

A EFICÁCIA SIMBÓLICA COMO EFICÁCIA "IMAGINAL" DOS FENÔMENOS "NUMINOSOS": DO PARADIGMA HOLOGRÁFICO AO IMAGINÁRIO MÁGICO-RELIGIOSO*

José Carlos de Paula Carvalho
Faculdade de Educação — USP

PARA MONIQUE AUGRAS

"Nella nostra esplorazione del mondo magico noi dobbiamo dunque cominciare col sottoporre a verifica proprio il presupposto "ovvio" della irrealità dei poteri magici, cioè dobbiamo determinare se e in quale misura tali poteri sono reali. Ma ecco che una nuova difficoltà si fa innanzi, complicando estremamente ciò che sembra in ultima analisi una modesta questione di fatto, un semplice problema di accertamento. Quando ci si pone il problema della realtà dei poteri magici, si è tentati di presupporre per ovvio che cosa si debba intendere per **realtà**, quasi si trattasse di un concetto tranquillamente posseduto dalla mente, al riparo da ogni aporia, e che il ricercatore debba "applicare" o meno come predicato al soggetto del giudizio da formulare. Ma per poco che l'indagine venga iniziata e condotta innanzi, si finisce prima o poi col rendersi conto che il problema della realtà dei poteri magici non ha per oggetto soltanto la qualità di tali poteri, ma anche il nostro stesso concetto di realtà, e che l'indagine coinvolge non soltanto il soggetto del giudizio (i poteri magici), ma anche la stessa categoria giudicante (il concetto di realtà)."

(E. De Martino — Il mondo magico, p. 21-22)

"La culture de ces sociétés est une culture qui peut être appelée **magique**. On entend par pensée magique une pensée qui, en fait, ne nous est guère étrangère: en réalité, elle est très proche de la nôtre. Une pensée qui confond le sujet et l'objet, le désir et la réalité, la crainte du danger avec le danger réel. Une pensée qui **participe**, confondant en une même participation des choses très différentes, et qui est notre manière de penser quand nous ne sommes pas censurés par la critique rationaliste à laquelle nous nous sommes habitués."

(L. Lévi — Makarius — Transgression et pouvoir, p. 111)

"Tout autre chose est l'**imagination**; comme le terme l'indique, d'ailleurs, elle est la production **magique** d'une **image**. Plus exactement elle est l'expression par une

(*) Texto apresentado pelo grupo "Religião e Sociedade" — ANPOCS/1985.

image d'une tendance de la volonté; et, si l'on y fait attention, on verra bien que l'imagination est la force magique par excellence (Paracelse); qu'elle nous offre le type essentiel de l'action magique. Or, toute action est magique. L'action créatrice ou productrice avant tout. L'image, que produit l'imagination, exprime une tendance, une puissante tension de la volonté; elle naît en nous, en notre âme, d'une manière organique; elle est nous-même, et c'est nous-même que nous exprimons en elle. L'image est le corps de notre pensée, de notre désir. En elle ils s'incarnent."

(A. Koyré — Mystiques, spirituels, alchimistes du XVIe. siècle allemand, p. 97)

"Die psychologische Maschine, welche Energie verwandelt, ist das **Symbol**. Ich meine ein wirkliches Symbol und nicht ein Zeichen. ..Die erste Arbeitsleistung, die der Primitive, durch Analogiebildung, der Triebenergie abzwängt, ist die **Magie**."

(C. G. Jung — über die Energetik der Seele, p. 88-89)

1. APRESENTAÇÃO DA PROBLEMÁTICA

Se tivermos em mente as lições de Cassirer¹ sobre a função simbólica e suas formas, poderemos compreender, com Leenhardt, como pode ser atenuada a distância entre nosso universo mental e o universo do melanésio. De fato, "é pela mesma via mítica que, tanto ele como nós, apreendemos essas realidades cujo objeto escapa aos sentidos; e, realmente, somente as variações desses dois elementos de estrutura do espírito, mito e racionalidade, é que distinguem a mentalidade racional e a mentalidade mítica. O mito corresponde a um modo afetivo de conhecimento, paralelo ao nosso modo de conhecimento objetivo, desenvolvido pelo método. E esses dois modos não são, em absoluto, mutuamente excludentes. Mas o modo racional desenvolve-se pelo método, que constantemente clarificamos; o modo mítico promove atitudes, visões, disciplinas e consciência, e exige o controle da racionalidade. Essas duas estruturas são vizinhas e se completam... Ambos os modos ajudam o homem a apreender o mundo."²

Desde que não privilegiemos o pendente kantiano racionalista de Cassirer, no escalonar o modo científico e o modo mítico de conhecimento, teremos, não-lo lembra o próprio Cassirer³, dois "estilos" de apreensão cognitiva ou, com Leenhardt, dois "modos complementares do conhecimento", isto é, dotados de igual dignidade ontológica. Também Jung⁴ mostrara a existência de "duas formas de pensamento"; evidenciara, entretanto, que o modo "sintético" (ou "mítico") tem sido alvo da denegação pelo projeto racionalista que constitui, diríamos, o "paradigma clássico"

(que é simplificador, disjuntor, redutor e analítico, diz Morin⁵), restando-lhe, como domínios de manifestação na nossa civilização ocidental (tal como Lévi-Strauss⁶ a define pelo “padrão de racionalidade técnica” e o frankfurtianos pela “razão técnica”⁷), a lógica das margens, ou os “fenômenos a-estruturais” como prefere Duvignaud⁸, de que o “transe” – como sugestão transicional de “espaços potenciais”, como poderíamos dizer com Winnicott⁹ – é “exemplar”. Assim aquilo a que assistimos no “discurso competente”¹⁰ do “projeto global redutor” (Lefebvre¹¹) é a uma desvalorização e a um exorcismo de uma lógica selvagem que também é nossa. Por isso que, em profundidade, uma “re-condução hermenêutica” instaura uma Razão Outra mais abrangente e uma nova lógica: uma onto-lógica (com hífen para marcar sua origem em Kerzybski¹²) da conflitorialidade ou da complementaridade antagonista, tal como Durand¹³ e Morin¹⁴ evidenciaram no esteio das considerações de Lupasco. E eis como emerge um paradigma Outro (que, por ora, chamaríamos holista): encarrega-se, a nosso ver, dentre outras tarefas, de específica abordagem dos fenômenos mágico-religiosos. Assim, se voltarmos a considerar os acima referidos “estilos”, poderíamos apresentar a abordagem dos fenômenos mágico-religiosos de dupla maneira: a abordagem hermenêutico-fenomenológica defini-los-ia pelo “mítico-numinoso” ou “imaginal”, enquanto a abordagem holográfica permitiria, “cientificamente”, circunscrevê-los pela dinâmica “holorrhética” das interações onto-lógicas entre matéria e consciência. Colocamos as aspas em científica porque, desde o Colóquio de Córdoba¹⁵ – onde se verifica uma convergência pluridisciplinar, numa meta transdisciplinar de instauração daquilo que Morin chamara “noologia”¹⁶ –, sentimos que a convergência entre a mecânica quântica/a função da consciência e a neuro-psico-fisiologia/os estados de consciência, sobretudo através das investigações respectivas de Bohm e Pribram, está a encaminhar uma visão holista onde ineludivelmente se mesclam “mito” e “racionalidade”, ou seja, visão mágica do universo (e de sua fenomenalidade) e visão holonômica. Eis porque podemos abordar os fenômenos mágico-religiosos, na ótica desse paradigma outro, quer pelo capital da história comparada das religiões (e de uma certa antropologia da religião), quer pelas hipóteses do “paradigma holográfico”. Começaremos por esse, conquanto muito posterior às investigações “tradicionais”, por uma diferença para com nosso “habitus” de pensamento ocidental. Antes, entretanto, da explicitação paradigmática, duas observações.

Primeiro: Lapassade¹⁷ evidenciou, não só a situação “exemplar” (no sentido que Eliade dá ao termo) do “transe”, como também demonstrou inequivocamente que a abordagem profunda (“autêntica” no sentido de Sartre) dos fenômenos mágico-religiosos como **vivências simbólicas** só poderia se dar nos quadros da “conscience éclatée, défoncée, Autre” (trata-se de uma reformulação “não-normalizadora” dos ASC de Tart).

Segundo: Tart adverte “é interessante comparar esse conceito de diferentes estados de consciência (d-SoC), que é organização qualitativamente diferente do funcionamento dos “patterns” mentais, com o conceito de paradigma na ciência, elaborado por Kuhn... Um paradigma possui vantagens e desvantagens: serve para concentrar a atenção dos pesquisadores em áreas de problemas “úteis” e “sensatos”, evitando assim que percam seu tempo no que poderiam ser problemas triviais. Por outro lado, pelo fato de implicitamente definir algumas áreas de pesquisa como triviais ou impossíveis, o paradigma funciona como viseira. Kuhn discutiu essa função bloqueadora como um fator chave na falta de comunicações efetivas durante conflitos paradigmáticos. A semelhança entre um paradigma e um d-SoC é clara. Tanto um paradigma quanto um estado de consciência são um conjunto complexo de inter-relações de regras e teorias que têm como objetivo interagir e interpretar experiências dentro de um determinado contexto. Em ambos os casos, as regras e teorias tornaram-se amplamente implícitas. Elas não são reconhecidas como hipóteses de trabalho experimentais: operam automaticamente e a pessoa sente que está fazendo o que é “óbvio” ou “natural”¹⁸. Ora, se considerarmos que nossa abordagem lidará com a proposta de leitura das **vivências simbólicas** de conteúdo mágico-religioso como ampliações da consciência (os “estados outros” de consciência que, integrados num espectrograma de funções conscienciais nos dão uma consciência ampliada por “mapas de realidade”), veremos que a questão paradigmática se torna mais aguçada, não só porque amplia o espectro de significações e de possíveis frente à viseira do paradigma instituído (no caso, e “clássico”), mas sobretudo porque, grande subja-cência subliminar que é (geralmente os paradigmas, com o “habitus”, tornam-se o “não-dito”, a “estrutura de pressupostos” e o “ideologema”, donde a necessidade de explicitá-los, de desmontá-los), defronta-se com a proposta de uma “desautomatização” (Deikman) que é abertura neg-entrópica nas rito-lógicas dos esquemas de pensamento (instituídos), como a lógica dos epistemas e das normalizações em Foucault tentara encaminhar também. Tart observa, por fim, que “o paradigma valorizado pode mergulhar num nível abaixo da consciência, dessa forma tornando-se implícito. Quando dados que “não fazem sentido”, em termos do paradigma, são trazidos à atenção, o resultado comum é, não uma reavaliação do paradigma, mas uma rejeição ou distorção dos dados. Essa rejeição parece “racional” para aqueles que compartilham o paradigma, e “irracional” ou “racionalizante” para aqueles comprometidos com um paradigma diferente... O paradigma implícito do investigador, fundado no seu treino científico, no seu “background” cultural e no seu SoC (estado de consciência) normal, indica que uma interpretação literal da afirmação do sujeito **não pode** ser verdadeira e que, portanto, ela deve ser interpretada como uma disfunção mental de sua parte. O sujeito, cujo paradigma está temporariamente modificado por ele se achar num ASC (estado alterado de cons-

ciência), não só relata aquilo que, para ele, é uma verdade óbvia, mas também percebe o investigador como padecendo de uma disfunção mental, por ser incapaz de perceber o óbvio. Historicamente os conflitos de paradigmas têm se caracterizado por amargos antagonismos emocionais e pela total rejeição do oponente e de sua proposição, por ambas as partes envolvidas numa disputa desse teor... A comunicação entre tais indivíduos é quase nula, porque o significado **implícito** de grande parte de sua tentativa de comunicação é tão diferente que eles falam literalmente mais um do outro do que um **com** o outro...¹⁹

