



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
MAESTRÍA EN ESTUDIOS POLÍTICOS Y SOCIALES

LA TEORÍA DE LO *IMAGINARIO* DE GILBERT DURAND: NUEVOS APORTES
PARA LA LECTURA DE LO SOCIAL

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE: MAESTRA EN ESTUDIOS POLÍTICOS
Y SOCIALES

PRESENTA:

DIANA CORTÉS TORRES

TUTOR O TUTORES PRINCIPALES:

BLANCA SOLARES ALTAMIRANO

CRIM, UNAM

MÉXICO, D.F., AGOSTO, 2014.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*Imágenes
(Eidólons)*

Tropecé con un vidente,
que menospreciaba los matices y las cosas de este mundo,
los dominios del arte y del saber, placeres, sentidos,
para buscar sólo imágenes.

No influyas en tus canciones, me dijo,
ni la hora ni el día enigmáticos, ni fragmentos, ni partes
superpuestas.

Pon, primero, como una luz para los que siguen,
como un canto de introducción para todos.
La canción de las imágenes.

“Hojas de Hierba”, Walt Whitman.

El camino que me ha llevado a abrazar las inquietudes que animan este trabajo, se ha ido labrando gracias a la afortunada presencia en mi vida de mis padres y de mis hermanos; de mi querido compañero Alfonso; y de mi maestra, la Dra. Blanca Solares, a todos ellos les expreso mi profundo agradecimiento y cariño. De manera especial, quiero reconocer el apoyo que recibí del profesor Manuel Lavaniegos, sus cursos en la Facultad de Filosofía y Letras y sus atentos comentarios, fueron fundamentales para guiar el acercamiento a la obra de Gilbert Durand. Asimismo, apreció mucho el esfuerzo de lectura y seguimiento académico de los profesores Felipe López, Rosa María Lince y Alfredo Andrade, su labor nunca estuvo desprovista de amabilidad y de gran calidad humana. También quiero reconocer la gentileza de mis amigos, mis compañeros de casa, mi otra familia, su cercanía es vía de fortalecimiento para desarrollar este y otros proyectos.

Introducción	p.7
Nota sobre la recepción de la obra de Gilbert Durand en México	p.13
Capítulo 1. Gilbert Durand y su contexto social e intelectual	p.23
1. La participación en el <i>Círculo de Eranos</i>	p.26
2. El estudio del fenómeno religioso en la sociología francesa	p.32
3. <i>La revolución epistemológica</i> de los años cincuentas y sesentas	p.37
Capítulo 2. Sobre la noción de <i>símbolo (homo symbolicus)</i> en el pensamiento de Gilbert Durand	p.45
1. Representación <i>directa</i> e <i>indirecta</i> del mundo	p.45
2. Sobre la noción de <i>signo</i>	p.48
3. Sobre la noción de <i>símbolo</i>	p.51
Capítulo 3. Perspectivas de análisis de la <i>imagen simbólica</i>: hacia el <i>trayecto antropológico</i>	p.61
1. Las motivaciones del <i>símbolo</i>	p.64
2. Motivaciones antropológicas	p.68

3. Tipos de hermenéuticas y su convergencia	p.72
3.1. Las <i>herméuticas reductivas</i> : S. Freud, G. Dumézil y C. Lévi-Strauss	p.73
3.2. Las <i>hermenéuticas instaurativas</i> : Ernst Cassirer, Carl Gustav Jung, Gaston Bachelard, Mircea Eliade y Henry Corbin.	p.76
4. La <i>convergencia de las hermenéuticas</i>	p.81
5. El <i>trayecto antropológico</i>	p.88
Capítulo 4. El <i>atlas antropológico de la imaginación</i> por Gilbert Durand	p.99
1. Hacia una <i>arquetipología general</i> de lo <i>imaginario</i>	p.99
2. <i>El régimen diurno de la imagen</i>	p.105
2.1. <i>Las caras del tiempo</i>	p.105
2.2. <i>El cetro y la espada</i>	p.107
2.3. <i>Las estructuras esquizomorfas de lo imaginario</i>	p.110
3. <i>El régimen nocturno de la imagen</i>	p.113
3.1. <i>El descenso y la copa</i> . La <i>antífrasis</i> o la transmutación de los valores.	p.113
3.2. <i>Las estructuras místicas de lo imaginario</i>	p.115

3.3. <i>Del denario al basto</i>	p.117
3.4. <i>Las estructuras sintéticas de lo imaginario</i>	p.122
Capítulo 5. Aproximaciones a la noción de <i>imaginario</i> de Gilbert Durand	p.130
1. La trascendencia de lo <i>imaginario</i> en relación con la <i>historia</i> y la <i>psicología</i>	p.132
2. <i>Espacio y tiempo</i> en lo <i>imaginario</i>	p.136
3. Lo <i>imaginario</i> y la <i>fantástica trascendental</i>	p.139
Capítulo 6. Hacia el <i>nuevo espíritu antropológico</i>	p.148
1. Ciencias sociales y <i>Ciencia del hombre</i>	p.149
2. Las tareas de una nueva <i>antropología</i>	p.152
Capítulo 7. La relevancia sociológica de lo <i>imaginario</i>	p.156
1. La tradición sociológica y el estudio de lo <i>imaginario</i> : hacia un nuevo horizonte	p.156
2. Aproximación al estudio de algunas problemáticas sociales a la luz de la propuesta <i>durania</i>	p.163
2.1. Género, diversidad sexual y lo <i>imaginario</i>	p.163

2.2.	Movimientos ecologistas y lo <i>imaginario</i>	p.163
2.3.	Resistencia indígena y lo <i>imaginario</i>	p.164
2.4.	Salud y lo <i>imaginario</i>	p.165
2.5.	La <i>revolución vídeo</i> y su <i>efecto perverso</i>	p.167
2.6.	La perversión de la política y lo <i>imaginario</i>	p.168
	Conclusiones	p.170
	Bibliografía	p.177

Introducción

Si bien hoy en día distintas disciplinas, particularmente del campo de las ciencias sociales, apelan con mayor frecuencia a lo *imaginario*, siendo diversas las teorías y perspectivas que históricamente han desarrollado y usado esta noción o bien otras que se consideran emparentadas con ella,¹ es necesario leer tal enunciación tomando en cuenta ciertas precauciones. Pues el uso de la noción *imaginario social*, no siempre se realiza con rigor, se pone de moda a la noción y se promueve su uso “a la ligera”, pero un estudio más detallado de la cuestión y de los máximos exponentes que la estudian y reflexionan sobre ella, muestra que estamos ante un tema complejo, sólo comparable con la importancia que reviste para la comprensión integral del hombre y sus sociedades.

En este sentido, lo que me propongo hacer en el presente trabajo es presentar mi lectura y análisis de algunas de las principales obras² del antropólogo francés Gilbert Durand (1921-2012), identificando las nociones, conceptos e ideas centrales contenidos en ellas, que me permitan comprender y exponer de manera

¹ Aunque no todos hablando propiamente de *imaginario*, el siguiente mínimo recuento de pensadores, da una idea de la amplitud de las diversas perspectivas que, de alguna manera, han tratado de acercarse al tema o a discusiones que lo bordean: El estudio de las *representaciones colectivas* y su poder de cohesión social (Durkheim); de las *representaciones sociales* y sus funciones cognitivas, identitarias, orientadoras y justificatorias (Serge Moscovici, Denise Jodelet). El análisis de la cultura y del mundo social propuesto por Pierre Bourdieu, según el encuentro entre *habitus* (historia hecha cuerpo, esquemas de percepción, apreciación y acción) y *campo* (historia hecha cosas, contexto institucional). Claudia Strauss y Naomi Quin reflexionando sobre los *esquemas cognitivos* que orientan la acción y fundan la sociedad. La *Escuela de los Annales* (Lucien Febvre y Marc Bloch) estudiando las *mentalidades* que motivan comportamientos colectivos a lo largo de la historia. Cornelius Castoriadis, sosteniendo la tesis de la *auto creación* de lo histórico-social a partir de un *imaginario radical* a manera de “facultad originaria de instaurar”. O bien los enfoques sobre las *ideologías* que tiene su punto de partida en el pensamiento de K. Marx, tales como los de Althusser, Gramsci, John B. Thompson, quien considera que “Estudiar la ideología es estudiar la manera en que el significado sirve para establecer y sostener las relaciones de dominación”, o de K. Mannheim (alumno de Lukács), quien convierte la ideología en “sociología del conocimiento”.

² Si bien la obra de Durand es basta y no todo se encuentra traducido a la lengua española, para efectos de esta investigación me centraré en la revisión de algunas de las más importantes: *Las estructuras antropológicas del imaginario* (1960), *La imaginación simbólica* (1964), *Ciencia del hombre y tradición. El nuevo espíritu antropológico* (1979), *Lo imaginario* (1994), “El hombre religioso y sus símbolos”, en Julien Ries (ed.), *Tratado de antropología de lo sagrado* (1995) y de manera general, en *De la mitocrítica al mitoanálisis. Figuras míticas y aspectos de la obra* (1979), *Mitos y Sociedades. Introducción a la mitología* (1996) y *La crisis espiritual en Occidente. Las conferencias de Eranos* (2011).

sintética y clara, su teoría de lo *imaginario*, a fin de esclarecer esta complicada noción, que desde esta perspectiva, posee un espesor tan particular que la distingue de su identificación con el significado peyorativo de “fantasía”, de “irracionalidad” y “ficción”, o “falsa consciencia de la realidad”, vehículo de pura subjetividad, reflejo o copia del entorno, *superestructura* o cúmulo de imágenes producidas por los *mass media*. Veremos que por el contrario, para Durand, lo *imaginario* se define en razón de un profundo y elaborado estructuramiento de carácter psicoantropológico.

La obra de este pensador, dada a conocer desde los años sesenta del siglo pasado, se constituye hoy como uno de los más importantes esfuerzos teóricos y metodológicos por esclarecer la radicalidad antropológica y cultural de lo *imaginario*.³ En el marco de un panorama histórico de devaluación de la *imagen* prevaleciente en la cultura occidental, su trabajo se erige como fundamental reivindicación de la importancia axiológica de la *imagen*, en cuya naturaleza y ordenamiento profundizó. A partir de lo cual maduró su propuesta central de configuración de un *atlas antropológico* de la imaginación humana, que se desplaza a toda una elucidación filosófica y socioantropológica de sus funciones y dinanismos, siendo quizá una de las derivaciones más importantes de esto, la afirmación radical de que la configuración de la realidad no está dada sólo a partir de procesos históricos, sino que se ve conformada y animada gracias a la fuerza de mitos e *imágenes simbólicas*.

Si parece que los estudios de lo *imaginario* operan en un campo tan abierto que dan cabida para analizar todo lo que a uno se le ocurra, lo que contribuye a afianzar ideas y opiniones desinformadas que consideran que esta línea de trabajo

³ Cabe mencionar que con distintos matices, la perspectiva de análisis de la cultura de Durand, ha sido continuada y desarrollada por pensadores como Michel Cazenave, Jean-Jacques Wunenburger, Philippe Walter, Jöel Thomas, Jean Chevalier, Alain Geerbranth, Lluís Duch, Andrés Ortíz-Osés, Alain Verjat, Michel Maffesoli, Pierre Sansot, Patrick Tacussel, Jean Pierre Sironneau, Alain Pessin, Georges Balandier, Edgar Morin, etc. Todos, lejos de las epistemologías positivistas, se aproximan al esclarecimiento de lo *imaginario*, desde la antropología, la sociología, la filosofía, la literatura y desde la hermenéutica de las mitologías y símbolos del mundo.

es laxa y carece de rigor científico, que tiene poco que decir ante los enfoques tradicionales de análisis de la sociología y antropología de la cultura, que corresponde a discusiones propiamente filosóficas y no sociológicas. Este trabajo se guía por la intención de entender una posición intelectual que, a partir del estudio crítico de diferentes aportes de las ciencias humanas, ha construido un ensamble teórico-metodológico que restituye a lo *imaginario* toda su dignidad creadora, en tanto dimensión esencial de las culturas, presentándolo en toda su complejidad y desarrollando cauces para acercarse a su comprensión.

Se trata pues de exponer con rigor la lógica interna de lo *imaginario*, descubierta por Durand, así como el sentido e implicaciones de su despliegue en la vida del hombre, de sus pueblos y de sus culturas. También busco apuntar la relevancia de este enfoque para nutrir el análisis social de la cultura, presentándolo como una opción teórico-metodológica fundamental, que apunta a la ampliación de los márgenes para el conocimiento integral de la realidad social, antropológica, psicoanalítica, histórica de los procesos socio-culturales y al mismo tiempo, del fenómeno humano. Asimismo, como una vertiente que señala la necesidad de una síntesis de saberes hasta ahora fraccionados, que permitiría una comprensión más acabada del hombre y de sus sociedades.

Las siguientes líneas pretenden igualmente, dar cuenta de que adentrarse en este tema no es cosa fácil, supone estar conscientes de que en estos terrenos, el trabajo del científico social debe afrontar los límites de la racionalidad moderna, explorando la revisión de fuertes discusiones teóricas y filosóficas, siendo receptivos a las contribuciones de las diversas disciplinas y aceptando que, lejos de la acostumbrada *superespecialización*, es necesario un saber integral de los campos de las ciencias, artes, estudios históricos y socioculturales, pues en última instancia nuestro objeto de estudio es monumental: el *hombre* y su cultura. Pero además, la labor de Durand que nos ofrece un horizonte para salvar a la antropología y al *anthropos* de las alienaciones en la objetividad y que apela a un nuevo humanismo, fuera del horizonte de la “fábula progresista”, nos enseña que

hay que tener la disposición y el espíritu para abrirnos con seriedad a nuevas perspectivas y que incluso hay que desarrollar una cierta sensibilidad e intuición para acercarse al *sentido* de las obras humanas.

Para lograr este objetivo decidí organizar la estructura del trabajo, presentando en un primer capítulo a Gilbert Durand y al contexto sociocultural e intelectual en el que se forma, con el que dialoga y polemiza, particularmente aludiré a los años cincuentas-setentas del siglo pasado, durante los cuales con mayor fuerza define su posición teórica, periodo muy fructífero que se caracteriza por un desarrollo científico más abierto al estudio de lo *imaginario* y de sus manifestaciones.

En un segundo capítulo, intento un acercamiento a la concepción de hombre como *homo symbolicus*, la cual fundamenta el entramado teórico-metodológico desarrollado por Durand en torno a lo *imaginario*. En relación con los modos de representación del mundo (conciencia *directa* e *indirecta*), apunto la distinción fundamental que nuestro autor sostiene entre *signo* y *símbolo*.

El tercer capítulo está dedicado a realizar una síntesis de la noción de *imagen simbólica*, que Durand desarrolla primero en *Las estructuras antropológicas del imaginario*, a manera de *motivaciones simbólicas y antropológicas* y que, posteriormente, en su libro *La imaginación simbólica* propone comprender desde la *hermenéutica reductiva e instaurativa*, relacionándolas en un ejercicio de *convergencia*, que le permite profundizar en la noción de *trayecto antropológico* como sustento de su metodología analítica y clasificatoria de lo *imaginario*.

Particularmente a partir de la obra *Las Estructuras antropológicas del imaginario* (1960), en el cuarto capítulo me aproximo al análisis de Durand sobre el repertorio de las grandes imágenes que estructuran el patrimonio imaginario del hombre. Doy cuenta de cómo, lejos de su aparente surgimiento y movimiento

desordenado, nuestro pensador descubre su profunda articulación interna, expresándola en su propuesta clasificatoria de las imágenes en torno a un *régimen diurno* y otro *nocturno* que, como veremos, se abren en tres tipos estructuras: *esquizomorfas, místicas y sintéticas*

En el quinto capítulo explico cómo Durand, de la ordenación de las estructuras antropológicas de lo imaginario, pasa al estudio de sus funciones, culminando en lo que ha denominado *fantástica trascendental*. Me acerco a esta compleja cuestión, relacionándola con una aproximación profunda a la categoría de lo *imaginario* desarrollada por este pensador.

He pretendido, a lo largo de los cinco capítulos precedentes, plantear una visión general sobre la teoría de lo *imaginario* de Durand, así, en el capítulo sexto expongo cómo a partir del descubrimiento de la radicalidad antropológica de la vida imaginaria, nuestro autor propone impulsar un *nuevo espíritu antropológico* que contra la *superespecialización* de las ciencias humanas, propicie la formación de una *ciencia del hombre* que integrando las aportaciones de distintas disciplinas (antropología, sociología, filosofía, psicología, historia de las religiones, etc.) desarrolle perspectivas de estudio que logren dar cuenta de la complejidad del fenómeno humano, entendido como un todo (cuerpo y psique) de manera unificada o global.

En el séptimo y último capítulo, exploro cómo es que la sociología, con distintos matices, se ha interesado en el estudio de las variadas manifestaciones de lo imaginario, produciendo importantes líneas analíticas para comprender su papel en la construcción de lo social, pero las más de las veces, reduciéndolo a *representación social*, a signo arbitrario que facilita la comunicación y la acción, o los consensos. Destaco sin embargo que lo *imaginario*, a juicio de Durand, está involucrado en todos los entornos de la actividad humana, actuando en el seno mismo de la modernidad, perviviendo en los confines de las instituciones socio-políticas, en el desarrollo de las artes (cine, literatura, teatro, pintura, incluso en la

iconografía de la cultura de masas), en las religiones, en los sistemas de conocimiento y valores y en la misma configuración del conocimiento científico. Y señalo que la elucidación *durandiana* de lo *imaginario*, desde una perspectiva alejada de los reduccionismos sociológicos positivistas y deterministas, podría enriquecer nuestra comprensión de los fenómenos sociales.

Cierro la investigación con un balance general sobre la importancia de la obra de Durand y haciendo un comentario sobre el papel negativo que juegan las *pedagogías negras* en nuestras sociedades, contrastándolo con el propósito de conformar una *pedagogía de la imagen* (Durand) que contribuya a revertir la reducción signica, formal, alienante del mundo, mediante la educación en el significado abierto o plurisemántico de las experiencias humanas y en la contemplación del misterio de la naturaleza, a través de la *imagen simbólica*.

Invito pues al lector, a seguir las siguientes páginas en tanto esfuerzo por elaborar una exposición clara que ponga de relieve la importancia el pensamiento de Durand, el cual considero sobresaliente, en la medida en que su elaboración esencial de lo *imaginario* está precedida por una investigación de gran raigambre que, como podré exponer en esta tesis, pone en juego múltiples elementos, retomando ideas y reflexiones de sus maestros y colegas, pero conjuntándolas, desarrollándolas e incluso radicalizándolas en el marco de una perspectiva analítica muy original. Sin duda, en estos tiempos en los que predomina la *hiperracionalización* y la fragmentación de los conocimientos e incluso, más grave, el olvido de lo humano, es importante difundir esta propuesta que nos presenta al *hombre* en un fuerte nivel de complejidad, y que sienta las bases para fundar una *nueva antropología* que dé cuenta de la capacidad simbólica del hombre, la cual teje lo psíquico y lo social, lo arquetípico y lo histórico, la naturaleza y la cultura.

Nota sobre la recepción de la obra de Gilbert Durand en México

Como ya señalé, el objetivo de este trabajo es el de presentar un panorama claro y sintético de la obra de Gilbert Durand, poniendo de relieve los aportes fundamentales que su teoría sobre lo *imaginario* ofrece para la lectura integral de los procesos socioculturales. Este propósito también se ve acompañado de la intención de contribuir a la difusión de su propuesta en nuestra Facultad de Ciencias Políticas y Sociales y en la UNAM, pues en general, la recepción de su trabajo en México no ha sido tan amplia, de hecho y hasta donde tengo información, son pocas las escuelas y universidades y contados los investigadores⁴ y estudiantes⁵ que la conocen y que buscan reflexionar sobre ella

⁴ Por ejemplo, fuera de la UNAM, en la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, investigadores como Lidia Girola, Enrique de la Garza Toledo y Gustavo Leyva, del Departamento de Sociología, refieren la obra de Gilbert Durand muy brevemente, a manera de mención y como nota a pie de página, en trabajos sobre tendencias recientes en la investigación de representaciones e imaginarios sociales. También de la UAM, pero del campus Iztapalapa, Daniel Hiernaux junto con Alicia Lindón del Departamento de Sociología y del programa en Geografía Humana, de manera particular, refieren el trabajo de Durand al momento de repasar las diversas aportaciones a la genealogía de la categoría de *imaginario*. Su estudio sobre las relaciones espacio-sociedad-imaginario, sostiene que una fuente relevante para dar cuenta de este vínculo es la antropología simbólica, en especial, el campo de investigación abierto por Durand. Diego Lizarazo Arias, igualmente, investigador de la UAM, pero unidad Xochimilco, en su texto “La hermenéutica de la imagen sagrada en el Círculo de Eranos”, presenta de manera sintética, una interpretación del estatuto y la significación de la imagen sagrada en la hermenéutica del Círculo de Eranos, específicamente haciendo una revisión del trabajo de Durand. Abilio Vergara Figueroa, investigador de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, en su texto “Horizontes del Imaginario. Hacia un reencuentro con sus tradiciones investigativas”, plantea una visión detallada del trabajo de Durand, destacando sus nociones de *trayecto antropológico* y de *símbolo*. Luis Carlos Salazar Quintana investigador de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, centrado en el área de Cultura e Investigación Literaria, reflexiona sobre el papel de la imagen simbólica en la vida cultural del hombre, particularmente desde la teoría de lo *imaginario* de Durand, recupera las nociones de *símbolo*, *trayecto antropológico*, así como la organización de lo *imaginario* en una *arquetipología general en regímenes*. También explora las posibilidades de trabajo hermenéutico vía la *mitocrítica* y el *mitoanálisis duranianos*.

⁵ Son poco los estudiantes de la UNAM que han desarrollado sus trabajos de tesis a partir de la propuesta de estudio de lo imaginario de G. Durand. Puedo referir mi propia tesis para obtener el título de licenciada en sociología, titulada: “Mito literatura y sociedad. Análisis de la novela *José y sus hermanos* de Thomas Mann”. También Gemma Argüello, en su tesis “Aproximación al estudio de la imaginación: acercamiento a la propuesta socio-antropológica de Gilbert Durand”, hace un acercamiento a la obra de Durand, para indagar si la imaginación cumple una función cognitiva fundamental en la vida de individuos y sociedades. Licenciatura en Sociología, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, 2005. Ana Laura Soto, en su tesis “Pertinencia y actualidad del mito: la mitología de la cultura”, hace un esbozo sobre la *mitodología* de la cultura de Durand, como propuesta de estudio de la historia en tanto proceso de actualización simbólica. Maestría en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2009. Vanesa Cossío, en su tesis “Ideología y utopía: expresiones de lo imaginario, una perspectiva de reflexión sobre la

y aplicarla a los estudios socioculturales actuales. En este sentido, a continuación y de acuerdo con el conocimiento que al respecto tengo, ofrezco una breve nota que caracteriza la presencia y recepción de la perspectiva *durandiana*, particularmente, en el ámbito académico de nuestra universidad.

En la FCPyS hay estudiosos que, de alguna manera, se han esforzado por dar a conocer la perspectiva analítica de Durand, así se puede mencionar que el profesor Gilberto Giménez en el marco del Programa de Posgrado en Estudios Políticos y Sociales, impartió durante el primer semestre de 2012 la materia optativa “El estudio de la cultura subjetiva: representaciones sociales, esquemas cognitivos e imaginario social”. En este curso se aproximó a la perspectiva de Durand, centrándose en la revisión de los siguientes puntos: la reivindicación de la imagen y de lo imaginario en los procesos cognitivos; la distinción entre *imaginación reproductora* e *imaginación creadora*; y en el papel de lo imaginario como pensamiento simbólico total.

Asimismo, gracias al trabajo de los profesores Rosa María Lince Campillo, Julio Amador Bech, Ernesto Priani Saisó, Felipe López Veneroni, Fernando Ayala Blanco, entre otros, y vía el Proyecto PAPIIT⁶ “La Hermenéutica como Herramienta Metodológica para la Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades” IN305411, ha tenido lugar la recuperación y difusión del pensamiento de Gilbert Durand, a quien estos investigadores reconocen como uno de los fundadores principales de las bases teóricas para la introducción de una perspectiva hermenéutica en la sociología y en la antropología. Como parte de sus actividades, se puede citar el Primer Congreso “Reflexiones contemporáneas sobre los autores clásicos de la Hermenéutica”, que se llevó a cabo del 3 al 5 de

interpretación de la realidad a partir de la conceptualización de lo imaginario”, recurriendo a la fundamentación antropológica de lo imaginario elaborada por Durand, presenta los conceptos de ideología y utopía como parte los procesos imaginarios que configuran modos específicos de realidad colectivamente aceptada y que potencian la construcción de posibilidades alternativas. Licenciatura en Filosofía, Facultad de Estudios Superiores Acatlán, UNAM, 2007.

⁶ Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica de la UNAM.

octubre de 2012 y durante el cual se dedicó una mesa de trabajo a la discusión en torno a la obra de Durand.

En particular, los profesores Felipe López Veneroni y Julio Amador Bech, ambos del Centro de Estudios en Ciencias de la Comunicación, se han interesado por el estudio de la imaginación, así, el primero, ha presentado la ponencia “Incidencias y coincidencias de la imaginación: *La Imaginación Sociológica* de Wright Mills; *La Imaginación Simbólica* de Gilbert Durand y *La Imaginación Dialéctica* de Martin Jay”. En ésta, comenta que la obra de estos tres pensadores permite mirar a la imaginación como la “energía que une y separa lo social, que distingue lo humano de lo animal”. Específicamente, retoma a Durand resaltando su trabajo de rescate de una antropología de lo imaginario y del estudio de la dialéctica de los símbolos. Por su parte, Amador Bech, se ha ocupado de estudiar propuestas teóricas que permitan el desarrollo de una teoría de la comunicación, desde una perspectiva antropológica amplia, de tal manera que ha recuperado la definición de *imagen* desarrollada por Durand, como forma específica del pensamiento y como la base de toda forma de simbolización. En su libro *Las raíces mitológicas del imaginario político*, (Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Miguel Ángel Porrúa, 2004), la teoría de Durand le ayuda a comprender el papel del símbolo en la formación del imaginario político colectivo.

También en la UNAM, pero en el Instituto de Investigaciones Filológicas, se desarrolla el “Seminario de Hermenéutica” a cargo del filósofo Mauricio Beuchot, quien ha tratado de aplicar su propuesta de *hermenéutica analógica* a la noción de imaginario, para lo cual ha recogido algunos planteamientos de G.Durand. En el mismo espacio de trabajo, otro filósofo, Manuel Lavaniegos, desarrolla su proyecto de investigación concerniente a las diversas hermenéuticas contemporáneas para la comprensión del fenómeno religioso, así profundiza en la obra de Durand. Lavaniegos, también es tutor del Programa de Maestría y Doctorado de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, ahí ha contribuido a difundir y comprender la propuesta *duraniana* en sus “Seminarios de temas selectos de

filosofía de la religión”. Igualmente, impartió el seminario “Las estructuras antropológicas de la imaginación”, basado en la obra de Durand, del 27 al 30 de junio de 2005, en el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, CRIM, UNAM.

Además de estos importantes esfuerzos por difundir el pensamiento de Durand, la profesora Blanca Solares, quien es investigadora y fundadora del primer Programa en Estudios de lo Imaginario de la UNAM, en el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, desde hace más de una década ha venido desarrollando una hermenéutica de la cultura, de la *imagen*, del *símbolo*, el *mito* y la *religión*,⁷ que aplica particularmente, al estudio de la mitología mesoamericana.⁸ Imparte en la UNAM, los talleres de Investigación Sociológica I-IV y los Seminarios de Tesis, “Cultura símbolo y religión” de la licenciatura en Sociología de la FCPyS; cursos de Filosofía de la Religión en el posgrado de la FFyL; y la materia “Formas de religiosidad y procesos culturales” en el de Estudios Políticos y Sociales de la FCPyS. A lo largo de estos cursos ha familiarizado a los alumnos con la perspectiva de la hermenéutica del símbolo (M. Eliade, J. Campbell, G. Durand, K. Kerényi, etc.), corriente de pensamiento muy poco trabajada en nuestras facultades. La constante labor de formación, acompañamiento y seguimiento

⁷ Por ejemplo y en relación con la obra de G. Durand ver: B. Solares, “Aproximaciones a la noción de Imaginario”, Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM. vol. XLVIII, núm. 198, septiembre -diciembre, 2006, pp. 129-141. B. Solares, “Gilbert Durand, imagen y símbolo o hacia un nuevo espíritu antropológico” Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM. vol. LVI, núm. 211, enero-abril, 2011, pp. 13-24. B. Solares, “Gilbert Durand, o la cultura como dimensión simbólica”, en Rafael Pérez-Taylor, editor, *Antropología simbólica, VI Coloquio Paul Kirchhoff*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F., 2011.

