

# A HERMENÊUTICA DA ESCOLA DE GRENOBLE

**Denis BADIA**  
(USP)

## RESUMO

O autor aborda a influência do pensamento de Gilbert Durand no desenvolvimento da Escola de Grenoble, a partir da constituição de um novo espírito antropológico de um pensamento holonômico, propositores de uma hermenêutica dos símbolos que encontra similaridades com as de Kerényi, Eliade, Bachelard.

## RÉSUMÉ

L'auteur étudie l'influence de la pensée de Gilbert Durand dans l'essor de l'École de Grenoble, prenant pour point de départ la constitution, dans cette École, d'un nouvel esprit anthropologique et d'une pensée holonomique, qui ont proposé une herméneutique des symboles pareille à celles de Kerényi, Eliade, Bachelard.

Gilbert Durand matriciando a Escola de Grenoble, por certo que seus colaboradores herdarão não só a perspectiva hermenêutica do autor, mas também o legado a partir do qual se recorta a antropologia do Imaginário de Durand. Isso, evidentemente, dentro do "politeísmo epistemológico"<sup>1</sup> ou dentro de um "pluralismo coerente de hermenêuticas"<sup>2</sup>, portanto, com os matizes que definem as vozes específicas desde um solo comum. Esse solo comum compreende um duplo quadro de referência: o "novo espírito antropológico"<sup>3</sup> remete ao "pensamento tradicional"<sup>4</sup> como mostrou

Garagalza<sup>5</sup>, mas também, ao “pensamento holonômico”<sup>6</sup>, como mostrou Paula Carvalho<sup>7</sup>.

Num sentido mais profundo e mais amplo, o pensamento tradicional que fornece os horizontes para a compreensão da obra de G. Durand são, segundo Garagalzar, a Escola de Eranos e “a hermenêutica oriental de Corbin”. Entretanto, G. Durand se refere à “figura tradicional do homem”<sup>8</sup> e à “desfiguração filosófica”<sup>9</sup>. Mas, no esteio do próprio G. Durand<sup>10</sup>, poderíamos compreender o pensamento tradicional como abrangendo a hermenêutica antropológica na antropologia simbólica<sup>11</sup>, assim como a hermenêutica esotérica na tradição iluminista e hermesiana<sup>12</sup>. Vejamos rapidamente os vetores de cada uma das vertentes.

Com relação à Escola de Eranos, trata-se do círculo fundado por Jung em 1936, funcionando em Ascona há cinquenta anos ininterruptamente. Garagalza definiu o orientação como Gnose de Eranos: “... suas investigações são interdisciplinares e constelam um tipo de gnose que, a partir da arquetipologia jungiana e da mitologia comparada, procura fundar uma antropologia hermenêutica do sentido, em polêmica com o agnosticismo da razão específica do moderno raciopositivismo”<sup>13</sup>. É preciso se distinguir, como lembra Corbin, desde o Congresso de Messina, que a Gnose não se confunde com os movimentos gnósticos do início da era cristã. Por gnose devemos entender um “conhecimento salvífico”, diz Corbin, envolvendo um duplo referencial: uma hermenêutica simbólica e o “mundus imaginalis”<sup>14</sup>, por onde virá o legado do “estruturalismo gnóstico e da hermenêutica docetista”<sup>15</sup> de G. Durand. Não nos cabe aqui detalhar essa “lógica dos orientais”<sup>16</sup>, mas observamos que se trata, com Eranos e com Corbin, da proposta e do desenvolvimento de uma “hermenêutica simbólica”<sup>17</sup> e, de passagem, cabe desde já observar que o acesso a Eranos (e Corbin era membro do Círculo) funciona ao modo do que Jung gostava de chamar de “electio”: tratava-se mesmo de uma “ecclesia spiritualis...”<sup>18</sup> e esse “convite” a Eranos acabará por definir um vetor privilegiado na Escola de Grenoble, envolvendo autores como Faivre, Servier, Wunnenburger, etc., em suma, aquilo que Paula Carvalho chamou de “vertente arquetipal”<sup>19</sup> da Escola de Grenoble. A hermenêutica simbólica consiste

em receber o legado dos hermeneutas marginalizados, “ocultados”, sob o pejorativo de “filosofia oculta” ou “ocultismo”: G. Durand refere-se, aqui, à “Naturphilosophie” romântica, com seu elo na magia renascentista<sup>20</sup>, aos poetas malditos das “correspondências e similitudes”<sup>21</sup>, e, enfim, aos “hermeneutas suspeitos”<sup>22</sup> da psicologia profunda e da ciência das religiões (sobretudo Jung, Kerényi, Eliade, Corbin, Dumézil... em suma, a Escola de Eranos). Reconhecemos porque G. Durand fala na elaboração de uma antifilosofia, pois opõe filosofia e tradição, em particular a filosofia ocidental<sup>23</sup>, precisamente pela “catástrofe averroísta do século XIII”<sup>24</sup> que, com a morte de Avicena e a partida de Ibn’Arabi, perdeu o sentido do Imaginal, ficando destarte reduzida ao dualismo remontando a Aristóteles e que encontra seus fundamentos filosóficos e científicos no cartesianismo. Não só por isso se trata de uma anti-filosofia, mas também porque assume a tradição hermética ou hermesiana: sabemos que a Tradição ou pensamento tradicional<sup>25</sup> é um pensamento operativo pelos símbolos, um pensamento simbólico ou uma hermenêutica simbólica tendo a ver com outra concepção de homem - como no pensamento esotérico o “homo latomus”, o “homo proximi orientis”<sup>26</sup>, etc. -, em suma, com a “figura tradicional do Homem”<sup>27</sup> desfigurada pela filosofia ocidental. Mas tem a ver também com outra concepção de homem tal como desvendada pela antropologia simbólica<sup>28</sup> que evidencia outras concepções de tempo e espaço, por meio dos quais a história se torna uma das formas de temporalidade e, mais precisamente, desde o solo greco-judaico cristão conjugado ao “espírito do capitalismo”, torna-se o “mito da história” ou o “mito do ocidente”<sup>29</sup>. É nesse sentido que G. Durand falará numa “anti-história da anti-filosofia”<sup>30</sup> e desvendará essas estruturas anti-filosóficas que despontará no “retorno do mito”, como veremos. Antes, entretanto, vejamos a matriz do pensamento holonômico.

