

# EPISTEMOLOGIA E ANTROPOLOGIA DO IMAGINÁRIO EM GILBERT DURAND

José Carlos de Paulo CARVALHO

Faculdade de Educação - USP

## Résumé

Penser les fondements de l'anthropologie de Durand est les situer dans les racines de l'anthropologie profonde, laquelle envisage l'homme comme "homo religiosus", dans la perspective de la gnose de Eranos. Son but est la reconquête d'une **Bezauberung** et de l'Imaginal, la création d'un "nouvel esprit anthropologique".

## Resumo

Pensar os fundamentos da antropologia de Durand é situá-los nas raízes da antropologia profunda, que considera o homem como "homo religiosus", na perspectiva da gnose de Eranos. Seu objetivo é a reconquista de uma **Bezauberung** e do Imaginal, a criação de um "novo espírito antropológico".

Para Gilbert Durand, Mestre e Amigo, testemunho de fidelidade e encontro.

"...ce que j'appellerais le Serment d'Hermès. Triple serment comme il se doit, qui d'abord affirme que l'homme est une constante et que l'on ne peut prévoir que les récurrences, ensuite que l'homme est l'ambigüité paradigmatique, la multiplicité antagoniste, le paradoxe créateur, enfin que l'homme est le modèle primordial-l'image même d'Hermès- pour lequel tout l'univers dont

il use n'est qu'un miroir, c'est-à-dire un symbole et quelque fois un signe. Triple serment qui fonde précisément l'art e la science de l'anthropologie sur la récurrence, le paradoxe et la similitude."

(G.Durand - "Science de l'Homme et Tradition: le "nouvel esprit anthropologique")

Pensar a antropologia de Durand nos seus fundamentos é situá-la nas raízes profundas da "vocalização antropológica" herdada da antropologia filosófica<sup>1</sup> que permeia a "anti-história da anti-filosofia"<sup>2</sup> e é ao mesmo tempo situá-la como o profícuo tronco e arborescência de uma "antropologia profunda".<sup>3</sup> É, ao mesmo tempo, "trajetividade" e "opus" do "homo symbolicus"<sup>4</sup>; é, em profundidade, a "re-condução"<sup>5</sup> do "homo religiosus"<sup>6</sup> pela sistemática "desmistificação às avessas"<sup>7</sup>, é a instauração do "homo religiosus", como "Ur-Grund", tarefa-obra de reunificação solidária de uma "Bezauberung" que é "re-paradigmatização", transformação "metabólica" e "metaléptica"<sup>8</sup>, portanto "mythopoiésis"<sup>9</sup> elidindo antropoliticamente os "fluxos de racionalização capitalista"<sup>10</sup> pela "re-condução" do Imaginário e pela "reconquista do Imaginal" como "hormônios do sentido" de uma "terra gasta" e de uma vida desvivida"<sup>11</sup> desde o progressivo averroísmo ocidental; projeto portanto, e apesar de, projetividade pelo simples fato de ek-sistir de uma obra que, pelo tão simples e complexo fato, feito e fado de falar uma fala outra, não pode deixar de pro-vo-car as transferências e contra-transferências institucionais de algumas, muitas, "comunidades científicas" travestidas em "metodologias científicas", como lembraria, assim Devereux<sup>12</sup>. "Dissidência libidinal", como diria Lourau,<sup>13</sup> situando essa projetividade no simples fato de uma voz que existe e fala num universo tecnoburocratizado de eficiências e que remexe em profundidade, como agitadas são as reações dos remexidos e importunados, mas não menos "competentes"<sup>14</sup> no tentar disfarçar a "pervagação que essa voz traz. Porque a Voz, essa voz outra fala nos mais recônditos registros e formas, e Jung<sup>15</sup> nos lembrava que os profundos símbolos do "Selbst" formam-se primordialmente nas profundezas do corpo, e por isso são pressentidos pela vísceras, nos intestinos, e é esse arrepio que é inicialmente sentido,