⁸ Por ejemplo, en su libro *Madre Terrible*, (Anthropos/UNAM,2007), estudia las expresiones y concepciones simbólicas del arquetipo de la Diosa en el pensamiento y la cosmovisión del México Antiguo, tomando como eje el análisis fenomenológico formulado por Erich Neumann, discípulo prominente de Jung y miembro del Círculo de Eranos. Si bien, parte del trabajo de los especialistas en el estudio Mesoamericano, lo enlaza con la perspectiva de una hermenéutica simbólica centrada en el desarrollo teórico de las dimensiones del imaginario. De ahí que retome gran parte de la obra de G. Durand, por ejemplo, usando su caracterización del contenido del imaginario en una *arquetipología general*, su trabajo sobre el *símbolo* y sobre el *trayecto antropológico*. En su último libro *Uixtocíhuatl o el simbolismo sagrado de la sal* (Anthropos/CRIM-UNAM, 2012), reflexiona sobre el simbolismo de la sal en el pensamiento religioso del México Antiguo, en particular, centrándose en Uixtocíhuatl, Diosa de la sal. Usa la definición de mito de G. Durand y desarrolla toda su interpretación desde la perspectiva de la hermenéutica del símbolo (M. Eliade, G. Durand, K. Kerényi, etc.).

académico, centrada en la reflexión sobre la naturaleza, sentido y manifestaciones de la *imaginación simbólica*, ha propiciado que varios estudiantes (entre los que me puedo contar) encuentren en esta propuesta analítica un campo fértil para desarrollar sus inquietudes en torno al estudio de las variadas expresiones de la cultura, desde marcos que enriquecen el análisis sociológico o que trascienden sus vertientes de corte positivista. De lo que resulta que desde hace ya casi diez años, son varios los compañeros que han obtenido el grado de licenciados, maestros y doctores, al elaborar tesis que analizan fenómenos culturales desde una perspectiva de estudios de *lo imaginario*, bajo la dirección de la Dra. Solares y bajo la fructífera asesoría de un grupo de profesores muy receptivos a esta perspectiva entre los que cabe destacar a Manuel Lavaniegos Espejo, Julieta Lizaola Monterrubio, Margarita Yépez (+), Felipe López Veneroni, Alma Iglesias González, Rossana Cassigoli Salamon, Julio Amador Bech, Rosa Ma. Lince Campillo, entre otros. Así, el Programa en *Estudios de lo Imaginario*, ha impulsado la formación de recursos humanos, que amplían el equipo de trabajo y que quieren contribuir a su consolidación, promoviendo la difusión de teorías sobre lo *imaginario* tales como la de G. Durand, y que abren el panorama de nuestra academia para la generación de ciencias humanas más integrales.

En el marco del Programa de *Estudios de lo Imaginario*, B. Solares, edita la colección *Cuadernos de Hermenéutica* (CRIM-UNAM), asesorada por Bolívar Echeverría Andrade (+), Eugenio Trías Sagnier (+), Mauricio Beuchot Puente, Roger Bartra Murià, Julieta Lizaola Monterrubio, Manuel Lavaniegos Espejo y Carmen Valverde Valdés. Esta publicación cuenta con la colaboración de importantes hermeneutas de la imagen: J.J. Wunenburger, L. Duch, P. Walter, A. Ortiz-Osés, M.N. Lapoujade, Adriana Yáñez Vilalta (+), M. Lavaniegos Espejo, M. Capdevila, etc. En palabras de Solares, en un contexto en el que “la imagen deviene en medio de estrategias mediáticas producidas por la sociedad tecnocientífica”, esta colección se plantea como un “espacio de reflexión sobre la fuerza, dinámica y *sentido* de imágenes, símbolos y mitos en los procesos imaginarios de la cultura”. La *hermeneusis de la cultura* desarrollada en cada uno

de los volúmenes de la colección, trata de conjuntar la labor de varias disciplinas guiándose por el anhelo de conformar una *ciencia del hombre* (G. Durand). Estos son los títulos que hasta ahora ha producido esta colección: *Merlín, Arturo y las hadas. Philippe Walter y la hermenéutica del imaginario medieval* (2007), *Lluís Duch, antropología simbólica y corporeidad cotidiana* (2008), *Gaston Bachelard y la vida de las imágenes* (2009) y *Mito y romanticismo* (2012).

El Programa de *Estudios de lo Imaginario*, bajo la coordinación de B. Solares también ha organizado diversos cursos, ciclos de conferencias y seminarios para promover el estudio de las teorías y de las diversas manifestaciones de la *imaginación simbólica*, los cuales han tenido lugar en la FCPyS, en el CRIM y en el Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM. Por ejemplo, en 2004 la impartición del seminario “Las estructuras antropológicas de la imaginación” por el profesor Manuel Lavaniegos, que consistió en la revisión de la obra clásica de Durand titulada de la misma manera. En 2005, invitó al Dr. Lluís Duch a impartir el seminario internacional “Cultura, mito y religión”. Desde 2011 ha invitado a especialistas como Elsa Cross, Óscar Figueroa, Mariana Villanueva y David Pérez, que han reflexionado sobre los “Rostros de lo sagrado” y “Lo sagrado en las grandes tradiciones de la humanidad”, en Grecia, la India, el México Antiguo, China, etc.

Gracias a las gestiones de este mismo programa, ha sido posible contar con la presencia en nuestra universidad de un pensador fundamental en la Red Internacional de Investigadores sobre lo Imaginario, el filósofo Jean-Jacques Wunenburger de la Universidad Jean Moulin, Lyon 3, Francia y Director Asociado del Centre de Recherches G. Bachelard sur l'Imaginaire et la Rationalité, de l'Université de Bourgogne. Wunenburger es considerado uno de los herederos, continuadores y divulgadores principales del pensamiento de Gaston Bachelard y de Gilbert Durand. Algunos de sus libros traducidos al español son: *Antropología de lo imaginario* (1997), *Lo sagrado* (2001) y *La vida de las imágenes* (2002). Otra de sus obras importantes es *Imaginaires du politique*, Ellipses, 2001, libro que ha

sido traducido por Blanca Solares y un equipo de trabajo a su cargo, con la finalidad de proporcionar un material indispensable para la mejor comprensión de un curso organizado por ella misma e impartido por el profesor Wunenburger, titulado “Imaginario de la política”, en la FCPyS de la UNAM, en el mes de noviembre de 2012. Además de este curso, Wunenburger también dictó la conferencia “Hermenéutica del mito” en el Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM. El profesor Wunenburger también ha cedido una entrevista a este grupo de trabajo,⁹ en la cual reflexiona sobre el papel de lo *imaginario* en las ciencias humanas, en la vida del hombre y sus sociedades, pensándolo en relación con el arte, la religión, lo *sagrado*, los *mass media* y la política.

Philippe Walter, Director del Centro de Investigaciones sobre el Imaginario de la Universidad Stendhal-III de Grenoble, Francia, y profesor de literatura francesa de la Edad Media en la misma Universidad, también ha sido invitado a México por El Programa de *Estudios de lo Imaginario*. Traducida al español, se puede citar su obra, *Mitología cristiana. Fiestas, ritos y mitos de la Edad Media* (Paidós, Buenos Aires, 2005). En el Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, presentó el seminario “Ritos y mitos carnavalescos” en marzo de 2011. Por su parte, Blanca Solares realizó una estancia de investigación en este centro, durante la cual asistió a sus cursos, el resultado de este trabajo se publicó como el libro primero de la Colección Cuadernos de Hermenéutica (*Merlín, Arturo y las hadas. Philippe Walter y la hermenéutica del imaginario medieval*, UNAM/CRIM, México, 2007), aquí destaca el documento titulado: “La investigación del imaginario medieval. Entrevista con Philippe Walter”, por Blanca Solares. Este fructífero encuentro es muy interesante y aleccionador para todos los que aspiramos a profundizar en esta línea de pensamiento, pues en él, el profesor Walter caracteriza los antecedentes y funciones del Centro de Investigaciones sobre lo Imaginario (CRI), así como el perfil intelectual de su fundador, Gilbert Durand. Desde la perspectiva de este pensador, expone lo que se debe entender

⁹ “Lo imaginario y sus arborescencias. Entrevista con Jean-Jacques Wunenburger”, por Blanca Solares, en *Lo imaginario*, Revista Acta Sociológica, núm. 57, enero-abril de 2012, Centro de Estudios Sociológicos, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México.

por la noción de *imaginario*, cómo es que ésta se enlaza con el trabajo pluridisciplinar y cuál es su importancia en el marco de una sociedad mediática y globalizada. Asimismo, reflexiona sobre la recepción moderna de las historias y símbolos medievales, por ejemplo en la industria cinematográfica y sobre las fuentes para el estudio de los mitos y símbolos precristianos.

Siguiendo con esta aspiración de ampliar el conocimiento sobre los estudios clásicos de lo *imaginario* y también de dar a conocer la investigación reciente sobre el símbolo, el mito, el arte, la religión y la cultura en diálogo con la racionalidad, se publicó el núm. 57 (enero-abril 2012) de la revista *Acta Sociológica* del Centro de Estudios Sociológicos, FCPyS de la UNAM, titulado “Lo imaginario”. Este número, coordinado por Blanca Solares, se integra por artículos de maestros como G. Durand,¹⁰ J.J. Wunenburger,¹¹ Blanca Solares, Manuel Lavaniegos y Luis Garagalza, que reflexionan sobre pensadores centrales en el estudio de la imaginación tales como M. Eliade, G. Bachelard, R. Caillois y G. Durand y sobre la relación entre arte y símbolo. En estas mismas discusiones también participan egresados y estudiantes de licenciatura y posgrado que, igualmente, publican aquí sus reflexiones, lo que da muestra de la ardua labor de educación y formación en la investigación sobre lo *imaginario* que ha tenido lugar en nuestra Facultad.

En un afán de profundizar en el estudio de las relaciones entre lo imaginario, arte y sociedad y de fomentar la participación de estudiantes en la investigación sobre la cultura, B.Solares actualmente dirige el proyecto PAPIIT “Hermenéutica e historia del mito. El mito en la música contemporánea”, CRIM-UNAM, en colaboración con la Escuela Nacional de Música de la UNAM y la Escuela de Música del Centro Morelense de las Artes. En este proyecto y de acuerdo con las enseñanzas de Durand, se reconoce la existencia del sustrato mitológico que subyace a la cultura y el arte, y se busca dar cuenta de las

¹⁰ Así, el texto “Mitocrítica paso a paso” de Gilbert Durand, traducido por Blanca Solares.

¹¹ “Lo imaginario y sus arborescencias. Entrevista con Jean-Jacques Wunenburger”, realizada y traducida por B. Solares.

potencias imaginarias del símbolo y el mito en la música contemporánea, de los “cambios, reactualizaciones y recreaciones de los símbolos y mitos en la historia de la cultura”, particularmente, en la música del siglo XX. Asimismo, desde la perspectiva de lo que Durand llama el *nuevo espíritu antropológico*, se propone impulsar un enfoque interdisciplinario que vincule a estudiosos de la hermenéutica y la historia del mito con investigadores, creadores e intérpretes de la música. Como parte de las actividades del proyecto se pueden mencionar el Primer y el Segundo Coloquios Internacionales: “Pensamiento Mítico y Creación Musical”, en los que han participado importantes creadores e investigadores, por ejemplo, Julio Estrada, Elsa Cross, Yvan Nommick, Marie-Pierre Lassus, Antonio García de León, Francisco Viesca, Manuel Lavaniegos, Gonzalo Camacho, entre otros.

También es importante anotar que, recientemente, se ha preparado la reedición de la traducción de una de las obras más importantes de Gilbert Durand: *De la mitocrítica al mitoanálisis: figuras míticas y aspectos de la obra*, que en nuestro país se encontraba agotada y que ahora estará disponible gracias a la editorial Siglo XXI, Anthropos y a la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales/UNAM. Esta reedición cuenta con un prefacio escrito por B. Solares titulado “Gilbert Durand o *lo imaginario* como vocación ontológica” en el que con sensibilidad, nos presenta un panorama general sobre la vida y obra de Durand, apuntando la especificidad y complejidad de los estudios de lo *imaginario*, en tanto saber de naturaleza transdisciplinar, refiriendo que en el contexto de una modernidad capitalista e *hiperracional*, los desarrollos teóricos y metodológicos de Durand se erigen como auténtica inauguración de una *ciencia de las imágenes*, que aspira a descubrir el *sentido* de la *vida profunda* del hombre. Asimismo, en este prefacio se hace un comentario sobre la importante cuestión de la relación entre *imaginario* y *racionalidad*, tarea que B. Solares emprende apoyada de la obra de J.J. Wunenburger y que pretende ofrecer puntos de orientación claves para comprender de mejor manera el pensamiento de G. Durand.

Como vemos, es notable el trabajo que se ha desarrollado en nuestra Facultad en torno a la comprensión y difusión de la obra de Durand, de hecho, es gracias a esa labor, específicamente la impulsada por el Programa de *Estudios de lo Imaginario*, que yo misma he podido iniciarme en este campo de investigación, pero considero que tal espectro puede y debe ampliarse, de ahí el objetivo del siguiente trabajo de tesis.

Capítulo 1. Gilbert Durand y su contexto social e intelectual

Gilbert Durand dedicó prácticamente toda su vida a reflexionar en torno al *sentido* de la existencia y de la actividad humana, centrándose en la comprensión del *hombre* y de su inherente capacidad de producir símbolos; llevó a cabo una importante labor de revalorización de la *imagen simbólica* y tiene el mérito de haber desarrollado la sistematización de las bases fundamentales del estudio científico de lo *imaginario* o *ciencia de lo imaginario*.

Durand nació el 1 de mayo de 1921, en Chambéry zona montañosa de Saboya, Francia y murió recientemente, el 7 de diciembre de 2012.¹² Fue profesor titular de Sociología y Antropología Cultural en la Universidad de Grenoble III, Francia, allí fundó en 1966, junto con L. Cellier y P. Deschamps, el *Centre de Recherches sur l'Imaginaire* (CRI), a partir del cual impulsó la creación de una Red Internacional y pluridisciplinar de equipos de investigación asociados al CRI, promoviendo el intercambio de investigaciones y proyectos entre los varios grupos de trabajo.

Él mismo se concibe como un historiador de las ideas y de las doctrinas, un antropólogo cultural, un estudioso de “las relaciones estructurales y funcionales del *homo sapiens*, con las variadas manifestaciones de las culturas”.¹³ Su interés en estas relaciones, se puede sintetizar en su búsqueda por descifrar el contenido y dinámica de lo *imaginario*, como *dimensión antropológica*.

¹² Remito al lector a la gran nota biográfica sobre Durand, elaborada por Alain Verjat y publicada a manera de presentación en Gilbert Durand, *La crisis espiritual en Occidente. Las conferencias de Eranos*, Alain Verjat (Ed.), Siruela, España, 2011. Verjat, conocedor de la obra de Durand, revela aspectos importantes de la vida de este estudioso y de su labor intelectual. Por ejemplo, da cuenta de su participación en 1940 en la Resistencia en el marco de la invasión nazi en Francia, lo que lo hizo merecedor de ser nombrado Oficial de la *Legión de Honor*. Comenta su tenacidad para no someterse al imperio de las ideologías y modas intelectuales que dominaron la década de los sesenta. Señala la relación respetuosa, de admiración, pero también de diálogo crítico que mantuvo con importantes estudiosos como Claude Lévi-Strauss y Roman Jakobson. Asimismo, relata el apego de Durand a la vida en las montañas que lo vieron nacer y la humildad que caracterizó su actitud frente al desarrollo de su carrera académica y ante la de sus alumnos, colegas y continuadores.

¹³ Gilbert Durand, “El hombre religioso y sus símbolos”, en Julien Ries (ed.), *Tratado de antropología de lo sagrado*, vol. I, Trotta, Barcelona, 1995, p. 76.

Durand fue un hombre erudito; poseedor de conocimientos enciclopédicos¹⁴ y que siempre apostó por un acercamiento transdisciplinar del fenómeno humano, su trabajo giró en torno a la antropología del símbolo y del mito, explorando el campo de la religión, la literatura, el arte, la poesía, la música etc. En este sentido, Durand mismo caracteriza su labor como representativa de un *nuevo espíritu antropológico*, como forma de pensamiento e incluso como posición de vida, que parte de considerar toda actividad humana en relación con la noción *de símbolo (homo symbolicus)*,¹⁵ pues es precisamente el lenguaje simbólico el elemento constitutivo de los procesos imaginarios. Esto es cuestión clave para el desarrollo de su hermenéutica, que como he dicho se vincula con el ámbito de la religión, así que no hay que sorprenderse de que Durand fuera un gran estudioso de la obra de pensadores que como C.G.Jung, M. Eliade o Henri Corbin.

El hombre, pues, leído como *homo symbolicus* o *religiosus*. *Religión* de la raíz latina *religare, ligare, ligar, atar nuevamente*, se relaciona con el *símbolo*, puesto que ambas nociones dan cuenta de una actividad que vincula al hombre con lo trascendente, con aquellas “cosas ausentes” que son, precisamente, la materia del arte, la religión y el mito. Tengamos en mente la estrecha relación entre símbolo y hombre religioso, pues ambos elementos se autofundan y es la religión, a ojos de Durand, la actividad simbólica específica del *sapiens*;¹⁶ una de las más representativas del complejo antropológico y aquella que, desde siempre, ha tratado de comprender, justificar y legitimar la existencia humana. Asimismo, el

¹⁴ Luis Garagalza estudioso de la hermenéutica y del lenguaje, comenta que al tener la oportunidad de conocer a G. Durand en 1985, se dio cuenta de que se trataba de un hombre por demás sencillo y culto, su visita conjunta al Museo de Arte Románico de Barcelona, lo hace decir que la de Durand fue una “hermeneutizadora compañía” que se prolongó en un recorrido por el Jardín Botánico, durante el cual, para su sorpresa, nuestro pensador también se mostró conocedor de la plantas, casi como si fuera un naturalista. Según Garagalza, cuando le expresó su asombro, él comentó que no era nada extraño, puesto que los símbolos eran como “flores”. Cfr. Luis Garagalza, *La interpretación de los símbolos. Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*, Anthropos, España, 1990, p.17-18.

¹⁵ El siguiente capítulo de esta investigación, está centrado en hacer una aproximación al complejo tema del *símbolo* y su funcionamiento, puesto que tal noción es muy importante para la comprensión de la propuesta teórico-metodológica de Durand.

¹⁶ Cfr. Gilbert Durand, “El hombre religioso y sus símbolos”, en Julien Ries (ed.), *Tratado de antropología de lo sagrado*, vol. I, Trotta, Barcelona, 1995.

ámbito de la experiencia y de los símbolos religiosos, es uno de los campos más fecundos para el estudio de la actividad del simbolismo y de lo *imaginario*.

Sin embargo, Durand no sólo se acerca a la fenomenología e historia de las religiones, sino que, en aras de estudiar la dimensión simbólica del hombre, se acerca a la antropología social y física, a la etnología, sociología, historia del arte y a la psicología profunda. A la búsqueda de un nuevo horizonte antropológico, abreva de estas disciplinas y a partir de ellas, como veremos, termina por construir una teoría del hombre.

De alguna manera, su trabajo se ve desmarcado de la filosofía clásica, pues aunque no olvida los grandes problemas de la filosofía, no parte de ella para el desarrollo de su propuesta, que, por otro lado, no deja de tener implicaciones de orden filosófico. Así, parte al revés: de las ciencias humanas, de sus aportes, límites y problemáticas, de la exploración del conflicto de las interpretaciones, de las teorías y pensamientos, se acerca al levantamiento de la pregunta filosófica. En última instancia, en su trabajo, es la *antropología* y no propiamente la filosofía, lo que fundamentaría su conocimiento de lo humano.¹⁷

A continuación, de manera muy general, plantearé el contexto sociocultural e intelectual en el que se forma nuestro autor, con el que dialoga y polemiza, particularmente aludiré a los años cincuentas-sesentas del siglo pasado, que es el periodo en el que con mayor fuerza define su posición teórica, para posteriormente prolongar su fértil línea de investigación en campos diversos tales como el estudio de la literatura y la mitología.

¹⁷ Esta última idea ha sido sugerida por el profesor Manuel Lavaniegos, estudioso de la obra de Gilbert Durand, la cual ha contribuido a difundir y comprender a través de sus "Seminarios de temas selectos de filosofía de la religión", impartidos en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, durante los dos semestres del año escolar 2012 y de los que yo me pude beneficiar.

1. La participación en el *Círculo de Eranos*

Gilbert Durand participó en las sesiones del célebre *Círculo de Eranos* (*Eranoskreis*),¹⁸ dirigido por C. G. Jung¹⁹ y fundado en 1933, periodo que anticipa el comienzo de la Segunda Guerra Mundial y que se ve marcado por extremismos ideológicos, así, el nacionalsocialismo alemán y su etnocentrismo indoeuropeo; el marxismo comunista y la “razón de Estado” estalinianos en la Unión Soviética; y el advenimiento del consumismo materialista promovido por el capitalismo en las sociedades occidentales.

En semejante contexto, las reuniones anuales de este grupo intentaron ser contraparte de estas catástrofes sociales, al congregar a pensadores de distintos horizontes disciplinares, quienes se dieron a la tarea de poner en tela de juicio el carácter universal de la cultura occidental y de relacionarla incluso con la tradición oriental y el estudio de las culturas premodernas. De esta manera, incursionaron en un territorio comúnmente considerado como “irracional” por la ciencia dominante, tal como el del pensamiento simbólico, mítico y arquetípico de las sociedades antiguas y su proyección en diversas configuraciones culturales. Entrelazando historia de las religiones, filosofía, teología y ciencias humanas y naturales, así como impulsando procesos de comprensión e interpretación y ya no

¹⁸ Para profundizar en la comprensión de la historia y obra del *Círculo de Eranos*, remito al lector al fundamental trabajo de Andrés Ortiz-Osés, *Una interpretación evaluativa de nuestra cultura. Análisis y lectura del almacén simbólico de Eranos*, en Suplementos. Anthropos, número 42, febrero 1994. Ortiz-Osés llevó a cabo una atenta y sensible lectura de las múltiples conferencias que se dictaron en este grupo, las cuales son para él, el gran *almacén simbólico* en el que halló las claves para descubrir que estas aportaciones de temáticas distintas y aparentemente dispersas, se ordenaban en una relación especial, conformando una amplia *arquetipología cultural*, que desde su punto de vista, ha contribuido enormemente al impulso de una *hermenéutica simbólica* de la cultura.

¹⁹ Entre los asistentes más destacados de estas reuniones se pueden mencionar, por supuesto, al psicoanalista C.G. Jung, los mitólogos Karl Kerényi, Walter Otto, John Layard y Joseph Campbell, los simbólogos Gershom Scholem, Mircea Eliade, los orientalistas Heinrich Zimmer, Hellmut Wilhelm y Henry Corbin, los antropólogos Adolf Portman y Helmuth Plessner, los psicólogos Erich Neumann, Marie Louise Von Franz y James Hillman, los fenomenólogos Raffaele Pettazzoni y Gerardus Van der Leeuw y el esteta Herbert Read. Asimismo, también asistieron científicos como Erwin Schrödinger, Premio Nobel de Física en 1933 e Ilya Prigogine, Premio Nobel de Química del año 1977.

sólo de reflexión racional y objetiva de los fenómenos, indagaron en el *sentido* de la vida individual y colectiva del hombre.

Durand fue invitado por el islamista Henry Corbin y por Mircea Eliade a asistir a por primera vez a las reuniones de *Eranos* en 1964, manteniéndose como destacado miembro hasta 1988, año en que desaparece la estructura conferencial del grupo. Su desarrollo intelectual se vio notablemente influido por las inquietudes, intereses y logros del *Círculo*, ya que ahí pudo exponer ideas que difícilmente, hubieran sido bien recibidas por la universidad francesa apegada a una tradición cartesiana. Escuchar el trabajo de sus colegas, lo llevó a confirmar y afinar sus intenciones propositivas, en torno a la necesidad de que la investigación en las ciencias de la cultura apostara por un estudio profundo de las estructuras y figuras míticas, lo que, en su pensamiento, se erige como referente central para dar cuenta del hombre. Las varias conferencias de Durand son muestra de fructíferas reflexiones, así como de constantes formulaciones de interrogantes sobre la condición del hombre como animal simbólico y sus transformaciones en la modernidad.²⁰

²⁰ Afortunadamente, es posible conocer algunas de las múltiples ponencias de Durand en *Eranos*, gracias a la reciente publicación: Gilbert Durand, *La crisis espiritual en Occidente. Las conferencias de Eranos*, Alain Verjat (Ed.), Siruela, España, 2011.



La mesa redonda de *Eranos*. Durante las conferencias, los ponentes e invitados compartían los alimentos alrededor de esta mesa y discutían las presentaciones. Esta es una fotografía tomada en Ascona en 1930. Fuente:jaap.org/congresses/./walking-in-the-footsteps-of-eranos.html



Gilbert Durand, ofreciendo su conferencia en *Eranos* en la reunión de 1980. Fuente: iaap.org/congresses/.../walking-in-the-footsteps-of-eranos.html



Eranos presentó una modesta imagen ante el público. Desde el camino, esta señal es la única indicación visible de la fundación *Eranos*. Un pequeño boletín colocado justo debajo de la señalización, contiene una copia del programa de las conferencias del año en cuestión. Fuente: iaap.org/congresses/.../walking-in-the-footsteps-of-eranos.html



Carl Gustav Jung participó en *Eranos* de 1933 a 1951, diez años antes de su muerte. Fuente: iaap.org/congresses/.../walking-in-the-footsteps-of-eranos.html

2. El estudio del fenómeno religioso en la sociología francesa

Desde una perspectiva sociológica, parte de ella inserta en el marco de la academia francesa y otra en los márgenes de la misma, se ubican vertientes teóricas de estudio del fenómeno religioso y de otras manifestaciones de la imaginación. Se podría hablar de las bases de una *sociología de lo sagrado*, impulsada especialmente por la obra de Emile Durkheim, de Marcel Mauss, y prolongada en la labor del *Colegio de Sociología* (Roger Caillois, Michel Leiris y Georges Bataille). Es importante ubicar estos trabajos, porque de alguna manera, a través de sus líneas de investigación concretas, reconocieron la relevancia cultural de lo *imaginario*, avvicinando así, la propuesta de Durand centrada en el estudio del *homo symbolicus* y su cultura.

Hay que señalar que un antecedente importante a la obra de Durkheim es la del historiador francés Fustel de Coulanges (1830-1889), que en su texto *La ciudad antigua*, comparó las sociedades de la India, Grecia y Roma y a partir de eso descubrió que en ellas, la religión cubre una “*función doméstica e integradora, que fue la que dio origen a la familia patrilineal*”.²¹ Así, incluso en el marco del auge de la razón ilustrada, este historiador ya está afirmando que la religión jugaría un papel clave en términos de cohesión e integración política, moral y social.

E. Durkheim (1858-1917), estudió las proposiciones de Coulanges y se nutrió del trabajo etnográfico de su sobrino Marcel Mauss. A partir de esto y de otras investigaciones como las relativas a la vida de los australianos, adoptó la idea de totemismo y de *mana* como manifestaciones iniciales de la vida religiosa, entendiendo por *mana*, la creencia en una fuerza mágico-religiosa indistinta e impersonal que propicia una intensa emoción en el individuo. Fuerza que traspasada al *tótem* (expresión material, cuerpo visible de dios), instaaura rituales

²¹ Blanca Solares, “Perspectivas sociológicas en el estudio de la religión”, en María del Carmen Valverde y Mauricio Ruíz (coordinadores), *Teoría e historia de las religiones*, vol. 2., Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México, 2010, p.32.

que garantizan la integración simbólica de la sociedad, configurando así, un espacio de cohesión, solidaridad e identidad social.

Para Durkheim, “la religión era una proyección de la experiencia social”.²² Desde su perspectiva, lo sagrado y el grupo social son, en última instancia, lo mismo, mientras que el sentimiento religioso no tendría otro origen sino el entusiasmo colectivo; y tendría como fin el responder a la necesidad de explicar la realidad social y de estrechar vínculos entre los individuos. Su libro central en este tema es *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912), con el cual pretendió sustituir la visión religiosa del mundo por una científica, así como apuntar a encontrar la nueva moral que podría mantener unida a la sociedad moderna.

En el contexto del avance de la sociedad ilustrada y su evolucionismo social, Durkheim tiene el mérito de incorporar al ámbito académico la discusión sobre la importancia de estudiar el fenómeno religioso, ya no constreñido a lo eclesiástico, sino posibilitando la elucidación de la presencia de lo *sagrado* en el seno mismo de una modernidad aparentemente secularizada.

Después de la importante labor de Durkheim, continuó su trabajo teórico Marcel Mauss (1872-1950), pensador que se esforzó por llevar a la sociología a salir de sus marcos disciplinarios, reconociendo la relación directa de ésta, con el psicoanálisis, la etnografía, la lingüística y la antropología.

Con sus estudios sobre el sacrificio, la ofrenda y la magia, como formas elementales de intercambio, hizo del método de Durkheim una propuesta de trabajo multidisciplinar, es decir, radicalizó la noción de *hecho social*, trasladándola al estudio de las estructuras profundas de lo social y de los *hechos sociales totales*, o que abarcan distintas dimensiones de la realidad social.

²² Mircea Eliade, *La búsqueda. Historia y sentido de las religiones*, Kairós, Barcelona, 2000, p.30.

A partir de su *Ensayo sobre los Dones*,²³ contra la ortodoxia de la academia francesa, impulsó que el estudio de las *representaciones colectivas* se abriera a temas rechazados o marginados por la sociología, tales como el mito, el cuerpo, los gestos, la magia, lo sagrado y las prácticas del intercambio. Su obra puede ser considerada un puente teórico entre la sociología clásica de Durkheim y las nuevas teorías estructuralistas, pues sostuvo, por ejemplo, que la *creencia* es una estructura fundante y constante de lo social.

Es importante mencionar que en 1924, año de la publicación del *Ensayo sobre los Dones* de Mauss, el poeta André Breton dio a conocer el *Primer Manifiesto Surrealista*, y con ello presentó públicamente una visión que vendría a intentar revolucionar la manera en que el hombre concebía su mundo. El surrealismo como uno de los movimientos artísticos y culturales más importantes del siglo XX, es heredero del llamado *espíritu romántico* europeo y de grupos como el de los dadaístas. Se preocupó por reivindicar la *imaginación* como valor vital, frente a los imperativos de la sociedad industrial y su lógica de cálculo mercantil; y por promover la búsqueda de *lo maravilloso*,²⁴ entendido como todo aquello que logra romper la rutina cotidiana, sensibilizando al hombre y sacándolo de su sujeción a una idea de progreso avasalladora. El surrealismo, también criticó al pensamiento positivista, si bien retomó el pensamiento de Marx, fundamentalmente, recuperó el legado de Freud en torno al estudio del inconsciente y del sueño. En general, afirmó al sueño y a la imaginación como dimensiones existenciales del hombre tan importantes como el propio uso de la razón.