O “novo espírito antropológico” e a “ciência do homem” desenvolve-se não mais só pelo lado Tradição mas também pelo lado Ciência, a partir da herança bachelardiana do “NES 1980”: trata-se do “novo espírito científico” 1980 ou o “pós-Bachelard”<sup>31</sup> que define a ciência holômica dos já referidos colóquios. Lidamos aqui também com um pensamento simbólico tão bem evidenciado num texto de David Bohm<sup>32</sup>, cujo caráter hermesiano da referida ciência também é

destacado por exemplo, por James Hillman<sup>33</sup>. Para lá das oposições entre Tradição e Ciência, como tão bem evidenciado por G. Durand no seu comentário, no Colóquio de Veneza ao texto de Basarab Nicolescu<sup>34</sup>, e da correta oposição entre Ciência e Poesia, em que se debate Bachelard, apesar de Durand mostrar que ela se resolve numa polarização<sup>35</sup>, há uma confluência entre Tradição e Ciência e Ciência e Poesia, por onde definir uma nova abordagem da filosofia. Vejamos esses passos. Inicialmente é valorizada a “transdução” como “abordagem poético experimental” da realidade mediando-se a função simbólica e tornando-se método<sup>36</sup>. A seguir G. Durand se refere, no Colóquio Holonômico “O Espírito e a Ciência: nº 2 Imaginário e Realidade”, chamado de Colóquio de Washington, organizado por Jean Charon, ao seguinte: “penso realmente que nosso “bassin sémantique” é o de uma gnose. Charon expõe, por exemplo, uma gnose, quer, dizer, um saber unitário, certamente um saber unitário com suas diversificações, mas em seu termo como um “processo unitarizante”, se posso assim me expressar. Trata-se indubitavelmente de uma posição gnóstica. É como uma gnose, um saber mais ou menos integral, que evidentemente atemoriza os detentores de um saber, puramente localizado sociologicamente, e diversificado, isto é, sem relação unificadora. Eis porque atualmente há um medo terrível, que recentemente observei na Imprensa, de que a gnose retorne, pois isso aconteceria em detrimento dos inquisidores e das inquisições. Ora, para retoma, o “bassin sémantique” genérico, ainda há inquisidores, mas as inquisições são amplamente denunciadas pela corrente de civilização que aqui estamos vivendo nesse Colóquio, ainda quando tais inquisições pesem grandemente sobre as pessoas e os pesquisadores. Tais indivíduos são dissidentes. Vivemos uma fase de grande dissidência gnóstica<sup>37</sup>. Portanto, seja em termos de Tradição, seja em termos de Ciência, lidamos com a “fenomenologia da Gnose” e “a Gnose como situação existencial” e, a caminho dessa nova filosofia, G. Durand<sup>38</sup> dará mais um passo no “pós-Bachelard”, ao dizer: “o pós-Bachelard, que o final de nosso século XX está vivendo, esboça um saber global - muito próximo das figurações do Hermetismo, do Renascimento ou das “Naturphilosophie” românticas - que, sem abusar, podemos novamente chamar de “gnoses”, ou seja, de saber integral integrando num plano de igualdade heurística o

“sabe racional” e o “saber imaginário”. Não é por acaso que os jovens filósofos farejaram um “novo romantismo” atualmente emergindo. Do mesmo modo, toda antropologia, mais ou menos confessadamente, manifesta um retorno a uma abordagem “compreensiva”, semelhante a do hermetismo e fazendo do mito de Hermes o mito piloto de nosso tempo... ninguém deverá estranhar ver reunidos, em nosso CRI-Greco 56, antropólogos e “literatos”. Essa aliança entre o que outrora fora pesado positivismo sociológico e fantasia - ou devaneio, retomando o termo de Bachelard - artística e exigida pelo “Chreodos” epistemológico em que nos situamos pela convergência dos saberes. É nessa “nova aliança” que está a ativa compreensão dessa “grande mudança”, em que claramente se empenha a reflexão do terceiro milênio<sup>39</sup>. Enfim, a desembocadura na “nova filosofia”.

Gilbert Durand marca simultaneamente o caráter antropológico, hermenêutico e filosófico da antropologia do Imaginário, que é a rigor uma antropologia profunda - “(referindo-se a Eliade) penso numa antropologia profunda, antropologia que vai procurar por detrás dos acontecimentos etnológicos ou das incidências etnológicas mesmo etnográficas que vai procurar a coerência significativa profunda...” - e uma “filosofia geral” centrada no pensamento simbólico<sup>40</sup>. Mas o símbolo, mostra-o Durand<sup>41</sup>, se dinamiza nas grandes configurações do “sermo mythicus”, contra as “desmitologizações” e “desmitizações”<sup>42</sup>, Gilbert Durand fala numa dupla desmistificação: desmistificação desse pensamento desmitizado - que se move na falsa antinomia historicista e filosófico ocidental do mito e da história como tão bem analisou Corbin<sup>43</sup> - e com Eliade, numa “desmistificação às avessas” - reencontrar o numinoso e o sagrado sob o profano, como fundamento dele. Fala portanto em “retorno do mito”<sup>44</sup>, que tanto é a elaboração da “mitologia” quanto o “reencantamento do mundo” como projeto vetor escatológico. Diz B. Durand: “o fundamento da Antropologia e do Anthropos é precisamente esta constelação - e volto a uma pergunta que ontem me foi posta sobre a relação do mito e do arquétipo - é esta constelação de entidades (como dizia Rudolf Otto ao definir a religião) numinosas de nós mesmos. O que significa que são imperativas. Kant falava de um imperativo categórico para justificar a moralidade ao lado da razão pura. Nesse caso, podemos falar de um imperativo mitológico ou

mitogênico do Homem na suas “démarches” primárias e espontâneos e na démarche secundária do estudo, que é a sociologia, a psicologia, enfim, tudo que nós fazemos... Mas isto que se perfila no horizonte é uma espécie de filosofia geral: é a isso que chamo mitodologia, que é simultaneamente uma filosofia geral da metodologia e da epistemologia da Antropologia, e ao mesmo tempo uma desinscrição ontológica que confina com uma teologia, mas uma teologia discreta, uma teologia sem teólogos e sobretudo sem clérigos, teologia um pouco como a que sonhou o meu amigo Ruyer em “La gnose de Princeton”...”<sup>45</sup>.

