e redutivismos, de que a energética de Ostwald, por exemplo, assim como a oposição irreducível entre nomotético e idiográfico em Windelband e Rickert, pelo lado do historicismo, são bastante eloquentes da instauração de uma “ruptura epistemológica”. Essa oposição se tornará cada vez mais pro-

nunciada, sobretudo a partir do Dilthey¹⁹ anterior a "Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften", chegando mesmo, com Jaspers²⁰, à irredutível "perichorese" de métodos ("compreensão" versus "explicação"), em que pese a relativa conciliação de Weber²¹.

Na história da antropologia chegaremos a vislumbrar uma relativamente correlata oposição metodológica configurada no choque entre as tendências da "escola sociológica francesa", que então se prolongou de modo tematicamente redutor no positivismo da "social anthropology"²² britânica, e da "etnologia simbólico-humanista", cujo caráter fundamentalmente fenomenológico-compreensivo se manifestara com Leenhardt²³ e com as vertentes da missão de Griaule²⁴. O trajeto de Roger Bastide é particularmente significativo de uma oscilação entre ambas as tendências que, numa certa combinatória, redundaria por fim cada vez mais numa adesão ao projeto de uma antropologia compreensiva²⁵, conquanto evidenciasse resistências à aproximação integradora com as ciências da vida: persistia, no campo da antropologia, a oposição de raiz kantiana entre Natureza e Cultura combinando-se, sempre imantados pelo pólo história/cultura, o positivismo e o historicismo convergentes numa linha de interpretação reduitiva²⁶.

Um duplo perigo espreita o antropólogo, diz Lévi-Strauss. Por um lado o etnocentrismo²⁷ e as correlatas projeções criadoras de "ilusões", ou seja, de se partir de categorias mentais cuja valoração prévia não tematizada (não explicitação de pressupostos) acarreta, por "mapping", a criação de explicações fantasmáticas que, desconhecidas como produção do universo mental do pesquisador, são ingenuamente atribuídas aos grupos estudados. Assim, por exemplo, Lévi-Strauss denuncia a "ilusão totêmica", como a "ilusão mana", mostrando toda uma investigação fadada à produção fantasmática, que é tida como um "dado" e, assim, trabalhada teoricamente, quando na verdade se trata de uma reconstrução teórica, projetada, do próprio universo do investigador que se desconhece naquilo exatamente que sua própria cultura e sociedade não aceitam, na sua sombra, diria Jung. Por exemplo, o "princípio totêmico" de Durkheim, o totemismo em geral, um grande engodo teórico pois "aconteceu com o totemismo como com a histeria: quando se começou a duvidar que se pudesse arbitrariamente isolar certos fenômenos, agrupando-os para deles fazer os signos diagnósticos de uma doença ou de uma instituição objetiva, os próprios sintomas desapareceram, ou se mostraram rebeldes às interpretações unificadoras... Mas a comparação com o totemismo sugere uma relação de outra ordem entre as teorias científicas e o estado de civilização, onde o espírito dos cientistas interviria tanto senão mais que o dos homens estudados: como se, sob a cobertura da objetividade científica, os primeiros procurassem inconscientemente

tornar os segundos — trate-se de doentes mentais ou de pretensos “primitivos” — mais *diferentes* do que de fato o são. A voga da histeria assim como a do totemismo são contemporâneas, tendo se originado no mesmo meio civilizacional; e suas desventuras paralelas se explicam, inicialmente, pela tendência comum a vários ramos da ciência, em fins do século XIX, em constituir separadamente — e sob forma, diz-se, de uma “natureza” — fenômenos humanos que os cientistas preferiam considerar como exteriores ao seu universo moral, visando, assim, proteger a boa consciência que sentiam frente ao próprio universo moral... O totemismo é, assim, a projeção fora de nosso universo, e como que por um exorcismo, de atitudes mentais incompatíveis com a exigência de uma continuidade entre o homem e a natureza, que o pensamento cristão considerara essencial...”²⁸. Sabemos como a educação é responsável por esse etnocentrismo, essa constituição de um “porque-me-ufanismo”, que é um habitus de pensamento, no sentido que lhe dá Bourdieu. E “Race et histoire” mostra como todo evolucionismo, todo difusionismo e, mais modernamente, todo desenvolvimentismo, são tributários dessa deontologia etnocêntrica, de tão nefastas conseqüências no racismo de um Chamberlain, de um Gobi-neau, de um Ratzendorff, lidos à luz de Auschwitz... Donde a importância da escuta do Outro, essa “prioridade ao discurso do Outro”, que não é a etnocêntrica reconstrução de uma alteridade ilusória (porque projetada quando, na realidade, integra o universo da sombra do investigador), de que a etnologia simbólico-humanista deu mostras na perspectiva da minuciosa compreensão: “Dieu d’eau” de Griaule é uma proposta metodológica e “L’Afrique fantôme de Leiris é um testamento-exame de consciência do investigador. Entretanto, e esse é o segundo perigo, as estruturas da consciência podem criar um embaraço e uma ilusão de um outro tipo. Num texto famoso, analisando a “ilusão mana”, Lévi-Strauss diria que Mauss hesitara entre fazer configurar uma análise da teoria indígena ou a teoria da realidade indígena porque, “... a teoria indígena está numa relação muito mais direta com a realidade indígena do que o estaria uma teoria elaborada a partir de nossas categorias e de nossos problemas sendo, assim, um grande progresso... atacar um problema etnográfico partindo-se de sua teoria neozelandesa ou melanésia, ao invés de recorrer a noções ocidentais tais como o animismo, o mito ou a participação. Entretanto, indígena ou ocidental, a teoria não é mais que uma teoria e, no máximo, oferece uma via de acesso, porque aquilo que os interessados crêem, sejam fueguinos ou australianos, está distante daquilo que pensam ou efetivamente fazem. Depois de ter identificado a concepção indígena, seria preciso reduzi-la por meio de uma crítica objetiva que permitisse atingir a realidade subjacente. Ora, essa apresenta menos chance de ser encontrada nas elaborações

conscientes do que nas estruturas mentais inconscientes, que podemos abordar pelas instituições e, mais ainda, pela linguagem. O hau é um produto da reflexão indígena; mas a realidade é mais aparente em certos traços lingüísticos do que Mauss identificou, não lhes dando ainda a importância conveniente: “papúa e melanésio têm uma única palavra para designar a compra e a venda, o empréstimo e a tomada. As operações antitéticas são expressas pela mesma palavra”. Eis aí toda a prova que, longe de serem antitéticas, as operações em questão são dois modos de uma mesma realidade. Não se precisa do hau para fazer a síntese, porque a antítese não existe. Ela é uma ilusão subjetiva dos etnógrafos e freqüentemente dos indígenas que, quando pensam sobre si mesmos — o que acontece com muita freqüência —, conduzem-se como etnógrafos ou mais exatamente como sociólogos, ou seja, como colegas com os quais é um prazer discutir”²⁹. A jocosidade do fim da citação é de amplo alcance teórico: significa nada menos que os limites da consciência na interpretação dos fenômenos e sugere, para etnógrafos e “indígena”, que as “estruturas do discurso consciente” devem ser superadas em direção ao fundante: o inconsciente. E, em “*Anthropologie structurale*”, Lévi-Strauss observaria que “... o etnólogo anda sempre adiante procurando atingir, através de um consciente que jamais ignora, sempre mais inconsciente, rumo ao qual ele se dirige... Seu alvo consiste em atingir, para lá da imagem consciente e sempre diversa e diferente que os homens se fazem do futuro, um inventário das possibilidades inconscientes, que não existem em número ilimitado”³⁰. E o projeto lévi-straussiano de unificação aqui tem suas bases: a noção de inconsciente³¹ e a investigação das estruturas nos vários domínios, do “átomo de parentesco” às “mito-lógicas”, conduziria ao “espírito humano e suas leis” como uma “matriz algébrica” porque, Lévi-Strauss nos lembra, na “*Ouverture*” de “*Le cru et le cuit*”, que “.. se o alvo último do antropólogo consiste em contribuir para um melhor conhecimento do pensamento objetivado e de seus mecanismos, dá no mesmo que, nesse livro, o pensamento dos indígenas sul-americanos tome forma através da operação de meu pensamento, ou que o meu o faça sob a forma do deles. O que importa é que o espírito humano, desconsiderando a identidade de seus mensageiros ocasionais, manifeste então, cada vez mais, e de modo mais inteligível, uma estrutura, isto à medida que progride a demarcação duplamente reflexiva de dois pensamentos que agem um sobre o outro e de onde, aqui um, lá outro, podem ser a mecha ou a fagulha de cuja aproximação jorrará a iluminação comum”³². Assim a noção de inconsciente — cujas implicações em termos educacionais é vital no sentido de se analisar o processo educacional como um processo ideológico cujas matrizes são “estruturas de profundidade”, como não-lo dizem os autores que colaboraram no simpósio coordenado por Eliseo Verón³³ — é uma garantia contra o etnocentrismo, um ins-

