

UNIVERSIDADE FEDERAL DOS VALES DO JEQUITINHONHA E MUCURI

Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas

Nicele Aparecida de Lima

**O ESTUDO DA IMAGINAÇÃO SIMBÓLICA EM GILBERT DURAND COMO
FATOR DE EQUILÍBRIO HUMANO**

Diamantina

2018

Nicele Aparecida de Lima

**O ESTUDO DA IMAGINAÇÃO SIMBÓLICA EM GILBERT DURAND COMO
FATOR DE EQUILÍBRIO HUMANO**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, como requisito para obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Gustavo Henrique Rückert

Diamantina

2018

Elaborado com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

L732e

Lima, Nicele Aparecida de

O estudo da imaginação simbólica em Gilbert Durand como fator de equilíbrio humano / Nicele Aparecida de Lima. – Diamantina, 2018. 143 p. : il.

Orientador: Gustavo Henrique Rückert

Dissertação (Mestrado Profissional – Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas) - Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri.

1. Imaginação simbólica. 2. Símbolo. 3. Imagens. 4. Estudos interdisciplinares. I. Rückert, Gustavo Henrique. II. Título. III. Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri.

CDD 301

Ficha Catalográfica – Serviço de Bibliotecas/UFVJM
Bibliotecário Anderson César de Oliveira Silva, CRB6 – 2618.

NICELE APARECIDA DE LIMA

**O ESTUDO DA IMAGINAÇÃO SIMBÓLICA EM GILBERT DURAND COMO
FATOR DE EQUILÍBRIO HUMANO**

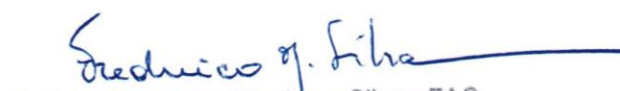
Dissertação apresentada ao
MESTRADO EM CIÊNCIAS
HUMANAS nível de MESTRADO
como parte dos requisitos para
obtenção do título de MAGISTER
SCIENTIAE EM CIÊNCIAS
HUMANAS

Orientador: Prof. Dr. Gustavo
Henrique Rückert

Data da aprovação: 31/07/2018


Prof. Dr. Gustavo Henrique Rückert - UFVJM


Prof.ª Dr.ª Rúbia Lúcia Oliveira - UFVJM


Prof. Dr. Frederico Martins e Silva - FAC

DIAMANTINA

Dedico este trabalho aos meus pais: Manoel (in memorian) e Inês, pessoas que sempre imaginaram a educação como um valor fundamental.

AGRADECIMENTOS

O agradecimento inicial como cristã que sou é para Deus, que nos expia e conforta incondicionalmente em todas as nossas manifestações emocionais.

Aos meus familiares, Inês, Luiz Henrique, Gabriel e Sara meu sincero reconhecimento de amor. Os dois primeiros sempre acreditaram em minha capacidade, me apoiaram nos meus processos de aprendizagem e permanecem concretizando o sentido pleno de família. Os demais, duas crianças iluminadas são minhas fontes de acesso e resgate da pureza do imaginário.

Ao meu querido, Paulo, por contribuir e minimizar minha pulsão diurna pessimista com a grande lição de paciência, carinho e incentivo, todas essenciais em minha vida. Obrigada por ter abraçado o meu sonho e ter sido extremamente compreensivo com meu cansaço e todas as minhas ausências.

Às amigas Cristiane Kaitel e Rosângela Torres, pessoas que gratuitamente torcem pelo meu sucesso e enaltecem o meu potencial para conquistas que vierem dessa essência de me manter como pesquisadora. São amigas como Milton Nascimento eternizou em forma de canção: “Amigo é coisa para se guardar no lado esquerdo do peito”.

O meu obrigada sincero também ao Pe. Dr. Frederico Martins e Silva, que no âmbito profissional, não mediu esforços para que eu deixasse algumas vezes meu trabalho e assumisse os compromissos educacionais. Um visionário que supera a condição consensual da exploração do trabalho como contraprestação monetária e entende que ele alcança seu aperfeiçoamento com a aprendizagem. Após mais de nove anos de relação profissional, dribla ainda nos dias atuais os RHs administrativos para minha conquista de um terceiro título acadêmico. Sem mais palavras, Deus te guarde na sua missão.

Aos Professores Roberto Amaral, Gustavo Rückert, Teresa Vale e Davidson Ramos que sem desobedecer à academia são extremamente agradáveis e generosos. Deixam além das lições epistêmicas o compartilhamento de tranquilidade, paciência, positividade e alegria, todas necessárias para lidar com a burocracia e cobrança acadêmicas. Sempre disponíveis e dispostos a ajudar, se tornaram meus exemplos impecáveis de educadores e coordenadores. Obrigada por estarem ao meu lado e acreditarem em minha capacidade.

Finalmente, gostaria de agradecer os profissionais da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri por desempenharem um bom trabalho em um contingente de escassez educacional brasileira, cooperando com o sonho de tantas pessoas indeterminadas.

Obrigada a todos!

O mundo do lado reverso, A nossa vida moída pelo monjolo do mal entendido, Sem saber que jogando estava o jogo joguei, meu bem, E lhe digo, nesse jogo eu perdi, O que conheço desse jogo é só derrota, Vasta é a coleção dos meus dissabores, Mas também, lhe digo basta amadinho, Tantos reverses somados despertam na gente a gana de ganhar, Uma vez que seja, Pra gente mal se acostumar a não perder, (AMARAL, 2017, p. 146).

RESUMO

Toma-se como objeto geral deste estudo a imaginação simbólica apresentada por Gilbert Durand como uma das formas pelas quais o homem tem procurado equilibrar as tensões e pulsões que advêm do seu próprio corpo e do mundo. A estruturação da imaginação simbólica é capaz de responder, conforme os estudos de Durand, aos questionamentos de passagem do tempo e termo da vida como experiências angustiantes humanas. A perspectiva sociológica de Durand considera o símbolo como um vasto campo, aborda o estudo das imagens que podem se desenrolar e fornecer outras imagens. Para Durand o símbolo designa o processo geral de pensamento, simultaneamente indireto e concreto e que, por conseguinte, constitui o dado fundamental da consciência humana. Deste modo, os símbolos designam, no sentido lato, a expressão cultural concreta do arquétipo e especificam-se sob a influência do meio físico (clima, fauna, vegetação, etc.) ou cultural (tecnologia, práticas alimentares, organização familiar ou social, etc.). A resposta dos questionamentos poderá aviar construções argumentativas extraídas das obras de Gilbert Durand que impliquem na ampliação do discurso sobre a imaginação simbólica de forma epistemológica e interdisciplinar servindo também de subsídio para outras pesquisas que abordarem o tema.

Palavras chave: Imaginação Simbólica. Símbolo. Imagens. Estudos interdisciplinares.

ABSTRACT

The general object of this study is the symbolic imagination presented by Gilbert Durand as one of the ways in which man has sought to balance the tensions and drives that come from his own body and from the world. The structuring of the symbolic imagination is capable of responding, according to Durand's studies, to the questioning of the passage of time and the end of life as human anguishing experiences. Durand's sociological perspective considers the symbol as a vast field, it addresses the study of images that can unfold and provide other images. For Durand, the symbol designates the general process of thought, both indirect and concrete, and which therefore constitutes the fundamental data of human consciousness. In this way, the symbols designate in the broadest sense the concrete cultural expression of the archetype and are specified under the influence of the physical environment (climate, fauna, vegetation, etc.) or cultural (technology, food practices, family or social organization, etc.). The answer to the questionings may lead to argumentative constructions extracted from the works of Gilbert Durand that imply in the expansion of the discourse on the symbolic imagination in an epistemological and interdisciplinary way, also serving as a subsidy for other researches that approach the theme.

Keywords: Symbolic Imagination. Symbol. Images. Interdisciplinary studies.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1. CAPÍTULO I.....	12
1.1 Análises da Biografia de Durand associada com os fatores científicos e culturais	12
1.2 Esboços dos trajetos de Bachelard e a nova concepção antropológica de Durand	17
1.3 A Herança do Círculo de Eranos para a hermenêutica de Durand	22
1.4 Interfaces para determinação do conceito e o lugar do símbolo	27
1.4.1 O problema da classificação simbólica	36
1.5 Weltanschauung: uma construção para alcance das imagens e dos mitos	40
1.5.1 O fosso secular da simbólica	42
1.5.2 A convergência das ciências para o imaginário	49
1.6 Uma coletânea construtiva da imaginação	52
1.7 A importância da interpretação e reflexão para ciência imaginária	59
1.7.1 A convergência hermenêutica de Durand formadora da imaginação simbólica	61
1.7.1.1 Hermenêuticas redutoras	62
1.7.1.2 Hermenêuticas instauradoras	65
1.7.2 Esforços para uma definição do imaginário simbólico	67
2. CAPÍTULO II	69
2.1 A imaginação e a psicologia: Inconsistências teóricas	69
2.2 Estruturas Pedagógicas e seus conceitos propostos por Durand	73
2.3 Constelação Imaginária Diurna	79
2.3.1 Os arquétipos teriomórficos	81
2.3.1 Os arquétipos nictomórficos	84
2.3.1 Os arquétipos catamórficos	86
2.3.1 Os arquétipos acencionais	89
2.3.1 Os arquétipos espetaculares	90
2.3.1 Os arquétipos diairéticos	91
2.4 Constelação Imaginária Noturna	93
2.4.1 Os arquétipos da inversão	98
2.4.2 Os arquétipos da intimidade	102
2.4.3 Os arquétipos cíclicos	106

2.4.4 Os arquétipos progressistas	111
3. CAPÍTULO III	114
3.1 Estruturas de equilíbrio conquistadas com a imaginação simbólica	114
3.1.1 O equilíbrio humano biológico.....	116
3.1.2 O equilíbrio humano psíquico	118
3.1.3 O equilíbrio humano sociológico	121
3.1.4 O equilíbrio humano antropológico.....	124
3.2 A fantástica transcendental como função estrutural primordial humana	126
3.3 Desafios contra a instrumentalização da imaginação simbólica	130
3.4 O domínio do imaginário por ferramentas de controle	134
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS	138
5. REFERÊNCIAS	141

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Apresentação direta da Realidade pela consciência - Sinal fechado	30
Figura 2 – Representação indireta da realidade pela consciência - Sinal fechado	30
Figura 3 – Quadro da Classificação Isotópica das Imagens	7

INTRODUÇÃO

O pensador francês Gilbert Durand buscou assegurar um lugar epistemológico e ontológico na construção de saberes para o conceito de imaginação simbólica.

Pode-se antecipar que o estudo da imaginação simbólica está intimamente ligado com a cultura e os processos de formação da sociedade e da comunicação humana. A disseminação da valorização de tal conceito a numerosos estudos tem dois sentidos: tomá-la como sendo a faculdade que governa os homens, estimula suas ações e determina um movimento universal e a potência que combina as características de base da existência na sua totalidade.

A finalidade de retratar os poderes da imaginação simbólica não está condicionada com a exposição completa da ciência imaginária, quer propagar mais conhecimento sobre o tema, junto com o esforço de Durand, que pode ser contextualizado entre sua vida e obra, suas principais influências – como a que possibilitou sua solidificação em uma nova proposta antropológica – e também para aquela que se orienta por suas variadas fontes de estudos.

Conforme é possível constatar da prática corriqueira humana, se diz claramente que o ser humano é dotado de uma extensa capacidade de formar símbolos em sua vida sociocultural. Aproximações essenciais para entender o símbolo permitem que ele seja a maneira de expressar o imaginário. Uma elaboração interdisciplinar que se estende até as tentativas de classificação simbólica e a apresentação do método de Durand.

O rompimento com uma vasta tradição de estudos sobre a imagem se desenvolve em um contexto duplo de valorização e desvalorização. A lição que a imagem quer deixar é que ela integre todo o processo de simbolização, fundamento da consciência na percepção do mundo. Gradativamente nos mais variados aspectos: cultural, espiritual, científico, social, Durand observa que privilegiavam o conhecimento, com domínio quase que exclusivo de desvalorização da imagem. Ele não deposita esperanças nos psicólogos, que para o seu sentir preenchem a imaginação a uma imagem remanescente. Porém destaca os esforços de tantos responsáveis intencionados a superar a iconoclastia.

O cortejo do imaginário que assistiu a sua desvalorização no pensamento ocidental se acenderá em concepções pedagógicas estruturais, o intuito do autor é a seleção o quanto possível de uma vastidão de imagens, ordenadas e classificadas segundo uma ordem peculiar, sem recorrer a critérios que lhes fossem exteriores. Conforme ele próprio evidencia os esquemas, arquétipos e símbolos estão articulados em regimes distintos e complementares.

Esse dinamismo é resultado de um trajeto antropológico e da função que nomeou fantástica ou atividade que transforma de forma criadora e eufêmica o mundo, ambos os projetos são orientados pelas construções de Durand.

Mais adiante o conhecimento sobre a imaginação e o imaginário leva em conta a homologia do psíquico, do cósmico, do social e mesmo do biológico, organizados numa significação integrada, segundo uma lógica não linear, mas constelacional traços de uma vocação ontológica humana. Durand sugere que a imaginação e o imaginário são capazes de realizar uma transformação eufêmica do mundo se o sujeito se dispuser a avaliar os estados da consciência e pesar as faculdades da alma.

Durand deixa também uma porta para ser aberta sobre a imaginação e o imaginário não serem absorvidos pelo poder. Esta reflexão pode ser pensada juntamente com vozes que fazem eco hodiernamente sobre a importância da tradição remitologizadora e das lições míticas, especialmente se unem àquelas que criticam com veemência a instrumentalização. Todos os esforços guiam para apresentar e contrapor discursos que degradam a consciência de ser e hierarquizam a faculdade da alma.

Faz-se necessário o desdobramento interdisciplinar no qual o mundo exterior humano deve perscrutar detalhadamente o mundo interior, ou seja, outro discurso para reforçar que a razão desacompanhada da imaginação simbólica é insuficiente para explicar a realidade.

1. CAPÍTULO I

1.1 Análises da Biografia de Durand associada com os fatores científicos e culturais

O termo pensador é adequado para a apresentação de Gilbert Durand, que nasceu em 1921 e faleceu em 2012, na França¹. Dada a sua trajetória de estudos, que englobou as suas experiências interdisciplinares em antropologia, sociologia, filosofia, letras, religião, mitologia e hermenêutica, foi um intelectual. Um dos tradutores de obras para o português, Hélder Godinho, acredita que se trata de “um intelectual, particularmente interessado na criação de um sentido para o homem e a vida” (DURAND, s/d, p. 7).

Numa ótica ampliada para a atualidade, é possível perceber que Durand esteve à frente de seu tempo e não se quedou conformado com as “verdades” até ali estabelecidas,

¹ Por se tratar de um estudo contido também em obras estrangeiras, todas as traduções neste trabalho são de inteira responsabilidade da autora Nicele Aparecida de Lima.

filiou-se a correntes teóricas, que discutiam a concepção positivista da época e se propôs tanto a um mergulho cronológico em determinados eventos do Ocidente – desvendou muitas trilhas deixadas pelo iconoclasmo e identificou o poder tímido das imagens em diversas ciências – e quanto também alçou voos para a conquista de sua própria pedagogia da imaginação, consagrando o seu nome e prestígio acadêmico.

Leitores mais críticos tendem a acreditar que a exposição da trajetória de um autor é um adorno na sistematização de um trabalho, porém o pensamento dos leitores atentos deve ser conduzido para a compreensão de que um autor e sua obra estão inseridos em contextos históricos. Visões mais amplas sobre o conhecimento requerem historicidade.

Não se trata de uma mera sequência cronológica que rendeu bons textos, mas de um resgate histórico na vivência e obra de Durand que explorou e confrontou o conceito de imaginação tanto em linhas de pensamentos clássicos quanto contemporâneos, examinando sua relação especialmente com a psicologia, psicanálise, religião, linguagem e filosofia.

Durand demonstrou que o conceito de imaginação simbólica foi esvaziado do seu conteúdo de instrumento para o conhecimento, nada mais tendo a ver com o equilíbrio humano. A imaginação passou a ser entendido em termos de devaneio, ou na melhor das hipóteses fenômeno psíquico passivo. Esse processo de domesticação, ou neutralização da imaginação, que a transforma em uma categoria psicológica formal, não poderia ter sido possível sem a exarcebação do racionalismo.

Ao resgatar a imaginação a partir da análise da prática de variadas ciências no Ocidente Durand apresenta que o alcance do conhecimento deve ir além dos limites impostos pela razão.

Durand estabeleceu a semelhança entre o imaginário e um Museu, a metáfora foi empregada para sintetizar o imaginário humano como um lugar entre saberes. Durand destacou a atenção que deve estar voltada para o psiquismo humano, a mítica, a iconofilia, a decifração e interpretação dos símbolos, todos caros à linguagem e à cultura do homem porque não podem ser desprezados ou interpretados erroneamente.

O incremento para a qualidade de vida consagrada em estudos de imaginação simbólica, especialmente influi nas ações humanas, para alcance das fontes de equilíbrio. Estes fatos são uma direção de Durand mencionada por José Carlos de Paula Carvalho:

Para mim o imaginário é a chave de qualquer estudo na Ciência do Homem, na antropologia... É o reservatório antropológico, onde podemos recortar esquemas e trajetos, utilizando as imagens que me distribuem as culturas ou as análises psicológicas que me distribuem as intenções da história, os estilos (1998, p. 37).

Nesta leitura primária da constatação de Durand existe um reconhecimento do vasto campo, no qual as imagens podem se desenrolar, inclusive para produzirem outras imagens, bem como se compreendidas em sua totalidade e singularidade, estão inseridas no contexto da cultura² da humanidade.

Em se tratando da articulação e erudição durandianas, estão sempre demonstradas em seus diálogos estabelecidos com filósofos, que vão desde os clássicos como Sócrates, Platão, Aristóteles a René Descartes, Immanuel Kant, Auguste Comte, Friedrich Nietzsche, Edmund Husserl, Jean-Paul Sartre, Michel Foucault, etc. Também no debate e crítica sobre a contribuição da psicanálise de Sigmund Freud e o proveito da psicologia das profundezas de Carl Gustav Jung, sem perder de vista Jean Piaget, Jacques Lacan.

Outros campos visíveis são o desenvolvimento histórico e nele uma de suas referências é Karl Marx, nas ciências exatas lembrou Isaac Newton, no embate com antropologia, Claude Lévi-Strauss, na análise hermenêutica os estudos de Paul Ricoeur, nas observações sobre a sociologia estão presentes anotações do seu discípulo Michel Maffesoli e do tradicional Max Weber, portanto, fica descrito o esforço globalizante epistemológico de Durand.

Contudo, a inventividade de Durand foi impulsionada antes pelos ensinamentos do filósofo da fenomenologia da imaginação Gaston Bachelard³, um dos precursores de um estudo heterogêneo das imagens associado ao campo poético. A noção sobre este assunto está na lição de Danielle Perin Rocha Pitta:

Bachelard adquiriu muito cedo a convicção de que as imagens formam a instância imediata e universal do psiquismo; o conceito sendo sempre segundo, pois construído a partir de uma oposição às imagens. Mas, não há imagens sem imaginação, sem um processo que as inicie, as anime, as deforme, criando sempre imagens novas (2005, p. 43-44).

² Sobre a relação entre imaginário e cultura, para Maffesoli a cultura é aquela possível de ser identificada de forma precisa ou pelas grandes obras dela, já o imaginário é um misto de força social e espiritual, que ultrapassa a obra, logicamente é o algo mais que ultrapassa a cultura, no entanto, estão contidos um no outro (MAFFESOLI, 2001, p. 75).

³ A constatação de Pitta é a de que Bachelard (1884-1962), também francês, começou tardiamente seus estudos de filosofia. Durante o ano de 1935, ele teria iniciado sua pesquisa sobre imaginação e a partir daí, se dedicou às obras que prestigiavam: os elementos da natureza (água, fogo, terra e ar), estudos de poesia, teorias e ensaios. Para ela: “Bachelard explora duas vertentes opostas e complementares do psiquismo humano, a conceitualização e o devaneio, que culminam respectivamente na ciência e poesia [...] a contribuição bachelardiana ao estudo da imaginação e, sobretudo, da “vida das imagens”, marcou há meio século, as pesquisas literárias, psicológicas e filosóficas e foi reconhecida, confirmada, aprofundada ou renovada, por um grande número de leitores, de artistas ou teóricos” (2005, p. 41-42).

A mesma autora faz um recorte do pensamento de Durand, sobre o legado dos poderes imaginativos de Bachelard:

[...] todos os inventores do extraordinário arsenal do áudio visual são os exatos contemporâneos de Freud, Sorel, de Cassirer, de Jung, de Bachelard, de Eliade, de Corbin e de Dumézil [...] É nessa poderosa “confluência” que se instalava naturalmente minha reflexão de jovem colérico, recentemente saído da Resistência, da agregação de filosofia e das brilhantes lições de Bachelard (PITTA, 2005, p. 91).

Sobre a resistência e a cólera expressas anteriormente, podem ser entendidas respectivamente, uma como fôlego e a outra como esforço para alcance intelectual de Durand.

A primeira se liga ao fato de que, durante a juventude de Durand se deu a eclosão da Segunda Guerra Mundial e nesse tempo ele vivenciou a experiência de integração no movimento de resistência francesa contra o nazismo e tal atitude, anos mais tarde, lhe rendeu condecorações, pois, optou por um espaço reservado para a representação das camadas sociais, das sensibilidades políticas, filosóficas e religiosas. Um paralelo estabelecido entre a obra de Durand e a vida reflete que ela tem a vitalidade dos resistentes, que crescem em terreno adverso, e este era o cenário global no início do século XX, um tempo de contrassensos, marcado por crises econômicas, grandes disputas políticas e sociais.

Muitos destes acontecimentos foram reflexos da Primeira Guerra Mundial, independente do sucesso e intencionalidade, alguns gravitavam em torno da organização social. Um universo conflituoso coincide com o nascimento e infância de Durand que se destaca genericamente: o Tratado de Versalhes, Fascismo na Itália, o Tratado de Latrão, a quebra da Bolsa de Valores de Nova Iorque, a intensificação política ofensiva do Japão em relação à China, o “New Deal”, a Guerra Civil Espanhola, o bombardeio alemão na cidade espanhola de Guernica, a anexação da Áustria e invasão da Polônia pela Alemanha, o ataque japonês a base militar norte-americana de Pearl Harbor, a declaração de guerra da França e Inglaterra contra Alemanha. O fato é que tais eventos se intensificaram e geraram a tensão necessária entre os países envolvidos na eclosão da Segunda Guerra Mundial.

Entretanto, o pensamento sobre tais períodos antes ou durante as guerras, não pode ser conduzido a uma abstração profunda de confrontos armados. Dentro do mesmo panorama de tensão bélica surgiu no ano de 1933, um grupo de estudos denominado Círculo de Eranos que Carvalho explica:

[...] famoso Círculo de Eranos constelado em torno de Jung. Porque, partindo-se daí, numa revalorização da subjetividade e do ‘poder poiético’, se pretende, de certo modo, ‘aplicar’ esse referencial ao estudo das ‘estórias’ de vida, assim abrindo

caminho para uma abordagem diferente das demais abordagens das ‘histórias’ de vida (1998, p. 9).

Tal círculo, matriz ou tradição pela hermenêutica simbólica, representa um dos esforços intelectuais de Durand, visado para fundamentações e diálogos interdisciplinares, partilhados especialmente na convivência com Jung, Rudolf Otto, Károly Kérényi, Mircea Eliade, Henry Corbin, Andrés Ortiz-Osés, entre outros tantos, que contribuíram para sua amplitude em relação ao imaginário.

A conquista intelectual do autor que, para determinados leitores desenha um idealismo ou empirismo, liga às lições mistas de racionalidade e subjetividade, como bem lembrou Ortiz-Osés⁴ “Diante da posição positivista do mito como significado psicossocial, a concepção idealista vê no mito o alcance do significado como expressão da impressão primária da realidade” (1994, p. 298). Logo, a interpretação poética e filosófica de Bachelard, a profunda abordagem psicológica de Jung, a fenomenologia de Otto e mais uma quantidade de assuntos foi absorvida por Durand, visando suas especificidades para contribuição de fundamentação teórica.

Já no campo de atuação profissional foi Professor titular universitário (Sociologia e Antropologia Cultural) da Universidade de Grenoble II, hoje Universidade *Pierre Mendès France* (França), “essa Escola de Grenoble foi o legado de Eranos” como afirmou Carvalho. Atestando este evento Pitta coloca:

Discípulo de Bachelard, Gilbert Durand funda em 1967 o *Centre de Recherches sur l'Imaginaire*, em *Chambéry*, na França, que passa a publicar a revista *Circé*. Com uma proposta também de Interdisciplinaridade, o *Centre* se desenvolve com forte influência das obras do próprio Bachelard e do psicanalista suíço C. G. Jung (1875-1961) (2005, p. 14).

Em relação às obras de Durand dependem da metodologia adotada, uma ou outra é anunciada como ponto de partida de leitura, não objetivando um plano cronológico de suas apresentações, nem o esgotamento sobre todas elas. Cabe neste momento lançar mão da sintetização de algumas traduzidas para o português, para que em qualquer hipótese salientem a dívida da imaginação para com o imaginário, posto que ele pode colocá-la dentro do humanismo como experiência da originalidade.

A proposta conclusiva de Sabrina Fernandes de Melo sobre *O imaginário: ensaio*

⁴ No texto original de Ortiz-Osés pode ser lido: “Frente a la posición positivista del mito como significado psicossocial, la concepción idealista ve en el mito el ámbito del sentido como expresión de la primaria impresión de realidad” (1994, p. 298).

acerca das ciências e da filosofia da imagem é a de que “O denominador comum dos capítulos reside em um antigo paradoxo: a civilização ocidental, por um lado, proporcionou técnicas de expansão das imagens e, por outro, criou uma crescente desconfiança iconoclasta” (2015, p. 226).

Outro, dentre os enfrentamentos de Durand, pode ser contemplado no trabalho: *Mito, símbolo e mitodologia*, porque ali ele está tratando do método como as ciências foram praticadas, especialmente na Europa. Então, conclui-se que a revolução epistemológica se deu pelo enfraquecimento de um método ditatorial, que não vigorou com os deslizamentos das próprias ciências. No mesmo projeto há uma espécie de metodologia à moda Durand, conclamada mitodologia, que se divide em: mitocrítica e mitanálise, entendidas como instrumentos de interpretação ou um debruçar sobre a constelação de entidades miméticas humanas.

O recorte que pode ser feito do trabalho realizado nas *Estruturas Antropológicas do Imaginário* é a apresentação por Durand dos regimes diurno e noturno, com as suas estruturas heróicas, sintéticas e místicas, assentados quer na espontaneidade espiritual, quer na expressão criadora da função de eufemização da imaginação – entendida pelo dinamismo prospectivo – que através de todas as estruturas do projeto imaginário, existe uma tentativa para melhorar a situação dos seres humanos no mundo. O imaginário apresentado nesta oportunidade constitui e instaura comportamentos.

Já na explanação da obra *A imaginação simbólica*, Durand partilha a iniciação de um humanismo aberto, onde a simbólica realiza convites através da psicopatologia, etnologia, história das religiões, mitologias literaturas, estéticas e sociologias. Logo, a simbólica confunde-se com o andamento de toda a cultura humana. A função do imaginário ali é bem definida como garantidora dos equilíbrios: biológico, psíquico e sociológico.

Em outras palavras, a forma como Durand tratou os fenômenos da imagem, do imaginário e da imaginação, não excluiu recursos, já que todos que ele abordou permitiram uma pedagogia e remeteu naturalmente para o humanismo.

Durand esperava que diversificados trabalhos pudessem reequilibrar a consciência humana, especialmente a antropologia, mas não só ela porque para ele não seria um caso de exclusividade de conquista da ciência, mas também o consentimento e a comunhão arquetípica das almas instauram um humanismo planetário ou como o próprio autor sustentou: “Assim, a antropologia permite uma pedagogia e remete naturalmente para um humanismo cuja vocação ontológica manifesta-se pela imaginação e suas obras, o que parece constituir o núcleo” (DURAND, 1997, p. 431-432). Além do papel da antropologia destacou o valor da

imaginação criadora.

Feita esta apresentação de contribuições genéricas teórico-metodológicas de Durand, uma das propostas desta pesquisa é dialogar sobre a partilha que se deu entre Bachelard e Durand. O primeiro propõe um novo espírito científico que possivelmente foi intensificado pelo discípulo Durand que buscava um espírito antropológico novo.

1.2 Esboços dos trajetos de Bachelard e a nova concepção antropológica de Durand

Um estudo do imaginário não pode desprestigiar metáforas, porque comunga com a poesia, com a essência do espírito e potencialmente determina a existência das coisas para o homem. Há uma frase célebre contida na obra literária *Grande Sertão: Veredas*, de autoria do brasileiro João Guimarães Rosa, que subentende a trajetória de Bachelard: “O real não está no início nem no fim, ele se mostra pra gente é no meio da travessia”.

A tônica literária brasileira é uma investida no terreno eminentemente europeu, para expressar que Durand, leitor atento de seus pares, especialmente da obra de Bachelard, se abre às portas da “travessia”, pelas quais Bachelard não experimentou dada sua morte precoce.

Cumprir sempre recordar a experiência tardia de Bachelard nos estudos de filosofia, em uma época de predomínios de uma mentalidade positivista, sendo que, o auge de suas descobertas foi nos últimos fôlegos de sua vida. Na lição de Pitta, a metodologia sistemática e interdisciplinar do símbolo foi iniciada por ele, ademais sugere:

Bachelard tem o grande mérito de ter reabilitado a poesia como meio de conhecimento; poesia que é do domínio do simbólico, do sensível, do subjetivo: “Tudo o que pode esperar a filosofia é tornar a poesia e a ciência complementares, é uni-las como dois contrários bem feitos” [...] vai descobrir que o imaginário, muito longe de ser a expressão de uma fantasia delirante, desenvolve-se em torno de alguns grandes temas, algumas grandes imagens, que constituem para o homem os núcleos ao redor dos quais as imagens convergem. Em sua proposta de um “novo espírito científico”, Bachelard orienta a ciência para uma mudança de paradigma, propondo estudar o homem em sua capacidade de devaneio. (2005, p. 13-14).

Integrante de uma possível autocrítica ocidental no que concerne o mundo imaginário, Bachelard considerava um empobrecimento a exclusividade do método racional, como a única proposta de estudo de um objeto complexo como o ser humano. Ao propor uma relação de complementaridade entre *epistemes*, ele mostrou ser mais adequada uma observação do sensível e preveniu o alargamento do conhecimento sobre o homem dentro da sua necessidade de imaginar.

Nessa perspectiva de enlace entre homem e mundo não puramente racional, ele insere outras proposições:

O símbolo permite estabelecer o acordo entre o eu e o mundo; que os quatro elementos (terra, ar, água e fogo) são “harmônios da imaginação”. O símbolo é, pois, dinâmico e a partir de tal constatação Bachelard estabelece a relação entre símbolo, imagem, imaginário: “o vocábulo fundamental que corresponde à imaginação não é a imagem, é o imaginário. O valor de uma imagem se mede pela extensão de sua aura imaginária. Graças ao imaginário, a imaginação é essencialmente aberta, evasiva. Ela é no psiquismo humano a experiência da abertura, a experiência da novidade”. (PITTA, 2005, p. 16).

Este novo espírito científico presente nos textos de Bachelard é apropriado por Durand, ao declarar que “Bachelard faz repousar a sua concepção geral do simbolismo imaginário sobre duas intuições que faremos nossas: a imaginação é dinamismo organizador, e esse dinamismo organizador é fator de homogeneidade na representação⁵” (1997, p. 31). Durand se apropria de muitas ideias de Bachelard e isso é inquestionável, de igual modo ele faz questão de tornar este fato explícito.

Durand se posiciona frente aos trabalhos de Bachelard, que portava estudos obtidos no esforço de compreender outros pesquisadores da filosofia, antropologia, sociologia, psicologia, tantos quantos fossem necessários, sem logicamente retirar os méritos da sua exploração bibliográfica.

A recriação de Durand é para aprofundamento do que ele chamava de banquete. Para ele era possível servir fartamente o conhecimento dando a devida atenção ao sensível, aos estudos do psiquismo, da imagem, do símbolo, do imaginário e da imaginação.

Apesar disso, Durand não só adquire suporte teórico para a alimentação de suas pesquisas, como aplica o seu comportamento crítico em relação aos ensinamentos deixados antes por seu mentor intelectual:

Não deixa de ser verdade que os belíssimos livros que Bachelard consagra aos quatro elementos apresentam, devido ao próprio princípio **adotado para a classificação, uma certa flutuação, uma certa sinuosidade na análise das motivações simbólicas**, o epistemólogo e o teórico do não cartesianismo parecem paradoxalmente recusar-se a penetrar na complexidade dos motivos e **refugiar-se numa poética preguiçosa no baluarte pré-científico do aristotelismo** (DURAND, 1997, p. 36)⁶

⁵ Durand esclarece que para Bachelard a capacidade que a imaginação possui é a de estabelecer a coerência entre o sentido e o símbolo, mais que um poder de formá-las, quando fornecidas pela percepção, são na verdade deformadas para reforma das sensações do psiquismo, isso mostra a homogeneidade das regras representativas que são metafóricas em todos os seus níveis, sendo que a coerência dos sentidos é um processo dialético (1997, p. 30).

⁶ Os textos grifados apontam que são leituras de Durand sobre Bachelard. Está claro que a motivação simbólica

Neste trecho, Durand menciona obras de Bachelard entonando adjetivação excessiva e propõe a não apreciação dele pelo método classificatório dos símbolos apresentado por aquele autor, a classificação é sempre repudiada por Durand porque ela enquadra o simbolismo e o sujeita a limitações já que a aposta dele é de liberdade simbólica.

Há a detecção de um universo novo, um possível distanciamento da forma de pensar junto com Bachelard que permite novas vivências e leituras do Durand. Para a construção do seu próprio pensamento Durand desmonta outros. Na leitura de Durand o esforço de escape do racionalismo por Bachelard não obteve êxito:

[...] Bachelard precisa que os símbolos não devem ser julgados do ponto de vista da forma, mas da sua “força” [...] e conclui **valorizando em extremo a imagem literária** “mais viva que qualquer desenho” porque transcende a forma e é “movimento sem matéria”. Essa maneira cinemática de reconsiderar o esquema classificador dos símbolos é confirmada por numerosos psicólogos (1997, p. 47).

Esse trecho não demonstra apenas o repúdio de Durand com a classificação simbólica existe uma crítica mais oculta entre a expressão “valorizando em extremo” e a “maneira cinemática”, um misto de crítica pelo excesso e elogio.

Parece uma pequena ruptura na relação adotiva e pouco conflituosa entre o pensamento de Durand para com a teoria de Bachelard. Esta é realmente uma indagação para os leitores entre os pontos de cruzamento e distanciamento entre as duas teorias. Durand explora e absorve determinados detalhes dos trabalhos de Bachelard, porque fica claro que a admiração não minimizou certos julgamentos e discordâncias daqueles trabalhos.

É interessante observar também nesta questão que inexiste qualquer referência oposta ao pensamento de Durand, pelo menos ao nível dos achados desta pesquisa, apesar das inúmeras oposições dele as diversas correntes de pensamento, vigora uma aceitação praticamente unânime de suas ideias ou permanece sem questionamentos relevantes.

Aquilo que em Durand à primeira vista parece relatar uma experiência exclusiva dele, na verdade, pode estar coberto por uma mensagem que transcende os fatos que deram origem a determinadas produções do autor. Um exemplo disso está contido na construção de Durand sobre a ambivalência das imagens distribuídas em regimes, enquanto proposta da antropologia estrutural imaginária.

Trata-se agora da questão da apropriação criativa praticada por Durand após o contato com o suporte bibliográfico de Bachelard. Esta informação pode ser retomada analisando um trecho da obra *Poética do devaneio* escrita por Bachelard, onde sua bipolaridade produtiva foi duplicada em: Bachelard diurno que se distanciava e complementava do noturno:

Tarde demais conheci a tranqüilidade de consciência no trabalho alternado das imagens e dos conceitos, duas tranqüilidades de consciência, que seriam **a do pleno dia e a que aceita o lado noturno da alma**. Para que eu goze de dupla tranqüilidade de consciência, a tranqüilidade de consciência de minha dupla natureza enfim reconhecida, deveria eu ainda escrever dois livros: um livro sobre o racionalismo aplicado e um livro sobre a imaginação ativa. Uma consciência tranqüila é, para mim, por insuficientes que sejam as obras, uma consciência ocupada — nunca vazia —, a consciência de um homem que permanece no trabalho até o último suspiro (BACHELARD, 1996, p. 52).

Trilhando outros caminhos sempre associados a muitas fontes, Durand vai definir na sequência, aquilo que chamou de regimes da imaginação, que vai se constituindo nas trilhas típicas de um comensalismo, pois, seus regimes polarizados curiosamente são batizados com os nomes nos quais o seu patrono dizia da sua consciência: diurna e noturna. Ambos os regimes são motivados por traços característicos do ser humano (adquiridos na reflexologia) e pelas pressões históricas e sociais sofridas por este.

O fato é que Durand sempre se manteve amparado por Bachelard. Em outra oportunidade deu início a uma investida voltada para explicar a forma transformável, que converge em torno de constelações simbólicas situadas no que entendeu como método de convergência:

A partir daqui podemos estabelecer o princípio do nosso plano, que, considerando essas notáveis convergências da reflexologia, da tecnologia, e da sociologia, será fundamentado ao mesmo tempo sobre uma vasta bipartição entre dois regimes do simbolismo, um diurno e outro noturno, e sobre a tripartição reflexológica (DURAND, 1997, p. 57-58).

Quando pesadas as oportunidades entre Durand e Bachelard, àquele coube mais dedicação para com a análise da imaginação, já que o sucesso da engenharia estaria garantido pela existência anterior de um projeto bem elaborado. Isso reforça que o pressuposto para o pensamento complexo é mesmo o comportamento crítico e o repúdio a concordância excessiva com os trabalhos e ideias prontas.

Durand vai estabelecendo ao longo de suas obras cruzamentos, apropriações e repúdio de ideias, tudo de forma interdisciplinar. Essa realidade pode se apresentar como um

desvio e poderia cultivar a desproporção com uma das propostas dele, no entanto, importa que a partir desses direcionamentos, a construção de Durand em algum momento se dedica com exclusividade para a sua nova proposta antropológica.

A categorização imagética desejada por Durand abria mão de uma classificação estrutural reducionista, resultando em um dinamismo de trajeto antropológico, que levasse em conta a homologia do psíquico, cósmico, social e mesmo do biológico, organizados numa significação integrada, segundo uma lógica não linear, mas constelacional.

Esse novo espírito é a intenção de um imaginário, que usufruindo regras sem abrir mão da liberdade que lhe é intrínseca, está contido nas expressões de uma ciência desprendida de verdades absolutas, um convite que nas palavras do próprio Durand “[...] tem um limite relativo na complexidade das ciências do homem – restar-nos-á esboçar...” (1997, p. 64), a orientação dele segue o caminho da valorização da função criadora.

O engajamento de Durand nesta busca foi complementado pelas atividades desempenhadas no Círculo de Eranos, uma realização científica e cultural, de envergadura educativa – especialmente por sua natureza e importância como ponto de contato entre intelectuais das mais variadas orientações de pensamento.

Ao Círculo de Eranos cabe dispensar o seu tempo, a sua gênese, o seu contexto, seus mentores-mediadores principalmente, porque muitas propostas dali gravitam em torno de uma hermenêutica⁷ ou do contexto de pesquisa, no qual Durand se insere, também se destacando como uma reflexão histórica capaz de contextualizar o conhecimento que propagou o interesse de Durand pela imaginação simbólica.

1.3 A Herança do Círculo de Eranos para a hermenêutica de Durand

A *Eranos Foundation* oferece aos visitantes virtuais um pouco da sua história em idioma inglês, disponibilizou que no ano de 1933, em Ascona, cidade da Suíça, Olga Fröbe-Kapteyn⁸ instituiu em sua propriedade o Círculo de Eranos e desde então, passou a receber anualmente diversos pesquisadores com a pretensão de reunir conhecimento mais abrangente do ser humano, em diversos níveis como o antropológico, o espiritual, o social etc.

⁷ Por hermenêutica entenderemos sempre a teoria das regras, que presidem a uma exegese, isto é, à interpretação de um texto singular ou de um conjunto de signos susceptível de ser considerado como texto (RICOEUR, 1977, p. 19).

⁸ Olga Fröbe-Kapteyn estudou história da arte. Em determinado momento o seu interesse guiou-se para a manifestação do sagrado. Ela tinha um salão literário conhecido como *Table Ronde* (mesa redonda), começou a estudar filosofia, meditação indiana e a se interessar pela teosofia. Convivia e recebia influências especialmente do psicólogo Carl Jung. (Resumo de informações Disponíveis em Eranos Foundation).

Outra informação ali adquirida é que o significado da palavra Eranos é de origem grega e pode ser entendida como um banquete, tanto espiritual como material, que dura graças às contribuições feitas por cada participante. Consta também ali que o mitólogo húngaro Károly Kerényi tomou o significado original da palavra, que apareceu pela primeira vez na literatura grega na *Odisséia* de Homero, em termos de núcleo espiritual, uma forma de os participantes desenvolverem seus trabalhos e estudos em uma atmosfera de liberdade e espontaneidade, com canções, poemas, versos improvisados ou com uma oferta simbólica ao grupo.

A composição do movimento era de um grupo seletivo de estudiosos, dos quais se destaca: Otto, Jung, Ortiz-Osés, Corbin, Eliade, Kerényi, Durand, Joseph Campbell, Heinrich Zimmer, James Hillman, Niels Henrik David Bohr e outros lembrados mais no campo de sua atuação.

Os esclarecimentos sobre as origens e a evolução de Eranos foram lecionados por Carvalho, como sendo impactado pelo Hermeneuta das Religiões Orientais Otto, quem conceitua a centralidade da religião no ser humano e pensou na possibilidade de se formatar a proposta para encontros entre hermeneutas e não uma instituição como a da escola de sabedoria⁹, pois, a problemática seria o enfoque na filosofia das formas simbólicas de Cassirer¹⁰ (CARVALHO, 1998, p. 18-19).

Pode-se concluir que Otto foi importante para Eranos não somente pela sugestão do nome, mas também por ele, antes disso, ter propiciado uma discussão filosófico-antropológica, em distintas obras entre o Ocidente (da mística cristã) e o Oriente (do hinduísmo). Deste modo, transmitiu seus conhecimentos para frequentadores do Círculo na oportunidade que com eles congregou.

Apesar de Eranos surgir em um momento controverso, pois, o mundo ainda estava se reabilitando das crises da Primeira Guerra e não muito tempo entraria na Segunda Guerra Mundial, uma proposta absorvida pelos pesquisadores do Círculo foi a fenomenológica¹¹,

⁹ A Escola de Sabedoria era uma instituição dirigida pelo Conde Hermann Graf Keyserling em *Darmstadt*, cujos membros estavam envolvidos na investigação da raiz comum de todas as religiões.

¹⁰ Sintetizando a explanação de Carvalho sobre a proposta filosófica de Cassirer constatamos que ele apontou que em termos de “estilo” houve uma bipartição: o Oriente optou pelo *mythos*, enquanto o Ocidente escolheu o *logos* (este último toma este caminho por opção anterior de estudos de Aristóteles, depois Descartes e a influência da ciência clássica), ou seja, uma filosofia das formas simbólicas, que perpassou sobre estudos primários da consciência e linguagem, o mito e o lógico, e atentando para o fato de que o domínio da linguagem poderia ser entendido como “função simbólica” (CARVALHO, 1998, p. 19).

¹¹ A preocupação central dessas fenomenologias é de erigir uma filosofia atrelada aos dados imediatos e inegáveis para, posteriormente, utilizá-los como embasamento para a construção de teorias. Como lema, tem-se o retorno às próprias coisas, isto é, buscar coisas manifestas, fenômenos tão evidentes que não possam ser negados.

elaborada por Wilhelm Dilthey (1833-1911) e Husserl (1869-1938), que fundamentada como método, afirmou-se como base metodológica de pesquisa e construção do saber. Foi através do método fenomenológico, que participantes do Círculo de Eranos deram sua contribuição para a formação da hermenêutica simbólica. Sobre esse assunto leciona Pitta:

[...] preocupados com o significado da obra ou da significação de um modo geral, estabeleceram a oposição existente entre o método explicativo (relações de causa efeito) que pode ser aplicado à natureza e um método compreensivo, próprio para o estudo do homem, de maneira que o objetivo do estudo é decifrar o sentido próprio de toda realidade humana, de toda expressão humana da vida e do espírito (2005, p. 16).