mobilizando os trevosos de Mordor<sup>16</sup> a entrar no Armageddon contra a "cavalaria espiritual"<sup>17</sup>. E, assim, com o braço de Ahrimã, tentar - e digo tentar, porque afinal triunfamos como "dominicanos brancos" contra a "cabeça de Medusa"<sup>18</sup> - dispersar os elos da "aurea catena hermética"<sup>19</sup> e os membros da "ecclesia spiritualis"<sup>20</sup>. Porque a sabedoria do Imaginário e do Imaginal controí-se, em Gilbert Durand, ao "lado da "gnose de Eranos"<sup>21</sup> e, como nos lembra Jung, em carta a Bernouilli, de 05/10/44, "certamente, nos tempos de agora, o número de hermesiano,<sup>22</sup> cresceu pouco. Entretanto, ele nunca foi particularmente grande, porque a "aurea catena" sobre que escrevem, não escoia através de escolas e consciente tradição, mas através do inconsciente. Hermesianismo não é algo que você escolhe, é um destino, assim como a "ecclesia spiritualis" não é uma organização mas uma "electio".<sup>23</sup> Ora, nosso Mestre e Amigo, Gilbert Durand, afirma que o antropólogo dessa antropologia outra é aquele faz o tríplice juramento de Hermes... Também nosso Mestre e Amigo fala na epistemologia dessa antropologia do Imaginário como sendo um "estruturalismo gnóstico e uma hermenêutica docetista"<sup>24</sup>. E, no colóquio holonômico<sup>25</sup> de Washington, "O Espírito e a Ciência 2: Imaginário e Realidade", lembra-nos o Mestre e Amigo: "Penso realmente que nossa "bacia semântica" é a da gnose, e. i. um saber unitário, unitário certamente com suas diversificações, mas afinal com um processo "uniformizante", o que é uma posição indubitavelmente gnóstica. É, como uma gnose, mais ou menos um saber integral, que atemoriza todos os detentores de um saber puramente localizado sociologicamente, e diversificado, isto é, sem relação unificante. Eis porque, nos tempos de agora, há um medo terrível, sobretudo acusado na imprensa, de que a gnose retorne à cena, em detrimento das inquisições. Ora, retomando a bacia semântica geral, há ainda inquisidores, mas as inquisições são amplamente denunciadas pela corrente civilizacional que começamos a viver, ainda quando essas inquisições pesam como todo seu peso sobre os indivíduos. Esses indivíduos são os dissidentes. Vivemos, estamos a viver uma fase de grande dissidência gnóstica"<sup>26</sup>. Seria isso dizer que com a NEA,<sup>27</sup> com NES-1980,<sup>28</sup> com o NEP<sup>29</sup> estaria articulando-se naquela profunda de "ecclesia spiritualis", que é a "galáxia do

Imaginário"<sup>30</sup> com seus pontos focais-centros, uma resistência? Que os esfacelamentos de organismos-membros dessa "ecclesia" seria a aparência da/na instituição, porque o evento no /do Imaginário e do/no Imaginal é advento, cujo nível de apreensão, portanto, não deve confundir-se com o histórico precisamente porque somos docetistas? Estaria a se constituir, por sob e para lá das imagens de uma epistemologia e de uma antropologia do Imaginário, mas sempre através delas de modo disseminatório, estaria a se constituir uma "cavalaria espiritual" e que, parafraseando Fernando Pessoa, de tanto pensar acabamos ficando doente dos olhos, doentes de ver?

Lembráramos, a modo de conclusão provisória, um texto do livro "As folhas do jardim de Morya" (I,247):

"À Noite, Nós ensinamos.

Durante o dia, os homens atribuem esses ensinamentos a si próprios.

A parte mais essencial da existência humana é durante as horas noturnas- O abismo é perceptível à vista e o furacão está próximo ao ouvido.

Guardião, recorda o tesouro confiado.

Contempla, Nossos Chamados concedem-te um conhecimento muito maior do que as tradições antigas.

A calamidade se aproxima. Ensino-te a suportá-la.

A mão do Criador revela as duas esferas.

É ordenador escolher o caminho.

Um bando de cães está rosnando,

E o olho de coruja reluz na escuridão.

Mas aqueles que sabem não tremem.

Estou enviando um Escudo. Vê, e não rejeites a felicidade."

Caxambú, 23/10/90, dia do Apóstolo Tiago

J. C. Paula Carvalho.

## NOTAS/REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS OU GLOSAS

1. A "vocação antropológica" herdada de uma antropologia filosófica de um Cassirer, sobretudo, mas também de um GUSDORF e de um GROETHUYSEN, pode-se configurar através de um texto do último e de um texto de KORZYBSKI. Como os textos de Cassirer marcam essa vocação como a instauração da "função simbólica" como o especificamente humano, tornando o homem um "homo symbolicus", o texto de Groethuysen marca os universais do comportamento humano e a unicidade do mesmo, ao passo que Korzybski, com o Bachelard da "Philosophie du non", marcam o caráter das polissemias simbólicas com que lida uma "antropologia geral". Citamos os textos de Groethuysen, de Bachelard e de Korzybski.

Diz Groethuysen: "Somente importa o ponto de vista daquele que interroga, somente importa a questão que o homem a si se põe e não o modo de a ela responder. Mas a própria questão é ambígua, em si evidenciando um caráter problemático. Por isso as respostas aos problemas antropológicos também são eqüívocas. Levam a diferentes direções. Reunir as múltiplas tendências que nelas se expressam, fundir num todo homogêneo as disposições que ao mesmo tempo impelem o homem a se conhecer, a experimentar seu eu, a se fazer uma imagem própria e a se construir uma personalidade, tal seria o ideal da antropologia. Acontece que o homem se abandona à multiplicidade das impressões que vive, buscando apreender a significação que o todo possa ter, esgotando aquilo que a vida em cada uma de suas manifestações possa lhe revelar; ora procura definir o que nele há de essencial, ou ainda é possuído pelo desejo de interpretar sua vida partindo do que nele há de mais profundo, o quê que o incita a se superar... A obra da antropologia consistirá em re-ordenar o homem sob a diferença das formas, apreendendo-as na sua unidade." (B. Groethuysen, "Anthropologie philosophique". Trad. H. Meschonic. Paris, Gallimard 1953, p. 11 e 280).