trumento que permite articular uma "leitura das máscaras", ou uma "lecture du soupçon", como se expressa Ricoeur³⁴, ao mesmo tempo em que resolve o problema gnoseológico das relações entre investigador e objeto investigado, porque é a mediação simbólica. Assim "o risco trágico que espreita o etnógrafo, que se lança nesse empreendimento de identificação, consiste em ser vítima de um "malentendido", ou seja, que a apreensão subjetiva a que chegou não apresente ponto qualquer em comum com a do indígena, afora sua própria subjetividade. Essa dificuldade seria insolúvel, por hipótese sendo as subjetividades incomparáveis e incomunicáveis, se a oposição entre ego e outro não pudesse ser superada num campo onde também o objetivo e o subjetivo se encontram, o inconsciente. Com efeito, por um lado, as leis da atividade inconsciente estão sempre fora da apreensão subjetiva (dela podemos ter consciência, mas como objeto); e, por outro lado, são elas que entrementes determinam as modalidades dessa apreensão... O inconsciente seria, pois, o termo mediador entre o ego e o outro. Aprofundando-lhe os dados não nos prolongamos, se se pode dizer, no sentido de nós mesmos: atingimos um plano que não nos parece alheio, porque guarda nosso mais secreto eu; mas, mais normalmente, porque, sem nos fazer sair de nós mesmos, faz-nos coincidir com formas de atividade que, ao mesmo tempo, são *nossas* e *outras*, condições de todas as vidas mentais de todos os homens e de todos os tempos. Assim, a apreensão (que só pode ser objetiva) das formas inconscientes da atividade do espírito conduz, apesar de tudo, à subjetivização; porque, definitivamente, é uma operação do mesmo tipo que, em psicanálise, permite-nos reconquistar nosso eu mais estranho e, na pesquisa etnográfica, nos faz aceder ao mais estranho dos outrem como a um outro nosso. Nos dois casos coloca-se o mesmo problema, a comunicação buscada, ora entre um *eu* subjetivo e um *eu* objetivante, ora entre um *eu* objetivo e um *outro* subjetivado. E também nos dois casos, a busca rigorosamente positiva dos itinerários inconscientes desse encontro, traçados desde sempre na estrutura inata do espírito humano e na história particular e irreversível dos indivíduos ou dos grupos, é a condição do sucesso"³⁵.

Mas, como Mauss já notara, os fatos sociais são fatos de linguagem e, assim, a lingüística estrutural viria fornecer um método para a antropologia estrutural e, destarte, se uniriam fato lingüístico e fato social (no sentido de "total" em Mauss) pela noção comum de um funcionamento e de uma estruturação inconsciente. Lacan³⁶, de modo quase contemporâneo, viria mostrar as relações entre linguagem e inconsciente, de modo que se cruzariam suas investigações com as de Lévi-Strauss. Inconsciente e "sema", na ótica comunicacional da linguagem, seriam as noções-piloto de uma integração das ciências humanas, onde se superaria o historicismo (pela problemática da estrutura e da sincronia) e não se cairia no

naturalismo (a noção biofísica de "raça" é barrada, por exemplo, e com ela todo o racismo, o que é bom, mas também toda uma convergência com as ciências da vida, como ressalta do capítulo Natureza e Cultura em "Les structures élémentaires de parenté"). Vejamos as duas etapas.

Ao longo de todo o tópico "Langage et parenté" de "Anthropologie structurale", Lévi-Strauss trata dos fundamentos metodológicos da aproximação entre linguagem e cultura, via inconsciente, assim como da extensão de um método estrutural, oriundo da semiologia esboçada por Saussure, e de uma integração à base de tais pressupostos (esclarecidos). Mais tecnicamente a integração se processaria no seguinte sentido. Em 1958 Lévi-Strauss se referia ao projeto de "uma *antropologia* entendida no sentido mais amplo possível, ciência ao mesmo tempo muito antiga e muito recente, que visaria o conhecimento integral do homem, associando métodos diversos e diversas disciplinas e que, um dia, revelaria as secretas leis que movem esse hóspede, sempre presente sem nunca ter sido convidado para nossos debates: o espírito humano"³⁷. Uma exploração pluridisciplinar integrada, veiculada pelo projeto de uma antropologia como ciência semiótica, iria se acentuar na medida em que se aceitasse como método o caráter basal da linguagem e a dinâmica dos processos e formas inconscientes nessa re-união do saber sobre o Homem. Lévi-Strauss afirmaria, então, que, "sem se reduzir a sociedade ou a cultura à língua, podemos esboçar essa "revolução copernicana"... que consistirá em interpretar a sociedade em seu conjunto em função de uma teoria da comunicação. Essa tentativa já é possível em três níveis: porque as regras de parentesco e do casamento servem para assegurar a comunicação de mulheres entre os grupos, como as regras econômicas servem para garantir a comunicação de bens e serviços, e as regras lingüísticas para a comunicação de mensagens. Essas três formas de comunicação são, ao mesmo tempo, formas de troca sendo que, manifestamente, entre elas há relações (porque as relações matrimoniais são acompanhadas de prestações econômicas, e a linguagem intervém em todos os níveis). Assim é legítimo pesquisar se entre elas há homologias, e quais as características formais de cada tipo isoladamente considerado, e as transformações que possibilitam passar de uma à outra... Na sociedade há, entretanto, algo mais além de trocas matrimoniais, econômicas e lingüísticas, aliás reconhecidas por Haudricourt e Granai na existência e analogia que apresentam com a própria língua: arte, mito, rito, religião..."³⁸ Nesse projeto unificador das linguagens sociais, sob a égide de uma futura "ciência da comunicação", onde o fio metodológico seria a "ciência da linguagem" e subjacências psicanalíticas, no capítulo sobre "Problèmes de Méthode", Lévi-Strauss insistiria no fato que "em toda sociedade a comunicação opera-se em três níveis, pelo

menos: a comunicação de mulheres, a comunicação de bens e serviços, a comunicação de mensagens. Por conseguinte, o estudo do sistema de parentesco, o estudo do sistema econômico e o estudo do sistema lingüístico oferecem certas analogias. Os três remetem ao mesmo método, diferindo somente pelo nível estratégico em que cada qual escolhe se situar no seio de um universo comum. Poderíamos mesmo acrescentar que as regras de parentesco e de casamento definem um quarto tipo de comunicação: a dos gens entre os fenótipos. Assim a cultura não consiste exclusivamente em formas de comunicação que propriamente lhe sejam pertinentes (como a linguagem), mas também — e talvez sobretudo — em regras aplicáveis a todo e qualquer tipo de “jôgo de comunicação”, desenvolvam-se esses no plano da natureza ou no plano da cultura”³⁹. Assim, com os devidos matizes sobre as relações entre Natureza e Cultura, a que logo voltaremos, a obra de Lévi-Strauss se desenvolveria no sentido de evidenciar uma organização pelo “universo das regras” e por uma troca simbólica ampliada tendo por base metodológica uma ciência dos semas e as estruturas inconscientes das formas comunicacionais.

Se, assim, com Lévi-Strauss a problemática metodológica posta pelo conflito entre hermenêutica historicista e positivismo, entre compreensão e explicação, através dos “níveis de análise” e da desembocadura no sincronismo das estruturas inconscientes da comunicação social — peculiarmente derrocando o historicismo sem se cair no naturalismo, apesar da referência a um quarto tipo possível de comunicação a articular genótipo e fenótipo, e apesar de todo o interesse de Lévi-Strauss nos debates do Centre Royaumont... — persiste, entretanto, uma quase que ambigüidade com relação ao par fundante de toda essa problemática: a questão da Natureza e da Cultura. Com os devidos matizes e a devida abertura — o “espírito humano” em Lévi-Strauss, apesar de poder remeter ao aparelho cerebral e à sua holonomia, aproxima-se mais de uma “matriz algébrica”, como Leach evidenciou, o que escapa à tematização da “natureza” e às articulações possíveis dessas “leis lógico-estruturais” e do “universo das regras” —, se compreendermos as profundas e contextuais razões de as críticas à noção de raça em “Race et histoire”, a posição de Lévi-Strauss persistiria aquela definida em “Les structures élémentaires de la parenté”, ao tratar da relação entre Natureza e Cultura, onde o âmago da questão está na “proibição do incesto”, “fenômeno que simultaneamente apresenta o caráter distintivo dos fatos da natureza e o caráter distintivo-teoricamente contraditório do precedente — dos fatos da cultura, pois a proibição do incesto possui, ao mesmo tempo, a universalidade das tendências e dos instintos, e o caráter coercitivo das leis e das instituições”⁴⁰. Assim sendo, o cultural remeteria ao “universo das regras”, à diversidade e ao relativo, ao passo que o