2. ALGUNS ASPECTOS DA “QUESTÃO PARADIGMÁTICA” MÁGICO-RELIGIOSA

Não teremos, aqui²⁰, condições de desenvolver detalhadamente algumas questões. Proporemos, pois, algumas pistas e apresentaremos, no que se segue, alguns resultados a que, mais lentamente, chegamos.

Trataremos de três aspectos dessa problemática mágico-religiosa à busca de um novo paradigma, de uma “nova ratio” adequada à **apreensão dos processos simbólicos** e opondo-se, pois, à decodificação dos produtos simbólicos pelo paradigma “clássico”. Tais aspectos são: as implicações da crítica ao “etno-logos-centrismo”, a isomorfia, e seu sentido, de algumas das abordagens históricas do domínio mágico-religioso e, por fim, a caracterização do paradigma holista.

Numa perfunctória análise da “teoria clássica da magia”, Isambert²¹ isola dois pontos: o etnólogocentrismo das “definições correlativas” entre magia, ciência, técnica e religião e o problema da eficácia simbólica. A esse voltaremos logo mais. Consideremos o primeiro ponto. Pela análise da construção e do campo semântico das definições correlativas, com justeza Isambert identificou o etnocentrismo e o etnólogo-centrismo da teoria antropológica clássica da magia. Seria de se esperar, entretanto, que também a justa constatação de que a problemática mágico-religiosa deixava, como resíduo, uma questão de linguagem simbólica, não descambasse para um projeto sócio-centricamente redutor, o que infelizmente aconteceu. Eis quando vimos²² que a crítica do autor não atingia as subjacências profundas da teoria clássica, ao contrário; também era vitimada pela mesma matriz de pensamento ou paradigma. Pensamos, pois, no etno-**logos**-centrismo; e nessa tarefa de desmontagem paradigmática — no que fomos auxiliados por sugestões de De Martino²³, sobre a “polêmica anti-mágica”, e de Durand²⁴, sobre a “anti-história do pensamento” e sobre a dinâmica polar da mitanálise²⁵ — vimos que o paradigma “clássico” embasara as próprias críticas à teoria clássica da magia e ocultara

(naquela operação ideológica característica de atribuir, como traço do Outro, o que denego e exorcizo...) um outro paradigma, no caso, o "hermético" (que, na ocultação, passara a pejorativamente constituir as ciências "ocultas", na realidade, ocultadas). Ora, nessa anti-história, por onde se chega à contextualidade da ocultação progressiva com a polêmica anti-mágica, topamos com a plenitude de funcionamento da magia renascentista, ou melhor, da "pansophia"²⁶. Aqui encontraríamos, então, um solo ocidental ocultado para uma outra reflexão sobre a problemática mágico-religiosa. Porque a teoria antropológica clássica, e seus avatares marxológicos, continuam a se mover no solo de positivities "clássicas", ao passo que a visão paradigmática pansófica, apesar de ocultada, emergiria em movimentos "marginais" (como a "Naturphilosophie", o surrealismo, etc.) e acabaria por retornar sob a forma de uma positividade outra com o paradigma holográfico e as "gnoses" científicas de Princeton e de Cordoba. Assim a crítica etno-logos-cêntrica nos brindaria com o desocultamento paradigmático, com um solo ocidental outro para o domínio mágico-religioso (no caso, com o que chamamos "resolução onto-lógica da Zauberkraft": o domínio mítico-numinoso²⁷) e com um enfoque potencialmente outro para a questão da eficácia simbólica (a "vis imaginativa", na teoria da magia natural, em walker²⁸, permitiria encaminhar a questão do "imaginal").

Aos poucos vamos, pois, evidenciando os passos de uma nova abordagem do domínio mágico-religioso. O legado da Renascença permite a passagem do "paradigma hermético" e da noção de "imaginalidade"; a hermenêutica nos lega as estruturas da compreensão e a valorização do símbolo²⁹ e, com o "projeto fenomenológico"³⁰, destaca a apreensão pelas vivências simbólicas; toda a vertente fenomenológica da ciência das religiões ganha em profundidade, com o "numinoso" de Otto³¹, sobretudo após o balanço teórico que é feito por De Martino³²; com a filosofia das formas simbólicas de Cassirer, e com o "cosmomorfismo" de Leenhardt, o simbolismo e o pensar mítico alçam-se à esfera da metodologia; por fim, para encurtar tais passos que delineamos como "quadros epistêmicos dos projetos de unidade da Ciência do Homem"³³, a antropologia do imaginário de Durand e a antropologia da complexidade de Morin tornam o "Imaginário" ou a "esfera noológica"³⁴ no pólo de imantação desse "paradigm shift": a formulação do paradigma holista viria propiciar uma nova abordagem dos fenômenos mágico-religiosos seja como vivências simbólicas do numinoso (do domínio mítica-numinoso, que é anterior à dicotomia do sagrado/profano, como o mito-gestualidade-corporeidade é anterior ao mito-discurso), seja como hologramas, quer usemos um modo mítico, quer um modo racional de apreensão. Entretanto, antes de adentrar a questão da formulação paradigmática alternativa, cabe ressaltar certo dinamismo que explicitará porque essa abordagem é não só alternativa de leitura, mas também é dotada de uma especificidade insubstituível e

irredutível, senão mesmo de uma maior abrangência, e portanto poder de explicação, como cremos. Trata-se do circuito comunicacional que permeia o funcionamento do domínio mágico-religioso como fenômeno social, mas “total”, como o quer Mauss. Apesar de essa nova leitura implicar, como o mostrou Durand, em crítica a Lévi-Strauss, uma outra concepção de linguagem³⁵ (onde a função de comunicação é derivada), poderemos já, dentro da própria concepção de linguagem como comunicação, dentro do próprio circuito comunicacional, realizar uma combinatória de funções outra que explica, em parte, porque os enfoques sobre o mágico-religioso sempre são “clássicos” porque, não só desde o ponto de vista do paradigma “clássico” (e de sua lógica binário-disjuntiva), mas desde o privilégio dado a certas funções, deixam escapar aquilo que foi chamado “magie savante” e “religiosidade”, ou seja, o próprio processo simbólico instituinte, dele captando só os produtos simbólicos instituídos pelas trocas institucionais. Consideremos o “circuito da comunicação” (Malinowski e Luc de Heusch³⁶ já o fizeram, só que com outros interesses) e situemo-nos no próprio terreno do “adversário” para evidenciar óticas potenciais excluídas como “impertinentes”... Se lembrarmos a apresentação que Jakobson³⁷ faz do circuito comunicacional e das correlatas “funções da linguagem”, veremos que os “clássicos” enfoques do mágico-religioso escolhem a ética do destinatário e dos produtos simbólicos, porque o “processo simbólico” é “reduzido” e posto na camisa de força de um engendramento mecanicista pelas instituições e estrutura de poder, ou seja, privilegiam-se os fatores contexto, contato e destinatário, sendo o emissor reduzido às estruturas do poder; temos, pois, nessa abordagem só as funções referencial-fático-conativa das linguagens mágico-religiosas, o que é de imenso valor, irredutível e específico porque apreende **uma** perspectiva, **um** dos aspectos de uma realidade complexa; entretanto, desde que a redução (ainda que o seja sofisticadamente sob o modo da “sobredeterminação”) intente ocultar o enfoque por outras perspectivas transformando o “um” em “o”, sabemos que essa “universalização do particular” constitui o próprio ideograma do discurso competente (Ricoeur mostrara³⁸ como o enfoque marxista tinha muitos problemas com a distinção ciência/ideologia, aplicada a si mesmo; Baudrillard evidenciara o etnocentrismo de um tal enfoque³⁹...). Mas o circuito comunicacional não visa só à comunicação, mas também à expressão: a abordagem hermenêutico-fenomenológica nela se centraria, irredutível e complementarmente. Os fatores emissor (a que se dá o destaque de “sujeito”; apesar de Morin falar em “indivíduo”, para se evitar a “objetivação” ideológica sempre à espreita, melhor seria reler com Berdiaev: “pessoa”), mensagem e destinatário (aqui posto, como em história comparada das religiões, como alguém “responsável”, que “responde ao chamado”) dariam as funções emotivo-“poético”-conativa, que determinam esse outro enfoque; o fator código (e a função metalingüística) é, na primeira abordagem, acentuado de modo “semiótico”, enquanto o é de modo

"simbólico" na segunda; em profundidade: o fator código da primeira abordagem é o paradigma clássico; o da segunda abordagem, o paradigma holista. Eis porque no caso da primeira abordagem a religião se confunde com os credos das instituições religiosas, e a magia com as crenças e práticas "populares" (?), ao passo que na segunda abordagem temos a "experiência simbólica vivida do numinoso" (ou a "ecclesia spiritualis", a "ecclesia noumenal", a "sobornost", a pansophia, etc.). Cada abordagem é regida por um paradigma. Aparece, assim, de outro modo, sem as pejorativas conotações do ocultamento, a persistente oposição experiencial, em história comparada das religiões e em hermenêutica espiritual, entre "exotérico" e "esotérico", letra e espírito, cívico e místico, iniciático e místico, autoridade e carisma, instituição e pneuma, instituído e instituinte, etc. Ficamos, pois, com o resultado de uma abordagem específica, necessária, insubstituível e irredutível a ser feita e, quando se der a conjugação entre a apreensão mítico-numinosa e a apreensão holográfica das ciências pontas-de-lança da "auto-organização do vivente"⁴⁰, ficaremos com uma abordagem mais abrangente, de que a abordagem regida pelo paradigma "clássico" é uma válida mas grosseira simplificação (se persiste no seu complexo newtoniano social...).