Diz Korzybski: "Como até o presente não dispomos de uma ciência geral do homem que abranja todas suas funções, linguagem, matemática, ciência e inclusive "doenças mentais", sinto que engendrar tal ciência seria extremamente útil. Comecei essa tarefa em "Manhood of humanity"...A escolha de ums designação para tal ciência é bastante difícil. O único nome apropriado, "Antropologia", já está previamente preenchido no cobrir a mais fundamental e profunda disciplina, sem o que até a moderna psiquiatria seria impossível. Mas tal designação, até o momento, é usada num sentido "restrito" para significar a história natural animal do homem, desconsiderando o fato que a "natural history of man" deve incluir fatores inexistentes no reino animal, mas que são suas funções "naturais"...Proponho, pois, chamar a muito válida e existente Antropologia, "Antropologia restrita", chamando à ciência generalizada do homem de "Antropologia geral", para assim incluir "todas" as funções naturais, sendo aquelas tratadas pela Antropologia Restrita apenas parte. A assim chamada Antropologia Geral seria bastante diferente da restrita existente. Deveria incluir todas as disciplinas de interesse humano de um ponto de vista especial antropológico e semântico. Frequentemente uma disciplina antropológica - por exemplo, psicologia antropológica, sociologia antropológica, direito antropológico

ou filosofia antropológica- tornar-se-ia uma disciplina “comparada”. Tal antropologia ampliada, e tais operações deveriam usar uma linguagem de estrutura tetradimensional que necessitaria, previamente, de uma revisão fundamental da estrutura da linguagem que usam, fator semântico da mais alta importância e que, até o momento, foi desconsiderado. (A. Korzybski, “Science and sanity: an introduction to non-aristotelian systems and general semantics.

**The international Non-Aristotelian Library Publ. Co., The Institute of General Semantics, Lakeville, Connecticut, 1958, p. 38-39).**

Vemos, assim, a insistência não só na “unidade do homem”, mas na “unidade da ciência do homem”, como respectivamente se expressam Morin, em “Le paradigme perdu, la nature humaine” (e no Colóquio Royaumont homônimo, “L’unité de l’unité de l’home”), e Durand, em “Science de l’Homme et Tradition: le “nouvel esprit anthropologique”. Examinamos tal perspectiva, acrescida da transdisciplinaridade e da necessidade de um novo paradigma, que não o “clássico”, o holonômico, nos “projetos de unidade da Ciência do Homem”, e na “questão paradigmática”, tudo sob a égide na Antropologia, respectivamente na Introdução de “Energia, símbolo e magia: para uma antropologia do Imaginário” (Tese de Doutorado em Antropologia Social, SP, FFLCHUSP, 1985, 3 vol., 1.200 p.) e no Cap. I de “Antropologia das organizações e educação: um ensaio holonômico” (RJ, Imago Editora, 1990). Entretanto mostramos, em “Rumo a uma antropologia da educação-prolegômenos I e II”, que tal unificação transdisciplinar e re-paradigmatização centravam-se fundamentalmente numa problemática antropológica e num legado hermenêutico pois, com Cassirer e com Lévi-Strauss, o centramento dessa reunificação se dava através da “função simbólica”, sendo que o par kantiano Natureza-História, no novo avatar Natureza-Cultura, persistente nas tentativas desses autores mas como “ruptura epistemológica”, deveria passar pela “sutura epistemológica”, que realizaram, como mostramos, a antropologia do Imaginário de G. Durand, através do “trajeto antropológico” e a antropologia da complexidade de E. Morin, através do “circuito de hominização”. Eis como o projeto de unidade se centra, então, na questão da sutura epistemológica Natureza-Cultura (que a “figura tradicional de Homem”veicula) e na questão da função simbólica, que a linguagem e a semântica são o nódulo da questão. Essa questão das questões, não só de filosofia da linguagem, foi tematizado por G. Durand em “Structures et Métalangages”, texto de grande importância nesse projeto de uma unidade antropológica da Ciência do Homem/do Homem. E é através das considerações de Bachelard sobre as propostas educativas de Korzybski (o “structural differential”, “time binders”, “shifting characters”) e sobre o alcance metodológico e semântico do “non-elementalism” (non-el) que a problemática da função simbólica e do fator semântico traçam a lógica das “polissemias simbólicas” (que são o Imaginário “tout court” como Durand se expressou em “Orphée et Iris 80, no Colóquio de Córdoba).

Diz Bachelard “A tarefa do não-elementalismo seria, mais ou menos, treinar o psiquismo humano com o auxílio de seqüências de conceitos (labirintos intelectuais) onde, essencialmente, os conceitos-encruzilhadas (símbolos, “mutatis mutandis”) dariam no mínimo um dupla perspectiva de conceitos utilizáveis. Chegado ao

conceito-encruzilhada, o espírito não teria simplesmente que escolher entre uma interpretação falsa e nociva, por um lado, e uma interpretação verdadeira e útil, por outro lado. Estaria frente a uma dualidade ou a uma pluralidade de interpretações. Assim, todo bloqueio psíquico seria impossível ao nível dos conceitos, melhor, o conceito seria essencialmente uma encruzilhada onde a liberdade metafórica tomaria consciência de si mesma..." (G. Bachelard, "La philosophie du non: essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique". Paris, PUF, 1975, p. 129). Esse "conceito-encruzilhada" e essa "liberdade metafórica são precisamente o símbolo e sua lógica, de plurivocidade e equivocidade de Ricoeur, de conflitorialidade e "polissemias simbólicas" em Durand cujas figuras míticas correspondentes são Hermes, sobretudo Exu, mas também o glifo "olim" de Texcatlipoca...