biológico, o "natural", ao universal, à unidade em oposição à diferença. Mas o espírito humano e suas leis seria um mediador provável e um provável operador de articulações-comutações: em que medida a obra de Lévi-Strauss viabilizaria uma arquetipologia? Por isso que Durand enfocaria essa questão, Morin partiria do cantonamento entre Natureza e Cultura; seriam essas as duas tendências da nova unificação: uma crítica a esse "idealismo sem sujeito transcendental", como diz Ricoeur, a esse kantismo que retoma o par basal natureza e cultura acentuando que "nenhuma análise poderá apreender o ponto de passagem entre os fatos de natureza e os fatos de cultura, e o mecanismo de sua articulação. Mas a discussão anterior não nos trouxe só esse resultado negativo; deus-nos, com a presença ou a ausência de regras nos comportamentos subtraídos às determinações instintivas, o critério mais válido para as atitudes sociais. Sempre onde a regra se manifestar, teremos a certeza de estar no estádio da cultura. Simetricamente, fácil é reconhecer o universal como critério da natureza... À falta de análise real, o duplo critério da norma e da universalidade traz o princípio de uma análise ideal que pode permitir — ao menos em certos casos e em certos limites — isolar os elementos naturais dos elementos culturais que intervêm em sínteses de ordem mais complexa. Estabelecemos, então, que tudo aquilo que, no homem, é universal diz respeito à ordem da natureza e se caracteriza pela espontaneidade, e que tudo o que está adstrito à uma norma pertence à cultura e apresenta os atributos do relativo e do particular"⁴¹.

Os projetos de unidade da ciência do Homem enfocariam, assim, a categorização Natureza/Cultura e suas implicações, a basalidade da linguagem e as formas simbólicas e, por fim, a lógica binária subjacente ao modelo estrutural. Seriam, entretanto, pontos adquiridos o inconsciente e as formações simbólicas.

Aqui tão só esboçaremos as linhas de superação dos referidos projetos mostrando-lhes as convergências no sentido de uma pedagogia do Imaginário onde o método seria o simbolismo e sua lógica. Na próxima etapa, como antes indicáramos, num todo exploraremos detalhadamente ambos os projetos (a antropologia do Imaginário e a antropologia da complexidade) e a ótica da pedagogia do Imaginário: aqui se põe a educação como um amplo aspecto de uma "mutação" (no sentido de Balandier) bio-antropo-psico-sócio-organizacional. Delinear-lhe as contextualidades, tal foi aqui nosso objetivo, como marcar-lhe as articulações e rupturas epistêmicas.

Como Ricoeur observou⁴², desde a obra crítica de Freud, Marx e Nietzsche, a reflexão deve se dar a partir de uma crítica às filosofias da consciência, vale dizer, instaura-se um pensamento das estruturas e do inconsciente que, com a antropologia estrutural, acha-se potenciado. Eis porque esse é o solo de onde partem os projetos de Durand e de Morin.

A viga mestra da obra de Gilbert Durand é a noção de Imaginário que, progressivamente, se constrói a partir de uma noção básica, a de "trajeto antropológico" que, aliás, representa o instrumento de articulação entre Natureza e Cultura. Assim, Durand critica a ruptura que, de certo modo, Lévi-Strauss instaura a partir dessa categorização. O "trajeto antropológico"⁴³, se acentuarmos certas discontinuidades — Durand critica a subjacência do mito evolucionista em Morin assim como nas análises de Frétigny e Virel —, recobriria o que Frétigny chamou "embrio-gênese da consciência"⁴⁴; da "protoconsciência", do "protoconhecimento" e das "protonoções sincréticas", em suma, do "pré-reflexivo" e do "pré-categorial", partimos rumo à diferenciação da consciência, naquele trajeto que, de modo mais próximo a Durand, Pierre Solié chamou de "cosmo-bio-antropo-sócio-escatogênese"⁴⁵, processo esse que se escalona do "biológico" ao "noológico", sendo o "imaginal" o pivô de articulação entre "bios" e "logos". Pois bem, o "trajeto antropológico" em Durand articula Natureza/bios e Cultura/logos, por meio do processo de simbolização. O símbolo ("Sinnbild") é bifronte e "unificador de pares de opostos", como Jung evidenciara⁴⁶: o sentido é consciente, ao passo que a imagem emana do inconsciente. Assim o símbolo, como "Bild" ou imagem remete às imagens arquetípicas e ao substrato biótico; enquanto o sentido, remete ao noológico, fundamentalmente ao mito. Ou melhor: do lado da Natureza temos o "crêodos" (de que Waddington nos dá as pistas e a teoria das catástrofes de René Thom traça a morfogênese das significações⁴⁷) e o "arquétipo", universo das formas constantes e repetitivas, associadas aos "atos instintivos" (no sentido de Lorenz e dos etólogos⁴⁸) e às "pulsões", embasando as "dominantes reflexas" (Betcherew) e os "schèmes" (Durand), assim constituindo as raízes bióticas do processo de simbolização, a linguagem corporal do símbolo ou a corporeidade como linguagem (no sentido de Jousse)⁴⁹; do lado da Cultura, temos os mitos, como produto por excelência, e os conceitos como "indução arquetipal" (no sentido de Baudouin), vale dizer, Mauss⁵⁰ já evidenciara o "moule affectif" das categorias de pensamento e, assim, o assento afetivo quer do mito, quer da racionalidade. Destarte o "processo de simbolização" (a "função transcendente" em Jung ou a "função simbólica" em Cassirer) ou, "tout court", o símbolo, sua função (que é a "imaginação simbólica") e seu campo (que é o Imaginário) são os pontos basais. Acontece aqui, entretanto, a crítica à filosofia da linguagem subjacente à obra de Lévi-Strauss⁵¹ pois, observa Durand, hermenêutica redutiva que é, reduz o símbolo ao signo e, por via de degradação ampliada, ao "sintema": a noção de signo em Saussure, e a conceção semiológica, ao lado da arbitrariedade esvaziam a significação plena, pois o símbolo é plurívoco e equívoco, ao passo que a concepção semiológico-comunicacional da linguagem redú-lo à univoci-

dade cuja razão profunda é a lógica subjacente do “digitalismo binário”. Trata-se, por isso, em Lévi-Strauss, de uma concepção semiótica das linguagens sociais, não de uma concepção simbólica das linguagens sociais ou “formas simbólicas” como tão bem aprendera Cassirer⁵². Durand, com Ricoeur, critica o estruturalismo como “sintaxe vazia” e propõe um “estruturalismo figurativo”, onde o conceito de “figura” substituiria a “forma vazia”⁵³, ponto a que voltaremos como indicámos.

O “trajeto antropológico” permite, destarte, uma reavaliação da ruptura introduzida pelo par Natureza e Cultura, ao mesmo tempo que, evidenciando o carácter basal da linguagem num projeto de unidade da ciência do Homem, nos fala de uma outra forma de linguagem: as formas simbólicas (e não semióticas) que integram o amplo domínio do Imaginário. A “arquetipologia geral”, primeiro resultado do trajeto antropológico, posteriormente ampliada no sentido dos “Urbilder” de Portmann e das “Reizgestalten” ou “angeborenen Formen” de Lorenz⁵⁴, evidenciara as “estruturas antropológicas” do Imaginário (três estruturas em dois regimes”⁵⁵; seria destarte, a propedêutica à construção pluridisciplinar de uma “antropologia do Imaginário”: nesse sentido se situariam as pesquisas, num “projeto de pesquisa integrada”, do “Centre de Recherches sur l’Imaginaire”. Programaticamente Durand anotara em 1960: “(o projeto de uma “Ciência do Homem” compreenderia) . . . inicialmente, o plano de uma *teoria geral do Imaginário* concebido como uma função geral de equilíbrio antropológica; depois, o plano dos *níveis formadores* das imagens simbólicas, que se formam e se informam em todos os setores e em todos os entornos da atividade humana e, enfim, pela própria generalização, tanto estática quanto dinâmica, da virtude da imaginação, despontando numa metodologia, que já é uma ética e que esboça uma metafísica . . . que, desde já, pela própria generalização de seu ponto de aplicação, implica a convergência de métodos, a *convergência das hermenêuticas*”⁵⁶. Posteriormente Durand, a modo de balanço metodológico dessas convergências, apresentaria a estruturação do campo do Imaginário, em remarcável similaridade com o domínio da “função simbólica” em Cassirer (descontando-se, é claro, a racionalidade kantiana ordenadora das formas simbólicas) e o campo das “linguagens sociais” em Lévi-Strauss (tenha-se em vista, entretanto, a crítica à concepção signica e à função comunicacional da linguagem), orientando-o numa “tripla direção de pesquisa transdisciplinar integrativa”. O texto sobre “A exploração do Imaginário” diz que, “inicialmente, temos o departamento das investigações psico-sociológicas, isto é, das pesquisas que utilizam os métodos da psicologia experimental e clínica, da exploração psiquiátrica e todas as experimentações psico-farmacodinâmicas, bem como os métodos de detecção quantitativa da sociologia ou de experimentação segundo o modelo da psicologia