Esse des-vendamento e essa evidenciação de um paradigma outro emergente é uma "re-paradigmatização" (Morin) em profundidade, se pensarmos em todas as implicações. A investigação de Durand se situa no clima do "novo espírito antropológico", assim como a de Morin na de uma "scienza nuova", vale dizer, os projetos de unidade da Ciência do Homem situam-se na "razão aberta" (Gonseth) e nas polilógicas das "polissemias simbólicas".

Ricoeur⁴¹ já propusera o "conflito de hermenêuticas" como vetorização entre a redutividade da "lectura du soupçon" e a amplificação da "lecture des récollection". De modo semelhante Durand falara em "hermenêuticas redutivas" e hermenêuticas instaurativas⁴², marcando sua antropologia do imaginário com a denúncia das várias faces de redutivismo. Mas, para não haver suspeita, é o próprio Lefêbvre que, no Manifesto Diferencialista⁴³, evidencia todas as implicações antropológicas do "projeto de redução generalizada", que nutre as investigações conduzidas sob a égide do "paradigma clássico".

A re-paradigmatização é a construção "complementar, antagonista e contraditorial" do paradigma holista. Aqui o nome não é muito próprio; em rigor teríamos os paradigmas holográficos, complexo e hermético, respectivamente nas ciências pontas-de-lança, em Morin e em Durand. A designação genérica, entretanto, permite certa objetividade de contrastação com o paradigma clássico.

Sendo fundamentalmente regido por uma lógica binária da disjunção, exclusão e simplificação analítica, em suma, pela redução, o para-

digma “clássico” infiltra-se, como Lupasco e Beigbeder evidenciaram⁴⁴, pelo campo adentro da dialética marxista.

Morin observa que o problema da re-paradigmatização (no caso, da complexidade) “deve ser posto correlativamente na moldura gnoseológica (o pensamento da realidade) e na moldura ontológica (a natureza da realidade). Ou seja, a complexidade simultaneamente diz respeito aos fenômenos, aos princípios fundamentais que regem os fenômenos, aos princípios fundamentais – metodológicos, lógicos, epistemológicos – que regem e controlam nosso pensamento.”⁴⁵

Eis porque abaixo reproduzimos o sinótico elaborado por Battista⁴⁶, que é uma boa visualização dos contrastes entre os paradigmas “clássico” e “holista” (com algumas modificações):

Parâmetros	Mecanicismo	Holismo
Ontologia	Dualista/Dicotômica	Monista/Pluralista
Epistemologia	Objetiva/Analítica	Subjetiva/Interativa
Metodologia	Empírica	Fenomenológica/Analógica
Causalidade	Determinista	Teleonômica/Probabilista
Análise	Redutiva	Metafísica/Estrutural
Dinâmica	Entrópica	Nulentrópica/Neg-entrópica

3. AS LIÇÕES DO PARADIGMA HOLOGRÁFICO E DA “IMAGINÁRIA MENTAL”

Em nosso trabalho de doutoramento⁴⁷ realmente utilizamos três paradigmas que, com poucas diferenças, mas o mesmo espírito, podem ser capitulados “grosso modo” no paradigma holista. O paradigma holográfico, proveniente da convergência entre os trabalhos de mecânica quântica de Pribram e os trabalhos de neurofisiologia cerebral de Pribram, permitiria: a) viabilizar a homologia, a isomorfia mesmo (uma vez que rompe com o universo das representações), entre universo e consciência, entre matéria e consciência, assim criticando a concepção “fragmentar” e “objetiva” do paradigma “clássico”, ao mesmo tempo em que estabelecia, de modo “positivo”, a posição compreensivo-hermenêutica numa releitura “holonômica” do “solipsismo epistemológico” (por onde a questão do funcionamento do “triunic brain” contaminaria de “subjetividade” constitutiva uma teoria da descrição científica); b) compreender a orientação trofotrópica dos “estados modificados de consciência” como uma apreensão específica

do que foi chamado "implicate order". Já o paradigma da complexidade, proveniente das investigações de Morin, permitiria compreender a "dialogia triúnica" que funda a nova razão que dá conta do funcionamento da "esfera neológica". Aqui, retomando, com Durand (e o paradigma hermético), as investigações de Lupasco sobre a lógica da energia, ambos os autores evidenciaram como o "princípio do antagonismo contraditorial" norteia a dialogia da noosfera e, mais especificamente, como uma irreduzível onto-lógica da conflitorialidade (o termo é de Derrida) caracteriza a estruturação do "aparelho psíquico" (ou "matéria-energia psíquica") e especificamente seu processo, que é o símbolo "tout court" ou, ampliadamente, o "aparelho simbólico". Ora, essa **dinâmica global da "implicate order", da "dia-logia" e da "conflitorialidade" explodem característicamente na instauração do mítico-numinoso ou, mais restritamente, nas vivências do que Duvignaud chamara a-estruturalidade; se considerarmos o mágico-religioso tal como o colocamos em termos do circuito comunicacional-expressivo, eis que ele se situa exatamente no âmago dessa problemática.** Visto como é impossível aqui desenvolver todas as etapas, fundamentando-as em todos seus matizes, limitamo-nos a apresentar só as articulações básicas partindo desse tópico rumo à "**energética imaginal**". Para um aprofundamento, remetemos o leitor às partes já referidas de nosso trabalho, assim como à nossa fala no Colóquio Foucault-USP⁴⁸.

Bohm⁴⁹ analisa em profundidade a "visão das lentes", "focal", que caracteriza o enfoque mecanicista da física clássica, e a respectiva construção de uma realidade "por blocos" situados um-fora-do-outro: trata-se da "explicate order", que sobretudo está ancorada na estrutura da linguagem analítica, de modo que a língua fixa o mundo que flui e fixa os múltiplos estados de consciência na consciência pragmática. Essa relação entre universo, linguagem e consciência (ou pensamento) fora trabalhada por Boas, Sapir, mas sobretudo B. Lee Whorf⁵⁰.

Mas desde os impasses da relatividade e da teoria quântica, Bohm suspeitara da existência de uma outra "ordem" implícita, e portanto bloqueada pelos esquemas de pensamento da "explicate order". Trata-se da "implicate order". Diz o autor que "a relatividade e a teoria quântica concordam em que ambas implicam a necessidade de se considerar o mundo como uma **totalidade indivisa** onde todas as partes do universo, inclusive o observador e seus instrumentos, amalgamam-se unindo-se num único todo. Nessa totalidade, a forma atomística de insight é uma simplificação e uma abstração, somente válida num contexto limitado. Talvez a nova forma de insight possa ser melhor chamada de **totalidade indivisa movimentando-se por fluxos**. Esse enfoque implica que aquilo que flui é, em muitos sentidos, primário com relação às coisas que se formam e se dissolvem nesse fluxo. Pode-se ilustrar o que se quer aqui significar considerando-se o "fluxo de consciência". Esse fluxo de consciência não é definível de modo

preciso sendo, entretanto, primeiro com relação às formas definidas de pensamentos e idéias que podemos ver se formarem e se dissolverem no fluxo, como dobras, ondas e vórtices no fluxo de uma correnteza... O propósito dessa nova forma genérica de insight consiste em insistir em que toda matéria é dessa natureza, isto é, há um fluxo universal que não pode ser explicitamente definido, mas que só pode ser conhecido implicitamente, como indicado pelas figuras e formas explicitamente definidas, algumas estáveis, outras instáveis, que podem ser abstraídas do fluxo universal. Nesse fluxo, consciência e matéria não são substâncias separáveis. Melhor, são diferentes aspectos de um total e indiviso movimento. Nesse sentido estamos aptos a enfocar todos os aspectos da existência como não divididos, separados entre si podendo, assim, levar a termo a fragmentação implícita na corrente atitude do ponto de vista atomístico, que nos induz a tudo dividir indefinidamente⁵¹.

Os resultados a que chegamos após a investigação podem ser esquematizados: a) a "explicitate order" é um caso "particular ou diferenciado" da "implicate order" e, na medida em que a holonomia evidencia a existência de uma "multidimensional n-implicate orders", a "implicate order" é mais abrangente e ontologicamente "mais digna", assim como o paradigma que a fórmula e o "discurso" ("rheomodo") que a capta: o "rheomodo" e a imaginação como "functor" operam pela dinâmica do símbolo; b) a holonomia, entre matéria e consciência, tornando-a ambas "meras projeções" "explicitate" de uma "totalidade indivisa", ao dissolver a problemática clássica do conhecimento objetivo valoriza, entretanto, a "psique", no caso, o aparelho lógico-cerebral como "holograma"; o cérebro é um holograma que interpreta um universo holográfico; c) há, desde as investigações de Costa de Beauregard e de d'Espagnat⁵² sobre as relações entre cosmos e consciência (a partir das possíveis interpretações do paradoxo de Einstein-Podolski-Rosen), desde as experiências do grupo de Mattuck sobre a visão quântica da interação entre matéria e consciência pivotada pelo efeito PK⁵³, uma interessante homologia entre a holonomia de Bohm-Pribram, o "bootstrap hadrônico" de Chew-Capra, o "crédodos" da teoria das catástrofes de Thom, o cosmomorfismo de Leenhardt, de modo tal que a "implicate order" e o "arquétipo an sich" em Jung (e, pois, o mítico-numinoso) recobrem-se; c) há, pois, um "mapa da consciência/realidade" e "modos" específicos de apreensão da "implicate order" (e do domínio mágico-religioso como função consciencial do mítico-numinoso).