²³ Marcel Mauss, "Ensayo sobre los dones, motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas", en *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, 1979.

²⁴ Cabe mencionar que *lo maravilloso* a lo que tanto apelaban los surrealistas, de alguna manera, se puede leer como antecedente o está muy cercana a la idea que plantearon respecto de lo *sagrado* algunos fenomenólogos como Rudolf Otto o Mircea Eliade, y, desde luego, esta aproximación a la imaginación por parte de los surrealistas, "esos románticos exacerbados" tal y como los llamó Gilbert Durand, es una temprana alusión a lo que él más tarde estudiaría bajo las nociones de *símbolo* y de *imaginario*.

Así, con los surrealistas y con el pensamiento sociológico de Durkheim y Mauss, arriba la década de los treinta, en la que surge un grupo que intenta fusionar ambas tradiciones: el *Colegio de Sociología*, que se formó como proyecto en noviembre de 1937, en la ciudad de París y que tuvo una corta duración, pues a causa de la Segunda Guerra Mundial, finalizó actividades en 1939. Sus principales promotores fueron los pensadores franceses Georges Bataille (1897-1962), Roger Caillois (1913-1978) y Michel Leiris (1901-1990), los tres tenían influencias teóricas comunes; habían participado en el movimiento surrealista, lo cual implicaba de alguna forma un acercamiento al marxismo y al psicoanálisis freudiano.²⁵

Gracias al surrealismo y a sus ideas poéticas, el Colegio de Sociología comprendió la necesidad de cuestionar el brutal imperialismo de la razón lógica sobre todos los ámbitos de la vida humana. Asimismo, valoró el sueño y todo lo que se encontraba en el terreno de lo no racional. De acuerdo con la sociología de Durkheim, entendió la importancia del papel social de la religión y de las transformaciones de la moral en las distintas épocas de una sociedad.

Michel Leiris planteó la hipótesis de que en el mundo moderno siguen existiendo “lugares”, “hechos”, impresiones y circunstancias sagrados, que no se deben confundir con “lo sagrado oficial”, es decir, la religión institucionalizada, los valores del Estado o la moral social. Roger Caillois dio cuenta de experiencias en la vida del hombre que lo conmueven y aterrorizan, por ejemplo, las sensaciones de vértigo, de éxtasis, temor, deseo, o “nostalgia de infinito”, las cuales se asimilan por medio de la *imaginación maravillosa*, propiciándose así la configuración del mito, las diversas formas del juego y de lo *sagrado*. Por su parte, Bataille también analizó la experiencia de lo sagrado, desarrollando en torno a ello un pensamiento que unió filosofía, antropología y sociología, por ejemplo, estudió

²⁵ Cfr. Alfonso Reyes Ventura, “Lo sagrado en la modernidad. Un análisis desde el proyecto del Colegio de Sociología”, tesis de maestría en Estudios Políticos y Sociales, FCPyS/UNAM, 2013.

la experiencia del erotismo como *gasto improductivo*, como salida del ámbito de la ganancia y lo útil, levantándose así contra el sistema capitalista.

Los tres se dieron a la tarea de analizar los resortes profundos de la dinámica social, de comprender “ciertos instantes escasos, fugaces y violentos de la experiencia íntima y descubrir pasos equivalentes en el centro mismo de la existencia social”.²⁶ En este sentido, propusieron la creación de una *sociologie sacrée* o *sociología de lo sagrado*, que tenía como objetivo, rastrear el “movimiento comunal de la sociedad”, por ejemplo, en las iglesias, los ejércitos, las fraternidades y las sociedades secretas; entender las experiencias ambivalentes que producen en las sociedades sentimientos de atracción o repulsión, tales como el amor, el erotismo, el derroche, la fiesta, el juego, el arte, todos como ámbitos de transgresión social; y estudiar lo sagrado, en tanto fuerza trascendente que vigoriza a la sociedad. En fin, mediante el Programa del Colegio de Sociología, impulsaron la reflexión en torno a las potencias de lo imaginario, hasta entonces campo marginado de los círculos científicos oficiales.

Durand reconoce que los esfuerzos intelectuales que han sido esbozados, tienen el mérito de haber colocado en el campo de la investigación científica, temas propios al campo de lo imaginario, tales como la religión, el mito y lo sagrado. Aunque, también descubre “importantes repercusiones del positivismo comtiano sobre el genio de Durkheim y Mauss”,²⁷ pues si bien gracias a estos pensadores se fue develando la importancia que los productos de lo imaginario

²⁶ Roger Caillois, *Acercamientos a lo imaginario*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 98.

²⁷ A manera de antecedente, hay que tener presente que en relación con la Ilustración y desde el siglo XIX, se impulsaron enfoques de análisis científico de la religión, influidos por el *darwinismo social* y por el ideal de *progreso*. Se puede referir, por ejemplo, la obra de A. Comte (1789-1859), de J.S. Mill (1806-1837) y de H. Spencer (1820-1903), quienes influyeron notablemente a pensadores como Max Müller (1823-1900), E. B. Taylor (1832-1917) y J.G. Frazer (1854-1941). Desde estas perspectivas, la religión se entendió como conjunto de “creencias supersticiosas” y como etapa “pre-lógica” en el desarrollo de la humanidad. Con esto se contribuyó a generar la oposición entre *religión*, asociada a fanatismo; y *ciencia*, entendida como pensamiento claro y racional. Cfr. Blanca Solares, “Perspectivas sociológicas en el estudio de la religión”, en María del Carmen Valverde y Mauricio Ruíz (coordinadores), *Teoría e historia de las religiones, vol. 2.*, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México, 2010.

reviste para la vida social del hombre, también considera que sus conclusiones sobre lo sagrado y la religión, al concentrarse en su papel de expresiones históricamente condicionadas y de funcionalidad social, con diversos matices, redujeron estos fenómenos a sus motivaciones sociológicas, descuidando un enfoque más amplio que, a la par de los contenidos sociales, también se ocupara de dar cuenta de su naturaleza en conexión con sus profundas implicaciones antropológicas.

En este sentido, el proyecto *durandiano* retoma críticamente estas importantes contribuciones, así como las de otros pensadores que ya habían desarrollado ideas que valoraban el carácter autónomo del *homo religiosus* y que ahondaban en la esencia y sentido de la vida religiosa.²⁸

3. La revolución epistemológica de los años cincuentas y sesentas

El cúmulo de influencias intelectuales de Durand, por supuesto englobando su paso por *Eranos*, y su conocimiento de la sociología francesa en torno al análisis de lo religioso, es de una gran amplitud. Tomaré como punto de orientación una aseveración que él mismo hace y que, en cierta forma, da cuenta del margen que abarcan: “Es en el seno de esta extraordinaria concentración de saber, de 1933 a 1960, donde se ha podido establecer de manera definitiva la nueva *hermenéutica simbólica* y la plena restauración de los valores del *homo*

²⁸ Por ejemplo, Rudolf Otto (1869-1937), ya en el marco de una perspectiva fenomenológica, en su libro *Lo santo, lo racional, y lo irracional en la idea de Dios* (1917), intenta describir lo que el ser humano percibe en su experiencia religiosa y cómo es que opera tal percepción. Descubre así, que la propia facultad de conocer del hombre, le brinda una disposición productora de lo que llama lo *numinoso*, un sentimiento que conjuga el *mysterium tremendum* y el *mysterium fascinans*, es decir, lo que sorprende, lo paradójico, lo que se presenta como antinomia misteriosa, pero que al mismo tiempo, atrae y seduce. En relación con esto, Otto describe lo *sagrado* como lo *Ganz andere*, aquello que no nace de la sociedad a manera de representación social, sino que es una experiencia no racional que surge de la propia conciencia del hombre, manifestándose de manera doble: en revelación interior y en la historia, gracias a los elementos y signos religiosos. Otro ejemplo, en este sentido, puede ser el trabajo de Gerardus van der Leeuw (1890-1950), que en su *Fenomenología de la religión* (1933), estudió los datos religiosos en su intencionalidad peculiar, tratando de echar luz sobre las estructuras internas de los fenómenos religiosos, más allá de reducirlos a funciones históricas, sociales, psicológicas o racionales.

religiosus.²⁹ Como vemos, aquí recoge la herencia *eranosiana* y el trabajo de la sociología francesa, pero también alude a otros saberes que fueron esenciales para la elaboración de su teoría y que tuvieron su auge en el periodo clave de los años cincuentas y sesentas.³⁰ Periodo que Durand inserta en lo que él denomina *cuenca semántica* en su fase de *organización de las orillas* o *acondicionamiento de las riberas*, como consolidación teórica de los flujos imaginarios.³¹ Esta *cuenca*, según sus investigaciones y las de un amplio grupo de estudiosos de lo imaginario, comienza entre 1870-1880 y caracteriza el desarrollo imaginario profundo del siglo XX. Se trata de un periodo muy fructífero que, según nos dice, se ve precedido por la potencia imaginaria del *simbolismo*, del *surrealismo* y de la confluencia de los desarrollos de la imaginación y del *Nuevo Espíritu Científico* bachelardiano, también animador de un nuevo racionalismo presente, por ejemplo,

²⁹ Gilbert Durand, "El hombre religioso y sus símbolos", en Julien Ries (ed.), *Tratado de antropología de lo sagrado*, vol. I, Trotta, Barcelona, 1995, p.96.

³⁰ Los años sesentas como década de grandes acontecimientos, cambios y convulsiones sociales, políticas y culturales. Por ejemplo, la *carrera espacial* que entabló la Unión Soviética y los Estados Unidos; los procesos de independización de distintos países tales como Burundi, Ruanda, Argelia, y Uganda. La avanzada de los movimientos revolucionarios y sociales en Latinoamérica, alentados por el ejemplo de la Revolución cubana; las luchas por las libertades civiles y la igualdad racial encabezadas por Martin Luther King; el surgimiento de movimientos sociales y culturales como el de los *hippies* que participaron activamente en las protestas anti-guerra, por ejemplo, contra la de Vietnam y que se extendió por todo el mundo; y desde luego, la juventud europea anhelante de liberación personal y social, alzándose en lo que se conoció como el *Mayo Francés* en 1968, movimientos de protesta contra el orden establecido, conformados por revueltas sindicales y principalmente estudiantiles, bajo el lema *La imaginación al poder* y que se extendieron a varios países. Es curioso que un lema tal, se vea precedido por la publicación en 1964 del libro de Durand *La Imaginación Simbólica*. En relación con esto, Durand se expresa así de la revuelta de 1968: <<¿Qué clima se vivía en esos tiempos? Era un clima de fraternidad mucho más que otra cosa. Nuestros estudiantes nos decían: "¿Cómo ustedes están allí, del otro lado de la mesa? Nosotros los queremos, pero ustedes están separados de nosotros, ustedes, los mandarines...". Ahí había algo muy conmovedor, por otro lado, de antiguas doctrinas románticas que resurgían. El hombre, el filósofo de la acción de 1968, ya no era más Marx ni Lenin; era Fourier y el "nuevo mundo enamorado", era eso con una liberación de la fraternidad, de la amistad, de las costumbres: un sitio en donde todo el mundo era hermano y hermana con todos los incestos posibles>>. Cfr. Gilbert Durand, *Mitos y Sociedades. Introducción a la mitología*, Ed. Biblos, Buenos Aires, 2003, p.130.

³¹ Estas nociones de Durand son parte de su *mitología*, en tanto modelo teórico-metodológico de estudio de la dinámica de los imaginarios en las sociedades; alrededor de cómo se instauran, transforman, debilitan, desaparecen o resurgen. Se trata de su idea de *tópica sociocultural*, que mediante una metáfora potamológica, deviene en la noción de *cuenca semántica*, como imagen del movimiento global de lo imaginario en una sociedad, organizado en seis fases: *chorreo*; *reparto de las aguas*; *confluencias*; *nombre del río*; *acondicionamiento de las orillas*; y *los deltas y los meandros*. Para profundizar en este importante tema, remito a las obras de Durand: *Lo imaginario*, Ediciones de Bronce, Barcelona, 2000; y *Mitos y Sociedades. Introducción a la mitología*, Ed. Biblos, Buenos Aires, 2003.

en el pensamiento de Albert Einstein (1879-1955), Niels Bohr (1885-1962) y Max Planck (1858-1947).³²

Así pues, la producción intelectual de los años treinta hasta los sesentas fue central para Durand. De hecho, para poder escribir su obra clásica *Las estructuras antropológicas del imaginario* (1960), estudió todo lo que para ese momento se hallaba disponible: la investigación de la reflexología, del psicoanálisis, de la psicología de las profundidades y de la poética bachelardiana. A partir de eso, como veremos en el capítulo tercero y cuarto de este trabajo, desarrolló ideas fundamentales sobre la naturaleza y funcionamiento de lo imaginario, que años después creyó ver confirmadas, por ejemplo, en los estudio de la etología contemporánea, desarrollada por K. Lorenz (1903-1989) y A. Portmann (1897-1982), así como en la ciencia de vanguardia, con sus experimentos y laboratorios, impulsando el cambio en el modelo epistemológico del pensamiento occidental.³³

Durand da cuenta de que las teorías matemáticas, físicas y biológicas de “avanzada”, fueron recurriendo a modelos míticos para dar cuenta de sucesos vitales de la especie, o relacionaron la dinámica de sus descubrimientos y procedimientos científicos con temas imaginarios determinantes. Anota que, finalmente, el proceso simbólico se vio reconocido por la ciencia, que lejos de

³² Gilbert Durand, *Las estructuras antropológicas del imaginario*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004, p.8.

³³ Por ejemplo, el físico Gerald Holton (1922) desarrolló la idea de *themata*, para referir al clima de la imaginación que caracteriza algún momento científico o alguna individualidad. El matemático René Thom (1923-2002), mediante su noción de *campo morfogenético* a manera de modelo u objeto matemático, da cuenta de cómo en las formas biológicas, una *resonancia mórfica* opera como modo de transferencia de la información de un sistema anterior a uno posterior. Se trata del estudio de la influencia de modelos sobre otros similares, a través del espacio/tiempo que provienen del pasado y que no se debilitan ni con la distancia ni con el paso del tiempo. El biólogo británico Rupert Sheldrake (1942), con su noción de *campo mórfico* revela la existencia de un patrón o estructura energética que organiza la vida de los miembros de todas las especies y los hábitos de la naturaleza. Alude a una estructura inmaterial, constituyente de una especie de memoria colectiva depositaria de la información esencial que permite que la vida se desarrolle. El físico londinense David Bohm (1917-1992), a lo largo de su carrera sostuvo la interrelación cuántica del universo, respecto de lo cual Durand comenta: “La física de punta reemplaza entonces la noción lineal y elemental de *explicación* por la de *implicación*, encontrando de este modo la gran imagen hermetista o la de la *Naturphilosophie* schellingiana, del *Unus Mundus*.” Cfr. Gilbert Durand, *Las estructuras antropológicas del imaginario*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004, p.13.

apegarse a las nociones de *tiempo y espacio newtonianos*, se abrió al campo de la *imagen* y de las *repeticiones y redundancias*. Esta elucidación de la realidad simbólica por parte de la revolución científica, deviene epistemológica y filosófica: “Así, a través de los avances de las matemáticas y de la física o la biología contemporáneas, los dos universos bachelardianos, e incluso las dos *lecturas del universo* (...) tienden a fundirse en una teoría unitaria...”³⁴

Para Durand, la segunda mitad del siglo XX constituye la confluencia hacia una *gigantesca revolución epistemológica*, que particularmente en los sesentas, lleva a cabo la revaloración del pensamiento simbólico y el redescubrimiento de la dimensión religiosa del *homo sapiens*, abriéndose hacia un *nuevo espíritu antropológico*. En este sentido, Durand remite a algunas obras fundamentales que fueron precisamente publicadas en este importante periodo: de Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural* (1958) y *El pensamiento salvaje* (1962); de Paul Ricoeur, *La simbólica del mal* (1960); de Gaston Bachelard, *La poética de la ensoñación* (1961); de Mircea Eliade, *Mitos, sueños y misterios*, (1957); de Henry Corbin, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn' Arabî* (1958), así como *Cuerpo espiritual y Tierra celeste* (1961); y de Durand mismo, *Las estructuras antropológicas del imaginario* (1960).

Como vemos, esto ya refiere otras de las influencias intelectuales que fueron decisivas en la obra de Durand, por el momento sólo las recapitularé, puesto que en el tercer apartado de esta investigación, de manera más concreta me acercaré a ellas, a través de la clasificación en la que el mismo pensador las inserta, ya sea como *hermenéuticas reductivas* o *instaurativas*. Saberes que así organizados, confluyen en la obra *durandiana* gracias a su recuperación coherente y crítica en un proceso de *convergencia de hermenéuticas*.

Si bien en el clima de los años cincuentas y sesentas, marcado por un desarrollo científico más abierto al estudio de lo *imaginario* y de sus

³⁴ Gilbert Durand, “El hombre religioso y sus símbolos”, en Julien Ries (ed.), *Tratado de antropología de lo sagrado*, vol. I, Trotta, Barcelona, 1995, p.90.

manifestaciones, Durand logra construir los cimientos de su propuesta, la elaboración de ésta se ancla en un arduo proceso de investigación que debe mucho a la obra de pensadores fundamentales tales como Sigmund Freud (1856-1939) y su descubrimiento del *inconsciente* y del *psicoanálisis*; Carl Gustav Jung (1875-1961) y su postulación de un *inconsciente colectivo* habitado por imágenes transpersonales y transhistóricas, denominadas *arquetipos*; Ernst Cassirer (1874-1945) y su estudio sobre las *formas simbólicas*; Gaston Bachelard (1884-1962), de quien fue alumno “devoto”, y de quien aprendió la necesidad de armonizar las letras y las ciencias,³⁵ quien le enseñó que la *imagen poética* es una vía privilegiada de conocimiento; Georges Dumézil (1898-1986), quien reveló la profunda relación del relato histórico con las mitologías; Henry Corbin (1903-1978), gran estudioso del sufismo islámico, descubridor del *mundus imaginalis* en tanto *geografía mítica* y lugar de desenvolvimiento de lo *imaginario*; Mircea Eliade (1907-1986), que a partir de su fenomenología desentrañó la función religiosa de comunicar al hombre con un *otro tiempo*, el *illud tempus* del mito; y Claude Lévi-Strauss (1908-2009), quien mostró la importancia científica de estudiar el mito como clave para definir la existencia humana y social.

Todos estos pensadores, algunos de ellos maestros, amigos, colegas y compañeros de ruta de Durand, le proveyeron desde la psicología, la antropología, la filología e historia de las religiones, de las herramientas necesarias para conseguir formarse como gran conocedor de la historia del pensamiento simbólico, sobre todo de la cultura occidental; y para poder incursionar en el *sentido* y *forma* de los amplios procesos imaginarios que caracterizan la vida de los hombres.³⁶

³⁵ Gilbert Durand, *La crisis espiritual en Occidente. Las conferencias de Eranos*, Alain Verjat (Ed.), Siruela, España, 2011, p.15.

³⁶ Como parte de este clima de apertura al estudio de lo imaginario, también hay que destacar la investigación de las fuentes míticas e históricas griegas de la civilización occidental, impulsada por Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet y Marcel Detienne. Asimismo, hay que tomar en cuenta a los trabajos filosóficos en torno a la imaginación, teniendo como antecedente a H. Bergson y posteriormente el desarrollo teórico de J. P. Sartre. Aún cuando estos dos últimos pensadores terminan devaluando a la imaginación, considerándola como recuerdo de la memoria y entendiéndola como “sombra del objeto”, “fantasma” o “pobreza esencial” respectivamente, su obra contribuye a impulsar la reflexión sobre lo imaginario.

Es de llamar la atención que en estas mismas décadas de los cincuentas y sesentas, como parte de la apertura científica a temas más cercanos a los entramados de lo *imaginario*, Durand ubica que el *materialismo histórico*, que en sus versiones más ortodoxas acentuaba el peso de la infraestructura tecnológica y de los cuadros institucionales, fue desplazándose a la consideración seria de las *superestructuras* o de las ideologías. En este sentido, resalta la presencia intelectual de la, para Durand, “tan interesante” *Escuela de Frankfurt*, que partió de la comprobación de que el siglo XX no se dirigía al progreso y porvenir radiantes que prometía la *Ilustración*, sino que, por el contrario, sufría enorme fisuras como las de los fascismos, muchas veces instrumentalizadores de mitos, ritos y símbolos. Esta Escuela, de manera especial, rompió con la rigidez marxista al estudiar a fondo la ideología capitalista extendida en la industria cultural de masas; al poner en tela de juicio la racionalidad moderna remitiéndose hasta sus orígenes y en fin, al preguntarse por los mecanismos profundos de la barbarie civilizatoria de la modernidad capitalista. Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Walter Benjamin, pero también, Erns Bloch y Karl Mannheim, cada uno, desde sus respectivas líneas de trabajo, en diferentes grados y con muchos matices, notaron y estudiaron la fuerza de la *imagen*, de las estructuras míticas y simbólicas en los comportamientos sociopolíticos de la modernidad.

Finalmente, también hay que decir que la obra de Durand en los sesentas, se contrapone al *establishment* intelectual de la academia francesa de aquel tiempo, marcada por el dominio del *estructuralismo* de Lévi-Strauss.³⁷ Como vimos, Durand se ve influenciado por la obra de este pensador, pero, según comentaré más adelante, considera que la cultura se debe estudiar no desde un estructuralismo lingüístico, sino de uno vinculado con la fenomenología y con la interpretación, uno de carácter *figurativo*, que es precisamente el que desarrolla en *Las estructuras antropológicas del imaginario*, que bien se puede considerar una

³⁷ Que posteriormente se vio continuado y replanteado por Roland Barthes, Jacques Lacan, Michael Foucault, Louis Althusser, Gilles Deleuze, Jean Baudrillard, Jacques Derrida, etc., como exponentes de lo que se dio en etiquetar como *postestructuralismo* y *posmodernismo*, corrientes que llegaron a gozar de mucha popularidad en la vida académica francesa y en muchas otras partes del mundo.

alternativa al predominio de la semántica estructural y su lógica sincrónica, que venía acaparando el discurso intelectual de Francia.³⁸ Discurso que, por otro lado, no parecía estar muy interesado en enfoques hermenéuticos tales como el del original trabajo de Paul Ricoeur,³⁹ ni mucho menos en recuperar el pensamiento de Gaston Bachelard o de grupos como el *Colegio de Sociología*, quienes profundizaron en el estudio de la *imagen poética* y de la incidencia social de fenómenos tales como el *mito* y lo *sagrado*, respectivamente.

En resumen, Gilbert Durand construyó su propuesta apoyándose en las investigaciones de sus compañeros en *Eranos*; en la nutrida producción científica que ya desde los años treinta anuncia la apertura a los temas relacionados con lo imaginario y que tendrá lugar particularmente en los cincuenta y los sesenta del siglo pasado; en la defensa y reivindicación de la imaginación, lo inconsciente y lo poético, tan propia de las revoluciones artísticas del dadaísmo y del surrealismo; y en el diálogo crítico con la sociología francesa.

El breve repaso de este contexto es importante porque ayuda a ubicar la posición de Durand y a comprender la relevancia de su propuesta para la sociología de la cultura y el conjunto de las ciencias humanas o del hombre. Si a lo largo de la lectura de su trabajo algo se hace evidente, es su impresionante conocimiento de múltiples tradiciones de pensamiento. Su acervo no se detiene en una colección de información desarticulada, sino que la reflexión en torno a todos estos saberes, facilita que lleve a cabo una especie de ensamble teórico metodológico de carácter transdisciplinar. Este ejercicio de coordinación de ideas

³⁸ De hecho, el *Centro de Investigaciones sobre lo Imaginario*, creado por Durand en 1966, dos años antes de los acontecimientos de 1968, propuso abrir a las ciencias humanas a nuevos campos de análisis y a otros métodos de trabajo, lo que, de alguna manera, responde a la demanda de los estudiantes universitarios por rebasar la visión positivista de la ciencia, abanderada por la rígida academia francesa de aquellos años.

³⁹ Cabe mencionar que la obra de Ricoeur al igual que la de Hans G. Gadamer, que desde la *hermenéutica* miran a la *imagen* como manifestación de *sentido*, se vio influenciada por el pensamiento del filósofo alemán Martin Heidegger, que también es considerado como parte de las bases para el estudio profundo del *imaginario*.

y perspectivas, es en última instancia, resultado de un intenso trabajo analítico sobre el hombre y su cultura.

Capítulo 2. Sobre la noción de *símbolo* (*homo symbolicus*) en el pensamiento de Gilbert Durand

Considero que la concepción de hombre como *homo symbolicus*, es una cuestión central para comprender el entramado teórico-metodológico desarrollado por Gilbert Durand en torno a lo *imaginario* y a su propuesta de impulsar un *nuevo espíritu antropológico*. En relación con los modos de representación del mundo, apuntalaré la distinción fundamental que nuestro autor sostiene entre *signo* y *símbolo*, particularmente refiriendo el papel que el lenguaje simbólico juega en la labor humana de configuración, interpretación y comprensión de lo que se da por real. Trataré de poner de relieve que el análisis de Durand, implica la revalorización de la dimensión simbólica constitutiva del hombre y el papel central de la *imagen* en la misma.

1. Representación *directa e indirecta* del mundo

En el marco de su obra, resulta tan medular la noción de *símbolo*, que Durand dedica todo un libro, *La imaginación simbólica*⁴⁰, a caracterizarla y clarificarla. Si bien lograr una definición exhaustiva y última sería una tarea muy difícil, ya que a lo largo de la historia de la cultura ha sido usada por muchas y muy diversas perspectivas, el autor encuentra una manera de acercarse a su propósito, sin hundirse en una extensa discusión filosófica/filológica sobre el lenguaje⁴¹, parte pues, de una aclaración lingüística, diferenciando toda una gama de figuras del lenguaje.

⁴⁰ Gilbert Durand, *La imaginación simbólica*, Amorrortu, Buenos Aires, Argentina, 2007. Aunque en este libro de manera particular profundiza en la noción de *símbolo*, la dilucidación de ésta, atraviesa prácticamente toda su obra.

⁴¹ Discusión que implicaría tocar la idea de que la crisis del modelo científico también impacta a la lingüística moderna, abriendo el debate entre el análisis semiótico y el simbólico. Así, por ejemplo, mediante el llamado “giro lingüístico”, la hermenéutica ha planteado la necesidad de mirar al lenguaje no como un mero instrumento de comunicación *signica*, sino como un fenómeno que atraviesa al individuo y a la colectividad, que interviene en los procesos de elaboración de los códigos culturales y que, en general, produce realidad y cultura, pero que, fundamentalmente, da cuenta de la experiencia del ser del hombre.

Con esto Durand también pretende dar cuenta de una confusión que tiene lugar en el empleo del vocabulario de lo *imaginario*. Observa que *signo, alegoría, mito, parábola, emblema, ídolo, símbolo, etc.*, se usan indistintamente, propiciando así, la degradación de este último término que posee un sentido bien específico y que ha sido obnubilado debido a la desvalorización extrema que sufrió la imaginación en el pensamiento occidental.⁴²

A fin de exponer tal especificidad, el autor nos explica que la conciencia del hombre tiene dos maneras de representarse el mundo: la *directa*, vía la cual la cosa se le presenta como copia fiel de la percepción y de la simple sensación (ámbito de la definición y la conceptualización) y la *indirecta*, que opera cuando es imposible que la cosa se le presente en “carne y hueso”, siendo entonces que

⁴² En este trabajo no hay espacio para dar cuenta de la profunda investigación que Durand desarrolló sobre el proceso de desvalorización que la *imagen* ha sufrido a lo largo de la historia moderna de Occidente. Esta labor le ha servido de marco para destacar la importancia del estudio de lo *imaginario* y para profundizar en su naturaleza y funciones. En *La imaginación simbólica*, hace un breve recuento de los momentos de la iconoclastia occidental, pero una versión más a profundidad de este mismo tema, se puede consultar en su libro *Lo imaginario*, Ediciones de Bronce, Barcelona, 2000. La historia de esta iconoclastia es un tema bastante complejo y cada una de sus etapas ameritaría una propia investigación. Por lo pronto, sólo señalaré tales etapas históricas de *embestida* contra la imaginación: 1) Entre 730-780 y 813-843, los emperadores de Bizancio declararon supersticioso e idólatra el culto de las imágenes sagradas o íconos. 2) Santo Tomás de Aquino (1224-1274) vinculó el racionalismo aristotélico y las verdades de la fe, postulando a la razón como el único modo de acceder o de legitimar el acceso a la verdad. 3) Galileo (1564-1642), desarrolló un proceder científico basado en datos extraídos de observaciones experimentales para demostrar la validez de los argumentos. Descartes (1596-1650), impulsó la filosofía racionalista moderna, al postular el exclusivismo de un método único para descubrir la verdad en las ciencias. 4) Isaac Newton (1642-1727), autor de la ley de gravitación universal, es considerado uno de los grandes impulsores del *empirismo factual*. David Hume (1711-1776), afirmó que todo conocimiento deriva en última instancia de la experiencia sensible y que sin ella no se lograría saber alguno. I. Kant (1724-1804) establece el límite entre el mundo del fenómeno que puede ser explorado y entendido por los recursos de la percepción y de la razón y lo que nunca podrá ser conocido, el *noúmeno*. A. Comte (1798-1857), desarrolla el *positivismo* que postula la observación empírica de los fenómenos y el descubrimiento de las leyes universales que los rigen. El *cientificismo* de la segunda mitad del siglo XIX, establece que la verdadera ciencia sería una especie de mecánica universal, capaz de traducir los fenómenos en términos racionales, sometiéndolos a métodos cuantitativos y experimentales. El *historicismo* del siglo diecinueve sostiene que la realidad es producto de un devenir histórico y que son casusas reales sólo aquellas que se manifiestan en acontecimientos históricos. En tiempos más recientes, Durand ubica este proceso de desvalorización de la *imagen*, continuado en los mecanismos que la reducen a la finalidad del “distraer” y que la someten a los intereses del mercado y de los medios masivos de comunicación.

ocurre una *re-presentación* de la misma, mediante una *imagen*⁴³ en sentido amplio (ámbito de la aproximación y la intuición).