Essa experiência foi certificada por Ortiz-Osés, “*En Eranos ese conocimiento sensible de la realidad se realiza a través de una fenomenología abierta que arranca de la experiencia arquetípica del mundo de la vida [...]*” (1994, p. 12). Logo, a ideia de Fröbe-Kapteyn de criar um espaço livre para o espírito, um lugar de aproximação entre o Oriente e o Ocidente foi uma forma de conexão entre o indivíduo, o espírito e as imagens peculiares da alma incessantemente re-imaginadas, definindo que a atitude daquele tempo, deveria ser a de questionar o literalismo dogmático e revê-lo em nome de um simbolismo.

Um ponto interessante de diferenciação dos moldes do grupo reside na oportunidade de participar de reuniões, conferências e seminários, onde os temas poderiam ampliar os horizontes dos participantes, para além de seus respectivos campos de pesquisa. A fala de Ortiz-Osés atesta esse fato:

*Yo mismo tendería un puente entre el jungismo primigenio y el pos-jungismo, de modo que pueda interpretarse el problemático inconsciente colectivo como **imaginario simbólico**, al tiempo que sus engramas o estructuras (los arquetipos) puedan ser considerados como **símbolos radicales**. La compresencia de lo simbólico representa aquí la mediación insustituible entre el inconsciente (colectivo) y la conciencia (individual), así como entre la **matriz** arquetípica (inconsciente) y su concienciación típica ... La configuración simbólica se sitúa en el campo intermedio e intermediador del **alma (lo anímico)**, la cual reconecta lo corpóreo (preconsciente) con lo incorpóreo o espiritual (transconsciente o supraconsciente) (1994, p. 11).*

Pode-se afirmar que os pesquisadores de Eranos eram influenciados por uma tendência de estudo do simbolismo, no qual se buscava um conhecimento gnóstico, o que se explicitava por uma tentativa de captação, não do sentido racional e objetivo das experiências, mas do nível mais profundo das experiências vividas. Portanto, foi um movimento intelectual,

que como poucos obtiveram pluralidade, promovendo a interdisciplinaridade dentro de muitos campos de atuação dos estudiosos.

Os estudos no Círculo tiveram muitos desdobramentos, três fases são formatadas para enfim, demonstrar a influência deste grupo sobre Durand. Neste ponto Carvalho precisa ser recortado *in ibidem*: 1) da mitologia comparada, de 1933 a 1946; 2) da antropologia cultural, de 1947 a 1971; 3) da hermenêutica simbólica, de 1972 a 1988.

Essa fase da mitologia comparada chega a três conclusões básicas: 1- o domínio do *mythos* e do mítico configura-se como o domínio de acesso do inconsciente coletivo à consciência, sendo, portanto, o domínio dos arquétipos do inconsciente coletivo ou da Sombra (fundamentalmente da sombra coletiva do Ocidente); 2- o inconsciente coletivo do homem ocidental cristão, de raízes Greco-judaicas e da cultura indo-européia é configurado pelo Oriente, seja o pagão, seja o pré-indo-europeu; 3- a importância de se descobrir e de se recuperar, trabalhando-o, o homem arcaico, (o primitivo nos extratos profundos da *psyche*) como *paleo-psyche* (Solié), ou seja, o que nos é mais estranho e alheio (alteridades - Outro), assim o judeu no cristão, o primitivo no civilizado, o negro e o amarelo no branco etc [...] (1998, p. 24).

Na fase da Antropologia Cultural publicaram-se vinte e cinco volumes, nos quais as discussões em Eranos se voltavam à imagem do homem, devido às barbaridades da guerra que muito comoveram a sociedade. Para Carvalho (1998), a fase da antropologia cultural chega a quatro conclusões básicas: 1. A necessidade de se repensar e de reconstruir a *imago hominis*; 2. O homem como produtor e mediador das divisões sócio-culturais e psico-biológicas e sua responsabilidade ético política e educativa, por exemplo, nas estratégias dos pré-conceitos; 3. A importância da mediação simbólica na constituição instaurativa das práticas sociais e as relações dos processos simbólicos com as dinâmicas organizacionais e educativas; 4. A cultura como instrumento de reconstrução da unidade dispersa (o “*Unus Mundus*” e o “*Homo Unus*”) em direção a um ecumenismo de teor psico-cósmico e espiritual. (1998, p. 24).

A fase denominada de Hermenêutica Simbólica ou Antropologia Hermenêutica, o foco se projetou na mitologia hermenêutica e aborda as atitudes arquetípicas diante do Sagrado, por meio de estudos dos arquétipos, mitos e símbolos. A fase da hermenêutica simbólica chega a conclusões de alto valor não só teórico, mas heurístico. 1. Elabora-se uma filosofia da cultura, presente, por exemplo, na Escola de Grenoble (o novo espírito antropológico, NEA); 2. Essa filosofia da cultura centra-se no simbolismo-mediação e na hermenêutica do *homo religiosus*; 3. a hermenêutica do *homo religiosus* significa que é

preciso uma nova leitura (re-ligio como re-legere), para se forjar uma nova imagem do homem, não disperso, mas unificado (re-ligio como re-ligare), o que precisamente é feito pelo símbolo [...] 4. Sendo nesses projetos de unidade da Ciência do Homem ou do Homem, realizada uma “sutura epistemológica” entre Natureza (*mythos*) e Cultura (*logos*) [...] (1998, p. 25).

Nesta mesma direção, pode-se observar que, independentemente dessas fases que marcam focos diferentes de estudo, o objetivo principal de Eranos sempre foi o de compensar a unilateralidade do racionalismo pela abordagem do simbólico.

Além das que se deram obviamente nos pensadores de Eranos, sobre a compensação unilateral racional cabe um parêntese para retratar o que levou Ernest Cassirer, após suas reflexões, corrigir e ampliar a definição clássica de homem enquanto animal racional, para um ser simbólico.

O próprio autor reconhece que a expressão clássica não perdeu sua força, uma vez que a racionalidade é um traço inerente a todas as atividades humanas. A razão é um termo muito inadequado para compreender as formas da vida cultural do homem em toda a sua riqueza e variedade. Mas todas essas formas são formas simbólicas. Portanto, é possível ler:

Primeiramente, a linguagem não exprime pensamentos ou ideias, mas sentimentos e afetos. E até mesmo uma religião “nos limites da razão pura”, tal como concebida e elaborada por Kant, não passa de mera abstração. Transmite apenas a forma ideal, a sombra, do que é uma vida religiosa genuína e concreta. Os grandes pensadores que definiram o homem como animal *rationale* não eram empiristas, nem pretenderam jamais dar uma explicação empírica da natureza humana. Com essa definição, estavam antes expressando um imperativo moral fundamental. A razão é um termo muito inadequado, com o qual compreendemos as formas da vida cultural do homem em toda a sua riqueza e variedade. Mas todas essas formas são formas simbólicas. Logo, em vez de definir o homem como animal *rationale*, deveríamos defini-lo como animal *symbolicum*. Ao fazê-lo, podemos designar sua diferença específica, e entender o novo caminho aberto para o homem – o caminho da civilização (CASSIRER, 1994, p. 2).

Tudo isso indica que haviam válvulas de escape idealizadas, para sair da concepção positivista que imperava na época. Voltando ao Círculo, representa uma ideia bem-sucedida contra o pensamento dogmático, já que o conhecimento ali produzido se tornou acessível a outros pesquisadores pela espontaneidade e liberdade do movimento. A criação desta espécie de relação harmoniosa do pensar, não só impulsionou cada pesquisador em seu próprio desenvolvimento, como também pode ter encorajado os estudos interdisciplinares¹², a partir da segunda metade do século XX.

¹² Sobre a interdisciplinaridade a proposta que adotamos está contida no resumo elaborado por Leis que constata:

Com certeza a convivência de Durand compartilhada no Círculo de Eranos expõe a própria vivência do autor ali, também importantes posições que se sustentaram na história daquela corrente de pensamento. E, depois, junto com Ortiz-Osés importa destacar:

La posición positivista reduce el presunto sentido transcendental del mito a su función imanental. (...) al modo como los marxistas consideran al mito como una mera 'ideologización' o racionalización enmarañada de lo irracional. Ciertas escuelas socioantropológicas hacen hincapié en la funcionalidad del mito para ordenar nuestro mundo: así Durkheim, Malinowski y Lévi-strauss. En este último caso, la función del mito es estructural, i e., lógico-sintáctica o taxonômica, possibilitando las relaciones formales de la convivencia del hombre con el hombre y la naturaliza. Lo próprio de estas posiciones positivistas (o, mas bien, positivas) radica la visión del mito como ámbito del significado psicossocial: por eso cabe tambien incluir aquí la figura de S. Freud, quien interpreta el mito como proyección de vivencias psíquicas em clave semio-simbólica (1994, p. 297).

A julgar pela postura crítica de Ortiz-Osés¹³, quem simplifica uma das heranças críticas de Durand, é possível encampar a contestação teórica do autor a favor do mito, da imagem e da diversidade simbólica de modo geral, já que as manifestações subjetivas se desmistificam como falaciosas e fantasiosas nesses estudos.

Então, o Círculo de Eranos configura-se a partir de um grupo interdisciplinar, de importantes personagens internacionais, erigido na década de 30 e perdurando até os dias atuais e que busca compreender essas formas simbólicas, tornando-se uma forma de pensar e analisar os mais variados aspectos nas disciplinas humanas, em busca de estruturas profundas que produzem significado dentro de uma cultura.

É por fim, uma das reações contrárias à atmosfera tipicamente violenta naquele tempo, visto que sua origem e extensão são representações de compensação da parcialidade cultural. A soma dos interesses dos pesquisadores de Eranos tiveram como resultado as pesquisas e experiências que culminaram numa vasta bibliografia, em que se pese a

A interdisciplinaridade pode ser entendida como uma condição fundamental do ensino e da pesquisa na sociedade contemporânea. No entanto, o conceito de interdisciplinaridade tem sofrido usos excessivos que podem gerar sua banalização. Por isto, parece prudente evitar os debates teórico-ideológicos sobre o que é a interdisciplinaridade, sendo preferível partir da pergunta sobre como esta atividade se apresenta no campo acadêmico atual. A partir das dinâmicas existentes o autor afirma que a interdisciplinaridade pode ser definida como um ponto de cruzamento entre atividades (disciplinares e interdisciplinares) com lógicas diferentes. Ela tem a ver com a procura de um equilíbrio entre a análise fragmentada e a síntese simplificadora, assim como entre as visões marcadas pela lógica racional, instrumental e subjetiva (LEIS, 2005, p. 2).

¹³Ortiz-Osés disse: “A posição positivista reduz o suposto sentido transcendental do mito à sua função imanente. (...) a maneira como os marxistas vêem o mito como uma mera "ideologização" ou uma racionalização emaranhada do irracional. Certas escolas sócio-antropológicas enfatizam a funcionalidade do mito para ordenar o nosso mundo: Durkheim, Malinowski e Lévi-strauss. Neste último caso, a função do mito é estrutural, isto é, lógico-sintática ou taxonômica, possibilitando as relações formais da convivência do homem com o homem e naturalizando-o. O que pertence a essas posições positivistas (ou melhor, positivas) está na visão do mito como uma esfera de significado psicossocial: é por isso que também podemos incluir aqui a figura de S. Freud, que interpreta o mito como uma projeção de experiências psíquicas em uma semi chave simbólica” (1994, p.297).

disseminação de mais conhecimento sobre o homem.

Além dessa tendência de estudos, Durand manifesta que “[...] por terem falhado na definição da imagem como símbolo... deixaram evaporar a eficácia do imaginário” (1997, p. 29), ou seja, para ele o estudo do símbolo é essencial para a produção de determinados efeitos no imaginário, pelo que se passa a expor em seguida.

1.4 Interfaces para determinação do conceito e o lugar do símbolo

A evolução da forma de pensar e raciocinar do homem se torna cada vez mais dinâmica não apenas por seu desenvolvimento biológico, ela também é impulsionada pelo simbolismo. O gesto de simbolizar enquanto condição humana é um fenômeno observado em inúmeras teorias, portanto, é compreensível que estudiosos das mais variadas disciplinas tenham interessado por este nível de expressão.

O pensamento de Durand se incumbiu pela adoção de uma metodologia breve no que diz respeito à abordagem do símbolo, entretanto, diante do aporte bibliográfico interdisciplinar existente¹⁴, o que ele manteve em mira foi a capacidade do simbolismo responder às expectativas voltadas para aprendizagem do imaginário.

Em parte, a exploração da abrangência simbólica foi limitada por Durand, mas ele destaca a extrapolação de tais estudos pelas ciências: “Pode-se dizer que o símbolo não é do domínio da semiologia, mas de uma semântica especial, o que quer dizer que possui algo a mais que um sentido artificialmente dado e detém um essencial e espontâneo poder de repercussão” (1997, p. 31).

Certamente dentro deste esforço para conhecer o universo da representação humana, é extremamente importante, o reconhecimento do animal simbólico, que constrói e desconstrói de forma variada o seu lugar no mundo, bem como estabelece nele o seu pertencimento.

Essa concatenação de ideias apresentada anteriormente forma o nominado *ethos* é o ponto de partida para o desenvolvimento da linguagem e comunicação humana, neste ponto

¹⁴ É conveniente relembrar a seguinte defesa do linguista russo Mikhail Bakhtin: “uma explicação das estruturas simbólicas tem de entranhar-se na infinidade dos sentidos simbólicos; por isso, não pode tornar-se uma ciência na acepção desta palavra, quando se trata das ciências exatas” (2010, p. 403). Uma interseção existente nesta aposta de Bakhtin com a concatenação de Durand reflete que ambos tenham tomado o sentido simbólico a fundo, com extrapolações científicas e *conocimiento sensible* como viu Ortíz-Osés, tentando evitar o condicionamento das ciências exatas. Na verdade, Durand tem sempre uma compensação quando constatada a incompreensão simbólica, para ele as ciências exatas promoveram um resgate simbólico à sua maneira, empobrecida de dizer dos símbolos.

Durand está plenamente de acordo, pois, “é o plano do locutório, plano próprio do simbólico, que assegura uma certa universalidade nas intenções da linguagem de uma dada espécie, e que coloca a estruturação simbólica na raiz de qualquer pensamento” (1997, p. 31).

No estudo dos símbolos é preciso estar atento aos pontos de cruzamento entre o pensamento de autores e propor esse reencontro, pois as muitas correntes que debruçam sobre um mesmo tema não estão apenas aptas a críticas e discordâncias, elas criam bens comuns.

Paul Ricoeur, por exemplo, preparou um estudo denso desenvolvido em *A simbólica do mal*, nela constata que pensar o símbolo é então pensar a linguagem, em que este se move e é no momento da realização de uma fenomenologia da confissão, que ele entende que antes de ela ser um problema do mal é uma epistemologia do símbolo, para ele “a linguagem mais primitiva e menos mítica já é uma linguagem simbólica” (2013, p. 25).¹⁵

É previsível nos estudos de Durand e também de Ricoeur que o símbolo é o fundador da linguagem humana e possui uma cobertura a ser desvelada que não privilegia análise exclusiva da ciência, da religião ou da literatura, ao contrário, ainda que se mostrem inicialmente com um tom contraditório a pluralidade de conhecimentos sobre o símbolo é exigida para o seu dinamismo e progresso.

Ricoeur desdobra e aponta caminhos em diferentes matérias (fenomenologia, simbólica, linguagem, antropologia, psicanálise, mítica). É preciso evocar estes arautos colaborativos dessa consciência de si presente em Ricoeur, que tem uma trajetória extensa nestes estudos. Dentre as experiências filosóficas dele em torno do tema símbolo lecionou:

[...] é o símbolo que exprime nossa experiência fundamental e nossa situação no ser. É ele que nos reintroduz no estado nascente da linguagem. O ser se dá ao homem mediante as sequências simbólicas, de tal forma que toda a visão do ser, toda existência como relação ao ser, já é uma hermenêutica. O que importa, no final de contas, é que o homem não se contente com a sua linguagem primária e espontânea, para exprimir toda a sua experiência [...] Para além da experiência das coisas e dos acontecimentos, situa-se o nível da linguagem filosófica, linguagem interpretativa capaz de revelar uma experiência ontológica, que é relação do homem com aquilo que o constitui homem, vale dizer, foco de sentido (RICOEUR, 1990, p. 3-4).

Essa reflexão constata entre outras coisas que o pensamento simbólico dá substância ao homem e é anterior a linguagem ou a razão discursiva, além disso, é a partir do

¹⁵ Em outras palavras, a hermenêutica deve procurar vivificar a filosofia a partir da reflexão sobre os símbolos primários, que se apresentam à consciência. Portanto, o objetivo de *A simbólica do mal* é o de rastrear o solo da pré-compreensão humana, no local onde habita o mito e essa linguagem originária que a reflexão filosófica deverá retomar para se fortalecer enquanto discurso. Desse modo, *A simbólica do mal* acaba por defender o valor da interpretação, pois, para Ricoeur, é na hermenêutica que se liga a doação de sentido pelo símbolo e a iniciativa inteligível da decifração (2013, p. 365).

simbolismo que se iniciam as teias de interpretações humanas. Ricoeur conclui em um de seus trabalhos que a partir de um simbolismo já constituído, o pesquisador deve se propor a pensar e introduzir uma contingência¹⁶ radical do discurso, oportunidade em que ele analisa a eventualidade da filosofia se tornar constitutiva do cruzamento duplo entre culturas dentro de seus afastamentos e proximidades.

A análise de Ricoeur até aqui aponta que a simbólica corporifica genericamente o homem, traz na sua reflexão a experiência filosófica, já Durand volta seu interesse nesta questão simbolismo e homem para o conhecimento focado em uma parte interna dessa experiência, entrelaçando o simbolismo com psiquismo.

Durand apresenta a existência de duas maneiras que a consciência possui, para representar a realidade: uma direta, na qual a própria coisa parece estar presente no espírito, como na percepção ou na simples sensação; e outra indireta, quando a coisa não pode apresentar-se em carne e osso à sensibilidade, como em recordações, imaginação de paisagens em outros planetas, etc. Isto é, a consciência humana ocorre em graus de imagem, ou o objeto se refere a uma cópia fiel, captada pelos sentidos ou se distancia plenamente dele para se reconhecer como símbolo.

Jung foi um dos estudiosos desse mesmo tema, porém trabalha com uma elaboração bipartida do inconsciente abordada da seguinte maneira:

Uma camada mais ou menos superficial do inconsciente é indubitavelmente pessoal. Nós a denominamos inconsciente pessoal. Este, porém repousa sobre uma camada mais profunda, que já não tem sua origem em experiências ou aquisições pessoais, sendo inata. Esta camada mais profunda é o que chamamos inconsciente coletivo. Eu optei pelo termo "coletivo" pelo fato de o inconsciente não ser de natureza individual, mas universal; isto é, contrariamente à psique pessoal ele possui conteúdos e modos de comportamento, os quais são 'cum grano salis' os mesmos em toda parte e em todos os indivíduos. Em outras palavras, são idênticos em todos os seres humanos, constituindo, portanto, um substrato psíquico comum de natureza psíquica suprapessoal que existe em cada indivíduo (2002, p. 15).

Se Durand estabelece uma psique humana com uma divisão binária entre consciente e inconsciente a partir das interpretações que são dadas aos objetos, Jung esboça uma divisão do próprio inconsciente em que uma parte dele é formada subjetivamente e outra independe da interferência entre as relações sociais e o sujeito porque é inata, uma experiência

¹⁶ A proposta de Ricoeur sobre contingência explica que ela não é só a inelutável enfermidade do diálogo entre a filosofia e o seu outro; ela habita a história da própria filosofia; rompe o encadeamento que esta história forma consigo mesma; o surgimento dos pensadores e suas obras é imprevisível; de todo modo, é através da contingência que há que discernir sequências razoáveis.

transcendental.

Apesar de infinitas sugestões de imagens caras, as predileções representativas, (Durand, por exemplo, convida a representação da casa e a casa da infância), a prática desta abordagem pode estar contida nas ações cotidianas simples de uma criança. Estando o observador diante do semáforo a consciência produz a seguinte realidade direta para a constatação de que o tráfego está proibido (FIG. 1):

Fig. 1 – Apresentação direta da Realidade pela consciência - Sinal fechado



(Fonte: Semáforo de trânsito. Foto: Marcos Santos/USP Imagens)

Não obstante, quando o observador deseja experimentar a atitude anterior, neste caso diante da não corporificação do objeto, a consciência dispõe de uma representação indireta da realidade como abaixo assinalada (FIG. 2):

Fig. 2 – Representação indireta da realidade pela consciência - Sinal fechado



(Fonte: Arquivo Fotográfico Particular. Foto: Inês Cristina Lima Souza)¹⁷

A fotografia representada na Fig. 2 demonstra que o observador/criança, dentre as muitas opções poderia ter proposto imaginar, identificar o sinal fechado: no gesto com a mão,

¹⁷ Fotografia enviada a pedido de Gabriel Lima Souza de quatro anos, morador de Contagem/MG, juntamente com um áudio no qual ele explicou que “Esse é o sinal fechado”, foi um ato espontâneo e corriqueiro de envio de imagens cotidianas, esta atitude coincidiu com a elaboração desse tópico. No avançar dos estudos esses desdobramentos de imagens metafóricas, vão se explicando em determinadas teorias da imaginação.

na cor vermelha, no apito do guarda de trânsito, nas múltiplas experiências sensoriais, contudo, recria uma realidade corriqueira do tráfego urbano, dispondo seus brinquedos orientados na forma pela qual a sua memória já dispõe de alguma imagem. Ele visa ampliar e demonstrar a simbolização dele para o sinal fechado, formando outra imagem.

Do ponto de vista da análise do inconsciente Jung apresenta uma visão mais teórica que prática, contestando as descobertas psicanalíticas de Freud sobre este tipo de objeto de estudo já que este último pode ter apresentado uma visão parcial em sua constatação:

A princípio o conceito do inconsciente limitava-se a designar o estado dos conteúdos reprimidos ou esquecidos. O inconsciente, em FREUD, apesar de já aparecer - pelo menos metaforicamente - como sujeito atuante, nada mais é do que o espaço de concentração desses conteúdos esquecidos e recalçados, adquirindo um significado prático graças a eles. Assim sendo, segundo FREUD, o inconsciente é de natureza exclusivamente pessoal, muito embora ele tenha chegado a discernir as formas de pensamento arcaico-mitológicas do inconsciente (JUNG, 2002, p.15).

Por essa e outras infinidades de razões, a representação ou a comunicação das imagens de modo geral, o que Durand nomearia por hora jogos psíquicos das imagens através da linguagem simbólica, quer passar um sentido e não uma informação puramente científica.

Isso reforça o que Durand denominou sobre a consciência indireta, pois nela o objeto ausente é representado na consciência por uma imagem, advertindo que essa definição não é tão unânime quanto parece, sendo viável referir que a consciência dispõe de diferentes graus de imagem, que são cópias fiéis da sensação ou apenas assinalam a coisa. Assim, a imagem pode ter dois extremos: um constituído pela adequação total, a presença perceptiva, e outro pela inadequação mais extrema, um signo eternamente viúvo de significados e de longe ele é o símbolo.

Antes, porém de chegar a outras constatações sobre o símbolo propriamente dito, a orientação de Durand também preza pelo reconhecimento de que o símbolo pertence à categoria do signo, apesar de que, a maior parte dos signos, como o sinal, a palavra, a sigla, o algoritmo são desvios que remetem a um significado, que poderia estar presente ou ser verificado. Já Ricoeur alerta para uma possível confusão, que existe no signo e reflete as dualidades sobre a estrutura e intenção componentes da unidade da sua significação, para ele, “a palavra ‘significar’ recobre os dois pares: o da expressão e o da designação” (1977, p. 22).

Para Durand, os signos podem não ter um porquê de ser uma coisa ou outra, eles não seguem padrões, dependem apenas do arbítrio daquele que os define ou também não escapam aos significados impostos por qualidades espirituais, morais, perdendo com isto seu

arbítrio teórico, porquanto:

Podemos, portanto, pelo menos em teoria, distinguir dois tipos de signos: os *signos arbitrários* puramente indicativos, que remetem para uma realidade significada, se não presente pelo menos sempre apresentável e os *signos alegóricos* que remetem para uma realidade significada dificilmente apresentável (1988, p. 9-10).

Tratando das alegorias, são outras expressões de signos complexos, que traduzem concretamente uma ideia difícil de compreender ou de exprimir de uma maneira simples, elas são iniciadas por uma ideia abstrata para chegar a uma figura. Os objetos que compõem a alegoria podem ser denominados emblemas e a narrativa acerca do signo, envolvendo exemplos de fatos mais ou menos reais ou alegóricos¹⁸. As alegorias para Durand são obrigatoriamente signos, que figuram a realidade que representam.

O esclarecimento sobre a diferença entre uma representação simbólica e uma representação alegórica, descrito por Durand, se encontra no fato de que esta última dá unicamente uma noção geral, ou uma ideia que é diferente de si mesma, enquanto a primeira é a própria ideia tornada sensível, encarnada. Complementando que o símbolo seria o inverso da alegoria, pois, esta faz parte de uma ideia (abstrata) para chegar a uma figura, enquanto o símbolo é primeiro em si figura, e como tal, fonte, entre outras coisas, de ideias. O símbolo tem em sua natureza o significado inacessível, epifania, ou seja, aparece através do e no significante, do indizível.

Logo, o símbolo requer uma semântica própria, suscita uma atividade intelectual de decifração, de decodificação. Enquanto hermenêuta, Ricoeur trabalha a veia dupla simbólica numa análise de *O símbolo e Interpretação*, chama o primeiro de a região do duplo sentido, no qual sua dupla abordagem remete a questão da interpretação e por ela o problema do símbolo se inscreve no problema mais amplo da linguagem: é um enigma, não no sentido de bloquear a inteligência, mas de provocá-la, algo a desenvolver ou a desimplicar no símbolo. É através do ato de interpretar que o problema do símbolo se inscreve numa filosofia

¹⁸ Uma notória narrativa alegórica é a do ‘Mito da Caverna’, passagem do livro *A República* do filósofo grego Platão, sem pretender a literalidade textual do autor, cumpre lembrar que naquele mito os seres humanos têm uma visão distorcida da realidade, fala sobre prisioneiros que nasceram e viveram presos em correntes numa caverna e que passam todo tempo olhando para a parede do fundo que é iluminada pela luz gerada por uma fogueira. Nesta parede são projetadas sombras de estátuas, representando pessoas, animais, plantas e objetos, mostrando cenas e situações do dia-a-dia. Os prisioneiros nomeiam as sombras imagens analisando e julgando as situações. Uma das interpretações possíveis da narrativa alegórica é que os prisioneiros somos nós que enxergamos e acreditamos apenas em imagens criadas pela cultura, conceitos e informações que recebemos durante a vida. A caverna simboliza o mundo, pois, nos apresenta imagens que não representam a realidade. Só é possível conhecer a realidade, quando nos libertamos destas influências culturais e sociais, ou seja, quando saímos da caverna.

da linguagem.

Estando certo que a complexidade simbólica se sobrepõe a do signo e diante da dualidade simbólica Ricoeur diz:

Não é dessa dualidade que se trata no símbolo. Ela é de um grau superior: não é nem a do signo sensível e da significação, nem a da significação e da coisa, a qual, aliás, é inseparável da precedente. Ela se acrescenta e superpõe à precedente como relação de sentido ao sentido; pressupõe signos que já possuem um sentido primário, literal, manifesto, e que, por esse sentido, remete a outro sentido. Portanto, restrinjo deliberadamente a noção de símbolo às expressões de duplo ou múltiplo sentido cuja textura semântica é correlativa ao trabalho de interpretação que explicita seu sentido ou seus múltiplos sentidos (1977, p. 22).

Seguindo uma lógica própria, mas próxima dessa Pitta também tem sobre o símbolo a opinião de que: “ele é todo signo concreto evocando por uma relação natural, algo ausente ou impossível de ser percebido. É uma representação que faz ‘aparecer’ um sentido secreto. Os símbolos são visíveis nos rituais, nos mitos, na literatura, nas artes plásticas, etc” (2005, p.18).

A experiência de Durand também se filia a existência de um duplo imperialismo, simultaneamente do significante e do significado, mas para a imaginação simbólica, o que marca o signo simbólico e constitui a flexibilidade do simbolismo, termo emprestado por Cassirer. O imperialismo do significante se dá na repetição, que chega a integrar numa única figura as qualidades mais contraditórias e o imperialismo do significado transbordam por todo o universo sensível, para se manifestar, repetindo incansavelmente o ato epifânico.

Assim, ambos possuem um caráter comum da redundância, sendo através do poder da repetição, que o símbolo preenche indefinidamente a sua inadequação fundamental. Tal repetição é sempre aperfeiçoada.

No estabelecimento de uma classificação sumária do universo simbólico, Durand esboça que a redundância significativa dos gestos constitui a classe dos símbolos rituais; a redundância das relações linguísticas é significativa do mito e dos seus derivados; já a imagem pintada, esculpida e tudo o que se poderia chamar de símbolo iconográfico, constitui múltiplas redundâncias, ou seja, os ícones são cópias inertes do sensível.

Caso carecer de uma definição do símbolo, Durand a empresta pelas palavras de André Lalande: “[...] qualquer signo concreto que evoca, através de uma relação natural, algo de ausente ou impossível de perceber” (DURAND 1988, p. 10). Apontou também no contexto das conceituações a noção de símbolo havida de estudos de Jung, que definiu o símbolo como “a melhor figura possível, de uma coisa relativamente desconhecida que não conseguíamos

designar inicialmente, de uma maneira mais clara e mais característica” (DURAND, 1988, p.10).

Para Durand, o símbolo é a epifania de um mistério, pois, é a transfiguração de uma representação concreta através de um sentido para sempre abstrato. O domínio de predileção do simbolismo é o não sensível sob todas as suas formas: inconsciente, metafísico, sobrenatural e surreal.

Uma das apostas de Ricoeur nesta empreitada é que não existe um imaginário ocidental contemporâneo desenraizado, de tempos mais remotos, solto por aí. Para ele pensar sobre o Mal, seus signos antigos e sua atualidade gera também essa constatação: “o símbolo dá: uma filosofia instruída pelos mitos e surge num certo momento da reflexão, e, para lá da reflexão filosófica, deseja dar resposta a certa situação da cultura moderna”, (2013, p. 366). Em Ricoeur os símbolos são obtidos em dois grandes grupos: símbolos primários são os transcendentais e os secundários são os mitos, explicações dadas pelo próprio homem.

Tem um ponto do estudo de simbolismo feito por Ricoeur que foi descrito por Durand da seguinte maneira: “[...] como Paul Ricoeur diz de uma maneira excelente, qualquer símbolo autêntico possui três dimensões concretas” (1988, p. 12). Essas dimensões são apresentadas como: cósmica (ou seja, se figura no mundo visível que nos rodeia), onírica (uma vez que se enraíza nas recordações, nos gestos que emergem nos nossos sonhos e constituem a massa muito concreta da nossa biografia mais íntima) e poética (pois, o símbolo apela à linguagem). Por outro lado, a parte invisível e indizível constitui uma espécie de lógica bem à parte.

Os empréstimos da teoria de Ricoeur apresentados no texto de Durand se dão em espaços que ele visava valorizar determinadas ideias. O valor de Ricoeur para Durand é bem nítido nas muitas referências em rodapé, citações, tudo demonstra conforme afirmado anteriormente o bem comum e aceitação de Durand em relação ao pensamento de Ricoeur, certamente e diversamente de Bachelard, quem Durand também admirou e adquiriu conhecimento, mas não economizou nas pontuadas críticas.

Voltando novamente para Ricoeur, ele define que as questões do símbolo se igualam as da linguagem nas três dimensões anteriormente apresentadas, pois:

Não há simbólico antes do homem que fala, mesmo que o poder do símbolo se enraíze mais abaixo, na expressividade do cosmos, no querer dizer do desejo, na variedade imaginativa dos sujeitos. Contudo, é na linguagem que o cosmos, o desejo e o imaginário acendem, cada vez, à palavra (1977, p. 24).

A força da palavra dá consistência aos símbolos, enquanto manifestações esparsas que colocam a linguagem em estado de latência. Por todas as lições anteriores o apelo à interpretação que procede do símbolo, garante uma reflexão sobre ele, depende de uma filosofia da linguagem e, mesmo, da razão, quando se confronta o sentido do símbolo em hermenêutica – justificando a ênfase de Ricoeur – seu sentido em lógica simbólica (outras forças contributivas).

Tendo vencido os apontamentos para mostrar as diferenças existentes entre signo, alegoria e símbolo, segue a reflexão de Durand sobre a impossibilidade de uma classificação fechada dada aos símbolos pelos estudiosos em suas áreas de aptidão, ou seja, para o autor traduz uma forma de relativização simbólica nas muitas áreas disciplinares.

1.4.1 O problema da classificação simbólica

O problema da classificação simbólica é descrito por Durand de forma taxativa porque destaca os estudiosos que não foram capazes de pensar o papel da imagem a partir de experiências individuais e coletivas justamente porque negligenciaram o aspecto estrutural simbólico na consciência e no inconsciente como desdobramento da imaginação.

As imagens, normalmente são observadas pelos estudiosos do assunto no plano classificatório. Porém, Durand pensa que essa análise carece de cautela pela dificuldade que ele encontra na inexistência tanto da linearidade, quanto do ponto da significação e interpretação, ou implica que as diferentes categorizações motivadoras da imaginação simbólica são uma tarefa que exige acuidade.

A sugestão do autor para escape de confusões tanto científicas, quanto as do ímpeto próprio da imaginação opta para uma orientação capaz de garantir a divulgação de um método firme.

Segundo Durand, o problema das classificações ditadas por ordens de adaptações ou do mundo objetivo ou do subjetivo, ou seja, um com exclusão do outro, não bastam ao estudo das motivações simbólicas e é assim, que ele ativa seu juízo crítico. Então, ele principia explicando que a motivação é uma categoria de sinais de onde brotam as construções simbólicas, ou:

A motivação forma a categoria compacta, se assim podemos dizer de determinação, tal como os ‘sinais’ que Saussure opõe aos signos da linguagem e que já apresentam ‘complicações simultâneas a várias dimensões’ [...] esse caráter pluridimensional, portanto, ‘espacial’, do mundo simbólico é essencial (DURAND, 1997, p. 32).

Enveredando pelos rumos motivacionais, esse arbítrio que provém de Saussure tem a ver com a liberdade e linearidade do símbolo, que envolve muitas dimensões. O obstáculo para a busca de um método se configura diante da liberdade do mundo simbólico que não permiti regras excludentes.

Durand abomina a motivação demasiada racional e também as que repartem o símbolo pelo interesse perceptivo, elevado à condição de pretextos, ele nomeia esta atitude de devaneios imaginários, caminho traçado por analistas religiosos, sociólogos, filólogos e literários, porque estão imiscuídos ou em lógica de classificação cosmológica e astral, que induzem a fabulação ou em lógicas da física tradicionalista, que medem a imaginação pelo sensorial puro.

A posição de Durand pode ser evidenciada na seguinte construção que ele propõe: “Todas essas classificações parecem-nos pecar por um positivismo objetivo que tenta motivar os símbolos unicamente com ajuda de dados extrínsecos à consciência imaginante e estão no fundo obcecadas por uma explicação utensiliária da semântica imaginária” (DURAND, 1997, p. 38).

Na sequência Durand identificou alguns nomes que buscaram um método e para ele cometeram erros ou como elencou:

Fenômenos astrais e meteorológicos, elementos de uma física grosseira de primeira instância, funções sociais, instituições de etnias diferentes, fases históricas e pressões da história, todas essas explicações que, a rigor, podem legitimar esta ou aquela adaptação do comportamento, da percepção e das técnicas, não dão conta dessa potência fundamental dos símbolos que é a de ligarem, para lá das contradições naturais, os elementos inconciliáveis, as compartimentações sociais e as segregações dos períodos da história (1997, p. 38).

Organizados aqui sumariamente em tópicos resumem a posição do autor:

- Sartre: “Cedendo uma vez mais ao que poderíamos chamar de ilusão semiológica, subordina as classes de motivação imaginária às classes da experiência perceptiva ou da prevenção lógica (DURAND, 1997, p. 32)”. Para Durand, isso não basta ao estudo das motivações simbólicas, porque a imagem puramente empirista descredencia o pensamento com imagens, para uma embaraçosa mistura causada pelo excesso de motivações;

- Eliade: Detentor de uma clivagem simbólica, ele realiza uma obra integrando mitos e símbolos específicos, no entanto, “Eliade reconduz insensivelmente o problema das motivações ao plano das assimilações das imagens, ao drama de uma duração íntima e separa-o do positivismo objetivo dos primeiros capítulos” (1997, p. 34).

- Alexander Haggerty Krappe: Divide os símbolos em dois grupos: celestes e

terrestres. Essa divisão é notoriamente desprezada por Durand, pela imposição de uma descrição contendo todos os símbolos possíveis referentes ao assunto tratado. “Krappe termina o seu livro de forma assaz confusa com considerações sobre muito ‘diversas’ cosmogonias e ‘mitos de origem’ que, implicitamente, o reconduzem também a uma motivação psicológica das imagens pela percepção completamente subjetiva do tempo” (1997, p. 34);

- Georges Dumézil: Na sua tese sobre as sociedades indo-europeias – analisando os sistemas linguísticos e míticos de representações – optou pelo formato de uma tripartição funcional: três castas motivando o sistema laico ou religioso, que não dá conta de explicar os comunicados entre o tríduo nem a sensibilização da consciência para simbolismos distintos. Parece que “o filólogo não mostrou as razões profundas da tripartição das próprias castas. Essa tripartição e as funções que a ela se ligam, parecem-nos ser tão secundárias na motivação simbólica, como as projeções naturalistas sobre objetos ou elementos celestes e terrestres, como acabamos de criticar” (1997, p. 36);

- André Piganiol: Relacionou símbolos, mitos e costumes para estudos sociológicos em dois grupos diferentes, que se tratavam de sobreviventes indígenas, que enfrentaram invasores indo-europeus, “o excelente estudo de Piganiol... não explica a origem das sensibilizações das consciências para dois modos de simbolismos diferentes e sobretudo não legitima as numerosas anastomoses que se formaram entre as duas mentalidades” (1997, p. 37);

- Jean Przyluski: Tenta dar conta dentro de um evolucionismo da religião de uma mentalidade simbólica que progride de uma ‘Deusa Mãe’ para um ‘Deus Pai’ pronto e acabado. Durand adianta que um conjunto simbólico desmerece o outro, sendo uma hierarquia minada na raiz por tal desvalorização e ademais “não podemos aceitar essa valorização *a priori*, de um sistema simbólico em detrimento de outro, valorização motivada por preocupações apoloéticas pouco compatíveis com um estudo científico dos fatos” (1997, pp. 37-38);

- Henri Bergson: Também segue as vias de um predomínio simbólico sobre o outro, para tratar da “religião fechada, fabuladora, mitológica em relação à abertura do misticismo purificado dos cristãos” (1997, p. 37). Cedia às intimações do fechado e aberto por razões de valoração;

- Freud: A psicanálise freudiana liga a potência simbólica às potências do prazer, que geneticamente se desenvolvem para baixo do eixo digestivo, fixa no nível urinário e desemboca na genitália, ou seja, nela os símbolos estão ligados ao esquema da bissexualidade humana. “Foi nessa pesquisa de motivações que a psicanálise parece ter fixado, voltando deliberadamente as costas às explicações demasiado racionais e lineares da psicologia clássica ou fenomenológica”, (1997, p. 38);

- Piaget: No processo de um estudo do trauma reduz o conjunto simbólico a censura. “A psicanálise deve libertar-se da obsessão do recalçamento, porque existe, como se pode verificar nas experiências de sonhos provocados, todo um simbolismo independente do

recalcamento” (1997, p. 39);

- Jung: Debruça sobre a dificuldade e a mudança aparentes da libido sobre condições de hereditariedade. “Certamente critica o apelo feito a uma doutrina da hereditariedade psíquica pouco menos que mal estabelecida”, (1997, p. 39).

Apesar de uma intensificação epistêmica taxativa e minuciosamente avaliada por Durand, ele encontra o seu método através de Bachelard, que consagrou uma regra fundamental da motivação simbólica: a bivalência dos elementos, visto que é ao mesmo tempo, “convite à conquista adaptativa” e “recusa que motiva uma concentração assimiladora sobre si” (DURAND, 1997, p. 35). Isso porque Bachelard notou a fluidez e a dureza antitéticas das matérias terrestres, um contraponto, por exemplo, entre a lama e a rocha.

Como o fenômeno simbólico desde o seu debate a partir de uma das possibilidades de linguagem-epifania humana, vem se delineando complexo, Durand orienta que tende ao escape das normas. Após ter julgado como falho os métodos de classificações simbólica dos pesquisadores apresentados anteriormente o autor apresentou a escolha dele. Além do mais, Durand definiu qual episteme pretendia se debruçar:

Parece que para estudar in concreto o simbolismo imaginário será preciso enveredar absolutamente pela via da antropologia dando a esta palavra o seu sentido pleno atual – ou seja: conjunto das ciências que estudam o *homo sapiens* – sem se pôr limitações *a priori* e sem optar por uma ontologia psicológica que não passa de espiritualismo camuflado, ou uma ontologia culturalista que, geralmente, não é mais que uma máscara da atitude sociologista, uma e outra dessas atitudes resolvendo-se em última análise num intelectualismo semiológico. Gostaríamos de estudar as motivações simbólicas e tentar dar uma classificação estrutural dos símbolos, rejeitar simultaneamente o projeto claro aos psicólogos, fenomenologistas e os recalamentos ou intimações sociófugas caras aos sociólogos e psicanalistas (1997, p. 40).

A mentalidade antropológica¹⁹ na qual Durand se filia não leva em conta a

¹⁹ A antropologia que Durand impulsiona é semelhante a passagem dos estudos de Clifford Geertz relativa aos conceitos de cultura, pelo que Ele combate tanto o subjetivismo ou formalismo extremo, delineia uma proposta a partir da valorização imaginária que se torna sensível: O conceito de cultura que eu defendo [...] é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado. É justamente uma explicação que eu procuro, ao construir expressões sociais enigmáticas na sua superfície. Todavia, essa afirmativa, uma doutrina numa cláusula, requer por si mesma uma explicação (GEERTZ, 2008, p. 4). A interpretação de Geertz sobre a teoria de Weber destacou a análise da prática simbólica no fato antropológico. O antropólogo estadunidense e Norbert Elias, enfatizam a dependência do ser humano em relação aos símbolos. Geertz priorizava a análise dessas teias realizada no molde hermenêutico, que visaria analiticamente os significados e não uma ciência experimental que perseguisse regras. Durand não deixou escapar análises e críticas sobre antropólogos tradicionais como Lévi-Strauss. Porém, o movimento no qual Geertz se insere, foi construído especialmente na antropologia sobre o anseio de libertação do antropólogo das abordagens destruidoras da interpretação simbólica, (tanto nos resgates míticos e

estranheza aos fatos humanos e também não ignora tudo que os sociópetas ou sociófugas reuniu do simbolismo, porque ele absorve deles os eixos evidentemente necessários para a sua pesquisa.

A partir da valorização do imaginário no século XX – definido por Durand, como a relação entre as intimações objetivas e as pulsões subjetivas – outros estudiosos reavaliaram as suas propostas e contemplaram a abordagem epistêmica da simbólica em seus trabalhos.

Diante dos problemas contemporâneos do homem no mundo e que afetam sua práxis cultural diretamente, ampliar a argumentação resgata o que Lévi-Strauss denominou no avançar de seus estudos de espírito humano, refuta etnocentrismo, afasta estereótipos, desqualifica o emprego de civilizações soberanas ou primitivas, minimiza os choques de alteridade, evidencia o escape da cultura das variadas formas de poder, dentre outras propostas.

Formular, estruturar, racionalizar a cultura hoje é uma verbalização inviável e retrógrada diante do gigantismo e escape já demonstrados por seus estudiosos, ainda que pressionados e seduzidos pelas variadas facetas do controle científico, econômico ou político. As tendências em torno das últimas grandes teorias têm revelado uma cultura que se mostra cada vez mais convidativa para a valorização, ora do humanismo ora do simbolismo.

Oportunamente, a reconciliação entre o fazer cultural antropológico e simbolismo, chegou à boa hora nos estudos dos símbolos, porque já traz muitas precipitações e aponta que este estudo continua sendo ampliado por teorias mais atuais.

A partir daqui, a escolha é o caminho apontado por Durand, para a discussão a respeito de como outros desdobramentos destes estudos se deram cronologicamente no ocidente até os dias atuais, visando o apaziguamento entre a razão e a imagem como possibilidade de uma ciência e de um saber novo baseado na simbologia.