Como nos advertia Durand em correspondência pessoal<sup>46</sup>, devemos sempre destacar que o “homo symbolicus” se perfaz no “homo religiosus”<sup>47</sup>. Enfim, se consideramos com Paula Carvalho<sup>48</sup> que “Antropologia” em G. Durand compreende tanto a secundariedade das escolas antropológicas quanto o solo fundante da antropologia profunda como antropologia filosófica geral, como primariedade portanto; se consideramos com G. Durand que o juramento tríplice desse “antropólogo” é um juramento hermesiano - “... não deve o antropólogo postar, em sua alma e em sua consciência, sob pena de in-significância, o que eu chamaria de “juramento de Hermes”? tríplice juramento, como seria de se esperar, afirmando de início que o homem é uma constante com relação qual podemos, na melhor dar hipóteses, prever as recorrências; a seguir, que o homem é a ambiguidade paradigmática, a multiplicidade antagonista, o paradoxo criador; enfim que o homem é o modelo primordial - a própria imagem de Hermes para o qual todo universo que ele usa não é senão um espelho, quer dizer, um símbolo... tríplice juramento que precisamente funda a arte e a ciência do antropólogo sobre a recorrência, o paradoxo e a similitude”<sup>49</sup> -; enfim, se consideramos o denso texto “Archétype et Mythe”<sup>50</sup> de G. Durand, veremos que se elabora, por um lado, uma arquetipologia e, por outro lado, uma mitodologia, ambas sendo “escândalos epistemológicos e antropológicos”, pois ambas têm como fundo e desembocadura a gnose.

Sintetizando, que pontos e vetores hermenêuticos caracterizam a Escola de Grenoble? Em síntese, Paula Carvalho diz que se trata da ontologia e da epistemologia da “unitas multiplex” e da

axiologia da gnose, que um politeísmo epistemológico na comunidade científica da “Galáxia do Imaginário”<sup>51</sup> no CRI-GRECO 56 infletrá mais no sentido de teor arquetipal e de pertença ao Círculo de Eranos, ou mais num sentido de teor idiográfico e fenomenológico de pertença às abordagens do cotidiano”<sup>52</sup>. Mais especificamente seriam os seguintes elementos: a. uma concepção de tradição como hermenêutica simbólica; b. uma concepção holonômica de ciência; c. a oposição ao “paradigma clássico” e a adoção de um paradigma holonômico<sup>53</sup>; d. a transdução como método; e. a remitização e o reencantamento do mundo como projeto-vetor escatológico; f. a visão “gnóstica” de mundo: 9. o imaginário como paradigma.

O que é o imaginário? Há uma concepção comum dos membros da Escola de Grenoble?

Num balanço crítico, feito no famoso colóquio de Córdoba (“Science et Conscience, les deux lectures de l’Univers”), em 1980, Gilbert Durand, no texto “Orphée et Iris 80: l’exploration de l’Imaginaire”, G. Durand diz que “o universo das polissemias simbólicas” definem uma concepção partilhada, onde o “Imaginário é o universo das polissemias simbólicas que constituem o domínio dos conjuntos psico culturais”<sup>54</sup>. O autor desdobra nesse solo comum “balizas hermenêuticas”, em cinco blocos de proposições. São elas: 1. o pluralismo descontínuo constitutivo; 2. a constituição sistêmica dos conjuntos semânticos; 3. a indecidibilidade ou “salto” semântico da mudança; 4. as lógicas implicadas pelo domínio do imaginário são lógicas do terceiro incluído; 5. um sistema de sistemas pode, por sua vez, dar conta de uma homologia existente entre a formulação matemática e o procedimento poético em sua liberdade<sup>55</sup>.

Com relação à primeira: a partir de uma série de estudos<sup>56</sup>, Durand extrai três conclusões: as polissemias simbólicas ou conjuntos psicoculturais são “sistemas heterogêneos de conjuntos imaginários onde a coerência taxinômica dos grandes complexos míticos e simbólicos supõe a modelização matemática do descontínuo”<sup>57</sup>; por conseguinte não há possibilidade de redução de um conjunto ao outro, seguindo-se o valor e a opção pelas “hermenêuticas instaurativas”<sup>58</sup>; enfim aí estão os fundamentos do politeísmo epistemológico ou pluralismo coerente das hermenêuticas.

Com relação à segunda: considerando os trabalhos lógico-epistemológicos de Lupasco<sup>59</sup>, G. Durand e Y. Durand mostraram que a “coerência dialética tetrapolar”<sup>60</sup> aplicava-se ao dinamismo do imaginário em geral e que, se não há redução, há entretanto transformação possível porque o Outro habita na profundidade do Mesmo, isto é, um conjunto coerente e patente de imagens, aquilo que é manifesto, existe porque potencializa outro conjunto, que é o implícito e o latente. Portanto, um conjunto de imagens sempre é regido por uma tensão dialética ou por uma “conflitorialidade”<sup>61</sup> cabendo-lhe com melhor definição a figura do “oxímoron”, como diz Durand, por meio da qual uma entidade semântica torna-se diferente de seu estado lexical presente. Essa polivocidade ou equivocidade, como o chama Ricoeur<sup>62</sup>, mostra que a definição da identidade sempre é referência a uma alteridade, como diz Durand; portanto, como mostrou a história da psicanálise<sup>63</sup> e o “descentramento das filosofias da consciência”<sup>64</sup>, trata-se da introdução da dimensão do inconsciente na dinâmica do simbólico. Nas palavras de Durand: “René Thom tem razão ao afirmar que o simbólico emerge do conflito entre dois critérios de Identidade: há uma identidade espaço temporal ou substantiva que instaura o ente, e uma identidade semântica ou epitética que instaura um conjunto de atributos compreensivos, de “ter”. Toda forma simbólica, porque é simbólica, opera sempre uma disjunção unitiva pois o dinamismo do símbolo repousa, ao mesmo tempo, num princípio de relativização indefinida dos significantes substantivos que o significam e num princípio próximo ao evidenciado em física por d’Espagnat, o “princípio de não separabilidade que assegura, através de todos os avatares do significante, a coerência, a unidade e a universalidade do significado. Tal princípio questiona, em física, a causalidade, e em simbologia a “não separabilidade” semântica (as localizações semânticas) funda, ao mesmo tempo, o arquétipo e a sincronicidade estudados por Jung, assim como a “contemporaneidade” descoberta por Spengler<sup>65</sup>.”