Dicho de otra manera, la conciencia directa se vale de la *imagen sensible* como representación mental fija de los objetos, para percibirlos y para apropiarse de ellos, ya sea que estén presentes o incluso ausentes. Se trata del campo de la *imaginación reproductora* (G. Bachelard) que mediante los sentidos, devuelve copias o reproducciones del mundo exterior. Por su lado, la conciencia indirecta, vía la *imaginación creadora* (Bachelard), parte de la copia del objeto, de la imagen sensible, para luego transformarla, penetrando o tratando de alcanzar el sentido o significado de la representación.

Es importante mencionar que para Durand, esta división entre pensamiento directo e indirecto no es tan tajante,⁴⁴ sino que plantea que el hombre piensa y elabora su mundo siempre recurriendo a la *imagen*, aunque siguiendo distintas “gradaciones”: a veces, se *presenta* los objetos y vía la inteligencia abstracta, los racionaliza y conceptualiza; y a veces desarrolla imágenes más elaboradas de los mismos, simbolizándolos afectivamente gracias a su actividad onírica e imaginante. Este vaivén, en conjunto, constituye los procesos más amplios de lo imaginario de las sociedades. De hecho, la estrecha relación entre ambos procesos se pone de manifiesto cuando pensamos en que una imagen simbólica se genera a partir de una imagen sensible. Para decirlo de otro modo, el hombre se erige como un ser *logomítico* (L. Duch), o bien, la imaginación no deja de ser “hermana gemela de la razón”.⁴⁵ El hombre vive cotidiana y permanentemente entre lo explícito y lo implícito, entre lo conocido y lo misterioso, entre el sentido establecido de las cosas y entre el “sentido figurado” de las mismas.

⁴³ Del latín *imago* (representación).

⁴⁴ Esto en relación con su posición crítica ante la polarización extrema entre *ciencia* y *poesía* (G. Bachelard).

⁴⁵ Jean Chevalier y A. Gheerbrant, *Diccionario de símbolos*, Herder, Barcelona, 2009, p.15.

Ahora bien, como dije antes y sin olvidar lo de las distintas gradaciones de la conciencia, Durand se preocupa por explicitar la particularidad del vocabulario de lo imaginario. Si bien remite a una amplia gama de figuras lingüísticas, su aclaración fundamental gravita en torno a la distinción *signo/símbolo*.

2. Sobre la noción de *signo*

Un signo es una convención en la que el significante (sonido concreto, cuestión material a través de la cual decimos o nombramos algo, imagen acústica) y el significado (concepto, idea abstracta) son ajenos, es decir, se eligen arbitrariamente⁴⁶ y remiten a significados que siempre son posibles de presentar, aunque no lo estén en un momento determinado. Se establece pues, una adecuación arbitraria entre el significante y el significado, así como la necesidad de una presencia perceptiva que medie entre ellos. En este sentido, el signo es una convención destinada a economizar operaciones mentales, acota e indica significados, pues subsume en sí una larga definición conceptual que se vuelve innecesario explicitar gracias a su condensación en palabras, algoritmos, siglas, abreviaciones, etc. En general, los signos sólo denotan los objetos a los que se vinculan.

Sin embargo, el lenguaje se ve poblado por una variedad de signos, es decir, no todas las formas figuradas son iguales, en ellas también juegan gradaciones, a tal punto que algunas no rebasan el plano de la significación que hace un papel de mero espejo entre la cosa y su nombre, mientras que otras se acercan a una significación más profunda, propia del espacio del símbolo.

Estas últimas formas figuradas, son las que Durand engloba bajo el concepto de *alegoría* como “signos de tipo complejo” que son menos evidentes

⁴⁶ Esto aunque mediante una revisión filológica, también sería posible descubrir motivaciones detrás de las palabras. Sin embargo, esas referencias filológicas no son indispensables para entender una situación comunicativa; en la dinámica del uso del lenguaje, *emisor* y *receptor* no están pensando en esas cuestiones.

que aquellos que se basan en la percepción sensible. Si bien no implican una profundización a conciencia, refieren abstracciones y cualidades que son difíciles de presentar en términos objetivos y que obligan a perder la arbitrariedad presente en el signo más sencillo, como en el caso de una sigla. La alegoría es traducción de una idea difícil de captar o de expresar de forma simple,⁴⁷ por ejemplo, proporciona nociones generales sobre cuestiones tales como la *justicia*, valiéndose de un significante delimitado (la mujer de ojos vendados y con una balanza en la mano) y de un significado finito (referencia a alguien que tiene la facultad de castigar o de absolver).

A continuación, de manera sintética, referiré los tipos de alegorías que identifica Durand y, para apoyar su afán de distinguirlas claramente, también referiré la clasificación que en este mismo sentido, se ofrece en la aproximación terminológica que se encuentra en el amplio estudio introductorio del *Diccionario de Símbolos*.⁴⁸

⁴⁷ *Op, cit.*, Gilbert Durand, p.12.

⁴⁸ Jean Chevalier, "Aproximación terminológica" en *Diccionario de símbolos*, Herder, Barcelona, 2009.

Figura del lenguaje	Propósito	Ejemplo
Alegoría*	Figuración sobre una forma humana, animal o vegetal de una hazaña, situación o virtud.	La mujer alada es alegoría de la victoria y la de ojos vendados, de la justicia.
Emblema/insignia	Figura adoptada convencionalmente para representar una idea.	La bandera de un país. El laurel de la gloria.
Atributo	Imagen que sirve de signo distintivo a un personaje o colectividad. Un accesorio característico que designa el todo.	Las sandalias aladas de Hermes. La balanza de la justicia.
Metáfora	Comparación entre dos seres o situaciones.	Los cabellos como de oro. Los ojos como negra noche.
Analogía	Relación entre seres o nociones diferentes, aunque parecidas en cierto aspecto.	Se lanzó como un león. Tú eres para mí lo que la luz del sol para la vida.
Síntoma	Modificación en las apariencias o en el funcionamiento habituales, lo que revela alguna perturbación o conflicto.	El síndrome como conjunción de síntomas. Delirios y alucinaciones como síntomas de psicosis.
Parábolas**	Relato que sugiere una lección moral.	La parábola bíblica de la paja y la viga (<i>Lucas 6:41-42</i>), reflexiona sobre el hecho de que quien juzga o critica, pueda cometer faltas semejantes a las que censura en los demás.
Apólogo	Fábula didáctica, ficción moralista que ofrece una enseñanza.	El cuento de "Pinocho", expresa el significado de vivir con base en el honor, la verdad y la virtud.

* En el *Diccionario de símbolos*, la noción de *alegoría* aparece como una forma figurada en particular. Por su parte, Durand subsume en ella toda la gama del lenguaje de lo *imaginario*.

** Cabe decir que Durand plantea que habría parábolas que rebasan el ámbito del signo en tanto simple ejemplo moral, pudiendo llegar a constituir mitos, en los que las imágenes simbólicas que ahí se mueven, son más importantes que el sentido literal de la parábola.

3. Sobre la noción de *símbolo*

Ya distinguido *signo arbitrario* de *signo alegórico*, queda por caracterizar al *símbolo*, figura del lenguaje que como anuncié, es un concepto clave en la perspectiva de Durand.

Un *símbolo* es un signo complejo que expresa aquello que es imposible de definir y de comprender plena y racionalmente; su potencia central radica en su condición de *epifanía*, es decir, de manifestación de un misterio.⁴⁹ Está “eternamente separado de su significado”,⁵⁰ ya que este último no tiene como referente ninguna cosa sensible, siendo así, imposible de ser presentado o confirmado, por lo que se puede decir que el símbolo “se pretende esencial” y “sólo vale por sí mismo”.⁵¹ Lejos de transmitir un significado por convención social o en referencia a alguna cuestión material, abre un *sentido* que conecta con lo indecible, con lo trascendente, con aquello que sólo podemos intuir, debido a que está más allá del límite de nuestro entendimiento.

Si el símbolo tiene la capacidad de rebasar el plano del sentido literal, desplazándose hacia uno latente, se podría decir íntimo y profundo, que no se puede aprehender vía el intelecto, esta figura del lenguaje impulsa un proceso de ampliación de conciencia, gracias al cual es posible configurar respuestas a preguntas fundamentales tales como ¿qué es la muerte?, ¿de dónde venimos?, ¿por qué sufrimos?, etc. Se advierte entonces, que el símbolo es el lenguaje propio de lo poético, de lo religioso y de lo *sagrado*.

La relación cardinal del símbolo con el misterio, con la “ausencia”, no implica que en su estructura, carezca de un referente visible y concreto. Para

⁴⁹ *Op, cit.*, Gilbert Durand, p.14.

⁵⁰ *Ídem.*, p.10.

⁵¹ *Ídem.*, p.15.

explicar esto, Durand remite al hermeneuta Paul Ricoeur,⁵² que considera que un símbolo posee tres dimensiones:

a) *Cósmica*, que quiere decir que el significante siempre “encarna” en algún elemento del mundo, de la realidad material que nos acoge. Por ejemplo, querer simbolizar la sensación de intimidad y protección asociada a los continentes cerrados, se logra vía el elemento concreto de la casa, la cueva el palacio, la choza, el iglú, etc.

b) *Onírica*, se enraíza en recuerdos y gestos de nuestros sueños dormidos y despiertos. Siguiendo con el símbolo de la casa, el sentido que ésta nos transmite halla su correlato en nuestros sueños y fantasías de “regreso al vientre materno”, como espacio cálido, seguro y familiar, o incluso, en los recuerdos de nuestros juegos infantiles de construcción de refugios, cuevas o rincones íntimos en los que resguardarse.

c) *Poética*, se expresa mediante un lenguaje íntimo, profundo, deviniendo así, poesía. Pensemos en cómo la astrología, muy lejos del lenguaje científico positivista, habla de las “casas” del cielo, de las “casas” del sol y del zodiaco, en referencia a los misterios de los ciclos cósmicos y de los encadenamientos del destino.

El *símbolo*, para lograr manifestarse abraza un referente concreto, pudiendo manifestarse vía cualquier ser, objeto o tendencia que propicie *sentido*⁵³, centralmente, constituyéndose como mediador entre nosotros y lo inefable, propiciando un desdoblamiento de la realidad que habitamos, revelando un mundo paralelo al que percibimos vía los sentidos. Tan es así que muy lejos de las reglas que rigen al signo arbitrario, en el símbolo, significado y significante se mantienen “abiertos”, posibilitando la coexistencia en la misma figura de cualidades antinómicas, por ejemplo, se puede hablar de la *muerte* como “fin absoluto”, como

⁵² *Ídem.*, p.15-16.

⁵³ *Ídem.*, p.16.

“regeneración”, como “vía al paraíso” o como “puerta al infierno”. Así, el pensamiento simbólico abre la significación y la posibilidad de interpretaciones, dando lugar a una *polivalencia* o *pluridimensionalidad* simultánea.⁵⁴ Pero no sólo eso, también enlaza elementos; los símbolos se *interpenetran*,⁵⁵ así, la *muerte*, símbolo al que antes me referí, puede entrar en constelación con la simbólica de la *tierra* en tanto “enterramiento”, “muerte” de la semilla que renacerá como planta, como “vida nueva”.

Estas características le otorgan al símbolo su “flexibilidad”⁵⁶ y llevan a señalar lo que Durand ha planteado como su cualidad de *redundancia*.⁵⁷ Lo que quiere decir que en su afán de acercarse lo más posible a lo trascendente (la “inadecuación fundamental” de su significado), el símbolo se hace presente una y otra vez, no tautológicamente sino con una intención *perfeccionante*,⁵⁸ usando como recurso la integración en sí de aspectos contradictorios y la manifestación en cualquier elemento del universo sensible. Dice Durand que se trata de “aproximaciones acumuladas” como parte del esfuerzo del símbolo o de la constelación de símbolos, por esclarecer un tema, un motivo nunca definible o acotable sólo en términos conceptuales.

Por ejemplo, la imagen de la *rivalidad fraternal* muy presente a lo largo de la historia de las culturas, puede ser interpretada como encarnación, en la figura de los hermanos, de potencias contrarias, positivas y negativas, que componen la trama existencial y que solicitan ser mediadas y reconciliadas. Sin embargo, esto no es más que una aproximación a un motivo complejo, que expresa situaciones humanas difíciles de comprender y de controlar, que orillan a preguntar por la naturaleza del ser y de los vínculos que se desarrollan con los demás, poniendo en juego sentimientos contradictorios tales como el amor, el odio, los celos, la amistad, etc. Tratar de aprehender el *sentido* de esta imagen simbólica, ha

⁵⁴ *Op. cit.*, Jean Chevalier y A. Gheerbrant, p.25.

⁵⁵ *Ídem.*, p.24.

⁵⁶ *Op. cit.*, Gilbert Durand, p. 17.

⁵⁷ *Ibidem.*

⁵⁸ *Ibidem.*

propiciado su elaboración *redundante*, pensemos en Innana y su hermana Ereshkigal, según la mitología sumeria; en Osiris y Set egipcios; en la historia bíblica de Caín y Abel; en Rómulo y Remo de la tradición romana; en los hermanos mexicas Coyolxauhqui y Huitzilopochtli; hasta en la obra literaria de Thomas Mann, *José y sus hermanos* y en la película de Luchino Visconti, *Rocco y sus hermanos*.

A partir de la reflexión en torno a la *redundancia perfeccionante*, Durand plantea una clasificación básica de la actividad simbólica del hombre:

- a) De acuerdo con los *gestos*, que generan *símbolos rituales* en los que cuerpo y objetos adquieren una actitud significante, pensemos en la danza.
- b) Según las *relaciones lingüísticas*, que vía la expresión verbal en mitos, poesía y literatura, repiten ideas o imágenes.
- c) A partir del *símbolo iconográfico*, lo que implica la materialización de imágenes en el arte (pintura, escultura y demás expresiones de la plástica).

Todas estas formas propician la labor del símbolo en tanto revelador del misterio, pero hay que señalar que la eficacia de su actividad radica en que se constituye como un *ídolo-motor*,⁵⁹ es decir, como una “imagen-motor”, lo que señala una específica capacidad de dinamismo y una peculiar potencia: diferente a como opera el signo en un nivel intelectual, el símbolo tiene la fuerza de movilizar la totalidad del psiquismo del hombre. Al no reducirse a procesos de intelectualización, también solicita un acercamiento afectivo, sentimental y empático. Esto quiere decir que aprehender el valor de un símbolo, requiere de *vivirlo*, pues si, como dije antes, da cuenta o responde a cuestiones fundamentales de la existencia (vida, muerte, amor, celos, odio, sufrimiento, etc.), empuja a ser

⁵⁹ *Op. cit.*, Jean Chevalier y A. Gheerbrant, p.19.

más que espectadores o analistas *objetivos*, partícipes de su dinamismo. Comprender lo que transmite nos hace involucrarnos con él, relacionar su sentido con nuestros propios comportamientos, pensamientos y sueños. Por esta razón se dice que los símbolos tienden a ser *imágenes axiomáticas*,⁶⁰ organizadoras u orientadoras de la experiencia toda del hombre.

Como vemos, un símbolo es una figura en extremo compleja y que radicaliza la función del lenguaje al que estamos acostumbrados: el de la comunicación cotidiana que asegura el funcionamiento social según convenciones, reglas, normas y leyes, cuyo significado ya ha sido previamente acotado, homogeneizado y establecido, y que, por lo general, operamos casi en automático sin necesidad de pensarlo reflexivamente, problematizarlo o sentirlo. Es el lenguaje que, sin embargo, podemos comprobar empíricamente, es el que aprendemos desde nuestra más temprana socialización en el seno familiar, el que desarrollamos y sobrevaloramos en los diferentes niveles escolares, el que tenemos que aprender a utilizar a riesgo de sufrir todo tipo de sanciones e inadaptaciones sociales, puesto que predomina en el ámbito científico, político, económico, en el de los *mass media* y a veces, incluso en el de la producción artística. De ninguna manera se está planteando que el lenguaje sígnico-racional sea una forma de comunicación a combatir, por el contrario, se reconoce que es fundamental para la constitución de lo social; únicamente, se trata de llamar la atención sobre el hecho de que éste ha sido históricamente elevado al rango de único lenguaje válido y legítimo, provocando la exclusión e infravaloración de la comunicación simbólica; que también ha sido controlada y manipulada según los intereses del sistema sociopolítico dominante.

No olvidemos que ya Durand ha aclarado que el hombre representa al mundo, tanto de una manera *directa* como de una *indirecta*: construye su realidad mediante signos de carácter arbitrario, pero también con símbolos cuya especificidad radica en su relación con lo inconmensurable como clave para seguir

⁶⁰ *Ídem.*, p.20.

intuiciones. Se trata de la reivindicación de esta capacidad de experimentar e interpretar el mundo y la propia existencia, siempre de una manera distinta, enriquecida y colmada de *sentido*.

Entrar en comunicación con el mensaje que encierra un símbolo o una constelación simbólica, sólo se logra por medio de un procedimiento de *interpretación*, nunca de explicación racional y definitiva. Se activa una aproximación hermenéutica y subjetiva que requiere de una actitud de apertura, así como de cierta predisposición para entrar en un ámbito que acepta el carácter ambiguo e indefinido de la imagen simbólica. Este proceder, renuncia a la seguridad que trasmite el hecho de que las palabras siempre signifiquen algo claro e igual en todos los contextos, soporta que nunca se alcanzará el significado último de palabras y no mira todo esto como juego que estanca en la confusión y el relativismo, lo que tanto alarma al pensamiento racionalista, unilateral.

Yo no conozco el mar.
Se me antonja una música propicia
para llorar,
donde pululan olas, disonantes
como tus lágrimas
sobre la música de tu mirar.

Lloras... y yo comprendo
rápidamente la amplitud del mar.
Tu pecho se levanta en los suspiros
y tu llanto se rompe al sollozar
y lloro internamente por sumar
las perlas incoloras de mi fuente
a las imprescindibles tempestades del mar.⁶¹

Estos versos cargados de evocaciones simbólicas, movilizan el psiquismo, comunican planos, ponen en relación elementos de lo consciente y lo inconsciente, del sueño y la vigilia/realidad, enlazan motivos universales y

⁶¹ José Gorostiza, Poema II del poemario "Poemas de juventud", en Miguel Capistrán y Jaime Labastida (editores), *Poesía y prosa. José Gorostiza*, Siglo XXI, México, 2007. p.19.

particulares.⁶² Entonces podemos entrever vínculos como por ejemplo, *música y mar, llanto y mar, lágrimas y olas, música y dolor, calma y tempestad, armonía y disonancia, disgregación y unión, desconocimiento y revelación*, quizá podemos intuir la compenetración de dos seres, entre ellos y con el cosmos, a partir del sufrimiento, de la compasión y comprensión que éste suscita.

Para muchas culturas, el *mar* como agua en movimiento se asocia con el curso de la existencia humana y las fluctuaciones de los sentimientos.⁶³ Tal vez el poema nos deja ver el mar como arquetipo de la fuente original, como imagen de la floración de lo inconsciente, de cuyas profundidades puede surgir el sufrimiento, aludido en la tempestad, agitación y desorden de las aguas, cuya fuerza levanta las olas y propicia las lágrimas, suspiros y sollozos. Sin embargo, también nos evoca la musicalidad del mar, su tranquilidad y corrientes apacibles, tal vez reflejadas en una mirada sosegada. La música aparece como presentimiento de cierta armonía del cosmos y del orden de lo humano, como totalización rítmica de los contrastes, de la tempestad y la calma.

Esto que he dicho, desde luego que no es más que un comentario que da cuenta de lo que he experimentado al leer el poema, pero de ninguna manera, podría aspirar a ser una explicación del mismo. Como dije antes, el lenguaje simbólico nunca se detiene en el contenido literal, es emotivo, solicita la experiencia del sujeto y de la puesta en marcha de un proceso de comprensión nunca acabado, pues la interpretación siempre está en construcción y se enmarca en el devenir de la existencia: a lo largo del tiempo podemos precisar aún más una intuición, pero también podemos empobrecerla. Yo, en otro momento de mi vida, seguramente, tendré una lectura muy distinta del mismo poema, alguien en otro contexto, en otra cultura, podrá decir cosas diferentes, un especialista y conocedor de la obra de Gorostiza descubrirá otro *sentido*, alguna persona muy educada en

⁶² Jean Chevalier, en la introducción a su *Diccionario de símbolos*, nos dice que en su origen, el símbolo es *un objeto cortado en dos*. La palabra viene del griego *symbolom*, que alude a dos partes de un mismo objeto que han sido rotas o separadas pero que pueden volver a reunirse.

⁶³ "Mar" en *Op, cit.*, Jean Chevalier y A. Gheerbrant, p. 689-690.

el estudio de las imágenes simbólicas, sin duda, podrá ofrecer una interpretación infinitamente más rica y qué decir de lo que el mismo autor deseaba comunicar a través de su poema, tal vez podría expresarse sobre él en una forma que ni siquiera hemos imaginado, etc.

Como sea, todo esto no hace sino confirmar la profusa creatividad que abre el pensamiento simbólico, cuya potencia ensancha el conocimiento que del mundo, de nosotros mismos y de nuestro lugar en el universo tenemos. Leer poesía, mitología, estudiar símbolos, contactar con el mundo del arte en general, no aspira a la obtención de beneficios materiales o utilitarios, sino a iniciar en la *imagen* como camino hacia el conocimiento profundo de la vida y del *saber vivir*.

En resumen, de acuerdo con lo señalado por Durand acerca de la diferenciación de los varios términos que remiten a lo *imaginario*, tendríamos lo siguiente:

Signos de carácter arbitrario, con significados concretos, bien reconocibles y producidos por convención social.

Palabras, números, señales, siglas

Signos alegóricos, de significados no tan evidentes y con una adecuación entre significante y significado menos arbitraria.

Emblema, insignia, atributo
metáfora, analogía, síntoma
parábola y apólogo

Símbolos, en los que no hay adecuación entre significante y significado. Siempre apuntan a la revelación de un misterio y lo que con mucha dificultad buscan representar, está sujeto a múltiples interpretaciones, significados divergentes, e incluso, antinómicos.

Signos arbitrarios, alegóricos y símbolos, son el entramado que constituye ese ir y venir entre conciencia *directa* e *indirecta*, que no son sino las polaridades del proceso de la representación humana del pensamiento, del proceso imaginario general de hombres y sociedades. Esto implica señalar que para Durand, el ser humano tiene la capacidad de transformar todo lo que es instintivo en él, en algo significativo; la totalidad de lo que percibe se ve integrado en un eje de sentido, pues los objetos que su capacidad sensible le *presentan*, siempre se ven *representados* y significados por su conciencia.

La *imagen* pues, sería el núcleo capaz de generar todo pensamiento, incluso el racionalizado, pues a partir de ella se construye todo, así, el sentido figurado, es anterior al literal, o sea que hasta el nombrar objetos proviene de la capacidad simbólica, pues la lengua no hace sino precisar el lenguaje simbólico, el cual en razón de la necesidad de dividir, organizar, denominar y acotar el mundo, se ve racionalizado, tendiendo a convertirse en “signo empobrecido”, es decir, en signo arbitrario.

Así, polemizando con un logocentrismo que centralmente afirma el lenguaje como “sistema de signos” (F.Saussure), como medio de comunicación económica de mensajes, Durand, como eje de su pensamiento antropológico, nos propone concebir al hombre en tanto productor de símbolos (*homo symbolicus*) y estudiar la amplitud de su actividad en relación con la noción de *símbolo*. De hecho, su idea fundamental de impulsar un *nuevo espíritu antropológico*, parte de dejar de pensar la *imagen simbólica* como “maestra de error y falsedad”, pues más allá de ser un límite, se levanta como elemento instaurador del mundo y como vía para dotar de *sentido* la realidad. El *símbolo* enriquece los horizontes interpretativos del ser humano, aunque también puede cerrarlos, al verse tergiversado o dogmatizado.

De manera general, en los próximos capítulos trataré de señalar algunas cuestiones relativas a la amplia investigación de Durand sobre la naturaleza e

interioridad del lenguaje simbólico, que según descubre, posee un correlato psíquico, filogenético y ontogenético. También pondré de relieve su labor en tanto aporte decisivo para el esclarecimiento del proceso de simbolización como todo un circuito comunicativo e interpretativo que conforma la morfología propia de lo *imaginario*, que este pensador estudia a profundidad en su obra fundamental *Las estructuras antropológicas del imaginario* y que expresa a través de la compleja noción de *trayecto antropológico* y finalmente, en la de lo *imaginario*.

Capítulo 3. Perspectivas de análisis de la *imagen simbólica*: hacia el *trayecto antropológico*

Gilbert Durand tiene el gran mérito de haber hecho una investigación profunda sobre el *símbolo*, como ya he mostrado en el capítulo anterior. En *La imaginación simbólica*, publicado por primera vez en 1964, da cuenta de su naturaleza, su lógica interna, su dinamismo y funciones. Ahora bien, pienso que en este libro se condensan y desarrollan descubrimientos, proposiciones e intuiciones que ya había planteado en *Las estructuras antropológicas del imaginario* (1960), obra hoy considerada clásica de la antropología francesa, traducida a diferentes lenguas y sujeta a numerosas ediciones.

En ésta, Durand desarrolló un análisis sobre la formación del repertorio de las grandes imágenes que dan cuenta de lo *imaginario* y de su actividad, elaborando un verdadero *atlas antropológico de la imaginación*⁶⁴ humana. Objetivo que alcanza luego de haber esclarecido el proceso de formación de la *imagen simbólica* vía el dinamismo del llamado *trayecto antropológico*, original modelo de explicación que este autor diseña a partir del estudio crítico que realizó de múltiples perspectiva de análisis del pensamiento simbólico y de otras vertientes de análisis de la vida del *anthropos*.

Las estructuras antropológicas del imaginario es un libro de una complejidad y riqueza tales, sólo comparables con el esfuerzo que su lectura exige. Ya desde la introducción y conforme se va avanzando en la lectura, uno se da cuenta del vasto acervo intelectual que Durand posee y que moviliza para señalar los cimientos de su propuesta de estudio de lo *imaginario*. Su argumentación se ve soportada por conocimientos teóricos de orden filosófico, antropológico, e histórico-sociológico, pero, los mismos se insertan en una

⁶⁴ Esta expresión que me parece muy atinada, la he retomado del trabajo de Ivan Pintor "A propósito de lo imaginario". Disponible en *Formats, Revista de Comunicación Audiovisual*, 2000, http://www.iaa.upf.edu/formats/formats3/pin1_e.htm

discusión que no evade el hecho de que todo el fenómeno humano se encuentra atravesado por elementos explicados por su biología y fisiología, así como por su actividad psíquica y por su contextualización en un mundo físico complejo.

El mismo Durand señala que esta obra surge en un momento importante de “desarrollo del imaginario profundo del siglo XX”⁶⁵. Este periodo entre los cincuentas y sesentas, le permitió entrar en contacto con las amplias investigaciones producidas por la reflexología, el psicoanálisis, la antropología, la psicología de las profundidades, la etología, la psicología social, las “ciencias de la literatura”, la historia y fenomenología de las religiones. Durand no sólo se dio a la tarea de estudiar las aportaciones de los saberes de las humanidades y ciencias sociales, por ejemplo, mediante las grandes obras de Claude Lévi-Strauss, Paul Ricoeur, Gaston Bachelard, Henry Corbin y Mircea Eliade, sino que consciente de la importancia revolucionaria de los desarrollos de la física teórica y aplicada, la biología y las matemáticas y de sus implicaciones para el impulso de los estudios de lo *imaginario*, también se familiarizó con esta vertiente del conocimiento.⁶⁶

Por otro lado, la exposición de sus ideas viene acompañada de gran cantidad de ejemplos que van desde símbolos, mitologías, manifestaciones artísticas (literatura, música, pintura, cine), acontecimientos socio-históricos, estudios etimológicos, hasta cuadros clínicos estudiados por la psiquiatría. *Las estructuras antropológicas del imaginario* es pues, un documento muy importante no sólo por la propuesta teórica que entraña, sino también porque es en sí, un recorrido erudito por la historia simbólica del hombre, podría incluso considerarse

⁶⁵ Para el mismo Durand, los años cincuenta-sesenta, son punto de inflexión en la *cuena semántica* que piensa inició entre 1870-1880 y que marca el inicio de un renovado interés por los estudios de lo *imaginario*.

⁶⁶ Jean-Jacques Wunenburger escribe en el prólogo del libro de Durand, *Lo imaginario*, que sin duda, este pensador posee una cultura enciclopédica y que su labor está dirigida por el interés en la interpretación transdisciplinaria de lo *imaginario*, por lo que se acercó a la física cuántica, a métodos fenomenológicos de relatos de vida (testimonios), e incluso, a procedimientos estadísticos y cuantitativos.

un tratado sobre mitologías del mundo o una especie de diccionario de símbolos,⁶⁷ así como un trabajo metodológico que ofrece una peculiar manera de acercarse a los fenómenos culturales.