1.5 *Weltanschauung*: uma construção para alcance das imagens e dos mitos

O levantamento de Durand sobre a valorização e desvalorização da imagem traz em seu bojo duas ideias: uma simplista, que ressalta que somos desse chão que pisamos e tudo nos faz e outra apropriada por ele, apresentando um conceito fundamental da filosofia e epistemologia alemã que se refere a uma percepção ampla do mundo, já que a importância de

religiosos evidenciados), na desmistificação do distanciamento prejudicial na relação entre o observador com o seu objeto e no convite para a análise de assuntos que comumente eram marginalizados por grandes estudiosos.

considerar visão ou visões²⁰ de mundo reside na sustentação e ampliação do conhecimento, porque ele constata que “[...] a Europa desencantada por demasiadas razões que resultam em massacres e genocídios, volta a interessar-se pelo sonho, recupera a esperança graças ao imaginário” (DURAND, s/d, p.12).

O objetivo de Durand é realizar uma crítica sobre a perda de parte ou da totalidade da avaliação de subjetividade sobre a imagem. Ele faz uma gradação através da ótica da maturação do pensamento, especialmente o filosófico que, se em um primeiro momento pode ter encorajado o desenvolvimento de uma visão objetiva da imagem, num segundo momento, busca as falhas daquelas visões anteriores.

A tese de Durand combina com o resultado de determinadas pesquisas de Sartre que constatou sobre este tema:

[...] não há mais razão de distinguir com Descartes, entre a coisa e a imagem da coisa para examinar a seguir como se estabelece uma relação entre duas existências; nem de reduzir, com Berkeley, a realidade da coisa à imagem consciente, nem de reservar, com Hume, a possibilidade de uma existência em si da realidade, sendo a imagem, aliás, a única conhecida. Para o realismo bergsoniano, a coisa é a imagem, a matéria é o conjunto das imagens (SARTRE, 2008, p. 42).

Cumprido recordar que as imagens não podem ser entendidas dentro de uma noção simplista enquanto coisas que representam, como as noções que Durand coletou da psicologia. Pensando em uma noção global elas podem se servir de coisas e falar de outras coisas. Diante desta constatação, o pensamento de Durand sobre a imagem foi necessário para denunciar a cegueira e recolocar a imagem dentro de um sistema de signos que interessam

²⁰ *Weltanschauung* é uma palavra alemã traduzida para o idioma português como “visão de mundo de uma época”. Ela foi empregada por Durand em uma de suas conferências realizadas em Lisboa, a qual ele usa primeiro para denotar mudança de posições do valor da imagem entre os séculos XVIII e XIX ou para censurar Kant retratando-o como portador de uma fotografia da *episteme* ou noção geral, ultrapassada pelo desmoronamento do racionalismo clássico. O esforço aqui é empregá-la numa semântica nova, agora para prestigiar simplesmente o seu significado literal. O emprego da palavra é corriqueiro, como por exemplo, em recente divulgação, durante o corrente ano de 2018, o programa de pós-graduação em filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG divulgou dentro da linha de pesquisa Lógica, Ciência, Mente e Linguagem a seguinte disciplina FFH811D – O Minimalismo do Tractatus Logico-philosophicus e sua *Weltanschauung* (prof. Mauro Engelmann). Disponível em <http://www.fafich.ufmg.br>. O Tractatus Logico-Philosophicus (latim para "Tratado Lógico-Filosófico") é o livro publicado pelo filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein em sua vida. O projeto tinha um objetivo amplo - identificar a relação entre linguagem e realidade e para definir os limites da ciência - e é reconhecido como uma obra filosófica importante do século XX. Diante disso, é interessante refletir sobre a neutralidade de Durand em relação a autores como Wittgenstein. Se pensado que ambos estudaram linguagem e filosofia e que Durand morreu em 2012 colecionando experiências e crítica interdisciplinar, não deixa de ser uma predileção, mas é no mínimo curiosa a abstenção da abordagem de estudos de autores de linhas de pensamento próximo que têm obras sobre a filosofia da linguagem ocidental. Isso supondo que tal encontro poderia ter se dado no trabalho de Durand O imaginário: Ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem.

também a linguagem e a imaginação simbólica.

Durand acredita que o alcance das imagens tem um pano de fundo de um reencantamento ou *Bezauberung* como empregou ao sugerir que Max Weber assim nomeia este feito do alcance caso fosse possível ser ressuscitado. A análise que pretende dar nessa matéria são as diferentes posições ocupadas pela imagem, em processos cronológicos distintos obtidos na forma como a ciência foi praticada, questionada e revisada para a aceitação de fenômenos humanos contidos dentro de sua sensibilidade e profundidade.

A partir da leitura da obra de Durand determinadas considerações sobre esta problematização podem ser agrupadas. Naquela oportunidade ele descreve primeiro que no período moderno o imaginário se baseava na razão e no progresso, ou seja, um imaginário profético baseado na crença e na moral.

Num segundo momento, pensando agora na pós-modernidade a imagem não é mais associada à filosofia profética, a projeção baseada em ideias futuristas não apresenta funcionalidade, então as imagens do presente são acentuadas, ocorre a abolição das distâncias objetivas e emerge uma nova relação com o tempo e o espaço, de simultaneidade. Isso porque a relação social é algo mutável ao longo do tempo.

Sartre, apesar de conclusão distinta da de Durand, também percebeu o costume de se pensar a natureza da imagem a partir de uma experiência reflexiva, são autores que estavam focados em aperfeiçoamento de reflexões existencialistas, idealistas, empiristas sem perder o viés racional.

Pode-se dizer então, que toda a dinâmica da imagem repousa nessa evolução perpétua de sentido, logo a imagem se constitui um objeto em si, participa, de fato, de uma linguagem diferente das próprias coisas.

1.5.1 O fosso secular da simbólica

A compreensão dos processos imagéticos se dá em meio a concepções bipolares e taxativas, que se equilibram entre positividade para um triunfo da imagem e a negatividade de seu declínio. As rupturas seculares²¹ são compensadas de certa forma para o alcance da

²¹ O resgate histórico da simbologia das imagens feito por Durand questiona o pensamento da epistemologia de um modo geral e combina com uma prática contida no legado de Michel Foucault. Esse último desenvolveu um método de investigação denominado arqueologia e mantém vivo através dele uma forma de perceber a investigação das estruturas discursivas, que condicionam o pensamento humano ao longo dos períodos históricos. A síntese por Paul Strathern a expõe de forma objetiva: Quando fala de “arqueologia”, ele pretende a exumação das estruturas de conhecimento ocultas que dizem respeito a um período histórico

valorização de imagens e mitos. São os primeiros contornos do sentido de imaginário para o que se tem hoje ou antecedentes, para oportunizar a afirmação do seu valor no pensamento global do último século.

Dentro de um determinado perfil histórico da imagem no Ocidente, Durand traçou um panorama das diferentes posições e papéis ocupados pela imagem, em grandes contextos epistemológicos, demonstrando que a complexidade da análise simbólica e o poder do mito não estão condicionados a controles diversificados, porque é disponível para toda a sociedade que visa construir sua cultura.

Para demonstrar uma parte do trabalho do autor, cumpre apresentar aqui uma tese sobre o antagonismo das duas principais estéticas²² da imagem no ocidente, a do Império Bizantino que se concentra na figuração e contemplação da imagem humana transfigurada por Jesus Cristo, e a da cristandade de Roma pontifícia que introduz o culto e a representação da natureza nas pinturas religiosas.

O resultado disso foi um foco imagético dúplice: onde um relaciona-se a diminuição da presença humana nas imagens, e o outro, diz respeito à facilitação do retorno de divindades elementais e antropomórficas do antigo paganismo - visto que países de origem celta, como a França e Bélgica, adotaram a representação da natureza nas imagens religiosas, além de já possuírem uma herança e um imaginário permeado por divindades da natureza.

Outra ideia também é apresentada por Durand para tratar das reações do imaginário discorre sobre a circulação e a propagação de imagens que predominaram ante as perseguições e as proibições de suas manifestações. Os franciscanos, monges não enclausurados, foram um dos propagadores de uma nova sensibilidade religiosa, iniciada com a estética da imagem santa que a arte bizantina perpetuou por vários séculos. Os franciscanos instauraram a *devotio* moderna, ou seja, a devoção e transposição de imagens para os ministérios da fé.

Dentre as exemplificações da proposta de Durand, apresenta-se a tese elaborada para o processo do surgimento da capacidade de pensar e compreender, porque questiona a

particular. O conjunto de pressupostos, preconceitos e tendências que estruturavam e delimitavam o pensamento de qualquer época em particular foi chamado por Foucault de *episteme* [...] a investigação dos fundamentos em que baseamos nosso conhecimento (STRATHERN, 2003, p. 36). A arqueologia de Foucault contém uma prática de individualização dos discursos, na qual ele a identificou como pluralista, para uso de critérios que afastam a “história totalizante”, que mantém o foco na soma dos conhecimentos, visa uma análise diferenciada para descrever *epistemes*, em épocas que tomam desvios em relação aos múltiplos discursos.

²² Do ponto de vista histórico, a veneração de ícones foi marcada por longo período iconoclasta na dimensão religiosa e posteriormente restabelecida a partir das decisões tomadas no Concílio de Nicéia II, normalmente conhecido como sétimo Concílio ecumênico do cristianismo e o último a ser aceito tanto pela Igreja Católica quanto pela Igreja Ortodoxa. O acontecimento se deu no ano de 787 em Nicéia. Essa região equivale hoje a uma cidade da Turquia.

importância do vídeo e da explosão de imagens no desenvolvimento cognitivo. Na civilização da imagem informa sobre o fim da galáxia de Gutenberg que foi substituída pelo universo da informação e da imagem visual. Apresenta a presença unânime da imagem desde o berço até o túmulo e a influência exercida na vida social, promovendo uma espécie de manipulação icônica através das mídias e propagandas.

Todos estes estudos foram abordados na primeira parte da obra *O imaginário: Ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem* que também conta como uma segunda parte nomeada: *As ciências do imaginário*. Este eixo do pensamento do autor está dividido em seis subcapítulos: *As psicologias das profundezas, as confirmações anátomo fisiológicas e etológicas, as sociologias do selvagem e do comum, as novas críticas: da mitocrítica à mitoanálise, o imaginário da ciência e os confins da imagem e do absoluto do símbolo: homo religiosus*.

Importa que seja uma nítida habilidade e tentativa de escape do estruturalismo histórico, a proposta de Durand não trata de investigar como as imagens ganham um sentido existencial a partir de estruturas de linguagem, visando o encadeamento histórico complexo, mas como as imagens deixam de ser prestigiadas porque são substituídas, para colocar em seu lugar outra coisa.

A regressão de Durand é longínqua na filosofia, um saber que se ocupa com os grandes temas da humanidade e a partir dela, são fundamentadas e desenvolvidas teorias, no sentir de Mario Ariel González Porta: “para quem não se dedicou a um estudo sistemático da filosofia e tem um contato primário com essa disciplina, a impressão de um certo caos é inevitável” (2002, p. 25).

Durand demonstra domínio acerca do tema e erudição para lidar de forma particular e articulada com autores de diferentes períodos e campos do conhecimento. Para não perder o objeto da discussão cumpre apenas ilustrar um guia com os nomes contidos nas falas dele dentro da circularidade da imagem. Em caráter mais informativo e menos taxativo, segue uma contextualização simplista:

Tabela 1 – Epistemologia e imagens: contextos x nomes

Contextos	Alguns Nomes
Antigo/Clássico cerca de 4000 A.C. até 476 D.C.	Pré-Socráticos, Sócrates, Sofistas, Platão, Aristóteles,
Medieval entre o ano de 476 D.C. até 1453	Romanos, Bizantinos, Tomás de Aquino, Averróes ou Averróis
Renascimento Aproximadamente fim do séc. XIV e fim do séc XVI (Hist. Europeia)	Galileo Galilei

Modernidade 1453 até 1789 Séc. XV A XVIII	Newton, Descartes, Kant
Pós-Modernidade Século XIX Compreende 1789 até os dias atuais	Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Arthur Schopenhauer, Comte, Marx, Nietzsche, Freud
Séc. XX	Bachelard, Jung, Cassirer, Foucault, etc.

Fontes: Gilbert Durand (2004, p. 5-78; s/d, p.19-63).

Entre uma civilização e outra, o esclarecimento de Durand para muitos paradoxos era feito entre técnicas que comunicavam a imagem, outros na filosofia fundamental, que se guiava pelas incertezas, especialmente porque foi influenciada pelas proibições da criação das imagens contidas primeiro no monoteísmo bíblico, senão:

O método da verdade, oriundo do socratismo e baseado numa lógica binária (com apenas dois valores: *um* falso e *um* verdadeiro), uniu-se desde o início a esse iconoclasmo religioso, tornando-se com a herança de Sócrates, primeiramente, e Platão e Aristóteles em seguida, o único processo eficaz para a busca da *verdade* (2004, p. 10).

Como a imagem não consegue ser condicionada na proposta de argumento verdadeiro ou falso, visto que a aparência antitética é própria de um símbolo, passa a ser desvalorizada por suas ambiguidades ante o distanciamento silogístico. Cumpre dizer do notório embate entre Platão e os Sofistas, pois, estes não faziam a distinção entre conhecimento sensível e conhecimento racional e se afundavam nas divagações do relativismo. A recordação de Durand sobre o cristianismo avisa que a mensagem cristã foi propagada em grego, a língua de Aristóteles.

A escolástica medieval é também uma das bases sólidas do iconoclasmo, quando na contenda entre romanos e bizantinos (estes eram romanos orientais ameaçados tanto do ponto de vista espiritual, quanto do material por muçulmanos), “sobre o pretexto de enfrentar a pureza iconoclasta do Islã ameaçador, que destruirão durante quase dois séculos (730-780 e 813-843), as imagens santas guardadas pelos monges, que acabarão perseguidos como idólatras” (DURAND, 2004, p. 11).

A continuidade do único acesso à “verdade” avançou para outros tempos e alcançou a base da física iniciada por Galileu, que propagou juntamente com Descartes, outro momento de repúdio imagético forte do Ocidente:

Embora corrigissem muitos erros cometidos por Aristóteles, nenhum dos dois jamais contradisse sua meta filosófica nem a de seu seguidor, Tomás de Aquino, pois consideravam a razão como único meio de legitimação e acesso à verdade. A partir do século 17, o imaginário passa a ser excluído dos processos intelectuais. O

exclusivismo de um único método, o método, ‘para descobrir a verdade nas ciências’ – este é o título completo do famoso *Discurso* (1637) de Descartes – invadiu todas as áreas de pesquisa do verdadeiro saber. A imagem, produto de uma ‘casa de loucos’, é abandonada em favor da arte de persuasão dos pregadores, poetas e pintores. Ela nunca ascenderá à dignidade de uma arte demonstrativa (DURAND, 2004, p. 12-13).

Outros processos intelectuais excludentes reforçaram o aristotelismo no século XVIII, como o empirismo continuado especialmente por Newton, uma percepção do tipo “evento”, feita nas observações e experiências racionalistas, na qual: “O ‘fato’, aliado ao argumento racional, surge como outro obstáculo para um imaginário cada vez mais confundido com o delírio, o fantasma do sonho irracional” (DURAND, 2004, p. 13-14).

Durand enquadra Kant como quem definia o além, as questões metafísicas como a morte, ou a interrogação para o que vem depois de Deus, como oposição da tese da Razão, conforme o esclarecimento de Durand é ele quem coloca escrupulosamente: “um limite intransponível entre o que pode ser explorado (o mundo do fenômeno), pela percepção e a compreensão, pelos recursos da Razão pura, e o que permanecerá desconhecido para sempre [...]” (2004, p. 14).

A erosão do papel do imaginário na visão de Durand aconteceu de forma lenta, contudo, outro percurso deve ser elaborado concomitante ao do desgaste, para enfatizar o status progressivo das resistências da imagem e do mito.

Para Durand, o mito é uma forma de resistência do imaginário e Platão ilumina a querela dos iconoclastas, pois, “admite uma via de acesso para as verdades indemonstráveis: a existência da alma, o além, a morte, os mistérios do amor [...] Ali onde a dialética bloqueada não consegue penetrar, a imagem mística fala diretamente à alma” (2004, p. 16-17). Por isso, em algumas obras de Platão é nítido um ponto de contato com duas realidades: uma inteligível e outra sensível, a partir de suas colocações mitológicas.

Dentro do contexto da cristandade, Durand aponta que “Graças à encarnação do Cristo em face da antiga tradição iconoclasta do monoteísmo judeu estava criada uma das primeiras reabilitações das imagens no Ocidente Cristão” (2004, p. 17). Além dele, a estética da imagem de santos, a oração diante de ícones, a construção e ornamentação de ‘igrejas’, pinturas. Mesmo em meio ao protestantismo, que preparou uma destruição das imagens, a intensidade já se reduz por causa do culto às escrituras e a música.

Por ter interpretações diferentes das comumente praticadas no período medieval,

Averróis de Córdoba²³ é um dos resistentes ao racionalismo e a subjugação do imaginário escolhido por Durand. Essa constatação é eficaz de considerar, que se tratou de um grande crítico filosófico devido à interpretação que Averróis faz das obras aristotélicas para uma versão arabizada. Seu foco filosófico afirma que o mundo foi criado, não sendo estático, renova-se; também para incentivar as mulheres para uma “revolução sexual” pautada nos papéis, especialmente diante do homem; garantir que o bem se dá no equilíbrio ético das atitudes virtuosas, posto que a religião não devesse ser doutrinária e prática, mas se legitima na teoria de seus ensinamentos.

Portanto, se a física habilita a razão para formas a priori da percepção e a teoria de Kant desenha uma esquematização, ainda assim, há uma integralização simples da percepção em tais processos racionais.

Do séc. XVIII ao XIX, Durand explica que houve um entusiasmo dispensado à imagem. A civilização europeia do século XIX e a ocidental como um todo entra em uma “zona de pressão imaginária” causada pelo movimento romântico e as técnicas audiovisuais de reprodução da imagem, muito particularmente o cinema. Uma das formas de vislumbrar esta tensão está na oposição entre a Revolução Industrial e o Devaneio Romântico. Em relação aos recortes que englobam a primeira contemplada, Durand esclarece que o progressismo do mito no século XIX se dá de forma tecnológica. Como tal século normalmente não é lido num contexto de remitologização, fica difícil identificar que é o mito de Prometeu²⁴, que ganha sentido nas expressões dos representantes.

Posteriormente, as filosofias de Hegel, Schopenhauer terão uma participação praticamente absoluta nas obras da imaginação e da estética. As grandes filosofias deste tempo também representadas por Comte, Marx, criam um contra mito para combater o

²³ O conhecimento sobre este pensador pela autora se deu durante a participação no mês de setembro do ano 2015, no Seminário Diocesano da cidade de Diamantina/MG, que promoveu a XII Semana filosófico – Teológica: Violência e Religião no Debate Contemporâneo, palestras nas quais essas informações foram disseminadas, dentre os objetivos alguns palestrantes trouxeram para suas temáticas Abu al-Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Ruchd, conhecido pelo nome de Averróis, também debateram a relação dele com importantes clérigos, entre eles um Imã chamado “Abu Hamad AL-Ghazali”.

²⁴ Existem muitas versões sobre o mito de Prometeu, herói da mitologia grega. Conta-se que era amigo de Zeus, ajudando-o a driblar a fúria de seu pai Cronos, o qual foi destronado por Prometeu. Este adquire imortalidade e cria o homem com argila e água, depois que seu irmão esgotou toda a matéria-prima de que dispunha com a geração dos outros animais e lhe pediu auxílio para elaborar a raça humana. Prometeu concede ao ser humano o poder de pensar e raciocinar, bem como de lhes transmitir ofícios e aptidões. Porém, a preferência de Prometeu pelos homens provocou a cólera em Zeus. Diante do fato de Prometeu permanecer traindo Zeus, ele decide puni-lo, decretando que fosse acorrentado junto ao alto do monte Cáucaso, durante muito tempo no qual ele seria diariamente bicado por uma águia, a qual lhe destruiria o fígado. Como Prometeu era imortal, seu órgão se regenerava constantemente e o ciclo destrutivo se reiniciava a cada dia. Isto durou até que o herói Hércules o libertou, substituindo-o no cativeiro por um centauro igualmente imortal. Zeus havia determinado que só a troca de Prometeu por outro ser eterno poderia lhe restituir a liberdade.

obscurantismo da modernidade clássica, a exemplo da ideologia Marxista ao apregoar a sobreposição da infraestrutura sobre a superestrutura que se valeu de recursos míticos. Durand decide clarear esta proposição dizendo como surgem bases comportamentais ou mesmo o incentivo para a fisionomia de determinado pensador:

Não temos o hábito de ler o séc. XIX através deste contexto de remitologização. Pelo menos, não têm esse hábito os teóricos das ciências sociais do séc. XIX, E, todavia... Não sabem por que é que Marx deixou crescer uma barba tão bela? Bom, simplesmente porque descobriu um busto helenístico de Júpiter – e manteve sempre na sua antecâmara em Londres o molde em gesso desse busto de Júpiter – e ele próprio era o Júpiter dos tempos modernos. Porque a teogonia também é progressista: houve a idade de Saturno e, de repente, chega a idade dos Olímpicos [...] É exatamente o papel que Marx quis conscientemente, bem conscientemente representar (s/d, p. 21).

Desencadeou no séc. XX na remitologização, especialmente principiada pela filosofia de Nietzsche, na obra *Assim falava Zaratustra* e na psicanálise de Jung, ambos fornecendo bagagens para análises, que envolviam contradições entre os mitos de Hermes e Dionísio. Durand destaca que na psicanálise de Freud, por exemplo, o efeito do símbolo é sintomático, patológico, mas na perspectiva antropológica de Lévi-Strauss, as imagens tomam significado da representação humana, então, outra grande precursora da remitologização foi a antropologia. Houve a subversão mitológica da história Romana, construindo um possível caso de ascensão de poder advindo do mito.

Contudo, Durand explica que tiveram grandes entraves como a interferência eclesiástica, ao introduzir o concordismo, laicizando saber e o poder como promessas de uma grande religião da humanidade, isto aconteceu especialmente no Brasil e não em todo Ocidente, fato que foi superado pelo ar fresco da boa razão, fazendo com que Durand acreditasse num momento de coagulação do imaginário.

Para ele o séc. XX principiou a marcha rumo ao saber científico, que prestigia o mito, símbolo e conseqüentemente se voltam para o imaginário. Durand conclama aliviado com a frase: “Graças a Deus”, permitindo interpretar que o que é de Deus, tem o seu lugar e não pode ser confundido na racionalidade humana ou depreciado na construção do imaginário e da própria cultura.

A tese de Durand sobre o valor ou não das imagens é extensa, mas contém resultados do processo criativo e do processo discursivo imagético. Mostra como sua recepção ou carência afeta a construção de várias realidades. Através das divisões abordadas, foi possível compreender de que modo há interpretações das imagens para o valor do sensível, produzindo um efeito progressivo para o imaginário. Também foi possível entender o que

ocorre com o sujeito, que suspende o gesto de interpretação mais abrangente e sensível, devido à sua constituição ideológica e a sua relação com o objeto que lê.

A partir das análises, foram encontradas diferenças significativas entre os processos discursivos de ler, interpretar, compreender, propagar, ver e olhar as imagens dentro de um exclusivismo racional. Dessa forma, a extenuante abordagem de Durand contribuiu para o estudo da imagem, enquanto materialidade discursiva, e ainda, enquanto conhecimento, assinalando suas especificidades no plano locutório ambicionado para a imaginação simbólica.

As imagens tanto incluídas em decifrações científicas, artísticas, literárias, religiosas, seja nas formas de comunicação da linguagem de um povo em sua generalidade ou as ações humanas cotidianas comuns, criam o mundo, a cultura, comunicam as curiosidades do psiquismo, mais do que isso, elas são o engajamento para a compreensão desse fenômeno da imaginação simbólica no humano.

1.5.2 A convergência das ciências para o imaginário

As ciências humanas para Durand passam por um processo de libertação. O fundamento disso está contido em uma resposta que ele considera difícil, pois pode ser constatado no método como as ciências foram praticadas, especialmente na Europa, o autor então identifica que anteriormente não foi possibilitado o encadeamento da imaginação porque o espaço foi eminentemente ocupado pelo método que denomina ditatorial racional.

A dificuldade que Durand discorre principia pelo obscurantismo platônico, guiado em um comboio clássico aristotélico da inflação dialética, pauta-se na lógica apartada do mito. Depois, na oportunidade da divisão no período medieval do império romano ocidental e bizantino, com a separação dos saberes de dois modos: o ocidente renovado pelas escolásticas tomistas (Tomás de Aquino), que não se integrava em uma releitura aristotélica no oriente simbólico (este foi banido para longe com o funeral de Averróis).

Na sequência se encaixa um pensamento cartesiano (Descartes), que perpetuou um bom relacionamento no sentir de Durand:

As metodologias tomista e cartesiana encadeiam-se muito bem. E, bem entendido, esse método de Descartes é o da clareza, da distinção, da simplificação (esqueci Bacon no percurso [...]) que rejeitava para a obscuridade a desordem, aquilo que vinha do que se chamará a partir dessa época a <<louca da casa>>, tudo o que vinha do sonho, da imaginação e etc [...] (s/d, p. 41-42).

A herança do descaso com os princípios da sensibilidade será conduzida no vagão do positivismo de Comte, que conforme Durand estabelece a justificação pela razão. Sobre esta temática leciona:

É certo que com o século XVIII, inicia uma reação contra o cartesianismo. Mas esta reação será apenas inspirada pelo empirismo escolástico de Leibniz e de Newton... Todo o saber dos dois últimos séculos resumir-se-á a um método de análise e de medidas matemáticas, marcado por uma preocupação de recenseamento e de observação, no qual a ciência histórica encontrará a sua medida. Foi assim que se inaugurou a era da explicação cientista que, no século XIX, sob as pressões da história e da filosofia, se desvia para o positivismo (1988, p. 22)

Não obstante, se a organização social no velho mundo no início de século XX era caótica e tendia para o grupo das promessas futuras da humanidade, a posição epistemológica não manteve os desvios dos propósitos da imaginação. Há muito seguia a passos contrários o projeto da modernidade e a promessa Iluminista da conquista do mundo pela razão e pela ciência. A “verdade” continuava a ser questionada sobre a ausência de um sentido único ou absoluto a ser descoberta pelo pensamento científico. A permissividade de entender, julgar os fatos e criar valores defrontou-se com as críticas emanadas do próprio pensamento.

A ciência positivista não é mais encarada como uma verdade absoluta, o que propicia um destaque para campos anteriormente considerados absurdos, por sua imaterialidade. Segundo Durand “[...] foi para nós Gaston Bachelard, o primeiro reconciliador, o primeiro cientista que se apercebeu que há uma certa ordem metodológica, epistemológica da ciência, mas que havia também, uma ordem da não ciência, isto é, do imaginário, quer dizer, da poética [...]” (s/d, p. 44).

Além disso, para realçar a pertinência e viabilidade do símbolo, do mito, próprias das ciências eminentemente humanísticas nos outros campos dos saberes, Durand aventou a possibilidade de uma ponte que pode ser construída entre a física, a matemática e as ciências humanas, pois “[...] esta ruptura da *episteme* clássica, no seu terreno privilegiado, o terreno inexpurgável da física, permite, de repente, a ressurgência do simbolismo e da simbologia” (s/d, p. 53). Sobre esta integração ele ainda acrescenta:

Então, isso, liberta-nos – a nós, pessoas das ciências do homem – liberta-nos do complexo – é, no fim de contas, talvez o complexo de Édipo [...] – é o complexo dos nossos pais fundadores, que repousava sobre a mecânica clássica [...] podemos determinar conceitos, processos de raciocínio que não se esclarecem bem, se não foram integrados na epistemologia mais recente em física (S/d, p. 63-64).

Contudo, o alcance do conhecimento se dá com os questionamentos das certezas,

problematizando sempre que possível, as explicações que não comportam réplicas. O pensamento do linguista russo Mikhail Mikhailovich Bakhtin²⁵, por exemplo, tinha sobre as ciências exatas é próximo do de Durand para repudiar o positivismo, ambos tomam o tema da realização da prática das ciências cada um com sua tese. Começando por Bakhtin, isso é perceptível em uma distinção que faz entre o conhecimento produzido no interior das ciências exatas do conhecimento, no âmbito das ciências humanas:

As ciências exatas são uma forma monológica de saber: o intelecto contempla uma coisa e emite um enunciado sobre ela. Aí só há um sujeito: o cognoscente (contemplador) e falante (enunciador). A ele só se contrapõe a coisa muda. Qualquer objeto do saber (incluindo o homem) pode ser percebido e conhecido como coisa. Mas o sujeito como tal não pode ser percebido e estudado como coisa porque, como sujeito e permanecendo sujeito, não pode tornar-se mudo; consequentemente, o conhecimento que se tem dele só pode ser dialógico (2003, p. 400).

A epistemologia das ciências humanas de Bakhtin, pautada em sua filosofia da linguagem, tem como premissa problematizar a forte presença do positivismo no pensamento ocidental moderno. É outra possibilidade de se produzir conhecimento no interior das ciências humanas, no entanto, o argumento para isso é o de que os especialistas das ciências exatas se incumbem apenas de disseminar o seu pensamento, quando o conhecimento que os homens podem ter é muito mais amplo, se estabelecido no diálogo.

Já o diálogo que Durand visa tende a aproveitar os saberes sobre a física, contidos em Galileu, Newton e outros tantos, quer demonstrar uma tese oposta ao monologismo da ciência denunciado por Bakhtin, para realçar que uma ciência está contida em outra, mesmo de forma precária umas se valem dos ensinamentos das outras para comunicação do saber.

Nos estudos de Durand o imaginário se ilumina em várias propostas, ele apresenta a certo ponto de seus estudos, uma fala do físico francês Bernard d'Espagnat, para concluir sua tese de convergência das ciências: "O mito de Prometeu, o mito do paraíso terrestre e o modelo planetário do átomo – o modelo de Niels Bohr – são absolutamente semelhantes" (s/d, p. 38). É no mínimo curiosa a fala de um físico contemplar ideias do mundo mítico, portanto, é uma prova cabal de ressurgência mais ampla dos métodos

²⁵Ao assumirmos a teoria da linguagem que nos propõe Bakhtin como fundamento de preocupações metodológicas para a pesquisa em ciências humanas, a interlocução entre o pesquisador e o outro ganha uma especificidade que precisa ser caracterizada. O conceito de dialogismo elaborado por ele, leva em conta a particularidade do encontro do pesquisador com o seu outro, o pesquisador rompe com a pretensa neutralidade na produção do conhecimento em ciências humanas, deixando-se afetar pelas circunstâncias e pelo contexto em que a cena da pesquisa se desenrola. Para Bakhtin, há que se considerar a complexidade do ato bilateral e da profundidade do conhecimento, que se constitui e se revela na relação dialógica eu-outro.

simbólicos e da predisposição que ilumina o diálogo científico.

Durand apresenta que a nova ordem da ciência ou seu novo espírito está em demonstrar que o objeto não se distingue do observador. Para que a ontologia filosófica possa acentuar a consciência é necessária uma imagística, um acesso ao ser ou uma gnose. As formas à priori da sensibilidade e as categorias do conhecimento, precisam ser animadas pelo meio termo que é a imaginação.

Sobre essa direção apontada por Durand, há uma fala de Mafessolli, em que ele constata:

Percebe-se, então, como o discípulo de Bachelard soube ampliar numa “realidade” raquítica (política, econômica), num “real” bem mais complexo, em que todas as potencialidades humanas, lúdicas, oníricas, festivas, encontram o lugar que lhes cabe, contribuindo para a integralidade da cultura. É nesse sentido que toda sua obra participa de um humanismo que pode ser dito integral, na medida em que envolve todas as dimensões humanas, especialmente aquela dos sentidos e não simplesmente a do entendimento (TONIN, 2016, p. 6).

O que Mafesolli apresenta é que o ser humano não opera em um único sistema válido de valores, o ser humano normalmente tem seu pensamento e comunicação influenciados por muitas instâncias como as econômicas, religiosas, políticas, de recreação, ideológicas, e outras tantas capazes de formar lealdades antagônicas e cruzadas do ponto de vista cultural. A dimensão do humanismo tende a complexificar todas essas questões para coibir a pressão própria da disciplinaridade científica e dar amplitude à realidade.

Distanciando-se de uma parcialidade de análises compassadas, Durand declara “O imaginário quer ainda mais que um presente da narração, a compreensão exige que os contraditórios sejam pensados, ao mesmo tempo e sob a mesma relação, numa síntese” (1997, p. 352).

Assentada as novas práticas humanistas e científicas em geral, são extremamente importantes para a compreensão do imaginário simbólico as noções idealizadas pelos pesquisadores que motivaram as construções de Durand. Outros fechos determinados por Bachelard, Eliade, Corbin, Ricoeur, Jung e para juntar ao diálogo as concepções de Roger Bastide.

1.6 Uma coletânea construtiva da imaginação

A coletânea construtiva para a existência da imaginação simbólica formou-se conscientemente nos espaços permitidos ao inconsciente de se expressar. O contributo teórico

de Durand foi desenvolvido pela absorção de diferentes hipóteses, a partir das informações contidas nos estudos de Bachelard, Eliade, Corbin, Ricoeur, Jung, Bastide. É originária de muitas ideias ou conceitos definidos. Com certeza, um processo longo, de décadas de trabalho, para depois tornar-se a formulação de uma teoria. A seguir apresentam-se os traços imaginativos nos quais se deterá a precisão de Durand.

Então, a obra de Bachelard marcada tanto pelo romantismo poético – que vocaliza e verbaliza as imagens - como pela investida de progresso do racionalismo científico, readquire uma expressão que traz implícita a presença de intencionalidade, de criar um mundo sensível inacabado diante do plano do real, é Pitta quem traz a reverberação das fontes e influências para tal:

Sua concepção do imaginário faz bastante eco com a cosmologia dos pré-socráticos, com as relações da razão e da imaginação nos pensadores do Renascimento, com as intuições e operações de alquimia, enquanto conjugava materialismo com espiritualismo, com as teorias do idealismo alemão e, enfim, com as ideias de Schopenhauer, de Nietzsche e de Freud [...] A epistemologia bachelardiana deu nascimento a um estilo especificamente francês de trabalhos sobre história das ciências que foram marcados pelos nomes de Georges Canguilhem, Louis Althusser, Michel Foucault Ou François Dagognet. Quanto ao Bachelard poético ele deixou sua impressão sobre várias críticas literárias [...] (2005, p. 56-57).

O pensamento polifônico de Bachelard divide opiniões, há quem acredite que prejudica o rigor de uma sistematização metodológica, no entanto, tem a preocupação de aproximação global das imagens. Dentro de uma fisionomia das imagens, especialmente para purificá-las, por ter constatado que era tido como obstáculos no plano real, ele estabelece que o psiquismo funcione como um medidor de potência das imagens, que as anima, criação por desejo de novidade, ou seja, a imaginação capta sensorialmente as imagens e as reproduz na medida do aumento da integralidade do mundo interior, o pensamento de Bachelard interpretado por Pitta reflete:

A valorização imaginária constitui então, o meio pelo qual o mundo se anima, é tirado de sua indiferença. “A imaginação não designa seus objetos. Ela os elogia ou os deprecia”. A imaginação opõe então à natureza das coisas do real, que a ciência procura conhecer, um mundo estritamente irreal, surreal, mas que tem a mesma consistência, a mesma realidade que o real objetivo. Pois, a imaginação envolve suas imagens de cargas afetivas, atraentes ou repulsivas, que fazem do mundo do sonhado, um mundo de alta densidade emocional. É por isso que a imaginação vai sempre aos devaneios felizes, porque ela é, afinal de contas a resposta do querer viver a dificuldade de viver na realidade exterior (2005, p. 45).

A oposição da imaginação à natureza não acontece num arbítrio profundo, pois contém regras sintáticas e semânticas, as primeiras, estabelecidas pela dialética contém pólos

contrastantes como, por exemplo, luz e escuridão, que se dá em uma rítmica que não apela para contradição e sim, para a equivalência de valores necessária para ativar a imaginação; As segundas são constantes da imaginação feitas por isomorfismos como “caverna, casa, ventre”, com metáforas reversíveis ou a mesma imagem em muitas categorias, constantemente na direção da infinidade.

Portanto, interessa que para Bachelard, a imaginação é “um meio para o homem se aliviar, ou seja, curar-se de seus desajustes psíquicos, de sua estrutura neurótica, uma vez que o mal existencial está marcado pela angústia e pelos medos primitivos” (PITTA, 2005 p. 55). Também sob o foco do dinamismo das imagens: “A psicologia do imaginário se torna então inseparável de uma ontologia e mesmo de uma metafísica, que tem como fim uma arte de viver” (2005, p. 56).

Os questionamentos de Jung se deram sobre toda e qualquer forma de esquema reducionista, em especial os que tentaram reduzir a um padrão específico das nuances da psique humana, notoriamente Jung se tornou crítico de Freud, a quem normalmente é atribuído o mérito de descobrimento do inconsciente humano e o demérito de uma interpretação redutora das imagens, pelo enquadramento psicanalítico e sedução da esteira do condicionamento, já que em sua abordagem as imagens perdem o sentido epifânico simbólico e são pulsões recalcadas ou bloqueios da libido.

A proposta da libido em Jung muda de posição e assume o lugar de uma mola propulsora arquetípica inexprimível, no entanto, bem simbolizada. Jung atribui valores como “essência” ao ser humano, dentro de uma ciência capaz de analisar a espiritualidade humana e ao mesmo tempo, propõe novas formas de tratamento para o sofrimento humano, dentro de uma proposta multidisciplinar abrangente.

O que ele visa com a aproximação entre o simbolismo e a vivência humana é a singularidade, é a mediação simbólica necessária para a construção da personalidade através do processo de individualização, o humano que se emociona, que sente e é regido pelas emoções na busca de sua plenitude.

Trata-se de uma rede de leituras e de estudos que são sintetizados por Pitta em quatro eixos: “o estudo clínico de seus pacientes; o estudo da história do pensamento ocidental; o estudo do *corpus* mitológico das grandes civilizações, das vias de sabedoria e das formas de espiritualidade; o estudo dos fenômenos ditos ocultos e paranormais” (2005, p. 58). Apesar dessa evocação, Jung não conseguiu explorar todas estas pistas que descobriu, foi sucedido em muitos estudos por Eliade.

O trabalho de Eliade acontece para revelar uma nova historicidade religiosa, na

via dúplice da fenomenologia que prestigia a manifestação do sagrado e da hermenêutica comparativa, animada por: trabalho de campo do autor, a implicação global de todos os sujeitos e a apresentação do mito vivo, ativado como fonte de interpretação. Para Pitta, muito além da concepção de história do senso comum, a proposta de Eliade sobre a história das religiões é uma ciência da complexidade: “O sagrado é um elemento de estrutura da consciência, e não um momento da história da consciência” (2005, p. 60).

Dentro da experiência de uma convenção imagética, Pitta complementa: “Eliade insiste nessa capacidade da imagem de ser mais carregada, instantaneamente, de sentido simbólico, do que o discurso teórico, que deve, ele, passar pelo canal da linguagem e de suas representações conceituais” (2005, p. 61). A busca imaginária de Eliade para sua noção imaginária se deu na experiência coletiva nos campos das religiões e dos mitos.

Na apresentação da obra *Arquetipos y símbolos coletivos* feita por Ortiz-Osés, ele recorda um mito finlandês narrado em Eranos por Eliade, alguém diante de uma água se curva para “uma imagem (simbólico), que aparece como um reflexo de alguém (Deus) que refrata a sua alteridade ou *alter ego*: a alteridade radical do diabo. Mas, em seguida, a imagem (simbólica) é a mediação (repartida em partes menores): demiurgo do demiurgo, porque Deus reflete e refrata como alteridade demoníaca ou alteração²⁶ (ORTIZ-OSÉS, 1994, p. 13).

Em suas teses Eliade estabelece que sagrado e profano e vice-versa, como nesta situação acima recontada por Ortiz-Osés demonstram uma experiência religiosa contínua e dinâmica, que constitui o sujeito por ser uma experiência de relação, momentos de inversão dentro da dialética de manifestação do sagrado. Também vê o tempo do mito como total, cíclico e impossível de ser determinado no plano cronológico, o mito estabelece uma relação com a história: tanto a cobre como é coberto e perpetuado por ela.

Existe nas obras dele todo um estudo sobre o mito heróico, que bem retrata as antíteses sagrado-profano e mais do que isso, possui registros de funções reencontradas na totalidade das culturas. Nesta oportunidade, cabe retratar que seu trabalho é a reagrupação das imagens simbólicas em relatos organizados, conforme esclarecimento de Pitta:

O mito é um “sistema dinâmico de símbolos, de arquétipos e de *schémes* que tende a se compor em relato”. Por meio dos mitos, Eliade mostra que os diferentes símbolos se organizam em “sistemas autônomos”, mas religados entre si – então em auto-organização, e em “fechamento operacional”. Capazes de se abrir sobre o mundo,

²⁶ O texto original diz: “En un mito finlandés narrado en Eranos por M. Eliade, la imagen (simbólica) aparece como un reflejo de alguien (Dios) que refracta su otredad o alter ego: la alteridad radical del diablo. Pero entonces la imagen (simbólica) es mediación (fractal): demiurgo del demiurgo, por cuanto refleja a Dios y lo refracta como alteridad o alteración demoníaca” (Ortiz-Osés, 1994, p. 13).

isto é, de “dar” e de “tomar” sentido na consciência do leitor, são um belo exemplo de estrutura dinâmica, ativa, que religa o arquétipo e a psique individual, cujo canal é um sistema imaginário desencarnado, porém, mais verdadeiro que o real (2005, p. 62).

O essencial em Eliade para este estudo pode ser notado na linguagem fornecida pelas imagens míticas, como manifestação do capital psíquico humano e suas estruturas, conforme o próprio Eliade: “Não queremos dizer que as mitologias sejam “produto” do inconsciente, pois, o modo de ser do mito é justamente que ele se revela como mito, ou seja, proclama que algo se manifestou de maneira exemplar” (1992, p. 101). Bem como “lá onde o sagrado se manifesta no espaço, o real se revela, o mundo vem à existência” (1992, p. 36).

Dando continuidade a perspectivas com um fundo de investigação ainda espirituais, Corbin, ocupa-se com a mística imaginária iraniana, uma realidade completamente alheia à prática ocidental do ponto de vista de uma imaginação ativa, conforme anotação de Pitta: “a visão (única relação do homem à divindade) se merece, é conquistada por um voluntarismo, e assim, verifica a palavra divina: ‘Me conformo à opinião que meu fiel tem de mim’ – espiritualmente, nós somos o que nós queremos ser [...]” (PITTA, 2005, p. 74).

Existe nesta prática mística²⁷ do Islã xiita uma “liberdade” (que depende da responsabilidade e do engajamento de quem deseja vivê-la), que se contrapõe a predominância das instâncias das autoridades eclesásticas e às das imagens. A religião é uma experiência pessoal, introspectiva, o acesso a Deus ou a ascensão para junto dele é uma realidade experimentada no “interior do fiel”. Na carência e dificuldade de textos islâmicos mais explicativos, se estabelecem os empréstimos do mandamento bíblico contido no evangelho de João cap. 14 vers. 17: “O Espírito de verdade, que o mundo não pode receber, porque não o vê nem o conhece; mas vós o conheceis, porque habita convosco, e estará em vós”, (Bíblia, 1995, p. 168) uma mensagem da divindade, para que toda pessoa exista sozinha e querendo ir ao seu encontro, o faça sem a obrigatoriedade da mediação de representantes religiosos.

Essas possibilidades são idealizadas por Corbin, dentro de uma fenomenologia

²⁷ Atribui-se a Durand a constatação de uma tradição pedagógica (científica e técnica) islâmica, se consagrando iconoclasta. Ele evidencia essa afirmação através dos estudos de Corbin, que demonstraram o contrário da iconoclastia, que a interdição dos textos visuais (de modo especial no Islã xiita) terminou interiorizada nas pessoas de modo a projetar a criação da imaginação, a pretensão de afastamento das imagens na verdade gerou uma duplicação porque revela uma corrente de pensamento profunda. Corbin detalha este assunto na obra: *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi* ou A imaginação no sufismo Árabi. Esta bibliografia, pouco acessível em português, estabelece uma melhor compreensão de um dos grandes pilares da mística iraniana: A doutrina Sufi, que prescreve uma não separação, e sim uma união – pois, os místicos sempre se encontram no íntimo dos seus corações, onde a Divindade e a sua palavra mágica de transformação se revelam.

onde a essência das imagens e arquétipos faz parte do conhecimento sobre o inconsciente; inexistência de sequência entre ‘eu’ e ‘si’, dentro de um plano de uma projeção do “microcosmo da psique”, em relação de correspondência com o “macrocosmo do universo” que irá projetá-lo.

Pitta destaca que a obra de Corbin tem características essenciais, para evidenciar a visão mística: o escape de uma linearidade temporal e banalizada, a mediação do que ele chama de *mundus imaginalis*, “o mundo não conhecível das essências e o mundo das percepções”, atividade formando ativamente a imagem criadora entre matéria ‘espessa’ e o não conhecível. O mundo da criação ou da “imaginação” é preenchido por uma real presença de espírito por causa da imagem.