Com relação à terceira: mais uma vez Durand recorre à teoria das catástrofes considerando a catástrofe absoluta (o desaparecimento do sistema) e “o ciclo de histerésis” de um sistema (a repetição dos estados passados). No primeiro caso ocorre a destruição do sistema pela queda de potencial ou de tensão dialética,

o que significa em termos de polissemia simbólica tratar-se de uma “de-simbolização” por entropia do simbolizante ou por saturação, acarretando a transformação dos símbolos em sistemas e signos como Schnetzler, membro do CRIGRECO 56 tão bem vem estudando. No caso do “ciclo da esterese” há uma reequilibração porque a saturação não chega aos limites, como mostraram Sorskin e Bergson. Atinge-se a baliza da “enantidromia” tão bem estudada por Jung<sup>66</sup>. Entretanto, nessa “bifurcação” o sistema “salta” e se reequilibra sendo entretanto impossível prever e controlar o que vai se seguir: trata-se de uma indecidibilidade-limite. Segundo G. Durand no campo do imaginário essas conclusões devem ser radicalizadas porque não lidamos aqui com sistemas macroscópios (a matéria energia-física e a matéria energia-biológica de Lupasco)<sup>67</sup>, dotados de previsibilidade e determinismos: um sistema simbólico estará sempre sujeito ao “equilíbrio contraditorial” por saltos ou catástrofes indecidíveis. E isso por duas razões: primeiro, devido ao próprio conflito das identidades e o autor enuncia uma “lei”: “uma mudança é indecidível na razão direta de sua carga semântica, isto é, de sua carga em significado, e em razão inversa de sua precisão de localização lexical, de sua identidade espacial<sup>68</sup>. Segundo, porque desde os trabalhos de Lupasco e seus discípulos<sup>69</sup>, no domínio do imaginário lidamos não com “sistemas assimétricos contradicionais como o macro-físico e o biológico, mas com “sistemas simétricos “contraditoriais”, como o microfísico e o psíquico, esses últimos, como “sistemas T”, definem a matéria-energia-psíquica e os sistemas simbólicos que são seus produtos, de modo que o universo dos sistemas psicossimbólicos é o universo do “contraditorial” ou da “conflitorialidade”. Segue-se uma importante conclusão axiológica e pragmática: a crítica à noção de projeto no paradigma clássico, ou seja, sem se chegar ao pendente anarquista de Maffesoli e à inexistência de projeto<sup>70</sup>, podemos pensar um projeto-vetor-escatológico - diferente do projeto em Marx ou em Sartre como o faz Tacussel com as “consciências dissimultâneas”<sup>71</sup>. Trata-se realmente de um ponto de debate na Galáxia do Imaginário: entretanto, o reencantamento do mundo pede a ação de um NEP (novo espírito pedagógico)<sup>72</sup>, sem se falar da “intervenção problemática” na culturálise de grupos<sup>73</sup>. Estaríamos, não obstante, dentro do espírito da hermenêutica durandiana se pensássemos que

toda projetividade se desenvolve à maneira do “princípio de individuação” tal como Jung demonstrou em “Psicologia e Alquimia”<sup>74</sup>, fato que de modo bastante interessante e instigante conflui de certo modo com o procedimento da Arte-Ação<sup>75</sup> em Teixeira Coelho.

Com relação à quarta: trata-se simplesmente da Razão Outra<sup>76</sup>.

Com relação à quinta: trata-se da transdução e do pós-Bachelard, que já mencionamos acima.

G. Durand insiste numa precisa conceituação de imaginário e de aparelho simbólico<sup>77</sup>, conquanto o tenha feito de modo sistemático fundamentalmente sobre o aparelho simbólico, deixando indicações esparsas, porém coerentes, sobre o “imaginário”. Posteriormente Edgar Morin<sup>78</sup> e Paula Carvalho<sup>79</sup> prosseguiram nas elaborações nocionais do imaginário e aparelho simbólico. A nosso ver uma tarefa de síntese integrativa se faz necessária, agora, não só porque se trata de um “paradigma dos membros da “Galáxia do Imaginário” - sobretudo porque vão haver duas infleções nocionais em que deveremos insistir, com o próprio G. Durand, para que não se tornem ontológicas, mas sim heurísticas -, mas também porque após toda a história dos iconoclasmos<sup>80</sup>, aparentemente reaparece o universo das imagens nos mídia, mas de um modo banalizado... e novamente iconoclasta. E sobretudo porque, no discurso acadêmico, reaparece a utilização do imaginário no mesmo sentido banalizado, senão vulgar mesmo: e isso não porque remeta a “outras entradas para o imaginário”, mas porque tal uso está eivado de pressuposições de um conhecimento vulgar circulando por um “paradigma clássico” banalizado. Quais sejam as pressuposições: a oposição entre real e imaginário, com a “realidade” sendo dada como algo evidente de per si e objetiva, ao passo que o imaginário continua sendo, no melhor dos casos, a fantasia, de que falava Paracelso. Tal pressuposição co-envolve outra, conhecida como “teoria do reflexo” (Lukàcs)<sup>81</sup>, daí o imaginário sendo mera “fumaça superestrutural:...”<sup>82</sup> e outras tantas pressuposições a definirem o realismo ingênuo e vulgar. Concluindo, faremos indicações no sentido da referida síntese integrativa.