social. Nesses setores, médicos, fisiólogos e psiquiatras, psicólogos e sociólogos colaboram intimamente para revelar os fatores “mecânicos” da imagem, visando acentuar aquilo que possibilita atingir, por vezes modificar, a imagem e seus regimes através de entornos psico-químicos, psico-culturais, sociais. Situam suas investigações ao nível do que poderíamos chamar “a engrenagem” do Imaginário sobre a “incorporação” do indivíduo biológico e psíquico nas diferentes instâncias — alimentares, dietéticas, ergológicas, mentais, relacionais, sociais, etc. — que condicionam o comportamento e a conservação do indivíduo... Mas essa pesquisa dos “mecanismos” não deve se isolar... do grande departamento de “Estética e Poética” do Imaginário. Nos setores “poéticos” a ênfase recai sobre a gênese e o funcionamento *internos* dos regimes, das constelações e das estruturas de imagens. As diversas críticas, a história das literaturas, a estilística, a lingüística, a literatura comparada e a psicanálise situam-se no trajeto que conecta o originar-se da imagem à sua expressão. Os estudos de temática são o aspecto privilegiado do que poderíamos chamar a “fisiologia” do Imaginário, onde se esboçam os grandes órgãos funcionais, estruturais e arquetípicos da imaginação. Enfim não se deve esquecer, como freqüentemente o fez a pesquisa ocidental movida por um tipo de “complexo” de cultura agnóstica, o departamento de escatologia e de ética do Imaginário. As pesquisas do etnólogo, do etnógrafo, do lingüista “orientalista” e das “ciências das religiões” vêm amplificar, extrapolar, e por vezes completar, as explorações “mecânicas” e “fisiológicas” do Imaginário elaboradas pelos outros dois laboratórios. Aqui as pesquisas abordam o delicado domínio da finalidade da imagem e do sentido do Imaginário em geral, constituindo-se, assim, o que poderíamos chamar — por paralelismo com as metáforas “mecânica” e “fisiológica” utilizadas, e se tal designação não fôsse decisoramente contraditória —, uma “psicologia racional” do Imaginário. Digamos, para atenuar esta expressão cheia de resquícios da filosofia ocidental, uma “psicologia imaginal” ou “visionária”, tendo por missão determinar a consistência ontológica ou, mais modestamente, “antropológica”, das grandes imagens e das constelações constantes de imagens nos mitos e narrativas ou rituais constitutivos das principais ideologias. Esta via... encontraria maiores precisões com as atividades dos outros dois departamentos de pesquisa, ao passo que poderia complementar os aspectos éticos da exploração psicagógica e psicoterapêutica, tendo essas últimas por missão “recolocar o sujeito, a personalidade, em situação de reencontrar, com seu equilíbrio afetivo, uma abertura; superar a simples cessação dos sintomas para chegar à restauração do fluxo vital e da criatividade (Frétigny-Virel)”⁵⁷. A tripla estruturação do campo do Imaginário culminou na criação de um novo laboratório no C.R.I.: de Comunicação Social e Prática Organizacional, aos poucos podendo se tornar um foco unificador sob a designação de Centro

do Imaginário Social *, pois que pilotaria a integração sociátrica do Imaginário. Para tal deveremos esboçar a “função geral de equilíbrio antropológica do Imaginário” como fio condutor. As pesquisas sobre as “estruturas antropológicas do Imaginário” haviam descoberto dois grandes regimes de imagens e três formas de estruturação, com bases na reflexologia e na etologia. A regulação homeostática dos regimes de imagens e respectivas estruturas, cuja exploração culminou na formulação experimental do AT-9⁵⁸ e respectivas técnicas de intervenção para mudança de atitudes através de imagens indutoras, visando sempre a equilíbrio funcional e os “níveis de saúde”, tudo isto teve como base a investigação pluridisciplinar e integrada das funções da “imaginação simbólica”, que Durand assim sintetiza: “Inicialmente, nos seus dados imediatos, na sua espontaneidade, o símbolo aparece restabelecendo o *equilíbrio vital* comprometido pela intelecção da morte; depois, pedagogicamente, o símbolo é utilizado para restabelecer o *equilíbrio psico-social*; em seguida, se o examinarmos através da coerência das hermenêuticas, o problema da simbólica em geral, apercebemo-nos que a simbólica, pela negação da assimilação racista da espécie humana a uma pura animalidade, ainda que fôsse racional, estabelece o *equilíbrio antropológico*, que constitui o humanismo ou o ecumenismo da alma humana. Enfim, após ter instaurado a vida face à morte, e face ao desregramento psico-social, o bom sentido de equilíbrio, após ter constatado a grande catolicidade dos mitos e poemas e instaurado o homem enquanto “*homo symbolicus*”, face a entropia positiva do universo, o símbolo instaura enfim o domínio do *valor supremo* e equilibra o universo que flui, através de um Ser que não flui, ao qual pertence a eterna Infância, a eterna aurora, e então o símbolo culmina numa *teofania*”⁵⁹.

Essa função sociátrica de reequilibração simbólica — que, de perto remete à “lei de compensação e reversão enantiodrômica” em Jung, ao “princípio dos limites” em Sorokin ... e ao velho Heráclito — encontra sua expressão máxima na dialética do mito, como tão bem mostrou Bastide com relação à antropologia de Durand⁶⁰. Porque o mito é a forma por excelência do texto simbólico — e, paralelamente, à descoberta da lógica do “pensamento selvagem” em Lévi-Strauss⁶¹, Durand escreveria o contraponto às “mito-lógicas”, o texto “*L’âme tigrée*”⁶² — a arquetipologia se prolongaria numa “mitocrítica” e numa “mitanálise”⁶³ que, por um lado, conduziriam ao projeto de uma “sociologia profunda”⁶⁴ — preferiríamos “antropologia profunda”⁶⁵ por razões várias — e, por outro lado, retomando considerações já clássicas de Ricoeur e de Eliade sobre a “degradação simbólica”, despontaria liminarmente numa distinção vital entre mito e ideologia, e na respectiva valorização da “*mythopoiésis*”⁶⁶, ou da “*poiésis*” em sentido heideggeriano ... ou cibernético. Assim teríamos, por um lado, uma atividade de “desmistifi-

cação” — a crítica impiedosa à epistemologia das ciências humanas, às ideologias lidas em termos de “estruturas profundas”, com a proposta do “novo espírito antropológico”⁶⁷ nas pegadas reversivas de Bachelard — e, por outro lado, o programa de “remitificação” (ou o “retorno do mito”) pois, pela “mythopoiésis”, o mito se tornaria um “estilo” de orientação da ação⁶⁸, em certa convergência com o pensamento de Ernst Bloch, mas sobremaneira com a antropologia do imaginário espacial de Duvignaud⁶⁹.

A “crítica à epistemologia das ciências humanas” seria uma triplíce crítica, que reencontraria a problemática esboçada ao início desse artigo: uma crítica ao positivismo, ao historicismo e ao “reduccionismo”. Pois que a tais tendências subjaz uma lógica bivalente, que é a grande matriz da razão analítica — como se evidenciara na dicotomia esquizomorfa do estruturalismo — a crítica desemboca na proposta de lógicas do “tertium datur” e numa nova razão, que Durand chama tradicionalmente “ratio hermetica”⁷⁰ e que hoje, com os trabalhos de Bohm e Pribam, chamaríamos razão holonômica⁷¹.

Para concluir com esse posicionamento global de um projeto de unificação das ciências do Homem como uma antropologia do Imaginário, nada melhor do que fazê-lo com a síntese de traços apresentados por Durand ao Colóquio de Córdoba, síntese da prática teórica do C.R.I. Assim há “cinco proposições epistemológicas” sobre as “polissemias simbólicas”, evidenciadas por um tratamento informático do repertório das pesquisas: “heterogeneidade de conjunto ou “logoi” que definem arquétipos estáveis”; complexidade dinâmica e contraditorial de cada sistema simbólico em torno de um eixo que equilibra as contradições; mudanças indecíveis por meio de saltos bruscos de uma para outra forma, definidas pelo princípio dos limites”; lógica polissistêmica no mínimo trivalente; generalização de uma sintaxe comum ao matemático e ao “poeta” constituindo uma “ratio”, um discurso perfeitamente racional, mas diferente do discurso da lógica e do determinismo clássicos”⁷².

Todos esses traços da antropologia do Imaginário de Gilbert Durand, como propedêutica a uma antropologia profunda, serão explicitados — juntamente com os traços da antropologia da complexidade de Edgard Morin, cujo posicionamento e exposição sucinta passaremos a fazer — assim como a “pedagogia do Imaginário”, que ambas induzem, numa próxima etapa.