Sin duda, estamos ante un trabajo ampliamente pluridisciplinar que, prudentemente, conjuga teorías provenientes de diferentes campos de la ciencia. Este ejercicio analítico sobre el problema humano en relación con la significación, el *símbolo* y lo *imaginario*, es muy rico e invita a ampliar nuestra formación en ciencias humanas y cultura en general, pues como bien señala Durand:

Todo antropólogo, ya sea psicólogo, sociólogo o psiquiatra especializado, debe poseer tal suma cultural que supere con creces –mediante el conocimiento de las lenguas, los pueblos, la historia, las civilizaciones, etcétera– el minúsculo equipaje distribuido por nuestras universidades bajo el apelativo de diplomas de psicología, de sociología, de estudios médicos...⁶⁸

Manteniendo en mente lo que ya he señalado sobre la naturaleza y actividad del *símbolo*, referiré algunas de las perspectivas en torno al tema que Durand estudió a manera de *motivaciones simbólicas, antropológicas* y posteriormente, clasificándolas como *hermenéuticas reductivas e instaurativas*, que termina por relacionar en un ejercicio de *convergencia de hermenéuticas*, como sustento de su metodología analítica y clasificatoria de lo *imaginario*. De manera muy general, plantearé estas líneas de pensamiento de las cuales reconoce y retoma muchos elementos, pero también identifica sus limitaciones. El mismo autor, particularmente en *Las estructuras antropológicas del imaginario* y en *La imaginación simbólica*, nos ofrece una reconstrucción de este proceso inspirado en un *nuevo espíritu antropológico* como guía de las ciencias humanas y de la propia actitud del investigador.

⁶⁷ Esta idea ha sido sugerida por el profesor Manuel Lavaniegos, estudioso de la obra de Gilbert Durand, la cual ha contribuido a difundir y comprender a través de sus “Seminarios de temas selectos de filosofía de la religión”, impartidos en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, durante los dos semestres del año escolar 2012 y de los que yo me pude beneficiar.

⁶⁸ Gilbert Durand, *Las estructuras antropológicas del imaginario*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004, p.21-22.

4. Las motivaciones del símbolo

El recorrido que hace Durand en *Las estructuras antropológicas del imaginario*, por las diferentes clasificaciones de lo simbólico que otros pensadores han ensayado, se organiza alrededor de cuatro tipologías: *cosmológicas, elementales, sociológicas o culturales y psicológicas*

1) La clasificación de las imágenes en torno a lo *cosmológico*. Los historiadores de las religiones han clasificado los símbolos según su parentesco con las grandes epifanías cosmológicas. H. Krappe los dividió en símbolos celestes y terrenales, mientras que M. Eliade lo hizo en símbolos uranianos, el Sol, la Luna y la “mística lunar”, las aguas, las cratofanías y la tierra. Al continuar estudiando los símbolos agrarios relacionados con la fecundidad y con los ritos de renovación, el trabajo de Eliade adquirió mayor profundidad, descubriendo que los símbolos y su dinamismo se veían motivados por la imagen del *gran tiempo* y por los mitos del *eterno retorno*. De acuerdo con Durand, gracias a esto su propuesta, de manera más clara que en el caso de Krappe, escapó a clasificaciones primarias que ordenan a los símbolos con base en la adaptación al mundo objetivo, lo que podría devenir en una especie de *positivismo objetivo*.

2) La clasificación *elemental* de las imágenes. Bachelard circunscribe su teoría de la imaginación a la clasificación cosmológica en torno a los cuatro elementos (agua, aire, tierra y fuego), entendidos como *hormonas de la imaginación*. Sin embargo, descubre que esta clasificación es demasiado racional ya que en la motivación simbólica todo elemento es bivalente, por ejemplo, la materia terrestre puede ser tanto tierra blanda como piedra dura, o el agua clara y mansa, puede devenir en profunda y violenta. Según Durand, a partir de esto, Bachelard desplaza su punto de vista de las intimaciones objetivas hacia el estudio del movimiento de la trayectoria simbólica, afirmando la naturaleza plural del símbolo y acentuando el papel que juega la asimilación subjetiva y/o la sensibilidad humana, en el “encadenamiento” de símbolos.

3) La clasificación de las imágenes en torno a lo *sociológico* o *cultural*. De la obra del filólogo G. Dumézil, Durand considera central su descubrimiento de motivaciones funcionales y sociológicas relacionadas con categorías simbólicas. Dumézil desarrolló una explicación profunda que sostiene la existencia de tres regímenes simbólicos fundados en la esencia de los tres dioses latinos: Júpiter, Marte, Quirino, que se corresponden con la división tripartita de la sociedad indoeuropea en tres grupos funcionales: el de la soberanía (mágica y jurídica) propia del ámbito de los reyes y de los sacerdotes; el de las castas guerreras como espacio de la sacralidad de la fuerza y la victoria, de las espadas, flechas, armaduras, escudos, murallas, etc.; y por último, la tercera función está bajo la protección de dioses que tienen por atributos, la riqueza, el alimento y la bebida, protectores de la fecundidad y la agricultura, de los artesanos y de los comerciantes.

Pero, según Durand, este autor no explicó las razones profundas de tal tripartición, la cual, junto con sus funcionalidades, aparece como secundaria en relación con el estudio de la dinámica interna de las estructuras simbólicas y su ligazón con las tres funciones sociales.⁶⁹

Durand también estudió la obra del historiador y arqueólogo A. Piganiol, para quien la diferencia de los simbolismos, está dada en función del *status* histórico y político de cada periodo. Por ejemplo, observó que en el mundo mediterráneo los pueblos pastorales rendían culto al fuego, al sol, al pájaro o al cielo, mientras que los labriegos de vida sedentaria, se apegaron a divinidades telúricas y femeninas. Estas diferencias las explica señalando que en el marco del triunfo de invasores indoeuropeos, sobrevivieron pueblos indígenas (sumerios, elamitas, hattí, hurritas, etc.) que mantuvieron parte de sus simbolismos. Pese a la contribución de este pensador, para Durand, su propuesta, igual que la de Dumézil, no da cuenta del origen de la sensibilización de las conciencias en torno a esos dos modos de simbolización diferentes.

⁶⁹ *Op, cit.*, Gilbert Durand, p. 39.

Otra propuesta de estudio y clasificación del simbolismo de la imaginación religiosa, es la del historiador de las religiones J. Przymuski, quien plantea que la conciencia del hombre evolucionó del culto de la *Diosa madre* a la contemplación más elevada de un *Dios padre*, siendo que, progresivamente, se habría alcanzado una concepción monoteísta. A ojos de Durand, esta perspectiva es inaceptable puesto que parte de postulados evolucionistas y progresistas, a partir de los cuales se lleva a cabo una valorización *a priori* de un sistema simbólico en detrimento del otro.⁷⁰

Durand reconoce aportes muy valiosos en estas clasificaciones y orientaciones analíticas, de manera especial, retoma planteamientos de la obra de Eliade, Bachelard y Dumézil. Sin embargo, la lectura crítica de todos estos trabajos le sirve para observar sus limitaciones, dándose cuenta de que la complejidad del contenido y dinámica de los símbolos, no puede ser abordada centrándose en datos extrínsecos a la conciencia imaginante, es decir, no habría que reducir el fenómeno a su relación con cuestiones astrales y meteorológicas, a funciones sociales, fases históricas y demás presiones de la historia. Si bien de ninguna manera se desentiende de estos elementos, que como veremos incorpora en su cuadro de análisis sobre el origen y funcionamiento de la semántica imaginaria, no los toma como base exclusiva de partida. Con la intención de profundizar en la naturaleza de los símbolos, también explorará sus categorías motivantes en las conductas elementales del psiquismo humano.

4) El estudio de las imágenes en torno a lo *psicológico*. Durand reconoce el gran mérito de la obra de S. Freud y su fundamental descubrimiento del *inconsciente* y el del psicoanálisis, a partir de lo cual, se reveló la importancia del estudio de los mitos, de los símbolos y de los sueños.

Sin embargo, observa en esta perspectiva cierto reduccionismo en el sentido de que concibe a la *imaginación* como el resultado de un conflicto entre las

⁷⁰ *Ídem.*, p.41.

pulsiones o la *libido* (energía psíquica) y su represión social (exigencias y prohibiciones morales). El símbolo se convierte en síntoma de un conflicto psíquico, quedando desvalorizado, pero también convertido en clave que la terapéutica psicoanalítica utiliza para esclarecer el origen biográfico, muy escondido en el inconsciente, de tales “fantasmas”.

Freud manifestó un enorme interés por el análisis de la riqueza de las imágenes oníricas y por la utilización del método asociativo, procedimientos ambos, que a ojos de Durand, implican la búsqueda determinista de una causalidad, de la imagen/símbolo reducida a representación asociativa y a efecto de la libido, siendo que, como vimos, el simbolismo es tan rico que por mucho supera a lo reprimido.

Muy lejos de ser un producto de la represión, en el curso de este estudio veremos que la imaginación, por el contrario, es origen de una liberación. Las imágenes no valen por las raíces libidinosas que ocultan, sino por las flores poéticas y míticas.⁷¹

Durand también estudió la obra de C.G. Jung y la *psicología profunda*. A diferencia de su maestro S. Freud, Jung entiende la *libido* no únicamente en su acepción sexual, sino como *energía psíquica* en general; y recupera la noción de *inconsciente* de Freud aunque no tomándola exclusivamente como personal, sino también como colectivo.

Este *inconsciente colectivo*, se constituye de un contenido espiritual humano, innato y de naturaleza universal, que “... es idéntico a sí mismo en todos los hombres y constituye así un fundamento anímico de naturaleza suprapersonal existente en todo hombre”.⁷² Tal contenido o memoria heredada de la especie humana, es denominado por Jung, *arquetipo*.

⁷¹ *Ídem.*, p.42.

⁷² Carl Gustav Jung, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Paidós, Barcelona, 1991, p.10.

Los arquetipos como imágenes o ideas primordiales, se unen a la materia prima imaginaria de las culturas y forman *símbolos* que se expresa a través del mito, el rito y el arte. Como vemos Jung estudia el inconsciente en relación directa con los símbolos, a los que entiende como *la mejor expresión posible de algo desconocido* y cuyo origen identifica en la energía psíquica de la libido individual y colectiva.

Jung analizó ampliamente estas propensiones a producir imágenes y encontró que tales estructuras organizadoras de imágenes orientan la vida individual y social del hombre, que cimentan el simbolismo religioso y que se encuentran presentes tanto en la psique normal como patológica del *sapiens*. En este sentido, descubrió el llamado *proceso de individuación*, como mecanismo de conquista de la personalidad y de equilibrio psíquico, que vía “la función simbólica” que vehiculizan los arquetipos, propicia una *síntesis* entre consciente e inconsciente, ambos en su faceta tanto personal como colectiva.

Durand considera que Jung ha restituido al símbolo toda su dignidad creadora, sacándolo de su exclusiva connotación patológica, en tanto signo-síntoma de un psiquismo reprimido (Freud). Sin embargo, mira un inconveniente en su propuesta: confundir el arquetipo/símbolo y la individuación, es decir, reducir la imaginación simbólica a su actividad sintética.⁷³ Por el contrario, piensa que no todos los símbolos son necesariamente “personalizantes” y tratará de mostrar que lo *imaginario* opera en un campo que no se restringe a lo psíquico.

2. Motivaciones antropológicas

Según hemos visto, Durand no piensa que la *imagen simbólica* se pueda estudiar y clasificar únicamente a partir de sus motivaciones cosmológicas y elementales, centradas en su relación con el mundo objetivo; tampoco sólo en vínculo con lo sociológico, que termina por excluir de la discusión el papel que

⁷³ Gilbert Durand, *La imaginación simbólica*, Amorrortu, Buenos Aires, 2007, p.78.

juega la vida interior del hombre en los procesos de simbolización. Igualmente, considera que las motivaciones psicológicas que basan su percepción del símbolo en los procesos de rechazo o censura de las pulsiones, generan un efecto reductor en la comprensión de la *imagen*. Tratando de profundizar en su *sentido*, contenido y dinámica, se da a la tarea de continuar la búsqueda de su motivación ahora en el mundo de la *antropología*, entendida como un conjunto de disciplinas que tienen como objeto de estudio al *homo sapiens*.

Entonces, estudió y retomó los descubrimientos de la escuela rusa de Leningrado en torno a la reflexología, en particular el trabajo de V. Bechterev quien desarrolló y demostró la teoría de los reflejos hereditarios anteriores a los adquiridos y comunes a toda la especie humana. Se trata de la afirmación de que el sistema fisiológico y nervioso, mediante cadenas operativas organiza la reacción del cuerpo ante las influencias del medio, identificándose así, tres *dominantes reflejas* o *primitivos conjuntos sensoriomotores*. La *dominante de posición* o *postural* que opera cuando el niño se yergue, propiciando el enderezamiento óptico, la integridad de las áreas visuales, el cambio en la capacidad auditiva y posibilitando que se distancie y distinga de “lo otro”. La *dominante de nutrición* o *digestión*, que en los bebés se manifiesta por los reflejos de succión labial y en el lactante por su orientación en la búsqueda del seno materno. En general, se relaciona con la actividad humana de asimilación del mundo exterior a su interioridad. Y la *dominante copulativa*, el *reflejo sexual* en el que se resalta el carácter cíclico/rítmico del cuerpo y su capacidad de acoplamiento como organización innata.⁷⁴ Tiene que ver con un ritmo de unidad

⁷⁴ Gilbert Durand, en su libro publicado originalmente en 1975, *Ciencia del hombre y tradición. El nuevo espíritu antropológico*, (Paidós, Barcelona, 1999), señala que los trabajos de la etología animal y humana han venido a señalar el descubrimiento de “componente innatos específicos” constituidos por acoplamientos de “automatismos endógenos” y por “elementos desencadenantes”. Cuestiones que él ya había presentado cuando en *Las estructuras antropológicas del imaginario*, aludía a la reflexología bechveriana y a las *dominantes reflejas*. Se trata del planteamiento de la existencia de bloques específicos de comportamiento, siendo que son diversas las experiencias que comprueban estos comportamientos representativos del hombre, que mucho hablan sobre la naturaleza humana y que vienen a sustentar nociones de la “psicología profunda”, tales como la de *arquetipo*, que a partir de estas investigaciones se ve dotada de basamentos “esquemáticos” innatos ligados a la estructura morfológica, anatómica y fisiológica del *Homo sapiens*.

con “lo otro”, así, el bebé con la madre y el hombre con la mujer, abriéndose una tendencia hacia la *erotización*.⁷⁵

Estas *dominantes reflejas* son para Durand parte básica del proceso mediante el cual se forman los grandes símbolos, pues impulsan la configuración de la imagen, en el sentido de que es la propia dinámica de nuestros cuerpos la que nos invita y prepara para percibir e interpretar el mundo. Así, las imágenes que generamos encuentran su correlato en los esquemas fisiológicos derivados de esas matrices básicas que compartimos todos los seres humanos. Esto quedará aclarado un poco más adelante, por lo pronto, baste con ejemplificar que la dominante de posición nos ayuda a entrar en relación con imágenes de ascensión; la de digestión con las de interioridad y profundidad; y la sexual con periodicidad.

El cuerpo visto como un referente primero de la representación, desde luego que no hace que Durand obvие las relaciones recíprocas que entabla con el entorno como espacio en el que se proyectan y potencian tales reflejos.⁷⁶ Pero, por el momento, se trata de poner de relieve que ha hecho un señalamiento fundamental en torno a la existencia de una “estrecha *concomitancia* entre los gestos del cuerpo, los *centros nerviosos* y las *representaciones simbólicas*”.⁷⁷

Asimismo, Durand basándose en el trabajo del etnólogo y arqueólogo André Leroi-Gourhan, ubica estas tendencias y gestos de nuestro cuerpo prolongadas en el entorno tecnológico, es decir, las dominantes se entrelazan en la constitución de los objetos. La dominante postural se relaciona con lo percutante y contundente, pide materias luminosas y visuales, técnicas de separación y purificación, construyéndose, por ejemplo, armas, flechas y espadas. La dominante digestiva se vincula con los recipientes y con las técnicas de excavación que solicitan

⁷⁵ Esta idea ha sido sugerida por el profesor Manuel Lavaniegos, estudioso de la obra de Gilbert Durand, la cual ha contribuido a difundir y comprender a través de sus “Seminarios de temas selectos de filosofía de la religión”, impartidos en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, durante los dos semestres del año escolar 2012 y de los que yo me pude beneficiar.

⁷⁶ Lo que más adelante se explicitará cuando me refiera a su noción de *trayecto antropológico*.

⁷⁷ Gilbert Durand, *Las estructuras antropológicas del imaginario*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004, p.54.

materias de la profundidad como agua y tierra y que genera utensilios como copas y cofres. Los gestos rítmicos cuyo modelo natural es la sexualidad, proyectan sustitutos técnicos del ciclo: la rueda y el torno, el transporte, la industria del hilado y del fuego.⁷⁸

Por otro lado, Durand apoyándose en Piaget, señala la integración de las motivaciones del medio familiar a las tecnológicas y como parte del *nivel pedagógico* en su fase parental, ubica que para el infante la madre y el padre no sólo son percibidos en términos afectivos, sino también como herramientas. El padre se ha asociado con la potencia, armas, instrumentos de caza y pesca, mientras que el niño relaciona el seno materno y nutricio con los diferentes recipientes a los que se va desplazando.

En una segunda etapa de este nivel pedagógico, el niño más o menos alejado de su ambiente familiar construye junto a otros niños una pseudo-sociedad infantil y explora una fase *lúdica*.⁷⁹ Basándose en el análisis de Johan Huizinga y de Roger Caillois en torno al juego, Durand observa que la práctica del mismo está vinculada con la función simbólica. En sus series *agonística* (competencia reglamentada), *ilínxica* (juegos de torbellino y vértigo), *alea* (juegos de la suerte y lo aleatorio) y *mimicry* (juegos del simulacro y la imitación), los juegos vehiculizan “residuos simbólicos arcaicos”. De alguna manera, anuncian la orientación de las instituciones adultas, por ejemplo, los agonísticos con sus reglas lúdicas, se asociarían a los ámbitos que promueven la represión y la coerción social; y los ligados a la sensación de éxtasis y vértigo, se vincularían a prácticas que, momentáneamente, rompen la estabilidad y el orden.

Finalmente, Durand también encuentra que la distribución psicotecnológica tiene cierta convergencia con la tripartición de las sociedades indoeuropeas propuesta por Georges Dumézil y que ya referí anteriormente: la dominante

⁷⁸ *Ídem.*, p.57.

⁷⁹ Gilbert Durand, *La imaginación simbólica*, Amorrortu, Buenos Aires, 2007, p.105.

postural integra las funciones sociológicas de la realeza y de los cuerpos guerreros y la dominante digestiva subsume la función nutricia agrícola.

3. Tipos de hermenéuticas y su convergencia

Recapitulando, tenemos que Durand a fin de construir su propia metodología analítica y clasificatoria de lo *imaginario* estudió cómo es que otros pensadores han concebido a la *imagen simbólica*:

- Motivaciones cosmológicas (H. Krappe y M. Eliade).
- Motivaciones elementales (G. Bachelard).
- Motivaciones sociológicas o culturales (G. Dumézil, A. Piganiol y J. Przulski).
- Motivaciones psicológicas (S. Freud y C.G. Jung).
- Motivaciones antropológicas (V. Bechtarev, André Leroi-Gourhan, J. Piaget, J. Huizinga y R.Caillois).

Como vimos, reconoce y retoma el valor de estas aportaciones, aunque no sin señalar algunas de sus limitaciones. Esta amplitud en la investigación desarrollada por Durand, trata de responder a la necesidad de dar cuenta de manera más integral del hombre y su cultura, desde su dimensión simbólica. Además, es la base de su teoría de lo *imaginario* centrada en su noción de *trayecto antropológico*, a la que arriba mediante una *convergencia de las hermenéuticas*, como relacionamiento crítico de todos estos saberes.

Ahora bien, antes de profundizar en tal *convergencia*, quiero señalar que si bien hasta ahora he estado respetando el hilo argumentativo que Durand despliega en *Las estructuras antropológicas del imaginario*, esto no quiere decir que los pensadores e ideas ahí referidos y que ya he citado, sean sus únicas fuentes e influencias intelectuales. Por el contrario, la formación de Durand es vasta y tanto en esa obra como en posteriores, va exponiendo su profundización

en el estudio de las diferentes perspectivas de análisis de lo simbólico y la manera en la que las va incorporando a su propio trabajo.

En *La imaginación simbólica*, clasifica las *hermenéuticas* en *reductivas* e *instaurativas* y señala como *convergencia de hermenéuticas*, lo que en su primera obra aparece simplemente bajo el apelativo de “método de convergencia”. Mediante las dos primeras, clasifica a pensadores que por un lado, han concebido al *símbolo* de manera más circunscrita al estatus de *signo* y por otro, a los que por el contrario, se han concentrado en la especificidad de su *sentido*, nunca reducido a su presencia *sígnica*.

Muchos de los pensadores organizados en las diferentes motivaciones ya referidas, son parte de esta nueva clasificación *durandiana* en torno a lo reductivo y a lo instaurativo, pero también hay otros que recién se integran, esto como parte de una nueva etapa de los procesos analíticos y metodológicos trabajados por Durand.

3.1. Las *herméuticas reductivas*: S. Freud, G. Dumézil y C. Lévi-Strauss

Desde finales del siglo XIX y a lo largo de todo el XX, la investigación de la patología psicológica y de la etnología, puso de relieve la importancia de las imágenes simbólicas en la vida del hombre, sin embargo, Durand considera que algunos de los estudiosos de estos campos terminaron por reducir las “a un simbolizado sin misterio,”⁸⁰ es decir, sus trabajos presentaron al símbolo como si fuera un signo. Este efecto reductor (a partir del cual establece el término *hermenéuticas reductivas*), lo ubica en S. Freud, en G. Dumézil y en Claude Lévi-Strauss.

⁸⁰ *Ídem.*, p.47.

De manera muy general, ya he planteado lo que Durand reconoce como aportes fundamentales del trabajo de Freud y su concepción reduccionista del símbolo. También he adelantado lo que recupera de la obra de Dumézil. Ahora, señalaré lo que considera reduccionista en el análisis de este último pensador y en el mismo sentido, sucintamente, del análisis del mito de Lévi-Strauss.

Durand reconoce que Dumézil descubrió que la historia, las instituciones sociales y culturales, tiene raíces mitológicas y rituales profundas. Su aportación fundamental consiste en haber implementado un análisis sociológico “profundo” del fenómeno religioso, visto sí, a la luz del entramado de condiciones sociales específicas que lo enmarcan, pero también del sustrato de orden mitológico que refuerza su sentido.

Sin embargo, Durand cree que también se puede leer en su propuesta una “reducción sociológica funcionalista”: “para el funcionalismo de Dumézil, un mito, un ritual, un símbolo, es directamente inteligible desde el momento en que se conoce su etimología.”⁸¹ Este apego de manera estricta al simbolismo lingüístico, buscando en todas las formas de las lenguas, semejanzas lingüísticas de las que se pueden desprender semejanzas sociológicas, produce tal tipo de “lectura directa”. Lo que desde la perspectiva *durandiana* es poco confiable, puesto que, según hemos visto, el sentido del símbolo no se configura en el nivel de la conciencia clara, por el contrario, “El símbolo necesita ser descifrado, precisamente por estar cifrado, por ser un criptograma indirecto, enmascarado.”⁸²

Por su parte, C. Lévi-Strauss aplicó los métodos de la lingüística al estudio de la *mitología* y del *parentesco*, observando que había semejanza entre el funcionamiento de las estructuras gramaticales y de las estructuras míticas. Su estructuralismo se centró en el estudio de la *sincronía* de los sistemas simbólicos de una sociedad, en la forma, en las relaciones de combinación y oposición de sus

⁸¹ *Ídem.*, p.59.

⁸² *Ídem.*, p.60.

elementos y no en la *diacronía*, es decir, no en los cambios históricos que enmarcan el funcionamiento de los sistemas.

Lo fundamental de su estructuralismo es “la posibilidad de descifrar un conjunto simbólico, un mito, reduciéndolo a *relaciones* significativas.”⁸³ Los símbolos reducidos a *mitemas* como *grandes unidades constitutivas* o *frases complejas*, debido a su redundancia estructural, pueden organizarse en relaciones *sincrónicas* que revelan la estructura de los mitos. Y, a partir de todos los sincronismos que se construyan, se puede identificar un solo sistema de significado.

En última instancia, para Lévi-Strauss la significación del mito se da en función de su propia estructura, lo que a ojos de Durand implica una reducción del espesor simbólico, una “desmitificación”. De hecho, para el estructuralismo, el objetivo del mito es el de proporcionar un modelo lógico para resolver contradicciones, para responder a una serie de antagonismos que son parte esencial de la experiencia del ser humano en el mundo.⁸⁴ Esto equivale a reducir mitologías muy complejas a “un juego estructural”, propiciando que “se niegue la trascendencia de lo simbolizado, en beneficio de una reducción al simbolizante explícito.”⁸⁵

Pese a todo, Durand ha destacado que Lévi-Strauss “demuestra magistralmente que los hombres <<siempre han pensado igual de bien>>, rechazando así el etnocentrismo y todos sus colonialismos...”⁸⁶, afirmando que no existe algo así como el hombre “pre-lógico” y además, dando cuenta de la importancia científica de estudiar el pensamiento mítico como clave para definir la existencia cultural del ser humano.

⁸³ *Ídem.*, p.62.

⁸⁴ De ahí que la teoría del mito de Lévi-Strauss se base en oposiciones binarias como hombre-mujer, seco-húmedo, cielo-tierra, crudo-cocido, padre-hijo, marido-esposa, etc., pares de opuestos que se articulan en un sistema sólo inteligible mediante una perspectiva sincrónica.

⁸⁵ Gilbert Durand, *La imaginación simbólica*, Amorrortu, Buenos Aires, 2007, p.66.

⁸⁶ Gilbert Durand, *De la mitocrítica la mitoanálisis. Figuras míticas y aspectos de la obra*, Anthropos, Barcelona, 1993, p.27.

Ahora, hagamos una breve mención del trabajo de otros pensadores que para Durand, representa un esfuerzo hermenéutico *instaurativo* del valor del símbolo.

3.2. Las *hermenéuticas instaurativas*: Ernst Cassirer, Carl Gustav Jung, Gaston Bachelard, Mircea Eliade y Henry Corbin.

Durand identifica otro tipo de hermenéuticas, las llamadas por él *instaurativas* que también marcan un interés por el símbolo, pero a diferencia de las *reductivas*, ponen más el acento en presentarlo en toda su dignidad creadora y en distinguirlo del signo como tal. En *La imaginación simbólica*, como parte de este plano de pensamiento, refiere la obra de Ernst Cassirer, Carl Gustav Jung y Gaston Bachelard. En otros trabajos suyos, en un sentido similar ubica a Mircea Eliade y a Henry Corbin,⁸⁷ de tal forma que he considerado pertinente sumar la propuesta de estos pensadores a su esquema de *hermenéuticas instaurativas*.

Previamente, como parte de las “motivaciones psicológicas” del símbolo exploradas por Durand, ya he señalado los aportes que observa en el trabajo de C.G. Jung así como también sus diferencias respecto de su pensamiento. De manera aún más general, abordé la clasificación elemental que Bachelard desarrolla del símbolo y la de tipo “cosmológica” impulsada por Eliade. A continuación, retomaré un poco más la propuesta de estos dos últimos pensadores con el fin de entender su ubicación en este marco de labor hermenéutica *instaurativa* y presentaré lo que Durand en este mismo sentido, reconoce en la reflexión de Cassirer y de Corbin.

Para Bachelard si bien las imágenes encuentran sus raíces en matrices inconscientes, cargan su contenido y significado en los cuatro elementos: *agua, tierra, fuego y aire*, como propiciadores del *movimiento de la imaginación*. La

⁸⁷ Cfr. Gilbert Durand, “El hombre religioso y sus símbolos”, en Julien Ries (ed.), *Tratado de antropología de lo sagrado*, vol. I, Trotta, Barcelona, 1995.

sensibilidad humana se alimenta de la materialidad cósmica y ésta, a su vez, se hace significativa gracias al ser que la sueña vía su capacidad de “ensoñación poetizante”.

Tal capacidad se opone al eje de la ciencia, dando lugar a la ya clásica idea de Bachelard sobre la existencia de “dos polos de la vida psíquica”, como dos campos rivales a los que se debe “amar con dos amores muy distintos.” Mientras en el ámbito de la ciencia se utiliza el análisis objetivo de los hechos, *la imagen sólo puede ser estudiada por la imagen.*

Relacionarnos en profundidad con una imagen se lleva a cabo mediante otras imágenes, por ejemplo, intentar captar el *sentido* de una se ve favorecido con la exploración de su valor transfigurado en otras imágenes literarias o poéticas. No hay procedimientos lógicos que nos acerquen a ellas, se requiere de una “lectura” que nos haga partícipes de ellas y que nos inviten a una ensoñación.

Siguiendo a Durand, el estudio de la ensoñación poética es el aporte bachelardiano decisivo, sin embargo, considera que la división en torno a los dos polos opuestos del psiquismo humano: *conceptualización y ensoñación*, es un tanto excesiva, propiciando una polarización de *razón e imaginación*. Como iremos viendo, lejos de este dualismo epistemológico, Durand impulsa una confluencia de saberes que integra la potencia imaginaria y racional del hombre.

Asimismo, Durand apuesta por una generalización de la antropología de Bachelard, es decir, no se detiene en la elucidación del lenguaje poético, sino que profundiza en el resto de las manifestaciones de lo *imaginario*, tales como los mitos, los ritos, las religiones e incluso, las neurosis.

En relación con Mircea Eliade, ya he planteado que Durand considera que podría resultar poco explicativo elaborar clasificaciones primarias de los símbolos, según su parentesco con las grandes epifanías cosmológicas, sin embargo,

reconoce que en su caso, su propuesta alcanza un nivel de profundidad tal, que la aleja de cualquier riesgo de caer en “positivismos objetivos”. Veamos brevemente, en qué sentido Durand ubica a Eliade como impulsor de una *hermenéutica instaurativa* de los símbolos.

Eliade, a partir de una perspectiva analítica que piensa los fenómenos religiosos de las culturas arcaicas como fenómenos complejos y no como “pre-rationales”, desarrolló un enorme trabajo comparativo de religiones y mitos de todo el mundo. La originalidad de su obra hace que Durand diga que a partir de ésta, la historia de las religiones, debiera llamarse *ciencia religiosa*, pues se basa en un auténtico comparatismo y no en un afán acumulativo de datos e información cronológicos que, al final, poco dicen sobre el *sentido* de la existencia del hombre.