Enfim, em "Figura tradicional do Homem e desfiguração filosófica", retomado em "Science de l'Homme et Tradition...", Gilbert Durand identifica a "desfiguração ocidental" desde Averróis- retracando uma "catena hermética" de "anti-história da anti-filosofia" como um repensar o retorno- e aponta precisamente as duas grandes condições do retorno: o resgate da "figura tradicional de Homem" (ainda que o seja a modo de "homem arcaico" em Jung, de "paleo-psyche" em Solié ou antropologicamente como o faz De Martino) e o reconhecimento da "imaginatrice" que, como nos lembra J. P. Sironneau (em "Hermès ou la pensée du retour" na "Galaxie de l'Imaginaire: dérive autour de l'oeuvre de Gilbert Durand". Paris, Berg, 1980), a epistemologia unindo uma ontologia do Imaginário, desemboca na construção de uma antropologia do Imaginário, como Antropologia Geral, ou Profunda, diríamos, imantada pela re-união e re-ligação.

Assim, o resgate da "figura tradicional" permite pensar/repensar a unidade do Homem/unidade da Ciência do Homem. Os traços dessa figura, mostrados por Durand, evidenciam e concluem o que vimos dizendo:

- a. o homem tradicional "não quer distinguir o eu do não-eu, o mundo do homem" portanto um mundo de "participação mística" (como nos "Carnets de Levy-Bruhl), o "cosmomorfismo" dos canaca de Leenhardt, a magia renascentista ("magiam operari est maritare mundum", diz Pico della Mirandola), a sutura epistemológica Natureza-Cultura, em suma, o oposto à esquizomorfia e aos dualismos;
- b. "o conhecimento do homem tradicional é uno", "seu conhecimento é sistematizado" e seu saber está apoiado "numa concepção unitária do cosmos"; assim, oposto à visão fragmentada e taylorizada do mundo, o saber do homem tradicional é "unificante", opondo-se ao que Lefebvre chamou- identificando-lhe os traços no "Manifeste differentialiste"- de "projeto de redução generalizada";
- c. o homem tradicional vive a "pluralidade do eu", que se resolve como num processo junguiano de "individualização" através do universo dos mediadores, figuras míticas da mediação ou símbolos ("função transcendente" em Jung); é de se observar que a "pluralidade" é no mínimo a "dualidade" de Corbin, mas que não corre a tentação da dispersão, precisamente porque não corre também a tentação da "unidade" monoteísta: como precisamente mostrou Corbin em "Idoles ou icones?", essa dinâmica é a do "teomonismo", ponto da mais alta importância



- com relação aos perigos que espreitam certas considerações de Hillman, de Maffesoli, entre outros;
- d. o pensamento tradicional realiza “uma demarche simbólica do pensamento e do universo pensado”, portanto um “pensamento por imagens simbólicas”, pensamento concreto e sintético no dizer de Jung, ou ainda como Durand amplia, “o pensamento simbólico é gnóstico”;
  - e. o homem tradicional é “um homem apaziguado”, vivendo a existência de um “Princípio Unificador” cuja ética é viver a plenitude (e não a perfeição, como lembra Jung) do/no re-ligado, é um “homo religiosus”;
  - f. a vida é “êxodo e retorno”, uma gesta do Graal e um percurso alquímico, como diz Durand, ou seja, re-condução e individuação, por onde “opera a gnose iluminativa, o Grande Conhecimento da Ordem que dá o “Porque” de toda Criação e de toda criatura”.

Enfim, a segunda condição, é a concepção do “homo symbolicus” e a operatividade, na vida individual, grupal e coletiva, dos poderes da imaginação simbólica e da “Imaginatrice” de que nos fala Corbin.

2. “Poderia escrever uma “história” dessa anti-filosofia, dessa filosofia “oculta” porque ocultada pelas escolásticas oficiais. Poderíamos remontar a história e do mesmo modo que hoje é preciso opor aos muito oficiais Sartre, Merleau-Ponty, G. Marcel, Ricoeur, e mais distante, Brunschvicg e Bergson, termo a termos, os mais oficiosos M. Eliade, G. Bachelard, C. G. Jung, R. Guénon e H. Corbin, no século passado seria preciso levantar os poetas e videntes contra as filosofias universitárias. Certamente Nerval contra Hegel, mas também Ballanche, Bonald, Maistre, Baader, Schlegel, para chegar-agora frente a Kant - a Goethe, Novalis, Schubert, Saint Martin, Hamann, Martines de Pasqually, Swedenborg, sem dúvida, Eckartshausen, Etteila, Barchusen, Ashmole, Gaffarel, Morin de Villefranche, Blacke - frente a Descartes e ao cartesianismo -, depois Angelus Silesius, Paracelso, Cornélio Agrippa, Robert Fludd, Kunrath, V. Weigel, G. Bruno, Pico della Mirandola, M. Ficino, Gilles de Viterbo, G. de Veneza. P. Patrizzi, Basile Valentin, Blaise de Vigenère, Nicolau de Cusa, Flamel R. Bacon, Eckart, Tauler, Suso e o mítico grande Alberto, por meio de quem o ocultado se conjuga, na Idade Média antes do averroísmo, com a filosofia oficial. E aí retomamos pé com a “simbólica romana” numa figuração não ocultada do homem com Erígena, Honorius Augustodunensis, H. de Saint-Victor, Beda o Venerável, Bernard de Clairvaux e Jean de Salisbury. Sete séculos de ocultação sob o signo de tríplice catástrofe: a da secularização das igrejas- de que a inquisição é o signo- e da secularização da filosofia cuja “catástrofe” averroísta e a conversão do Ocidente ao empírico-racionalismo de Aristóteles é o ponto de partida e cuja idolatria da história, última catástrofe, é o ponto de chegada. Mas seria ainda sacrificar ao ídolo da história nesse remontar “às avessas” para reencontrar o contraponto da filosofia escolástica etapa por etapa.