. O projeto unificador da “antropologia fundamental” “bio-antropo-psico-sociologia” ou “antropologia da complexidade” de Morin — projeto capitaneado no antigo “Centre International d’Études bio-anthropologiques et d’anthropologie fondamentale (C.I.E.B.A.F.)”, hoje “Centre Royaumont pour une science de

l'homme"* — é um progressivo questionamento da "ruptura epistemológica", e do relativo cantonamento, que representa o par lévi-straussiano Natureza/Cultura, na medida em que isola as ciências da vida e as ciências da cultura. Propondo uma "sutura epistemológica", Morin denuncia o "biologismo" ("uma concepção da vida fechada sobre o organismo") e o "antropologismo" ("uma concepção insular do homem") e propõe uma "abertura para baixo", em direção à integração da "lógica organizacional do ser vivo", e uma "abertura para cima", em direção à "noologia". A "sutura epistemológica" entre Natureza e Cultura está configurada pelo "processo de hominização", que é uma "antropo-sociogênese multidimensional" cujos passos são escalonados pelas contribuições ou "etapas" da "revolução biológica": a "lógica do vivente" (com as noções cibernéticas e informáticas envolvidas na biologia molecular), a "revelação ecológica", "a revelação etológica", a "revelação bio-sociológica" e as revelações paleontológicas; respectivamente essas revelações nos propiciam a noção de vida, a noção de natureza, a noção de comportamento animal, a noção de sociedade animal e o processo de hominização⁷³. Articulado Natureza e Cultura o processo de hominização propicia as articulações e reciprocidades entre os termos do triângulo básico "espécie-indivíduo-sociedade", que é o fundamento da unificação bio-antropo-psico-sociológica, termos que se configuram não só como o "ambí-sistema indivíduo-sociedade"⁷⁴, mas onde "a relação ambígua indivíduo-sociedade deve ser introduzida numa relação ternária espécie-indivíduo-sociedade, que em si mesma é ambígua"⁷⁵. Ora, o processo de hominização é uma circulação de alimentação recíproca entre os processos de "juvenilização", "cerebralização" e "culturificação", vale dizer, à medida que regridem os códigos genéticos progridem os códigos culturais como parâmetros, num processo que implica a constituição do aparelho neuro-cerebral — que é o "triunic brain" descrito por McLean e Laborit⁷⁶ — e no epicentro desse processo, que é a constituição da consciência e do aparelho simbólico. Assim, com a emergência da cultura, que são sistemas simbólicos, assistimos à constituição de um "capital simbólico" ao lado do "capital genético", mas intimamente vinculados pela juvenilização cerebralizante e pela fenotípiã. Emerge, então, do funcionamento do aparelho cerebral e do aparelho simbólico, uma nova lógica⁷⁷, que é a lógica da complexidade, cujos traços são: complexificação crescente, contraditorialidade e antagonismo, auto-organização e neg-entropia. Com a estruturação do aparelho lógico-cerebral desembocamos, o que é potenciado pela constituição do aparelho simbólico e pelo domínio da noologia, numa lógica da hipercomplexidade que, numa visão de "homem integral", ao "sapiens" acresce o "demens". Os traços dessa nova lógica permitem a Morin propor o "paradigma da complexidade" que se opõe ao "paradigma da simplificação disjuntiva" do discurso clássico. Essa lógica da hipercomplexidade é

uma lógica dos “sistemas autopoieticos”, como Von Foerster e Maturana os conceberam⁷⁸, auto-poiésis que embasa a noção chave de “autonomia”. Portanto, mediando uma lógica da hipercomplexidade possível — porque a sociedade apresenta uma tendência “babuína”, isto é, de organização hipocomplexa ou autoritária ou “adulta”... — que atua através do aparelho lógico-cerebral e do aparelho simbólico, vale dizer, dos processos de simbolização (não produtos!) que integram o domínio da “noologia”, Morin elabora — eis a visão integradora — o “antimodelo da morfogênese multi-dimensional”, que é uma “teoria de organização de formas vivas” numa multiplicidade de níveis orientados pelo já referido triângulo no sentido da constituição de um processo unitário onde se integram o sistema genético, o eco-sistema, o sistema cerebral e o sistema sócio-cultural e, assim, “...as fortes intercomunicações e a fraca hierarquização triúnicas indicam que a ordem psicológica, a ordem sócio-cultural, a ordem biológica não podem ser consideradas de modo compartimentado e hierarquicamente entre si superpostas. Há, assim, estreitas e inesperadas conexões entre o que parece o mais longínquo e irredutível... Podemos então compreender que é o sistema único, federativamente integrado, fortemente intercomunicante do cérebro do sapiens que possibilita a integração federativa do biológico, do cultural, do espiritual (elementos simultaneamente complementares, concorrentes, antagonistas, cujos graus de integração serão assaz diferentes conforme os indivíduos, as culturas e os momentos) num único *sistema bio-psico-sócio-cultural*”⁷⁹. Essa é a “totalidade antropológica” como, entre outros, Mauss e Durand repetiam. A importância das linguagens e do imaginário alcança amplas proporções nesse projeto pois, não só o “demens” integra o “sapiens”, mas progressivamente assistimos à instauração-piloto de uma “noologia”, onde vislumbramos uma como que consistência ontológica e “profética”. Morin nos avisa que “...a mais densa sombra cobre, sempre, o inaudito universo que se estende dos sonhos às idéias, das estruturas mitológicas às estruturas lógicas. Vimos que a característica mais original do sapiens está na emergência do noológico. P.Auger e J.Monod sugeriram considerar as idéias como “existentes-entes” de um novo tipo. “O homem é o portador de um novo reino, o das idéias. Não que seja ele o primeiro a ser capaz de ter idéias, mas é o primeiro que as reproduz, que lhes dá uma genética, permitindo-lhes constituir um reino” (Auger). “O quarto reino seria constituído por organismos bem definidos, as idéias, que se reproduzem por multiplicação idêntica nos meios constituídos pelos cérebros humanos, graças às reservas de ordem aí disponíveis” (idem). As idéias seriam, então, seres nas fronteiras cerebrais da vida como, numa outra fronteira, o são os vírus. ... Os vírus, como as idéias, são seres capazes de se autoreproduzir sob

condição de parasitar um organismo; como as idéias, os vírus transitam de um sistema vivo para outro, eventualmente fixando-se sobre um código genético, como as idéias sobre um código cultural, para aí transduzir uma informação criadora ou mortal. Mas, diferentemente dos vírus, as idéias se unem, organizam-se em sequências, tornam-se mitos, ideologias, seres antropomorfos, o que as torna ainda mais análogas aos seres vivos do que os vírus. Assim é possível considerar as idéias, os mitos, os deuses como “existentiais”, dotados de uma relativa autonomia (Lévi-Strauss não diz, de modo estranho e profundo: “Os homens não pensam os mitos, os mitos se pensam por si mesmos”) sendo os cérebros e as culturas os eco-sistemas... *A carência “ontológica” das ciências do homem consistiu em não terem dado existência ao imaginário e à idéia: não se viu reflexo onde havia desdobramento duplicador, fumaças onde havia ebulição termodinâmica de vapores.* Seria preciso estudar-lhes a química associativa, a vida organizada, as regras específicas... *A noologia, ciência não nata, é a ciência que deve coroar a antro-po-sociologia*”⁸⁰. Donde a proposta da “Scienza Nuova”, o projeto unificador: “O novo paradigma da antropologia fundamental exige uma reestruturação da configuração geral do saber. Mais do que estabelecer relações diplomáticas e comerciais entre as disciplinas, onde cada uma se confirma na sua soberania, trata-se de pôr em questão o princípio de disciplinas que recorta a machadadas o objeto complexo, que é essencialmente constituído pelas inter-relações, interações, interferências, complementaridades, oposições entre elementos constitutivos que, cada um de per si, é prisioneiro de uma disciplina particular. Para que haja verdadeira interdisciplinaridade é necessário haver disciplinas articuladas e abertas sobre fenômenos complexos e, sem dúvida, uma metodologia ad hoc. É necessário, assim, uma *teoria — um pensamento — transdisciplinar* que procure abarcar o objeto, o único objeto ao mesmo tempo contínuo e descontínuo, da ciência: *a physis*. Trata-se, pois, não só de fazer nascer a ciência do homem, mas de fazer nascer uma nova concepção da ciência, que conteste e inverta, não só as fronteiras estabelecidas, mas as pedras angulares dos paradigmas e, num sentido, a própria instituição científica. Sabemos que a idéia que perturba é sempre mal acolhida e que nossas proposições valerão o desfavor de todos aqueles para quem o atual conceito da ciência parece absoluto e eterno. Ora, também sabemos que a noção de ciência mudou e, cada vez mais, sentimos que ela deve mudar...”⁸¹

Essa pesquisa caminha magnificamente em “La Méthode”, como tão tensa e “poiéticamente” Morin definira o “a-método enciclopédico” em “L’esprit de la vallée”... Vale dizer quão pouco menos “avenante” é para a “instituição científica” taylorizada — essa visão fragmentária do universo, como diz Bohm — esses pro-

jetos de unificação que se dão sob a égide de Hermes-Dionysos ou do Tao... O Imaginário e a noologia incomodam. Por quê?