Eliade observó que para el hombre antiguo, objetos y actos no obtienen su valor por sí mismos, sino que cobran realidad al participar de lo *sagrado*, es decir, al seguir *modelos arquetípicos* o *ejemplares*. En relación con la imagen arquetípica del *ciclo*, descubrió y estudió la existencia del llamado *illud tempus*, como tiempo que no es el de las concreciones históricas, sino el de la repetición del relato mítico.

En relación con esto, para Durand, el gran mérito de Eliade consiste en haber afirmado que el hombre religioso requiere de “un << tiempo propio >> para el despliegue y el acceso a lo sagrado”,⁸⁸ sacando a la manifestación religiosa de la infraestructura de la historicidad, y contribuyendo al estudio de la “religación” del hombre con la trascendencia, gracias a un tiempo libre del “terror de la historia” y del desgaste y muerte de los seres (su *illud tempus*).

Aunque Eliade insistió en el desarrollo histórico de las creencias, su trabajo lo llevó a descubrir que “lo sagrado es un elemento de la estructura de la

⁸⁸ *Op, cit.*, Gilbert Durand, p. 116.

conciencia, y no una fase de la historia de dicha conciencia.”⁸⁹ A partir de esto, se abre la posibilidad de profundizar en el conocimiento del hombre antiguo y del moderno, sirviendo de puente entre ellos su inherente capacidad de simbolización, la cual, Eliade logró reivindicar como estructura central de la vida del *homo sapiens*.

Por su parte, Cassirer estudió el *mito*, la *ciencia* y el *lenguaje*, entendidos como *formas simbólicas* del espíritu humano que posibilitan el descubrimiento de objetos y de ámbitos de la experiencia. En la expresión simbólica mitológica, considera al mito, la magia, la religión con sus ritos y cultos, y al arte, que ayudan a que el hombre ordene su mundo, vida cotidiana y demás relaciones con la realidad, al tiempo que las “anima” y dota de *sentido*. El logos científico hace que las cosas aparezcan cumpliendo una función común y que puedan subsumirse en conceptos funcionales. Por último, el lenguaje es una *formación primaria* mediante la cual el hombre distingue, elige y organiza, construyendo así una visión objetiva de la realidad, se trata de la formación simbólica discursiva que hace que la relación mítica del hombre con su mundo se objective.

A partir de esto, plantea la existencia de una *pregnancia simbólica*, como capacidad que no permite intuir objetivamente las cosas, sin atribuirles inmediatamente un sentido, entonces, todo en el mundo, incluso la captación más primigenia del mismo, se vuelve una figura simbólica. Para Durand, esta reflexión que bien se podría calificar de “pansimbolista”, contribuyó grandemente a erigir al *homo sapiens* fundamentalmente como un *animal symbolicum*, reivindicando la importancia del pensamiento mítico-simbólico en la “objetivación” de la realidad. Esto implica dejar de concebir al signo/concepto como ámbito dominante de construcción del mundo concreto, pues también se ve atravesado por procesos de simbolización.

⁸⁹ Mircea Eliade, *La prueba del laberinto, Conversaciones con Claude-Henri Rocquet*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1980, p. 147.

En este sentido, Durand en su libro *Ciencia del hombre y tradición*, califica a Cassirer como uno de los pensadores mayores de nuestro tiempo y respecto a la influencia que su pensamiento tuvo en su trabajo, basta decir que ha escrito: “mi profesión de fe epistemológica (es) cassireriana.”⁹⁰

Finalmente, el último pensador que Durand señala como impulsor de las *hermenéuticas instaurativas*, es Henry Corbin, gran estudioso de los textos que refieren las experiencias místicas y visionarias de los persas zoroastras y de los chiítas musulmanes. Su trabajo lo llevó a identificar la existencia de una forma de imaginación que hace que la conciencia experimente un mundo de imágenes al que llamó *imaginal*, como presentación sensible de un mundo inteligible. Lo imaginal no equivale a ficción o alucinación (*phantasey*), sino a imaginación creadora (*imaginatio vera*) y se fundamenta en la existencia de tres niveles de realidades:

1) el mundo inteligible (*jabarût*), como mundo de las ideas y de la “auténtica realidad” y al que se puede acceder mediante la inteligencia pura.

2) el mundo sensible (*‘âlam hissi*), el territorio de las cosas materiales y del cuerpo, que se puede conocer vía la percepción sensible.

3) El *mundus imaginalis* (*‘âlam al mithâl*) como un “mundo intermedio” (*barzakh*) entre el mundo inteligible y el sensible. Se trata de una realidad intermediaria en la que lo inteligible se manifiesta a través de figuras concretas, tales como personajes o paisajes. Es justo este mundo el que propicia el desarrollo de la imaginación visionaria.⁹¹

Aquí, en este intermundo, la imaginación activa actúa como facultad cognoscitiva, como órgano de conocimiento mediador entre el intelecto y los

⁹⁰ Gilbert Durand, *Ciencia del hombre y tradición. El nuevo espíritu antropológico*, Paidós, Barcelona, 1999, p.106.

⁹¹ Henry Corbin, *Cuerpo espiritual y tierra celeste*, Siruela, España, 1996, p.22.

sentidos, movilizando el *mundus imaginalis* que deviene una especie de *topos* en el que, precisamente, se desarrollan las formas simbólicas. Corbin descubre que si bien hay un espacio de las localizaciones, el del mapa geográfico, también existe un espacio del “no donde”, de lo no localizable, en el que “tienen lugar” las visiones de los profetas y de los místicos, las epopeyas heroicas y místicas, los ritos de iniciación, las liturgias con sus respectivos símbolos y los relatos visionarios (mitos).⁹²

Durand pone de relieve que la investigación de Corbin ha logrado devolvernos una imagen más completa del hombre, menos condicionada a su existencia terrenal y material y menos sometida a los avatares de la historia. El ser humano también se desarrolla y se significa en el ámbito perenne del *mundus imaginalis* como topología de su capacidad de simbolizar. Además, señala que su obra es importante porque fundamenta la necesidad de una hermenéutica que pueda acercarse a esta función simbólica y a sus manifestaciones, sin pretender obtener de ellas un sentido literal, sino uno “verdadero”, lo que se expresa en el *ta'wîl* (“devolver una cosa a su origen”) como un profundizar en la historia imaginal del hombre, rastreando los arquetipos que animan su existencia.

4. La convergencia de las hermenéuticas

He expuesto una brevísima aproximación al punto de vista que estos estudiosos tienen sobre la vida simbólica del hombre y sus sociedades. Desde luego que la obra de todos ellos es vasta, compleja y relevante, cada una amerita una investigación a fondo. Sin embargo, ese no es el objetivo de este trabajo, ahora sólo he mencionado algunos puntos que resultan significativos para comprender por qué Durand los entiende como ejercicios hermenéuticos ya sea con orientación *reductiva* o *instaurativa*. También considero que la mención de ideas centrales de estos pensadores, permite vislumbrar parte de las influencias

⁹² *Ídem.*, p.24.

intelectuales alrededor de las cuales, Durand maduró su original perspectiva analítica sobre el hombre en tanto productor de símbolos.

Es importante poner de relieve qué se encuentra de fondo en los discursos que cada tipo de hermenéutica sostiene, es decir, apuntar la esencia de lo que ambos problematizan. La *antropología moderna*, como hija del pensamiento ilustrado, ha tratado de desarrollar un acercamiento científico al fenómeno humano, teniendo como objetivo el responder a la pregunta ¿qué es el hombre? Las posibilidades de respuesta, ya desde el siglo XIX, se ven marcadas por dos tendencias, en términos de Durand, una de corte *reductivo* y otra de corte *instaurativo*. Se trata de dos perspectivas que subyacen a las discusiones sobre cómo es que el hombre conforma su visión del mundo, cómo se ubica en él y cómo le da significado a las múltiples facetas de su existencia.

Por un lado, las *hermenéuticas reductivas* miran al hombre desde la fuerza de sus condicionamientos (pulsionales e inconscientes y sociológicos en general) y por el otro, poniendo énfasis en el “secreto”, en el motor que le ayuda a instaurar y a revestir de *sentido* tales condicionamientos, es decir, centrándose en dar cuenta de cómo la actividad humana echa a andar toda su potencia creadora para fundar y significar sus condiciones de posibilidad, sus códigos de vida (*hermenéuticas instaurativas*).

Durand piensa a ambas perspectivas como interdependientes: el ser humano habita un mundo envuelto en determinaciones objetivas de todo tipo, pero éstas ni las funda ni las experimenta exclusivamente a partir de su facultad racional, por el contrario, son parte de una capacidad o proyecto mayor de simbolización que, justamente, define la especificidad de su *ser hombre* y que incluso lo inscriben en un espacio de libertad, que lo aleja de la concepción de individuo condenado a condicionamientos de todo tipo.

En este sentido, Durand reconociendo que lo que está en juego en el devenir de ambos enfoques es la construcción de una *imagen del hombre* y de su mundo, aspecto central para definir el rumbo de su propio proyecto antropológico. Medita en torno a los aportes de todas estas hermenéuticas condensándolos críticamente en su noción de *imaginario*, que como veremos, no es sino el resultado de una intensa reflexión, que hizo que nuestro pensador concluyera que no podía plantear su metodología de estudio de la *imaginación simbólica*, sin tomar como punto de partida la revisión profunda de las diferentes propuestas que ya he señalado.

Reconoce que sin las importantes investigaciones de Freud sobre las imágenes psíquicas, difícilmente se hubiera logrado el interés moderno por el estudio de los sueños, las religiones y las mitologías. Del trabajo de Dumézil, considera fundamental su descubrimiento de que lo mítico-simbólico opera como fondo instaurativo de las sociedades, así como su procedimiento metodológico basado en un comparatismo que vincula varias disciplinas: lingüística, historia de las religiones, historia, sociología, antropología, etnografía y filología. Esto le confirma dos cosas: el hombre no hace funcionar sus instituciones sólo actuando racionalmente, sino a partir de su complejidad anímica e imaginaria y por otro lado, dar cuenta de esto requiere de una perspectiva transdisciplinar.

Respecto a la obra de Lévi-Strauss, Durand encuentra central el planteamiento de que el análisis estructural de un mito permite revelar las relaciones internas de una sociedad, aspirando así a la comprensión de las culturas. Partiendo de esto, pero haciendo una clara distinción entre *signo* y *símbolo* y sin reducir al mito a un modelo de racionalidad, nuestro autor también lo concebirá como *estructura* tendiente ya no sólo a un equilibrio sociológico, sino psicosocial. Igualmente, entenderá a la sociedad como un sistema de articulaciones, pero no puramente lógicas, sino imaginarias.⁹³

⁹³ No hay que olvidar que de alguna manera, Durand está formado en el *estructuralismo*, él mismo define su propia opción como un *estructuralismo figurativo* y por ejemplo, de tal escuela retoma el

Por otro lado, vimos que mediante sus *formas simbólicas*, Cassirer descubre que todo lo que consideramos como real, lo que nombramos, es, gracias a que el pensamiento lo “figura” simbólicamente. A Durand le parece que esta reflexión tan profunda, imposibilita que el acercamiento a un símbolo consista en buscar su fundamentación precientífica, exclusivamente psíquico afectiva o funcional en términos sociológicos. Por el contrario, ésta le impulsa al desarrollo de su teoría de lo *imaginario*, como enfoque de análisis integral que parte del reconocimiento del *homo sapiens* como un *animal symbolicus* y que reconcilia *mito* y *ciencia*, como dos formas igualmente importantes para que el hombre ordene sus relaciones con el mundo.

En la *psicología profunda* de Jung, Durand mira superadas las limitaciones reductoras que encontró en el análisis freudiano. Si bien en ambas perspectivas, gracias al descubrimiento de lo *simbólico* como lenguaje propio del inconsciente, la oscuridad de éste se ve alumbrada, es mediante las nociones *junguianas* de *inconsciente colectivo* y de *arquetipos*, que se pone de manifiesto su relación más estrecha con los procesos de formación de la cultura.

En este sentido, para Durand la cultura deja de ser sólo reproducción social y material y se abre a su faceta de interpretación de la vida de acuerdo a *imágenes primordiales*, a figuras simbólicas que él mismo tratará de elucidar y clasificar en sus *estructuras antropológicas de la imaginación*. El trabajo de Jung en torno al *símbolo*, que en la obra de Durand es sacado de los límites del campo psicológico, deviniendo energía que moviliza la totalidad de los imaginarios del *sapiens*, le proporciona elementos para postular al símbolo, en términos más profundos, como factor de equilibrio psicosocial o estructura que armoniza el alma individual con la naturaleza y psique de la colectividad.

término *mitema*, para categorizar una parte importante de su posterior desarrollo metodológico denominado *mitocrítica*.

Durand destaca el estudio de su maestro Bachelard, sobre el surgimiento y organización de las imágenes simbólicas alrededor de la cosmología simbólica de los cuatro elementos. Sin embargo, como veremos un poco más adelante, tomando como antecedente este importante trabajo, impulsará su propia clasificación de las diversas manifestaciones de lo *imaginario*, mediante un esquema más vasto e integral, ya no cosmológico sino *antropológico* en sentido amplio.

Pero, pese al replanteamiento del método de clasificación, conserva la idea *bachelardiana* de que la multiplicidad de imágenes que se configuran en connivencia con el cosmos, favorece el crecimiento psíquico de la persona al involucrarla en un diálogo armonioso con el universo. De alguna manera, se pueden encontrar ecos de este pensamiento en la reflexión de Durand sobre la *función de eufemización* de la imaginación, que según exploraré más adelante, revela al símbolo como potencia que le ayuda a establecer su relación con el mundo y a mejorar su estancia en él, pues le provee de marcos para interpretar y comprender significativamente todas las cuestiones relacionadas con el *sentido* de su vida.

En general, la obra de Bachelard en torno al estudio de la *ensoñación poetizante* como ámbito privilegiado de la actuación del *símbolo*, es la plataforma a partir de la cual, Durand explora la capacidad humana de producir un lenguaje poético “que por medio del poema, mito, religión, asimila el mundo al ideal humano, a la felicidad ética de la especie humana.”⁹⁴

Finalmente, como dije, Durand destaca la labor fundamental de Corbin como descubridor del *mundus imaginalis* como cartografía o *topos* que posibilita que el simbolismo de lo *religiosus* se genere y desarrolle. Y de Eliade el haber rebasado las duraciones concretas de la historia, revelando la existencia de un

⁹⁴ Gilbert Durand, *La imaginación simbólica*, Amorrotu, Buenos Aires, 2007, p.80.

illud tempus, como tiempo pleno de “significado” en el que tiene lugar y se repite el mito como *historia sagrada*.

Esto le hace pensar que si ya Kant había elucidado las condiciones *a priori* de la intuición fenoménica (el espacio euclidiano y el tiempo newtoniano), estos dos pensadores – Corbin y Eliade – lo hacen para las representaciones de lo *imaginario*, ellos “establecen las formas *a priori* de un proceso de conocimiento total que no deja nada tras los muros de las “antinomias” de la Razón pura, es decir, de una *gnôsis*”.⁹⁵

La posición kantiana establece el límite entre el mundo del fenómeno que puede ser explorado y entendido y el del *noúmeno* que sólo se puede inferir o intuir. Pero Durand, inspirándose y nutriéndose en la obra de Corbin y Eliade, buscará rebasar esto, seguirá su ejemplo de no apegarse a la idea de que hay cosas que se pueden estudiar y otras que no, desarrollará así, una metodología muy concreta que, sin echar por tierra la naturaleza *misteriosa* del símbolo, permite dar cuenta de las variadas manifestaciones de lo *imaginario*.

Luego de este recuento, no es difícil observar lo relevante que para Durand debió haber resultado el encuentro con todas estas vertientes teóricas de estudio del pensamiento simbólico. Hay que decir que mira a todos los autores citados como verdaderos científicos que mucho aportaron a la construcción del conocimiento del hombre y sus sociedades. De hecho, tuvo la oportunidad de ser alumno y colega de varios de ellos, por ejemplo, se benefició de las lecciones de Bachelard, fue contemporáneo del trabajo de Dumézil y de Lévi-Strauss y en el marco de las célebres reuniones en *Eranos*, sostuvo apasionadas conversaciones con Jung, Eliade y Corbin, a quienes recuerda como “hombres de una inmensa cultura”, especialistas en lenguas, en psiquiatría, en historia de las religiones, en el Islam, etc.⁹⁶

⁹⁵ Gilbert Durand, “El hombre religioso y sus símbolos”, en Julien Ries (ed.), *Tratado de antropología de lo sagrado*, vol. I, Trotta, Barcelona, 1995, p.110.

⁹⁶ *Idem.*, p.97.

En el fondo, pese a haber clasificado a los pensadores mencionados como impulsores de *hermenéuticas reductivas* o *instaurativas*, Durand reconoce el valor de ambos enfoques. Como ya he aclarado, el *símbolo* mismo es doble, es significante concreto y significado siempre huidizo, siempre misterio. Por otro lado, el hombre es naturaleza y cultura, pulsión y sociedad, razón y mito. En este sentido, los dos tipos de hermenéuticas contribuyen a dar cuenta de ambos aspectos de lo simbólico y de lo humano. En sí, parece que Durand a sabiendas de que el fenómeno humano y todo lo relativo a la significación, al *símbolo* y a lo *imaginario*, es tan complejo, opta por aceptar que nada de esto puede ser tratado únicamente en términos de conocimiento positivo.

Si bien no es posible valerse de una hermenéutica restringida al estudio de una única dimensión del hombre y de sus sociedades, *hermenéuticas reductivas* e *instaurativas*, para este efecto, se vuelven válidas sólo al unirse entre sí, “al esclarecerse el psicoanálisis mediante la sociología estructural y referirse esta última a una filosofía de tipo *cassireano*, *junguiano* o *bachelardiano*.”⁹⁷ Así, Durand trató de ir más allá de los métodos reductivos que, desde su punto de vista, se mantenían en un nivel superficial del *símbolo* acotándolo a *determinismos causales* al presentarlo como “síntoma” de una pulsión reprimida, o mirándolo exclusivamente en su relación con factores objetivos, ambientales o sociales, concluyendo que lo *imaginario* es reproducción o representación de la estructura de la sociedad que lo proyecta. Lejos de esto, mediante los enfoques instaurativos, pero puestos en diálogo intenso con los *reductivos*, buscó profundizar en la naturaleza, *sentido* y funciones del pensamiento simbólico.

De esto se trata el planteamiento de “confluencia de interpretaciones”, de “fusión de horizontes”, que el mismo Durand denomina *convergencia de las hermenéuticas* y con el que busca superar el dualismo que en los procesos de investigación se afianza entre razón consciente y procesos psíquicos inconscientes. Lejos de esto, lleva su proyecto hacia la comprensión de la

⁹⁷ Gilbert Durand, *La imaginación simbólica*, Amorrotu, Buenos Aires, 2007, p.117.

imaginación como facultad integradora del psiquismo humano y de toda actividad que el hombre desarrolla en su mundo social. Ésta es la base de la que, a mi parecer, es una de las nociones más importantes de Durand, la de *trayecto antropológico*, como modelo explicativo integral del fenómeno humano, que subsume en sí tal *convergencia* y que se encuentra en el centro de su teoría general de lo *imaginario*.

5. El trayecto antropológico

Recordemos que a fin de impulsar su desarrollo analítico, metodológico y clasificatorio de lo *imaginario*, Durand hizo una revisión profunda de varias corrientes de estudio de la *imagen simbólica*, lo que condensó en su análisis de las *motivaciones del símbolo*, en sus vertientes cosmológicas, elementales, sociológicas o culturales y psicológicas. Pero, vimos que en un intento de profundizar aún más en el *sentido*, contenido y dinámica de lo simbólico, integra a su reflexión las *motivaciones antropológicas* que contribuyen a su constitución.

Asimismo, consideré pertinente relacionar todo este conjunto de *motivaciones*, estudiadas por Durand con sus categorizaciones de *hermenéuticas reductivas* e *instaurativas*, que, finalmente, devienen concernidas mediante su planteamiento de *convergencia de las hermenéuticas*. En general, esta labor de estudio y de reconocimiento de aportes y limitaciones de las diferentes perspectivas, es la base de su noción de *trayecto antropológico* en la que, de alguna manera, todas las teorías anteriormente mencionadas, se ven implicadas, pues como vimos, Durand las ha puesto en diálogo crítico.

Durand promueve un punto de encuentro entre reflexología, tecnología y sociología, sustentado en el profundo análisis del trabajo filosófico, psicoanalítico y de la historia de las religiones en torno al *símbolo*. Así, articula su *trayecto antropológico*, definiéndolo de la siguiente manera:

...el incesante intercambio que existe en el nivel de lo imaginario entre las pulsiones subjetivas y asimiladoras y las intimaciones objetivas que emanan del medio cósmico y social. Esta posición alejará de nuestra investigación los problemas de anterioridad ontológica, puesto que postularemos, de una vez por todas, que hay una *génesis recíproca* que oscila entre el gesto pulsional y el entorno material y social, y viceversa.⁹⁸

Como vemos, Durand ni se compromete con una ontología psicologista ni con una culturalista, más bien presenta al *trayecto* como modelo que interrelaciona a ambas, afirmando que en el hombre habitan tendencias instintivas que, por lo demás, siempre entran en relación con coerciones sociales y ambientales. Se trata de que responde con el cuerpo, con gestos a las conminaciones del medio cósmico, tejiendo el indisoluble vínculo entre subjetividad (capacidad de actuar y de desenvolverse en el mundo) y objetividad (mundo material y de los condicionamientos).

A eso se refiere ese “incesante intercambio” entre los gestos pulsionales y lo objetivo del cosmos, un “ir y venir” como vaivén que no tiene ni principio ni fin y que opera a manera de *génesis recíproca*.

Es importante aclarar que si su modelo empieza por el nivel pulsional, esto no supone ningún tipo de clasificación jerárquica, simplemente, se trata de que se “comienza por un comienzo”. En términos metodológicos, a Durand le pareció más cómodo partir de lo psíquico, de la ubicación de líneas directrices comunes y constantes en el hombre, como punto de vista más general, para de ahí desplazarse hacia lo cultural. De esta manera, empieza por lo que resultó de su investigación sobre el papel de la motricidad como impulso de las fuerzas psicológicas que operan en el proceso de simbolización, para, posteriormente, relacionar este nivel psicobiológico con la diversificación sociocultural. Son pues, la reflexología y sus reflejos dominantes los que se ordenan en la estructura de

⁹⁸ Gilbert Durand, *Las estructuras antropológicas del imaginario*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004, p.44.

este *trayecto* y no a la inversa; no son principio de explicación, sino elemento de confirmación.

Mediante este *trayecto*, que como he dicho se puede leer en ambas direcciones, nuestro autor está postulando científicamente, que la conformación anatómica y fisiológica del hombre, en permanente contacto con su entorno material, sostiene la dinámica de su psiquismo y la de su actividad simbólica. Pues es la *imagen simbólica* la que resulta de tal interrelación significativa entre subjetividad y objetividad, fungiendo a su vez como elemento mediador entre lenguaje del cuerpo y cosmos.

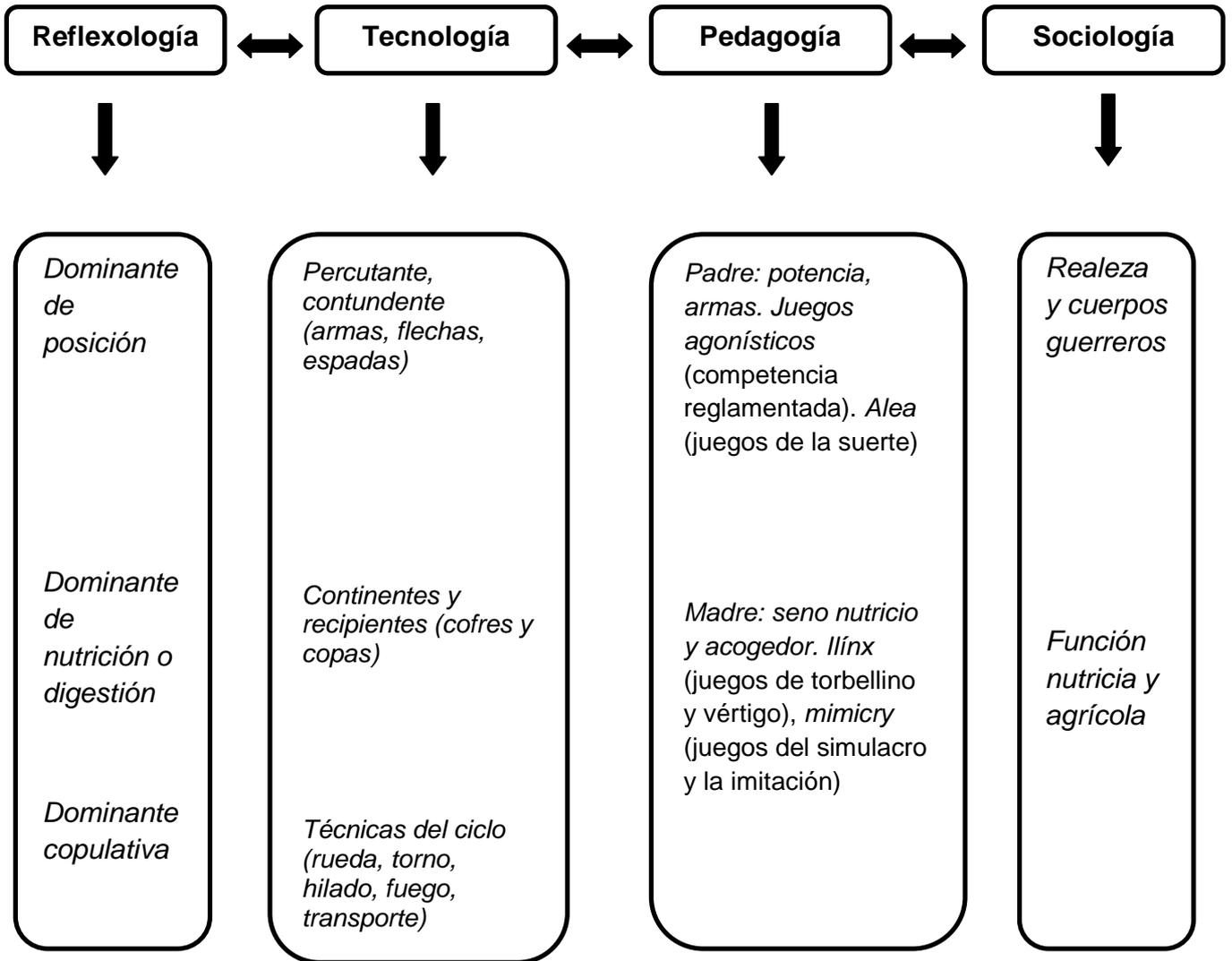
Hay que enfatizar esto: toda la actividad simbólico-imaginaria surge del encuentro entre naturaleza biológica y psíquica del individuo y el ámbito cósmico, social, histórico y cultural en el que se desarrolla. Pero, sin olvidar que este modelo no apela a una lógica lineal o progresiva, también se afirma que “El simbolismo es constitutivo de un *acuerdo* o de un *equilibrio entre* los deseos imperativos del sujeto y las intimaciones del ambiente objetivo”.⁹⁹ De esto se desprende que lo más característico del ser humano tendría que ser su capacidad para equilibrar ambas fuerzas, para interpretarlas y hacerlas entrar en acuerdo “armonioso”; o, no. Con esto, Durand está descubriendo la dinámica de un proceso de *elaboración simbólica* que es, precisamente, el que funda el entramado de toda cultura, de toda la historia humana.

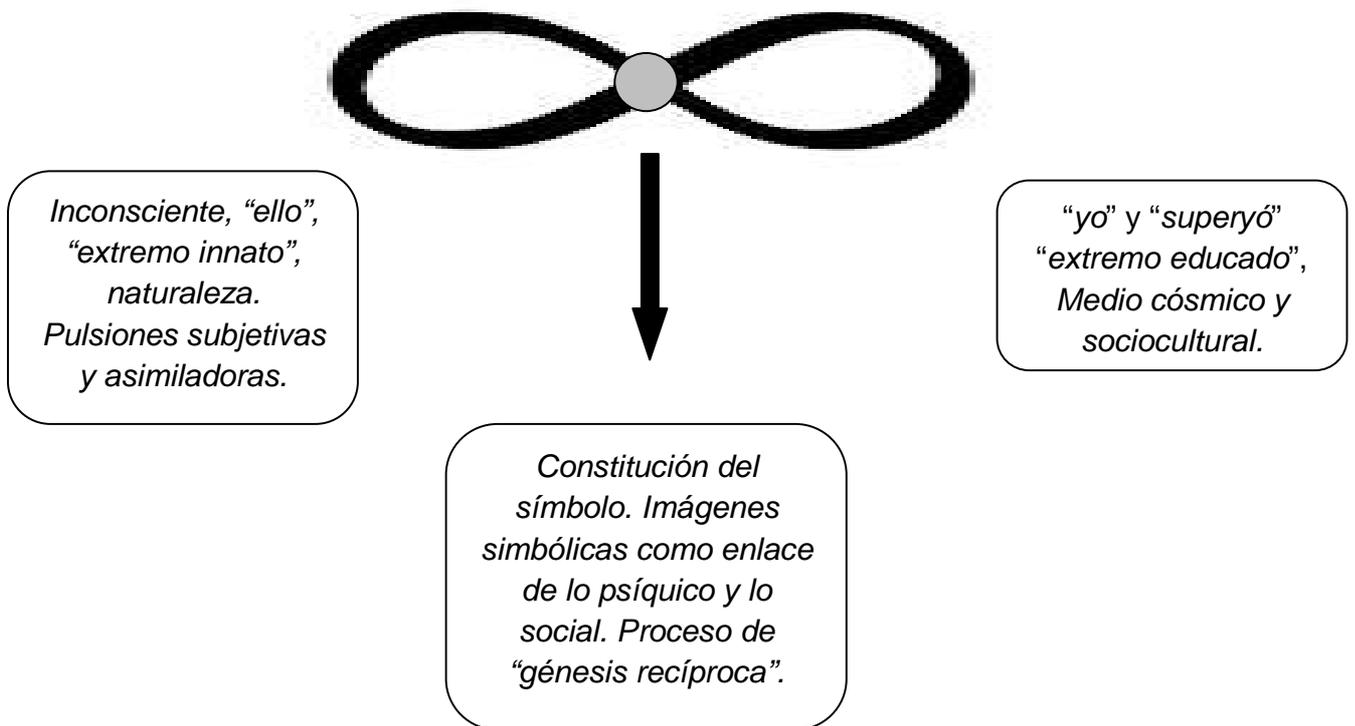
En una primera parte de este capítulo he señalado la distinción que Durand hace entre *signo* y *símbolo*, a la luz de esta noción de *trayecto antropológico*, tal aclaración terminológica cobra mayor relevancia. En el proyecto *durandiano*, la función del *símbolo* deviene capital, porque como centro de la *génesis recíproca* del gesto y el entorno, en última instancia, se constituye como instancia propulsora del propio proceso de hominización y fundadora del mundo, de la cultura y de la historia.