Misturando a tessitura religiosa com a hermenêutica, Ricoeur contribui para a imagística tecida na objetivação de rastrear o solo da pré-compreensão humana, primeiro na religiosidade do homem, na oportunidade de uma fenomenologia da confissão, na qual ele passa pelos contextos da mancha, do pecado e da culpa, descreve a “falibilidade” e repete a “consciência religiosa”, essa possibilidade de diálogo com o seu sagrado é uma das vias da linguagem, com a iluminação pela consciência de muitos símbolos e também no local onde habita o mito, uma abastada linguagem originária, é que a reflexão filosófica deverá retomar para se fortalecer enquanto discurso.

Ricoeur percorre este caminho, no qual, algumas constatações importantes se deram anteriormente no conhecimento adquirido sobre o símbolo, construindo uma crítica que foi identificada a partir da compreensão de que “já não é possível obter uma transcrição filosófica direta do simbolismo religioso do mal, sob pena de regressar a uma interpretação de caráter alegórico dos símbolos e dos mitos” (2013, p. 366).

Para ele o pensamento deveria abarcar a plenitude da linguagem, a fim disso defende o valor da interpretação, pois, é na “hermenêutica que se liga a doação de sentido pelo símbolo e a iniciativa inteligível da decifração” (2013, p. 365), e também:

Não existe, em lado nenhum, linguagem simbólica sem hermenêutica; onde quer que o homem sonhe e delire, um outro que interpreta se ergue; aquilo que já era discurso, mesmo se incoerente, reentra pela hermenêutica no discurso coerente; neste sentido, a hermenêutica dos modernos prolonga as interpretações espontâneas que nunca faltaram aos símbolos (RICOEUR, 2013, p. 368).

A filosofia e hermenêutica de Ricoeur são do tipo como ele mesmo deixou nomeando a expressão em hiatos, contrária a proposta apologética, a aposta considera a multiplicidade da linguagem encontrada na contingência humana estreita da cultura, da qual a

filosofia se encarrega das indagações sobre o símbolo, para descobrir uma possível racionalidade de seu fundamento. Assim, a filosofia é exercida diante dos problemas e das condições de exercício e mantém a preocupação com a tematização da “estrutura universal e racional de sua adesão”.

Retomando a possibilidade da multiplicidade linguística, destacando-a de um lugar pontual, o sociólogo francês Bastide muda-se para o Brasil, passa a residir e lecionar na cidade de São Paulo e dá início a debates sobre as religiões de matriz africana, tudo possibilitado por pesquisas, especialmente de campo, que se converteram em trabalhos científicos, que representam uma reviravolta de valores e que possibilitaram uma sociologia do Imaginário. Sobre este assunto leciona Durand:

[...] o grande sociólogo francês Roger Bastide (1898-1974), que passou muitos anos no meio da sociedade policultural brasileira; a partir do final da década de 50, ele introduziu com veemência nas *terrae incognitae* a pesquisa sociológica “do pensamento obscuro e confuso” do sonho, dos fantasmas das doenças mentais, dos transe religiosos, do símbolo, dos mitos e das utopias. Além de inserir este setor importante na “sociologia do conhecimento”, construindo desse modo uma ponte entre a sociologia e as psicologias das profundidades, sua vasta erudição e grande curiosidade permitiram-lhe criar passarelas entre a sociologia do símbolo e do sonho e as produções literárias (2004, p. 50).

Essa terra duvidosa que Durand sublinha se deve ao fato de “As civilizações não-ocidentais nunca separaram as informações (digamos, ‘verdades’) fornecidas pela imagem daquelas fornecidas pelos sistemas da escrita” (2004, p. 6). Os princípios de realidade de muitos povos – como os da Polinésia, da América Pré-Colombiana, egípcios, africanos – foram estabelecidos em universos mentais individuais e sociais com fundamentos pluralistas, ou seja, possuíam linguagem e sistema simbólico rico sem utilizar a escrita, isso destoa das civilizações que estabelecem seus princípios em verdades únicas.

As pesquisas de campo foram negligenciadas pelo positivismo como atestou Durand, apesar disso Bastide descreve um simbolismo particular e revela o alcance que ele confere aos seus praticantes em determinado espaço religioso. Tal simbolismo está diretamente ligado à quantidade de ser que a divindade possui no indivíduo. Quando os participantes de qualquer manifestação religiosa prestam cultos, devoção e adoração ao seu orixá ou a outros deles, a intenção dos adoradores é tentar aproximar-se o máximo possível das características de seus guias, reproduzindo os gestos, os sentimentos, construindo sua personalidade legitimada pela força e pela importância da entidade a ser copiada, ou seja, todas essas potências da linguagem simbólica são evidenciadas.

O substrato das pesquisas teóricas anteriormente narradas aponta que todos que se

debruçaram entre construções e críticas, aprendizagens indispensáveis para a imaginação simbólica, evidenciaram que a falta de uma forma estabelecida e a organização não eram um problema da imaginação e sim dos olhares menos atentos. Outros acréscimos podem se tomar nas palavras de Durand:

[...] os pensadores mais sérios da nossa modernidade e tão ‘desocupados’ – não apenas os inovadores de correntes ocultas como Eliade, Corbin, Jung, Bachelard, mas também Wagner, Nietzsche, Artaud, Th. Mann, Caillois, Bousquet, Heidegger ou Bonnefoy [...] buscaram a inspiração para suas obras num consenso mítico difuso, mas profundo, que não é outro senão a velha filosofia “imaginária” da alquimia (2004, p. 65-66).

O desenvolvimento do consenso mítico difuso que Durand idealiza se concretiza na perspectiva de interpretação e reflexão de tantas obras para elaboração de sua própria teoria da imaginação simbólica.

1.7 A importância da interpretação e reflexão para ciência imaginária

Uma vez que o conceito de símbolo foi apresentado anteriormente com apoio da teoria de Ricoeur, importa neste espaço, apresentar o tema para demonstrar como Durand realiza a sua interpretação e reflexão sobre o imaginário e a imaginação simbólicos.

Notoriamente se divulga a herança antropológica de Durand obtida através de Cassirer e também aquela da poética de Bachelard, mas o autor, em sua vivência fundamental como pesquisador, também realçou em seus estudos a exploração da fenomenologia que coletou de Husserl e criou a habilidade para reflexão e interpretação dos fenômenos simbólicos. Este esforço se deu também para chegar a conclusões sobre uma hermenêutica que impulsionava ou retraía a evolução da ideia de imaginação simbólica.

É preciso entender que para compreensão de alguns elementos básicos da teoria de Durand integrantes do plano elaborado por ele para a construção de um novo espírito antropológico, especialmente a noção de símbolos, expressam a importância ao ponto da reflexão ser a porta de entrada para o estudo hermenêutico do autor.

Conforme Durand explica o símbolo é capaz de conduzir à expressão especulativa que nada mais é que o ato ou efeito de pensar:

... os símbolos e os agrupamentos isotópicos que os ligam apareceram-nos como diretamente reveladores de estruturas. Por outras palavras, o imaginário, num certo sentido, apenas reenvia para si próprio e nós podíamos contentar-nos com a classificação precedentemente estabelecida. Todavia, se uma tal convergência de

resultados, se uma total verificação do semantismo das imagens é possível, é necessário que nos interroguemos sobre o sentido que se pode induzir de uma tão geral concordância (1997, p. 378).

A análise do sentido simbólico é um dos momentos decisivos para o estudo da antropologia estrutural imaginária. E para tanto, Durand precisou fechar um balanço, fazer um recolhimento interior, e consultar a ciência e o espírito imaginário para apaziguar a concordância do que ele chama anteriormente de sentidos.

O nível semântico e mítico dos símbolos exige uma via obrigatória, que começa com o entendimento de que a proposta para análise principia de dentro deles, a causa disto é a sua movimentação de sentido, portanto a primeira coisa que um símbolo pede é a reflexão, conseqüentemente, sua interpretação começa de dentro para fora e não o contrário. Isso porque cada símbolo é um todo de significados ou uma estrutura semântica que dita o primeiro esquema deste sistema.

O resultado deste esforço gera uma reflexão concreta, bem documentada do ponto de vista histórico, científico e cultural, mas que visa, antes de tudo, revitalizar uma orientação central da fenomenologia, ou seja, que se ilumina junto com a antropologia formando um centro de gravidade para guiar o conjunto de conhecimentos sobre o complexo fenômeno do homem.

Durand executa um plano para abordar o semantismo simbólico, essencialmente identificado em sua concepção com o mito, a arte e o pensamento religioso das sociedades tradicionais. O recorte, segundo seu pensamento, é o substrato básico da vida mental, que não está determinado por nenhum a priori filosófico ou epistêmico e precisa de todas as colaborações próprias das pesquisas multidisciplinares.

Já os estudos fisiológicos associados aos estudos morfológicos da imaginação constituem as propriedades fundamentais para a estruturação humana à partir de uma ótica imaginária. Construído um dos pilares da filosofia de uma imaginação simbólica, Durand constata: “É passar da morfologia classificadora das estruturas do imaginário a uma fisiologia da função da imaginação. É esboçar uma filosofia do imaginário que poderíamos chamar, como sugere Novalis, uma fantástica transcendental” (1997, pag. 378).

Irremediavelmente a imaginação faz apelo não só à reflexão filosófica, mas também a interpretação, esse debruçar é um traço marcante da ação de Durand como pensador, segundo seu entendimento a imaginação é motivada para carregar as coisas do mundo como universalmente partilhadas.

Quando para Durand o imaginário integra o substrato básico da vida mental, longe

de se esgotar na produção de conceitos ou em mera práxis instrumental ele identifica que é uma referência da dimensão antropológica na qual o homem elabora sua interpretação do mundo, juntamente e essencialmente identificado sua concepção com o símbolo, o mito, a imagem, a arte, a literatura e a religiosidade.

Ao tratar da fantástica transcendental Durand identifica que a reflexão carece da interpretação para manifestar-se, reassumir os signos opacos, contingentes e equívocos que estão esparsos nas culturas em que nossa linguagem se enraíza.

A raiz da questão hermenêutica é apresentada pela reflexão, que a coloca como necessária no estudo da linguagem simbólica, esta por sua vez, como num jogo, faz apelo à reflexão, esse movimento de apropriação e desapropriação revela a necessidade de a reflexão recuperar a si decifrando seus próprios signos perdido no mundo da cultura.

Assim a reflexão de Durand começa com a desvalorização cultural do imaginário, como tentativa de escape da alienação promovida pelo desgaste e combate que se deu em determinadas epistemologias, mas ele insiste que a reflexão e a interpretação, junto com a retórica, precisam estar todas habilitadas nos discursos.

A reflexão torna válida a análise da duplicidade de sentido simbólica ou as coisas equívocas, a interpretação garante o surgimento de uma metodologia de interpretação, que trata dos problemas que surgem quando se está lidando com ações humanas dotadas de significado e com produtos dessas ações, já a retórica, na opinião de Durand, fica responsável pelo aumento da garantia de convicção para darem um essência ao estudo da imaginação simbólica.

Tudo isso nada mais é do que um pequeno preâmbulo que visa a justificar o tema proposto, mas que possa servir também como introdução ao assunto que Durand debate no campo hermenêutico imaginário.

Estabelecendo sua própria classificação hermenêutica Durand apresenta: uma representada por um anacronismo de redução do imaginário, pelas tentativas de explicação dos símbolos adquiridas no meio exterior e não no homem e outra orientada para a dinâmica da imaginação que se inscreve no homem, numa busca simbólica incansável, interminável, em que o conhecimento humano é o conhecimento dos símbolos.

1.7.1 A convergência hermenêutica de Durand formadora da imaginação simbólica

O processo de desgaste e resgate pelo qual passou o imaginário é esculpido nas variadas correntes científicas. A proposta de Durand se vale da técnica da hermenêutica

tradicional no que se refere ao estudo da interpretação de textos escritos, portanto ele classificou os estudos de determinados autores como redutores ou instauradores da imaginação.

Durand prezou por um processo simbólico puro do tipo de um conhecimento espiritual em que a – virtude essencial do símbolo é assegurar no seio do mistério pessoal a própria presença da transcendência – devendo estar contido numa forma livre de examinar, já que a coisificação da imagem era o seu padecimento.

Diante disso, ele identifica que os interesses especialmente de algumas posturas psicológicas, sociológicas e antropológicas pelo imaginário, de certo modo não resistiram aos preconceitos e às estruturas sociais e culturais vigentes, mas dentro de um esquema de compensação, obras literárias, filosóficas e psicológicas que desenhavam a fisionomia de uma hermenêutica instauradora, dão lugar à ascensão simbólica, especialmente a partir do sobre consciente simbólico de Jung, da fenomenologia poética de Bachelard.

1.7.1.1 Hermenêuticas Redutoras

A tarefa das hermenêuticas redutoras é constatar e expor os porquês das visões empobrecedoras do símbolo. Por um lado, Freud e a psicanálise devolvem o direito de cidadania aos valores psíquicos, às imagens, expulsos pelo racionalismo aplicado a ciências da natureza, isso obtido nos métodos comparativos entre razão sadia com a loucura (doença) e nos parâmetros entre as lógicas do sujeito civilizado com as dos primitivos (mitologizados).

Todavia a análise de Durand sobre o afã de Freud discute:

Mas se a psicanálise, como a antropologia social, redescobre a importância das imagens e rompe revolucionariamente com oito séculos de recalçamento e de coerção do imaginário, estas doutrinas só descobrem a imaginação simbólica para tentar integrá-la na sistemática intelectualista em vigor, para tentar reduzir a simbolização a um simbolizado sem mistérios (1988, p. 37).

A sistemática intelectualista de Freud²⁸ na qual ele se referiu tem como

²⁸ Um dos conceitos fundamentais da doutrina psicanalítica de Freud é o Complexo de Édipo. Sinteticamente este conceito refere-se a uma fase no desenvolvimento infantil em que existe uma “disputa” entre a criança e o progenitor do mesmo sexo pelo amor do progenitor do sexo oposto. Durand reforça sua crítica informando que etnógrafos, imbuídos pelo estudo de Bronisław Kasper Malinowski acerca dos indígenas da ilha de Trobriand, questionaram o referido complexo dizendo se tratar de “um episódio cultural estritamente localizado no espaço e no tempo. A antropologia cultural no seu conjunto vai por em questão a unidade dos modos de recalçamento, a unidade da pedagogia parental” (1988, p. 43-44). Mesmo a investida etnológica freudiana contida na obra *Totem e Tabu* não ficou com uma análise pendente, sendo comparada a um romance da mais alta fantasia.

princípios: a causalidade psíquica (incidentes psíquicos e fisiológicos com origem orgânica), o inconsciente psíquico (reservatório das neuroses), censura ou recalque no inconsciente (mecanismos para apagar o esquecimento), pulsão tendência da sexualidade ou libido, imagens libidinosas travestidas. Durand identifica que a análise de Freud está contida em uma dupla redução simbólica: a do sintoma sexual, além desta falha associativa identifica outra redução, a do simbolizante e simbolizado se confundindo e podendo se inverter, o nomeado efeito signo e também alegórico.

Então, Durand constata que “O defeito essencial da psicanálise de Freud foi ter combinado um determinismo estrito, que faz do símbolo um simples “efeito signo” como uma causalidade única: a libido imperialista” (DURAND, 1988, p. 41). Durand identifica uma linearidade causal e uma escamoteação do símbolo, para dar conta do privilégio de um sistema, ou seja, o inconsciente muito aquém, de ser o lugar da imaginação é o refúgio das particularidades individuais, da causa libidinal.

No mesmo contexto reducionista imaginário Durand previne que o efeito da opacidade do inconsciente está presente tanto em doutrinas psicanalíticas, quanto nas antropológicas. Tanto Freud quanto Lévi-Strauss reduzem o símbolo ao signo, envolvem o antropólogo para colocar que o “estruturalismo e funcionalismo reduzem o símbolo ao seu estrito contexto social, semântico ou sintático, consoante o método utilizado” (DURAND, 1988, p. 51).

Sobre o método, Durand esclarece que duas tarefas são a marca da hermenêutica estrutural: contemplar que o inconsciente é o órgão para a estruturação simbólica e a recusa ou dificuldade de tratar os dois termos de forma independente. Portanto, ambos são convertidos em leis que tem a missão de “decifrar um conjunto simbólico, um mito, reduzindo-o a relações significativas”.

Do ponto de vista relacional, os mitos podem se converter em sistemas concretos de afinidades entre si, que evidenciam a sua estrutura. O mito pode ser inscrito inclusive em colunas sincronizadas, ou seja, como se fosse possível a sua decodificação total. Durand então finaliza esta resposta a Strauss com os seguintes dizeres; “os símbolos foram reduzidos a relações ditas mitemas e os mitemas alinhados em colunas sincrônicas, sendo então possível reduzir este sincronismo a um único sistema [...]” (1988, p. 49).

A redução sociológica do tipo estruturalista é a que modela situações individuais vivenciadas, metamorfoseadas em uma única corrente de vida, que fornece sentido a todas as imagens e atitudes.

Outra das reprovações de Durand foi com Sartre, não especificamente dentro da

perspectiva de uma hermenêutica redutora, mas de forma tão veemente, que justifica a sua inserção neste tópico para o exame de sua expressividade.

As observações de Sartre principiam pelo afastamento da confusão entre o imaginado (teoria clássica da imagem miniatura) e o rememorado (Henri Bergson proclama o impasse entre imagem e memória), ele censura a coisificação da imagem, destaca o rompimento com o dinamismo do inconsciente, preconiza a diferença entre o pensamento do poeta e do memorialista.

Durand recorta uma constatação de Sartre que diz: “Substituíram-se as pesadas pedras de Taine por ligeiros nevoeiros vivos que se transformam sem cessar. Mas esses nevoeiros não deixaram de serem coisas” (1997, p. 22), mas a intenção desse recorte é para anunciar a desconfiança de que Sartre não tenha garantido suas críticas.

Sartre adota a fenomenologia como método, porque acredita que contém um filtro de escape da imanência imagética através de quatro características que ele observa: a imagem da consciência é transcendental, o capital imaginado se projeta, enquanto o sensorial é lento e se concretiza por aproximação, a categoria da imagem é a do nada, a imagem é espontânea. Durand coloca a palavra recenseamento para sua contestação e destaca que a teoria de Sartre fornece imagens por atributos e qualificações degradantes:

[...] a imagem é uma sombra do objeto ou então nem sequer é um mundo do irreal, a imagem não é mais do que um objeto fantasma, sem consequências; todas as qualidades da imaginação são apenas nada, os objetos imaginários são duvidosos; vida fictícia, coalhada, esfriada, escolástica, que, para a maior parte das pessoas, é somente o que lhes resta, é ela precisamente que um esquizofrênico deseja [...] (1997, p. 23).

É dessa forma que Durand trata de uma vingança da crítica contra a própria crítica: “o papel da imagem na vida psíquica é rebaixado ao de uma possessão quase demoníaca”. Sartre volta ao monismo do cogito, ou seja, ao cartesianismo, apesar de utilizar o método fenomenológico, o faz de forma pedante, pois, não consultou o patrimônio imaginário da humanidade, de que a poesia e a morfologia das religiões constituem. Para não cometer pecado dentro de uma fenomenologia Durand esclarece:

[...] uma fenomenologia do imaginário deve antes de tudo, entregar-se com complacência às imagens e “seguir” o poeta até o extremo das suas imagens, sem nunca reduzir este extremismo, que é o próprio fenômeno do elã poético. Sartre parece ter confundido redução fenomenológica e restrição psicológica devido ao comprometimento numa estreita e timorata situação dada, e falhar, por isso, nessa modéstia sistemática que com razão exige Bachelard do fenomenólogo. Para poder “viver diretamente as imagens”, é ainda necessário que a imaginação seja suficientemente humilde para se dignar encher as imagens. Porque se recusa essa

primordial humildade, esse originário abandono ao fenômeno das imagens, nunca se reproduzirá – por falta de elemento indutor – “essa ressonância” que é o próprio princípio de todo o trabalho fenomenológico (1997, p. 25-26).

Sartre toma um sentido diferente daqueles que criticou, porém, Durand entende que a finalidade converge para o monismo da consciência ou imaginário contido em uma ilustração didática para atender o campo psicológico. Na verdade, Sartre deposita um descrédito nas ilusões fundamentais que animam a consciência sobre as imagens e isso é um dos divisores de interpretações dentro de um compromisso filosófico.

1.7.1.2 Hermenêuticas Instauradoras

Nesta interpelação Durand opta pela proposta de três pensadores do século XX: Cassirer, Jung e Bachelard, que para ele recolocam a imaginação no centro, entre os estudos do pensamento objetivo e na direção do objeto científico.

A informação de Durand sobre Cassirer é que vai da tentativa de desalienar a crítica à razão pura de Kant de um positivismo à “Crítica do Juízo” e em parte, os seus trabalhos prestigiam o mito, magia, religião e linguagem.

Cassirer descobre que o símbolo se transforma, já contendo em seu cerne o irresistível sentido. Afirma que a fantasia mítica só pode gerar um mundo de representações míticas, se isto for respaldado pela dinâmica das emoções vitais, por não se tratar apenas de interpretação Durand elucida:

Assim, não se trata de modo algum de *interpretar* um mito ou um símbolo procurando nele, por exemplo, uma explicação cosmogônica pré-científica, ou de reduzir o mito e o símbolo a forças afetivas como faz a psicanálise, ou a um modelo sociológico como fazem os sociólogos (1988, p. 54).

O fato é que Cassirer identifica a impotência de não poder intuir objetivamente sobre todas as coisas como próprias do pensamento, ou o que ele denominou carga simbólica. A filosofia e análise fenomenológicas dele são um reflexo de pan-simbolismo, abrangente em relação às funções simbólicas e diante do imperialismo da lógica identitária de Kant, resgata a autonomia.

Bachelard abre por sua vez, as portas do estudo do imaginário, ao propor a abordagem do símbolo na fenomenologia dinâmica, potência da palavra humana, que emerge do inconsciente coletivo. Durand divide o universo de Bachelard em três setores em que a utilização dos símbolos acontece distintivamente: um que se presta a ciência objetiva (nele o

símbolo é banido para evitar o escurecimento do objeto), o do sonho e da neurose (em que o símbolo é suspeição) e o da linguagem (a linguagem poética fornece a encruzilhada entre as revelações humanas objetivas e as obscuras). Posteriormente, ele diz que o fenomenológico de Bachelard é:

[...] uma escola de ingenuidade, que nos permite colher, para lá de todos os obstáculos do compromisso biográfico do poeta ou do leitor, o símbolo em carne e osso, porque não se lê poesia a pensar outra coisa. Assim, o leitor ingênuo, este fenomenólogo sem o saber, não é mais do que o lugar da ressonância poética, lugar que é receptáculo fecundo, dado que a imagem é semente e nos faz criar o que vemos (DURAND, 1988, p. 64-65).

A percepção de Durand é que Bachelard tem ideias mais próximas de Hegel (definia a fenomenologia como ciência da experiência e da consciência). As obras dele ligam o imaginário à sensação, são de uma ontologia simbólica que, abordando o eu, Deus e o mundo, formam a grande tônica de uma ontologia transcendental, isso muito além de ser uma reconciliação cosmológica entre o mundo e a fenomenologia é um dizer das imagens ou do simbólico, que acolhe as atitudes do homem e explicita suas descobertas, apesar de oposições científicas, é eticamente essencial a todas as expressões humanas.

Foi refletindo e superando a crítica, que Bachelard supera o iconoclasmo na voz de Durand “o optimismo de Bachelard, mais circunstanciado do que o de Jung, justifica-se pela própria precisão do seu campo de aplicação: a ingenuidade da linguagem poética” (1988, p. 70). Todavia, esta compreensão do imaginário ajuda a interrogar a totalidade do imaginário e submete a experiência da consciência à poesia, mitos, magias, neuroses, sonhos, ritos religiosos.

Jung propõe o imaginário no inconsciente, não sendo esse mais uma manifestação de um impulso recalcado, ou o complexo sexual visto no trabalho de Freud, concebe a existência de uma camada profunda do psiquismo, o inconsciente coletivo. Para tanto, desenvolve o conceito de arquétipos (estruturas das imagens primordiais da fantasia inconsciente coletiva), evidenciando elementos estruturais da psique no inconsciente, que são formadores de mitos.

A partir do aproveitamento destas constatações se dão os cortes necessários, para que o real não se separe do imaginário, desde que haja uma integração na cultura e tudo seja projetado pela dialética, a qual se opera em diversos planos de generalização.

1.7.2 Esforços para uma definição do imaginário simbólico

Durand faz da sua concepção a de muitas vozes, dentro da proposta de reagrupar elucidações sobre o imaginário, a posição dele é a de que o imaginário é o “conjunto das imagens e relações de imagens que constitui o capital pensado do homo sapiens – nos aparece como o grande denominador fundamental e busca arrumar (ranger) todos os procedimentos do espírito humano” (1997, p. 14). Imaginário e imaginação simbólica são conceitos tratados distintamente por Durand, por isso prefere conceber que “chegamos a imaginação simbólica propriamente dita, quando o significado não é de modo algum apresentável”.

Durand contempla uma ideia de Northrop Frye que diz: “o museu imaginário generalizado ao conjunto de todos os departamentos, de todas as culturas é o fator supremo de reequilíbrio de toda a espécie humana” (1988, p. 104).

Apesar de uma farta compreensão sobre o imaginário e a imaginação, Durand deixou lições e também desafios nos quais são difíceis até para seus leitores mais maduros. Durante uma entrevista na qual Maffesoli foi questionado sobre o imaginário ser uma apropriação individual, ele não foi capaz de precisar ou arriscar dentro das noções de imaginário idealizadas nas teses de Durand, se este diz de um imaginário individual ou coletivo: “Para mim, sem tentar precisar a posição de Gilbert Durand, só existe imaginário coletivo” e complementou “O imaginário é o estado de espírito de um grupo, de um país, de um estado, nação, de uma comunidade, etc. O imaginário estabelece vínculo. É cimento social. Logo, se o imaginário liga, une numa mesma atmosfera, não pode ser individual” (MAFFESOLI, 2001, p. 76).

O tratamento que Durand dá a imaginação simbólica está sempre ligado nas obras a psique humana, a inclinação é de subjetividade e individualidade, já o termo imaginário normalmente está associado ao contexto social e cultural humano.

A coleta de Durand é um aprender a ter o desejo do porquê das coisas, um desejo incontestável de ter e dar voz ao mundo, a ler os micro e macrocosmo das consciências e inconsciências humanas.

Voltando para a imaginação simbólica, certamente seria difícil dar uma explicação baseada apenas na utilidade e no seu conceito dentre os postulados científicos depois desse debate, de fundo portador de uma consciência romântica do espírito e da esperança de vencer o mundo puramente objetivo.

De fato, alguns temas não se guiam por essa pretensão puramente racional. Esse é o caso da imaginação simbólica, se interrogada quanto ao seu conceito ela responde com uma vontade de viver, com devaneios felizes, porque afinal de contas ela é segundo Pitta: “A

resposta do querer viver a dificuldade, de viver na realidade exterior”. (2005, p. 15)

Contudo, Durand conclui que: “E, sobretudo, a imaginação é o contraponto axiológico da ação” (1997, p. 433). O autor expressa nesta lição que a imaginação é uma possibilidade ou casualidade que dá vida a representação, um impulso que torna a realização desejada. O vínculo imaginário que religa as coisas e o mundo ao coração da consciência é uma proposta epistemológica prazerosa e incontestavelmente uma hermenêutica afirmativa, para lidar com as pulsões humanas, tendo como uma das suas últimas propostas o plano de resgate da retórica sofista:

Tratar-se-ia, antes de mais, de reabilitar o estudo da retórica, meio termo indispensável ao acesso pleno do imaginário, e depois tentar arrancar os estudos literários e artísticos à monomania historicizante e arqueológica, a fim de recolocar a obra de arte no seu lugar antropológico conveniente no museu das culturas e que é o hormônio e suporte da esperança humana (DURAND, 1997, p. 431).

Durand vai ao socorro da cigarra, para que ela congrege com o triunfo da formiga, com o desejo de uma pedagogia persuasiva de libertação, de uma irreprimível sede de imagens e sonhos que se manifestam na linguagem humana.

Apesar de Durand demonstrar um esforço capaz de elucidar as múltiplas facetas das imagens, permanece o fato que ele não consegue desmistificar um ledor engano que cotidianamente se repete num modismo associativo entre as palavras imaginário e fantasia, pois são associadas em uma relação de banalidade da primeira. Como terminar assuntos inacabados?

Parece muito digna a proposta de Ricoeur, que tendo identificado a fragmentação do saber, afirma uma atitude para ser buscada pelo filósofo, seria desejável no seu estender aos inúmeros operadores das ciências:

[...] compreender de que forma estão contidas nas palavras e nesse maravilhoso poder de falar que é o homem, as possibilidades de ramificações nas distintas linguagens. Um dos problemas fundamentais da nossa cultura é o da fragmentação das linguagens: linguagem do cientista, linguagem do técnico, linguagem da vida quotidiana, linguagem do artista, etc (1990, p. 8).

Este contexto de decodificação do signo não está isento da abordagem da imaginação simbólica. Prestigiando em linhas gerais a metodologia²⁹ de Durand, na decifração

²⁹ Toda a questão da metodologia pode ser entendida como uma proposta metodológica em que Durand deseja a interdisciplinaridade e a integração do diálogo científico e o mito. Logo, a metodologia pode ser entendida como uma referência de leitura para toda a produção humana, de arte, de literatura, de pintura e etc.

de uma possível mensagem contida no poema de Carlos Drummond de Andrade: *O homem; as Viagens*³⁰, nos é permitido constatar que se trata de uma construção num tempo de disputas e provoca a nossa intuição para pensarmos que antes de chegar a qualquer outro mundo distante ou em Marte, o fundamental para a humanidade é resolver os problemas aqui mesmo.

O tempo de disputas mostra que um objeto de estudo pode sedimentar opiniões complementares e opostas, resolver os problemas aqui é uma metáfora para dizer, como o estudo foi visado e construído, quais foram os seus desdobramentos, como deu conta, enriqueceu e formou a imaginação simbólica, já o mundo distante de Drummond é uma reticência para a construção de uma possível reclamação de Durand, de uma pedagogia do imaginário.

2 CAPÍTULO II

2.1 A imaginação e a Psicologia: Inconsistências teóricas

O momento que Durand decide apresentar críticas diversas às teses psicológicas é marcado por fases de saturação de considerações sobre a conceituação da imagem nesta ciência. Inicialmente as concepções apresentam a imagem como traço residual da sensação e como elemento associativo do pensamento, depois ela passa a adquirir o status de um símbolo.

É nítido que Durand não despreza o estudo da imaginação em colaboração com a psicologia, para dedicar a sua pesquisa da imaginação simbólica, acessa essas ideias, porém visa a perspectiva da antropologia geral porque já crê que a psicologia desviou o viés condutor de tais estudos para o esquematismo. Identifica e questiona os excessos cometidos pelos cientistas dentro de suas especialidades, nota que esta atitude prejudicou a absorção de um panorama mais abrangente de observação e constatação sobre a imaginação simbólica.

Como o autor se dirige inicialmente a Sartre, cumpre recordar que pertence à corrente de pensamento existencialista e apresenta a problemática do imaginário como uma faculdade que excede os limites convencionais da consciência, para tanto, consagra duas teses chaves que marcaram o período secular de seus trabalhos: o distanciamento do imaginário em relação ao real e seu corolário, a liberdade.

O comprometimento de Durand para rejeitar determinados pensamentos aponta

³⁰ Poema publicado em 1973, no livro: *As impurezas do branco* de Drummond, que pode ser acessado na plataforma de distribuição de vídeos *YouTube*, no qual o áudio é recitado pelo próprio autor.

claramente os caminhos que ele escolhe para seu pensamento complexo e interdisciplinar. A apresentação das ideias dele cria um clima organizacional favorável para o fenômeno que ele abrange.

Como de costume, Durand principia esta crítica do mau entendimento da imaginação simbólica pelas correntes psicológicas ao trazer uma metáfora do pensamento geral sobre o imaginário, associando a filosofia francesa que esclarece a corriqueira consciência infantil do tema:

O pensamento ocidental e especialmente a filosofia francesa tem por constante tradição desvalorizar ontologicamente a imagem e psicologicamente a função da imaginação, “fomentadora de erros e falsidades”. Alguém notou, com razão, que o vasto movimento de idéias que Sócrates, através do augustinismo, da escolástica, do cartesianismo e do século das luzes, desemboca na reflexão de Brunschvicg, Lévi-Bruhl, Lagneau, Alain ou Valéry tem como consequência o pôr de quarentena tudo o que considera férias da razão. Para Brunschvicg, toda a imaginação – mesmo platônica! – é “pecado contra o espírito”. Para Alain, mais tolerante, “os mitos são idéias em estado nascente” e o imaginário é a infância da consciência. (1997, p. 21)

Neste caso, Durand pretende, dentro de uma visão macro de conhecimento, apresentar a imaginação simbólica no contexto de compreensão inclinado para a irrealidade e ficção. Neste grupo, ele reúne nomes de pesquisadores menos otimistas, normalmente os que reforçam antes traços de inviabilidade de a imaginação simbólica apresentar-se como instância de conhecimento.

Em determinado ponto de repúdio das ideias da psicologia menos clemente como ele próprio declara, escolhe o repúdio direto a algumas propostas de Sartre³¹, enfatizando que não será menos crítico com tal autor, pelo que se lê na seguinte frase: “Poder-se-ia, parece, que a psicologia geral fosse mais clemente para com a ‘louca da casa’. Mas não. Sartre mostrou que os psicólogos clássicos confundem a imagem...” (DURAND, 1997, p. 21).

Não tem valor contestar esta tese sem apresentar o mínimo da teoria de Sartre sobre a imaginação. O entendimento que ele tem da imaginação é que ela não é capaz de animar a si própria ou a consciência dos atos que estão sendo produzidos, pois ela serve para

³¹ No século XIX uma das discussões é a crise vivida pela ciência pura e pela filosofia, especialmente pairavam dúvidas sobre as leis científicas e o sentido da objetividade. É nesse contexto que se dá o surgimento da fenomenologia. Essas questões suscitadas na discussão científica do séc. XIX ditaram um novo campo de possibilidades à problemática da produção do conhecimento. Os estudos de Sartre sobre a imagem e a imaginação são respostas do existencialista ao contexto filosófico e intelectual de sua época, portanto não são isolados, pois ele se debruçava sobre esta temática para elucidar os fenômenos psicológicos, como aparece em estudos da psicologia experimental, da Psicologia da Gestalt, da filosofia de Bergson e da própria fenomenologia de Husserl. A solução encontrada por essa filosofia passa pela exploração do campo da consciência e dos seus modos de relação com o objeto, especialmente para destacar uma relação de troca e movimento entre ambos de tal forma que um sem o outro se anularia. Estabelece-se, assim, a relação fundamental entre surgimento da consciência e o mundo simultaneamente, como o mundo está para o exterior ele diz dela.

posicionar o objeto, instante que a situação imaginária absorve integralmente a pessoa a ponto de ela necessitar de uma consciência de outro grau que a oriente e informe sobre o acontecimento.

Na análise de Sartre, o objeto em imagem é apenas o que a consciência cria para ele. A imagem, dessa forma, não gera conhecimento, portanto, não ensina nada, pois ela é, simplesmente, o que a consciência nela colocou, na passagem abaixo é possível notar como o autor descreve essa relação:

Não há um mundo das imagens e um mundo dos objetos. Mas todo objeto, quer se apresente à percepção, quer apareça ao sentido íntimo, é suscetível de funcionar como realidade presente ou imagem, segundo o centro de referência escolhido. Os dois mundos, o imaginário e o real, são constituídos pelos mesmos objetos; só variam os agrupamentos e a interpretação sobre esses objetos. O que define o mundo imaginário tanto quanto o universo real é uma atitude da consciência (1996, p. 37).

Esta ideia consagra o que distancia totalmente os dois pesquisadores porque a tendência de Durand é apresentar uma imagem simbólica que deixa de ser interpretada como prolongamento da percepção e do objeto para que ela própria garanta informação através da ação de imaginar.

A consciência que Sartre apresenta como movimento reflexivo é anterior ao próprio pensar. Uma das intenções desse autor é explicitar a dimensão ontológica na qual o sujeito é aquele que possui consciência da sua existência, e nela a imaginação tem um papel auxiliar do objeto. Sobre este último ponto Durand contestou sempre que possível que não era simpatizante dessa ideia.

Durand demonstra parte desse jogo de aceitação ou não, de coletas e descartes de teorias e esclarece sobre Sartre, “E, se Sartre bem vê que há uma diferença entre o signo convencional, ‘não posicional’ e que não ‘dá o objeto’, e a imagem, erra por ver nela apenas uma degradação do saber, uma apresentação de um quase objeto, remetendo-a assim à insignificância” (DURAND, 1997, p. 29).

Se Durand defende que a imagem desempenha um papel efetivo tanto no campo das motivações psicológicas quanto das culturais, não aceita a posição de Sartre que reconhece a imagem como uma realidade psíquica indubitável.

Durand apresenta Sartre como produtor de psicologismo estreito e parcial, porque ele encontra argumentos excessivos do ponto de vista fenomenológico para minimizar a imaginação ligando-a com elementos formais de pensamento, como faz a maioria dos psicólogos ou nas palavras dele “... a crítica que Sartre dirigia às posições clássicas em

L'imagination, censurando-as por ‘destruírem a imagem’ e por ‘fazerem uma teoria da imaginação sem imagens’, volta-se contra o autor de *L'imaginaire*” (DURAND, 1997, p. 24).

As ideias que Durand rejeita para compreensão da imaginação são as que a coisifica como protótipo da nulificação como na relação de dependência entre a imagem e o objeto (Sartre), correlacionam com ligações mecânicas (corrente associacionista), totalidade da memória e da consciência (Bergson).

O retorno de Durand para a macro observação se dá quando ele constata:

Daí que os psicólogos da *Denkpsychologie* aceitem, como Sartre, a dicotomia metafísica, cara aos clássicos entre consciência formale resíduo psicológico e ‘material’ do pensamento. Paralelamente a essas conclusões que separavam de novo a atividade lógica do psicológico, a Escola de Wurzburg, verificando ‘no terreno da introspecção experimental o antipsicologismo de Husserl’, chegavam a noções psicológicas muito mais próximas da de ‘intenção’, tais como as da ‘consciência de regras’, ‘tensões da consciência’, ‘atitudes da consciência’, pensamentos puros de imagens e constitutivos do conceito. ... Nessas teorias intelectualistas, o que chama a atenção, em primeiro lugar, é o equívoco da concepção da imagem estreitamente empirista quanto a querem descreditar a fim de separá-la de um pensamento puramente lógico. Em seguida, o que salta os olhos é o equívoco das fórmulas e noções empregadas... ‘um pensamento não feito de imagens, quis-se que o pensamento nem sequer fosse acompanhado por imagens... o que levava a procurar um pensamento incapaz de se exercer...’ (1997, p. 28).

Após esta exposição, fica descrito que os princípios para quaisquer motivações de Durand estão antes voltados para a desmistificação do que ele pretendeu demonstrar que são inverdades ou injustiças cometidas por fraquezas dos estudiosos para associar a análise do psiquismo humano e da imaginação simbólica com restrição de conhecimento dado por ambos, por isso constata: “A psicologia geral, mesmo a timidamente fenomenológica, esteriliza a fecundidade do fenômeno imaginário rejeitando-o pura e simplesmente ou então o reduzindo a um inábil esboço conceitual” (DURAND, 1997, p. 28).

Complementando este ponto, Durand escreve: “Com efeito, parece paradoxal ter tentado o estudo do fenômeno da imaginação sem se dignar a consultar o patrimônio imaginário da humanidade que a poesia e a morfologia das religiões constituem” (1997, p. 25).

A pedagogia da decifração simbólica das imagens, não só delas, como a dos mitos, dos textos, obras literárias e de arte, ou seja, sistematiza a ciência imaginária antevendo o aproveitamento razoável dos conteúdos. Nas palavras que Durand usou a certo ponto da obra, ele apresenta:

Levar a bom termo uma descrição realmente fenomenológica dos conteúdos da

imaginação, apelando, sem outra preferência que não fosse uma preferência metodológica dos imperativos biopsíquicos, para a totalidade do trajeto antropológico. Ao recusar separar a consciência imaginante das imagens concretas que semanticamente a constituem, optávamos deliberadamente por uma fenomenologia contra o psicologismo ontológico de tipo reflexivo. Essa vontade descritiva devia levar-nos a uma análise e depois a uma classificação estrutural dos diversos conteúdos possíveis do imaginário (1997, p. 377).

No entendimento de Durand, a imaginação simbólica precisa ser entendida como fenômeno psíquico associado à consciência e refletora de si mesmo, com capacidade de propagação de conhecimento.

Não cabe o esvaziamento de uma proposta eminentemente racional e científica, mas o seu bom entendimento para conduzir a imaginação para o campo da linguagem humana, que, por sua vez, reflete a consciência da realidade não exatamente igual ao reflexo psíquico. A motivação de Durand é estruturar epistemologicamente e ontologicamente a imaginação e o imaginário, garantindo que ambos recorrem às suas próprias heurísticas.

2.2 Estruturas pedagógicas e seus conceitos propostos por Durand

A imaginação simbólica, no entendimento de Durand, deveria ser organizada para uma apresentação científica de suas estruturas antropológicas, ou seja, dos protocolos normativos das representações imaginárias, definido e praticamente estável como ele descreve:

A estrutura implica pelo contrário um certo dinamismo transformador. O substantivo ‘estrutura’, acrescentado a atributos com sufixos tomados da etimologia da palavra ‘forma’, e que, na falta de melhor, utilizaremos metaforicamente, significará simplesmente duas coisas: em primeiro lugar que essas ‘formas’ são dinâmicas, ou seja, sujeitas a transformações por modificações de um dos termos, e constituem ‘modelos’ taxonômicos e pedagógicos, quer dizer, que servem comodamente para a classificação, mas que podem servir, dado que são transformáveis, para modificar o campo imaginário. ...esses modelos não são quantitativos, mas sintomáticos... as estruturas ...são modelos que permitem o diagnóstico e a terapêutica (DURAND, 1997, p. 63-64).

Durand identificou em inúmeras teorias, como anteriormente abordado sobre a teoria de Sartre, e viu nelas a carência de uma descrição das estruturas simbólicas como ferramenta capaz de desmistificar o mau entendimento que pairava sobre os potenciais da imaginação e do imaginário por herança de um positivismo objetivo.

Como aspecto da classificação era fundamental para Durand que, antes de sua elaboração, o autor compreendesse a existência de um sistema que sinaliza determinadas

carências, como Pitta enumera: “1) grandes epifanias cosmológicas (símbolos celestes, terrestres) utilizados pelos historiadores das religiões, como Krappe ou Eliade; 2) os quatro elementos (Bachelard); 3) motivações sociológicas e filológicas dos sistemas simbólicos Dumézil, Piganiol” (2005, p. 91).

Portanto, Durand elabora em 1989 a obra *Estruturas Antropológicas do Imaginário* que é a junção de três livros dos quais nos dois primeiros buscou estruturar, classificar e formar as estruturas da imaginação simbólica que são fundamentadas pelas pulsões individuais e coletivas para construção do imaginário e no terceiro, estabeleceu através do método filosófico, a motivação geral do simbolismo.

O ponto de partida do Estudo de Durand é o estudo do fenômeno símbolo que o autor conceituou como “o produto dos imperativos biopsíquicos pelas intimações do meio” (1997, p. 41) que, por excelência, se apresenta com complexidade para análise, dada a natureza do símbolo de escape das regras da semiologia.

Para criar, pensar, interpretar e significar sua realidade, o homem, produtor de símbolos, externa todas estas ações através da reprodução de imagens. Durand estabelece que esta seja a eficácia do imaginário, definir a imagem como símbolo.

O autor não concorda com explicações científicas disciplinares que abrangem o fenômeno simbólico captado pela psique humana e transformado em pulsão ou recalçamento, na sua visão este é um esquema linear e descritivo. Tal esquema pode ser observado na teoria de Sartre a partir do seguinte recorte: “Já respondemos acima: a imagem não ensina nada. A compreensão não se realiza *na* imagem, mas não *pela* imagem” (SARTRE, 1996, p. 140).

Portanto, como Durand abomina essas ideias e apresenta uma estruturação para as imagens simbólicas, contradiz exatamente a constatação anterior de Sartre, escolhe o viés antropológico, justifica que não é antecedido por limitações, consagra uma ciência que preza pela liberdade dos fatos humanos.

A partir disso, Durand define um caminhar reversível para o imaginário, chamou de trajeto antropológico que deve ser entendido como “a incessante troca que existe ao nível do imaginário entre as pulsões subjetivas e assimiladoras e as intimações objetivas que emanam do meio cósmico e social” (1997, p. 41). No caminho que o imaginário faz os objetos são representados não só pelas intimações subjetivas dadas pelos sujeitos pulsionais, mas também pelas acomodações do sujeito ao mundo objetivo.