Se, a modo de simetria com a apresentação dos resultados de uma pesquisa transdisciplinar realizada no C.R.I., feita por Durand no Colóquio de Córdoba, quiséssemos também apresentar um "balanço teórico" semelhante, feito por Morin, no Colóquio Royaumont sobre a "auto-organização", veríamos que três são as "idéias conclusivas". A primeira diz "... que o arraigamento na física e na biologia permite encontrar um fundamento para a idéia de autonomia e, ao mesmo tempo, podemos conceber que o homem seja um ser físico, biológico, cultural e psíquico. Se não se der esse amarrão conceitual, as idéias de autonomia humana e de liberdade persistem como totalmente metafísicas. A autonomia, a individualidade, o sujeito e a liberdade deixam de ser noções substanciais, princípios ou presentes metafísicos. Mas para isso é preciso: a - conceber um princípio de complexidade física que conceba as relações dialógicas de ordem, de desordem e de organização; b - um princípio de complexidade organizacional para compreender o que é a emergência, a retroação e a recursividade; c - um princípio de complexidade lógica que conceba os laços entre autonomia e dependência..."⁸². A segunda idéia, diz-nos Morin, "... consiste em que um problema-chave de método está unido a esta nova visão; um método simplificador não pode senão conceber causalidades exteriores, sendo incapaz de conceber a causalidade interior; ele disjunta o físico e o biológico, separando-os do antropológico, reduz o complexo ao simples, não podendo conceber nem a organização nem, com mais certeza, a auto-organização. Se sois prisioneiros do que chamo o paradigma da simplificação (disjunção e redução), é impossível ver a autonomia. Mas algo com relação a que vossos conceitos são cegos, nem por isso deixa de existir... Entretanto esse diafoirismo predomina nas nossas universidades..."⁸³ A terceira idéia toca nas implicações éticas da "scienza nuova", como Durand falara, numa "deontologia do Imaginário"; temos, assim, o esboço de uma problemática "praxeológica" (no sentido de Bastide) e, por via de implicação, numa problemática "pedagógica" pois "... o problema da ciência e da ação pode se encontrar modificado por uma visão que atribua um sentido às noções de ator, de autonomia, de liberdade, de sujeito, noções que eram pulverizadas ou desmembradas pela concepção simplificadora da ciência "clássica"..."⁸⁴.

Temos, assim, em ambos os projetos, uma crítica epistemológica que visa à unidade da ciência do Homem através dos seguintes passos: a "sutura epistemológica", que ocorre através das noções de "trajeto antropológico" e "processo de hominização"; a valorização do universo simbólico em sentido pleno, como as noções de

Imaginário e noologia, ao mesmo tempo que centros (centramentos estratégicos), epicentros de processos transdisciplinares; a proposta de uma nova lógica que, fundamentalmente polivalente, se articula em torno do "tertium datur", da contraditorialidade antagonista; por fim, a proposta de uma "razão aberta" e do "paradigma holístico". Assim, ambos os projetos articulam-se em direção a uma antropologia compreensiva, fundamental ou profunda que, aliás, seria uma propedêutica à ciência da "poiésis", esse pensamento basal transdisciplinar. Além desses pontos logicamente articulados a partir da problemática epistêmica que evidenciámos no início desse artigo, teríamos a destacar outros pontos de convergência, de não menor relevância para uma "pedagogia do Imaginário": a complexidade e o "pluralismo coerente"; o "homem integral" e o "homem contraditorial"; a filosofia do inacabamento; a valorização da mythopoiésis; a transdisciplinaridade. Serão confrontos a serem desenvolvidos, noutra etapa, entre Durand e Morin.

Quais seriam as linhas de força basais ilaidas desses projetos para uma "pedagogia do Imaginário"? Destacaremos os traços fundamentais, a serem posteriormente explorados.

Lupasco, Kuhn, Bohm, Pribram, dentre os mais significativos, mas especificamente Durand e Morin, se aperceberam que todo "paradigm shift" implica uma revisão cosmovisiva global e, por via de implicação, uma praxeologia que se configura como "pedagogia". Temos, no caso, como primeiro e mais global traço, uma re-paradigmatização: configura-se uma oposição ao paradigma "clássico" (simplificador, disjuntor, redutivo) que, por uma progressiva redução do racional ao lógico, e do lógico ao bivalente, como Pribram tão bem evidenciou, acabou por induzir uma falsa identificação entre racionalidade e lógica binária, num movimento de constituição da "razão analítica", assim induzindo como irracionalidade, ilogicidade, alogicidade... e todos os epítetos para "místico e vago e sem rigor" todo e qualquer intento de se propor uma outra razão. Veja-se, por exemplo, a crítica feita ao "pensamento sintético" em Jung; veja-se o racionalismo de Piaget e a desvalorização do imaginário; vejam-se todos os epítetos para a "lógica selvagem" e a "falta de rigor"... Entretanto, sobretudo após as pesquisas dos acima referidos pensadores, sobretudo com a identificação da "implicate order" em Bohm e do holograma em Pribram, poderemos dizer que essa "re-paradigmatização" vai no sentido de uma "razão holonômica" que se opõe a todas as faces do "dualismo", nos planos ontológico, gnoseológico, epistemológico e lógico. Essa "razão hologramática" amplificaria a "razão aberta" de Gonseth, a "ratio hermetica" de Durand e a "razão complexa" de Morin, opondo-se, também, às filosofias da consciência e da continuidade — fossem ainda sob os disfarces da dialética hegel-marxista — ela se construi-

ria pelas parametrizações de um pensamento das estruturas do inconsciente e sua fenomenologia. Entretanto, segundo grande traço, como a re-paradigmatização se envolve com uma desmistificação ideológica e com uma simbolização poiética (mythopoiética), com o pensamento criador emergente na proposta de uma “teoria geral do Imaginário” ou de uma “scienza nuova”, implica uma “mutação” (no sentido de Balandier) ⁸⁵ bio-antropo-psico-sociológica e organizacional e, assim, uma pedagogia do Imaginário como tonalidade e agenciamento dessa mutação. Essa pedagogia, entretanto, em profundidade está comprometida com uma “lógica do antagonismo contraditorial” ⁸⁶ e suas vertentes de polivalência equívoca, concorrente, complementar e antagonista; essa lógica, presente no funcionamento do “triunic brain”, é a “lógica da energia”, em poucas palavras; temos, assim, uma “pedagogia da “conflitorialidade”” (“conflitorialidade” é expressão de Derrida) embasada numa ontologia do conflito (que não é um conflito reduzido, mitigado ou alinhado, mas permanente, visto como a tensionalidade oposicional define a própria natureza da “matéria-energia psíquica”). Eis o terceiro grande traço. O quarto traço considera que há uma “deontologia do Imaginário” e uma “ética da scienza nuova”, vale dizer, as implicações de uma ética permeariam uma “pedagogia do Imaginário” tematizando-se a “neotenia neg-entrópica” num “politeísmo de valores” e numa “energética da ima(r)ginalidade” ⁸⁷; a desembocadura política através da constituição de “cosmovisões proversivas”, através da “consciência antecipadora” (Bloch), da sociatria mythopoiética e, por fim, ao nível das implicações organizacionais e da crítica institucional, seriam outros tantos passos para a elaboração de um “modelo energético de intervenção institucional”. Assim, essa pedagogia estaria centrada no “universo das imagens simbólicas” e, derradeiro e “delirante” (no sentido que lhe dá Atlan) traço, nessa “economia libidinal das trocas simbólicas” (note-se a convergência entre Lyotard e Bourdieu...), opondo-se à ética do princípio do rendimento (no sentido da análise de Marcuse) e seus avatares de educação como investimento, viabilizaria a instauração de um “espaço transicional” — porém “permanente”, em contraposição a Winnicott e a Turner — e de uma “pedagogia do ócio” (a expressão é de Durand): seria, último traço, uma “pedagogia da “part maudite”” (no sentido em que Bataille define “part maudite”). A instauração dessa pedagogia à base de uma “função de desrealização” (não só como a entende Bachelard, mas com suas implicações sócio-políticas de oposição à unidimensionalização pelo “princípio de realidade”) é eminentemente crítica ideológica, seja ao produtivismo ofélmo das direitas, seja ao “miserabilismo” (a expressão é de Durand) das esquerdas, àquilo que Bataille chamara “calvinismo das esquerdas”...

ABSTRACT: Try to show up: the epistemic patterns underlying the "projects of wholeness in the Science of Man" (Gilbert's Durand "anthropology of Imaginary" and Edgard's Morin "anthropology of complexity"); the statements and feature that entail a "pedagogy of Imaginary" understood as a bio-anthropo-psycho-socio-organizational mutation".