E, inicialmente, está a questão prévia da “função simbólica”<sup>83</sup>: a partir da hermenêutica de Cassirer, e seus

prolongamentos em Crespi - também do CRIGreco 56, poderemos dizer que a realidade é uma assíntota porque lidamos com redes de leitura ou interpretações. Sem se cair num “construtivismo radical”<sup>84</sup>, sem cairmos também na “culturologia”<sup>85</sup> ou nas radicalizações da “razão cultural”<sup>86</sup> e, enfim, sem cairmos no solipsismo epistemológico<sup>87</sup> - apesar de serem melhores soluções do que o realismo ingênuo e vulgar -, será a noção-chave de “trajeto antropológico” em G. Durand que nos permitirá encaminhar o equacionamento hermenêutico entre real e imaginário porque o “trajeto antropológico” é a noção-chave da hermenêutica antropológica ou hermenêutica simbólica em G. Durand: o autor diz explicitamente que ele é o “trajeto do Sentido”<sup>88</sup>.

Em “Orphée et Iris 80” G. Durand definira, como vimos, o imaginário como o universo das polissemias simbólicas ou o domínio dos conjuntos psicoculturais. Trata-se, na concepção de Paula Carvalho, daquilo que ele chama concepção abusiva de imaginário<sup>89</sup>, ou abrangente, na medida em que o imaginário e o universo da Cultura passam a ser homólogos senão sinônimos. O autor chega a essa conclusão, não por essa via, que é a que mostramos, mas depurando outra concepção de imaginário, expressa por G. Durand no já referido Colóquio de Washington, onde o autor diz que “imaginário é o campo geral da representação humana sem qualificação explicativa ou prático”<sup>90</sup>. Paula Carvalho despoja essa conceituação do explicativo ou prático para reencontrar a acima referida concepção abrangente do imaginário. Porque, se introduzirmos o explicativo e o prático teremos o que P. Carvalho vem chamando uma “concepção analítica ou cartográfica” do imaginário, isto é, dos componentes do domínio do imaginário. Aqui, retomando outra concepção do imaginário em G. Durand, em convergência com a concepção de Edgar Morin (desenvolvida nos quadros do CRIGreco 56), poderíamos ter uma abordagem analítica da noção de imaginário. Vejamos, G. Durand diz em “As estruturas anti- do Imaginário” que o Imaginário é o conjunto das imagens e das relações de imagens que constitui o capital pensado do homo sapiens<sup>91</sup>. E E. Morin em “O paradigma...” que, no circuito da hominização, “a cultura se insere complementarmente na regressão dos instintos (programas genéticos) e na progressão dos instintos organizacionais...”<sup>92</sup>.

Anotando adiante que a cultura “é um capital de competências simbólico-organizacionais” que integram a noosfera<sup>93</sup>. Assim “as representações”, símbolos, mitos, idéias são englobadas simultaneamente pelas noções de cultura e noosfera. Do ponto de vista da cultura, constituem-lhe a memória, os saberes, as programações, as crenças, os valores, as normas. Do ponto de vista da noosfera, são entidades feitas de substância espiritual e dotadas de certa existência<sup>94</sup>. Agora, retornando à definição de Durand, se o nível dos conceitos é induzido arquetipicamente<sup>95</sup> e se o imaginário tem suas raízes na corporeidade dos schèmes, que por sua vez induzem os próprios arquétipos<sup>96</sup>, Paula Carvalho extrai de G. Durand o imaginário como “o capital inconsciente de gestos do sapiens”<sup>97</sup>. Teríamos, assim, na concepção específica e analítica de imaginário, o domínio do arquetipal ou das invariâncias e universais do comportamento “genus homo”, e o domínio do idiográfico ou das variações e modulações do comportamento do homem inserido em contextos culturais específicos e unidades grupais. O domínio arquetipal coincide com o universo dos “schèmes”, gestos e arquétipos genotípicos em G. Durand (a que ele acrescentou as noções de “chreodos” e de campos morfogenéticos por sob os schèmes), recobrando também o “núcleo duro” da arquetipologia em Morin<sup>98</sup>. Já o domínio idiográfico coincide com o universo das imagens simbólicas das idéias e dos mitos, subentendidos pelos arquétipos fenotípicos em G. Durand. Tratando-se do “ideário e da “Imaginária”<sup>99</sup>, recobre o “núcleo duro” das “logomorfias”<sup>100</sup> em E. Morin, assim como o “núcleo turbilhonar” do “onirismo”, cujas raízes estão entretanto na “arquetipologia”. Temos, assim, de acordo com o caráter bifronte do símbolo, Sinn-Bild, um bifrontalismo do imaginário, voltado para o domínio arquetipal e/ou o domínio idiográfico, mas não de modo ontológico, mas de modo heurístico. Isto é, o bifrontalismo induz uma “dupla vertente do/no imaginário” e uma dupla tendência dos estudos sobre o imaginário que, entretanto, devem ser preservados como óticas estratégicas de enfoque pois estão num mesmo circuito que é definido pelo “trajeto antropológico”. Realmente G. Durand mostra que o trajeto antropológico é a incessante troca que existe ao nível do imaginário entre as pulsões subjetivas e assimiladoras e as intimações objetivas emanando do meio cósmico e social”<sup>101</sup>. Ora, o domínio

arquetipal apresenta o primeiro pólo de definição, e o domínio figural o segundo pólo.

Entretanto o “trajeto do Sentido” é o circuito entre os pólos, ou como G. Durand precisa melhor, falando em “trajetividade”, “o trajeto não é trajetória de **um corpo**, mas constitui os dois pólos semânticos de um objeto que habita **somente** no movimento do trajeto”<sup>102</sup>. Por isso que a “dupla vertente” é circunscrita pelo bifrontalismo do Imaginário tratando-se fundamentalmente de uma estratégia de abordagem; mas, realmente, e aqui concordamos com P. Carvalho, não há como negar o fato de que a vertente arquetipal da hermenêutica dos símbolos mantém estreitas relações com a “Gnose de Eranos”, aceitando fundamentalmente Jung e o inconsciente coletivo, ao passo que a vertente idiográfica ou fenomenológica está mais ligada às matrizes alemãs da sociologia do cotidiano e, de qualquer modo, não aceita o legado junguiano, e portanto o inconsciente: daí fenomenológica, como Maffesoli deixa claro.