O estudo de Durand sobre o trajeto antropológico também requer uma gênese recíproca (o símbolo) entre o gesto e ambiente, esse encontro forma a complexidade cultural.

O trajeto antropológico não tem um ponto de partida fixo pode começar tanto no

viés psíquico, natural, individual quanto no social, ou no cultural, todos marcos irreversíveis que portam o essencial do símbolo e da representação. É neste caminhar reversível, do interior para o exterior e do exterior para o interior, que se instala a investigação antropológica do imaginário.

Para escapar dos preconceitos metafísicos Durand compreende que precisa começar com uma investigação pragmática que não deve ser confundida com o método analógico:

A analogia procede por reconhecimento de semelhanças entre relações diferentes quanto aos seus termos, enquanto a convergência encontra constelações de imagens semelhantes termo a termo em domínios diferentes do pensamento. A convergência é uma homologia mais do que uma analogia. A analogia é do tipo A é para B o que C é para D, enquanto a convergência seria sobretudo do tipo A é para B o que A é para B'. Encontramos, de novo, esse caráter de semanticidade que está na base de todo símbolo e devido a que faz com que a convergência se exerça, sobretudo na materialidade de elementos semelhantes mais do que numa simples sintaxe. A homologia é equivalência morfológica, ou melhor, estrutural, mais do que equivalência funcional. Se quisermos uma metáfora para fazer compreender esta diferença, diremos que a analogia pode comparar-se à arte musical da fuga, enquanto a convergência deve ser comparada à da variação temática (DURAND, 1997, p. 43).

O eixo do trajeto antropológico constituído pelos símbolos não é fechado e apesar de filosófico contém uma estrutura que começa do método psicológico para o social. Os esquemas de recriação mitológicos não se afastam da força linguística primordial do homem, eles se sustentam através de um substrato arquetipal.

Entrar neste espaço de sentido das imagens revela as constelações simbólicas que nascem de um mesmo tronco arquetipal, ou seja, arquétipo que pode ser entendido como “... verdadeiros conjuntos simbólicos. São esses conjuntos, essas constelações em que as imagens vêm convergir em torno de núcleos organizadores que a arquetipologia antropológica deve esforçar-se por distinguir através de todas as manifestações humanas da imaginação” (DURAND, 1997, p. 44).

Os arquétipos³², em uma rápida constatação podem ser vistos simplesmente como esquemas em movimento sobre a organização dos conjuntos de imagens que acontece nos modos de representação visual e verbal, ou seja, são as movimentações imaginárias ou as categorias vitais da representação.

³² Vale lembrar que a lição sobre os arquétipos que Durand adquire vem da poética de Bachelard, principalmente do estudo dos quatro elementos (terra, água fogo e ar), daquela amplamente abordada em estudos psicológicos, como por exemplo, os conceitos sobre o mesmo tema elaborados por Jung, também das anotações psicanalíticas.

Dando continuidade à teorização da estrutura imaginária, após Durand presumir o método da conversão dos símbolos que se reagrupam em torno de núcleos organizadores (lugar de reunião das imagens, símbolos, signos, metáforas, palavra, sinal, alegoria, emblema, etc) ponto de gravitação ou as chamadas constelações, ele percebe que elas são estruturadas por isomorfismos.

A polarização das imagens ou isomorfismos, trata-se de uma estatística imagética esboçando a frequência das diversas polarizações (luz e trevas, grande e pequeno, quente e frio, assim por diante) tratando-se de uma simples aproximação e não de uma regra rígida desta ciência, para comprovar a estática e a dinâmica simbólica, detectando que os símbolos condensam muitas formas.

Além da compensação isomórfica Sartre identifica que “Muitos autores enfatizaram: a estreita relação que existe entre as imagens e os movimentos” (1996, p. 103).

Como Durand segue a corrente que crê na motricidade simbólica, a partir dela vincula a estreita relação entre os gestos do corpo e as representações simbólicas, então o autor busca seu princípio de classificação e a noção de gestos dominantes através da reflexologia do neurologista russo Vladimir Mikhaïlovitch Bekhterev, como possibilidade de compreensão de um sistema funcional. O conceito de dominantes reflexas é descrito por Durand da seguinte forma:

... podemos dizer que admitimos as três estruturas dominantes reflexas, “malhas intermediárias entre os reflexos simples e os reflexos associados” como matrizes sensório-motoras nas quais as representações vão naturalmente integrar-se, sobretudo se certos esquemas (schémas) perceptivos vêm enquadrar e assimilar-se aos esquemas (schémas) motores primitivos, se as dominantes posturais, de engolimento ou rítmicas se encontram em concordância com os lados de certas experiências perceptivas (1997, p. 51).

A dominante postural é o primeiro gesto ou reflexo dominante de posição que leva, por exemplo, a criança a perceber a verticalidade e a horizontalidade e insistir na postura ereta do corpo. A dominante de engolimento é representada pelo gesto da nutrição que está ligado à descida digestiva, a amamentação, simboliza profundidade e pode se dar por estímulos externos ou pela fome. O terceiro gesto, que gera a dominante rítmica, diz da sexualidade e aparece em todos os níveis com caracteres sobredeterminados e ultrapassa o simples comportamento sexual.

Todo o corpo tende para a organização da imagem, os fenômenos sensório motores deixam de ser incidentes meramente fisiológicos. As dominantes se complementam e interagem para apresentarem a raiz da organização das representações simbólicas, Durand

define “... tomemos como hipótese de trabalho que existe uma estreita concomitância entre os gestos do corpo, os centros nervosos e as representações simbólicas” (DURAND, 1997, p. 51).

Mesmo seguindo uma corrente incrédula para a comprovação desses fenômenos, após identificar a descrição de variadas relações entre a imagem e os gestos do corpo, Sartre conclui que os estudiosos dela determinam:

Esses observadores que querem reproduzir a figura registram movimentos ou observações mnemotécnicas que se reduzem por fim a *regras* para operar certos movimentos. Em seguida, quando eles formam uma consciência imaginante dessa figura, tais movimentos, esboçados ou completamente realizados, irão servir de base para a imagem (1996, p. 104).

Então é palpável que esta tese desenvolvida por Durand não seja unânime e siga uma resistência de estudiosos como Sartre que acreditam que a relação imagem e gesto corporal não se concretiza, pois “(...) como nós só podemos admitir que o movimento evoca a imagem permanecendo ele mesmo inconsciente” (SARTRE, 1996, p. 107).

Durand quer identificar, nas práticas humanas, as construções simbólicas que têm origem na ação do imaginário e da representação humana. Para isso, além da pauta das dominantes, a classificação de Durand resulta em um princípio de distribuição que conceitua como:

...agrupamentos de estruturas vizinhas definem o que chamaremos de *Regime* do imaginário. Uma vez que esses regimes não são agrupamentos rígidos de formas imutáveis, pôr-nos-emos por fim a questão de saber se são eles mesmos motivados pelo conjunto de traços caracterológicos ou tipológicos do indivíduo, ou ainda qual é a relação que liga as suas transformações às pressões históricas e sociais (1997, p. 64).

A proposta de análise das estruturas simbólicas se dá na bipartição dos regimes diurno e noturno que gravitam envoltas por uma energia psíquica denominada núcleo.

Para Durand, a formação do imaginário acontece porque há uma consciência da angústia diante do tempo e do medo da morte que gera tanto consequências quanto diferentes reações: de luta (heróica), de eufemização (mística) ou ainda de conciliação entre as duas reações anteriores, ou seja: sintética ou dramática.

Essa angústia estaria relacionada ao conflito vivido pelo homem no seu processo de vida, na tensão entre o sujeito e o mundo, um processo necessário para se adquirir uma consciência de si e uma consciência do mundo, um sentir das consequências habituais do processo de envelhecimento que desenha a passagem do tempo e finaliza a existência do

homem com a morte.

O esquema completo de imagens elaborado por Durand consta em um quadro como a figura 3 apresenta:

Fig. 3 – Quadro da Classificação Isotópica das Imagens

REGIMES OU POLARIDADES	DIURNO		NOTURNO		
Estruturas	ESQUIZOMÓRFICAS (ou heróicas) 1ª idealização e recuo aurístico. 2ª claretismo (<i>Spaltung</i>). 3ª Geometrismo, simetria, gigantismo. 4ª Antítese, polêmica.		SINTÉTICAS (ou dramáticas) 1ª coincidência “oppositorum” e sistematização. 2ª dialética dos antagonistas, dramatização. 3ª Historização 4ª progressismo parcial.		MÍSTICAS (ou antifrásicas) 1ª redobramento e perseveração. 2ª viscosidade, adesividade, antifrásica. 3ª realismo sensorial. 4ª miniaturização (Gulliver).
Princípios de explicação e de justificação ou lógicos	Representação objetivamente heterogeneizante (antítese) e subjetivamente homogeneizante (autismo). Os princípios de EXCLUSÃO, de CONTRADIÇÃO de IDENTIDADE funcionam plenamente.		Representação diacrônica que liga as contradições pelo fator tempo. Princípio de CAUSALIDADE, sob todas as suas formas (espec. FINAL e EFICIENTE), funciona plenamente.		Representação objetivamente homogeneizante (perseveração) e subjetivamente heterogeneizante (esforço antifrásico). Os princípios de ANALOGIA, de SIMILITUDE, funcionam plenamente.
Reflexos dominantes	Dominante POSTURAL com os seus derivados manuais e o adjuvante das sensações à distância (vista, audiodifusão)		Dominante COPULATIVA com os seus derivados motores rítmicos e os seus adjuvantes sensoriais (quinésicos, músico-rítmicos, etc).		Dominante DIGESTIVA com os seus adjuvantes <i>cenestésicos</i> , <i>térmicos</i> e os seus derivados <i>táteis</i> , <i>olfativos</i> , <i>gustativos</i> .
Esquemas “verbais”	Separar ≠ Misturar	Subir ≠ Cair	Amadurecer Progridir	Voltar Renascer	Descer, Possuir, Penetrar
Arquétipos “atributos”	Puro ≠ Manchado ≠ Claro ≠ Escuro	Alto ≠ Baixo	Para frente, Futuro	Para trás, Passado	Profundo, Calmo Quente, Íntimo, Escondido.
Situação das “categorias” do jogo de tarô	O GLÁDIO	O CETRO	O PAU	O DENÁRIO	A TAÇA

Arquétipos “substantivos”	A Luz ≠As Trevas O Ar ≠O Miasma A Arma Heroica ≠ A Atadura O Batismo ≠A Mancha.	O Cume ≠O Abismo O Céu ≠O Inferno O Chefe ≠O inferior O Héroi ≠O Monstro O Anjo ≠O Animal A Asa ≠O Réptil.	O Calendário, A Aritmologia, A Tríade, a Trétrade, a Astrobiologia, O Fogo Chama O Filho A Árvore O Germe.	O Calendário, A Aritmologia, A Tríade, a Trétrade, a Astrobiologia, A Roda A Cruz A Lua O Andrógino, O Deus plural.	O Micro-cosmo A Criança, o Polegar. O Animal <i>gigogne</i> A Cor A Noite A Mãe O Recipiente.	A Morada,. O Cetro. A Flor. O Alimento. A Substância
Dos símbolos aos sistemas	O sol, o Azul celeste, O Olho do Pai, As Runas, O Mantra, As Armas, A Vedação, A Circuncisão, A Tonsura, etc	A Escada de mão, A Escada, O Bétilo, O Campanário, O Zigarette, A Águia, A Calhandra, A Pomba, Júpiter, etc	A Iniciação, O “Duas-vezes nascido”, A Orgia, O Messias, A Pedra Filosofal, A Música, etc	O Sacrifício, O Dragão, A Espiral, O Caracol, O urso, O Cordeiro, A Lebre, A Roda de fiar, O Isqueiro, A Baratte, etc.	O Ventre, Engolidores e Engolidos, Kobolds, Dáctilos, Osíris, As tintas, As Pedras Preciosas, Melusina, O Véu, O Manto, A Taça, O Caldeirão, etc	O Túmulo. O Berço, A Crisálida, A Ilha, A Caverna, O Mandala, A Barca, O Saco, O Ovo, O Leite, O Mel, O Vinho, O Ouro, etc.

(Fonte: DURAND, 1997, p. 443)

O sistema de compreensão do imaginário idealizado por Durand coloca as imagens em três estruturas que por sua vez pertencem a um dos dois Regimes de imagens: o Regime diurno e o Regime Noturno, logo este sistema pode ser identificado como duplo ou triplo dependendo do ponto de partida.

Assim pode-se dizer que o imaginário é o que dá forma aos pensamentos, ele subjaz a estes e às ações do ser humano, mais do que uma descrição científica ele precisa estar animado por uma filosofia que sirva de contraponto entre as complexidades humanas e científicas. Essa ideia fica mais palpável a partir do estudo das constelações de imagens.

2.3 Constelação Imaginária Diurna

Durand define o regime diurno das imagens como o da antítese, ou seja, uma oposição entre palavras ou idéias, estruturado pela dominante postural e constituído por uma constelação na qual a simbólica gravita em torno do termo luz-treva, sobre esta estruturação a

posição de Durand é:

...*Regime Diurno* estruturado pela dominante postural com as implicações manuais e visuais, e talvez também com as implicações adlerianas de agressividade. O *Regime Diurno* tem haver com a dominante postural, a tecnologia das armas, a sociologia do soberano mago e guerreiro, os rituais da elevação e da purificação (1997, p. 58).

A primeira atitude do homem é estar de pé e encontrar o monstro, a simbologia animal, seguida da escuridão e da queda, forma o conjunto que representativo de uma epifania imaginária angustiante e reveladora do sentimento do homem diante da relação tempo e morte. Este conjunto de organização triplo Durand nomeou as faces do tempo porque dizem como o homem encara a passagem temporal e mortífera entre outros comportamentos.

Depois de estar de pé o homem tem uma segunda atitude para empunhar as armas e apresentar a conseqüente verticalização numa atitude heroica, valorização da primeira atitude, se o faz é orientado pelos símbolos da subida, da separação e da luz que criam este contraponto positivo da ação para estabelecer um plano de fuga que garante a vitória sobre o destino e a morte.

Este conjunto também triplo de símbolos Durand nomeou de Cetro e Gládio, explicando a seguinte motivação para escolha deste título:

Se apenas escolhemos como título geral, para cobrir os três temas que esta segunda parte contém, dois símbolos, o cetro e o gládio, reciprocamente indicativos dos esquemas ascensionais e diairéticos, foi porque quisemos sublinhar, de passagem, a concordância da nossa própria classificação simbólica com a classificação quaternária dos jogos de cartas, especialmente do jogo de Tarô. É, com efeito, notável que esse jogo de cartas utilize como signo quatro símbolos que se situam entre os mais importantes arquétipos de que vamos falar no nosso estudo: o cetro-pau, o gládio, a taça e a roda-denário constituem os pontos cardeais do espaço arquetipológico (1997, p. 124-125).

Durand trata dentro do Regime Diurno de seis grandes epifanias imaginárias constituídas por símbolos teriomórficos, nictomórficos, catamórficos, que se opõe diretamente aos ascensionais, diairéticos e espetaculares numa relação de compensação até atingir as transformações da própria morte que culminam no ponto extremo do regime noturno. “Pode-se mesmo dizer que todo o sentido do Regime Diurno do imaginário é o pensamento “contra” as trevas, é pensamento contra o semantismo das trevas, da animalidade e da queda, ou seja, contra Cronos, o tempo mortal” (DURAND, 1997, p. 188).

A estrutura esquizomórfica, normalmente pode representar patologia para algumas correntes de estudo que contestam o seu dualismo exacerbado, porém Durand anota:

“As estruturas esquizomorfas não são, assim, a esquizofrenia, elas permanecem e subsistem, em representações ditas normais” (DURAND, 1997, p. 190). O que o autor sublinha como normal é a capacidade que a imaginação tem para inverter valores em termos atribuídos como antitéticos, o jogo de sentidos é uma orientação própria do simbólico.

Durand explica que o que diferencia essas ordens é a simetria, ela que garante a patologia, falta uma paradoxal coerência já que o doente se entrega inteiramente ao dinamismo das imagens. O que o autor defende como estrutura esquizomorfa é a atmosfera de conflito constante do sujeito com o ambiente, fundamental para opor o pensamento ao sentimento e formar as antíteses imaginativas do sujeito.

No plano de Durand a consciência esquizomorfa heróica, parte de uma verificação da imaginação sobre o pensamento filosófico, que ele descreve: “Não é muito difícil de ver como este Regime filosófico da separação, da dicotomia, da transcendência, aparece na história do pensamento ocidental: pode-se seguir-lhe o rastro através das práticas purificadoras do pitagorismo acusmático” (1997, p. 181).

Durand inclusive sublinha que este Regime representa a filosofia de Platão, de Descartes, até mesmo representativo da filosofia indiana. Acredita que o racionalismo analítico nas ciências e epistemologias se serviu do método lógico de discriminação, experiência que Durand identifica como conteúdo psíquico, comprometimento e situações temporais.

A comprovação desse fato foi descrita por Sartre diante de um estudo que realizou sobre as imagens:

Pensamento em potência, imagem em potência, ele conserva o papel de “*medium*” que já possuía em Kant e que Bergson manteve. Na verdade, esse é o único ponto sobre o qual seus partidários estão de acordo entre si. Permanece entendido que o esquema, com o “*daimon*” da filosofia platônica, tem em função mediadora. Ele estabelece uma continuidade entre dois tipos de existência que são, no limite, inconciliáveis; supera e resolve em seu seio os conflitos da imagem e do pensamento (2008, p. 61).

Além da incidência filosófica, Durand explica que as documentações históricas também estão cobertas pelo leito das estruturas mentais.

Mais adiante, o autor retrata que os conflitos imaginários estão presentes de maneira bem expressiva nas constelações simbólicas diurnas. No entanto, entende que a imaginação não pode depender apenas das regras de compensação das imagens angustiantes num estado armado de vigilância, precisa existir um sistema de representação simbólico que inibe esse sentido agressivo:

A representação que se confina exclusivamente no Regime Diurno das imagens desemboca ou numa vacuidade absoluta, uma total catarofilia de tipo nirvânico, ou numa tensão polêmica e numa constante vigília de si fatigante para a atenção. A representação não pode, sobre pena de alienação, permanecer constantemente com as armas prontas em estado de vigilância. O próprio Platão sabe que é necessário descer-se de novo à caverna, tomar em consideração o ato da nossa condição mortal e fazer, tanto quanto pudermos bom uso do tempo (DURAND, 1997, p. 193).

A eufemização é exigida para o elo estruturante da imaginação, mas antes dela é preciso salientar a convergência que este semantismo de imagens diurnas expressa caracterizando uma percepção da passagem do tempo, do medo da destruição e de uma correspondente reação a essa percepção, na forma de fuga do tempo que destrói e da busca por uma vitória sobre o destino e a morte.

2.3.1 Os arquétipos teriomórficos

O esquema geral dos arquétipos teriomórficos e suas projeções simbólicas são representados por imagens de animais. A imaginação humana harmoniza e organiza tais imagens no plano locutório, dispondo-as no pensamento desde a infância, como bem lembrou Durand:

De todas as imagens, com efeito, são as imagens de animais as mais frequentes e comuns. Podemos dizer que nada nos é mais familiar, desde a infância, que as representações animais. Mesmo para o pequeno cidadão ocidental, o urso de pelúcia, o gato de botas, o Mickey, Babar vêm estranhamente veicular a mensagem teriomórfica. Metade dos títulos de livros para crianças são sagrados ao animal. Nos sonhos de crianças relatados por Piaget numa trintena de observações mais ou menos nítidas, nove referem-se a sonhos de animais. É de resto notável que a s crianças nunca tenham visto a maior parte dos animais com que sonham, nem modelos de imagens com que brincam. Do mesmo modo, verifica-se que existe toda uma mitologia fabulosa dos costumes animais que a observação direta apenas poderá contradizer (1997, p. 69).

De fato, a constatação de Durand pode ser pensada em vários exemplos, aleatoriamente no universo das obras do escritor mineiro Rubem Alves, muitos títulos remetem para a simbologia animal, ou seja, *A menina e o pássaro encantado*, *A operação de Lili* (elefante), *A libélula e a tartaruga*, *A árvore e a aranha*, *O gambá que não sabia sorrir*.

Tantos títulos deste autor quanto outros demonstram essa tendência da linguagem como processo interlocutivo nas práticas educacionais e o papel desse sistema simbólico na formação da consciência não só da criança, mas do indivíduo.

Dito isso, normalmente a literatura mundial é organizada com esse querer

pertencer do homem à natureza como forma de oposição ao recalçamento para atingir os desdobramentos dos níveis semânticos linguísticos obtidos na interpretação da imagem animal. Esse sistema simbólico animal é uma parte do grupo de arquétipos que conduz o homem para ações de julgar, defender, condenar, ocultar, argumentar, enfim, expressar idéias e sentimentos.

Durand sustenta que esses arquétipos agregam valores de símbolos negativos, como os répteis, os ratos e pássaros noturnos e símbolos positivos como a pomba, o cordeiro e animais domésticos, todos suscetíveis de se tornarem sobredeterminados por características que não se ligam diretamente à sua animalidade.

A tarefa que Durand concentra e considera mais difícil do que tratar da polaridade dos arquétipos animais transpostos para jogos de sinais é a construção de uma reflexão sobre a banalidade e universalidade do Bestiário, porque ele acredita que esta orientação cria uma experiência que se solidifica com profundidade na língua, na fantasia coletiva ou individual.

O autor tem sua base construída pela iconografia européia, especialmente a medieval, indo-européia, também pela mitologia grega (um dos muitos exemplos é o cavalo ctônico, a montaria de Hades e de Poseidon, um garanhão infernal com significação sexual e terrificante), analisa o sol negro Ho, ligado ao Yin, elemento noturno Chinês.

Contesta antes o seguimento que ele nomeia empirista e motivado por zoolatria, porque não admite essa interpretação errônea da simbologia animal, para ele “Essas explicações tentam fazer derivar estas últimas de rituais nos quais os humanos desempenham o papel de animais” (DURAND, 1997, p. 71).

Não basta justificar que o homem tem uma tendência para animalização do seu pensamento numa relação de troca incessante com as assimilações animais, para o autor é preciso elaborar um material com uma interpretação complexa na qual o esquema animado se constitui pela inquietação que o movimento rápido do animal produz no psiquismo humano.

Sobre tal inquietação Durand explica:

Uma das primitivas manifestações é o formigamento, imagem fugida, mas primeira, Não retenhamos pela etimologia da palavra trabalho das formigas que aparenta a imagem destas últimas a da serpente fossadora. Conservemos do formigamento apenas o esquema de agitação, do fervilhar (*grouillement*). Dali, em numerosas obras, ligou diretamente o formigamento da formiga ao fervilhar da larva. É este movimento que, imediatamente, revela à animalidade a imaginação e dá uma aura pejorativa a multiplicidade que se agita (...). Esta repugnância primitiva diante da agitação racionaliza-se na variante do esquema da animação que o arquétipo do caos constitui (...). O inferno é sempre imaginado pela iconografia como um lugar caótico e agitado, como o mostram ou a afresco da Sistina, ou as representações de Bosch, ou a *Dulle Griet* de Brueghel (1997, p. 74).

Para concretizar essa proposta metodológica de apresentação Durand verifica diversas especificações dinâmicas do esquema animado e trata da desvalorização negativa do movimento brusco do animal associando-o ao mal. Faz estudo extenso sobre o símbolo do cavalo, bode, touro, carneiro, dos bovinos em geral que para ele são duplicações pré-arianas da imagem do cavalo, ligados a mitos solares, aquáticos ou a trovões e inferno demonstrando a associação que se dá entre o tempo e o mal. Vejamos:

Só o que os poetas fazem é reencontrar o grande símbolo do cavalo infernal tal como aparece em inumeráveis mitos e lendas, em ligação quer com constelações aquáticas, quer com o trovão ou com os infernos, antes de ser anexado pelos mitos solares. Mas essas quatro constelações, mesmo a solar, são solidárias de um mesmo tema afetivo: o medo diante da fuga do tempo simbolizada pela mudança e pelo ruído (DURAND, 1997, p. 75).

Também associa os barulhos, bramidos, engolimento, mordedura, boca e dentes de animais, como por exemplo, lobos, que se tornam os arquétipos devoradores entre os símbolos examinados, a relação serve de transição entre o esquema da animação que se dá entre a mordedura e o tempo destruidor. “Para imaginação ocidental, o lobo é o animal feroz por excelência. Temido por toda a Antiguidade e pela Idade Média... O lobo é ainda no século XX um símbolo infantil de medo e pânico, de ameaça, de punição” (DURAND, 1997, p. 85-86).

O lobo, o leão, o Ogro chinês ou Orco Celta, todos têm uma ligação estreita com a morte integram o isomorfismo entre o arquétipo devorador e os temas da escuridão, ou seja, os temas negativos dos animais revelam a morte devoradora. Durand conclui esta etapa dizendo:

Toda esta teriomorfia é integrada em contos e mitos em que o motivo da queda e da salvação é particularmente nítido. Quer o demônio teriomórfico triunfe, quer as artimanhas sejam frustradas, o tema da morte e da aventura temporal e perigosa permanece subjacente a todos esses contos em que o simbolismo teriomórfico é tão aparente. O animal é assim de fato, o que agita, o que foge e que não podemos apanhar, mas é também o que devora, o que rói (DURAND, 1997, p. 89-90).

Para Durand o Bestiário evoca um determinado conjunto de animais mais do que outros, pois seu potencial físico e agressivo é mais exacerbado. Os fantasmas terríficos dependem antes da goela, da agitação, da mastigação, grunhidos e rugidos. Durand nota que para um árabe um simples avestruz pode eufemizar-se em demônio.

Este conjunto de símbolos é sobreposto pela constelação que deixa pressentir a escuridão e as devastações que advém dela.

2.3.2 Os arquétipos nictomórficos

Parece sensato considerar que desde a tenra idade a escuridão causa impacto angustiante sobre determinadas pressões externas que a realidade representa para esta fase da consciência, como lembra Bachelard: “As raízes da grandeza do mundo mergulham numa infância. O mundo começa, para o homem, por uma revolução de alma que muitas vezes remonta a uma infância” (1996, p. 97).

Isso é verificável em inúmeras situações que descrevem esta experiência humana através de sonhos, das respostas ruins comportamentais pela má assimilação da imagem escura, da falta de exposição da luz em determinados ambientes, da associação fúnebre com certas cores, da dispersão da luz solar que traz a noite, das crenças, dos mitos, da literatura, do cinema e das obras de ficção como um todo, Durand resume “(...) essa abstração espontânea tão negativamente valorizada para o homem, que as trevas constituem” (1997, p. 90).

Os símbolos nictomorfos se isomorfizam por símbolos negativos ligados especialmente às trevas e ao barulho, o medo infantil do negro assegura o isomorfismo de símbolos que se transpõem para uma essência do fenômeno da angústia.

Essa transposição do escuro que costuma nascer da fusão de mitos dá vida às lendas folclóricas brasileiras como *Saci Pererê*, *Negrinho do Pastoreio*, *Boi da Cara Preta*, o *Boitatá* que vive no escuro e a perpétua aliança do gato preto ao azar. Fantasmas, caducidade, cegueira, pobreza, loucura, água sombria são exemplos que colorem o inconsciente aos olhos do regime diurno e formam os arquétipos pejorativos ou são constituidores do asqueroso, nojento, que causa repulsa e re-significam o mal nessa relação antitética de falta de luz.

A noite negra, conforme palavras de Durand: “A noite recolhe na sua substância maléfica todas as valorizações negativas precedentes. As trevas são sempre caos e ranger de dentes” (1997, p. 92). A noite é o horário oportuno para os monstros.

As trevas se isomorfizam com a água, mesmo sendo clara, pois estas podem vir a se tornarem escuras e perigosas. Assim como referido por Bachelard a água é vista como epifania da desgraça:

Então toda água primitivamente clara é para Edgar Poe uma água que deve escurecer uma água que vai absorver o negro sofrimento. Toda água viva é uma água cujo destino é entorpecer-se, tornar-se pesada. Toda água viva é uma água que está a ponto de morrer(...) Tornam-se, nas imagens, o que se torna em nosso devaneio, em nossas intermináveis fantasias. Contemplar a água é escoar-se, é dissolver-se, é morrerá (1998, p. 48).

Durand relata que a água pode simbolizar este convite, mais do que simbolizar bebida e saciedade, representa suas hostilidades, como por exemplo, a de uma viagem sem volta, um processo que ele chama de estinfalização ou recorte de uma situação perigosa e arriscada pertencente ao processo de imaginação melancólico.

A constituição do dragão pela água para Durand resume todos os aspectos negativos do regime noturno das imagens: “A água noturna, como o deixavam pressentir as afinidades isomórficas com o cavalo ou com o touro, é, portanto, o tempo. É o elemento mineral que se anima com mais facilidade. Por isso é constitutiva desse arquétipo universal, ao mesmo tempo teriomórfico e aquático, que é o Dragão” (DURAND, 1997, p. 97).

Na constelação da água surgem os cabelos femininos, longos advindos das ondas do mar, que por sua vez se transforma na menstruação. E enfim, o que constitui a feminilidade: a liquefação do tempo. Nas palavras de Durand esse construto de símbolos concretiza a escuridão com as mediações do meio líquido:

(...) os símbolos nictomórficos são animados em profundidade pelo esquema heraclítico da água que corre ou de cuja profundidade, pelo seu negrume, nos escapa, e pelo reflexo que redobra a imagem como a sombra redobra o corpo. Esta água negra é sempre no fim das contas, o sangue, o mistério do sangue que corre nas veias ou se escapa com a vida pela ferida, cujo aspecto menstrual vem ainda sobredeterminar a valorização temporal (1997, p. 111).

Essa posição complementa o real e o reflexo, Durand apresenta ao leitor uma bacia de experiências com a simbologia pejorativa da água. James Hillman contempla: “Para as almas, a morte se tornará água. É prazer, ou melhor, morte, humedecer-se pelas almas. Jung se espalhou pela morte da alma através da água” (1994, p. 207).³³

As questões que sustentam os preconceitos raciais também são tratadas neste espaço: “Deve-se aproximar disto o fato de que Hitler confundia no seu ódio e no seu desprezo o judeu e os povos ‘negróides’” (DURAND, 1997, p. 93).

Visando devolver uma essência sutil às figuras negras Hillman identifica a pseudo psicologia negra e uma psicologia genuína das sombras ao observar que a relação de cor é menos importante quando identificada a da obscuridade dos personagens negros no sonho:

Es una convención jungiana considerar a estos personajes de negro como sombras, convención que aquí no vamos a cuestionar. Sin embargo, la psicología analítica ha tendido a ver estas sombras negras como terrenales en el sentido de Ge o de

³³ O trecho original escrito por James Hillman diz: “Para las almas, la muerte se convertirá en agua. Es placer, o más bien muerte, humedecerse para las almas. Jung se ha extendido sobre la muerte del alma a través del agua (...)” (1994, p. 207).

Deméter, y por lo tanto como potenciales de vitalidad (sexualidad, fertilidad, agresividad, fortaleza, emotividad). Además, el contenido de la sombra negra ha sido también determinado por matices sociológicos. Asociaciones personales con lo negro en la cultura afectan a la interpretación de la imagen (1994, p. 208).

Hillman está discutindo a associação da cor negra com a sombra, como a interpretação errônea da imagem pode afetar determinadas culturas. A consequência de tal interpretação gera problemas graves, como a sempre presente dificuldade de coibir o racismo. Pode ser que a tomada de consciência a partir das imagens seja uma maneira de criar uma nova consciência que reassegure o respeito às diferenças de tons de pele e que reafirme a dignidade alheia diante do preconceito.

Além desse conjunto, houve o esforço de Durand para apresentar os preconceitos físicos como a cegueira, o tabu ligado ao fluxo menstrual feminino, o desprezo com a loucura e a degradação de um modo geral, o campo das lágrimas, a representatividade das fases da lua inclinadas para passagem do tempo e da morte, as crenças sobre monstros, deuses e demônios, todos assegurados por um isomorfismo com as trevas.

Essas situações inquietantes podem ser exorcizadas a partir dessa reflexão na qual o aspecto escuro ligado às necessidades especiais e normais do corpo humano, doenças psíquicas é, na maior parte das vezes, valorizado negativamente, as imagens reforçam o medo de forma desnecessária.

2.3.3 Os arquétipos catamórficos

Os símbolos catamórficos são considerados por Durand a terceira grande epifania dolorosa e angustiante permitida pela via imaginária diurna. A catamorfia compreende as imagens da queda³⁴.

A queda é objeto de análise corriqueira, contada e interpretada em muitos sistemas de crenças. O mito da queda recebeu uma interpretação hermenêutica dada por Ricoeur na qual o autor constata:

A queda é do homem e, em simultâneo, da 'lei'; como diz, uma vez mais, São

³⁴Na obra *a Simbólica do Mal*, produzida por Ricoeur, o enigma principal está na divisão do mundo mítico em narrações em que a queda é apenas atribuída à liberdade humana e noutras sobre o caos, a cegueira trágica e a alma exilada em que o mal vem de fora e não do homem. Ricoeur analisa e disso resulta que o mito da queda faz aparecer diretamente a tensão entre estes dois mundos míticos: por um lado, o mal entra no mundo, porque o homem o comete, por outro, o homem só o comete porque cede às invectivas do adversário, representado pela serpente do relato bíblico. Nesta estrutura ambígua do mito da queda aparece o limite de uma visão ética do mal e do mundo, pois ao decidir pelo mal, a liberdade ainda pode ficar presa de outro.

Paulo, - o mandamento que me devia levar à vida, esse mesmo levou-me ao pecado. (Carta aos Romanos 7, 10). Logo, a queda consiste em uma censura ao longo de tudo que é humano no homem: tudo – sexualidade e morte, trabalho e civilização, cultura e ética – revela de uma natureza originária perdida, contudo sempre subjacente, e, simultaneamente, de um mal que, apesar de radical, não deixa de ser contingente (2013, p. 269).

No momento de uma filosofia que expõe as experiências da entrada do mal na realidade humana Ricoeur (2013) aponta uma abordagem que implica no pensamento sobre constelações simbólicas e mitológicas para a constatação do mal antropológico, ou seja, a maldade original do homem que pode ensiná-lo sobre si mesmo.

Em uma análise que aborda as lições da tradição judaica Durand faz um recorte para dizer que “a queda de Adão se repete na queda dos anjos maus” (1997, p. 114). Porém, a essência da discussão negativa sobre a queda paira sobre a imaginação do feminino e não o masculino.

Na organização de uma consciência matriarcal Neumann nota que "Todos os elementos essenciais da cultura arcaica humana são criados pelo espírito feminino e inventivo" (1994, p. 65) ³⁵. Esse espírito imaginário feminino está totalmente vinculado à autoconservação de um conflito com a grande mãe, o que não se dá com o masculino.

Outro desdobramento da simbologia feminina é a menstruação observada como consequência secundária da queda: “A mulher, de impura que era pelo sangue menstrual, torna-se responsável pelo pecado original” (DURAND, 1997, p. 115).

A tese de Neumann é representativa dessas interpretações:

La desfloración psíquica es, como acertadamente afirma la sabiduría inconsciente, el momento más decisivo para el destino de la mujer. Com la menstruación la joven se convierte por la naturaleza (como diría nosotros), o por la divinidad, por la aluna (como diría la humanidad arcaica), en mujer. Frente a este hecho, el desfloramiento exterior juega un papel secundario. El trato sexual, con el que se consuma el desfloramiento externo, comienza en muchos pueblos primitivos en la edad infantil; el desfloramiento, siempre vinculado con una hemorragia, tiene en muchas culturas un carácter mágico-peligroso y sacral-negativo, siendo ejecutado con objetos sagrados, o por sacerdotes o extranjeros, y nunca por los propios miembros del grupo, que en caso de hacerlo podrían quedar contaminados. La integridad del virgo, y con ella la desfloración externa, sólo adquiere una significación positiva cuando la mujer es patriarcalmente considerada como propiedad o, mejor, como medio de reproducción de la propiedad; sólo entonces adquiere indirectamente el carácter de un acontecimiento importante también para la mujer, del que depende su futura vida femenina (1994, p. 62).

A feminização que converge com a impureza do sangue menstrual é então a

³⁵ O texto original de Neumann diz: “*Todo lo esencial de la cultura arcaica humana es creado por lo femenino y su espíritu de invención*” (1994, p. 65)

responsável pela queda moral. Algumas culturas interpretam como culpa ou tratam como impureza discreta. A queda e sua eufemização constitutiva desencadeiam muitas discussões sobre a sexualidade, mas com certeza, uma das mais temíveis é aquela crença de responsabilidade do sexo feminino pela introdução do mal no mundo. Sobre esse fato, a expressão representativa pós reflexão é mesmo a de Ricoeur, que conclui que o mal é humano e não se dirige ao gênero especificamente.

A sexualidade é contemplada no plano cultural a partir das vivências individuais, dos valores, das crenças, dos mitos e dos preconceitos, construídos ao longo da socialização de cada pessoa. Conforme Neumann constata, na visão ocidental se dá da seguinte maneira: "(...) a mulher moderna tem que passar por todos os desenvolvimentos conducentes à formação da consciência patriarcal, que domina a cultura patriarcal e é típica da situação da consciência ocidental, que a pressupõe" (1994, p. 52)³⁶.

No final do contexto, a banalidade do esquema da queda origina-se no tema moral e carnal, Durand sublinha como herdeiro de um pessimismo oriental que se estende ao mundo ocidental, vem de um platonismo até atingir as teorias religiosas Agostinianas, que pouco a pouco e grosseiramente, enalteceram a simbolização feminóide com a queda catastrófica, do interdito ao fálico sexual.

Durand (1997) amparado por estudos de Betcherev ou Maria Montessori também descreve a associação do fenômeno da queda ao do nascimento do recém-nascido e depois aos primeiros movimentos para a locomoção. Na opinião do autor:

O engrama da queda é, com efeito, reforçado desde a primeira infância pela prova da gravidade que a criança experimenta quando da aprendizagem penosa do andar. O Andar passa de uma queda corretamente utilizada como suporte da postura vertical, e cuja falha é provada por quedas reais, choques, pequenos ferimentos que agravam o caráter pejorativo da dominante reflexa. Para o bípede vertical que somos, o sentido da queda e da gravidade acompanha todas as nossas primeiras tentativas autocinéticas e locomotoras (DURAND, 1997, p. 113).

Sendo ligada à experiência do início da vida, às implicações sexuais, às visões do inconsciente de quedas valorizadas negativamente, pecado, inveja, cólera, idolatria e assassinato e outros atributos, a queda traz um pensamento sobre o desagradavelmente desabonador, tudo compartilhado junto com a sensação de passagem temporal e de morte.

Essas constelações pejorativas que se submetem à antífrase e à inversão de valores

³⁶ Na versão autêntica de Neumann: "(...) *la mujer moderna tiene que atravesar por todos los desarrollos conducentes a la formación de la conciencia patriarcal, que domina en la cultura patriarcal y es típica de la situación de la conciencia occidental, que la presupone*" (1994, p. 52).

são compensadas por outras do próprio regime diurno da imaginação, serão outras antíteses capazes de iluminar a necessidade do ser humano de compensar a sua aflição.

2.3.4 Os arquétipos ascensionais

Os símbolos ascensionais representam a valorização, são os esquemas evidentes da verticalização, segundo Durand são as simbolizações que Bachelard detectou como obrigatórias de todo o psiquismo:

Entre as fantasias que nos aliviam, bem eficazes e simples são as da altura. Todos os objetos retos e em pé designam uma zênite. Uma forma reta e de pé se lança e nos leva em sua verticalidade. Conquistar um pico real continua sendo uma prova esportiva. O sonho vai mais alto, ele nos leva para além da verticalidade. Muitos sonhos de voar nascem num estímulo de verticalidade diante de seres retos e verticais. Perto das torres, das árvores, um sonhador de altura sonha com o céu. As fantasias de altura alimentam nosso instinto de verticalidade, instinto recalcado pelas obrigações da vida comum, da vida vulgarmente horizontal. A fantasia verticalizante é a mais liberadora de fantasias (DURAND, 1989, p. 59).

O movimento de subir é nesse sentido exemplar, corresponde a uma dinâmica interna que se projeta no exterior, ou seja, não só para os portadores quanto para os observadores que parecem utilizar-se dessa subida alheia para representar inúmeros outros planos de sua progressão. A subida é a resposta antitética para a queda.

A passagem biológica de tamanho, a projeção profissional para alcance financeiro, a crença religiosa da prática do bem para alcance do céu, as explorações espaciais para conquistas científicas, as construções civis altas, a criança que sobe numa árvore ou num ombro, o incentivo comer para crescer, a escada, tudo demonstra que o ser humano não gosta de estar por baixo, quando assim o é essa questão é levada para a dimensão sintomática da doença. Sobre essas abordagens Durand explica:

A ascensão é, assim, a ‘viagem em si’, a ‘viagem imaginária mais real de todas’ com que sonha a nostalgia inata da verticalidade pura, do desejo de evasão hiper ou supraceleste, e não é por acaso que Desoille pôs na base de sua terapêutica dos estados depressivos a meditação imaginária dos símbolos ascensionais (1997, p. 128).

A capacidade de projeção vertical humana é tão fortemente verificada que o sentimento de agigantamento por sua racionalidade o afasta da enormidade do universo. Nada é maior que o homem, apenas desconhecido por ele, como essa evasão supraceleste ressaltada pelo autor anteriormente dentre as atitudes de verticalidade humana.

Os símbolos de verticalidade se tomam pelas projeções das montanhas, céu, flecha, asas. Sobre a simbologia ascensional da asa Durand elege: “O instrumento ascensional por excelência é, de fato, a asa, de que a escada de mão do xamã ou a escadaria do zigurate não é mais que um sucedâneo grosseiro” (1997, p. 130). O impulso postural do corpo é continuado na imaginação do vôo, independente do grupo ornitológico que as portam, induz uma elevação espiritual, reforça que é o movimento e não o objeto que organiza o símbolo.

Depois da máxima elevação as imagens vão alcançar a luminosidade como contraponto positivo.

2.3.5 Os arquétipos espetaculares

Os símbolos espetaculares são a exortação ao imaginário negativo da escuridão, permite pensar quando a luminosidade é suficiente para contrapor as trevas e oferecer um horizonte para compensação através da positividade da luz, Bachelard retrata bem essa dinâmica quando escreve: “(...) as imagens familiares são ampliadas ao ponto de visarem os segredos do mundo. Com que facilidade o sonhador do mundo passa de sua pequenina luz às grandes luminárias do céu” (1989, p. 28). Logo, a luz é uma operadora de imagens que leva à imaginação.

Se o pensamento sobre a luz for conduzido para objetividade da definição estabelecida pelo estudo da física sobre o fenômeno a resposta se concentrará na luz como onda eletromagnética que tem um comprimento imperceptível ao olho humano. Na contramão de uma ideia puramente objetiva, Durand sublinha que parte das religiões, orientações psíquicas patológicas, poética e arte descrevem automaticamente horizontes luminosos e isso se dá também na prática de elevação imaginária.

Os símbolos espetaculares são símbolos da luz, especialmente a luz solar que se isomorfiza com a ascensão, fato notavelmente explícito nas religiões, como Durand declara: “O sol, especialmente o sol ascendente ou nascente, será, portanto, pelas múltiplas sobre-determinação da elevação e da luz, do raio e do dourado, a hipótese por excelência das potências uranianas” (1997, p. 149).

O simbolismo solar, se isomorfiza à coroa que se torna auréola numa face que se transforma num olhar inquiridor de consciência moral, registro dado em síntese por Pitta:

- **Luz e Sol:** isomorfismos entre céu e luminoso; pureza celeste e brancura; o dourado e o azulado; o sol nascente (adoração do sol); as divindades solares (o Oriente); coroa e auréola (solaridade e espiritualidade). ‘Na tradição medieval,

Cristo é constantemente comparado ao sol, ele é chamado *sol salutis, sol invictus*, ou ainda, em nítida alusão a Josué, *sol occasum nesciens* e, segundo Santo Eusébio de Alexandria, os cristãos, até século V, adoravam o sol nascente' (2005, p. 28).

Este grupo é motivado por seu respectivo foco orientador: contrapor a escuridão com uma transcendência que está acompanhada por métodos de diferenciação e depuração. Apesar das diversas fontes de origem tais símbolos recebem a mesma orientação de motivação.

2.3.6 Os arquétipos diairéticos

Os símbolos diairéticos são os da divisão, especialmente os representativos do corte transcendental. Durand nomeou o elemento gládio (arma utilizada pelos romanos em lutas corporais, ou seja, um punhal, uma adaga) porque queria organizar suas ideias mais sobre o ponto de vista do corte do que da perfuração.