É melhor - nesse domínio onde a tradição inverte, certamente, a demarche idólatra da história, invertendo-a entretanto de modo não simétrico - examinar sincronicamente, como nos sugere a moderna “Anthropology”, o que constitui no Ocidente a figura tradicional do homem. Poderia dizer, através da velha linguagem de Erígena, que a



“reversio” não é exatamente o contrário da “creatio” (ou melhor, “emanatio”), mas que em si mesma se comporta como um ponto fixo, um fermento - esse grão filosófico de nossos alquimistas - que permite, que resume a “deificatio”. Poder-se-ia dizer que são as estruturas “anti-filosóficas”, que devemos desvendar, que decidem da ordem anacrônica e sincrônica da anti-história. Porque o que é próprio da tradição é ignorar as fábulas progressistas do “progresso” técnico como “salto adiante” da história... É preciso evidenciar os conflitos sincrônicos entre as representações da desfiguração do homem e as imagens da figura tradicional do homem, atendo-se aos nós de antíteses.” (G. Durand, “Science de l’homme et Tradition: le “nouvel esprit anthropologique”. Paris, Berg, 1979, p. 29-31)

3. “(os trabalhos de M. Eliade a que chamo uma antropologia profunda, uma antropologia que vai procurar por detrás dos acontecimentos etnológicos ou das incidências etnológicas, mesmo etnológicas, que vai procurar a coerência significativa profunda.” (G. Durand, “Mito, símbolo e mitologia. Trad. H. Godinho, Lisboa, Presença, s/d., p.93).

Ampliamos, em nossa Tese de Doutorado já citada, a noção de antropologia profunda, vinculando-a às observações de Bleuler e de Hillman sobre a psicologia de Jung como psicologia (Cf. Conclusões e Perspectivas para uma antropologia profunda, p. 929 seg.) Também nosso texto: A abordagem da antropologia profunda sobre o imaginário da dissidência religiosa. In: Revista Reflexão, Instituto de Filosofia PUC, Campinas, vol. 40, 102-158, 1988.

4. Em “O estatuto antropológico do símbolo e do imaginário na atualidade” Durand define o “homo symbolicus”: “É o símbolo- isto é, o processo geral do pensamento simultaneamente indireto e concreto- que constitui o dado primeiro da consciência.” (G. Durand, “La foi du cordonnier”. Paris, Denoel, 1984, p. 64). Ao mesmo tempo, em “A imaginação simbólica”, vemos explorada a motivação profunda da “função fantástica”, a eufemização do Tempo - ou em termos kleinianos a angústia sob as formas paranóide-esquizóide e maníaco-depressiva, essa remetendo precisamente ao “luto que constitui a função simbólica - e as funções específicas da imaginação simbólica, desenvolvimento de uma visão de homeostasia dos/nos coletivos humanos e nas pessoas.

5. Re-condução, no preciso sentido do “talwil” e do “tawhîd” de Corbin. (Cf. H. Corbin, “Avicenne et le récit visionnaire”. Paris, Berg, 1979)

6. Durand, G. L’homme, religieux et ses symboles (sur l’homo religiosus chez Jung, Eliade, Dumézil et Corbin). In: L’homme et le sacré. J. Riès (direct. Payot, 1989)

7. Eliade diz: “É preciso aplicar uma “desmistificação às avessas”. Freud e Marx ensinaram-nos a descobrir “o profano” em “o sagrado”. No caso em consideração, aparentemente, conscientemente, voluntariamente, é em “o profano” que e descobre implícito, camuflado, o sagrado.” (apud G. Durand, “Beaux-arts et archétypes”. Paris, PUF, 1989, p. 5)

Lembremos que se trata, em J. P. Sironneau, de uma leitura desde “a transferência do mítico” e seus “investimentos” profanos. Cf. texto que nós traduzimos do autor: O retorno do mito. In: Revista da Faculdade de Educação, USP, v. 11 (1/2), 257-276, 1985

8. Cf. texto de G. Durand que nós traduzimos: A renovação do encantamento. In: Revista da Faculdade de Educação, USP, SP., V. 15 (1), 49-60, 1989.