## NOTAS

(1) AUGRAS, Monique., “A Favor de um Politeísmo Epistemológico”, Comunicação ao Encontro Nacional de Psicologia, Juiz de Fora, mimeo., 1990.

(2) idem.

(3) DURAND, Gilbert., **Science de l’homme et tradition: le nouvel esprit anthropologique**. Paris, Berg International, 1979.

(4) Actes du Colloque International de Cerisy-la-Salle (13-20 juillet 1973), **René Guénor et l’actualité de la pensée traditionnelle**, sous la direction de René Allean et Marina Scriabine. Milano, Archè, 1980.

(5) La Gnosis de Eranos: G. Durand, por Luis Garagalza IN VERJAT, Alain - **El Retorno de Hermes: hermenéutica y ciencias humanas**. Barcelona, Anthropos, Editorial del Hombre, 1989, p. 133.

(6) Colloque de Cordoue, **Science et Conscience, les deux lecturers de l’Univers**. Paris, Stock, 1980. Colloque de Fès, L’Esprit et la Science (I). Paris, Albin Michel, 1982.

(7) PAULA CARVALHO, J. C., **Antropologia das Organizações e Educação: Um ensaio holonômico**. R. J., Imago Ed., Coleção Tempo e Saber, 1990, Cap. 1.

(8) DURAND, G., **Science de l’homme et tradition**, op. cit., Cap. I.

(9) idem, cap. II.

(10) idem, Cap. V e Le Statu du Symbole et de l’Imaginaire aujourd’hui IN **La Foi du Cordonnier**, op. cit.

(11) Estamos nos referindo aos trabalhos de M. Leenhardt, de M. Griaule e G. Dieterlen, de M. Leirus, de G. Calame-Griaule, de D. Zakan, de J. Servvier, de R. Bastide, de J. Favre-Saada, de J. Duvignaud, mas também aos trabalhos de P. Radin, de M. Eliade e de alguns trabalhos de E. De Martino.

- (12) VIATTE, Auguste - **Les Sources Occultes du Romantisme, Illuminisme et Théosophie (1770=1820)**: La Génération de l'Empire (II). Paris, Librairie Honoré Champion, 1979.
- (13) **El Retorno de Hermes**, op. cit., p. 132.
- (14) CORBIN, H. - **Corps Spirituel et Terre Céleste**: de l'Iran magdée à l'Iran Shiite. Paris, Bucht/chastel, 1979.
- (15) DURAND, Gilbert - Taches de l'Esprit et Impératifs de l'Être: pour un structuralisme gnostique et une herméneutique docétiste. IN **Eranos Jahrbuch**, vol. XXXIV, 1965, E. J. Brill, Leiden.
- (16) JAMBET, Christian - **La logique des Orientaux**: Henry Corbin et la science des formes. Paris, Éditions du Seuil, Collection L'Ordre Philosophique, 1983.
- (17) GARAGALZA, Luis - **La interpretación de los símbolos**: hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual. Barcelona, Anthropos, Editorial del Hombre 1990.
- CORBIN, Henry - Herméneutique spirituelle comparée. IN **Face de Dieu, face de l'homme**: Herméneutique et soufisme. Paris, Flammarion, Collection Idées et Recherches, 1983.
- (18) BUONAIUTI, Ernesto - Ecclesia Spiritualis. IN **Spirit and Nature**: papers from the Eranos Yearbooks. Princeton, Princeton University Press, Bollingen Series XXX, I, 1972.
- (19) Cf. esse trabalho a p.
- (20) Referência a M. Ficino, Pico della Mirandola, G. Bruno, Paracelso e C. Agrippa; referências a Coleridge e Baudelaire; referencias a Jung, Corbin, Eliade, Dumézil e Lupasco. Cf. Capítulo I desse trabalho.
- (21) **El Retorno de Hermes**, op. cit, p. 133 e seguintes.
- (22) **Science de l'Homme et Tradition**, op. cit., Cap. II.
- (23) Cf. referência (4).
- (24) **Science de l'Homme et Tradition**, op. cit., capítulos III e IV.
- (25) idem capítulo I.
- (26) Cf. referência (11).
- (27) ELIADE, M. - Notes sur la mythologisation de l'histoire. IN **La Galaxie de l'Imaginaire**: dérive autour de l'oeuvre de G. Durand Maffesoli, M. (org.). Paris, Berg International, 1980.
- CORBIN, H. - Philosophie Iranienne de Philosophie comparée. Téhéran, Académie Impériale Iranienne de Philosophie, 1977.
- SERVIR, J. - **Les forges d'Hiran**: la Bible et l'Occident. Paris, Berg International, 1985.
- (28) Cf. referência (25).
- (29) DURAND, G. - Les grands changements ou l'après Bachelard. IN Cahiers de l'Imaginaire: **L'Imaginaire dans les sciences et les Arts**. Toulouse, Privat, 1988.
- (30) BOHM, D. - L'imagination et l'ordre impliqué. IN Colloque de Cordue, op. cit., p. 451 a 456.
- (31) HILLMAN, James - La mesure des événements: la proposition 117 de Proclus dans la perspective d'une psychologie archétypique. IN Colloque, op. cit., p. 283 a 302.
- (32) NICOLESCU, Basarab - La Nature du réel et la nouvelle vision de la science. IN Colloque International de Venise op. cit., p. 27 a 62.
- (33) DURAND, G. - Science et conscience dans l'ouvre de Gastion Bachelard. IN **L'âme tigrée, les pluriels de psyché**. op. cit.