A reflexão origina-se na representação desta separação que o instrumento fornece ao ser humano para que ele seja capaz de transcender e guiar tais intenções da imaginação. As armas cortantes dizem da tradicional separação entre o bem e o mal e dão lugar neste regime ao arquétipo da fantasia. Então, o autor elege a arma transcendente por natureza, “*A transcendência está sempre, portanto, armada*, e já encontramos esta arma transcendente por excelência que é a flecha, e já tínhamos reconhecido que o cetro de justiça traz a fulgurância dos raios e o executivo do gládio e o machado” (DURAND, 1997, p. 159).

Os simbolismos ocultos nessas armas são muitos, e vão dos mais simples aos mais elaborados em todos os tipos de complexidades culturais, seja no simbolismo grego, iraniano, alemão, francês e medieval, uma vasta herança sobre a qual Durand notou (especialmente decifrando obras de Eliade e Dumézil) que as armas desenham um estado de ebulição de certas sociedades, ou seja, elas convertem o homem antes em alguma essência de um herói.

Neste sentido é necessário abordar uma distinção entre os sentidos de herói do ponto de vista da divindade e do humano elaborada por Jung nas assimilações humanas:

O deus, especialmente em sua íntima afinidade com o animal simbólico, personifica o inconsciente coletivo ainda não integrado em um ser humano, ao passo que o herói inclui a natureza humana em sua sobrenaturalidade, representando desta forma uma síntese do inconsciente ("divino", isto é, ainda não humanizado) e da consciência humana. Significa conseqüentemente uma antecipação potencial de uma individuação que se aproxima da totalidade (2002, p. 167).

A questão do heroísmo retrata essencialmente traços humanos de potencialização.

Depois a sexualidade masculina é evidenciada, é sentimento de potência. E com esse pensar Durand orienta que o herói portando sua arma é ao mesmo tempo símbolo de potência e pureza.

A influência na personalidade que os arquétipos da arma e do heroísmo informam são as de atitude (armas de combate) e intimidade (armas de defesa) do sujeito, sutilezas que o contexto imaginário ajuda a distinguir ligando com a característica da separação. A separação aparece nos ritos de corte que surgem para conquista de uma purificação. “Tais nos aparecem, antes de mais, práticas como a depilação, da ablação dos cabelos, das mutilações dentárias” (DURAND, 1997, p. 170).

Outro compromisso que essa antífrase diurna heroica abre para imaginação é capacidade de fantasiar, começa aqui o primeiro esboço de passagem para o regime noturno. “O puro herói, o herói exemplar, continua a ser o matador de dragões” (DURAND, 1997, p. 167-168).

Sobre a sintetização arquetípica que dá um fecho aos símbolos diáiréticos Durand declara: “Gládio, espada de fogo, archote, água e ar lustrais, detergentes e tira-manchas constituem assim o grande arsenal dos símbolos diáiréticos de que a imaginação dispõe para cortar, salvar, separar e distinguir das trevas o valor luminoso” (1997, p. 179).

Após a análise dessas seis construções, os arquétipos do regime diurno informam que são respostas de intenções de distinção e análise, já a proposta do regime noturno é guiada para o encontro harmonioso entre essa e outras simbolizações e pretende compensar o primeiro grupo dando um acabamento à pedagogia estruturante da imaginação simbólica.

2.4 Constelação Imaginária Noturna

A organização do regime noturno da imagem feita por Durand se dá em duas estruturas do imaginário: a mística e a sintética. O título que nomeia a estrutura mística é *A descida e a taça* que representa os arquétipos da inversão e da intimidade, já o título da estrutura sintética do imaginário noturno recebeu o nome *Do Denário ao Pau* e reúne os arquétipos cíclicos e progressivos. O próprio Durand elaborou um guia para tal entendimento:

O Regime Noturno da imagem estará constantemente sob o signo da conversão e do eufemismo. O primeiro grupo de símbolos que vamos estudar é constituído por uma pura e simples inversão de valor afetivo atribuído às faces do tempo. O Segundo grupo vai ser axializado em torno da procura e da descoberta de um fator de constância no próprio seio da fluidez temporal e esforça-se por sintetizar as aspirações da transcendência ao além e as intuições imanentes do devir. Num e

noutro grupo há valorização do Regime Noturno das imagens, mas num dos casos a valorização é fundamental e inverte o conteúdo afetivo das imagens: é então que, no seio da própria noite, o espírito procura a luz e a queda se eufemiza em descida e o abismo minimiza-se em taça, enquanto, no outro caso, a noite não passa de propedêutica necessária do dia, promessa indubitável da aurora (1997 p. 197-198).

Toda essa constelação está inclinada para uma conversão dos arquétipos anteriores, pois sem um ponto de equilíbrio o autor acredita que representam apenas transcendência dual dos tipos de um excesso idealista ou de alienação, ambos intermináveis em suas aparições esquizomorfos. O objetivo da oposição ao regime anterior é esclarecido por Pitta quem diz: “Não se trata mais de ascensão em busca de poder, mas de descida interior em busca do conhecimento” (PITTA, 2005, p. 29).

Esse equilíbrio que a constelação noturna representa para a diurna está contido em uma resposta da progressividade contrabalaneando a estrutura esquizomorfa com atitudes imaginativas de esclarecimento, por isso Durand coloca:

(...) consistindo em captar forças vitais do devir, em exorcizar os ídolos mortíferos de Cronos, em transmutá-los em talismãs benéficos e, por fim, em incorporar na inelutável modalidade do tempo as seguras figuras de constantes, de ciclos que no próprio seio do devir parecem cumprir um desígnio eterno. O antídoto do tempo já não será procurado no sobre-humano da transcendência e da pureza das essências, mas na segura e quente intimidade da substância ou nas constantes rítmicas que escondem fenômenos e acidentes. Ao regime heroico da antítese vai suceder o regime pleno de eufemismo (1997, p. 194).

A prescrição para alcance desta atitude imaginativa na proposta de Durand tem uma raiz que nasce no objeto de análise que o autor descreve de forma metafórica como constantes com uma função eterna temporal, mas significa simplesmente mito. Tanto é assim que no final deste estudo ele discorre sobre o mito e sua semanticidade. Por isso importa destacar o que Durand anota da função do mito na constelação noturna:

(...) no Regime Noturno do imaginário fazia tender o simbolismo a organizar-se numa narrativa dramática ou histórica. Por outras palavras, no Regime Noturno, e especialmente nas suas estruturas sintéticas, as imagens arquetípicas ou simbólicas já não bastam a si próprias em seu simbolismo intrínseco, mas, por um dinamismo extrínseco, ligam-se umas às outras sob a forma de narrativa. É essa narrativa – obcecada pelos estilos da história e pelas estruturas dramáticas – que chamamos “mito”. Repetimos: é no seu sentido mais geral que entendemos o termo “mito”, fazendo entrar nesse vocábulo tudo o que está balizado por um lado pelo estatismo dos símbolos e por outro pelas verificações arqueológicas (1997, p. 355-356).

Depois Carvalho corrobora com esta afirmação ao anunciar: “Portanto, o pensamento das estruturas envolve o vínculo entre o pensamento inconsciente e o pensamento

mítico através do pensamento simbólico e da presença do numinoso captados pelo *sermo mythicus*” (1998, p. 111).

A sequência de símbolos e mitos que narram o processo de transformação noturno depende de uma experiência transcendental na psique humana, que analisa sonhos, religiões, lendas, mitologias e que trata de inversões de duplos negativos, de intimidade, de ciclos e progresso, Jung narra um fato que sedimenta bem essas ideias:

O neófito participa ritualmente da morte, do despedaçamento e da dispersão do corpo de Osíris, por exemplo, e, logo em seguida, de sua ressurreição. Ele faz assim a experiência da permanência e continuidade da vida que ultrapassa todas as modificações das formas manifestadas e sempre ressurge como fênix das próprias cinzas. Desta participação no evento ritual pode surgir, como efeito, aquela esperança de imortalidade, característica do neófito de Elêusis (2002, p. 123).

Esse aparecimento eufêmico é um exemplo concreto do drama do mistério que parte da inversão para representar o fechamento do ciclo da morte e o progresso da vida a partir dela, mostra como as formas transcendentais participam da imaginação humana.

Por essas razões Durand resolveu considerar que os níveis elevados para o aparelho linguístico são os simbólicos e que eles constituem o mito que não é para o autor uma tradução lógica, mas um guia de dinamismo qualitativo de estruturas que cria uma compreensão de formas. Nas palavras do autor isso quer dizer: “Porque o mito nunca é uma notação que se traduz ou se decodifique, mas é sim presença semântica e, formado de símbolos, contém o seu próprio sentido” (DURAND, 1997, p. 357).

Corroborando com esta posição de Durand, no espaço dessa trama significativa que circunda a experiência humana, Ricoeur também aborda um estudo sobre o entendimento do mito que o afasta do senso comum de relato fantástico e o aproxima de uma forma de explicação:

Por mito entenda-se aqui a descrição que dele é feita hoje em dia pela história das religiões: não uma falsa explicação através das imagens e de fábulas, mas uma narrativa tradicional sobre acontecimentos que tiveram lugar na origem dos tempos, destinada a fundar a ação ritual dos homens dos dias de hoje e, de maneira geral, a instituir todas as formas de ação e de pensamento através dos quais o homem se compreende a si mesmo no seu mundo (2013, p. 21).

A explicação mítica no sentir de Durand mantém uma sincronicidade capaz de conduzir as estruturas do regime noturno para o desdobramento e repetição simbólica, pois esta ação dá conta da própria redundância mítica, por isso Durand exprime:

É por esse eterno recomeço de uma cosmogomia, e com isso remédio contra o tempo e a morte, é por conter em si “um princípio de defesa e de conservação que comunica ao rito” que o mito contém essa estrutura sincrônica. Porque esta última é precisamente, com efeito, aquilo a que chamamos *Regime Noturno* da imagem. Dão disso testemunho os grandes mitos de origem maia-quiché ou do antigo México: o mito é uma repetição rítmica, com ligeiras variantes, de uma criação. Mais do que *contar*, como faz a História, o papel do mito parece ser o de *repetir*, como faz a música. No mito não só o sincronismo está ligado ao simples redobramento, como acontece quando há símbolos de guliverização, como também à repetição temporal e às estruturas sintéticas (1997, p. 361).

Todo esse processo simbólico, construído por Durand a partir da mítica que ilumina o regime noturno quer dizer de uma capacidade que a própria imaginação tem para se tornar uma forma suave contida na psique humana.

Se mais de uma vez é possível identificar distâncias teóricas entre Sartre e Durand nesses assuntos sobre a imaginação, algumas ideias de ambos repousam na concordância, já que Sartre declara “Para que uma consciência possa imaginar, é preciso que, por sua própria natureza, possa escapar ao mundo, é preciso que possa extrair de si mesma uma posição de recuo em relação ao mundo. Numa palavra: ela precisa ser livre” (1996, p. 240).

Essa liberdade imaginária que Sartre exalta está também contida no regime noturno, interessa a transformação das imagens ligadas aos movimentos corporais rítmicos e digestivos que Durand define:

(...) o *Regime Noturno* subdivide-se nas dominantes digestiva e cíclica, a primeira subsumindo as técnicas do continente e do habitat, os valores alimentares e digestivos, a sociologia matriarcal e alimentadora, a segunda agrupando as técnicas do ciclo, do calendário agrícola, e da indústria têxtil, os símbolos naturais ou artificiais do retorno, os mitos e os dramas astrobiológicos (1997, p. 58).

O que Durand quer dizer dessa *schéme* ou sistema de considerações gestuais que antecede a imagem, é que eles se externalizam como dominantes que são nas ações de engolir significando essencialmente a descida confortável que contrarie a queda, a intimidade representando o abrigo, o acolhimento e os ciclos ditando a rítmica da repetição.

Antes do termo das diversas formações do regime noturno é preciso dizer de forma geral das estruturas místicas e sintéticas. *A descida e a Taça* recolhem todos os símbolos da estrutura mística, não obstante a primeira consideração feita por Durand é o afastamento do termo místico do senso religioso comum. O significado que o autor tem para ela é o da construção da harmonia, na qual se conjugam as atitudes de união e intimidade, não se trata mais de polêmica, mas de quietude e gozo.

Para atingir tal objetivo, o procedimento vai ser o de minimizar as constatações

adquiridas na abordagem do assunto intimidade como choque ou recalque e também a inversão dos significados simbólicos. A estrutura mística do imaginário na leitura de Durand é apresentada da seguinte forma:

Podemos escrever que quatro estruturas místicas do imaginário em Regime Noturno são facilmente visíveis: a primeira é essa fidelidade na *perseveração* e o redobramento que os símbolos do encaixe e a sua sintaxe de redobramento e de dupla negação ilustram. A segunda é essa *viscosidade* eufemizante que em tudo e por toda parte adere às coisas e a sua imagem reconhecendo um ‘lado bom’ das coisas, e que se caracteriza por utilização da antífrase, recusa de dividir, de separar, e de se submeter o pensamento ao implacável regime da antítese. A terceira estrutura, que não passa de um caso particular da segunda, é uma ligação ao *aspecto concreto*, colorido e íntimo das coisas, ao movimento vital, à *Erlebnis* dos seres. Esta estrutura revela-se no trajeto imaginário que desce à intimidade dos objetos e dos seres. Por fim, a quarta estrutura, manifesta explicitamente a grande reviravolta dos valores e da imagem a que a descrição do *Regime Noturno* das fantasias nos habituou (1997, p. 277-278).

A descida que a taça representa é uma condução suave para o conforto, são desdobramentos apresentados por Durand na análise do continente pelo conteúdo que a concentração imaginária precisa estar em paz e conjugá-la com a inversão simbólica antes de se unir aos complexos processos dos símbolos sintéticos.

A estrutura sintética expressa por Durand no título Do Denário ao Pau aparece antes com um alerta, pois o termo sintético tem tanto o significado do termo de conciso quanto recolhe todos os arquétipos anteriores numa fusão de negações.

Durand, que seguiu determinadas orientações de Jung, identificou na psicologia teses indicativas da doença, por isso se resguardou. Na sua teoria reconheceu a dificuldade que a coerência dos contrários pode oferecer no estudo da imaginação simbólica sem que isso fosse interpretado como falta de saúde psíquica. Sobre essa estrutura o autor precisou estar convicto de que a síntese imperava na análise:

Em resumo, podemos dizer que esta segunda fase do *Regime Noturno* do imaginário, que agrupa as imagens em torno dos arquétipos do “denário” e do “pau”, revela-nos, apesar de toda complexidade inerente à própria tentativa sintética, quatro estruturas bem demarcadas: a primeira estrutura de harmonização, de que o gesto erótico é a dominante psicofisiológica, organiza as imagens quer em grande universo musical, quer em universo simplesmente, apoiando-se a grande rítmica da astrobiologia, raiz de todos os sistemas cosmológicos. A segunda, estrutura dialética, tende a conservar todo custo os contrários no seio da harmonia cósmica. Por isso, graças a ela, o sistema toma a forma de um drama, de que a paixão e as paixões amorosas do Filho mítico são o modelo. A terceira constitui a estrutura histórica, quer dizer, uma estrutura que já não tenta – como a música ou a cosmologia – esquecer o tempo, mas que, pelo contrário, utiliza conscientemente a hipotipose que aniquila a fatalidade da cronologia. Esta estrutura histórica está no centro da noção de síntese, porque a síntese só se pensa em relação a um devir. Por fim, a história, podendo assumir diferentes estilos, o estilo revolucionário que põe um ponto final ideal à história,

inaugura a estrutura progressista e instala na consciência o “complexo de Jessé” (DURAND, 1997, p. 354-355).

Neste resumo Durand realça o conteúdo de uma espécie de compensação imaginária consciente e inconsciente, que conjuga em dificuldade com a análise psicológica de Jung, pois “Como a análise decompõe o material simbólico da fantasia em seus componentes, o processo sintético integra-o numa expressão conjunta e coerente. Este processo não é simples” (JUNG, 1980, p. 73).

Buscando uma interpretação simplista de denário, na civilização Romana, era uma recompensa por um trabalho feito e posteriormente significou o que conhecemos hoje como dinheiro, sendo que a especial característica deste é a sua grande capacidade de circularização entre pessoas.

O denário dentro do imaginário simbólico noturno introduz as imagens do ciclo e das divisões circulares do tempo. O pau é uma redução simbólica da árvore com rebentos, da árvore de Jessé, nome citado no Antigo Testamento da Bíblia, em particular em Isaías 11:1: “Porque brotará um rebento do tronco de Jessé, e das suas raízes um renovo frutificará” (BÍBLIA, 1995, p. 910). Jessé surge retratado em quadros ou figuras artísticas, na sua posição está reclinado ou adormecido, com uma árvore crescendo a partir do seu corpo, em que os antepassados de Jesus, de acordo com a Bíblia são desenhados nos galhos da árvore, juntamente com os profetas e o próprio Jesus no topo, espécie de promessa dramática do cetro.

O que Durand apresenta na estrutura sintética é que o valor das imagens na psique humana aparece num processo sintético de difícil convencimento devido a ser interpretado como adoecimento ou fantasia excepcionalmente inconsciente, carece de um convencimento que essas matérias que parecem não ter significado se ligam à consciência para serem confirmadas. Os processos sintéticos são significativos de um caráter transcendental que o sujeito precisa incluir no seu pensamento.

A convergência dos quatro arquétipos é para a vitória organizada numa versão dramática e histórica, para determinar as ações de combate contra as angústias humanas, sendo possível constatar esta realidade na análise de cada grupo separadamente.

2.4.1 Os arquétipos da inversão

Nos símbolos de inversão a expressão do eufemismo vislumbra desdramatizar o conteúdo angustiante de uma expressão simbólica, invertendo o seu significado: o abismo

conjugado com a taça não é mais um buraco sem fundo, de perdas, o atrito brusco e doloroso, mas aquilo que contém ou o recipiente, conforme Pitta explica: “Se, para o regime diurno, o ‘puro’ significava ruptura e separação, para o regime noturno ele vai denotar ingenuidade, origem” (2005, p. 30).

A linguagem do eufemismo é obrigatoriamente ambígua, já que ela procede por inversões e que Jung nota: “Nos dramas de mistérios a transcendência da vida é representada, em face de suas formas concretas e constantes de manifestação, geralmente através do destino de morte e renascimento de um deus ou herói divino” (2002, p.122). Nesta passagem Jung estava refletindo que as experiências sobre a vida, a morte e a ressurreição começam dentro ou fora de um sujeito, depende dele ou também não e as inversões contingentes vão se significando nesses dramas que são transcendentais.

Essa análise de Jung abre no pensamento de Durand a ponte que conduz o processo de inversão de valores dentro de uma dupla negação, que para o autor significa:

O processo reside essencialmente em que pelo negativo se reconstitui o positivo, por uma negação ou por um ato negativo se destrói o efeito de uma primeira negatividade. Pode-se dizer que a fonte da inversão dialética reside nesse processo da dupla negação, vivida no plano das imagens, antes de ser codificado pelo formalismo gramatical. Este processo constitui uma transformação de valores: eu ato o atador, mato a morte, utilizo as próprias armas do adversário. E por isso mesmo simpatizo com a totalidade ou uma parte do comportamento do adversário. Este processo é, portanto, bem indicativo de toda uma mentalidade, ou seja, de todo um arsenal de processos lógicos e símbolos que se opõem radicalmente à atitude diáirética, ao farisaísmo e ao catarismo intelectual e moral do intransigente *Regime Diurno* da imagem. Pode-se dizer que a dupla negação é a marca de uma total inversão de atitude representativa (DURAND, 1997, p. 203-204)

As ações do mecanismo psicológico de inversão são orientadas pelo engolimento que é traduzido nas muitas simbologias, Durand apropria-se da essência mitológica ou de concepções religiosas para exemplificar estes arquétipos de ordem elementar simbólica. Para ilustrar a dupla negação com a sobredeterminação do negativo uma das escolhas do autor foi o estudo de Marie Bonaparte sobre o ícone de São Cristóvão Cinocéfalo³⁷ do museu bizantino

³⁷ A explicação de Durand sobre cinocéfalo aborda o viés mítico e religioso: Neste ícone que data do fim do século XXVII, S. Cristóvão é representado com uma cabeça de cão, de acordo com certas lições de tradição oriental. Dois mitos convergem na figura do cristófaro: o mito do barqueiro e o do gigante pagão com cabeça de cão. Ora, S. Cristóvão é invocado contra a morte súbita e os acidentes fatais, O atributo cinocéfalo seria justamente uma sobrevivência e uma transposição do atributo principal do Anubis egípcio, donde a alusão na lenda a uma origem e a um nome pagão de Cristóvão: *Reprobatus*, ‘o condenado’. Numerosos traços veem confirmar esta filiação: a lenda descreve reprobatus sob os traços de um gigante cruel, comedor de homens, com dentes de cão... do mesmo modo, o papel de barqueiro é um ctônico-funerário: o deus Anúbis, como o seu equivalente grego Caronte, passa os mortos para o outro lado do rio infernal. M. Bonaparte conta muito bem como este ogro cinocéfalo se ‘converteu’, num contexto lendário e religioso explícito. É Cristo ‘levado’ pela morte que inverte e transforma o sentido da própria morte. Cristo acompanha os mortais na viagem, submete-se à

de Atenas, após constatar que a morte é invocada pela própria morte no contexto de dupla negação religiosa, icônica ou mítica.

Uma constatação ilustrativa é a da cópula sexual remetida para a deglutição. Por isso Pitta declara que as discussões sobre o corpo imperam nesses arquétipos: “O corpo, com sua interioridade morna e obscura, passa a ser tomado em consideração, enquanto, no regime anterior, reinava a espiritualidade clara” (2005, p. 30).

Por isso Durand constata nessa dinâmica corporal uma eufemização equacional:

É notar, de resto, que neste processo de imaginação do corpo seja ao mesmo tempo sexual, ginecológica e digestiva: o simbolismo do leite, das maçãs e dos alimentos terrestres alternam com fantasmas de involução do corpo materno. Nas páginas seguintes consideraremos dessa vez, somente a imagem do ventre valorizado positivamente, símbolo hedônico da descida feliz, ao mesmo tempo libidinosamente sexual e digestiva. Pode-se, de resto, notar na passagem que o digestivo é, muitas vezes, eufemização ao quadrado: o ato sexual é por sua vez simbolizado pelo beijo bucal (1997, p. 203).

Mesmo nas ficções infantis esse ato digestivo toma um significado eufêmico, como o caso de Geppetto, pai do Pinóquio, ser engolido por uma baleia, dali é extraída uma lição dada por uma alegoria fantástica e espiritual sobre a verdade e a lealdade, ambas reforçadas através de um castigo de ingestão. Quem não fala a verdade é engolido por sua mentira. Por isso Durand reforça: “Esse redobramento, que toda descida sugere, parece de fato estar na origem de todas as fantasias de encaixamento” (1997, p. 210). O autor constata que essa é uma dialética de base para revitalização dos termos.

As análises do encaixamento e do redobramento são as maneiras complementares de captação da ação do engolimento, afirmação confirmada por Pitta:

- **encaixamento e redobramento:** é uma maneira de assimilar, ‘engolir’, o outro para se apropriar de sua essência: nas diversas mitologias, encontram-se peixes grandes que engolem os menores; é também o caso das bonecas russas em que a maior contém as menores; e das cantilenas universais de ‘encaixe’, como, por exemplo ‘a velha a fiar’ (2005, p. 30).

De resto, o isomorfismo dos símbolos do eufemismo inverso são extremamente ricos e Durand apresenta muitas figuras: femininas (Afrodite, Virgem Maria, Mãe de

mesma passagem perigosa, e a imagem do cinocéfalos domado, tornado cristóforo, inverte o seu próprio sentido e torna-se protetora, talismã contra a violência da morte. Essa inversão é simbolicamente sublinhada pelo bordão que o gigante usa e que, na lenda, floresce miraculosamente depois da conversão do condenado. Portanto, no mito de S. Cristóvão, e especialmente nesta curiosa e explícita figuração do mito do museu de Atenas, é a própria morte que é invocada contra a morte numa notável dupla negação (1997, p. 204-205).

Buda, Tanais), aquáticas (a própria água, baleia, peixes como truta), alimento (leite, maçã), tamanho (Gúliwer, homúnculo, anão), cores (verde, vermelho, azul), fecundidade (beijo, ventre, cópula, útero), tudo analisado e associado à deglutição e à sexualidade.

Por não se tratar de uma resenha de todos os símbolos que o autor coletou, cabe ilustrar alguns. Começando aleatoriamente pela guliverização, a notória lenda de Gulliver, o herói traz a tona ou manifesta o poder do pequeno, Durand identifica que é também continente e conteúdo participa dessa constelação na medida em que a redução do tamanho concentra a essência do processo de inversão do gigante confirmada pela psicanálise como inversão da potência viril: “O anão e a guliverização são, portanto, constitutivos de um complexo de inversão gigante” (1997, p. 211).

Como de costume, Durand elege uma imagem como sendo a imagem excepcional dentre as outras, então, escolhe o mar como expressão maior do arquétipo engolidor por causa da ampla manifestação cultural desse arquétipo³⁸:

O primordial e supremo engolidor é, sem dúvida, o mar, como o encaixe ictiomórfico no-lo deixava pressentir. É o *abyssus* feminizado e materno que, para numerosas culturas, é o arquétipo da descida e do retorno às fontes originais da felicidade (1997, p. 225).

Dentre as simplificações para a exemplificação de outras inversões, no simbolismo feminino, Pitta ilustra essa ideia de Durand sobre a vasta maternidade que o autor explorou nas mitologias e folclores ocidentais e orientais:

São muito frequentes, nas diversas mitologias, as Grandes Mães Aquáticas (no panteão afro-brasileiro: Oxum e Iemanjá), presentes nas cavidades da terra e das fontes. Daí decorre os isomorfismos mãe, matéria, terra, mãe terra, pátria, pátria mãe. As Grandes Mães usam, nas diversas culturas, grandes cabeleiras, e a análise dos cultos que lhes são dedicados mostra sua relação com a *matéria prima*, cujo simbolismo oscila entre o aquático e o telúrico (da terra), confundindo as virtudes aquáticas e as qualidades terrestres. ‘As águas seriam, pois, as mães do mundo, enquanto a terra seria a mãe dos vivos e dos homens’ (2005, p. 31).

Essas abordagens de Durand tinham o intuito declarado de constatação de um

³⁸A palavra *abyssus* que está no idioma latim é uma expressão contida em muitas passagens bíblicas, reflete no texto um dos sentidos de profundidade, por exemplo, no salmo de David 42: 7 a palavra *abyssus* aparece no sentido de abismo, uma falta ou pecado origina outra falta ou outro pecado: “Abismo chama abismo ao rugir das tuas cachoeiras; todas as tuas ondas e vagalhões se abateram sobre mim” (BÍBLIA SAGRADA, 1995, p. 775-776). No texto bíblico de Jó 41:31-32 a palavra *abyssus* é interpretada para o idioma português com o sentido de profundidade. No versículo 31 o texto diz: “As profundezas faz ferver, como uma panela; torna o mar como uma vasilha de unguento.” E o versículo 32 apresenta: “Após si deixa uma vereda luminosa; parece o abismo tornado em brancura de cãs” (BÍBLIA SAGRADA, 1995, p.748).

isomorfismo acentuado e que garantia nesta constelação arquetipal, de forma geral, um lugar para a valorização eufêmica do feminino. Uma proposta extremamente válida na contemporaneidade nas quais se acirram conflitos envolvendo os universos femininos locais e globais.

Na sociedade brasileira os números de feminicídios e violência contra as mulheres deixam uma marca vergonhosa e esmagadora do reflexo do império machista, da exacerbação do problema social da violência, do preconceito de gênero que afeta várias esferas dessas vidas na atualidade.

O fetichismo da Costela de Adão que pode transpor a mulher para o segundo plano, não impediu o surgimento de movimentos feministas que engajam lutas para defesa dos direitos dessas pessoas há muitas décadas. Existem, no Brasil e no mundo, leis de proteção com efeitos penais e civis que amparam as mulheres contra os desobedientes dessas regras.

Outra realidade terrível nessa constatação são os problemas culturais que se alastram pelo globo nas mutilações femininas, sujeições sexuais, correções absurdas como apedrejamento e cerceamento de liberdade em altos índices, destacando-se neste contexto as sociedades muçulmanas. Um impasse na relação trabalhista hollywoodiana tomou grandes proporções recentemente na mídia com a contestação salarial das atrizes que afirmam em termos numéricos, diferenças aviltantes comparadas às altas somas recebidas nas esferas masculinas.

O discurso de Durand, dentro de uma tomada mítica e espiritual, desliga o imaginário sobre o feminino de qualquer associação depreciativa, mas também não deixa de ressaltar a ambiguidade contida no feminoide sobre o inconsciente, também se abrir às portas do mal, provavelmente reflexo de um imaginário estruturado em um único regime, por essa razão mais temeroso.

Muito além de considerar as formas de ativismo feminino ou seu desmerecimento, como é de praxe na vivência social pulsional, a imaginação e o imaginário de Durand não têm compromisso com paradoxos dessa natureza, ela tem mais o sentido de guiar para o valor do ser humano, e para isso precisa do suporte de dois regimes como o autor orientou. É uma proposta.

Não menos sedutor que o discurso das imagens femininas, não pode ser deixado de lado que Durand contempla também uma espécie comparativa de culto à noite entre os trajetos dos dois regimes. Para esse recorte, Pitta ressalta:

- **hino à noite:** o contrário da ‘noite diurna’ na qual predomina o simbolismo da angústia, noite que se esconde todos os perigos, a noite do regime noturno (ao contrário das trevas) vai ser a noite de paz. Neste caso, a noite é o ‘avesso do dia’, local de grande repouso. A noite se torna divina. Ela é local de reunião, de comunhão. É ‘o dia das fadas’. Nesta noite existe a presença e valorização das cores: “A pedra filosofal, símbolo da intimidade das substâncias, tem todas as cores, entenda-se, todas as potências”. Cores também dos reflexos da água ao luar, ligadas à valorização da mulher, da natureza, do centro, da fecundidade (2005, p. 30-31).

A noite benfazeja do regime noturno, estando pintada nas telas das obras de arte ou colorindo a literatura é também o alimento primordial do próximo arquétipo, a noite nas suas muitas significações é o espaço célebre da intimidade onírica, sexual, de recolhimento e assim por diante, não cabe agora apenas como uma ameaça complementar nas trevas.

2.4.2 Os arquétipos da intimidade

O trabalho da imagem tem um tronco na cultura, de lá brotam as significações que se incorporam na psique em direção à imaginação e ao imaginário. No seu processo de hermenêutica simbólica Ortiz-Osés traz um entendimento sobre a relação Grega do corpóreo com o incorpóreo:

Como suele saberse, en griego cuerpo (soma) significa tanto cuerpo vivo como cuerpo muerto, cuerpo de hombre o de animal, cuerpo de persona (libre) o de esclavo; lo que tendría en común uno y otro cuerpo estaría señalado por la materialidade o textura (de donde pro-viene texto). Con esta última connotación entramos en lá visión protofilosófica (platónica) del soma (cuerpo) como sema (signo): el cuerpo como marca a imagen y, al mismo tiempo, como prisión y tumba³⁹ (1994, p. 288-289).

A mensagem de Ortiz-Osés é sobre o misto semântico que começa no próprio corpo, este dá essa mediação do material simbólico para pensar na vida e na morte.

Além disso, a lição que o imaginário quer deixar no sentimento sobre o corpo coberto por terra, em um lugar escuro, isolado, silencioso e triste é convertido em retrocesso da vida, lugares de repouso, como o útero da mãe costuma representar aconchego, vitalidade e a terra como representação do redobrimento da imortalidade.

Os símbolos da intimidade representam, em primeiro plano, a eufemização do

³⁹ O texto de Ortiz-Osés (1994) pode ser interpretado da seguinte forma: “Como é comumente conhecido, em grego corpo (soma) significa corpo vivo e corpo morto, corpo do homem ou animal, corpo da pessoa (livre) ou escravo; o que alguém teria em comum e outro corpo seria indicado pela materialidade ou textura (da qual o texto vem). Com essa última conotação, entramos na visão protofilosófica (platônica) do soma (corpo) como sema (sinal): o corpo como marca para a imagem e, ao mesmo tempo, como prisão e sepultura” (1994, p. 288-289).

sentido natural de morte para o de moradia, uma discussão que é latente nas análises oníricas, míticas, poéticas e muitas outras formas que o sujeito tem para desenhar suas imagens nefastas ou não do fim da vida.

Pra ilustrar essa dinâmica, Durand parafraseou Eliade: “A vida não é mais que a separação das entranhas da terra, a morte reduz-se a um retorno à casa... o desejo tão frequente de ser enterrado no sólo pátrio não passa de uma forma profana do autoctonismo místico, da necessidade de voltar à sua própria casa” (DURAND, 1997, p.236). Nesta oportunidade, Durand quer pensar que depois do corpo cumprir o seu destino, surgem lugares que apresentam as conversões positivas da morte.

Se o Regime Diurno sobredetermina as imagens mortíferas com temeridade, escuridão e outras formas pessimistas de processar e conhecer os sentidos simbólicos, Durand identifica que o Regime Noturno tem a missão de contornar tais imagens dando-lhes uma ambivalência nova.

Além disso, a partir da análise de Durand sobre os símbolos do túmulo e do repouso Pitta esclarece:

- **o túmulo e o repouso:** no sentido de suas capacidades de eufemização, a estrutura mística vai transformar o túmulo em local de repouso desejado, justa recompensa de uma vida agitada. Assim a morte não é mais destruição definitiva do ser, mas um retorno ao berço, local de calma e felicidade. Há na morte uma vontade de uma inversão do terror naturalmente experimentado por sinônimo de repouso, descanso confortável após toda vivência, limite e recolhimento diante da estagnação de forças físicas (2005, p 31).

Os símbolos da moradia e da taça contêm, são continentes, neles o encontro das imagens (caverna, casa, canto, porão, sótão, cabana, gruta, labirinto, útero) sofre isomorfismos simbólicos que possibilita a converção das cavidades que estão cobertas pelo crepúsculo e tristeza para espaços confortáveis e alegres que se incorpore no imaginário infantil e adulto⁴⁰.

⁴⁰ No sentir de Durand: É necessária a vontade romântica da inversão para chegar a se considerar a gruta como que um refúgio, como o símbolo do paraíso inicial. Essa vontade de inversão do sentido usual da gruta seria devida à influências simultaneamente onto e filogenéticas: o traumatismo do nascimento levaria espontaneamente o primitivo a fugir do mundo do risco temível e hostil para se refugiar no substituto cavernoso ventre materno (1997, p. 241). Ao estudar o arquétipo materno Jung constatou muitas de suas ligações psíquicas que são próximas dessas ideias que Durand apresenta: Como todo arquétipo, o materno também possui uma variedade incalculável de aspectos. Menciono apenas algumas das formas mais características: a própria mãe e a avó; a madrasta e a sogra; uma mulher qualquer com a qual nos relacionamos, bem como a ama-de-leite ou ama-seca, a antepassada e a mulher branca; no sentido da transferência mais elevada, a deusa, especialmente a mãe de Deus, a Virgem (enquanto mãe rejuvenescida, por exemplo Demeter e Core), Sofia (enquanto mãe que é também a amada, eventualmente também o tipo Cibele-Átis, ou enquanto filha-amada (mãe rejuvenescida); a meta da nostalgia da salvação (Paraíso, Reino de Deus, Jerusalém Celeste); em sentido mais amplo, a Igreja, a

Durand quis reforçar o que certos analistas psíquicos identificavam como redobramento da casa conjugado com o da personalidade: “A casa inteira é mais do que um lugar para se viver, é um vivente. A casa redobra, sobredetermina, a personalidade daquele que a habita” (1997, p. 243).

O trajeto de si e das coisas pode também ser identificado na relação entre o ventre materno, a cavidade em geral, o túmulo e a morada, um semantismo feminino associado à moradia: “Essa feminização da casa, como a da pátria, é traduzida pelo gênero gramatical feminino das línguas indo-europeias, *domus* e *patria* latinas, *êoikia* grega” (1997, p. 242).

A expectativa de Durand é analogicamente o aconchego predominante da casa se transferir para o túmulo, especialmente de forma terapêutica para superação da morte conforme se distancia das análises diurnas:

A casa constitui, portanto, entre o microcosmo do corpo humano e o cosmo, um microcosmo secundário, um meio termo cuja configuração iconográfica é, por isso mesmo, muito importante no diagnóstico psicológico e psicossocial. Pode-se dizer: “Diz-me que casa imaginas e dir-te-ei quem és.” E as confidências sobre o habitat são mais fáceis de fazer do que sobre o corpo ou sobre um elemento objetivamente pessoal (1997, p. 243).

Esse deslocamento do espaço para a intimidade acontece na conjugação com a dominante digestiva. Durand destaca que uma variedade de líquidos e alimentos se liga ao drama da morte, e a associação dela com bebaragens em conjunto é uma prática corriqueira observada em diversos rituais mortuários. O objetivo dela para Durand é proporcionar o reencontro de outros elementos isomórficos que diluem essa questão angustiante, como o autor conta: “A fantasia alimentar, reforçada pelas imagens trazidas da tecnologia das bebidas fermentadas e alcoolizadas, conduz-nos aonde vai dar a digestão” (1997, p. 261). Tratando dos alimentos e substâncias íntimas Pitta esclarece:

(...) a substância é a intimidade da matéria e “toda alimentação é trans-substanciação”, uma vez que transforma o alimento em energia ao modificar sua essência. Os alimentos arquetípicos são: o leite (primeiro alimento afetivamente significativo, pois que normalmente relacionado à alimentação), o mel (precioso por estar escondido, pela cor de ouro, pelo poder nutritivo), as bebidas sagradas, as

Universidade, a cidade ou país, o Céu, a Terra, a floresta, o mar e as águas quietas: a matéria, o mundo subterrâneo e a Lua; em sentido mais restrito, como o lugar do nascimento ou da concepção, a terra arada, o jardim, o rochedo, a gruta, a árvore, a fonte, o poço profundo, a pia batismal, a flor como recipiente (rosa e lótus); como círculo mágico (a mandala como padma) ou como cornucopia; em sentido mais restrito ainda, o útero, qualquer forma oca (por exemplo, a porca do parafuso); a yoni; o forno, o caldeirão; enquanto animal, a vaca, o coelho e qualquer animal útil em geral (1997, p. 90-91).

“águas de vida” (em francês, cachaça é *eau de vie*), e finalmente o “ouro alimentar”: o sal, como o ouro princípio substancial das coisas, ele é inalterável e serve para a conservação do alimento (2005, p. 32-33).

Conforme Pitta apresenta anteriormente, o Sal é eleito por Durand como o elemento íntimo arquetípico: “O ouro de que estamos tratando nestas linhas, não é, portanto, o reflexo dourado, o *plaqué-or* da consciência diurna, mas sim o ‘sal’ fundamental que polariza toda a operação alquímica, (...) o íntimo do íntimo” (1997, p. 262).

Outro valor trabalhado por Durand para o sal é o celeste que pode ser ilustrado em duas passagens bíblicas: a primeira em forma de comparação no texto de Mateus 5:13: “Vós sois o sal da terra; e, se o sal for insípido, com que se há de salgar? Para nada mais presta, senão para se lançar fora e ser pisado pelos homens” (Bíblia, 1995, p. 8), a segunda, mais emblemática, conjugando com as imagens que Durand também anunciou estão no texto bíblico do II livro dos Reis 2:21: “Então, saiu ele ao manancial das águas e deitou o sal nele; e disse: Assim diz o Senhor: Sararei estas águas; não haverá mais nelas morte nem esterilidade” (Bíblia, 1995, p 527).

Com esse sentido de direção de espiritualidade íntima, ainda vão ser encontradas as imagens da igreja, da arca (ponto de proteção e acolhimento), do homem em meio às águas, esta última representa em diversas culturas tanto um meio de transporte ligado à condição vital quanto para a viagem dos mortos. Por isso, a apresentação das imagens íntimas estudadas no Regime Noturno consegue apresentar um convite para eufemizar o grande problema da morte, como lembra Durand:

As qualidades negativas desse universo hostil ao repouso e à profundidade seriam o superficial, a secura, a nitidez, a pobreza, a vertigem, a iluminação e a fome. Não seria difícil colecionar expressões filosóficas, religiosas e poéticas da repulsa diante da claridade, da distinção, do idealismo etéreo, da elevação, etc. Todavia, em nome da atitude que promulga os valores da intimidade, em nome das preocupações das ligações e das fusões infinitas que a atitude repetidora da consciência comporta em nome da sutileza dos processos de negação dupla integra o momento negativo, o *Regime Noturno* da psique é muito menos polêmico que a preocupação diurna e solar da distinção. A quietude e a fruição das riquezas não é de maneira nenhuma agressiva e sonha com o bem-estar antes de sonhar com as conquistas (1997, p. 268).

Esta estrutura diante da angústia existencial e da morte vai negar suas existências e vai criar um mundo em harmonia baseado no aconchego e na intimidade (de si, e das coisas) esse retorno da morte nas imagens agradáveis abre espaço para pensar o ciclo.

2.4.3 Os arquetipos cíclicos

A dimensão das imagens que os arquétipos cíclicos refletem está ligada à repetição temporal, com características de uma narrativa mítica e o intuito para acompanhar o tempo em uma perspectiva dramática. Parafraseando Eliade na obra *Mito do eterno retorno* Durand explica essa dinâmica: “O homem não faz mais que repetir o ato da criação. O seu calendário religioso comemora no espaço de um ano todas as fases cosmogônicas que tiveram lugar *ab origine*” (1997, p. 283).

O exemplo mais significativo da repetição do tempo na simbólica humana é o ano um marco do “ponto preciso onde a imaginação domina a contingente de fluidez do tempo por uma figura espacial” (DURAND, 1997, p. 283). A influência periódica para Neumann⁴¹ determina mais que a passagem do tempo no mundo, ela determina o próprio espírito humano:

...observaciones y experiencias de este tipo hayan conducido a la humanidad a concebir el mundo y el destino como un transcurso periódico, así por ejemplo en los periodos de millones de años de los indios, en la cuenta platónica de las edades del mundo y finalmente en el “eterno retorno” de Nietzsche. Tenemos, pues, Buenos motivos para aceptar que hay un ritmo periódico que rige lo cósmico y lo psicobiológico, en cuyo ámbito de manifestación se encuentra incluido, entre otros, el inconsciente colectivo. Pero un ritmo de este tipo no sólo determina el mundo, sino también la historia del espíritu, constelándose lo mismo en los colectivos humanos que en los contenidos del “Individuo Singular” (Grosse Einzelne) que los representan. Dichos contenidos se imponen en la productividad de la individualidad y del grupo, y su asimilación requiere el transcurso de un tiempo que a menudo abarca a generaciones. El tiempo en que uno vive y la fase de la historia en que se inserta el propio tiempo vital no es sólo algo que el destino impone al hombre: el tiempo es, precisamente, el mismo destino; su transcurso, aquello que determina a la humanidad. La humanidad siempre lo ha experimentado así, sendo las divinidades del destino a la vez divinidades del tiempo y, en los inicios, preferentemente divinidades de la luna (1994, p.74).

Deste modo, o ano remete para o eterno retorno das fases da vida humana e de toda a natureza, expressa um governo definido e tranquilizante porque é uma fatalidade caprichosa da passagem e experiência temporal do homem no mundo. Nessa dinâmica de

⁴¹ O texto de Neumann diz: “observações e experiências desse tipo levaram a humanidade a conceber o mundo e o destino como um curso periódico, por exemplo, nos períodos de milhões de anos dos índios, no relato platônico das eras do mundo e finalmente no “eterno retorno” de Nietzsche. Temos, então, boas razões para aceitar que há um ritmo periódico que governa o cósmico e o psicobiológico, em cujo escopo de manifestação se inclui, entre outros, o inconsciente coletivo. Mas um ritmo desse tipo não apenas determina o mundo, mas também a história do espírito, constelando o mesmo nos coletivos humanos que no conteúdo do “Singular Individual” (Grosse Einzelne) que os representa. Estes conteúdos são impostos à produtividade da individualidade e do grupo, e sua adequação requer a passagem de um tempo que muitas vezes inclui gerações. O tempo em que se vive e a fase da história em que se insere o próprio tempo de vida não é apenas algo que o destino impõe ao homem: o tempo é precisamente o mesmo destino; seu curso, o que determina a humanidade. A humanidade sempre experimentou isso, sendo as divindades do destino divindades do tempo e, no início, preferencialmente divindades da lua” (1994, p.74).

domínio do tempo, há a inter-relação dos contrários dia e noite, das sequências previstas como as estações sazonais, passagens mensais, fases da lua, tudo constitui, assim, uma dialética simbólica ambivalente do imaginário.