Como observa Ikemi⁵⁴, essa cartografia (em termos do Corbin, essa "geografia mítica" do "mundus imaginalis") da consciência, que é assim um mapeamento da realidade (ou se preferirem, das realidades ou regiões óticas), deve necessariamente incluir não só a comum e "normal" freqüência racional da orientação ergotrópica, mas sobretudo os EMC (estados modificados de consciência), característicos da vivência da "implica-

te order", ou orientação trofetrópica. Como judiciosamente constata Pethö Sander, "pertence indiscutivelmente à natureza humana aquela categoria psicodinâmica onde os conteúdos psíquicos conscientes ou inconscientes constelam-se em imagens, seqüências de imagens ou já se apresentam como eventos, ora aparentemente lógicos, ora manifestando relacionamento e decorrências bastante inverossímeis. Mesmo assim constituem uma necessidade vital como o sonhar, uma realidade psíquica, diferente porém da categoria racional uni-diretiva que pensa poder examinar processos isolados e absolutizar suas conclusões. Muita vida desvivida necessita recuperação, reintegração ou cura. A necessidade premente de uma consciência unilateralmente orientada é o reaver a capacidade de lidar com imagens, desenvolvê-las ou até entendê-las para assegurar o intercâmbio entre as "freqüências" racionais, irracionais, pré-racionais e arracionais da psique total."⁵⁵

Deveremos, pois, ligar esses "modos" específicos de apreensão de realidades outras (como, por exemplo, lembram-no Mauss e Ikemi, as "técnicas somato-psíquicas" não-lo evidenciam), "modos" que são outras "funções conscienciais", e o modo que, como um fio, é sua "lógica": articulam-se o "onirismo coletivo" e a função de desrealização (simbólica ou mytho-poiética). Mostremos como Frégnigny e Virel apontam essas junções.

Dizem os autores que a percepção dessas freqüências outras integram a "função onífrica" ou o "pensamento onírico", por "imagens" de caráter coletivo porque balizam o "magma protoconsciente" ao "proto-conhecimento sincrético"⁵⁶ (ou seja, o "pré-reflexivo", o "para-reflexivo" e o "trans-reflexivo"). Deveremos, entretanto, distinguir uma dupla forma de imaginário, que é um imaginário duplo (imaginário são as "polissomias simbólicas"): o "pensamento onírico" e o "pensamento mítico". Assim opondo-os provisoriamente para a compreensão, há dois aspectos do Imaginário: "um deles diz respeito tão só aos indivíduos isolado, ao passo que o outro concerne ao homem vivendo e pensando no seio da comunidade humana. Chamaremos **pensamento onírico** aquele que se desenvolve, com toda liberdade aparente, dentro de nós, durante o só, durante o devaneio, nos momentos vicários ou quando as circunstâncias ou a psicose nos isolam do mundo. Ao contrário, chamaremos **pensamento mítico** àquele que o homem constrói em contato com outros homens a partir de imagens comuns a todos os membros da comunidade. São os mitos, assim, algo como que o fruto de um pensamento onírico comum"⁵⁷. Trata-se, entretanto, da mesma **função fabuladora de desrealização** ou **função mytho-poiética** (Kaes mostra que, em profundidade, trata-se de uma "mentalidade mythopoiética" em oposição à "ideologia"), cujas formas de manifestação, entretanto, não só se situam dentro de uma dialética mais ampla (a dialética do Imaginário e do Real em Virel), mas do mesmo **sentido do onirismo**, pois ambos os aspectos do Imaginário existem em

“recursividade organizacional”. Assim, “se os dois aspectos do Imaginário são, sob certos aspectos, opostos, nem por isso deixam em profundidade de ser complementares. O pensamento onírico é a substância do pensamento mítico, e o pensamento mítico desempenha, com relação ao pensamento onírico, a função de sistema de referência, eventualmente de regulador. O que induz, desde já, a formulação de uma constatação de duplo alcance: para que o pensamento mítico possa se constituir a partir dos mundos oníricos individuais, é preciso que esses mundos, aparentemente desordenados tenham, entretanto, algo em comum. E para que o pensamento mítico possa desempenhar o papel de plano regulador, é preciso que haja, nos processos oníricos individuais, aparentemente tão livres, alguns fios diretores acessíveis à sistematização exterior. Dito de outro modo, esse duplo mundo imaginário, muito longe de ser descolado, está orientado por linhas de força comuns.”⁵⁸ E o fator que, em ambos os casos, possibilita as mediações é o **simbolismo e sua lógica**. Assim, as refrações do pensamento onírico, ou Imaginário duplo, através das funções conscienciais e correlatos estados, é uma apreensão dos conteúdos simbólicos vivenciados e irisados em “ritmanalimos” (Bachelard) diferenciais.

Quando rastreamos em Morin⁵⁹ como na “diáclase antropológica” se dá a “poiética noológica”, evidenciamos que o autor, apoiando-se em P. Auger, J. Monod e J. Brillouin (falando da autonomia, da auto-poiésis e auto-organização da “esfera noológica”), ao explicitar a constituição da “noosfera”, também captara a polarização entre o “núcleo duro” do Imaginário (os paradigmas, teorias, sistemas, modelos e ideologias) e o “vórtice turbilhonar” das fantasmaticizações mythopoiéticas (ou fantástica onírico-coletiva) de modo que, entre a “ideação” e o “onorismo”, teríamos a produção das “ideologias” e do “aparelho mítico-mágico”, esse ligado a funções conscienciais específicas.

No quadro que se segue, de Frétygny e Virel, temos uma síntese clara de toda essa problemática. Insistiríamos, sobretudo, na polarização entre forma pragmática, forma reflexiva e formas outras de consciência e seus domínios específicos de apreensão e níveis ônticos (ou “mundos”, diria Lupasco).

Poderíamos, por fim, antes de abordar a “energética imaginal” e sua eficácia, montar um quadro de convergências entre alguns enfoques para a **específica apreensão**, pelo **modo específico**, dos **fenômenos mágico-religiosos como vivências simbólicas do mítico-uminoso na irredutibilidade**, antes analisada, **das funções emotivo/poiético/conativa da vertente expressiva do circuito comunicacional regido pelo código holista**. Isto permite introduzir o que chamamos⁶¹ “cibernética e psicagogia do

Estados Psíquicos	Níveis de Vigília	Eletroencefalografia	Características Clínicas e Subjetivas	Formas e Modalidades de Consciência
Estados Emocionais	Hipervigil	Traçado de frequência rápida (30 c/s). Baixa amplitude	Cólera, ab-reação, etc. Imaginária * Mental isérgica, comportamento motorial ou descontrolado.	Consciência perturbada
Estados de atenção ou de alerta	Vigil		Pensamento e comportamento bem integrados. Máxima adaptação.	Predomínio da consciência reflexiva ou da consciência pragmática
Estados hipnoides	Subvigil	Traçado de ritmo alfa típico (9 a 12 c/s) em ímpetos, com predominância posterior	Atenção fluida, permitindo a livre efetuação da associação de idéias ou de imagens. Movimentos oculares rápidos na duração da Imaginária Mental. Reflexos não modificados.	Disponibilidade à consciência onírica; imaginárias mentais (dialéticas) ou devaneios (solitários).
Estados hipnagógicos	Mesovigil	Diminuição da amplitude e do número dos impulsos de ritmo alfa	Sonolência, Desconexão, entre o Ego e o Real. Reações motoras mal coordenadas.	Consciência passiva diante da imagem. Imaginária descontínua.
Estados hipnicos	Hipovigil	Diferentes fases de sono correspondem ao nível hipovigil	No curso de uma fase dita paradoxal os movimentos oculares rápidos são sintomáticos do sonho visual, dramatizado e memorizado.	Entre as fases de sono, fases de disponibilidade à consciência onírica.
Estados comatosos	Avigil	As ondas muito lentas são achatadas, próximas da linha iso-elétrica	Sem reação aos estímulos	?

* Imaginária — coletivo de imagens em português (atualmente em desuso)

imaginário a-estrutural”, isto é, consideramos os fenômenos mágico-religiosos, desde aquelas funções e aqueles paradigmas, como fenômenos mítico-numinosos (ou seja, formulação “mytho-poiética” das vivências do numinoso) próximos às vivências ou pontos sociais de imputação que Duvignaud⁶² chamara “fluxo de excesso”, ou liberação da “part maudite” em Bataille, a caracterizar os fenômenos a-estruturais e as “personalidades anômicas”. Elaboramos depois, realmente, o que chamamos⁶³ os “instrumentos simbólico-organizacionais” desse comportamento “alternativo” e que, na verdade, também são as “categorias” (em sentido Kantiano) desse “modus” do imaginário mágico-religioso: assim são a “liminaridade transicional e o espaço potencial” (Turner revisto desde Winnicott), a “anomia neg-entrópica” (Durkheim revisto desde os teóricos da análise institucional e Duvignaud), a transgressão (Bataille, Foucault, Durand e Maffesoli), a mytho-poiésis (Durand e K’aes) e a imaginalidade (Corbin e Solié). Ressaltaremos só a “imaginalidade”, que diz respeito à questão direta da eficácia simbólica. Antes, entretanto, o quadro sinótico de convergências hermenêuticas: são utilizados os enfoques sobre a problemática desse “modus” do Imaginário, dos seguintes autores: Balandier⁶⁴, Laplantine⁶⁵, Frétygny-Virel, Kaës, Bohm-Solié, além das “categorias” e “instrumentos simbólico-organizacionais” acima referidos. Teríamos o quadro, com algumas modificações, que consta às páginas 552-553 de nosso trabalho (com as sugestões de Monique Augras):

Liminaridade, transicionalidade, anomia, imaginalidade, fenômenos a-estruturais.	Fenômenos mítico-numinosos (imaginário mágico-religioso ampliado)	Imaginário mágico-religioso reduzido
Mentalidades (Kaes)	Mythe-poiésis	Ideologia
Morfologia do Imaginário (Balandier, Laplantine)	Imaginário da ruptura Imaginário da “conflitorialidade”	Imaginário da segurança Imaginário da ordem
Natureza da “ordem” (Bohm-Pribram-Solié)	“Implicate order”	“Explicate order”
Formas e Modalidades de Consciência (Frétygny-Virel)	Consciência onírico-estática Consciência cósmica Consciência reflexiva (amplificadora em Ricoeur)	C o n s c i ê n c i a pragmática Consciência reflexiva (reduzora)
Estados psicológicos (Frétygny-Virel-Ikemi)	Hiponóides “Eknóide” (Cooper) “Unitiva (Battista)	“Focal” (Bentov)
Níveis de vigilância (Virel-Ikemi)	Subvígil Supra- e paravígil	Vígil focal