KEY-WORDS: Science of man. Anthropology of "Imaginaire". Anthropology of complexity. Pedagogy of "Imaginaire". Organizational incidences.

BIBLIOGRAFIA

1. PAULA Carvalho, J. C. de — "Rumo à uma antropologia da educação: prolegômenos (I)" - *Revista da Faculdade de Educação USP* - 8(2):113-132, 1982.
2. ERNY, P. — "Ethnologie de l'éducation" - P.U.F. - Paris, 1981, chap. II.
3. BASTIDE, R. — "Anthropologie appliquée" - Payot - Paris, 1971, p. 205-206.
4. LEVI-STRAUSS, Cl. — "Anthropologie structurale" - Plon - Paris, 1974, p. 386-389.
5. SPERBER, D. — "Le symbolisme en général" - Hermann - Paris, 1974, p. 9-12.
6. MALINOWSKI, B. — "Une théorie scientifique de la culture et autres essais" - trad. P. Clinquet - F. Maspéro - Paris, 1968, cap. 1 (9 a 12).
7. BACHELARD, G. — "Le nouvel esprit scientifique" - P.U.F. - Paris, 1978.
8. GONSETH, F. — "La métaphysique et l'ouverture à l'expérience" - L'âge d'homme - Lausanne, 1973.
— "Philosophie néo-scholastique et philosophie ouverte" - L'âge d'homme - Lausanne, 1973.
— "Le référentiel, univers obligé de la médiatisation" - L'âge d'homme - Lausanne, 1975.
9. MORIN, E. — "Le paradigme perdu: la nature humaine" - Seuil - Paris, 1973.
10. DURAND, G. — "Science de l'homme et tradition: le nouvel esprit anthropologique" - Berg International - Paris, 1979.
11. KUHN, T. — "La structure des révolutions scientifiques" - Flammarion - Paris, 1972.
12. BATTISTA, J. — "The holographic model, the holistic paradigm, the information theory and consciousness" in "The holographic paradigm and other paradoxes" (ed. K. Wilber) - Shamballa - Boulder and London, 1982, p. 149.
13. MORIN, E. — "La Méthode: 2. la vie de la vie" - Seuil - Paris, 1980, p. 358.
14. BATTISTA, J. — Op. cit. p. 144.
15. PAULA Carvalho, J. C. de — "O paradigma holográfico, suas perspectivas e o Imaginário" in "Energia, símbolo e magia: uma contribuição à antropologia do Imaginário" - livro 2º, 1ª parte A. I. Tese de doutoramento em Antropologia. FFLCHUSP, 1985.
16. BATTISTA, J. — Op. cit. p. 144.
17. BOHM, D. — "Wholeness and the implicate order" - Routledge and K. Paul - London, 1980.
PRIBRAM, K. — "What the fuss is all about" in "The holographic paradigm and other paradoxes".
LUPASCO, S. — "L'expérience mycrophysique et la pensée humaine" - P.U.F. - Paris, 1941.
— "Logique et contradiction" - P.U.F. - Paris, 1947.
— "Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie" - P.U.F. - Paris, 1951.
— "Les trois matières" - Julliard - Paris, 1960.

18. FREUND, J. — "La théorie des sciences humaines" - P.U.F. - Paris, 1980.
19. DILTHEY, W. — "Der Geistigewelt. Einleitung in die Philosophie des Lebens" - Gesammelte Schriften - Band V - B. G. Teubner Verlagsgesellschaft - Stuttgart, 1958.
20. JASPERS, K. — "Psicopatologia geral" - trad. Samuel P. A. Reis - Liv. Atheneu - Rio de Janeiro, 1973, vol. 1.
21. WEBER, M. — "Essais sur la théorie de la science" - trad. J. Freund - Paris, Plon, 1965.
22. EVANS Pritchard E. E. — "Social anthropology and other essays" - The Free Press - N. York, 1964.
RADCLIFFE-BROWN — "El método de la antropología" - trad. C. Mangano - Anagrama - Barcelona, 1975.
23. LEENHARDT, M. — "Do Kamo: la personne et le mythe dans le monde mélanésien" - Gallimard - Paris, 1976.
24. GRIAULE, M. — "Le savoir dogon" in Soc. Africanistes XXII, 1-2, 1952, p. 27-42.
CALAME-GRIAULE, G. — "Signification ésotérique des contes dogons" in Présence africaine, 1967, 14-15, p. 335-342.
25. BASTIDE, R. — "As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações" - Pioneira, S.P., 1971 - Introdução, p. 9-44 - trad. M. Capellato e O. Krahenbül — "O candomblé da Bahia, rito nagô" - trad. M. I. Pereira de Queirós - Comp. Edit. Nacional, S.P., 1978, cap. VI e concl. — "La Mythologie: les théories" in "Ethnologie générale" - Gallimard - Pléiade, Paris, 1968, p. 1037-1090.
36. DURAND, G. — "L'imagination symbolique" - P.U.F. - 1976, p. 42-62.
27. LÉVI-STRAUSS, Cl. — "Race et histoire" in "Anthropologie structurale deux" - Plon - Paris, 1973, p. 352-387.
28. LÉVI-STRAUSS, Cl. — "Le totémisme aujourd'hui" - P.U.F. - 1974, p. 5, 6 e 8.
29. LÉVI-STRAUSS, Cl. — "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss" in "Sociologie et anthropologie" - M. Mauss - P.U.F. - 1963, p. XXXIX.
30. LÉVI-STRAUSS, Cl. — "Anthropologie structurale" - p. 32, 30.
31. SIMONIS, Y. — "Claude Lévi-Strauss ou la "passion de l'inceste"; introduction au structuralisme" - Aubier - Montaigne - Paris, 1968.
32. LÉVI-STRAUSS, Cl. — "Mythologiques 1: le cru et le cuit" - Plon - Paris, 1964, p. 21.
33. VERÓN, E. — "El proceso ideológico" - trad. N. Bastard y otros - Ed. Tiempo Contemporáneo - B. Aires, 1971.
34. RICOEUR, P. — "De l'interprétation: essai sur Freud" - Seuil - Paris, 1965, p. 40-44.
35. LÉVI-STRAUSS, Cl. — "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss" - p. XXX-I.
36. LACAN, J. — "Écrits" - Seuil - Paris, 1966.
37. LÉVI-STRAUSS, Cl. — "Anthropologie structurale" - p. 91.
38. LÉVI-STRAUSS, Cl. — "Anthropologie structurale" - p. 95-96.
39. LÉVI-STRAUSS, Cl. — "Anthropologie structurale" - p. 326-327.
40. LÉVI-STRAUSS, Cl. — "Les structures élémentaires de la parenté" - Mouton - La Haye, 1967, p. 12.

41. LÉVI-STRAUSS, Cl. — "Les structures élémentaires de la parenté" - p. 10.
42. RICOEUR, P. — "Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique" - Seuil - Paris, 1969, p. 283 a 327.
43. DURAND, G. — "Les structures anthropologiques de l'imaginaire: introduction à l'archétypologie générale" - Bordas - Paris, 1969, p. 38.
44. FRÉTIGNY, R. — "Embriogenèse de la conscience" in "Science et conscience: les deux lectures de l'Univers" - Colloque de Cordoue - Stock - Paris, 1980.
45. SOLIÉ, P. — "Du biologique à l'imaginal" in "Science et conscience: les deux lectures de l'Univers".
46. DURAND, G. — "L'imagination symbolique" - p. 68.
47. THOM, R. — "Modèles mathématiques de la morphogénèse" - U.G.E. 10/18 - Paris, 1974, cap. IV, V, VI, VIII, IX, X e XI.
"Morphogénèse et Imaginaire" - Circé 8-9 - Lettres Modernes- Paris, 1978.
48. LORENZ, K. — "Über tierisches und menschliches Verhalten" - Gesammelte Abhandlungen - Band II - R. Piper Co. Verlag - München, 1965, p. 114 a 200.
49. JOUSSE, M. — "L'anthropologie du geste" - Gallimard - Paris, 1974, vol. I.
50. MAUSS, M. e DURKHEIM, E. — "De quelques formes primitives de classification: contribution à l'étude des représentations collectives" in "Oeuvres 2: représentations collectives et diversités des civilisations" - M. Mauss - Minuit - Paris, 1969, p. 13-90.
51. DURAND, G. — "Tâches de l'esprit et impératifs de l'être: pour un structuralisme gnostique et une herméneutique docétiste" in "Eranos Jahrbuch XXXIV: Form als Aufgabe des Geistes" - Rhein Verlag - Zürich, 1966, p. 303-360.
"Linguistique et métalangages" in "Eranos Jahrbuch XXXIX: Mensch und Wort" - E. J. Brill - Leiden, 1973, p. 341-396.
52. CASSIRER, E. — "Zur Logik der Kulturwissenschaften: fünf Studien" - Wissenschaftliche Buchgesellschaft - Darmstadt, 1980, S. 103-27.
53. DURAND, G. — "Le décor mythique de la "Chartreuse de Parma": les structures figuratives du roman stendhalien - Lib. J. Corti - Paris, 1961.
"Structure et figure: pour un structuralisme figuratif" in "L'âme tigrée: les pluriels de psyché" - Denoël - Gonthier - Paris, 1980, p. 177-149.
"Figures mythiques et visages de l'oeuvre: introduction à la mythocritique et à la mythanalyse" - Berg International - Paris, 1979, 2^e parte.
54. PORTMANN, A. — "Das Problem der Urbilder in biologischer Sicht" in "Biologie und Geist" - Suhrkamp - Frankfurt am Main, 1979, S. 127-141.
LORENZ, K. — "Die angeborenen Formen möglicher Erfahrung" in Z. Tierpsychologie, 1943, S. 235-409.
55. DURAND, G. — "Les structures anthropologiques de l'imaginaire" - p. 506-7.
56. DURAND, G. — "L'imagination symbolique" - p. 87-88.
57. DURAND, G. — "L'exploration de l'Imaginaire" in "Méthodologie de l'Imaginaire: études et recherches sur l'Imaginaire" (Circé 1) - Lettres Modernes - Paris, 1969, p. 41-42.
58. DURAND, Y. — "La formulation expérimentale de l'Imaginaire et ses modèles" in Circé n° 1, p. 151-248.
"Structures de l'imaginaire et comportement" in *Cahiers Internationaux de symbolisme* n° 4 - CIEPPHUM - Mons, 1964.