Em texto de nossa autoria analisamos extensivamente essa questão da "Entzauberung" e dos "fluxos de racionalização capitalista" através do "discurso competente" da tecnoburocracia e da "conduta metódica de vida" iconoclasta ("imagológica", diria Milan Kundera, em "A imortalidade", nos cap. 10 e 11, a que remetemos o leitor), por um lado, e por outro lado a luta, o combate (Armageddon e Kurukshetra) pela "Betzauberung", que é uma re-paradigmatização e uma antropolítica (vemos aqui a re-paradigmatização não só nos traços de Morin, como molduras ontológicas, epistemológicas, lógicas e metodológicas de enfoques da realidade, mas sobretudo, como nos incitou R. Bastide, em "Antropologia aplicada", ver os paradigmas como sistemas de pensamento e planejamentos e planos de ação, portanto instituições sociais ligadas a grupos sociais, ainda que sejam as "comunidades científicas", e portanto passíveis de uma socianálise institucional como grupos de poder, onde os sistemas cognitivos elaborados são "mecanismos de defesa potenciados" contra a angústia original... da mudança e do que é novo, sobretudo o Imaginário, como nos permitiram desenvolver essa análise os textos do kleinianos Bion e Jaques. Remetemos o leitor a dois textos nossos, onde isso é extensamente demonstrado: A gestão escolar e cultural do Imaginário. In: Revista Forum Educacional, FGV, RJ., v. 13 (1/2), 81-94, 1989; Pedagogias do Imaginário e culturálise de grupos: educação fática e ação cultural. In: Revista da Faculdade de Educação USP, SP, vol. 15 (2), 1989 (no prelo).

9. Se a re-paradigmatização- é ao nível do paradigma que mudam a visão da realidade, a realidade da visão, o rosto da ação e que, em suma, muda a realidade", diz-nos Morin em "La Méthode" 2- é uma dialógica da transformação acionando a "esfera noológica" (Morin) ou o Imaginário (cf. Paula Carvalho, "Antropologia das organizações e educação: um ensaio holonômico". RJ, Imago Editora, 1990 - cap.I e II), e, portanto, encontrando as resistências ético-cognitivas e políticas do inconoclasmo tecno-burocrata; se G. Durand nos diz, numa visão ampla de Imaginário fundindo-o à noção de cultura, que o imaginário" é o campo geral da representação humana sem qualificação explicativa ou práxica, quer dizer, campo balizado pelas sensações e imagens perceptivas, imagens mnésicas, signos, símbolos, imagens oníricas, arranjos e disposições de imagens em relatos, etc." ("Le temps des retrouvailles: Imaginaire de la science et science de l'Imaginaire". In: Colloque de Washington: L'Esprit et la Science:2. Imaginaire et réalité. J. Charon (org.). Paris, Albin Michel, 1985, p. 123); em "L'univers du symbole" (G. Durand, "Figures mythiques et visages de l'oeuvre: de la mythocritique à la mythanalyse". Paris, Berg, 1979, chap.I, p. examinando as "categorias" do aparelho simbólico, Durand nos diz que o mito é como que o epicentro da simbólica, mas propriamente na sua linguagem, "a dinâmica do símbolo" (p.25), a "différance" por excelência (p. 27), virá a valorizar o processo da "mythopoiésis" (que estudámos extensivamente em nossa Tese de Doutorado, vol. II, C. II. 2.6. p. 880 seg.) como processo transformacional e operatório da re-paradigmatização, seja em consideração o valor semântico-transformacional e mesmo actancial do universo mítico, por um lado,

seja em considerando a “mitodologia”, por outro lado. No primeiro caso, desde a “Imaginação simbólica” - “somente aí pode se constituir a antropologia do imaginário, numa antropologia que não tem somente como alvo ser uma coleção de imagens, de metáforas e de temas poéticos mas que, além disso, deve ter como ambição repertoriar o quadro compósito das esperanças e temores da espécie humana...” (p. 124-125) - despontando em sua função máxima, a função escatológica e teofânica, Durand mostra como a “função fantástica é função de Esperança” (*Les structures anthropologiques de l’imaginaire*. Paris, Bordas, 1969 p. 480) e, assim, poderemos falar no “mythopoiésis”, como também Tacussel explora as “consciências dissimultâneas” e Wunenburger a “utopia do imaginário”. Então diz Durand: “Essa linguagem não é mais anti;ética, como pensara a filosofia, de Sócrates a Hegel, mas é ao mesmo tempo metaléptica (guiada pela intencionalidade do desejo e da esperança, a sincronicidade presente, o passado causal) e metabólica (i. e. simultaneamente repretitiva e diferencial). Ora, metalepse e metabólo constituem o próprio estilo do mito. A nova linguagem será, portanto, em “meta” e não mais em “anti”. (*Le regard de Psyché: de la mythanalyse à la mythodologie*. In: *L’âme tigrée, les pluriels de Psyché*. Paris, Denoel, 1980, p. 159).