⁹⁹ *Ídem.*, p.402.

Recordemos que ya había señalado que para Durand el hombre piensa y elabora su mundo siempre recurriendo a la *imagen*, aunque a partir de distintas gradaciones de conciencia, una *directa* y otra *indirecta*. En este sentido, también se podría decir que el *trayecto* funciona como intercambio constante entre ambas, pues la totalidad del proceso de captación sensible y perceptible del medio, así como el de su significación, ya sea conceptual o poética, se funda en este movimiento oscilatorio entre naturaleza y cultura.

A continuación, intentaré presentar gráficamente el trabajo de Durand, en cuanto a integración de los múltiples engranajes que constituyen al hombre y que señala el punto de partida para la elaboración de su modelo de *trayecto antropológico*, del que también presento un esquema diseñado por Manuel Lavaniegos y que a manera de hélice sin principio ni fin, evoca al *trayecto* “como vaivén ininterrumpido, como *génesis recíproca* del gesto y el entorno, de la que el *símbolo* es el foco”.





Representación gráfica desarrollada a partir de la obra de G. Durand, por el profesor Manuel Lavaniegos.

La postulación de este *trayecto antropológico*, avanza hacia la concepción que de lo *imaginario* sostiene Durand.

...el imaginario no es nada más que ese trayecto en el cual la representación del objeto se deja asimilar y modelar por los imperativos pulsionales del sujeto, y en el cual, recíprocamente, como lo mostró magistralmente Piaget, las representaciones subjetivas se explican *por los acomodamientos anteriores del sujeto al medio objetivo*.¹⁰⁰

Lo *imaginario* pues, se podría leer como un proceso complejo de generación espontánea de imágenes, vía la integración simbólica que en un *trayecto* se realiza de lo neurobiológico-psíquico y de las variaciones socio-históricas. Este proceso descubierto por Durand, implica una apertura hacia una

¹⁰⁰ *Ídem.*, p.44.

antropología general, pues da cuenta de una actividad que funciona en el seno de cada individuo, pero también en la base de cada cultura y al mismo tiempo es clave para el estudio de todas estas dimensiones. De esta manera, la propuesta *durandiana* es a la vez psico-biológico-cultural, deviniendo una concepción más unitaria y global, que mira a la psique y a las sociedades como una totalidad reunida gracias a la *función simbólica*.

Pienso que la revaloración que de lo *imaginario* hace Durand mediante la formulación del *trayecto*, es muy notable en tanto que apunta a la superación de dualismos exacerbados que habitan nuestra propia conciencia, así como la de los procedimientos científicos dominantes y que en mucho han contribuido a que mantengamos una imagen fragmentada de nosotros mismos y de todo lo que se teje alrededor de la vida social, así por ejemplo, cuerpo y alma; conciencia clara y racional y psiquismo subjetivo inconsciente; sujeto y objeto; historia y naturaleza; percepción e interpretación.

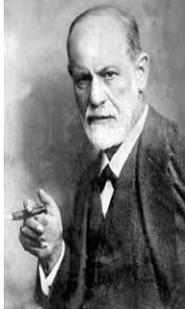
Por el contrario, como he intentado mostrar, la propuesta de este pensador invita a no reproducir aún más esta disociación de elementos, pues su análisis de lo *imaginario* los revela como interdependientes, como fundadores de una dinámica relacional que tiene el cometido de propiciar un equilibrio naturaleza-cultura, con el que estaban más familiarizadas las culturas antiguas y que en las modernas se ve desdibujado.

El *trayecto antropológico* tiene también el gran mérito de resolver el dilema entre optar por acentuar la universalidad de la naturaleza humana o bien los particularismos y diversidades de las manifestaciones culturales. Gracias a la postulación de lo *imaginario* como puente entre lo psicobiológico y lo social, esta explicación trasciende el debate en torno a las *anterioridades ontológicas*. Y, centralmente, esta *génesis recíproca* ofrece las directrices para repensar cómo los

hombres asimilan y elaboran su propia animalidad, cómo responden a las presiones del mundo natural y social y para problematizar la idea de que como “masa” se alinean y adaptan, casi mecánicamente, a los requerimientos sociales y objetivos exteriores a ellos. El *trayecto* que se tiende entre naturaleza y cultura se ve asegurado por lo *imaginario* y genera una relación, más que de enfrentamiento, de reciprocidad entre ambos elementos.

En realidad, Durand nos está diciendo que el proceso de acomodación y asimilación no es tan simple, se trata de todo un trabajo de simbolización o fracaso del mismo que, como vimos, implica varias dimensiones y también vincula antiguos motivos imaginarios con la libertad humana de reactualizarlos y reinterpretarlos, o aniquilarlos. Todo esto se pone en juego en el proceso histórico cultural.

En este sentido, en el siguiente capítulo, trataré de plantear sintéticamente los momentos que Durand identifica como constitutivos de este proceso que se condensa en el *trayecto antropológico* y que ayudarán a comprender de mejor manera su clasificación de lo *imaginario* alrededor de dos *regímenes*: el *diurno* y el *nocturno*.



Sigmund Freud (1856-1939), Fundamental descubrimiento del *inconsciente*, reivindicación de la importancia de las imágenes oníricas; de los valores psíquicos. Sin embargo, reduce el *símbolo* a *efecto-signo*.

**Influencias intelectuales
Hermenéuticas reductivas**



Gilbert Durand (1921-2012)

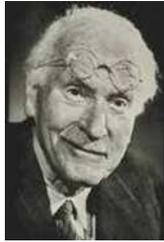


Claude Lévi-Strauss (1908-2009), fundador de la "antropología estructural", "el hombre ha pensado siempre igual de bien". Sostiene la importancia científica de estudiar el mito como clave para definir la existencia del hombre.



Georges Dumézil (1898-1986), Impulsor de una "sociología de las profundidades". Descubre la relación de tres regímenes simbólicos con una tripartición de la sociedad indoeuropea (función sagrada-jurídica, guerrera y de producción). La historia tiene raíces mitológicas, lo mítico simbólico es fondo instaurativo de las sociedades.





Carl Gustav Jung (1875-1961), Fundador del *Círculo de Eranos* y de la “psicología de las profundidades”. Descubrió el *inconsciente colectivo* constituido por *arquetipos* como prototipos simbólicos transpersonales y universales, a partir de los cuales se teje la cultura. Existen modos arcaicos de la vida psíquica que persisten en el hombre moderno.

**Influencias intelectuales
Hermenéuticas instaurativas**



Gilbert Durand (1921-2012)

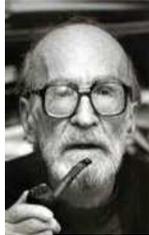


Ernst Cassirer (1874-1945), El hombre se define no como animal lógico, sino como “animal *symbolicum*”. Las *formas simbólicas* (mito, lenguaje y ciencia) son las que permiten el descubrimiento de objetos y de ámbitos de la experiencia.



Gaston Bachelard (1884-1962), Interpretar implica siempre y antes que nada, la activación de una imagen. La *imaginación poética* tan importante como el conocimiento científico. Acercamiento a la lógica de las imágenes a través de la cosmología simbólica de los cuatro elementos.

Influencias intelectuales
Hermenéuticas instaurativas



Mircea Eliade (1907-1986),
Participante del *Círculo de Eranos*.
Con su trabajo comparativo y de historia de las religiones, saca a la manifestación religiosa de la estricta historicidad. Insiste en el desarrollo histórico de las creencias, pero, descubre que lo *sagrado* es un elemento de la estructura de la conciencia. Erige al hombre como *homo religiosus*. Descubrió el *illud tempus*, como el tiempo propio en el que se despliega y se accede a lo *sagrado*.



**Gilbert Durand
(1921-2012)**



Henry Corbin (1903-1978),
Participante del *Círculo de Eranos* e islamista. Desarrolló la noción de *mundus imaginalis* como “topología de lo sagrado”, como espacio en el que se desarrollan las formas simbólicas. La imaginación creadora (*imaginatio vera*) se distingue del mundo de las ficciones (*phantasey*).

Capítulo 4. El atlas antropológico de la imaginación por Gilbert Durand

1. Hacia una *arquetipología general de lo imaginario*

En *Las estructuras antropológicas del imaginario*, Durand elabora un sistema de clasificación de las imágenes y a partir de esto de la potencia de lo imaginario: *arquetipos, símbolos, mitos y sintemas*. Aunque el autor presenta su labor como un “modesto repertorio inventariado y clasificado de los dinamismos imaginarios”,¹⁰¹ me parece que con base en lo que hasta ahora he podido exponer alrededor de su planteamiento, no resulta exagerado considerarla de un talante profundo. De hecho, lo que he referido en torno a su concepción de *símbolo, hermenéuticas reductivas, instaurativas* y su *convergencia*, así como por su noción de *trayecto antropológico*, revela el espesor de su reflexión y nos dota del soporte teórico para comprender su amplia investigación sobre las *grandes imágenes* que conforman y dan cuenta de la estructura de lo imaginario del hombre. Al mismo tiempo, en este trabajo de elaboración de una *arquetipología general* de la imaginación, tal marco teórico se fue perfilando más, se vio confirmado y se abrió a nuevos horizontes, de tal suerte que, el conjunto de la obra de Durand bien podría entenderse como esbozo de una *filosofía de lo imaginario*.

Las imágenes que Durand fue describiendo, analizando y clasificando, son constitutivas de mitos, religiones, poemas y artes de la humanidad toda. Se acercó a ellas siguiendo un método que combina una perspectiva estructural¹⁰² y comparativa. A partir del estudio de los múltiples semantismos de las imágenes, notó que estos apuntan a una “convergencia suprema” de las mismas, que

¹⁰¹ *Ídem.*, p.19.

¹⁰² Durand reivindica elementos del *estructuralismo*, por ejemplo, usa el término *estructura* pensando junto con Lévi-Strauss, que éste amplía la noción de *forma* que remite principalmente a lo estático. La estructura por el contrario, implica cierto dinamismo transformador; puede actuar como protocolo motivador para agrupar y clasificar imágenes, pero también da cabida al carácter transformable y dinámico propio del campo imaginario. Asimismo, Durand parte de que toda estructura supone una relación entre elementos, pero no concibe esto como intercambios mecánicos o “fríos”, sino como actividad de estructuras profundas, es decir, de *arquetipos dinámicos* como temas o motivos creativos y emotivos, de ahí que él mismo, defina el suyo como un *estructuralismo figurativo*.

consiste en la formación de *constelaciones* organizadas alrededor de *gestos* y en torno a objetos cristalizando a manera de *símbolos* o *constelaciones simbólicas*.¹⁰³ El análisis a profundidad de esta actividad simbólica, es la base del diseño de todo el cuerpo conceptual *durandiano* que a continuación iré refiriendo: “*Regímenes, estructuras, clases de arquetipos*, no son sino categorías clasificatorias deducidas de esta convergencia empírica (de los símbolos)...”¹⁰⁴

En el marco de su análisis interdisciplinar, Durand propone delimitar los ejes del *trayecto antropológico*. Parte de cuestiones comunes del *homo sapiens*, así de los descubrimientos de la reflexología, que según dije, postula la existencia de *reflejos dominantes* que operan como acción instintiva o innata del hombre: *dominantes postural, nutricional y sexual*. Tales *reflejos* desempeñan una función figurativa, siendo los referentes primeros en los procesos de representación simbólica. De acuerdo con esta función proporcionada por la propia dinámica del cuerpo, en tanto productor de matrices semánticas, Durand puede identificar que ciertas imágenes se reúnen alrededor de esta motivación común, formando una estructura mayor a la que llama *régimen*. Y en relación con la orientación semántica de las imágenes, esta estructura se plantea bipartitamente: *régimen diurno y régimen nocturno*, ambos definiendo la concreción de lo imaginario e integrando todo el potencial de la representación humana. Estos *regímenes* son en sí las *estructuras antropológicas del imaginario*.

Habría que aclarar el proceso mediante el cual los gestos inconscientes del cuerpo (*reflejos dominantes*), son “presentificados” y unidos a las representaciones. Para Durand el motor o impulso psíquico que posibilita que las percepciones sensibles del mundo, se abran al proceso de simbolización es el

¹⁰³ Durand enfatiza la capacidad de los símbolos de ligarse entre ellos, generando no cadenas de razones sino *constelaciones simbólicas*, es decir, entramados en los que sus valencias se entrelazan y comunican. Esta terminología le es sugerida al autor, por la idea de *paquete* con la que A. Leroi-Gourhan, arqueólogo francés y especialista en la prehistoria, refiere la acumulación iconográfica de símbolos y por la de *enjambre*, que inventa el etnólogo especialista en las culturas mesoamericanas, J. Soustelle, mediante la cual, da cuenta del espesor semántico que caracteriza al relato mítico.

¹⁰⁴ Gilbert Durand, *La imaginación simbólica*, Amorrortu, Buenos Aires, 2007, p.99.

esquema. Este se define como la “generalización dinámica y afectiva de la imagen” o como “el esqueleto dinámico, el boceto funcional de la imaginación”.¹⁰⁵

El *esquema* lejos de ser el puente entre imagen y concepto (Kant), lo es entre los gestos y pulsiones inconscientes y las representaciones. Su fuerza dinamizadora radica en el impulso provocado por un verbo que expresa acción, por eso para Durand el *esquema* es *verbal*. En este sentido, al *gesto postural* corresponde los esquemas *diaréticos*, es decir, de la verticalización ascendente y de la división visual y manual. Al *gesto digestivo* le atañe el esquema de la *caída* y del acurrucamiento en la intimidad. Y al *gesto copulativo* le toca el esquema de lo *cíclico*.

Todos estos *esquemas* se encarnan en representaciones concretas, generando *proyecciones*, no en un sentido propiamente psicoanalítico, sino simplemente en el entendido de que tales *esqueletos dinámicos*, se manifiestan en series de ideas e imágenes significativas para el hombre. Éste es el camino que lleva a la configuración de *arquetipos*¹⁰⁶ como “sustantificaciones de los esquemas”, como elementos que se mantienen en el ámbito de “la idea y la

¹⁰⁵ Gilbert Durand, *Las estructuras antropológicas del imaginario*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004, p.62.

¹⁰⁶ Ya en el capítulo pasado hice algunos apuntes sobre el análisis psicológico de la *imagen simbólica* impulsado por C. G. Jung. Sólo recordemos que este psicoanalista suizo, a partir de su reflexión sobre la existencia de un *inconsciente colectivo*, desarrolló la idea de los *arquetipos* entendiéndolos como “imágenes primordiales”, “prototipos de conjuntos simbólicos” o como “zonas matriciales de la idea”. Asimismo, resaltó el carácter colectivo e innato de estas imágenes, en el sentido de que se transmiten a manera de tendencias, impulsos o fuerzas psíquicas. Si bien Jung no estudió los orígenes de tales arquetipos, de alguna manera, se podría decir que Durand sí trató de profundizar en este tema. Durand retoma la noción de *arquetipo junguiano*, concibiéndola como forma dinámica o estructura organizadora de imágenes y que desborda lo contextual y social, pero la fundamenta vía el estudio de los *reflejos dominantes*, como impulsos humanos innatos que, en el marco del *trayecto antropológico*, se vinculan con la fuerza verbal del *esquema* y con el medio cósmico y social, prolongándose en *arquetipos* y posteriormente en *símbolos*. Además, enfatiza que la idea no prima sobre la imagen, sino que, por el contrario ésta sería el compromiso pragmático del arquetipo imaginario en un contexto histórico y epistemológico dado, se trata de que resalta el papel primero del arquetipo como molde afectivo-representativo y después, como idea que ya se inscribe de forma más concreta en el ámbito del signo. Finalmente, habría que señalar que la diferencia fundamental entre Jung y Durand en torno al *arquetipo*, es que para este último pensador, es secundario en relación con la actividad de los *esquemas verbales*, que en su propuesta, son precisamente, la energía que impulsa la formación de la *imagen arquetípica*.

sustantivación”¹⁰⁷ y que se expresan, en un primer momento, como *epítetos*, es decir, como definición de una cualidad objetiva e intrínseca, casi como un adjetivo, y subsecuentemente, como *sustantivos*, o sea propiamente como nombres de cosas u objetos, como sujetos o entidades determinados. Así, sólo por poner algunos ejemplos, al esquema *diarético* corresponde el arquetipo de la *cima*, el *cielo*, el *jefe*, el *héroe* y la *espada*; al de la *caída*, le son propios los arquetipos del *hueco* y la *noche*; al del *acurrucamiento*, el del *regazo* y la *intimidación*; y al *cíclico*, el de la *rueda* y el del *eterno retorno*.

Como vemos, los *gestos* y sus *esquemas* en relación con el medio natural y social, generan el *arquetipo* que tiende a dirigirse al campo del *símbolo*. Esto quiere decir que los arquetipos se conjugan con imágenes diversas de la esfera cultural, social, histórica, geográfica y hasta vivencial de los pueblos, diversificándose, entonces, en múltiples símbolos, figuras que como ya he señalado, tienen un sentido circunscrito a determinada cultura, pero que, siguiendo este hilo argumentativo, también guardarían una cierta esencia universal en tanto que son personificaciones de *esquemas* y *arquetipos* que tienen en común todos los miembros de la especie humana. Asimismo, los símbolos, conforman mitologías y sistemas religiosos. Durand lo explica de la siguiente manera:

Entenderemos por un mito un sistema dinámico de símbolos, arquetipos y esquemas; sistema dinámico que, bajo el impulso de un esquema, tiende a constituirse en relato. El mito es ya un bosquejo de racionalización, porque utiliza el hilo del discurso, en el cual los símbolos se resuelven en palabras y los arquetipos, en ideas. El mito explicita un esquema o un grupo de esquemas. Así como el arquetipo promovía la idea y el símbolo engendraba el nombre, puede decirse que el mito promueve la doctrina religiosa, el sistema filosófico.¹⁰⁸

¹⁰⁷ Gilbert Durand, *Las estructuras antropológicas del imaginario*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004, p.64.

¹⁰⁸ *Ídem.*, p.65.

A lo largo de los diversos periodos históricos, las figuras simbólicas siempre han sido parte de la vida de las culturas y tradiciones del mundo, sirviéndoles como puntos de orientación, gracias a la riqueza derivada de su polivalencia y amplio semantismo. Sin embargo, también podemos corroborar que éste es susceptible de ser manipulado y dogmatizado, así los símbolos se debilitan acercándose más al campo del signo “enfriado”, transformándose en lo que Durand denomina *sintema* o *símbolo cultural*, en tanto símbolo que se ha comprometido fuertemente con un contexto concreto, lo que le ha hecho perder su plurivocidad esencial, apegándose a un significado muy preciso, pensemos, por ejemplo, en cómo en el marco del cristianismo, la *cruc*, símbolo que originalmente posee una gran fuerza semántica, de alguna manera, termina ceñido a la imagen del crucifijo.

Recapitulando, se puede decir que vía los sentidos nos presentamos los objetos que pueblan el mundo exterior, estas percepciones entran en relación con nuestro cuerpo, con los reflejos innatos que poseemos todos los seres humanos. Como vimos, estos gestos participan en la conformación de la representación, gracias al impulso que reciben de los *esquemas* verbales, los cuales al contacto con el entorno natural y social, generan grandes constelaciones de *imágenes arquetípicas*, que se transfiguran en *símbolos*, *mitos* y *sintemas*.

Para llegar a todo esto, como ya referí, Durand tuvo que analizar diferentes perspectivas de estudio del *símbolo*, pero también profundizó en las diferentes manifestaciones de la imaginación humana. Descubrió que había *imágenes arquetípicas* más o menos constantes en ámbitos diferentes del pensamiento y que tendían a estar estructuradas alrededor de un *isomorfismo*¹⁰⁹ de los símbolos

¹⁰⁹ Durand retoma el concepto matemático de *isomorfismo* (*iso-morfos*: igual forma), para referir las equivalencias estructurales que descubre entre los *esquemas*, *arquetipos* y *símbolos* de los sistemas míticos y de las constelaciones estáticas. A partir de esto, comprobó la existencia de protocolos normativos de las representaciones imaginarias, a los que denominó *estructuras* o *regímenes*. Con esto Durand pretende evidenciar la coherencia interna y estructural que descubre como motivadora o fundadora de las *constelaciones simbólicas* y que le da pie para elaborar su propia propuesta clasificatoria de lo *imaginario*. También hay que decir que en un momento de su investigación decide ya no hablar de *isomorfismo* sino de *isotopismo*, de *iso* (igual) y de *tópos*

en que tales imágenes se materializaban. Se trata de una cuestión de equivalencias estructurales, que le llevó a identificar que los diferentes símbolos circulan en ciertas constelaciones porque son variaciones sobre un mismo arquetipo. Así, comprendió que las imágenes se organizan con base en una articulación y coherencia internas, convergiendo alrededor de núcleos organizadores (esquemas dinámicos y arquetípicos), que se guían por dos fuerzas de cohesión fundamentales, es decir, por los *reflejos dominantes* que, si bien son tres – postural, digestivo, copulativo – se subsumen en una categorización binaria y antagónica: *régimen diurno* y *régimen nocturno* o también llamada *estructuras antropológicas de la imaginación*.

A continuación, trataré de dar cuenta del sentido y características de cada uno de los aspectos que conforman la especificidad de ambos *regímenes* de la imaginación, como categorías clasificatorias que Durand desarrolló para dar cuenta del modo en que las imágenes se ordenan alrededor de una estructura binaria: lo *diurno* y lo *nocturno*, que se plantea como interdependiente y no relacionada en una *síntesis dialéctica*, sino manteniendo su potencia antagónica, la cual en tanto dinamizadora de la vida, siempre está presente en todas las sociedades y en todas las psiques, combinándose libremente, aunque en ellas, uno de los *regímenes* tiende a hacerse dominante. Lo que exigiría un importante esfuerzo para conseguir su equilibrio. Además, de manera importante y como veremos a continuación, en la propuesta *durandiana*, esta dualidad se triplica en la formación de tres estructuras derivadas de los dos *regímenes*: *esquizomorfias*, *místicas* y *sintéticas*.

(lugar), igualmente, aludiendo a la coherencia concreta de los símbolos en el interior de las constelaciones de imágenes, pero ahora ubicada en el *espacio*, ámbito al que descubre como condición *a priori* para la formación y desarrollo de la *imagen*. Esto se verá aclarado en el próximo capítulo de esta investigación.

2. El régimen diurno de la imagen

2.1. Las caras del tiempo

En este régimen se organizan tres facetas imaginarias surgidas del miedo y angustia que provoca al hombre la conciencia del devenir temporal y del destino mortal, éstas se representan mediante tres tipos de símbolos: *teriomorfos*, *nictomorfos* y *catamorfos*.

Los símbolos *teriomorfos* gravitan alrededor de la valoración negativa de la animalidad. Durand refiere que ya Betcherev y Montessori señalaron que las primeras experiencias dolorosas del hombre desde el nacimiento y la infancia, son las de cambio: alumbramiento, manipulaciones de la comadrona, de la madre y el destete. Esta primera inquietud, encuentra correspondencia en el sentimiento de ansiedad que producen los movimientos rápidos e indisciplinados de los animales, así como el *hormigueo* en tanto esbozo de agitación, bullicio y brusquedad. Tales movimientos, alimentan imaginarios como el de la fuga rápida, el vagabundeo y las persecuciones fatales. De ahí que, por ejemplo, para varias tradiciones el *caballo* se asocie con la cabalgata fúnebre, con el caos y la fuga del tiempo;¹¹⁰ el *toro*, cuyos cuernos aparecen como la *luna* con la que los pueblos antiguos medían el tiempo, con la constelación inundación-rugido del trueno-guerra-muerte; el *lobo*, el *perro* y el *león* con la imagen de monstruos devoradores del tiempo;

¹¹⁰Los valores negativos que animan esta imagen del caballo como temible movimiento temporal, como isomorfo de las tinieblas y del infierno, pueden adquirir una significación diferente, abriéndose la posibilidad de una valoración positiva, por ejemplo, en su relación con el carro del héroe victorioso, podría convertirse en animal dócil y domado, aliado en la lucha contra el mal. Menciono esto porque no hay que olvidar que el símbolo es en sí mismo polivalente, poseyendo la capacidad de transmutación de valores y de ligarse con otras imágenes simbólicas, formando constelaciones que pueden albergar sentidos diferentes y reuniendo atributos opuestos. En atención a esto, aclaro que en adelante todos los símbolos que se van a ir mencionando se ubican en esta clasificación de *régimen diurno* o los que después se incluyan en el *nocturno*, por una cuestión metodológica que sigue Durand para dar cuenta de su *arquetipología*, lo que no implica que el sentido de las imágenes simbólicas se restrinja a estos ámbitos clasificatorios. Incluso las mismas pueden estar presentes en ambos regímenes, sólo que siguiendo una orientación distinta.

hasta los *ogros* del folclore europeo, como representación del sentido activo del engullir. En fin, la animalidad, interpretada como agresividad y crueldad.

Los símbolos *nictomorfos* se presentan como aquellos ligados a la angustia que produce la oscuridad. Para la imaginación, las tinieblas nefastas son símbolo de la temporalidad, pues señala Durand, que muchos pueblos primitivos cuentan por noches el devenir del tiempo, apoyándose en calendarios nocturnos para los que la noche negra es la sustancia misma del tiempo. La oscuridad trae aparejada la valoración negativa del color negro; las tinieblas traen la *ceguera*, lo que refuerza la negatividad de los símbolos de la *mutilación* y del *ciego*, y no olvidemos que en el folclore, la medianoche es la hora de los animales maléficos que se pueden apoderar de cuerpos y almas. El *agua* también puede ser espejo estancado y oscuro, lo que la presenta hostil, sombría y nocturna, además, su correr es aparición del terrible devenir del tiempo. Nuestro autor encuentra que estas valencias se van desplazando hacia la desvalorización de lo femenino, por ejemplo, al concebir a la *cabellera* de la mujer como animación íntima del agua, flotante y ondulante, muy parecida a la *sangre menstrual* como agua nefasta y como signo humano del drama lunar (crecimiento, decrecimiento y desaparición).

El amplio análisis cultural de Durand, lo lleva a relacionar toda esta red de constelaciones simbólicas con muchas otras imágenes, sólo mencionaré que, vinculándose con la conciencia del tiempo y de la muerte, identifica la figura de las *arañas*, *hilanderas*, sus *ruecas* y *tornos* (feminizados por el folclore y relacionados con la sexualidad), con el *hilo* como representación directa de las *ataduras temporales*, tema universal que reviste el aspecto negativo del encadenamiento de los hombres.

Por su parte, los símbolos *catamorfos* hacen referencia a la experimentación de la *caída* y del abismo. Ya el recién nacido está familiarizado con los cambios rápidos de posición y posteriormente, al enfrentarse al proceso de aprender a caminar, experimenta la gravedad y cae sufriendo golpes y heridas

leves. Esto lo abre a una vivencia dolorosa fundamental: su “primera experiencia del miedo”, del devenir temporal y existencial. Durand identifica que este sentimiento de caída y de vértigo se moraliza, entendiéndose como signo del castigo y de los pecados. También deviene interpretación meramente sexual de la caída, así en el judeocristianismo, la menstruación es considerada como consecuencia de ésta. “Se desemboca así en una feminización del pecado original (...) La mujer, de impura que era por la sangre menstrual, se vuelve responsable de la falta original.”¹¹¹ La carne, tanto animal como sexual, se valoriza negativamente, permanece ligada a la masticación y al temible abismo.

Es importante poner de relieve que estas tres facetas imaginarias que se animan por el temor ante el tiempo y la muerte, presentan una marcada connotación femenina: “El régimen estrictamente diurno de la imaginación desconfía de las *seducciones femeninas* y se aparta de esta faceta temporal que esboza (irradia) una sonrisa femenina.”¹¹² Así, frente a la imagen de la *mujer fatal*, varias culturas alrededor del mundo, erigen al *héroe* que se preserva de la tentación y de la *caída*, de la carne sexual y de la carne como alimento. El aspecto maléfico del tiempo es exagerado, para resaltar el valor de la tarea del héroe que lucha contra su amenaza, combatiendo con su espada a los monstruos y persiguiendo la trascendencia.

2.2. El cetro y la espada

El *Régimen Diurno* exalta y figura las imágenes amenazantes con la intención de combatir las y redimirlas al modificar su sentido, haciéndolo más vivible para el hombre. Por eso Durand señala que “la hipérbole negativa no es más que un pretexto para la antítesis”.¹¹³ Es decir, al figurar un mal, una angustia, ya se está en el camino de dominarlo, operando un proceso de *eufemización*

¹¹¹ Gilbert Durand, *Las estructuras antropológicas del imaginario*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004, p.119.