A lua como símbolo natural demarcador temporal, geralmente está ligada ao feminino, considerada o arquétipo da consciência matriarcal, mudanças biológicas (ciclo menstrual) e da ligação com as fases produtivas e improdutivas da natureza⁴². Muitas características lunares ambivalentes são contadas por experiências míticas e religiosas:

O simbolismo lunar aparece, assim, nas suas múltiplas epifanias, como estreitamento ligado à obsessão do tempo e da morte. Mas a lua não é só o primeiro morto, como também o primeiro morto que ressuscita. A lua é, assim, simultaneamente, medida do tempo e promessa explícita do eterno retorno. A história das religiões sublinha na elaboração dos mitos cíclicos. Mitos do dilúvio, da renovação, liturgias do nascimento, mitos da decrepitude da humanidade inspiram-se sempre nas fases lunares (DURAND, 1997, p. 294).

A lua, tanto nas representações cíclicas ou contraditórias, possibilita a capacidade de renascimento e de driblar os aspectos angustiantes simbólicos do devir mortífero humano.

Nota-se que a simbologia lunar caracteriza o noturno ao transfigurar a morte com a ascensão do renascimento, mas, também, seu aspecto diurno aparece na expressão da morte e do ciclo de fases tenebrosas que assolam a vida humana. A filosofia lunar agrega em si a estrutura antitética e diirética da vida, por isso Neumann⁴³ declara:

La conciencia matriarcal o lunar se encuentra en el comienzo del desarrollo de la conciencia humana, y nosotros nos estamos ocupando de ella, no de su retorno en la psicología de la individuación que, como siempre que em el desarrollo nos

⁴² Sobre as muitas simbologias lunares, um exemplo da reflexão de Durand é a seguinte: A maior parte dos autores interessados pelas teofanias lunares ficou admirada pela polivalência das representações da lua: astro ao mesmo tempo propício e nefasto, de que a combinação tríade de Ártemis, Selene e Hécate é o arquétipo. A trindade é sempre essência lunar. As divindades lua, por exemplo, Sin, transforma-se na maior parte dos casos em trindades Ann, Enlil, Ea, trindades que são epifânicas de mitologias dramáticas. Mesmo no monoteísmo estrito, mas que mostra fortes sequelas lunares, encontramos vestígios da figuração trinitária: Alá, interpretado pela religião popular tem três filhas, Al Hat, Al Uzza e Manat, sendo esta última, símbolo do tempo e do destino. Do mesmo modo, na religião popular católica há três “Santas Marias”, das quais uma é a “negra” escoltada por Sara, a Cigana. O próprio Cristo acaba por se subdividir, por assim dizer, em três crucificados, os ladrões acompanham a sua paixão e são como o alfa e o ômega de que o Cristo forma o elo. Trindade cristã, Triformis popular, Moiras helênicas, parecem conservar no seu contexto aritimológico vivazes sobrevivências lunares (1997, p. 288-289).

⁴³ O texto de Neumann pode ser entendido da seguinte forma: “A consciência matriarcal ou lunar está no começo do desenvolvimento da consciência humana, e estamos lidando com ela, não com seu retorno na psicologia da individuação, que, como sempre quando estamos em desenvolvimento com um retorno, é um retorno em um plano mais alto. Mas a relação entre o tempo, o inconsciente e o espírito lunar pertence à essência da consciência matriarcal ainda mais profundamente do que o que foi evidenciado aqui, e somente quando compreendemos adequadamente o caráter espiritual do arquétipo da lua podemos entender que eles significam a consciência matriarcal e o ‘espírito feminino’” (1994, p.75).

encontramos com um retorno, es um retorno en um plano más elevado. Pero la relación entre el tempo, el inconsciente y lo espíritu lunar pertenece a la esencia de la consciência matriarcal aún más profundamente de lo que hasta aqui se há hecho evidente, y sólo cuando captemos adecuadamente el carácter espiritual del arquétipo de la luna poderemos comprender lo que significan la consciência matriarcal y el “espíritu feminino” (1994, p. 75).

Neumann estuda a simbologia lunar ligada ao processo de consciência humana, para o autor, tal símbolo anima o estudo sobre a consciência matriarcal e o interesse dele é o resgate de um espírito feminino. A simbologia lunar não é uma psicologia individualizada, pois está contida em um plano que reflete um retorno que é espiritual, por isso situado em um nível elevado de reflexão.

Esse também é o esforço de Durand, apresentar o símbolo neste espaço cíclico nas muitas manifestações do plano de reflexão partilhado, por isso: “Poderíamos dizer que a lua é a mãe do plural. (...) Certamente a explicação desse plural de abundância em referência à função dos ‘Produtores’, mais numerosos que os guerreiros e padres, é muito lógica” (1997, p. 287). De modo particular as simbologias míticas e religiosas são reflexos do trabalho que o desenrolar do fio do tempo busca reconciliar, como uma balança entre as contradições contidas no drama humano da vivência e a passagem temporal.

Outro suporte das imagens lunares é a simbologia de uma constelação agrícola ciclicamente sobredeterminada. Os ciclos naturais de frutificação e de vegetação na dimensão da colheita expressam a passagem do tempo e a dinâmica da morte e da vida.

A produtividade e a improdutividade da terra apresentam imagens antitéticas como a lua e o sol, nascimento e morte, frutificação e escassez próprias da vegetal sazonal e que refletem sobre esta consciência diurna e noturna das imagens. As sementes quando são plantadas para dar vida simbolizam também o eterno vir a ser de morte e renascimento. Como Durand constata: “O simbolismo vegetal contamina toda a meditação sobre a duração e o envelhecimento, como o testemunham os poetas de todos os tempos e de todos os países...” (1997, p. 296).

Além das imagens agrolunares, no drama da morte e ressurreição do espaço mítico, para Durand, o personagem do filho é um arquétipo que não representa separação, mas se serve de valores negativos para o progresso dos positivos, assim o autor exprime:

O símbolo do Filho seria uma tradução tardia do andrógino primitivo das divindades lunares. O Filho conserva a valência masculina ao lado da feminilidade da mãe celeste. Sob a pressão dos cultos solares a feminilidade da lua ter-se-ia acentuado e perdido o andrógino primitivo de que apenas uma parte é conservada na filiação. Mas as duas metades, por assim dizer, do andrógino não perdem pela separação a sua relação cíclica: a mãe dá origem ao filho e este último torna-se amante da mãe

numa espécie de ouroboros heredo-sexual. O Filho manifesta assim um caráter ambíguo, participa na bissexualidade e desempenhará sempre o papel de *mediador*. (1997, p. 300).

O Filho seria em si a expressão do alto e do baixo; da terra e do céu, ao ser a própria expressão da união das divindades femininas e masculinas, manifesta a ambiguidade e a dialética entre estas duas dimensões, torna-se também o herdeiro sexual da mãe terra.

Além das análises arquetípicas dos vegetais, do filho e do sacrifício tomados por Durand nessa perspectiva de pluralidade lunar, outros arquétipos se integram ao esquema cíclico: “Resta-nos agora considerar a equivalência simbólica deste esquema e deste arquétipo, tanto no plano natural, o do Bestiário, como no plano artificial, o das técnicas do ciclo” (1997, p. 312).

O plano natural apresenta o dragão lunar como animal do bestiário que reforça o esquema sintético, pois, mesmo tendo seu aspecto terrível o monstro apresenta para a consciência a graça através do voo:

O mito agrolunar reabilita e eufemiza o próprio Dragão. Ele é o arquétipo fundamental que resume o Bestiário da lua: alado e valorizado positivamente como potência uraniana pelo seu voo, aquático e noturno pelas escamas, é a esfinge, a serpente com penas, a serpente cornuda ou o *coquatrix*. O “monstro” é, com efeito, símbolo da totalização, de recenseamento completo das possibilidades naturais, e deste ponto de vista todo o animal lunar, mesmo o mais humilde, é o conjunto monstruoso. (...) Na animalidade. A imaginação do devir cíclico vai procurar um triplo simbolismo: o do renascimento periódico, o da imortalidade ou da inesgotável fecundidade, garantia do renascimento, e enfim, por vezes, o da doçura resignada ao sacrifício (DURAND, 1997, p. 313).

A interpretação desse símbolo como Durand demonstra vai significar para a tomada de consciência humana que imagens opostas dizem sobre o equilíbrio e a evolução em seus processos cíclicos. Além do monstro agrolunar, podemos ver a mesma propriedade na seguinte citação do autor: “E por todas essas razões semânticas e o seu prolongamento semiológico e matemático que a forma helicoidal da concha do caracol terrestre ou marinho constitui um grifo universal da temporalidade, da permanência do ser através das flutuações da mudança” (DURAND, 1997, p. 314).

A espiral, pela própria forma circular e pela capacidade de crescer sem perder sua simetria redonda simboliza o infinito dimensional e reforça o esquema sintético do regime noturno.

O autor faz o prolongamento semântico de outros animais aquáticos e terrestres (como ursos, lebres, cordeiros, insetos como a aranha e o escaravelho, crustáceos como o caranguejo e o lagostim, répteis como a rã e as cobras) todos representam uma metamorfose

associada ao fenômeno lunar que vai do seu papel iniciático de devorador para os emblemas religiosos e míticos que colorem a consciência com o potencial de renovação e transformação.

No caso da serpente que vive na água e na terra reforça ainda mais sua ambivalência simbólica. A serpente ouroboros é que vai confirmar um simbolismo acentuado na reversão da passagem do tempo ligada ao infinito, cuja imagem é a da serpente mordendo a própria cauda. “Na sua primeira acepção simbólica, o ouroboros ofídico assim como o grande símbolo da totalidade dos contrários, do ritmo perpétuo das fases alternadamente negativas e positivas do devir cósmico” (DURAND, 1997, P. 318). Essa simbologia animal recebe uma conotação tríplice de significados: mudança temporal, fertilidade e imortalidade.

Já no plano artificial são os instrumentos de tecedura e fiação, como a roca e fuso, que refletem valores transcendentais das imagens no movimento do destino. Nas diversas culturas, tais instrumentos controlam o destino dos homens: “As Moiras que fiam o destino são divindades lunares, uma delas chama-se explicitamente Cloto, a ‘fiandeira’” (DURAND, 1997, p. 321).

O movimento circular da roca remete para o movimento dinâmico da continuidade infinita, o fio tece o destino e será o talismã da vida contra a morte, uma possibilidade de continuação que torna a interrupção arbitrária. O resultado da empreitada da tecelagem remete para esta união, ligação e continuidade do destino dos elementos contrários. Como Durand coloca: “A tecnologia dos têxteis, pela roda, o fuso e os seus produtos, fios e tecidos, é assim, no seu conjunto, indutora de pensamentos unitários, de fantasias do contínuo e da necessária fusão dos contrários cósmicos” (1997, p. 323). O movimento rítmico e a circularidade mostram na atividade das imagens a construção de novas realidades.

Para completar esta iconografia semântica somam-se as imagens circulares, a roda que é ligada aos símbolos do zodíaco, ao carro e também ao calendário lunar e solar. Ao ser considerado tanto um símbolo diurno como noturno, expressa o progresso que propicia o movimento da carroça, do carro e o movimento do moinho, cujo resultado e a energia, ligam a roda à tecnologia e à rítmica do progresso.

O autor, nota que todos os símbolos ligados ao ciclo possuem sua parcela de ligação com as trevas ou com a luz, mais do que isto: “Vê-se por este exemplo epistemológico como, em um pensamento contemporâneo e científico, as imagens primordiais estão ativas e vêm decidir a escolha de toda a *Weltanschauung*...” (DURAND, 1997, p. 323).

Para Durand, a imagem induz à reflexão contínua, e os símbolos da circularidade ditam a trama dialética para construção de visões de mundo valorizadas pela engrenagem arquetípica dada pela imaginação simbólica. Na sequência, será abordado o último quadro

icônico que reflete sobre os arquétipos do progresso.

3.4.4 Os arquétipos progressistas

Neste século, a ideia de progresso está ligada à de crescimento, primeiro com a capacidade de produzir mais e melhor, depois a progressão humana obtida praticamente na esfera profissional, essas são as exigências para ser sinônimo de progresso. Mas a concepção que Durand toma para o progresso vai muito além dos espetaculares e inegáveis sucessos do engenho humano. As raízes tecnológicas interpretadas pelo autor são parte de uma mítica ascensional, uma proposta do simbolismo como guia de uma vida confortável e longa.

A consideração inicial de Durand é que qualquer progressismo é animado por uma ciclicidade comparativa. Para Pitta, a ação abstrata, o movimento regular e periódico no curso do mito do progresso significa:

...o ritmo da natureza, principalmente nos climas temperados, ensina que a morte é necessária para que haja renascimento. O fogo, proporcionando a morte total, é o elemento mais propício ao renascimento (renascer das próprias cinzas). Várias fogueiras juntas implicam lembrança de sacrifício, trazendo a regeneração da vegetação (festa de São João no Brasil) (2005, p. 35-36).

Durand organiza diferentes narrativas míticas sobre o fogo, a certo ponto declara: “Decerto, os nossos processos modernos de aquecimento e de cozedura fizeram-nos perder de vista esta ligação primitiva da árvore com o fogo” (1997, p. 331). Na sua metapoética dos elementos, Bachelard também idealizou uma desmistificação do fogo, elucidando os diferentes complexos subjetivos que impedem a compreensão do objeto:

O fogo, para o homem que o contempla, é um exemplo de pronto devir e um exemplo de devir circunstanciado. Menos abstrato e menos monótono do que a água que flui mais rápido, inclusive, em crescimento e mudança, do que o pássaro no ninho vigiado a cada dia nas moitas, o fogo sugere o desejo de mudar, de apressar o tempo, de levar a vida a seu termo, a seu além. Então, o devaneio é realmente arrebatador e dramático: amplifica o destino humano; une o pequeno ao grande, a lareira ao vulcão, a vida de uma lenha à vida de um mundo. O ser fascinado ouve o apelo da fogueira. Para ele, a destruição é mais do que uma mudança, é uma renovação (1994, p. 25).

Tal como Bachelard esboça, o simbolismo do fogo consiste em uma prática que está além do mero queimar, a consumição imaginária da madeira ou da vegetação, na realidade, representa o rito de regeneração que dá sentido a muitas atitudes humanas.

Durand ainda observa a rítmica de fricção do fogo no simples vaivém de um

isqueiro, o fogo como um tabu sexual, todos são movimentos circulares primitivos pelo que “a origem do fogo é bem significativa do isomorfismo sexual e noturno ligado ao nascimento do fogo...” (1997, p. 332). Nessa análise do fogo, Durand segue a orientação de Bachelard e ambos constatarem que a fricção para o fogo provoca pulsão e daí a necessidade de um calor compartilhado: “... é em todas as suas propriedades que o fogo íntimo se dialetiza, como uma réplica dessa dialética fundamental do sujeito e do objeto” (BACHELARD, 1994, p. 164).

Para Durand a reprodução do fogo inaugura uma dimensão nova na simbólica do domínio do tempo que ultrapassa os arquétipos cíclicos:

O tempo já não é vencido pela simples segurança do retorno e da repetição, mas sim porque sai da combinação dos contrários um ‘produto’ definitivo, um progresso que justifica o próprio devir porque a própria irreversibilidade é dominada e tornam-se promessa os meios da sua própria produção... (1997, p. 38)

Além da simbologia do fogo, a imagem da cruz e o seu simbolismo é outra das que apresenta o reforço da tomada de consciência na teoria de Durand, esboçando uma equivalência estrutural diurna e noturna. A cruz tem toda uma empreitada em sua criação, pois ela é fruto da produção pré-tecnológica humana, sendo uma artificialidade da árvore natural:

A cruz cristã, enquanto madeira erguida, árvore artificial, apenas drena as acepções simbólicas próprias a todo simbolismo vegetal. Com efeito, a cruz é, muitas vezes, identificada a uma árvore, tanto pela iconografia como pela lenda, tornando-se, com isso, escada de ascensão, porque a árvore, como veremos, é contaminada pelos arquétipos ascensionais. (...) O Símbolo da cruz é uma união dos contrários, signo de totalização... (DURAND, 1997, p. 329).

A representação da cruz é tradicional e universal, diversos significados estão ligados à fé cristã, como o autor lembra-se da Lenda de Santa Helena⁴⁴ ou aqui se recorda a própria Cruz do Calvário de Cristo, todas dizem de uma inversão de valores contidos no mistério nefasto ou favorável da iconografia da sacralidade. Como Durand reflete, é um arquétipo dos contrários e das ligações do mundo que precede a simbologia da árvore.

Ligada diretamente à água por meios de suas raízes ou sua localização à margem de lagos, como também ligada ao céu, a árvore é um símbolo de ascensão e totalidade cósmica na sua gênese e no seu processo de efetivas mudanças:

⁴⁴Conforme a tradição Cristã representa, Santa Helena é mostrada como uma imperatriz, segurando uma cruz, isso porque foi Helena quem descobriu a gruta em que Jesus foi sepultado e lá também teria descoberto a cruz da crucificação.

É ‘a árvore cósmica por excelência’, de que as raízes vão até o fundo da terra, a ramagem cobre a fonte da juventude, a parte inferior do tronco é regada pelas Nornas, e na qual se abriga toda a criação, a víbora embaixo, a águia no cimo. É a rivalidade entre a serpente e a ave que vem dramatizar e verticalizar esta grande imagem cósmica. (...) Pela sua verticalidade, a árvore cósmica humaniza-se e torna-se símbolo do microcosmo vertical que é o homem... (Durand, 1997, p. 341-342).

A metáfora da árvore como Durand apresenta, reúne todos os símbolos de totalização cósmica, especialmente sobre a verticalidade humana, as imagens da ressurreição e do triunfo são constantemente imaginadas, por isso: “E, se Descartes compara a totalidade do saber humano a uma árvore, Bachelard pretende que a ‘imaginação é uma árvore’” (DURAND, 1997, p. 342). O autor contempla que a comparação do destino espiritual e humano equivalente à árvore é agradável e cordial, uma vez que tal símbolo é cúmplice de todas as mudanças humanas, uma arma eficaz que aplaca a passagem temporal.

Todos estes elementos remetem para a estrutura sintética, pela ambiguidade da ligação tanto com o diurno quanto com o noturno, ambicionando exorcizar o tempo e a morte: “Pode-se dizer que, pela fenomenologia do fogo pela da árvore apreendemos a passagem de arquétipos puramente circulares para arquétipos sintéticos que vão instaurar os mitos tão eficazes do progresso e os messianismos históricos e revolucionários” (DURAND, 1997, p. 338). A dialética imaginária é a garantia de que as oposições e distinções proponham um caminho histórico e progressivo para o homem.

Esse semantismo simbólico e mitológico contido tanto nos processos antitético e eufêmico das imagens fornece uma montagem estrutural para a imaginação e, a partir do desvendar dessa roupagem, desencadeia a reflexão sobre a possibilidade de estruturação humana que esse quadro é capaz de oferecer.

3. CAPÍTULO III

3.1 Estruturas de equilíbrio conquistadas com a imaginação simbólica

“Ah! Meu próprio passado basta para me atraparlar. Não preciso do passado dos outros. Mas preciso das imagens dos outros para recolorir as minhas” (BACHELARD, 1989, p. 58). Nesta passagem o poeta viabiliza um possível entendimento no qual a simbologia se mistura ao andamento de toda a cultura. Dentre as pretensões do exame da imaginação simbólica que Durand propôs, esteve conservada esta lição da essência dialética dos símbolos

no imaginário.

O simbolismo requer o entendimento de sua dimensão ambígua, dada na sua apresentação a consciência, para chegar à sua vocação final no contexto social, por isso:

(...) se a função simbólica opõe a vida à morte biológica, se opõem o bom senso à loucura, a adesão aos mitos da cidade à alienação e à desadaptação, se finalmente constrói a fraternidade das culturas e especialmente das artes num antedestino consubstancial à espécie humana e à sua vocação fundamental, então na sua ponta extrema o dinamismo dessa função estende-se ainda numa nova dialética (DURAND, 1988, p. 106).

Durand entendeu que a simbólica realiza convites pelos meios epistêmicos da psicopatologia, etnologia, história das religiões, mitologias, literaturas, estéticas e sociologias, todos estes convites são passíveis de uma eufemização proporcionada pela imaginação. Na dinâmica e estruturas do projeto imaginário eufemizado se dão as respostas benéficas da dialética do homem com o mundo.

A elaboração de tais respostas de Durand se dá em quatro planos em que a imaginação proporciona um reequilíbrio humano: “Como restabelecedor do equilíbrio, o pensamento simbólico faz sentir os seus benefícios em pelo menos quatro sectores” (1988, p. 97).

Este projeto longitudinal do autor acontece no estudo de cada estrutura e corresponde à exploração das condições de possibilidade para a ilustração dos desdobramentos simbólicos convertidos em fontes de equilíbrios:

Primeiro, e na sua determinação imediata, na sua espontaneidade, o símbolo surge como restabelecedor do *equilíbrio vital* comprometido pela inteligência da morte; depois, pedagogicamente, o símbolo é utilizado para o restabelecimento do *equilíbrio psicossocial*; em seguida, se examinarmos o problema da simbólica em geral, através da coerência das hermenêuticas, apercebemo-nos que a simbólica estabelece, através da negação da assimilação racista da espécie humana a uma pura animalidade, ainda que racional, um *equilíbrio antropológico* que constitui o humanismo ou o ecumenismo da alma humana. (...) o símbolo erige finalmente, face à entropia positiva do universo, o domínio do *valor supremo* e equilibra o universo que passa, por um Ser que não passa, ao qual pertence a eterna Infância, a eterna aurora, e desemboca então numa *teofania* (DURAND, 1988, p. 97-98).

A atuação da imaginação simbólica no equilíbrio humano nos quatro setores passa pelo vital que implica em uma percepção da morte e da finitude; o psicossocial, como capacidade de apreensão do eu e do mundo; o equilíbrio antropológico, revelado no humanismo ou ecumenismo da alma humana; e por fim, no equilíbrio de todo o universo, o símbolo desemboca na teofania, ou seja, a própria materialização e materialidade do divino na

ordem concreta do mundo e do ser humano.

A reunião desses setores resume uma conclusão de Durand sobre as muitas epistemes, cada uma à sua maneira de conceber, direciona a imaginação para a análise dos fenômenos simbólicos, míticos ou da imagem observados nas suas diversas relações ao longo dos tempos e de lá para cá todos são respostas.

Desse modo, enquanto instauração e instauradora de uma experiência ontológica, a imaginação simbólica percorre universos antagônicos, ou seja, dialéticos. O caminho dialético universal é tanto o biológico, fundamentado numa vivência pessoal, como social (artes, religiões, sistemas de conhecimento e valores, estilos científicos, moral, visões de mundo).

Premente por re-equilíbrio, e Durand tem sido um dos apostadores deste espaço, o exercício do autor vai desde um imaginar individual até o imaginar um mundo melhor, ele não restringe a apresentação do imaginário, mas abre possibilidades para a intervenção no cotidiano.

Um modo mais sereno, mais suavizado e mais brando de enfrentamento da problemática humana em suas relações com o mundo, essa proposta de Durand da imagem que necessita de processos de eufemização, garante ao ser humano equilibrar-se em pelo menos quatro dimensões. Desta forma será mais fácil compreender a si, o outro e o mundo, enfim, será um relacionamento mais proveitoso e equilibrado se obtido pela imaginação e pelo imaginário.

3.1.1 O equilíbrio biológico

Focado na experiência da morte encarada como um dos eventos que mais causa incômodo, angústia e medo ao ser humano, Durand cunhou a primeira forma de equilíbrio nomeando de vital, além do mais, a morte é uma consequência biológica para todas as pessoas. A consciência sobre a morte abrange essa tradicional relação individual e coletiva, ela pode ser pensada nas duas realidades.

Para estabelecer uma mediação entre os pontos de vista ruins e bons sobre a morte com auxílio da imaginação, a estruturação vital toma corpo em algumas teorias: “Alguns anos depois de Bergson, será René Lacroze que, num estudo sistemático, confirmará a tese do papel biológico da imaginação. Ele confrontava essas conclusões com a tese freudiana do recalçamento (...)” (DURAND, 1988, p. 99).

Acertadamente, Durand percebe que a morte recebe muitas interpretações, já que

é uma construção individual e também social, ora encarada com a fabulação que Bergson apresentou ou a evasão que Lacroze percebeu, formas diferentes de análise da morte propiciam uma estrutura vital. Como a morte não é apenas um fenômeno biológico, do ponto de vista psíquico pode ser redesenhada pela imaginação, pois ela recolhe experiências, por isso, Durand, ao tratar dos sacrifícios apresenta:

Em numerosos casos, o sacrifício em si eufemiza-se, e é apenas um simulacro que é maltratado e morto. Na Alemanha, é um gigante de cartão, o Rei de Maio e é decapitado de uma cabeça postiça que traz sobre os ombros. Em toda a Europa tais práticas são correntes no carnaval: a efígie do Carnaval é queimada, afogada ou enforcada e decapitada. Esta morte do Carnaval, da Quaresma ou do Inverno constitui mesmo uma dupla negação sacrificial: trata-se, na maior parte dos casos, da ‘morte da morte’, do poder fertilizador da morte, da potência de vida da morte (1997, p. 309).

Para o autor, a partir da consciência da morte, há uma tendência de superar um suposto fracasso no confronto interno do sujeito à maneira onipotente de encarar as coisas e o mundo. A morte da morte é uma ideia de minimizar o fenômeno na sua aparição social através do exercício simbólico, este é capaz de colorir a morte com outras significações. Sobre uma das dimensões de criação de equilíbrio humano Pitta afirma:

O primeiro diz respeito ao plano biológico: é o *equilíbrio vital*. A constante atividade de criação do ser humano nas artes, nas ciências, nas ocupações do cotidiano, constitui maneiras de ultrapassar o destino mortal: “(...) a arte inteira, da máscara sagrada à ópera cômica, é antes de tudo empreendimento eufêmico para se insurgir contra o apodrecimento da morte”. Essa eufemização é feita por meio das estruturas do imaginário (2005, p. 36).

A religião, no seu propósito geral, por exemplo, manifesta uma forma compartilhada e explicada da ressurreição após a morte, uma espécie de vitória da vida. No Brasil, as tradicionais representações do culto católico da semana santa apresentam a morte e ressurreição de Cristo e, na sequência, a queima do Judas, que é exatamente essa potência de destruir o tempo e responder à morte com coragem e alegria.

A religião e a inventividade são significativas para a estrutura vital do sujeito, uma forma, mítica, fabulosa ou evasiva para encarar e superar, por exemplo, as perdas dos entes queridos no decorrer de todo ano. É uma tentativa de criar uma convicção que a morte não é ruim, deixa de ser um problema angustiante para assumir um papel de descanso e acolhida por Deus. Normalmente é uma convicção que depende da crença nos ensinamentos bíblicos e da prática do bem, como a religião busca justificar.

Todos esses movimentos simbólicos sobre a morte surgem, por todas as suas

funções, como abertura para uma epifania do Espírito e do valor, para uma hierofania, que faz renascer a divindade, onde quer que haja um ímpeto para a expressão da liberdade humana.

Depois da análise arquetípica de múltiplos recortes sobre a morte, Durand conseguiu constatar que ela pode ser estruturada para uma valorização positiva que afasta predomínio exclusivo do medo e da angústia:

Tentamos mostrar como o eufemismo se diversifica, às portas da retórica, em *antítese* declarada quando funciona no regime diurno ou, pelo contrário, através da dupla negação, em *antífrase* quando depende do regime noturno da imagem. Longe de ser incompatível com o instinto de vida, o famoso instinto de mortes que Freud revelava em certas análises é simplesmente o fato de que a morte é negada. É eufemizada ao extremo numa vida eterna, no seio das pulsões e das resignações que inclinam as imagens para representação da morte. O próprio fato de desejar e de imaginar a morte como um repouso, um sono, eufemiza-a e destrói-a (1988, p. 99-100).

Durand (1988) sustenta que o trabalho que a imaginação realiza para conquista da eufemização da morte é do tipo de um dinamismo prospectivo capaz de melhorar a situação do homem no mundo, ou seja, é um exercício que incentiva o sujeito que imagina a fazer bom uso de suas imagens, uma proposta contida em uma hermenêutica, do tipo potencial simbólica.

A superação da morte está inscrita numa escala individual de negação, porém a cultura demonstra a sinalização de muitas orientações, que vêm desde o reconhecimento de modos primitivos ou míticos de pensamentos de superação da morte, numa escala também coletiva da mesma negação.

Ao refletir sobre a característica dinâmica da imaginação, Bachelard constata: “Como sempre acontece no reino da imaginação, a inversão da imagem prova a importância da imagem; prova seu caráter completo e natural” (1998, p. 87). Transpondo essa ideia para o tema da morte, não é a forma angustiante e medrosa da morte que diz sobre ela, mas os seus muitos movimentos eufêmicos de imagens que antes pareceriam pobres se as metáforas da morte não fossem metáforas fortemente valorizadas.

O convite de Durand na sua estruturação imaginária é também para a abertura sobre esse olhar que recoloca a morte no centro da reflexão de equilíbrio, um olhar que é histórico, sagrado, mítico e simbólico.

O equilíbrio da vida a partir da consciência eufêmica da morte é uma das sustentações dimensionais do sujeito, posto que ele também possa avaliar suas imagens no encontro de um equilíbrio consigo mesmo.

3.1.2 O equilíbrio psíquico

O tipo de pensamento sobre o equilíbrio psíquico idealizado por Durand pode ser interpretado por Pitta: “O segundo é fator de equilíbrio psicossocial: permite ao indivíduo estabelecer a síntese entre as suas pulsões individuais e aquelas do meio em que vive” (2005, p. 37). Essa forma de equilíbrio é exclusiva de cada pessoa, não deixando de ser, por essa razão, menos compartilhada como experiência, o lugar do acontecimento é mais para situar o plano de observação de Durand.

Então, esse traço de estruturação que se dá no nível mental ou como Durand convencionou chamar psicossocial, como afirma, é uma tese antes com potencial apresentado pela psicanálise tanto por Freud quanto por Jung.

Para Jung os arquétipos que a imaginação fornece contêm símbolos que são criadores de uma energia psíquica, como Durand coloca:

(...) na psicanálise junguiana, graças à noção de arquétipo, o símbolo é concebido como uma síntese equilibrante através da qual a alma individual se une à psique da espécie e apresenta soluções tranquilizadoras para os problemas que a inteligência da espécie coloca. No entanto, tanto em Jung como em Freud, o símbolo nunca é encarado como meio terapêutico direto (1988, p. 100).

Até certo ponto, Durand aproveita as ideias dos psicanalistas. As faces da psique humana se abrem para os caminhos potenciais do indivíduo quando se encontra com estudos de Jung:

Voltemo-nos agora para a questão do modo pelo qual pode ser provada a existência dos arquétipos. (...) outra fonte de acesso ao material necessário é a imaginação ativa. Entende-se por esta última uma sequência de fantasias que é gerada pela concentração intencional. Minha experiência ensinou-me que a intensidade e a frequência dos sonhos são reforçadas pela presença de fantasias inconscientes e inapreensíveis e que quando estas emergem na consciência, o caráter dos sonhos se transforma tornando-os mais fracos e menos frequentes. Cheguei à conclusão, a partir disto, que o sonho, muitas vezes, contém fantasias tendentes a se tornarem conscientes. As fontes oníricas são, muitas vezes, instintos reprimidos, cuja tendência natural é influenciar a mente consciente. Em casos desse tipo entregamos ao paciente a tarefa de contemplar cada fragmento de sua fantasia que lhe parece importante dentro do seu contexto, isto é, examinando-o à luz do material associativo em que está contido, até poder compreendê-lo. Não se trata da livre associação como a que FREUD recomendava para a análise dos sonhos, mas da elaboração da fantasia através da observação de outro material da mesma, tal como este é naturalmente agregado ao fragmento acima referido (2002, p. 59).

Para Jung, a existência dos arquétipos é demonstrada através da imaginação, os sonhos contribuem para a elaboração da fantasia do sujeito, como as fantasias e sonhos

tendem a se tornar conscientes. O autor destaca que emprega essas técnicas na sua prática de uma forma menos cientificista que Freud.

Apesar das lições de Jung e Freud o pensamento de Durand, como apresentado anteriormente, segue o próprio caminho de estudos sobre as imagens e suas fontes de equilíbrio quando verifica que os símbolos naquelas teorias não representam terapias por si só, o movimento disciplinar lhes dá uma roupagem para produção de suas respostas científicas.

Os estudos sobre os arquétipos possibilitam quantificar a estabilidade emocional e traçar as relações dela com a imaginação. No plano externo a reprodução demasiada fantasiosa tem a seguinte identificação: “E certos casos de doença mental, o que está em jogo é o equilíbrio entre os regimes do imaginário, visto que toda intensificação de um regime leva ao desequilíbrio e à patologia, seja para o indivíduo, seja para a sociedade” (PITTA, 2005, p. 37).

Durand nota que é preciso ampliar este leque de questões da influência da imaginação sobre a psique através de ações que fortificam a convicção de terapia psíquica pela imaginação. Psicólogos e psiquiatras como Robert Desoille e Marguerite Séchehayé ajudavam no reequilíbrio dos neuropatas e esquizofrênicos respectivamente:

Na terapêutica de Robert Desoille ou de M. A. Séchehayé, podemos ver aplicação sistematizada do que Bachelard pressentia na felicidade da leitura, no equilíbrio reencontrado pelo sonhador de palavras. Porque o sonho desperto, de que Desoille se faz teórico e prático, está muito próximo nos seus efeitos da fantasia bachelardiana. O psicoterapeuta que tem de tratar psicopatas depressivos injeta no seu psiquismo astênico imagens antagônicas, imagens de ascensão, de conquista vertical. (...) Na terapêutica preconizada pela Dr^a. Séchehayé, o papel equilibrante de um regime de imagem e de suas ressonâncias simbólicas em relação ao outro é ainda mais nítido. (...) Assim, nessas terapêuticas, a mudança de regime institui no campo da imaginação, primeiro uma conduta, e depois um equilíbrio simbólico (DURAND, 1988, p. 100-101).

Mais de uma vez ficou sublinhado que o pensamento de Durand se distancia ou aproxima da psicologia para formar alguns de seus entendimentos sobre a imaginação. Nessa passagem, no entanto, ele encontra na forma empírica, formas de equilíbrio idealizadas por cientistas de áreas eminentemente biológicas a partir do desempenho de uma imagem invertida para ascensão e conquista vertical. A separação dos conteúdos das imagens na mente confusa e doente lembra a estrutura de regimes montada por Durand e confirma que o imperialismo de um único regime sobre o outro é uma tese possível para o adoecimento e outras distorções da personalidade.

Outra forma de equilíbrio psíquico pela simbólica foi apresentada por Jung, uma

espécie de estruturação da personalidade desenhada por um processo de transformação interno, simbólico e imaginário. Semelhante ao que Durand orienta, a capacidade de uma forma de compensação de determinadas imagens influi nas atitudes e personalidades:

A verdadeira ampliação da personalidade é a conscientização de um alargamento que emana de fontes internas. Sem amplitude anímica jamais será possível referir-se à magnitude do objeto. Por isso, diz-se com razão que o homem cresce com a grandeza de sua tarefa. Mas ele deve ter dentro de si a capacidade de crescer, senão nem a mais árdua tarefa servir-lhe-á de alguma coisa. No máximo, ela o destruirá. O encontro de NIETZSCHE com Zaratustra que transformou o aforista crítico no poeta trágico e profético é um exemplo clássico dessa ampliação. Paulo é um exemplo semelhante: Cristo veio de repente ao seu encontro na estrada de Damasco. Embora o Cristo que apareceu a Paulo não fosse possível sem o Jesus histórico, o aparecimento de Cristo a Paulo não proveio do Jesus histórico, mas sim do seu inconsciente (JUNG, 2002, p. 126).

O que Jung chama de fontes internas, Durand interpreta como o impulso dado pela imaginação para o progresso da personalidade, além disso, ela é mais do que a mera escolha, como Carvalho ao refletir sobre dimensões fundamentais subjetivas com amparo da teoria de Ricoeur, que retrata:

A metamorfose do mundo, segundo o jogo, também é a metamorfose lúdica do ego. De modo denso Ricoeur sintetiza: variações imaginantes, jogo, metamorfose – todas essas expressões visam cercar um fenômeno fundamental, a saber, que é na imaginação que inicialmente se forma em mim o novo ser. Sublinho: a imaginação e não a vontade, porque o poder de se deixar surpreender por novas possibilidades precede o poder de se deixar decidir e escolher (CARVALHO, 1998, p. 67).

A explicação do equilíbrio psíquico pela imaginação pode estar contida ainda em uma resposta de Sartre: “Mas, por sua vez, a imaginação convertida em função psicológica e empírica é a condição necessária da liberdade do homem empírico no meio do mundo” (1996, p. 243).

Todas essas constatações de especialistas dedicados nos seus estudos sobre a psique humana permitem ver como e por que a imaginação tem esta capacidade de profundidade no pensamento. A imaginação não está numa amálgama da superficialidade como previu a iconoclastia redutora de seu potencial, ela contém reservas de significação, de ideias, de valores que são repassadas através do imaginário.

Então, o imaginário pode se tornar para o homem individual e para a sociedade uma verdadeira fonte psíquica, porque é um mundo que pode se desvelar quando é consultado.

O sistema de símbolos contidos no imaginário possui a virtude de ser abastado,

porém compõe-se de uma fragilidade de não se apresentar sobre nenhuma evidência, nenhuma coação objetiva ao modo do sistema lógico. É por isso que alguém que depende de um convencimento eminentemente racional e com uma demonstração formal, não será convencido por essa forma subjetiva gratuita, por temer que o imaginário encontre suporte em uma raiz de imaginação irracional.

O entrosamento equilibrante proposto por Durand não se dá apenas no nível vital e psíquico, ele também assume uma dimensão ampla onde começa abarcando a sociedade.

3.1.3 O equilíbrio sociológico

A convicção de entrosamento sociológico com o imaginário, para Durand, tem um marco e só partir dele o autor encadeou suas ideias para pensar na estruturação dessa esfera:

Claude Lévi-Strauss afirma, no seu famoso livro *O pensamento selvagem* (1962), que, em oposição a qualquer eurocentrismo, "os homens sempre souberam pensar muito bem" e que em cada homem subsiste um patrimônio "selvagem" infinitamente respeitável e precioso. A partir de então, este título e esta posição filosófica fizeram escola. Esta reviravolta de valores permitiria fundar uma "sociologia do imaginário" deliberada e complementar, de forma exógena, os imperativos do imaginário sendo evidenciados pela pesquisa psicológica e etológica (2004, p. 49-50).

Uma das principais funções da cultura é a possibilidade de adaptação do ser humano ao meio social e natural em que vive, sendo uma de suas maiores heranças a comunicação linguística ou comportamental. A herança cultural propicia a comunicação de uns sujeitos com os outros, não apenas por meio da linguagem, mas também por formas de comportamento sendo que as pessoas compreendem quais os sentimentos e as intenções das outras porque conhecem e interpretam os códigos culturais de comportamento em sua sociedade.

Diante dos problemas contemporâneos do homem no mundo e que afetam suas práxis cultural diretamente, ampliar a argumentação resgata o que Lévi-Strauss denominou no avançar de seus estudos de "espírito humano". Essa orientação, para Durand, abre as portas para a imaginação, porque, de modo geral, os simbolizadores rituais e míticos retiram a espécie humana do determinismo animal e vulgar. Sobre este novo movimento:

Nas sociologias mais recentes há um esforço para um "reencantamento" (*Bezauberung*) do mundo da pesquisa e seu objeto ("social" e "*societal*"*), tão desencantado pelo conceptualismo e as dialéticas rígidas e unidimensionais dos positivistas. E este "reencantamento" passa, acima de tudo, pelo imaginário, o lugar-comum do próximo, da proximidade e do longínquo "selvagem" (2004, p. 56).

A representação social levou uma mensagem simbólica de reprodução comportamental e relacional com o ambiente que é tanto da própria reprodução quanto de modificação para os sociólogos contemporâneos. Por isso, Pitta afirma: “A reequilibração social é aquela que ocorre de uma geração para a outra, a cada ‘geração de 36 anos’, opondo-se a precedente (‘uma pedagogia expulsa a outra’). Trata-se do equilíbrio sócio-histórico de uma sociedade” (2005, p. 37).

Seria estranho se imaginação criadora, vinculada à energia arquetípica que se coloca contra a própria materialidade das coisas, procurando superá-las e até mesmo transformá-las, não promovesse um equilíbrio mais abrangente do que o individual tratado anteriormente.

A realização da simbólica e da cultura de uma sociedade é identificada por Durand numa dinâmica temporal que a própria sociedade escolhe, essas constantes de realizações simbólicas e culturais ditam o equilíbrio sócio-histórico das mesmas, por isso o autor constata: “poderíamos conceber que a pedagogia – deliberadamente centrada na dinâmica dos símbolos – se torna uma verdadeira *sociatria*, doseando precisamente para uma dada sociedade as coleções e estruturas de imagens que exige para o seu dinamismo evolutivo” (1988, p. 103).

O equilíbrio faz o ritmo geracional em uma sociedade, mais do que isso o coletivo ancora e prolonga o sentido dos sujeitos inseridos numa época que gera um estado de espírito, como observou Carvalho, “a elaboração da ‘sociologia profunda’ envolve uma ‘arquetipologia sócio cultural’ das ‘ordens, mas também uma tópica e uma dinâmica sócio-culturais...” (1998, p. 43).

Deste modo, parece não haver dúvida sobre a importância da imaginação e das imagens no mundo social. A abordagem deste campo proporcionou várias descobertas para relacionar complexas funções da imaginação e do imaginário com as da vida coletiva, como viu Maffesoli:

O imaginário é algo que ultrapassa o indivíduo, que impregna o coletivo ou, ao menos, parte do coletivo. O imaginário pós-moderno, por exemplo, reflete o que chamo de tribalismo. Sei que a crítica moderna vê, na atualidade, a expressão mais acabada do individualismo. Mas não é esta a minha posição. Pode-se falar em “meu” ou “teu” imaginário, mas, quando se examina a situação de quem fala assim, vê-se que o “seu” imaginário corresponde ao imaginário de um grupo no qual se encontra inserido. O imaginário é o estado de espírito de um grupo, de um país, de um Estado, nação, de uma comunidade, etc. O imaginário estabelece vínculo. É cimento social. Logo, se o imaginário liga, une numa mesma atmosfera, não pode ser individual (2001, p.76).

Conforme Maffesoli confirma, o imaginário é uma representação social firme, sua divulgação e difusão se dá com a extração da imaginação simbólica pelo homem que a apresenta no plano real. Durand acredita que “... a história cultural, especialmente a dos temas literários e artísticos e a dos estilos e das formas, revela uma dialética cinemática, se assim podemos dizer, e passível da mesma função vital para a sociedade, a função de reequilíbrio” (1988, p. 102).

Se o desenvolvimento da sociedade tem uma tendência que a inclina para a mudança de pensamento, como mais de uma vez a dificuldade de superação de determinados paradigmas apresenta após séculos de esforço, a pedagogia do imaginário é identificada por Durand como: “uma pedagogia tática do imaginário surge como mais urgente do que no lento desenrolar da sociedade neolítica, onde os reequilíbrios se faziam por si mesmos, ao ritmo lento das gerações” (1988, p. 103).

Logo, o equilíbrio sociológico que já carrega a grande dificuldade de acelerar a abertura do pensamento, precisa ser potencializado pela imaginação com seu dinamismo simbólico.

Apesar dessa forma de equilíbrio já ser muito abrangente, Durand ainda identificou uma dimensão de equilíbrio de uma grandeza de um tipo planetária.

3.1.4 O equilíbrio antropológico

A quarta função de equilíbrio dada pela imaginação foi valorizada mais de uma vez por Durand como uma possibilidade global de reequilibração, especialmente por uma troca simbólica entre Oriente e o Ocidente. Pitta apresenta uma forma compacta e rápida para abrir tal estudo:

Ao nível do planeta, efetua-se um equilíbrio antropológico: os atuais meios de comunicação permitem ‘um real ecumenismo’. O conhecimento, muitas vezes, por meio das artes, de outras maneiras de organizar o mundo, permite ‘temperar’ a própria. É assim que a tendência diurna do ocidente estaria atualmente se reequilibrando por meio de um maior conhecimento do oriente, tentando contrapor ao excesso da valorização da racionalidade conhecimentos de técnicas de espiritualização e de desenvolvimento de possibilidades outras do corpo, por exemplo, (2005, p. 37).

Durand identificou essa forma de reequilibração quando contestou uma episteme praticada no ocidente exclusivamente sem dar espaço para as respostas que a simbólica na sua forma não absolutamente racional apresentava, o autor aborda:

Mas existe outro equilíbrio que facilita paradoxalmente a nossa civilização tecnocrática plena de exclusivos simbólicos. Porque face ao iconoclasmo triplamente reforçado que denunciávamos no início deste estudo, a civilização que tantas vezes confundiu desmistificação e desmitização, que é a nossa, propõe um gigantesco processo de remitização, à escala planetária, meio que nenhuma sociedade tinha possuído até agora na história da espécie (DURAND, 1988, p. 103).