- (34) "a relação com a realidade poderia se fazer por meio desse método que H. Lefebvre ou B. Mandelbrot chamam de "trasdução". Raciocínio e procedimento quer irredutíveis à dedução e à indução, une à tomada em consideração de uma realidade em seu "envolver", isto é, sua instabilidade, a referenciação ao imaginário possível. "Utopia experimental" que tenta dar conta da experiência e do possível, que, distanciada das construções abstratas a priori e da submissão ao real e ao sentido comum, explora o virtual realizável. Assim, os adeptos da investigação empírica e os adeptos da teorização obrigatória ("construção" de objetos teóricos) são postos no mesmo saco. E na utilização mediatizada dos elementos (que são tomados como elementos e não em si) particulares e característicos de cada uma dessas duas atitudes que está a apreensão poético-científica da realidade". (M. Maffesoli) apud **Imaginária e Culturanálise de Grupos**, PAULA CARVALHO, J. C., São Paulo, 1990 (mimeo), p. 165, nota 197.
- (35) Colloque de Washington, **L'esprit et la science (II)**, op. cit., p. 144.
- (36) PUECH, H. C. - Phénoménologie de la Gnose. IN **Enquête de la gnose I: la gnose et le temps**. Paris, Gallimard, 1978.
- JONAS, H. - Le Syndrome gnostique: typologie d'une imagination et d'une sensibilité. IN **La Religion Gnostique** (trad. Louis Evrad). Paris, Flammarion, Collection Idées et Recherches, 1978.
- (37) Cf. referência (29), p. 12 e 13.
- (38) DURAND, G. - **Mito, Símbolo e Mitologia**, (trad. H. Godinho e V. Jabouille). Lisboa, Editorial Presença, 1982, p. 93.
- (39) \_\_\_\_\_ . L'Univers du Symbole. IN **Le Symbole**. Edité par Y. E. Ménard. Université des Sciences Humaines de Strasbourg. Sdstrasbourg, Faulté de Théologie Catholique, Palais Universitaire, 1975.
- (40) \_\_\_\_\_ . Archétype et Mythe. IN **Mythes et Croyances**, Paris, Editions Lidis, t. V, 1985.
- (41) CORBIN, H. - **En Islam Tranien**: aspects spirituels et philosophiques I (le shiisme duodécimain). Paris, Gallimard Tel, 1971, Cap. IV.
- (42) ELIADE, Mircea apud DURAND, G. - **Reaux Arts et Archétypes**: la religion de l'art. Paris, P. U. F., 1989, p. 5.
- (43) SIRONNEAU, J. P. - O retorno do mito e o imaginário sócio-político. (trad. J. C. Paula Carvalho) IN **Revista EEUSP**, S. P., vol. XI (1/2): 277-310, 1985.
- (44) DURAND, G. - **Mito, Símbolo e Mitologia**, op. cit., p. 111.
- (45) Correspondência pessoal mantida durante 1989, 1990 e 1991.
- (46) DURAND, G. - 'homme religieux et ses symboles. IN **L'homme et le Sacré**. Direction de J. Ries, Paris, Payot, 1989.
- (47) PAULA CARVALHO, J. C. - **Energia, símbolo e magia**: para uma antropologia do Imaginário. Tese de Doutorado, FFLCH-USP, mimeo, 1985, vol. 2 (Conclusões).
- (48) DURAND, G. - **Science de l'homme et tradition**, op. cit. p.
- (49) Cf. referência (40).
- (50) **La Galaxie de l'Imaginaire**, op. cit., supra.
- (51) Notas da disciplina "A Culturanálise de Grupos", ministrada na ECA-USP em 1990 e na FEUSP em 1991, citando, de G. Durand, "Archétypes et Mythes" e "Beaux-Arts et Archétypes".

- (52) **Antropologia das Organizações e Educação**, op. cit., Cap. I e Quadros da p. 221 e 223.
- (53) DURAND, G. - Orphée et Iris 80: l'exploration de l'imaginaire IN **Colloque de Cordue**, op. cit., p. 308 e 310, 311.
- (54) Idem, p. 308 a 316.
- (55) G. Durand refere-se ao pluralismo das formas simbólicas de Cassirer, ao pluralismo dos arquétipos de Jung, Hillman, ao politeísmo dos valores de Weber, ao novo politeísmo de Miller, e à teoria das catástrofes de R. Thom, ao lado do triguncionalismo sócio-cultural indo-europeu de Dumézil, a que poderíamos acrescentar o "gênio do paganismo" de M. Augé.
- (56) DURAND, G. - Orphée et Iris 80 IN op. cit., p. 308.
- (57) DURAND, G. - **L'Imagination Symbolique**. Paris, P. U. F., 1976. (capítulo III).
- (58) LUPASCO, S. - **Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie**. Paris, P. U. F., 1951.
- \_\_\_\_\_. **L' énergie et la matière psychique**. Paris, Julliard, 1974.
- (59) PAULA CARVALHO, J. C. - A(s) lógica(s) da Energia: dos trabalhos de Lupasco a algumas implicações educativas e antroopoorganizacionais IN **Noética**, Vol. 3, nº 1, Jan/ Jun., 1971, Universidade Camilo Castelo Branco.
- (60) BEIGBEDER, M. - **Contradiction et nouvel entendement**. Paris, Bordas, 1972.
- (61) RICOEUR, P. - **Finitud y Culpabilidad** (trad. Sanchez Gil). Madrid Taurus, 1969 (p. 245 e seguintes).
- (62) ELLENBERGER, H. F. - **A la découverte de l'inconscient**: Historie de psychiatrie dynamique. (trad. J. Feisthauer). Villeurbane, Simep Editions, 1974.
- (63) RICOEUR, P. - **De l'interprétation**: essai sur Freud. Paris, Seuil, 1965 (Livre I).
- (64) DURAND, G. - Orphée et Iris 80 IN op. cit., p. 309, 310.
- (65) "Literalmente, caminho em sentido contrário; tomado a Heráclito, exprime o antagonismo do devir, a idéia de que o que é se transforma em sentido contrário (...) Chamo de "enantiodromia" o aparecimento da contraposição inconsciente sobretudo no evolver temporal. Tal fenômeno característico produz-se quase sempre quando uma tendência extremamente unilateral domina a vida inconsciente, de modo estável no inconsciente; inicialmente ela se manifestará pela inibição do rendimento consciente e depois levará, progressivamente, ao colapso dessa orientação bastante unilateral, impondo-se-lhe". (JUNG, C. G. - **Types Psychologiques** (trad. Y. Le. Lay). Gémève, Librairie de l'Université Georg et Cie S. A., s/d, p. 424-425).
- (66) LUPASCO, S. - **Les trois matières**. Paris, Julliard, 1960.
- \_\_\_\_\_. - **L'énergie et la matière vivante**: antagonisme constructeur et logique de l'hétérogène. Paris, Julliard, 1974.
- (67) DURAND, G. - Orphée et Iris 80 In op. cit., p. 311 e 312.
- (68) Vejam-se os trabalhos dos colaboradores de M. BEIGBEDER e de P. FAYSSE, da Universidade de Laval.
- (69) MAFFESOLI, M. - Le paradigme esthétique IN **George Simmel, la sociologie et l'expérience du monde moderne**. P. Watier (org.), Paris, Méridiens/Klincksieck, 1986.
- (70) TACUSSEL, P. - **L'attraction-sociale**: la dynamique de l'imaginaire dans la société monocéphale, Paris, Librairie des Méridiens, 1984.