Classificação e Formas das Imagens (Frétyigny-Virel)	Oníricas subvígéis Oníricas mesovígéis Hipáricas hipervígéis Hipáricas vígeis eidético-poéticas	Hipáricas vígeis sensoriais e fantasmático - alucinatórias
Trajeto antropológico (três sentidos): 1. Polaridade simbolização/sintematização (Durand) 2. Embriologia de conhecimento (Frétyigny) 3. Articulação biológico-imaginial (Solié)	Do "imaginário biológico" ao "processo de simbolização" Do "magma protoconsciente" ao "protoconhecimento sincrético" Das "estruturas bióticas" às "estruturas imaginárias e imaginais" (o pré-reflexivo e o reflexivo)	Do imaginário sócio-político ("religiões políticas" de Sironneau) ao processo de usura sintemática Rumo à consciência disjuntiva As "estruturas simbólicas" (em sentido laciano) e o reflexivo reductor

Lembremos, por fim, que o "cosmomorfismo" de Leenhardt, os princípios de "ligação mística" e de "correspondência" em Bastide, a "participação mística" e a "categoria afetiva do sobrenatural" em Lévy-Bruhl, a "lógica selvagem" em Lévi-Strauss e o "significante flutuante" (como o Phallus em Lacan), as "kratofanias elementares" em Eliade e as "formas não-teorizadas de poder" em Van der Leeuw, a "pneumatoforia" da tradição ortodoxa, etc., dentre outras homologações, situam-se na leitura da segunda coluna na vertical, vale dizer, tantos outros modos de abordagem para os fenômenos mágico-religiosos como fenômenos mythopoiético-numinosos ou holonômicos. Além do mais marcamos que a experiência pelo "modus" específico e a tradução por Razão Outra⁶⁶ e, portanto, por uma outra forma de reflexão, são condições indispensáveis e únicas da compreensão e, pois, interpretação, prelúdios que são ao diálogo com o outro paradigma que, válido nos limites da "explicite order", interpreta tais fenômenos como produtos simbólicos numa dinâmica das representações coletivas instituídas. A abordagem que estamos a expor dá o justo lugar a estoura abordagem, delineando-lhe, mesmo, o valor... e os limites. A recíproca seria verdadeira ?

4. A "ENERGÉTICA IMAGINAL" E A QUESTÃO DA EFICÁCIA SIMBÓLICA

Seguindo o esquema que nos propusemos, de início, i.e., a apresentação através do mito e da racionalidade, ou melhor agora, pelas convergências entre um material apresentado segundo a antropologia da religião (e a história comparada das religiões) e as ciências pontas-de-lança, cuidaremos da energética imaginal nessa ótica paralela, por onde veremos que a questão da eficácia simbólica, de certo modo bem posta por Lévi-Strauss⁶⁷, gradativamente vai se desfigurando com a redução sócio-cêntrica de um efeito sócio-morfo (com Isambert⁶⁸, por exemplo).

Mas apresentar a questão da "imaginealidade", e da energética que envolve, em termos de quem entre nós não-lo fez, referimo-nos ao grande erudito, e especialista no Islão iraniano⁶⁹, que foi Henri Corbin, é bastante difícil. E isto porque, já desde a lógica aristotélica e sua sintaxe grega (segundo Heidegger), fomos aos poucos perdendo a dimensão do "mundo intermediário" (que reaparece, entretanto, na Renascença, no romantismo alemão, no platonismo de Cambridge, nos visionários nórdicos sem, entretanto, repercussão civilizacional) e, assim, sendo acudados ao dualismo dos mundos sensível e inteligível, sobre o trama dos quais se teceu toda nossa filosofia ocidental desde o triunfo de Averróis e as partidas de Avicena e Ibn'Arabi. Ora, a "imago magia" (da pansophia a Schelling) ainda conta com essa dimensão da "vis imaginativa". Deixemos aos textos de Durand⁷⁰ lembrar as etapas desse êxodo... e de nosso progressivo retorno, que cuidaremos logo mais via ciência.

No que se segue, pelo lado da história das religiões, deixamos a um longo e claro texto de síntese, de Jambet, dar conta aproximada da "lógica dos orientais" e da "ciência das formas imaginais". Diz o autor:

"1 — O Imaginal é o lugar "onde se corporalizam os espíritos e onde se espiritualizam os corpos": à idéia de uma natureza homogênea substitui-se a idéia de uma hierarquia dos níveis do ser, da existência material à existência noética. O Espírito não é o reflexo da matéria, mas a "matéria sutil", podendo intervir, "acontecer" no universo material denso. Assim, o ente é o efeito e o espelho das Formas de existência espirituais e simultaneamente materiais que aí se encontram em história. A história é "hikayat", repetição inadequada, e anáfora das Formas Imaginais.

2 — A Imaginação ativa produz realidade **corporal** autêntica ao mesmo tempo em que engendra ou percebe realidades espirituais distintas. Ela é o tornar-se mundo do Espírito. A realidade sensível imediata é o relicário, a queda (no duplo sentido de descida, degradação e resíduo) do movimento múltiplo da criação imaginal. Ela forma um "todo", não

porque esgote a totalidade dos universos possíveis, historicizáveis, mas porque opera uma rarefação da criação...

3 – A Imaginação ativa é **sujeito**, de modo que a Alma é a imagem especular do “mundus imaginalis”;

4 – O “mundus imaginalis” é o lugar de uma meta-história efetiva que, ontologicamente falando, não se confunde com a história, mas a interrompe, provocando a ruptura dos momentos históricos;

5 – A distinção entre imaginal e real vale para a realidade sensível ou para a realidade histórica como distinção do verdadeiro e do falso, do necessário e do impossível ou daquilo que sendo possível, não foi existenciado. Não vale para o “mundus imaginalis”, que não é um **possível**, mas um nível de existência superior ao possível. As Formas Imaginais não são ontologicamente mais pálidas que a história, pois só pode se tornar história aquilo que suporta a provação da Imaginação ativa: aquilo que é bastante poderoso para fraturar o mundo histórico, atravessando-o. Em suma, o próprio devir histórico não se produziria, não haveria mesmo temporalidade propriamente histórica, mas um mero fluxo sem significação, se o tempo da história não estivesse adstrito, nos seus momentos estáveis, a convulsões, pela **historicização** do “mundus imaginalis”;

6 – A Imaginação ativa produz as Formas Simbólicas, onde o desejo de desprendimento do mundo social, material, do mundo da servidão, encontra sua “matéria sutil” e “toma corpo”;

7 – As Formas Imaginais jamais se fecham em totalidade acabada, pois supõem um “absconditum” que revelam, mas não esgotam”.⁷¹

Poderíamos ficar com a impressão de lidarmos só com uma metafísica, como se as vertentes de pensamento social regidas pelo paradigma “clássico” não veiculassem também uma metafísica. E gostaríamos, antes de progressivamente introduzir o esteio científico do imaginal, de observar que, em profundidade, kantianamente e esse é o grande legado e o desafio do criticismo ao marxismo, pensamos desde as categorias fundamentais de espaço e tempo. Entretanto, sobretudo desde Foucault, vemos que há um “mito” da história, e mais, desde Ricoeur nos sabemos presas de uma noção de temporalidade (e de espaço) onde se conjugam o paradigma “clássico” e a tradição judaico-cristã (o cristianismo romano, porque a tradição ortodoxa é fundamentalmente pneumatófora, quase doctista, veja-se Berdiaev...). Seria fazer prova do maior etno-logos-centrismo (e correlato “colonialismo cognitivo”, como diz De Martino) considerar essas formas de presentificação e de fenomenalidade como as únicas e “as” formas. E não precisamos recorrer ao “eterno retorno” e ao tempo cíclico para descobrir outras formas “culturais” alternativas de temporalidade e de espaço. Já mencionamos a ortodoxia; há todas as “heresias” no seio do próprio cristianismo e judaísmo, precisamente o “esotérico” das instituições