No segundo caso, o mito se alça a método da Ciência do Homem e a mitodologia à epistemologia da antropologia do Imaginário. Diz Durand: “Já vos falei da mitodologia, que pretende demonstrar que o fundamento da Antropologia e do “anthoropos” é precisamente essa constelação de entidades “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 em suas demarches primárias e espontaneas e na demarche secundária do estudo, que é a sociologia, a psicologia, e fim tudo o que nós fazemos. Nós temos uma demarche secundária em relação ao próprio movimento da sociedade... Mas isso que se perfila no horizonte é uma espécie de filosofia geral: é a isso que chamo de mitodologia, que é simultaneamente uma filosofia geral da metodologia e da epistemologia da antropologia e ao mesmo tempo uma desinscrição ontológica que confina com a teologia, mas uma teologia discreta, sem teólogos e sobretudo sem clérigos...” (Mito, símbolo e mitodologia, op. cit. p. 110-111). Vale dizer, uma gnose e uma “ecclesia spiritualis”... Também o “homo symbolicus” e o “sermo mythicus” passam a ser o objeto-sujeito daquela “Antropologia Geral” de Korzybski como constelação de arquétipo e mitos. (Cf. G.Durand, *Archétype et Mythe*. In: *Mythes et croyances du monde entier*” (tomeV). Paris Lidis, 1981).

10. Cf. nossos textos à nota 8 supra

11. É precisamente a existência do “Imaginal” (do “mundus imaginalis”), na sua distinção com o imaginário em sentido usual - e que por vezes autores como Michel Maffesoli, como mostramos, tendem a redutivamente unir num englobante de mundo das imagens -, que permite falarmos em “meta-história” e em “hierognose”, escapando portanto, pelo mundo do “entre-deois” (“barzák) e das “angelofanias”, da “caro spiritualis” e do “ou-topos” e “ou-chromos” da corporeidade ima(r)ginal e sua fenomenologia visionária, escapando portanto às alternativas racionalizantes do

- "sensível" ou do "inteligível", escapando portanto ao historicismo. Nesse sentido, H. Corbin é o mestre (Cf. "Mundus imaginalis" ou l'imaginaire et l'imaginal. In: Face de Dieu, face de l'Homme: herméneutique et soufisme. Paris, Flammarion, 1983; também Pour une charte de l'Imaginal. In: Corps spirituel et terre celeste: de l'Iran mazdeen à l'Iran shô ite. Paris, Buchet-Chastel, 1979). Gilbert Durand também (Cf. Homo proximi orientis: science de l'homme et Islam spirituel, chap. 3 de Science de l'homme et tradition; mas sobretudo: La reconquête de l'Imaginal. In: Les Cahiers de l'Herne: H. Corbin. Ch. Jambet (éd.). Éd. de l'Herne, Paris, 1981). Aliás, a nosso ver, é nesse "topos" e nessa "linguagem espiritual" que se situa a anti-história da anti-filosofia", ou o Gilbert Durand de "Science de l'homme et tradition". Investigamos a presença no Imaginal no mundo do cristianismo oriental, mais especificamente, da ortodoxia russa (Cf. Processo simbólico e arte. In: Vertentes do Imaginário: arte, religião e sexo. Recife, Ed. Massangana (no prelo); bastante modificado esse texto original em "Antropologia do imaginário, magia e religião: estudos". J. C. Paula Carvalho. RJ, Imago Editora, 1990 (no prelo, cap. 1); veja-se também Dimensões mítico-simbólicas e iconologia. In: Revista Reflexão, Instituto de Filosofia, PUC, Campinas, vol. 44, 119-136, 1989). O Prof. Ricardo Mário Gonçalves o fez também para a noção de "Terra Pura" no budismo.
12. Devereux, Georges. De l'angoisse à la méthode. Trad. L. Sinaceur. Paris, Flammarion, 1980. Amplianos as análises de Devereux em "Antropologia das organizações e educação", o cit. cap. III, 3.2.
  13. Lourau, R. El análisis institucional. Trad. N. Labruno. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1975
  14. Chauf, M. Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas. São Paulo, Editora Moderna, 1984.
  15. Jung, C. G. e Kerényi, K. Introduction à l'essence de la mythologie. Trad. H. del Medico. Paris, Payot, 1974. Também: P. Solié, Signe-Symbole. In: Cahiers de Psychologie jungienne, n° 14, sept. 1977p. 21-35
  16. Tolkien, J. R. R. The Lord of the Rings. London, George Allen & Unwin Publ. Ltda. 1966.
  17. "É não gratuitamente que usamos, no título, o termo "reconquista" pois, precisamente, frente aos últimos ataques do Moloch histórico, é de um combate que se trata e da retomada de um legado. De um combate de "cavaleiros", isto é, para quem os fins não justificam os meios, mas o fim é juiz e princípios dos meios. Não é à toa que o Mestre islamologo tantas vezes meditou sobre o sentido espiritual da Cavalaria zoroastrista, ismaelita ou cristã. A noção de "cavalaria espiritual: tornou-se um dos grandes conceitos da filosofia do Mestre e não pensamos trair um segredo ao revelar que a próxima obra de Corbin será consagrada aos temas do Templo e da Contemplação... Seria preciso lembrar que o pai dos Crentes, Abraão, é chamado de "o cavaleiro", "fatah", pelo Corão e enceta o bom combate- a "guerra santa"- dando seqüência à Cavalaria de Zoroastro? (G. Durand, la reconquête de l'imaginal, op. cit. p. 272)
  18. Meyrink, G. Der weisse Dominikaner. München, W. Heyne Verlag, 1978
  19. Veja-se de "Science de l'Homme et Tradition" o capítulo "Hermetica ratio et science de l'homme" (chap. 4, p. 141 seg.). Também de "Figures mythiques et

visages de l'oeuvre", o capítulo "Le XXeme. siècle et le retour d'Hermès" (chap. 8, p. 221 seg).