Alguns nomes⁴⁵ como Eliade, Dumézil e Corbin ajudaram a formar, em Durand, uma convicção que poderia colaborar com o estudo de uma antropológica imaginal equilibrada, por isso, primeiro Durand declara esta reflexão, que tem início da seguinte forma: “... pelo menos desde o alvorecer da espécie homo sapiens - as manifestações religiosas sempre foram consideradas como provas da principal faculdade de simbolização da espécie (2004, p. 72).

Como tais autores estabeleceram uma fenomenologia que relacionava o simbolismo religioso no nível global, essas teses apresentaram também a importância da consideração imaginal em um nível gigante.

Foi assim que, em meados do século 20, os trabalhos pluridisciplinares convergentes permitiram tanto a criação de um balanço heurístico rico em estudos do imaginário como apresentar os conceitos-chaves de uma abordagem metódica das representações do Universo, ou de uma "mitodologia". O pluralismo taxinômico, a tópica e a dinâmica permitem abarcar as bacias semânticas que articulam aquilo que é "próprio do homem", o imaginário, com uma precisão mensurável. Este define-se como uma re-presentação incontornável, a faculdade da simbolização de onde todos os medos, todas as esperanças e seus frutos culturais jorram continuamente desde os cerca de um milhão e meio de anos que o homo erectus ficou em pé na face da Terra (DURAND, 2004, p. 73)

A necessidade de compensação diurna e noturna no planeta não é mesmo impossível de ser identificada, o modo como as culturas plurais se relacionam distintamente com o simbolismo organiza essa ordem. Ela é altamente palpável no mistério religioso mundano.

Sobre a questão cultural e filosófica relacionadas com o campo de tensões

⁴⁵ Conforme Durand explica: Não deixa de ser significativo que o revisionismo teológico tenha se originado fora das diretrizes das Igrejas. Nos primeiros anos do nosso século, as dificuldades para as explicações historicistas do sagrado produziram uma corrente inteira de análises "fenomenológicas" (que se atêm "à coisa em si", ao próprio objeto do *religious*) do Sagrado. E é nesta corrente que se situam dois dos principais inovadores do papel do imaginário nas aparições (hierofanias) do "religioso" no centro do pensamento humano: o romeno Mircea Eliade (1907-1986) e o francês Henry Corbin (1903-1978). Numa obra monumental, ambos resgataram o imaginário constitutivo na sua relação com o Absoluto, o *religious*. Eliade, ao retomar as conclusões de filologia comparada de Georges Dumézil — que, em 1949, escreveu o prefácio do célebre *Traité d'histoire des religions* [Tratado da história das religiões] do mestre romeno — mostra que em todas as religiões, mesmo nas mais arcaicas, há uma organização de uma rede de imagens simbólicas coligidas em mitos e ritos que revelam uma trans-história por detrás de todas as manifestações da religiosidade na história (2004, p. 73-74).

designado pelo binômio geográfico Oriente e Ocidente, no espaço de abordagem simbólico, Durand identifica que um lado do planeta é o suporte para o outro, visto que a mítica, cobre um poder universal da imagem de mera apresentação da realidade.

Para Cassirer, o mundo da cultura é constantemente equilibrado pelos princípios simbólicos:

O princípio do simbolismo, com sua universalidade, validade e aplicabilidade geral, é a palavra mágica, o abre-te sésamo que dá acesso ao mundo especificamente humano, ao mundo da cultura humana. Uma vez de posse dessa chave mágica, a continuação do progresso do homem está garantida. Tal progresso não é, evidentemente, obstruído ou impossibilitado por qualquer falha do material dos sentidos (1994, p. 7).

O equilíbrio antropológico como Durand estabeleceu é um ponto de vista sobre o coletivo global, interessa pelo equilíbrio da dimensão imaginária de todas as atividades humanas. Diante disso, que tal equilíbrio cerca transversalmente todas as sociedades em suas muitas manifestações da vida cotidiana, da política, da religião, da ciência, da literatura e assim por diante.

Além de acreditar em potenciais individuais e coletivos proporcionados pela imaginação Durand apresentou uma função excepcional dela ou uma teofania da linguagem humana.

3.2 A fantástica transcendental como função estrutural primordial humana

O projeto estrutural que Durand apresenta através da imaginação simbólica descreve, antes de qualquer coisa, um suplemento para alma, portanto, se pretende sintético, e que afirma a existência no seio da consciência e inconsciência, de uma espontaneidade que dá respostas.

Mais de um leitor identificou, dentre as funções estabelecidas por Durand uma função transcendental do imaginário: “O imaginário tem, além disso, algo de imponderável. É o estado de espírito que caracteriza um povo. Não se trata de algo simplesmente racional, sociológico ou psicológico, pois carrega também algo de imponderável, certo mistério da criação ou da transfiguração” (MAFFESOLI, 2001, p.75).

A fusão dos símbolos no consciente e inconsciente apresentada na formatação complexa de todos os arquétipos diurnos e noturnos foi nomeada de Fantástica Transcendental, para Durand significa “... passar da morfologia classificadora das estruturas do imaginário a uma fisiologia da função da imaginação” (1997, p. 378).

Essa adoção da fisiologia não é uma novidade que Durand inaugura, psicólogos e filósofos fizeram uso dessa ideia no estudo da imaginação, conforme Sartre corrobora “Vimos que Descartes, por sua teoria da imaginação, coloca-se no plano psicofisiológico. Há uma alma e há um corpo, a imagem é uma ideia que a alma forma por ocasião de uma afecção do corpo” (2008, p. 99).

Essa temática ganha um contorno particular de Durand, porque ela determinará junto com outros fatores, o funcionamento complexo que uma estrutura imaginária bem armada é capaz de garantir. A abordagem de uma via transcendental ou espiritual nos estudos sobre a imaginação ou do ponto da complexidade psíquica humana, tem um tronco comum com a teoria de Jung que trabalha com a dimensão psicológica da função transcendente.

Jung entendeu que o encontro de símbolos se dava numa tensão entre o consciente e o inconsciente, que após se colidirem, revelavam a função transcendente, ou seja, um caminho entre a oposição simbólica que fornecia aumento da consciência. Notou que este processo iniciava com a separação dos conteúdos do ego e do inconsciente para, no final, se unirem. A despeito de um lado favorável deste sistema, Jung declara:

Quando conseguimos estabelecer a função denominada função transcendente, suprime-se a desunião com o inconsciente e então o seu lado favorável nos sorri. A partir desse momento, o inconsciente nos dá todo o apoio e estímulo que uma natureza bondosa pode dar ao homem em generosa abundância. O inconsciente encerra possibilidades inacessíveis ao consciente, pois dispõe de todos os conteúdos subliminais (que estão no limiar da consciência), de tudo quanto foi esquecido, tudo o que passou despercebido, além de contar com a sabedoria da experiência de incontáveis milênios, depositada em suas estruturas arquetípicas (1980, p. 103).

Conforme a análise de Durand sobre o pensamento de Jung e o de Bachelard, o autor consegue afirmar que compõem as diversas fenomenologias aptas a captarem as atividades subjetivas da imaginação simbólica.

Porém, essas ideias de Jung, não foram totalmente recebidas por Durand, na sua crítica o autor enaltece a superação do reducionismo científico por Bachelard através de sua poética. O autor acreditou que Bachelard foi capaz de engendrar uma imaginação propriamente explorada na simbólica e não no sonho como quis Jung amparado por sua psicologia do inconsciente. Por isso, Durand, pensando na valorização simbólica compara:

O gênio de Bachelard consiste em ter compreendido que esta superação dos iconoclastos só podia efetuar-se através da meditação e da superação da crítica científica, como através da superação do simples e confuso mergulho onírico. O otimismo de Bachelard, mais circunstanciado do que o de Jung, justifica-se pela própria precisão do seu campo de aplicação: a ingenuidade da linguagem poética. Todavia, fora deste espírito de infância, desta santidade, ou, pelo menos, desta

beatitude do imaginário a que Bachelard chegou, podemos interrogar-nos de novo, sem negar a herança decisiva do filósofo da Fantasia poética, sobre a totalidade do imaginário e dar acesso na experiência da consciência, não só à poesia, mas também aos velhos mitos, aos ritos que demarcam as religiões, às magias, às neuroses (1988, p. 70-71).

Essa verificação do funcionamento da imaginação é a constatação de como se dá a passagem simbólica na mente humana ou como ela pode ser amarrada, no final das contas, como alargamento do domínio imaginário dentro de uma perspectiva antropológica. Se Durand defende a não colocação do imaginário em oposição à realidade, ele reafirma sua defesa:

(...) a função fantástica acompanha os empenhos mais concretos, modula a ação estética e social epleptóide e, por consequência, não deve ser remetida para o armazém dos acessórios esquizofrênicos. Em segundo lugar, a concepção da função da imaginação é muito restrita e fatalmente muito vaga: é retomar, sem acrescentar nada, as teses de Freud, Godet e Laforgue, segundo as quais a imaginação é pura compensação e tem um papel biológico (1997, p. 393).

As contestações de Durand sobre a função da imaginação também se dirigem às teses de Sartre, pelo que destaca: “... o defeito da tese sartriana: apenas generaliza o singular, a saber, as modalidades de uma imaginação restrita ao que a definição introspectiva da imaginação pode veicular” (1997, p. 392).

Essas passagens de atitude na teoria de Durand se expressam no entendimento da função fantástica da psique por sua capacidade de digerir e assimilar os símbolos alcançando uma renovação de atitude através do esforço que a imaginação simbólica proporciona ao sujeito.

Os objetivos dos elementos para uma fantástica transcendental descrito por Durand mostram que a criação do espírito humano, teórica ou prática, é governada pela função fantástica, que tem uma extensão universal e contém todos os processos da consciência, revelando-se a marca originária do Espírito.

Analisando tal função é possível considerar junto com Durand, que a fórmula da imaginação é o espaço, ele explica sua ambivalência. Esse lugar de acontecimento da imaginação é capaz de distinguir três categorias da eufemização: a apesar ou do contra, a da alternativa e a da simultaneidade. Durand afirma que:

...o espaço fantástico e as suas três qualidades – ocularidade, profundidade e ubiquidade - de que depende a ambivalência que é a forma, *a priori*, uma função cuja razão é o eufemismo. A função fantástica é, assim, função de Esperança (1997, p. 413).

Assim, a imagem mostra suas características conjugando-as dentro de uma manifestação harmônica com o tempo. Tratando das modalidades da atividade fantástica, Durand avalia que o espaço desenha os trajetos imaginários, e as categorias da fantástica são as estruturas da imaginação idealizadas por ele. Tudo se integra neste espaço proporcionando dimensões afetivas de elevação e dicotomia transcendente, inversão e profundidade íntima, um poder permanente de repetição.

Se alguns estudiosos teimam em considerar que símbolos e imagens arquetípicas são apreendidos apenas como efeito de alguma coisa, Durand e outros pensadores como Carvalho apostam nesse ir além do epistemologicamente palpável: “Daí a necessidade do processo da ‘função transcendente’, o que significa que os símbolos, para serem mágicos (terem ‘eficácia simbólica’) só o serão ‘quando trouxerem soluções’, o que só acontecerá se forem símbolos vivos...” (1998, p. 201).

Mas como pensar uma coerência entre a imagem e as respostas dadas por ela própria e garantir a mediação entre a imaginação e a razão? O convite de Durand nessa questão é para alçar voos em direção à retórica:

Por outras palavras, é a retórica que assegura a passagem entre o semantismo dos símbolos e o formalismo da lógica ou o sentido próprio dos signos. Mas esse esquematismo, longe de ser, segundo a definição Kantiana, uma ‘determinação *a priori* do tempo é, pelo contrário, uma determinação *a priori* do antidestino, do eufemismo que vai colorir, no seu conjunto, todas as formalizações de pensamento. A retórica é de fato essa pré-lógica, intermediária entre a imaginação e a razão. E esse papel de intermediário entre o luxo da imaginação e a *secura* sintática e conceitual manifesta-se pela riqueza da retórica (1997, p. 415).

Além de ser um domínio intermediário, a retórica é o lugar das ambiguidades, destacando que, por esta razão, também foi negligenciada por epistemologias excludentes, lógicas e matemáticas. A retórica e o imaginário submergiram no descrédito do pensamento ocidental, coube àquela desfazer o semantismo do figurado.

Durand, que propõe em suas teses uma reflexão sobre a desvalorização cultural do imaginário no pensamento oficial do Ocidente, nota a desvalorização da retórica.

Por isso, nós que acabamos de dar um lugar tão belo à imaginação, pedimos modestamente que se saiba dar lugar à cigarra ao lado do frágil triunfo da formiga. Porque a verdadeira liberdade da vocação ontológica das pessoas repousa precisamente nesta espontaneidade espiritual e nesta expressão criadora que constitui o campo do imaginário. Ela é tolerância de todos os regimes do espírito, sabendo bem que o feixe desses regimes não é um excesso para essa honra poética do homem que consiste em opor-se ao nada do tempo e da morte. É-nos assim, evidente, que uma pedagogia da imaginação se impõe ao lado da cultura física e da

do raciocínio. (DURAND, 1997, p. 430)

Na contramão da perspectiva racionalista, Durand sublinha que ela tenta, a todo custo, prescrever uma racionalização do sujeito. Este processo que o autor identifica é animado por uma quantificação dos sentimentos e experiências, ou seja, imposições racionalistas de dados empíricos. Para o autor é a fantástica, por meio da dialética, que combate a exclusão objetiva, senão:

Nesta função fantástica reside esse ‘suplemento de alma’ que a angústia contemporânea procura anarquicamente sobre as ruínas do determinismo, porque é a função fantástica que acrescenta à objetividade morta o interesse assimilador da utilidade, que acrescenta à utilidade a satisfação do agradável, que acrescenta ao agradável o luxo da emoção estética, que, por fim, numa assimilação suprema, depois de ter semanticamente negado o negativo destino, instala o pensamento no eufemismo total da serenidade ou da revolta filosófica ou religiosa (1997, p. 433).

As estruturas imaginárias procuram trabalhar com os elementos simbólicos da imaginação através do sentido dado pela experiência, cujo objetivo final seria o de pensar as bases de uma antropologia voltada para as questões que envolvem a dimensão ontológica do homem. Buscando investigar os sentidos e os significados que habitam a realidade psíquica, a partir da sua temporalidade e da sua história, essa experiência orienta o sujeito para um processamento de negação eufêmica.

Depois de exposto que a imaginação contrapõe e valoriza a ação é preciso esboçar desafios manifestos contra a manutenção do dinamismo da imaginação, não só pela expressão de um ser consciente de sua realidade, mas para que ele próprio seja capaz de somar junto com as garantias estruturais, formas para apartar as condições de subjugação da liberdade imaginária.

3.3 Desafios contra a instrumentalização da imaginação simbólica

A experiência humana normalmente traz destinações boas e ruins sobre os objetos do conhecimento disponíveis, com a imaginação simbólica não seria diferente.

A civilização da inflação da imagem se projeta no tempo com voracidade, não é fácil conservar os poderes dos símbolos e das correntes míticas, parece que está muito mais vivo o espírito iconoclasta de negação do potencial simbólico que Durand revelou estar contido nas variadas correntes científicas ocidentais ou na cultura dessas sociedades.

Durand já pressentia que novas formas de instrumentalização poderiam se ocupar

com a imagem, identificando práticas sutis e perversas neste novo processo:

A enorme produção obsessiva de imagens encontra-se delimitada ao campo do "distrain". Todavia, as difusoras de imagens - digamos a "mídia" - encontram-se onipresentes em todos os níveis de representação e da psique do homem ocidental ou ocidentalizado. A imagem midiática está presente desde o berço até o túmulo, ditando as intenções de produtores anônimos ou ocultos no despertar pedagógico da criança, nas escolhas econômicas e profissionais do adolescente, nas escolhas apolíticas (a aparência) de cada pessoa, até nos usos e costumes públicos ou privados, às vezes como "informação", às vezes velando a ideologia de uma "propaganda" e noutras escondendo-se atrás de uma "publicidade" sedutora... A importância da "manipulação icônica" (relativa à imagem) todavia não inquieta (2004, p. 33-34).

Cada vez mais impulsionado pela potencialização tecnológica, a manipulação icônica se faz presente diariamente na explosão de imagens, símbolos e mitos silenciosos distribuídos a cada segundo, de modo geral, para não dizer nada ao sujeito ou se distanciar da proposta de equilíbrios pelas imagens.

Para dar início a este discurso é preciso dizer junto com Maffesoli da relação entre o imaginário e o ambiente tecnológico:

Vejo uma valorização da técnica na existência. O imaginário é alimentado por tecnologias. A técnica é um fator de estimulação imaginal. Não é por acaso que o termo imaginário encontra tanta repercussão neste momento histórico de intenso desenvolvimento tecnológico, ainda mais nas tecnologias de comunicação, pois o imaginário, enquanto comunhão é sempre comunicação. Internet é uma tecnologia da interatividade que alimenta e é alimentada por imaginários (2001, p. 80).

Essa relação que Maffesoli apresenta diz do agigantamento do imaginário pela tecnologia, esta é um estímulo necessário para o progresso imaginal. No entanto, a imaginação é menos aproveitada para versar sobre o equilíbrio e mais para vender mentiras aos sujeitos pulsionais, como Durand pressentia: “Constatamos que quanto mais uma sociedade é ‘informada’ tanto mais as instituições que as fundamentam se fragilizam” (...) (2004, p.120).

Isto porque está sempre exposta à necessidade de alguém usar um recurso tecnológico, por exemplo, a postagem em rede social de uma fotografia na academia com os dizeres tipo Hércules sem nunca interpretar conteúdo mitológico da metáfora, um relacionamento amoroso com homenagens bem sucedidas à custa da música *Monte Castelo* da Banda Legião Urbana, sem qualquer relacionamento com o lirismo de Camões, um empobrecimento duplicado, tanto quanto a engenhosidade capitalista para construir um Museu do Amanhã, um evento de literatura projetado para o diálogo, que realça a presença

silenciosa ou aquisição de certificados acadêmicos, uma peça de teatro para curar ausências familiares cotidianas.

A dependência da imagem é, para uma espécie de satisfação social, valorização estética, um artifício já identificado por mentes engajadas em garantia de poder e outras intenções que não aproveitam o ensinamento que os símbolos dão.

Durand manteve a preocupação com o excesso vazio da imagem ou integrou uma corrente temerosa em relação aos reducionismos que poderiam mecanizar a imaginação e o imaginário, portanto descreve:

Um perigo tríplice para as gerações do "zapping": perigoso quando a imagem sufoca o imaginário, perigoso quando nivela os valores do grupo - seja de uma nação, cantão ou "tribo" - e perigoso quando os poderes constitutivos de toda a sociedade são submersos e erodidos por uma revolução civilizacional que escapa ao seu controle (...) (2004, p.120).

Para Durand, as sociedades iconoclastas instauradas pela modernidade ressurgem não mais no campo epistêmico, a instrumentalização é fruto agora da tecnologia que impulsiona a reprodução desenfreada da imagem. A atuação midiática programada e organizada por indivíduos poderosos, veicula referenciais simbólicos diversos, com propósitos implícitos. Uma via para a restauração de um desequilíbrio com molde parecido com o iconoclastismo, porque introduz um movimento dialético desproporcional das imagens.

Tudo sintomático e construindo uma imaginação para o baluarte da insignificância incapaz de sanar angústias humanas, tão complicada e mesquinha quanto a estratégia antidemocrática, que tem conotação atual mais totalitária que libertária, para verbalizar, através da mídia, a redução da cultura muçulmana em sua integralidade ao terrorismo. Como bem lembra Avram Noam Chomsky (2002), o cortejo do inimigo é esquemático:

Então foi a vez dos terroristas internacionais, dos narcotraficantes e dos árabes enlouquecidos, e ainda Saddam Hussein, o novo Hitler que ia dominar o mundo. É preciso que eles surjam um em seguida ao outro. Você assusta e aterroriza a população intimidando-a a tal ponto que ela fica com medo de viajar e se encolhe apavorada. Em seguida você conquista uma magnífica vitória sobre Granada, Panamá ou algum outro exército indefeso do Terceiro Mundo que se pode triturar num piscar de olhos – que foi exatamente o que aconteceu (apud SANTOS, 2013, p. 45).

O ativista político norte americano traça nesta análise em um panorama que reflete que detentores políticos daquela sociedade deixam de se ocupar com problemas sociais

e econômicos graves para desviar a atenção do rebanho desorientado⁴⁶, dentre muitas opções, por exemplo, alimenta nos espectadores o medo do inimigo.

É exatamente desse tipo de obsessão que Durand prevenia os leitores. Porém, há olhares mais otimistas que apostam que a degradação da imagem não implica que a imaginação retorne ao contexto de louca da casa, uma vez reabilitada, já se colocou como par da razão no processo de conhecimento.

Olhares otimistas que não levam em conta a designação da imaginação para nenhuma acepção de reversão, de regressão, de engano, inserem-se em um viés ideológico romântico e místico. Essa corrente pretende dizer de um estabelecimento de uma verdade interveniente totalmente consagrada. É uma incógnita.

Maffesoli é um representante nessa temática do imaginário no ambiente tecnológico integrando uma ideologia otimista, o autor não acredita na dominação completa do real pela manipulação imaginária:

A publicidade e o cinema lidam, por exemplo, com arquétipos. Isso significa que o criador deve estar em sintonia com o vivido. O arquétipo só existe porque se enraíza na existência social. Assim, uma visão esquemática, manipulatória, não dá conta do real, embora tenha uma parte de verdade. A genialidade implica a capacidade de estar em sintonia com o espírito coletivo. Portanto, as tecnologias do imaginário bebem em fontes imaginárias para alimentar imaginários (MAFFESOLI, 2001, p. 81).

A imaginação, para os otimistas, é uma ferramenta útil para modificar, construir ou ressignificar o ser humano ou esta função é relativizada por pessoas pessimistas, juntamente com os que a desconhecem totalmente.

Durand pensou na utilização benéfica da imaginação e apresentou uma proposta metodológica de aproveitamento da imaginação simbólica para leitura de textos literários, decifração das obras de arte, da estruturação da personalidade e como fonte de equilíbrio em muitas dimensões que afetam diretamente os seres humanos.

Se a instância psíquica humana é passível de instrumentalização, isso se deve especialmente às cobiças que tendem transformá-la em objeto para o poder, não como desejo do vilão do cinema ou de outra animação, como entretenimento geralmente apresenta com

⁴⁶ Para manter a população pacificada e alheia a seus próprios interesses é preciso, como Chomsky explica, que se fabrique consensos e, com eles, aprisione-se o cidadão na ignorância. Aos cidadãos, ele dá o nome de rebanho desorientado, ou seja, pessoas na reflexão do autor que são vistas pelos liberais capitalistas como portadores de problemas que impedem a compreensão do conceito de democracia: “O conceito de democracia é aquele que mencionei. O rebanho desorientado representa um problema. Temos que impedir que saia por aí urrando e pisoteando tudo” (apud SANTOS, 2013, p. 28).

sentido de conspiração. Ela deixa esse viés eufêmico, como Durand consignou, para ser superestimada na vivência pelas esferas de poder que precisam validar suas ações conquistando o apoio da sociedade.

Naquele tempo, Durand conseguiu prever que a imaginação simbólica também se converteria em uma ferramenta da comunicação, utilizada com precisão por pessoas envolvidas em relações econômicas e de poder que manipulam a formação do consenso, orientando-o para uma forma direcionada e previsível.

3.4 O domínio do imaginário por ferramentas de controle

O apelo contemporâneo das estruturas de poder e controle se debruçam em muitas esferas do sujeito, o temor em torno do excesso de informação capaz de reduzir o ser humano ao estado de passividade e egolatria cobra respostas novamente do imaginário e traz à tona a preocupação de o simbólico ser remetido novamente para um lugar inábil.

Anteriormente, foram abordadas visões sobre os impactos tecnológicos na imaginação simbólica e no imaginário, e depois disso ficou certo que há construção de saberes que legitimam e fundamentam toda uma ordem de poderes sobre a psique humana através do ambiente tecnológico.

Conforme o filósofo francês Jean-Jacques Wunenburger identifica, o imaginário não é um fenômeno que satisfaz o pensamento individual, ele também está presente no contexto social, por isso o autor descreve⁴⁷:

Lo imaginario no satisface solamente las necesidades de la sensibilidad y del pensamiento, sino que también logra realizarse en acciones, dándoles fundamentos, motivos, fines y dotando al agente de un dinamismo, una fuerza, un entusiasmo para realizar su contenido. En efecto, ¿qué es lo que incita a los hombres a actuar socialment, a obedecer, a respetar a las autoridades, las normas y las leyes, a orientar sus deseos? Sin una envoltura, una sobrecarga, un horizonte de imaginario, la vida en sociedad correria el riesgo considerable de aparecer como muy arbitraria u frágil. Ni la autoridad, ni la justicia, ni el trabajo podrían encontrar su lugar en la sociedad si no estuvieran, en alguna medida, tejidos en lo imaginario (2008, p. 51).

⁴⁷ Wunenburger reflete nesta passagem: “O imaginário não só satisfaz as necessidades da sensibilidade e do pensamento, mas também consegue realizar suas ações, dando-lhes fundamentos, motivos, fins e proporcionando ao agente um dinamismo, força, entusiasmo para realizar seu conteúdo. Com efeito, o que é que instiga os homens a agir socialmente, a obedecer, a respeitar as autoridades, normas e leis, para guiar seus desejos? Sem um envelope, uma sobrecarga, um horizonte imaginário, a vida em sociedade correria o considerável risco de parecer tão arbitrária ou frágil. Nem a autoridade, nem a justiça, nem o trabalho, poderiam encontrar o seu lugar na sociedade se não estivessem, em certa medida, entrelaçados no imaginário” (2008, p.51).

Tanto Durand apresentou receios em relação às instituições como Wunenburger, pois este exalta a importância do imaginário no processo social e o coloca como um facilitador da aceitação e subordinação às instituições⁴⁸:

Muchos fragmentos de los Pensamientos demuestran en que lá medida los hombres poderosos, en todas las instituciones, no hacen sino animar un vasto teatro en el que representan personajes disfrazados y hacen creer verdade que non son más que mentiras. Frente a ellos, el Pueblo, ignorante de los verdaderos móviles y de las verdaderas grandezas y valores, se deja engañar por las apariencias y cree en el poder de los magistrados y de los príncipes, que no depende, sin embargo, más que de su propia credulidad (2008, p. 51).

Conforme o entendimento de Wunenburger, o sujeito investido em poderes diversificados tem consciência das distorções que pode praticar a partir da reconstrução imaginária. Esse possível paradoxo ou redundância de um imaginário político foi objeto de análise de Maffesoli. Durante uma entrevista em que foi abordado sobre esse tema, o autor respondeu o seguinte:

Não há paradoxo. Trata-se do reconhecimento do aspecto impalpável dessa aura que é o imaginário. Este encarna uma complexidade transversal. Atravessa todos os domínios da vida e concilia o que aparentemente é inconciliável. Mesmo os campos mais racionais, como as esferas política, ideológica e econômica, são recortados por imaginários. O imaginário tudo contamina. Mostrei em meu livro *A Transfiguração do político* como a passagem da convicção à sedução implica a metamorfose da política. Para além da argumentação, persuasiva, impõe-se a sedução, ou seja, a emoção. Em política, cada vez mais a persuasão, caso se aceite este oxímoro, funciona pela sedução. Convence-se pela emoção. O imaginário político trabalha a argumentação através de um arsenal de mecanismos emocionais, como os símbolos de um partido, as datas que devem ser comemoradas, os heróis e mitos que devem ser lembrados, os ritos que precisam ser atualizados. O marketing, em política, resume o cruzamento da razão - o planejamento publicitário racional - com a valorização do emocional. De resto, toda a publicidade funciona assim. Mesmo os mais resistentes, os modernos, são obrigados, com frequência a reconhecer a força do imaginário nos campos considerados racionais por excelência. Na pós-modernidade, acontece o reconhecimento dessas dimensões alijadas da esfera do conhecimento (MAFFESOLI, 2001, p. 78).

A resposta de Maffesoli fala da detecção do fenômeno imaginário pelo campo político de uma forma persuasiva de convencimento. A política não se preocupa com o aproveitamento dos ensinamentos do imaginário para além dos meios meramente racionais.

⁴⁸ Na sequência o autor conclui: “Muitos fragmentos dos Pensamentos mostram que a medida dos homens poderosos, em todas as instituições, não faz nada além de encorajar um vasto teatro no qual eles representam personagens disfarçados e os fazem acreditar que eles não são nada além de mentiras. Diante deles, o povo, ignorante das verdades móveis e da verdadeira grandeza e valores, deixa-se enganar pelas aparências e acredita no poder dos magistrados e príncipes, que não dependem, no entanto, mais do que de sua própria credulidade” (WUNENBURGER, 2008, p.51).

No sentir do autor, o imaginário se apresenta para qualquer campo, mas ele é conhecimento tanto quanto a razão, não depende desse tipo de lógica para estar habilitado.

Dito isso, é razoável pensar que o reforço do poder político é organizado com auxílio da mídia fragmentadora que ataca a construção do sujeito por meio do imaginário, pois procura impedir o agir de uma imaginação simbólica que possa conduzir as pessoas para dimensões libertárias, em suas relações com a sociedade e o mundo e no pensamento de cada pessoa individualmente. Essa preocupação com o mau uso da imagem foi visada por Durand:

Trata-se do anonimato da "fabricação" destas imagens. Elas são distribuídas com tanta generosidade que escapam de qualquer "dignitário" responsável, seja ele religioso ou político, interditando assim qualquer delimitação e qualquer estado de alerta, permitindo, portanto, as manipulações éticas e as "desinformações" por produtores não identificados. A famosa "liberdade de informação" é substituída por uma total "liberdade de desinformação". Sub-repticiamente, os poderes tradicionais (éticos, políticos, judiciários e legislativos) (...) parecem ser os tributários de uma única veiculação de imagens "pela mídia" (2004, p. 119).

Essa discussão que Durand retoma sobre os poderes e a mídia veicularem uma imaginação mentirosa é hoje um questionamento constante, e isso fica palpável quando, por meio da liberdade e força que possuem, a projeção deles se dá para formar, manipular ou adquirir um consenso. O objetivo dessa aquisição de consonância acontece a partir de um ponto vista já formado sobre determinado assunto.

O leque que diz respeito à mídia é o de todas as suas formas de veiculação, seja ela falada, escrita, televisada, atualmente com mais dinamização o virtual e outros meios que sejam possíveis. O mesmo se dá com os poderes que Durand ilustrou anteriormente, mas hoje os poderes estatais agem de forma predatória e auxiliados pela mídia.

Uma discussão que tem inquietado sociedades de um modo geral, não apenas a brasileira, é a liberdade que a mídia possui para dar relevância para a manutenção de políticas. Além disso, não significa que à custa do argumento de não ser censurada ela possa manipular, ainda que de forma velada, tudo aquilo que é veiculado movimenta os imaginários para determinado caminho.

Se a questão que se apresenta é a de considerar até que ponto a mídia deve atuar e quais os limites dentro de um processo de divulgação a isenta de vínculo Estatal, essa dúvida consiste no fato de que, muitas vezes, a sociedade não passa de massa de manobra pelos poderes políticos e midiáticos.

A mídia é utilizada toda vez que o apoio social é visto como preponderante para as questões específicas de poder. Um exemplo disso é dado por Chomsky (2002) ao analisar

uma fala de Reinhold Niebhur, intelectual que aconselhava pessoas ligadas à política americana e chefes de estado daquele país:

(...) dizia que a razão é uma faculdade extremamente escassa; somente um pequeno número de pessoas a possui. A maioria das pessoas é guiada apenas pela emoção e pelo impulso. Aqueles entre nós que dispõem da razão precisam criar ‘ilusões necessárias’ e ‘simplificações radicais’ emocionalmente poderosas para manter os simplórios ingênuos mais ou menos nos trilhos (apud SANTOS, 2013, p. 10).

Chomsky (2002) coloca que, existindo no aparato estatal a dependência do apoio social, e claro, havendo reciprocidade entre a mídia e os privilegiados com a ação, a sociedade começa a ser bombardeada com notícias, propaganda, publicidades, essas são as ilusões necessárias.

O objetivo é conseguir o apoio da sociedade, algumas correntes de pensamento de filosofia política têm adotado o entendimento de que hoje, a teoria do Estado se dá em quatro instâncias de concentração de poder: o quarto poder é a mídia. Todos precisam garantir um controle imaginal social para validarem seus objetivos.

Vale lembrar que as reflexões sobre o imaginário continuam assumindo a abrangência interdisciplinar nesse novo contexto das vivências e das ciências, permitindo a compreensão dos fenômenos humanos e culturais de maneira multidimensional.

Em um misto de descrédito institucional e crença no potencial de escape do material imaginal, Durand sugeriu: “Ao menos se formou - como o demonstramos ao longo destas páginas - um ‘magistério’ discreto de sábios competentes aos quais ‘os políticos’, aqueles que ainda pretendem ‘governar’ os grupos sociais, deveriam prestar atenção...” (2004, p. 120)

Por este estudo interdisciplinar, Durand apostou numa resistência imaginal potencial, talvez a grande lição que ele imprime se resguarde em falas mais convictas como a de Maffesoli: “O imaginário não é de direita nem de esquerda, pois está aquém ou além dessa perspectiva moderna” (2001, p.78).

Para estes estudiosos, desmerecer outras instâncias de conhecimento hoje é uma verbalização inviável e retrógrada diante do gigantismo e escape já demonstrados em seus estudos, porque, para eles, prevalece a crença na sedimentação destas instâncias disponíveis do conhecimento que estão amparadas pelo espírito humano, logo, a imaginação e o imaginário cumprem a valorização ora do humanismo, ora do simbolismo.

A pressão e a sedução implantadas pelas variadas facetas do controle científico,

econômico ou político sobre a ideologia das imagens, símbolos, mitos, vai ao encontro também da crise da credibilidade política e outras reflexões que se contrapõe nas tensões sociais.

Chomsky (1974) deixa uma referência explícita para essa dialética do homem com sua consciência e seu comportamento social: “... um elemento fundamental da natureza humana é a necessidade de um trabalho criativo, de uma pesquisa criativa, de uma criação livre, sem o efeito restritivo e arbitrário de instituições coercitivas” (apud SANTOS, 2017, p. 47). Parece que esse intuito de criatividade é o guia do imaginário e da imaginação para escapar da manipulação icônica e gerar fontes de estrutura e de equilíbrio humano.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A despeito de as perspectivas simbólicas: imagem, consciência e a própria imaginação possuírem inúmeras significações teóricas, a escolha pelos desafios dessa problemática se deu com Durand. A apresentação de construções do autor associou os fenômenos anteriormente descritos, possibilitou a realização dessa leitura sobre a imaginação simbólica ligada à capacidade de estruturação humana.

As bases adquiridas por Durand no Círculo de Eranos confirmaram as posições de inclinação contrárias não só ao positivismo e outras identificações igualmente descrentes com o potencial do imaginário e da imaginação simbólica, mas, antes de tudo, as que revidaram a essencialidade e exclusividade de manutenção apenas do racionalismo na ação do conhecimento.

A reverência de Durand por determinados estudos foi identificada em lugares comuns para pensar a diversidade simbólica, Ricoeur foi quem correspondeu com esta certeza de ideias conexas na abordagem sobre o símbolo.

A busca dos pressupostos de Bachelard, Durand e Ricoeur são harmônicas porque todos começam considerando que os símbolos, mitos, imagens já tiveram um lugar e que tudo foi dito de muitas formas⁴⁹.

A aproximação do autor com as correntes psicanalíticas, psicológicas,

⁴⁹ Sobre a filosofia da linguagem, Ricoeur expressa: “O recurso ao arcaico, ao noturno, ao onírico, que é igualmente como afirma Bachelard na *Poétique del'espace*, um acesso à fonte da linguagem, representa uma tentativa de escapar às dificuldades do começo radical em filosofia. O começo não é aquilo que se encontra em primeiro lugar; é preciso aceder ao ponto de partida: é preciso conquistá-lo. A compreensão dos símbolos pode pertencer ao movimento em direção ao ponto de partida, na medida em que para aceder ao começo, torna-se necessário que o pensamento habite a plenitude da linguagem” (2013, p. 366).

antropológicas e filosóficas representadas aqui aleatoriamente dentre muitos nomes que Durand menciona, respectivamente por Freud, Sartre, Strauss, Kant e Descartes cria originalmente um pensamento interdisciplinar. Ir além da abominação científica de ideias é um espaço com uma busca que remete ao ideal de justo, com a apresentação desses diálogos científicos eles próprios foram capazes de convencer ou repelir, por não se tratar de um descredenciamento.

Como não explorar a coleta de Sartre, se independente da resposta eminentemente disciplinar psicológica ela coleciona tantos ensaios úteis sobre a consciência e a imaginação. A referência de Sartre sobre estes temas está inscrita no projeto existencialista de sua ontologia fenomenológica, contrariando a análise cognitiva de efeito para ligá-la à intencionalidade.

No entanto, tal resultado abrangente de coletas que se distribuem entre mais e menos colaborativas são inclinações da não aceitação de séculos de estudos que se intensificam com a não aceitação, por exemplo, do positivismo e da racionalidade levados ao extremo nas teorias. Se a realidade era vista como complexa, contraditória e carecia de respostas objetivas ela também era capaz de habilitar um conhecimento mais plural, que recebe suporte de planos vistos como subjetivistas em demasia.

A subjugação da imaginação simbólica que se voltava para o fantástico, monstruoso, paradoxal, mitológico e misterioso, tal resultado é consoante com as propagações mal interpretadas de uma hermenêutica imaginária insuficiente para considerar as imagens, a mitologia, a experiência religiosa, as mudanças de relações sociais e científicas, e todas as buscas de relações e correspondências entre os diferentes aspectos da realidade.

A partir da reabilitação do imaginário no século XX onde ele pode recorrer à sua própria história, Durand conceituou de maneiras diferentes a imaginação e o imaginário e foi porta voz da experiência individual e coletiva humana ao estruturar pedagogicamente a imaginação em regimes de imagens.

Bachelard, Durand mantêm vivas essas assimilações da consciência com a realidade e depois mostram a expressão desse movimento. Durand colocou primeiro que o homem forma arquétipos antitéticos e complementares dados por uma constelação de imagens diurnas que dizem da passagem temporal e a consequente e angustiante experiência da morte. Depois deste processo o próprio homem está apto para captar as constelações de imagens noturnas e construir um antídoto para ver com outros olhos a passagem temporal e a morte. Isso seria possível porque a positividade de uma capacidade eufêmica sublinha os pensamentos.

A imaginação simbólica tem uma estrutura capaz de ajudar o homem a construir as respostas que ele busca sobre si para garantir equilíbrios bio-psíquicos e sociais. A *Weltanschauung* não precisa estar valorizada pela objetividade científica, e o recalçamento, se existe verdade subjetiva, as ambiguidades podem ser sanadas com as figuras retóricas para absorver as técnicas de uso da linguagem que se expressam de forma dialética e persuasiva.

O momento contemporâneo pensado apenas na complexidade do avanço tecnológico e midiático que, de modo geral, bombardeia a consciência humana de informações, o crescente avanço dos transtornos psíquicos que continuam condensando e limitando a experiência humana, tudo sinaliza que é preciso buscar na linguagem, filosofia e cultura respostas para munir o sujeito com estruturas que amenizem o choque com as tensões existenciais.

Assim, num certo sentido, os arquétipos representados pelos diversos símbolos objetos de tantas ciências, revelam um imaginário atemporal que desde muitas épocas carrega muitas respostas para experiência angustiante humana. Às vezes, a carência de eufemização ou de síntese que a imaginação simbólica apresenta é dada pela não aspiração de uma interpretação psíquica da imagem.

A experiência cultural na variedade de ocasiões e nações mostra, como no seu caso, ela teve muito a ver com as questões da imaginação simbólica, tanto do ponto de vista teórico como prático. A leitura da vida, que passa pela instância dos sonhos, das imagens, dos pensamentos, do consciente, da linguagem lida com essas fundamentais problemáticas da temporalidade e da morte.

Enfim, Durand deixa essa mensagem de imaginação que começa dentro de nós com o semantismo das imagens, sendo que este sistema dirige a atualização e potencialização das polaridades dialéticas. O esquema de Durand combina uma inegável proposta de expansão do capital mental humano visado para construção do ser. Se tais valores foram habilitados é importante que não se percam no desenvolvimento do ser social que está sempre sob uma latência perigosa, no entanto reversível.

5 REFERÊNCIAS:

AMARAL, Erre. **Do mundo suas delicadezas**. Guaratinguetá: Editora Penalux, 2017.

A Bíblia Sagrada. Tradução João Ferreira de Almeida. Barueri: Soc. Bíblica do Brasil, 1995.

ANDRADE, CARLOS DRUMMOND. **Poema**: O homem; as viagens. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=-4vNAeVqifI>. Acesso em 29 de jun. 2017.

BACHELARD, Gaston. **A Poética do Devaneio**. Tradução Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. **A Água e os Sonhos**. Tradução Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. **A Chama de Uma Vela**. Tradução Glória de Carvalho Lins. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989.

_____. **A Psicanálise do Fogo**. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. **Estética da Criação Verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

CARVALHO, José Carlos de Paula. **Imaginário e Mitodologia: Hermenêutica dos Símbolos e Estórias da Vida**. Londrina: Ed. UEL, 1998.

CASSIRER, Ernst. **Ensaio sobre o homem – introdução a uma filosofia da cultura humana**. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

CHOMSKY, Avram Noam. **Mídia. Propaganda política e manipulação**. Tradução Fernando Santos. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

CHOMSKY, Avram Noam; FOUCAULT, MICHEL. **Natureza Humana: Justiça vs. Poder**. Tradução Fernando Santos. São Paulo: Martins Fontes, 2017.

DURAND, Gilbert. **A imaginação simbólica**. Tradução Eliane Fittipaldi Pereira. São Paulo: Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

_____. **Estruturas Antropológicas do Imaginário.** Tradução de Hélder Godinho, 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. **Mito, Símbolo e Mitodologia.** Tradução Hélder Godinho e Vitor Jabouille. Lisboa: Editorial Presença, s/d.

_____. **O imaginário: Ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem.** Rio de Janeiro: DIFEL, 2004.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano.** Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ERANOS FOUNDATION. Disponível em www.eranosfoundation.org/. Acesso em 29 de jun. 2017.

JUNG, Carl Gustav. **Os Arquétipos e o Inconsciente coletivo.** Tradução: Dora Mariana R. Ferreira da Silva e Maria Luiza Appy. Petrópolis: Vozes, 2002.

KERÉNYI, Károly; et. al. **Arquetipos Y Simbolos Colectivos: Círculo de Eranos, I.** Barcelona: Anthopos, 1994.

PITTA, Danielle Perin Rocha. **Iniciação à teoria do imaginário de Gilbert Durand.** Rio de Janeiro: Atlântica Editora, 2005.

PORTA, Mario Ariel González. **A Filosofia a partir de seus problemas.** São Paulo: Ed. Loyola, 2002.

LEIS, Héctor Ricardo. **Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas.** ISSN 1678-7730 Nº 73 – Florianópolis, agosto 2005.

SILVA, Ieda Maria; CRUZ, Rodrigo Martins; LEAL, Luciana Angélica da Silva, org. **Manual de normalização:** monografias, dissertações e teses /Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri. Sistema de Bibliotecas; - 2. ed - Diamantina: UFVJM, 2016

MAFFESOLI, Michel. O imaginário é uma realidade. **Revista Famecos.** Porto Alegre, nº 15, p. 74-82, 2001.

MELO, Sabrina Fernandes. Imaginário e filosofia da Imagem. Clio – **Revista De Pesquisa Histórica** – Santa Catarina: PPGH - UFSC, nº 33.1. 2015.

RICOEUR, Paul. **Da interpretação: ensaio sobre Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

_____. **Interpretação e Ideologias**. Tradução Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: F. Alves, 1990.

_____. **A simbólica do mal**. Tradução Maria Luísa Portocarrero. Lisboa: Edições 70, 2013.

SARTRE, Jean-Paul. **O imaginário. Psicologia Fenomenologica da Imaginação**. Tradução Duda Machado. São Paulo: Ática, 1996.

_____. **A Imaginação**. Tradução Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM Editores, 2008.

STRATHERN, Paul. **Foucault em 90 minutos**. Tradução de Cassio Boechat. 1ª. ed., Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

TONIN, Juliana; AZUBEL, Larissa. **Comunicação e Imaginário**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2016.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO. **USP Imagens: semáforos de Trânsito**. Disponível em: <http://www.imagens.usp.br/?p=17287>

WUNENBURGER, Jean-Jaques. **Antropologia Del Imaginario**. Tradução: Silvia Labado. Buenos Aires: Del Sol, 2008. p. 50-59.