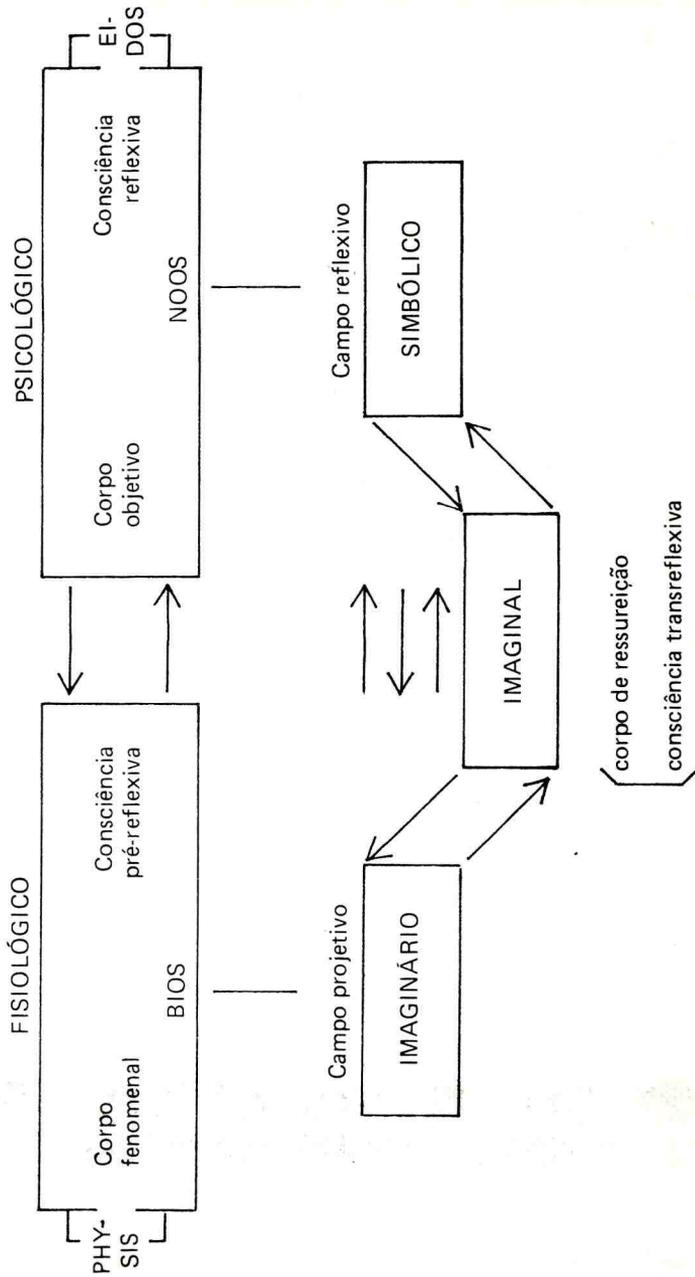
eclesiais. E é um sociólogo do quilate de R. Ledrut que nos mostra⁷² os espaços e tempos como parâmetros do imaginário social. Também Maffesoli⁷³. Mas introduzamos a ciência. Já a visão holográfica relativizou essa visão tridimensional do paradigma clássico e mostrou outras escalas de apreensão de n-espacos e n-tempos (outros mundos, diz seriamente Lupasco apoiando-se nas insuspeitas investigações de astrofísicos soviéticos⁷⁴) que são presentificáveis não só nas já referidas funções conscienciais, mas no próprio suporte biofísico delas, qual seja, o funcionamento do "triunic brain" (biúnico, triunic, policêntrico e polifônico, diz-nos Morin⁷⁵), que apenas começamos a explorar. Ora, como evidenciam MacLean⁷⁶ e Laborit, apenas começamos a nos mover no sistema límbico e no hemisfério direito (pensamento por imagens); até então limitávamo-nos ao neocórtex associativo, por onde se move o paradigma clássico; entretanto, e eis o importante, cada "região" possui seus próprios conteúdos (e formas) de apreensão (e preendimento) das "categorias", sobretudo do espaço e do tempo: MacLean fala que há uma orientação específica de cada "região" e, portanto, temporalidades outras e espaços outros (aliás é o hemisfério direito que cuida das apreensões espaciais...), "geografias míticas" tão reais como real é o instrumento de sua presentificação: o corporeidade outra⁷⁷ ou imaginal, que estudamos no Colóquio Foucault e de que daremos aqui, logo mais, só algumas indicações pois é o meio outro de compreensão da eficácia simbólica como Presença do Outro. Eis, então, a versão científica do imaginal, que nos dá Solié.

"Implicate order", funções conscienciais específicas, EMC e ASC, mítico-numinoso e imaginalidade, tudo acaba se precipitando no ancoradouro da corporeidade outra, na "corporeidade imaginal" e nos dinamismos da "energética imaginal" (que "resolve", no sentido musical, a onto-lógica da eficácia simbólica como não só eficácia social). Seria o mítico-numinoso, e o mágico-religioso que especificamente capta, um nome para algo tão natural? Não só um nome, mas sem dúvida um nome para a apreensão de algo natural, mas ainda não tão natural... Estamos a lembrar Hartiss, le Gitan: "A magia, isso não existe, tudo está inscrito na ordem natural das coisas e aquilo que os homens chamam de milagre não passa de uma palavra que reveste a ignorância deles". Mas também Don Juan Matos: "Tua obsessão, ou melhor, a obsessão de cada um de nós, consiste em dispor o mundo segundo as regras do "tonal"; assim, cada vez que nos defrontamos com o "nagual", desviamos-nos de nosso alvo, tornando nossos olhos rígidos e intransigentes. Eu devo apelar para a parte de teu "tonal" que compreende esse dilema, e tu deves fazer um esforço para libertar teus olhos. Trata-se de convencer o "tonal" da existência de outros mundos, por meio das mesmas janelas, O "nagual" te apareceu hoje de manhã. Deixa teus olhos livres; deixa-os tornarem-se janelas. Os olhos podem ser janelas que se abrem para o tédio ou que mergulham nesse infinito".

Retomando a análise que Merleau-Ponty faz do "caso Schneider", Solié distingue "dois espaços corporais": 1 — o "espaço da apreensão (preensão)", que é concreto e vivido por um "corpo subjetivo, pré-objetivo, pré-temático, pré-geométrico, pré-reflexivo, fenomenal", que é o locus de uma "subjetividade imediata e fusional" com os objetos, por onde essa "subjetividade fundamental" (animismo e intra-subjetividade) investe objetos exteriores e corporeidade; 2 — o "espaço da designação" (indicação e mostra), que é abstrato e vivido por um "corpo objetivo, geometrizado, temático, reflexivo", que é o locus de uma "subjetividade de segundo grau, mediata, objetivada com relação à objetividade", por onde os objetos são "objetivação" e o corpo, corpo-objeto. Há, entretanto, um "espaço virtual", transicional num duplo sentido. Por um lado, "...esse "espaço virtual" de reflexão cria, a partir do **imaginário pré-reflexivo investido no corpo concreto e no objeto concreto**, uma região reflexiva de atualização abstrata desse corpo e desse objeto, engendrando assim o corpo e o objeto abstratos do domínio das **representações mentais**, num **registro simbólico**, considerando (em parte mesmo, por ele fundado) o contexto **cultural** do momento. É esse investimento fusional, pré-reflexivo e imediato do corpo e do objeto que, com Lacan, designamos como **imaginário**. É essa objetivação reflexível, mediata do corpo e do objeto que, com Lacan, chamamos por **simbólico**..."⁷⁸. Por outro lado, "...há a "**função intencional**", "dadora" de sentido e "vetorializadora" da **finalidade** fundamental do indivíduo e de uma cultura. "Imaginatrice" também, porque fundando simultaneamente o imaginário e o simbólico acima definidos. Função de manifestação (sentido epifânico) da **realidade psíquica objetiva** de Jung na **realidade física objetiva**. Função teleológica, inacessível ao pensamento causal, que apreende os objetos no estado emergente com a atmosfera de sentido que os envolve, e que **significa** para eles, então dotando minha consciência — meu próprio "consciente", diremos em psicanálise de sua própria significação. Alma dos objetos, Formas e Idéias de Platão, mundo do inteligível que emana dos objetos investidos, fazendo-os aparecer à minha consciência. À minha **consciência pré-reflexiva**, inicialmente, criando o **imaginário** (animismo) e seus **símbolos**; em seguida, à minha **consciência reflexiva**, engendrando o simbólico (sujeito à segunda potência) e seus **signos**. "**Anima mundi**" indecomponível, mas múltipla; integralmente presente em cada uma de suas epifanias, como cada célula contém em seus ADN a totalidade da informação de um organismo, assim da espécie, então do "phylum", então da vida nele presente, então do cosmos, na realidade física de que também é constituída. **Consciência absoluta** manifestando-se em nós, inicialmente de modo inconsciente, a seguir infra-consciente, consciente e mesmo transconsciente por fim. **Potência de manifestação arquetipal** de Jung, criadora daquilo que Corbin chama "**Mundus Imaginalis**" (aquele dos grandes alquimistas e dos grandes vi-

sionários, o **eidos**, capaz de manifestar fora de todo investimento objeto). **Mundo intermediário** entre o **sensível**, a “**physis**” (o concreto e o imaginário nele investido) e a **inteligível** (o abstrato simbólico – o “**noos**” – e as Idéias platônicas, o **Pneuma**). Mundo intermediário das **imagens arquetípicas** assumindo a ponte entre o pré-reflexivo e o reflexivo, entre o fisiológico e o psicológico que, por ele, comunicam, significam e simbolizam dialeticamente...⁷⁹. Dessa síntese relacional magistral de Solié, vemos que a “função intencional” como “função imaginal” é aquela que “dá”, pelo símbolo, não só “a pensar” (a reflexão em Ricoeur), mas a “vida”, a qualquer dos elementos do triângulo de Morin (espécie-indivíduo-sociedade) e ao próprio triângulo sinergicamente. Temos a seguir um primeiro esquema de articulações⁸⁰:

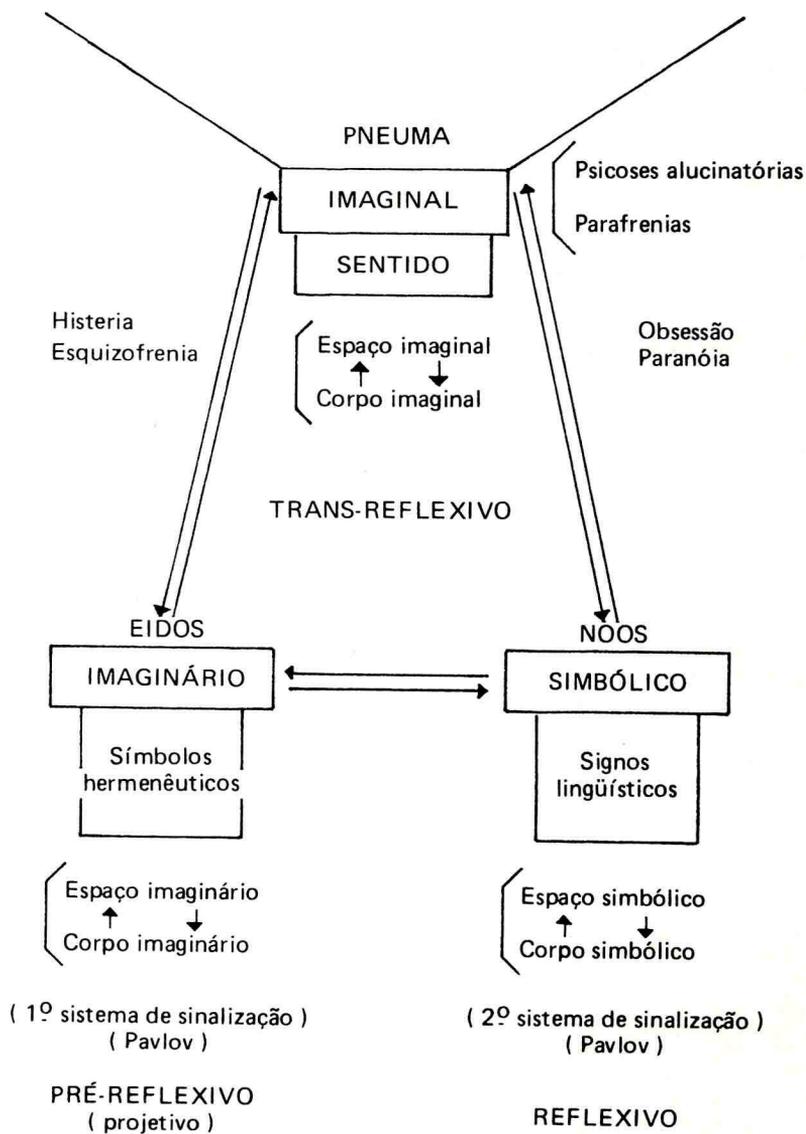
Pela carência, pela falha, chegamos a conhecer os elementos da plenitude. Assim, diz-nos Solié, Schneider perdeu a “função imaginizante” e, portanto, o “poder teofânico de símbolo” (hermenêutico), só subsistindo o “signo” (semiótico). Sua cura seria uma “conversão” (metanoia e chiasma): recuperação dos “imaginais”, “seria preciso que seu corpo e seu espaço **imaginais** recolocassem “em circuito” seu corpo e seu espaço **imaginários** com seu corpo e seu espaço **simbólicos**, e de lá, transcendendo um e outro nessa “surconscience” transreflexiva onde se elaboraram as formas imaginais de nossas histórias pessoais e de nosso mundo, em relação com a história cultural e a história natural. Schneider continua prisioneiro, seja do **imaginário pré-reflexivo** (irracional), seja do **simbólico reflexivo** (racional). Ele perdeu o **imaginal transreflexivo** (“surrational”). Ele se dissolve, pois, na história natural (physis e bios) ou se afoga na história cultural (psyche e noos). Ele não tem mais história pessoal religando e transcendendo as duas histórias coletivas num mundo intermediário e ao mesmo tempo transhistórico, o “mundus imaginalis”, onde as histórias fazem-se meta-história arquetipal (nous o pneuma)...⁸¹. Mas Schneider perdeu a “linguagem intencional”, só subsistindo a “linguagem automática”. Perdeu, assim, os dinamismos da instauração do Sentido pois, “quando **símbolo**” (do imaginário pré-reflexivo) e **signo** (de simbólico reflexivo) estão reversivamente unidos pelo **sentido** que o imaginal transreflexivo instaura, o sentido jorra do objeto ou da palavra, apresentando-se... acabado e retocado à nossa consciência. Objeto e palavra são, então, habitados pelo sentido. Encontram-se unidas a “estrutura profunda da linguagem” (Chomski) e sua “estrutura superficial”. A significação **conceitual** (reflexiva) funda-se na significação gestual (pré-reflexiva), por meio, entretanto, da significação **arquetipal** (transreflexiva). Significações arquetipal e gestual (imaginal e imaginário) fundam a “parole” e significações arquetipal e conceitual (imaginal e simbólico) fundam a “langue”.



“Parole” e “langue” formam a **linguagem**, com sua “estrutura profunda” (parole”, imanente à significação arquetipal e gestual) e sua “estrutura superficial” (“langue”, imanente à significação arquetipal e conceitual)...⁸². Em suma, o símbolo (em sentido junguiano) é co-extensivo à imaginalidade e, em se perdendo a dimensão simbólica ou imaginal, instaura-se o circuito da esterilização da “pregnância simbólica”, sob a forma de uma sintematização dupla: a prisão da gestualidade como **repetição mimética**, mimismológica dirita Jeusse, mas ritualística, por onde falta o “distanciamento” da dor do sentido, diz Durand; o circuito secundarizante-racionalizador (em sentido freudiano) do conceptualismo e das ideologias. Observa ainda Solié que “a ponte arquetipal, ligando o símbolo hermenêutico ao signo lingüístico, é justamente aquilo que faz com que o **signo artificial** (conceitual, cultural, simbólica) encontre-se, também, no **signo natural** (gestual, imaginário) e que, desde então, se torne possível distinguir entre os dois. É o que justifica dizer que o homem não é um **animal natural**, mas, de modo imediato, **cultural**. Os gestos emocionais do homem são, com efeito, imediatamente culturais porque incluídos numa certa cultura, numa certa ordem simbólica. Tudo é fabricado no domínio do homem e tudo é natural... sob a condição de, mais uma vez, religar o mundo natural (pulsional) e o mundo cultural (espiritual no sentido amplo), mediando-se esse poder “surrationalnel” que cria e comunica as significações, de que a palavra, conquanto privilegiada, não é senão uma expressão particular. É esse poder “surrationalnel” que, com Jung, designamos como **poder-ser arquetípico** que se diversifica numa pluralidade de **imagens arquetípicas**, povoando o “**mundus imaginalis**”, tão bem descrito por Corbin, através de sua experiência dos visionários sufis do século XII...”⁸³

Considerando-se as referências psicopatológicas segundo a ótica de Hillman⁸⁴, ficaríamos a seguir com o esquema final⁸⁵:

Seríamos nós já Schneiders? Por vezes a suspeita é bastante fundada, visto o “colonialismo cognitivo” do paradigma clássico, dos enfoques regidos pelo “projeto de redução ampliada” e das ideologias, que todos se pretendem únicos. Entretanto, frente a tais “Cruzadas da normalização” sempre resistem as “crianças de Aquário”...



5 – A DERRADEIRA E “RESOLVIDA” QUESTÃO DA “EFICÁCIA SIMBÓLICA”

A EFICÁCIA simbólica é a eficácia IMAGINAL dos FENÔMENOS numinosos, c.q.d.

6 – À GUIA DE CONCLUSÃO

Lembremos, com Gilbert Durand, que, “sem adentrar as considerações teológicas e religiosas, atendo-nos só aos degraus da antropologia, é preciso reconhecer, precisamente porque o pensamento humano é o pensamento de um “animal symbolicum”, que, unicamente do ponto de vista da eficácia, a recondução mental do sentido prima todas as verdades de um processo objetivo: as modernas técnicas da ação psicológica ou da medicina psico-somática demonstram com destaque que aquilo que se crê saber sempre desmente e inflete o processo objetivo do evento político ou fisiológico. Que nos reportemos ao artigo tão instrutivo de Lévi-Strauss sobre “A eficácia simbólica”, onde nos é mostrado como a verdade subjetiva de uma dada cultura é mais determinante para o processo humano, e mesmo para o processo médico, que o “sentido próprio” de tal ou qual ritual. O fenômeno da “tomada de consciência” e seus meios finalmente importa mais que o objeto de que se toma consciência. Também, em última instância, toda verdade antropológica refere-se à exegese dos meios de tomada de consciência.”⁸⁶ Os grifos retratam o que aqui tentamos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- (1) CASSIRER, E. — La philosophie des formes symboliques: 2. la pensée mythique-trad. Y. Lacoste — Éd. Minuit, Paris, 1972.
- CASSIRER, E. — Esencia y efecto del concepto de simbole-trad. A. Morones — F. C. E., México 1975.
- (2) LEENHARDT, M. — De Kamo: la personne et le mythe dans le monde mélanésien-Gallimard, Paris, 1971, p. 306-307.
- (3) CASSIRER, E. — Zur Logik der Kulturwissenschaften: fünf Studien-Wissenschaftliche Buch gesellschaft, Darmstadt, 1980, p. 103 seg.
- (4) JUNG, C. G. — Métamorphoses de l'âme et ses symboles-trad. Y. Le Lay-Lib. de l'université Georg et Cie S. A., Genève, 1973, p. 52 seg.
- (5) MORIN, E. — Science avec conscience-Fayard, Paris, 1982, p. 295 seg.
- (6) LÉVI-STRAUSS, Cl. — Race et histoire, in Anthropologie structurale deux-Plon, Paris, 1973.
- (7) MARCUSE, H. — Industrialisation et capitalisme chez Max Weber, in Culture et Société-H. Marcuse — trad. G. Billy et alii-Éd. Minuit, Paris, 1970.

- HABERMAS, J. — Teoria e prassi nella società tecnologica — trad. C. Donolo, Ed. Laterza, Bari, 1971.
- (8) DUVIGNAUD, J. — Le don du rien: essai d'anthropologie de la fêto-Stock, Paris, 1977.
- DUVIGNAUD, J. — L' anomie: hérésie et subversion — Éd. Anthropos, Paris, 1973.
- (9) WINNICOTT, D. W. — Objets transitionnels et phénomènes transitionnels, in Jeu et réalité: l'espace potentiel — D. W. Winnicott — trad. Cl. Monod et J. B. Pontalis — Gallimard, Paris, 1971.
- (10) CHAUI, M. S. — Cultura, democracia: o discurso competente e outras falas — Ed. Moderna, S. P., 1984.
- (11) LEFEBVRE, H. — Le Manifeste Différentialiste — Gallimard, Paris, 1970, p. 93-96.
- (12) KORZYBSKI, A. — Science and sanity: an introduction to non-aristotelian systems and general semantics — The International Non-Aristotelian Lib. Publ. Co., The Institute of General Semantics, Lakeville, Connecticut, 1958.
- (13) DURAND, G. — Similitude hermétique et sciences de l'Homme, in Eranos Jahrbuch 42 (Die Welt der Entsprechungen) — E. J. Brill, Leiden, 1975, retomado como Hermetica Ratio et Science de l'Homme, in Science de l'Homme et Tradition: le nouvel esprit anthropologique-Berg International, Paris, 1979.
- (14) MORIN, E. — Science avec conscience, cit. supra, p. 255 seg.
- (15) COLLOQUE DE CORDOUE-Science et conscience: les deux lectures de l'Univers-Stock, Paris, 1980.
- (16) MORIN, E. — Le paradigma perdu: la nature humaine-Seuil, Paris, 1973, p. 227 seg.
- (17) LAPASSADE, G. — Essai sur la transe: le matérialisme hystérique 1. — J. P. Délarge Éd., Paris, 1976.
- (18) TART, Ch. T. — States of consciousness — E. P. Dutton, N. York, 1975, p. 208.
- (19) idem, p. 210.
- (20) PAULA CARVALHO, J. C. de — "Energia, símbolo e magia: para uma antropologia do Imaginário — Tese de Doutorado em Antropologia Social apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas USP, 1985 — (no prelo) — cf. p. 363 seg., p. 481 seg. e Introdução.
- (21) ISAMBERT, F. — Rite et efficacité symbolique: essai d'anthropologie sociologique-Éd. du CERF, Paris, 1979.
- (22) PAULA CARVALHO, J. C. de-op. cit. supra p. 363 seg.
- (23) DE MARTINO, E. — Magia e civiltà — A. Garzanti Ed., Milano, 1962.
- (24) DURAND, G. — Défiguration philosophique et figure traditionnelle de l'homme en Occident: préface à une antihistoire de l'antiphilosophie, in Eranos Jahrbuch 1969 (Sinn und Wandlungen des Menschenbildes) — Rhein Verlag, Zurich, 1972, retomado em Science de l'homme et tradition, cit. supra...
- (25) DURAND, G. — Figures mythiques et visages de l'oeuvre: de la mythocritique à la mythanalyse-Berg International, Paris, 1979.
- DURAND, G. — L'ême tigrée: les pluriels de Psyché-Denoel, Paris, 1980.
- DURAND, G. — Mito, símbolo e mitologia — trad. H. Godinho — Ed. Presença, Lisboa, 1982.
- (26) PEUCKERT, W. E. — Pansophie: ein Versuch zur Geschichte der weissen und schwarzen Magie-Erich Schmidt Verlag, Berlin, 1956.
- PEUCKERT, W. E. — Gabalia: ein Versuch zur Geschichte der magia naturalis im 16. bis 18 Jahrhundert-Erich Schmidt Verlag, Berlin, 1967.
- (27) PAULA CARVALHO, J. C. de — op. cit. p. 363 seg.
- (28) WALKER, D. P. — Spiritual and demonic magic from Ficino to Campanella — Univ. of Notre Dame Press, London, 1975.