- "L'imaginaire de l'alcoolisme" - J. P. Delarge - Éd. Universitaires - Paris, 1972.
 PERIN Rocha Pitta, D. — "Padronização do teste AT-9" (coord.) - Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais - Recife, s/d., 369 pp.
59. DURAND, G. — "L'imagination symbolique" - p. 116.
60. BASTIDE, R. — "La mythologie: les théories" - p. 1068-1069.
61. LÉVI-STRAUSS — "La pensée sauvage" - Plon - Paris, 1962.
62. DURAND, G. — "L'âme tigrée: les pluriels de psyché" - Denoël/Gonthier - Paris, 1980.
63. DURAND, G. — "Figures mythiques et visages de l'oeuvre: introduction à la mythocritique et à la mythanalyse" - p. 307-322.
64. DURAND, G. — "La cité et les divisions du Royaume: vers une sociologie des profondeurs" in "Eranos Jahrbuch 45: Einheit und Verschiedenheit" - E. J. Brill - Leiden, 1980, p. 165-219.
65. PAULA CARVALHO, J. C. de — "A problemática do imaginário e a constituição de uma antropologia profunda" in "Energia, símbolo e magia: uma contribuição à antropologia do Imaginário" - livro 2º, 2ª parte D.
66. KAËS, R. — "L'idéologie, études psychanalytiques: mentalité de l'idéal et esprit de corps" - Dunod - Paris, 1980.
67. DURAND, G. — "Science de l'homme et tradition: le nouvel esprit anthropologique".
68. VIERNE, S. (coord.) — "Le retour du mythe: essais" - P.U.G. - 1980.
69. DUVIGNAUD, J. — "Sociomorphologie de l'imaginaire" in "Sociologie de la connaissance" - J. Duvignaud (coord) - Payot - Paris, 1983.
 "Lieux et non-lieux" - Galilée - Paris, 1982.
70. DURAND, G. — "Science de l'homme et tradition" - chap. IV.
71. BOHM, D. — op. cit. chaps. 6 e 7.
72. DURAND, G. — "Orphée et Iris 80: L'exploration de l'imaginaire" in "Science et conscience: les deux lectures de l'Univers" - p. 324.
73. MORIN, E. — "Le paradigme perdu, la nature humaine" - chap. 1 e 2.
74. MORIN, E. — op. cit. p. 43-48.
75. MORIN, E. — op. cit. p. 46.
76. MACLEAN, P. D. — "Bases neurologiques du comportement d'imitation chez le singe-écureuil" in "L'unité de l'homme: 1. le primate et l'homme" - E. Morin - P. Palmarini (coord.) - Seuil - Paris, 1974, p. 186-206.
 LABORIT, H. — "L'agressivité détournée: introduction à une biologie du comportement social" - U.G.E. 10/18 - Paris, 1970.
 "La nouvelle grille: pour décoder le message humain" - R. Laffont - Paris, 1974.
77. MORIN, E. — "Le paradigme perdu: la nature humaine" - chap. 3.
 "Science avec conscience".
 "La Méthode: 1. la nature de la nature" - Seuil - Paris, 1977, p. 365-387.
 "La Méthode: 2. la vie de la vie" - p. 355-395.
78. FOERSTER, H. von — "Notes pour une épistémologie des objets vivants" in "L'unité de l'homme: 2. le cerveau humain" - E. Morin - P. Palmarini (coord.) - Seuil - Paris, 1974, p. 139-155.
 MATURANA, H. — "Stratégies cognitives" in "L'unité de l'homme: 2. le cerveau humain" - p. 156-178.

79. MORIN, E. — "Le paradigme perdu: la nature humaine" - p. 145-146.
80. MORIN, E. — op. cit. p. 226-227.
81. MORIN, E. — op. cit. p. 227-228.
82. MORIN, E. — "Peut-on concevoir une science de l'homme?" in "L'auto-organisation: de la physique au politique" - Colloque de Cérisy - P. Dumouchel et J.-P. Dupuy (direct.) - Seuil - Paris, 1983, p. 324.
83. MORIN, E. — op. cit. p. 325.
84. MORIN, E. — op. cit. p. 325.
85. BALANDIER, G. — "Sociologie des mutations" in "Sociologie des mutations" - G. Balandier (coord.) - Ed. Anthropos - Paris, 1970.
86. LUPASCO, S. — "Du devenir logique et de l'affectivité: le dualisme antagoniste" Vrin - Paris, 1973.
BEIGBEDER, M. — "Contradiction et nouvel entendement" - Bordas - Paris, 1972.
MORIN, E. — "Science avec conscience" - op. cit.
— "La Méthode: 1. la nature de la nature" - p. 115-125.
87. PAULA CARVALHO, J. C. de — "Energia, simbolo e magia: contribuição à antropologia do Imaginário" - livro 2º, 2ª parte B e C.
Tese de doutoramento, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 1985.

* O presente texto já estava no prelo quando soubemos da iniciativa do "Centre National de la Recherche Scientifique" (CNRS) no sentido de, sob pilotagem do CRI, unificar os vários organismos, em França, que empreendiam pesquisas no heteróclito campo do Imaginário. Resultou daí, sob a direção de G. Durand, o "Groupement de Recherches Coordonnées" (GRECO) ou CRI-GRECO 130056-CNRS. Integram-no: Centre de Recherches sur l'Imaginaire (direct. S. Vierne - Univ. Grenoble III); Centre d'études Transdisciplinaires (E. Morin - CNRS); Centre d'études sur l'Actuel et le Quotidien (M. Maffesoli - Sorbonne); Centre de Recherches Sociologiques "Espace - Temps et Imaginaires" (R. Ledrut - Univ. Toulouse); Institut de Psychologie Sociale (A. Moles - Univ. Strasbourg); Groupe de Recherches sur l'Imaginaire (N. Martinez - Univ. Montpellier); Centre de Recherches sur l'Image, le Symbole et le Mythe (M. Milner - Univ. Dijon); Groupe de Recherches Comparatistes sur l'Imaginaire (P. Brunel - Univ. Paris IV); Laboratoire Pluridisciplinaire de Recherches sur l'Imagination Littéraire (Cl. Dubois - Univ. Bordeaux III); Laboratoire de Recherche sur l'Imaginaire Américain (V. Sachs - Univ. Paris VIII); Groupe de Recherches d'Anthropologie Créationnelle (Y. Dauge - Univ. Perpignan); Traditions religieuses et pensées philosophiques (J. F. Marquet - Univ. Tours); Equipe de Recherche sur l'Imaginaire Social (M. Clavel - Paris - X Nanterre); L'Imaginaire dans les littératures françaises et étrangères (G. Cesbron - Univ. Angers); Groupe de Recherches l'Imaginaire du Temps (V. Pâques - Univ. Strasbourg); Equipe de Recherche sur la littérature d'imagination au Moyen Age (P. Gallais, Univ. Poitiers). Para informações completas (quadro docente, programações, publicações, intercâmbio, bolsas, etc. etc.), também sobre os vários centros estrangeiros (Lisboa, Barcelona, Recife, etc.), ver denso e completo catálogo na Secção de Documentação da FEUSP. Dentro em breve teremos a fundação, na USP, de um Centro Interdepartamental de Pesquisas sobre o Imaginário, vinculado ao CRI-GRECO 56-CNRS (Paris).