Veja-se "El retorno de Hermes: hermenéutica y ciencias humanas". A. Ver-jat (Ed.). Barcelona, Anthropos, 1989.

Veja-se de C. G. Jung, "Der Geist Mercurius", in "Studien über alchemistis. che Vorstellungen". Gesammelte Werke (B. 13). Freiburg im Breisgau, Walter-Verlag, 1978, p. 211 seg.

Enfim o clássico de P. Festugière, "La révélation d'Hermès Trismégiste" (4 vol.). Paris, Belles Lettres, 1983.

20. Buonaiuti, E. Ecclesia spiritualis. in: Spirit and Nature. Papers from the Eranos Yabooks. J. Campbell (ed.). New York, Princeton University Press, 1972, p. 213 seg.

21. Garagalza, L. La gnosis de Eranos: Gilbert Durand. In: El retorno de Hermes, op. cit. p. 132 seg.

22. Seguimos a distinção proposta por F. A. Yates (Giordano Bruno and the hermetic tradition. London, Routledge and K. Paul, 1964) entre "hermetism" e "hermeticism", em francês (cf. A. Faivre, L'ésotérisme au XVIIIè. siècle. Paris, Seghers, 1973; Accès à l'ésotérisme en Occident. Paris, Gallimard 1983) dando "hermétisme" (restrito aos "Hermetica") e "hermésisme" (estendendo-se à maia ampla "catena" e "ratio hermeticae"), e aprofundados por F. Bonardel (L'hermétisme. Paris, PUF, 1985).

23. Jung, C. G. Letters. G. Adler and A. Jaffé (select.) New York, Princeton University Press, 1973, p. 351

24. Durand, G. Tâches de l'esprit et impratifs de l'être: pour un structuralisme gnostique et une herméneutique docétiste. In: Eranos Jahrbuch - XXXIV, 1965. Zürich, Rhein-Verlag, 1966, p. 303 seg.

25. Cf. ref. nota 9 supra

26. idem, Discussion, p. 144

27. NEA- "nouvel esprit anthropologique", explorado em "Science de l'Homme et Tradition".

.NES-1980- "nouvel esprit scientifique-1980", explorado no texto de Gilbert Durand "La notion de limite dans la morphologie religieuse et les théophanies de la culture européenne". In: Eranos Jahrbuch-49, 1980. Frank furt am Main, Insel Verlag, 1981, p. 35 seg.(é a convergência de três paradigmas: o da relação antagonista, o da complexificação organizacional e o da realidade operatória do negativo, cf. 37-41; cf. também as ampliações que demos em "Antropologia das organizações e educação: um ensaio holonômico", cap. III, 3.2.).

.NEP-"nouvel esprit pedagogique", explorado tanto por B. Duborgel, "Imaginaire et Pédagogie: de l'íconoclasme scolaire à la culture des songes". Paris, Le sourire qui mord, 1983; quanto por nós, sistematicamente, no supra-citado "Antropologia das organizações e educação" que, ademais, procede à ligação e engendramento recíproco entre NEA, NES-1980 e NEP.

28. 29. cf. acima.

30. A "galáxia" do Imaginário" é:

a. referência a um livro, "La galaxie de l'Imaginaire: dérives autour de l'oeuvre de Gilbert Durand", op. cit. supra;

- b. referência à "ortosistemogênese" que, em Lupasco, engendra o "sistema T" ("Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie". Paris, Le Rocher, 1987), explorado como "universo psíquico" cuja contraditorialidade identifica seu produto, a contraditorialidade do símbolo (L'énergie et la matière psychique. Paris, Julliard, 1974; L'univers psychique. Paris, Denoel, 1979) e cujas ampliações de teor dedutivo cosmológico, antecipam a descoberta dos "anti-universos" pelos astrofísicos soviéticos, prováveis "topoi" da "matéria viva" e da "matéria psíquica" (Les trois matières. Paris, Julliard, 1960) e locais prováveis de uma outra vida, do Imaginal e dos imaginadores...como a
- c. referência ao universo da psico-matéria da relatividade complexa de J. Charon, através dos modelos leptônico, cosmológico e hadrônico (L'esprit et la relativité complexe: introduction à la psychophysique. Paris, Albin Michel, 1983) e à situação existenciadora do Imaginário e do Imaginal sobretudo (La physique identifie l'Esprit. In: Colloque de Fès: L'Esprit et la Science. Paris, Albin Michel, 1983; Imaginaire et Réalité en relativité complexe. In: Colloque de Washington, op. cit.), por onde a "mística" da gnose docetista se cruza com a "positividade" da astrofísica e da cosmologia. Talvez, como lembrava Leenhardt em "Do Kamo", mito e racionalidade digam o mesmo, mas, mais que isso, talvez os "topoi" dos "loucos da casa" seja outra galáxia...mas ao modo do terrível sonho de Jung com o yogin, ou das "Ruínas circulares" de Borges ou, enfim, do atual "Seth speaks".

"Si le corps  
n'est qu'une Ombre  
Ce n'est pas le corps  
qui fait ombre..."

(Henri Bosco, "Des nuages, des voix, des songes...")