(71) DUBORGEL, B. - **Imaginaire et Pédagogie**: de l'iconoclasme scolaire à la culture des songes. Paris, Le soigneur qui mord, 1983.

(72) Cf. referência

(73) JUNG, C. G. - **Psychologie et Alchimie**. (trad. H. Pernet et R. Cahen). Paris, Buchet/Chastel, 1970. (1ª e 2ª Partes). Trata-se de um processo, com escansão de etapas, móveis entretanto e reversivas, dotado de teleologia, sendo entretanto o Centro uma assintota, de modo que o perfazimento da trajetória não é linear e nem pode ser "planejado".

(74) "Ação, de seu lado, é um processo com início claro e armado mas sem fim especificado e, portanto, sem etapas ou estações intermediárias pelas quais se deva necessariamente passar - já que não há um ponto terminal ao qual se pretenda ou espere chegar" (TEIXEIRA COELHO, J. - **O que é ação cultural**. São Paulo, Editora Brasiliense, Col. Primeiros Passos, 1989). Dissemos que conflui "de certo modo" com Jung... Mas a "moto contrário" ... realmente, como insiste Paula Carvalho citando o Maffesoli do livro "La Connaissance Ordinaire" e de "L'éthique de l'esthétique", apesar dos protestos, Teixeira Coelho estaria mais próximo das considerações de Maffesoli do que parece admitir...

(75) MAFFESOLI, Met SANSOT, P. - Pour une Raison Autre: à propos de l'oeuvre de G. Durand IN **Sociologie de la Connaissance** (J. Duvignaud éd.). Paris, 1982.

(76) Cf. referência (39).

(77) MORIN, E. - **La Méthode**. 3. La Connaissance de la Connaissance/1. Paris, Seuil, 1986.

..... - **La Méthode**. 4 Les idées: leur habitat, leur vie, leurs moulurs, leur organisation. Paris, Seuil, 1991.

(78) Cf. referência (47), vol. 2, Parte C, p. 685 a 835.

(79) DURAND G. - **L'Imagination symbolique**, op. cit. (Capítulo I).

(80) LUKACS, G. - **Estética (I)**. (trad. M. Sacristan). México, Grijalbo, 1966.

(81) ATLAN, H. - **Entre le cristal et la fumée**: essai sur l'organisation du vivant. Paris, Seuil, 1979.

(82) CASSIRER, E. - **Esencia y efecto del concepto de símbolo**. (trad. C. Gerhard). México, Fondo de Cultura Económica, 1975.

JUNG, C. G. - The Transcendent Function. IN **The Collected Works of C. G. Jung** (Vol. 8) (trad. R. F. C. Hull). London, Routledge and K. Paul, 1960.

CRESPII, F. - **Médiation symbolique et société**. Paris, Librairie des Méridiens, 1983.

(83) GLASERFELD, E. Von - Introduction à un constructivisme radical. IN **L'invention de la réalité**: contributions au constructivisme (P. Watz Lawick, dir.) Paris, Seuil, 1988.

(84) WHITE, L. - **The science of culture**. New York, Farrar-Strauss, 1949.

(85) DAHLINS, M. - **Au coeur des sociétés**: raison utilitaire et raison culturelle. (trad. S. Fainzang). Paris, Gallimard, 1980.

(86) FOERSTER, H. Von - Notes pour une épistémologie des objets vivants. IN **L'Unité de l'homme**: 2. Le cerveau humain. Paris, Seuil, 1974.

(87) DURAND, G. - Structures et Métalangages. IN **Efigures Mythiques et Visages de l'Oeuvre**: de la mythocritique à la mythanalyse. Paris, berg International/l'Île Verte, 1979.

(88) PAULA CARVALHO, J. C. - Uma visão recapitulativa e perspectiva sobre o perfil culturalanalítico e o imaginário grupal. IN **Aspectos do Imaginário de Grupos de Alunos do 2º Grau numa Culturalnalyse de Duas Etnoescolas e de Uma Escola Urbana**: Colégio Iavne, Liceu Pasteur e E. E. P. S. G. João Pedro Ferraz. FEUSP/CNPq, 1992-1993, p. 97 a 115 (mimeo).

- (89) Colloque de Washington, op. cit., p. 123.
- (90) DURAND, G. - **Les structures anthropologiques de l'Imaginaire**, op. cit., p. XVI.
- (91) MORIN, E. - **Le paradigme perdu: la nature humaine**. Paris, Seuil, 1973.
- (92) MORIN, E. - **La Méthode 4**, op. cit.
- (93) idem, p. 113.
- (94) DURAND, G. - **Les Structures anthropologiques de l'Imaginaire**, op. cit., p. 63.
- (95) idem, p. 61.
- (96) PAULA CARVALHO, J. C. - **Antropologia das Organizações e Educação**, op. cit., p. 45.
- (97) MORIN, E. - **La Méthode 4**, op. cit., p. 113 e seguintes.
- (98) PAULA CARVALHO, J. C. - **Antropologia das Organizações e Educação**, op. cit., p. 46.
- (99) MORIN, E. - **La Méthode 4**, op. cit.
- (100) DURAND, G. - **Les Structures anthropologiques de l'imaginaire**, op. cit., p. 38.
- (101) Cf. referência (29), p. 13.