- (29) DILTHEY, W. — Die Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften — Gesammelte Schriften VII BAND-B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, Stuttgart, 1968.
- LEEUEW, G. van der-Fenomenología de la religión — trad. E. Peña, F. C. E., Mexico, 1964.
- (30) SIRONNEAU, P. — Sécularisation et religions politiques-Mouton, La Haye, 1982, p. 27 seg.
- (31) OTTO, R. — Le sacré: l'élément non-rationnel dans l'idée du divin et ses relations avec le rationnel" — trad. A. Jundt-Payet, Paris, 1969.
- (32) DE MARTINO, E. — Mito, scienze religiose e civiltà moderna" in Furore, simbolo, valore-E. De Martino-Feltrinelli, Milano, 1980.
- (33) PAULA CARVALHO, J. C. de — op. cit. Introdução.
- (34) MORIN, E. — La Méthode: 1. la nature de la nature-Seuil, Paris, 1977, p. 340-341.
- (35) DURAND, G. — Linguistique et métalangages, in Eranos Jahrbuch 1970, Band XXXIX (Mensch und Wort) — E. J. Brill, Leiden, 1973; Tâches de l'esprit et impératifs de l'être: pour un structuralisme gnostique et une herméneutique docétiste, in Eranos Jahrbuch 1965 Band XXXIV (Form als Aufgabe des Geistes) — Rhein Verlag, Zurich, 1966.
- (36) MALINOWSKI, B. — Il problema del significato nei linguaggi primitivi, in Il significato del significato: studio dell'influsso del linguaggio sul pensiero e della scienza del simbolismo-C. K. Ogden e I. A. Richards — trad. L. Pavolini-II Saggiatore, Milano, 1966.
- HEUSCH, L. de — Introduction à une ritologie générale, in L'unité de l'homme: 3. pour une anthropologie fondamentale — E. Morin et P. Palmarini (org.)-Seuil, Paris, 1974.
- (37) JAKOBSON, R. — Essais de linguistique générale — trad. N. Ruwet-Ed. Minuit, Paris, 1963.
- (38) RICOEUR, P. — Ciência e ideologia, in Cadernos de História e Filosofia da Ciência I (198e), p. 21-43. S.P.
- (39) BAUDRILLARD, J. — Le miroir de la production ou l'illusion critique du matérialisme historique-Casterman, Paris, 1980.
- (40) COLLOQUE de Cérisy — L'auto-organisation: du biologique au politique-P. Dumouchel et J. P. Dupuy (org.) — Seuil, Paris, 1983.
- (41) RICOEUR, P. — De l'interprétation: essai sur Freud-Éd. du Seuil, Paris, 1965.
- RICOEUR, P. — Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique-Seuil Paris, 1969.
- (42) DURAND, G. — L'imaginatio symbolique-P. U. F., Paris, 1964.
- (43) LEFEBVRE, H. — op. cit. sup.
- (44) LUPASCO, S. — Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie-P. U. F., Paris, 1951.
- BEIGBEDER, M. — Contradiction et nouvel entendement-Bordas, Paris, 1972.
- (45) MORIN, E. — La Méthode: 2. la vie de la vie-Seuil, Paris, 1980, p. 190.
- (46) BATTISTA, J. B. — The holographic model, holistic paradigm, information theory and consciousness, in The holographic paradigm and other paradoxes: exploring the leading edge of science-K. Willbor (org) — Shambafa, Boulder, London, 1982.
- (47) PAULA CARVALHO, J. C. de — op. cit. p. 445-955.
- (48) PAULA CARVALHO, J. C. de — A corporeidade outra, in Recordar Foucault-R. J. Ribeiro (org.). Ed. Brasiliense, S.P. 1985.
- (49) BOHM, D. — Wholeness and the implicate order-Routledge and K. Paul, London, 1980.
- (50) LEE WHORF, B. -- Language, thought and reality — The Massachusetts Institute of Technology, 1956.

- (51) BOHM, D. — op. cit. p. 11.
- (52) COSTA DE BEAUREGARD, O. — Cosmos et conscience, in Colloque de Cordoue.
- ESPAGNAT, B. D. — A la recherche du réel: le regard d'un physicien-Gauthier Villare, Paris, 1981.
- (53) MATTUCK, K. D. — Une théorie quantique de l'interaction entre la conscience et la matière, in Colloque de Cordoue...
- (54) IKEMI, Y. — Les états modifiés de conscience, in Colloque de Cordoue...
- (55) PETHÖ, S. — Técnicas de relaxamento-Vetor Edit. Psico-pedagógica Ltda., S. P., 1974, p. 101.
- (56) FRÉTIGNY, R. — Embryologie de la connaissance, in Colloque de Cordoue...
- (57) VIREL, A. — Histoire de notre image — Éd. du Mont Blanc, Genève, 1965, p. 8.
- (58) idem
- (59) PAULA CARVALHO, J. C. de — Tese... p. 627 seg.
- (60) FRÉTIGNY, R. et VIREL, A. — L'Imagerie mentale: introduction à l'onirothérapie—Éd. du Mont Blanc, Genève, 1968, p. 96.
- (61) PAULA CARVALHO, J. C. de — op. cit. p. 537 seg.
- (62) DUVIGNAUD, J. — op. cit.
- BATAILLE, G. — La part maudite, 1. La consommation, in Oeuvres complètes VII, Gallimard, Paris, 1976.
- (63) PAULA CARVALHO, J. C. de — op. cit. p. 842 seg.
- (64) BALANDIER, G. — Imaginaire, religion et politique dans les cultures, africaines, in Sociologie de la connaissance-J. Duvignaud (org.)-Payot, Paris, 1983.
- (65) KAES, R. — L'idéologie, études psychanalytiques: mentalité de l'idéal et esprit de corps-Dunod, Paris, 1980.
- (66) MAFFESOLI, M. et SANSOT, P. — Pour une Raison Autre, in Sociologie de la connaissance.
- (67) LÉVI-STRAUSS, Cl. — Anthropologie structurale-Plon, Paris, 1974, p. 183 seg.
- (68) ISAMBERT, F. — op. cit. p. 63 seg.
- (69) CORBIN, H. — Charte pour l'Imaginal, in Corps spirituel et terre céleste-H. Corbin-Buchet-Chastel, Paris, 1979.
- CORBIN, H. — Mundus imaginalis ou l'imaginaire et l'imaginal, in Face de Dieu, Face de l'homme-H. Corbin-Flammarion, Paris, 1983.
- CORBIN, H. — En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques — 4 vol.-Gallimard Paris, 1971.
- (70) DURAND, G. — Homo proximis Orientis: science de l'homme et Islam spirituel, in Science de l'Homme et Tradition...
- DURAND, G. — La reconquête de l'Imaginal, in Les Cahiers de l'Herne: H. Corbin-Ch. Jambet (éd.)-Éd. de l'Herne, Paris, 1981.
- (71) JAMBET, Ch. — La logique des Orientaux: H. Corbin et la science des formes-Seuil, Paris 1983, p. 211-212.
- (72) LEDRUT, R. — La révolution caché-Casterman, Paris, 1979, p. 122 seg.
- (73) MAFFESOLI, M. — La conquête du présent: pour une sociologie de la vie quotidienne-P. U. F., Paris, 1979.
- (74) LUPASCO, S. — Les trois matières-Julliard, Paris, 1960.
- (75) MORIN, E. — Le paradigme perdu... p. 140 seg.
- (76) MACLEAN, P. — Bases neurologiques du comportement d'imitation chez le singe-écureuil, in L'unité de l'homme, I....
- LABORIT, H. — La nouvelle grille: pour décoder le message humain-Laffont, Paris, 1974.
- LABORIT, H. — L'agressivité détournée: introduction à une biologie du comportement social-U. G. E., 10/18, Paris, 1970.
- (77) PAULA CARVALHO, J. C. de — A corporeidade outra, cit. supra...

- (78) SOLIÉ, P. — Du biologique à l'imaginal, in Colloque de Cordoue... p. 241-242.
(79) id. p. 242.
(80) ibid. p. 242.
(81) idem, p. 245.
(82) ibid. p. 247.
(83) id.
(84) HILLMAN, J. — Re-Visioning Psychology-Harper Colophon Books, N. York, p. 1975.
(85) SOLIÉ, P. — op. cit. p. 246.
(86) DURAND, G. — Le statut du symbole et de l'imaginaire aujourd'hui, in La foi du cordonnier-G. Durand-Denoel, Paris, 1984, p. 47.