¹¹² *Ídem.*, p.125.

¹¹³ *Ídem.*, p.129.

tranquilizadora que neutraliza imaginariamente las amenazas. Ahora, anotaré brevemente los tipos de simbolización, que en este sentido Durand ubica como característicos de este *régimen*.

Los símbolos *ascensionales* tienen que ver con la verticalización levantada contra el tiempo y la muerte; frente al abismo, las fauces, la cloaca y la tumba, se erige el heroísmo de la ascensión y la elevación. Esta intencionalidad motiva las imágenes de la ascensión al mundo de los dioses para alcanzar la inmortalidad y propicia una constelación que va de la voluntad de elevación a la relación con el *ala*, como símbolo de purificación, de perfección y de poder, condensándose en el *angelismo*; luego a la *flecha*, asociada al esquema de la ascensión reforzada por el impulso y la velocidad, pudiéndose interpretar como símbolo del “saber rápido”; y ligándose al *relámpago* como rayo instantáneo y repentino que no deja de recordar la iluminación.

Todo este esquema alimenta a varias mitologías, para las cuales el valor primordial es concebido como *Altísimo*, Durand señala que ya Eliade ha explicado que *lo alto* es una categoría que pertenece a los seres sobrehumanos, siendo constante el *agigantamiento* de la divinidad e incluso, su extensión a la imagen de los “grandes” políticos. De esta manera, la *elevación* se vincula con el poder y con la función sociológica de soberanía (el cetro); el monarca se asimila al cielo y es pensado como paternal y dominador (relación entre elevación, soberanía y virilidad).

En un sentido semejante, en el macrocosmos natural son valorizados positivamente el *cielo* y las *cimas*, pero también en el cuerpo, en tanto microcosmos humano o animal: varias culturas resaltan el valor de la *cabeza* que es venerada como centro y principio de vida.

En el marco de esta recurrencia cultural al heroísmo de la ascensión y la elevación, Durand reconoce símbolos *espectaculares* que operan en oposición a

los símbolos tenebrosos y de la noche devoradora. En este ámbito, destaca la función de los símbolos de la *luz*, especialmente el solar, revelándose una convergencia entre lo *luminoso*, lo *solar*, lo *puro*, lo *blanco*, lo *real* y lo *vertical*, elementos que son atribuidos a la divinidad uraniana. Asimismo, el *ojo*, la *visión* y la *palabra* se asocian con el esquema dinámico de la verticalización y la ascensión, y con los ideales de trascendencia, clarividencia y rectitud moral. En general, las culturas recurren a los símbolos espectaculares, en cuanto a su cualidad de luz que permite delimitar los objetos y potencias que la oscuridad confunde.

A lo largo de la historia de la cultura se hacen presentes las figuras de héroes combatientes y matadores de monstruos, prototipos de la lucha contra las tinieblas y el abismo, así, Durand descubre la estructuración de símbolos *diairéticos*. Éstos devienen bajo la afluencia de los símbolos *ascensionales* y *espectaculares*, que ya he referido y que propician que la representación se deslice hacia lo belicoso: la *luz* se vuelve *rayo* o *espada* y la ascensión se logra por encima del adversario vencido; el héroe solar se define como guerrero violento, audaz y en busca de hazañas. Aquí, la potencia diairética se ve representada por las armas como símbolo de purificación y potencia, destaca la *flecha* y es de notar que el *cetno de justicia* necesite de la *espada* o del *hacha*, para hacer la separación tajante entre el bien y el mal.

El simbolismo *diairético* que acentúa la sexualidad varonil y el sentimiento de potencia, encaminados a vencer la feminidad negativa que reina en el ámbito de las imágenes de la noche, también anima otras imágenes de purificación, tales como las del *agua lustral* que hace vivir más allá del pecado y la condición mortal; la del *fuego espiritual* que es asimilado a la *palabra*, destacando su simbolismo intelectual que aleja al hombre de su condición animal; y la del aire, que subsume todos los epítetos de lo puro: translucidez, luz, pureza y elevación.

2.3. *Las estructuras esquizomorfas de lo imaginario*

Una vez descritos todos estos simbolismos imaginarios *diurnos*, Durand estudia cuáles son los protocolos normativos de este tipo de representaciones y encuentra que guardan semejanza con los de los esquizofrénicos. Este parentesco le permite descubrir que las estructuras propias a este *régimen* son *esquizomorfas*, las estudia a la luz del extremo de la enfermedad, no se trata de formaciones esquizofrénicas, aunque pueden llegar a serlo. Lo patológico vendría cuando en la personalidad o en una sociedad, la representación se viera monopolizada por este tipo de estructuras, sin permitir que se abra al equilibrio que se generaría al convivir con el otro *régimen* de la imagen.

... este régimen no se confunde con la modificación del carácter aportada por la enfermedad, ya que dicho régimen no tiene en sí nada de patológico (...) las estructuras esquizomorfas no son la esquizofrenia; ellas permanecen y subsisten en representaciones llamadas normales.¹¹⁴

Durand estudia la obra del psiquiatra E. Minkowski, la cual le revela el “síndrome de la espada”, que remite a un racionalismo extremo que le sugiere su clasificación de las estructuras *esquizomorfas* o *heroicas* del *Régimen Diurno* de la representación:

1) *Retroceso autístico*. Los enfermos de esquizofrenia, tienden a perder contacto con la realidad, poniendo una distancia entre ellos y el mundo, instaurando un “mirar desde arriba”, lo que Durand denomina *visión monárquica* y que los psiquiatras caracterizan como actitud de “torre de marfil”. Esta estructura, en estados llamados normales, refiere al poder de autonomía y abstracción en relación con el medio, que en el hombre se refuerza gracias a la conquista de la posición vertical que le permite liberar las manos y propiciar su prolongación en herramientas.

¹¹⁴ *Ídem.*, p.195.

2) *Diaretismo*. En los enfermos es muy común su afán por “separar” todos los elementos del entorno, lo que propicia que el cosmos devenga como mecanizado, de tal manera que no se puede percibir un todo armónico, sino de componentes disgregados, inconexos e independientes unos de otros. “Es un furor de análisis lo que se adueña de la representación del esquizofrénico...”, ¹¹⁵ muy semejante a las tendencias académicas modernas. De tal actitud se deriva esta estructura que sigue vinculada con la capacidad de abstraer y de reflexionar al margen del mundo, pero que, fundamentalmente, resalta una fuerte tendencia hacia lo analítico.

3) *Geometrismo, simetría y gigantismo*. La visión esquizomorfa que concibe a los objetos como aislados, los exagera hiperbólicamente, sintiéndose alienada por tal poder gigantesco. Asimismo, en el enfermo predomina una actitud de apego a la lógica más formal, privilegiando la simetría, el plano, así como el espacio y la localización geométrica. De esta manera, se trata de una estructura en la que se pone de relieve la importancia en la representación y en el comportamiento, de la simetría y de la sobrevaloración del espacio geométrico.

4) *Antítesis polémica*. De acuerdo con Durand, Minkowski notó que en el enfermo de esquizofrenia todo se encara en términos de una “actitud antitética”: bueno o malo, si o no, etc., Esta tendencia conflictiva es exagerada como oposición entre él mismo y el mundo. “La antítesis no es más que un dualismo exacerbado, en el cual el individuo rige su vida únicamente según determinadas ideas y se vuelve *doctrinario a ultranza*”.¹¹⁶ Asimismo, encontró que suele oponer el pensamiento al sentimiento, el análisis a la penetración intuitiva, las pruebas a la impresión, el plan a la vida y el espacio al tiempo. Derivado de este fundamento polémico y diarético, las imágenes en el *régimen diurno* se presentan en parejas y descansan en figuras antitéticas (contra las tinieblas, la animalidad, la caída y el

¹¹⁵ *Ídem.*, p.192.

¹¹⁶ *Ídem.*, p.194.

tiempo mortal). Se constituye así, una estructura afianzada en la antítesis imaginativa que tiende a volverse conceptual.

Luego de haber explorado las características del *régimen diurno* dilucidadas por Durand, a manera de resumen recapitulador y retomando las categorías *duranianas* que referí en el apartado “Hacia una *arquetipología general* de lo *imaginario*”, se puede decir que éste se asocia con la *dominante postural*, con la tecnología de las armas, con la sociología del soberano mago y guerrero y con los rituales de elevación y purificación. Como vimos, sus estructuras son las *esquizomorfias* y sus esquemas característicos son los de la verticalización ascendente (*ascensional*) y el de la división visual y manual (*diairético*), operando ahí los verbos *distinguir, separar, subir*. Tales *esquemas* se ven simbolizados por el *cetno* y la *espada*, imágenes que también animan las cartas del juego del *tarot*.

A partir de todo esto se generan *arquetipos*, primero *epítetos* que resaltan cualidades como las de lo *puro*, lo *alto* y lo *claro*, deviniendo luego en sustantivos como los del *héroe*, la *luz*, la *cima*, el *cielo*, el *jefe*, el *arma heroica*, etc. Se propicia así la formación de símbolos como los del *sol*, el *ojo*, el *padre*, la *escalera*, la *circuncisión*, etc., e incluso, de *sintemas*, por ejemplo, el símbolo de la *paloma* suele reducirse a un emblema de la paz y el *águila*, en el contexto del nacionalsocialismo alemán, se instrumentalizó para significar el poder soberano.

Es importante señalar que Durand ha identificado la semejanza entre los arquetipos del *régimen diurno* de la imagen que opera de manera polémica y antitética, con la forma de pensamiento dominante en Occidente. Así, simbolizado por la *espada*, en tanto ámbito del dualismo, la claridad y la distinción, deviene el conocimiento racional, objetivo y científico.

Finalmente, Durand se pregunta cómo la imaginación lograría invertir los valores atribuidos a los elementos de la antítesis, es decir, cómo podría transitar a otro *régimen* con valencias distintas y conducirse a la generación de otra visión del

mundo. Y esto lo va a responder estudiando las constelaciones del *régimen nocturno* de lo imaginario.

3. El régimen nocturno de la imagen

3.1. El descenso y la copa. La antífrasis o la transmutación de los valores.

El *régimen nocturno* se subdivide en dos estructuraciones según su apego a la dominante *digestiva* o *copulativa*. En relación con la primera, en este *régimen* Durand ubica los símbolos de la *inversión* y de la *intimidación*, lo cuales se constelan alrededor de las figuras tranquilizadoras de la cálida intimidad y de la *sustancia*, movilizándolo con ello, una actitud imaginativa que capta las fuerzas vitales del devenir y que “exorciza los ídolos mortíferos de Cronos”¹¹⁷. Así, muy lejos de la antítesis del régimen heroico, su dinamismo se ve motivado por un eufemismo pleno.

Durand explica el redoblamiento eufémico de las imágenes como constituido por un proceso de *doble negación*, en el cual gracias a la implementación de una negación o de un acto negativo, el efecto de una primera negatividad se destruye. Negando lo negativo se reconstruye lo positivo y se propicia una transmutación de valores (*antífrasis*), pues las valencias reprimidas o que en el otro *régimen* se combatían, aquí son incorporadas y elaboradas simbólicamente deviniendo en imágenes que son aceptables para el hombre. “Puede decirse que la antífrasis constituye una verdadera conversión que transfigura el sentido y la vocación de las cosas y los seres al tiempo que conserva su ineluctable destino.”¹¹⁸

¹¹⁷ *Ídem.*, p.199.

¹¹⁸ *Ídem.*, p.213.

En este sentido, destaca que en este régimen el aspecto femenino se valora positivamente, la *mujer* pierde el carácter fatal que dominaba en el ámbito *diurno* y deviene en *madre*, teniendo un paralelismo simbólico con la *tierra* y las *aguas* profundas en tanto generadoras de vida. Todas se vuelven imágenes de intimidad y animan sentimientos de seguridad y de refugio acogedor.

A diferencia de la fuerza de la *caída* y del *vuelo*, el *descenso* es íntimo y frágil, ya no hay angustia y espanto, sino disfrute de la intimidad lentamente penetrada, Durand dice que se generan imágenes del “descenso feliz”, a la vez libidinosamente sexual y digestivo. De esta manera, el abismo se torna cavidad y ésta objetivo, pues ya no se persigue la ascensión de la cima sino la penetración de un *centro*.

Fundamentalmente, la *muerte* es invertida en cuanto a su valor y significación, se invoca la muerte contra la muerte misma, convirtiéndola en la “tranquila”, la “santa”, el lugar por excelencia para el reposo. Se metamorfosean los grandes arquetipos del miedo y se transforman como desde el interior vía la integración de los valores benéficos. El *duelo* y la *tumba*, incluso participan de una suave necrofilia, valorándose positivamente en tanto deseo de paz e intimidad. Lo que se acompaña de la inversión de los valores tenebrosos atribuidos a la *noche* por el *régimen diurno*: las *tinieblas* se vuelven “noche serena”.

Igualmente, hay una eufemización y antífrasis del contenido simbólico del *engullimiento*, pues la voracidad dentaria se vuelve un suave e inofensivo *sucking*. Por ejemplo, el descenso visceral de Jonás, lo hace convertirse en el héroe que al ser devorado no muere, sino que renace luego de “volver al seno materno”. Es importante señalar que Durand mira que el engullimiento se desliza a una *ritmización* cíclica, lo que abre paso a los arquetipos *cíclicos* que combaten el miedo al devenir del tiempo y al destino mortal.

En el marco de la valoración de las imágenes de intimidad y de “seguridad cerrada”, fantasías de *encastres* sucesivos basadas en el esquema sexual o digestivo del *engullimiento*, conduce a procesos de *gulliverización*, como arquetipo de la inversión de los valores solares simbolizados por la virilidad y el gigantismo. Así, *Pulgarcito* y los *enanos* corresponden a ensoñaciones liliputienses que abren a los tesoros de la intimidad de las cosas (Bachelard) y que permiten penetrar y comprender el revés de las cosas (Jung).

3.2. Las estructuras místicas de lo imaginario

Habiendo descubierto que al *régimen nocturno*, en su vertiente sustentada en la dominante *digestiva*, lo que le importa es el la inversión de valores, no la polémica sino el convenio, la intimidad y la preocupación por las fusiones infinitas, Durand se da a la tarea de estudiar las estructuras que organizan todos estos simbolismos nocturnos. Al igual que en el primer *régimen*, encuentra que éstas se relacionan con propiedades de algunas psicopatologías, en este caso con síntomas epileptoides, pero Durand opta por abandonar estos términos, eligiendo la denominación *melancolía* y usando el calificativo de *místicas* para referirlas en vinculación con el sentido que conjuga “voluntad de unión y gusto por la intimidad”.

1) *Redoblamiento y perseveración*. Vimos que en este *régimen* la eufemización opera mediante la *doble negación*, para Durand esto en sí ya implica un método de generación de estructuras por redoblamiento, las cuales se ven motivadas por la calma ginecológica y digestiva y por la obsesión por la intimidad, de ahí la profusión de imágenes de encastre y de continentes y contenidos, destacando la tierra, la profundidad, la casa y todo tipo de recipientes. Durand explica el “proceso de perseveración”, en relación con un rasgo del enfermo de epilepsia quien mira en las láminas del test Rorschach, por ejemplo, una cabeza de perro, luego una de caballo, una de serpiente, etc., lo que refleja un predominio de variantes temáticas que conforman el *isomorfismo* de las interpretaciones y que, de alguna manera, subyace a manera de estructura en este ámbito de la

imagen: “En la profundidad de la ensoñación nocturna hay una suerte de fidelidad fundamental, un rechazo a salir de las imágenes familiares y cómodas.”¹¹⁹

2) *Viscosidad y adhesividad*. Mientras que en las estructuras *esquizomorfas* del *régimen diurno* sobresale el uso de sustantivos y de adjetivos, en el *nocturno* tiene lugar una sobreabundancia de los verbos, usándose con frecuencia los siguientes: *relacionar, ligar, vincular, acercar, soldar*. En general, se trata del uso predominante de expresiones que vinculan figuras lógicamente separadas, por ejemplo, de preposiciones tales como *sobre, entre, y con*. El eufemismo que vía la negación disminuye el poder de lo negativo o incluso invierte su sentido (*antífrasis*), se ve animado por una vocación de unir y atenuar las diferencias, lo que Durand identifica como centro de una actitud y comportamiento de *viscosidad* que se refleja en lo social, lo afectivo, lo perceptivo y lo representativo.

3) *Realismo sensorial*. Muy lejos de la formalidad geométrica, aquí se trata de privilegiar el color y la vivacidad de las imágenes. La representación no se entiende como copia de los objetos sino como producción de los mismos, es decir, las cosas no se asumen a partir de la descripción de su cara exterior, sino a través de intuiciones que buscan penetrarlas y animarlas. Esta estructura señala la disposición de lo *imaginario* por revelar la íntima significación, el *misterio* propio de los seres y las cosas.

4) *Gulliverización*. Vía el juego de los sucesivos encastres, el valor se va asimilando al último contenido, así, lo inferior se vuelve lo superior, pues lo que más importa es el más pequeño y concentrado de los elementos. En la representación, lo fundamental no es ya la forma sino la *materia*, la *sustancia* que la vivifica. Por ejemplo, paisajes completos se tienden a reducir a algunos de sus elementos expresivos, de esta manera, la naturaleza “inmensa” sólo se capta y expresa acotada a algún elemento que la resume y concentra, haciéndola devenir sustancia íntima.

¹¹⁹ *Ídem.*, p.277.

En resumen, esta primera faceta del *régimen nocturno* de lo *imaginario* estudiada por Durand, está soportada por la *dominante digestiva*, por las valencias alimenticias y del engullimiento que dan cuenta de la experiencia humana de asimilación y transformación en el propio interior, de aquello que se come. Esta vivencia se reproduce en las técnicas del recipiente y del hábitat y propicia una sociología matricial y nutricia. Según mencioné, sus estructuras son las *místicas* y sus esquemas característicos son los del *descenso* y del *acurrucamiento* en la intimidad, operando ahí los verbos *confundir*, *descender*, *poseer* y *penetrar*. Tales *esquemas* se ven simbolizados por la *copa*, imagen que también animan las cartas del juego del *tarot*.

A partir de todo esto se generan *arquetipos*, primero *epítetos* que resaltan cualidades como las de lo *profundo*, lo *calmo*, lo *caliente*, lo *íntimo* y lo *oculto*, deviniendo luego en sustantivos como los de la *madre*, la *noche*, el *centro*, la *morada*, el *recipiente*, el *Pulgarcito*, etc. Se propicia así la formación de símbolos como los de la *copa*, la *tumba*, la *barca*, el *vino*, la *caverna*, etc., e incluso, de *sintemas*, por ejemplo, el símbolo del *hogar* suele reducirse a un emblema de la familia como “célula de la sociedad” y por influencia del cristianismo, toda la potencia simbólica del *caldero* se vio acotada y desprestigiada, al concebirlo como instrumento propio de *brujas* y destinado a la preparación de pócimas demoniacas.

3.3. Del denario al basto

La cara del *régimen nocturno* apegada a la dominante *copulativa*, es presentada por Durand como aquella que motiva la formación de símbolos *cíclicos* que persiguen la fundamental ambición de dominar a Cronos, actuando sobre la sustancia del tiempo y tratando de domesticar el devenir.¹²⁰ También aquí, los símbolos son agrupados en dos categorías que Durand ilustra a través de un par de imágenes del juego de tarot:

¹²⁰ *Ídem.*, p.291.

- 1) El *denario* que refiere las imágenes del ciclo y las divisiones circulares del tiempo, así las *aritmologías* y los distintos arquetipos y símbolos del retorno, polarizados por el esquema rítmico del ciclo y su repetición infinita en tanto dominio del devenir.

- 2) El *basto* que Durand mira como “reducción simbólica del árbol que brota y promesa dramática del cetro”, en el sentido de que alude a arquetipos, símbolos mesiánicos y mitos históricos, polarizados por el esquema progresista del devenir y que revelan una confianza en el fin de las peripecias dramáticas del tiempo.

Ambas categorías tienden a convertirse en historias, relatos y mitos que se comportan como *sintéticos*, ya que tratan de reconciliar el terror y la angustia ante el tiempo que fluye, con la esperanza de la conclusión del mismo.¹²¹ Justo por esto, Durand caracteriza a estos mitos como *dramáticos*, reuniendo en sí una fase trágica y una triunfante. Hay que mencionar que esto, de manera central, abre el dualismo estricto postulado por el *régimen diurno* a la incorporación de un *tercer término* que posibilita la *mediación* de los contrarios, resultando una *coincidentia oppositorum* capaz de *armonizar* en una figura coherente, términos contradictorios.

En relación con la primera categoría y como parte del desarrollo culturalista que Durand elabora para dar cuenta de los símbolos y arquetipos cíclicos, destaca su análisis del calendario religioso como ejemplo bien característico de repetición del acto de la creación y como expresión de la facultad de recomienzo de los periodos temporales. Esto motiva las fiestas de año nuevo, las ceremonias orgiásticas y demás festividades licenciosas y carnalescas que simbolizan el caos primitivo que antecede a toda recreación del mundo.

¹²¹ *Ídem.*, p.292.

En los primeros calendarios, el hombre tomó a la *luna* como medida del tiempo y como promesa del *eterno retorno*. De ahí se desprenden los *dramas agrolunares* al respecto de los cuales, Durand señala que:

sirven de soporte arquetípico a una dialéctica que no es ya de separación, ni tampoco es de inversión de valores, sino que, por disposición en un relato o en una perspectiva imaginaria, utiliza situaciones nefastas y valores negativos para el progreso de los valores positivos.¹²²

Siguiendo este esquema, el *drama agrolunar* en muchas culturas narra la muerte y resurrección de personajes míticos, por ejemplo, del hijo y a la vez esposo de la *diosa*, pensemos en *Tammuz*, *Dumuzi*, *Adonis* y *Osiris*. Se trata del drama en el que el *hijo* es el personaje principal, simbolizando tanto la valencia masculina como la femineidad de la madre celestial y pudiendo ser tanto divino como humano, producto del *sol* y de la *luna*. Durand identifica que esta estructura animada por la ambivalencia, también nutre las imágenes del *mesías*; del *andrógino*; de los *hermanos carnales*; de la *pareja casada*; de la *abuela* y el *nieto*; del *hermafrodita*; y de las *tríadas*. Todos son imagen dramática y antropomorfa de la ambivalencia, simbolizan una síntesis de los contrarios, “una mediación entre el cielo y la tierra, entre el invierno y el verano, entre la muerte y el nacimiento.”¹²³

Por otro lado, destacando que en la animalidad, la imaginación del devenir cíclico busca un triple simbolismo: renacimiento periódico, inmortalidad e inagotable fecundidad,¹²⁴ Durand señala que tradicionalmente han sido muchos los animales que han simbolizado el drama agrolunar, así el *caracol*, el *dragón*, la *crisálida*, el *escarabajo*, la *rana*, y fundamentalmente, la *serpiente*. En particular, el símbolo del *uroboros* como serpiente enroscada que se come indefinidamente a sí misma, aparece como poderosa imagen de reconciliación de los contrarios y del

¹²² *Ídem.*, p.309.

¹²³ *Ídem.*, p.311.

¹²⁴ *Ídem.*, p.322.

ritmo perpetuo de las fases alternativamente negativas y positivas del devenir cósmico.

Del esquema agrolunar también es isomorfo el ritual de los *sacrificios*, como intención profunda del hombre de participar en el ciclo de las creaciones y las destrucciones cósmicas. Igualmente, Durand señala que el *tejido* y el *hilado* oponiéndose a la discontinuidad y a la ruptura, universalmente han simbolizado el devenir, el movimiento circular y los ritmos. Esta constelación de imágenes se ve especialmente relacionada con el *círculo* como símbolo de totalidad temporal y de nuevo comienzo, así como con la *rueda* en tanto figura que expresa el devenir cíclico. Se trata de un arquetipo universal y esencial de la imaginación humana que, según Durand, prevalece por encima de su utilización técnica e instrumental y que tiende a diversificarse de acuerdo con las civilizaciones, por ejemplo, para unas aparece como *carro astral*, para otras como *zodiaco* (“rueda de la vida”) y para algunas como *esfera* en el juego de pelota ritual.

Luego de esta caracterización sobre la dinámica de los símbolos cíclicos, Durand estudia su desplazamiento hacia los símbolos y mitos del progreso. Pero primero reflexiona sobre las funciones del esquema rítmico, que se simboliza de manera particular en la *cruz* y que, según menciona, revela una notable constelación entre *fuego*, *sexualidad* y *cruz de madera*.

La cruz implica una totalización espacial, pues a partir de su centro reúne a los cuatro puntos cardinales. En términos tecnológicos, surge de la madera del *árbol* y son dos piezas de madera, primeramente concebidas en forma de cruz, las que vía un frotamiento, que obtiene su prototipo en el gesto sexual humano, producen el *fuego*.

Tal vaivén productor de calor, refuerza la actividad de los ritmos, propiciando la *música*. De ahí que Durand destaque la constelación *música-*

sexualidad y que señale la afinidad entre generación del fuego (por frotamiento) y la música rítmica, la danza y la poesía.

Habiendo anotado que la invención de las técnicas del fuego y de la rueda, así como de la propia sublimación musical, comenzaron por una ritmología, Durand explica que este modelo pasó del esquema del eterno comienzo a una significación mesiánica, es decir, a la configuración del *Hijo*. Figura que si bien sigue relacionada con lo rítmico, pues es fruto de la unión de los contrarios, se levanta como “producto” definitivo o como “progreso”, que moviliza una irreversibilidad que se vuelve promesa del fin de los tiempos.

Debido a su verticalidad, el árbol se humaniza y llega a simbolizar al Hijo, reforzando en él imágenes ascensionales de triunfo y de progresismo. Sin embargo, a ojos de Durand esto no implica la pérdida del carácter cíclico de muerte y regeneración del árbol, sino su complementación,¹²⁵ pues incluso “todo progresismo siempre es tentado por la comparación histórica, o sea, por una ciclicidad comparativa.”¹²⁶

El árbol produce el fuego irreversible que es prototipo del Hijo, en tanto imagen teleológica indicativa de un sentido único del tiempo. De esta manera, Durand considera que el árbol, a manera de basto lleno de brotes del juego del tarot, puede entrar en contacto con el *cetno* y con arquetipos de la *soberanía*. Así, fuego y árbol transitan de su condición de arquetipos cíclicos a *sintéticos*, animando mitos del progreso, mesianismos históricos y revolucionarios, con sus respectivas connotaciones políticas.

Todas las constelaciones simbólicas estudiadas por Durand en este apartado, van caracterizando los esquemas rítmicos y cíclicos, dando cuenta,

¹²⁵ Durand confirma, refiriendo varios ejemplos, que en el monoteísmo hebraico inductor de imágenes *diaréticas*, aún en el seno de su propio mesianismo, resurgen configuraciones del ciclo del *milenio*.

¹²⁶ *Ídem.*, p.352.

además, de cómo es que el ciclo mismo se ve conducido hacia la búsqueda de una *trascendencia* que sólo se consigue poniendo en juego valorizaciones positivas y negativas, vinculando lo fasto y lo nefasto. Ya no se trata de la rebelión polémica contra el tiempo propia del *régimen diurno*, sino de una actitud que asume que la trascendencia perseguida se encuentra incorporada en el propio tiempo, por lo que no hay que combatirlo sino que es necesario entablar una “colaboración dinámica con el devenir que convierte a este último en el aliado de toda maduración y todo crecimiento, el tutor vertical y vegetal de todo progreso.”¹²⁷

3.4. Las estructuras sintéticas de lo imaginario

Durand mismo plantea que es muy complicado analizar el tipo de estructuras que sustentan la actividad de esta faceta del *régimen nocturno* de la imaginación, ya que al ser *sintéticas*, “eliminan todo impacto, toda rebelión ante la imagen, aun nefasta y terrorífica” y por el contrario, “armonizan las contradicciones más flagrantes en un todo coherente.”¹²⁸ Esta integración de potencias imaginarias contrarias en una unidad, resulta de difícil asimilación, sobre todo para la conciencia occidental, acostumbrada a pensar y actuar a partir del *Principio de contradicción* aristotélico que sustenta que una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo.

Más allá de esto, el trabajo sintético propone la configuración simbólica de una armonía, en la que elementos contradictorios se ven reunidos en un mismo objeto, situación, personaje o idea, pero no a manera de suma, sino como integración por el acuerdo, en la que las partes mantienen sus características esenciales, no viéndose transformadas en su naturaleza.

Muy importante es que la lógica de esta unidad, de ninguna manera se refiere a la síntesis hegeliana, que plantea que mediante un *proceso dialéctico*, un

¹²⁷ *Ídem.*, p.354.

¹²⁸ *Ídem.*, p.355.

concepto o idea se enfrenta a su opuesto y como resultado de este conflicto, se conforma un tercer elemento a manera de *síntesis*, que termina por ser la categoría superior, en relación con la *tesis* y la *antítesis*. Durand no parte de aquí para dar cuenta del sentido de este tipo de estructuras, sino que identifica que tal estilo se hallaría inspirado por una imagen simbólica altamente compleja: la *coincidentia oppositorum*, en tanto coherencia de los contrarios.

1) *Armonización de los contrarios*. La imaginación en esta vertiente sintética, a partir de la relación de fases contrastadas, deviene en lo que nuestro pensador llama un “acuerdo viviente”, no alcanzado mediante el reposo (al que serían más afines las estructuras *místicas*) sino a través de la *energía móvil* que hace coincidir procesos de adaptación y de asimilación. Durand encuentra esta tendencia muy marcada en la imaginación musical o sintética, centrada en la conciliación de los contrarios y en la generación de estructuras armónicas,¹²⁹ gracias a la organización general de los contrastes y de las sonoridades, labor que por lo demás, está relacionada con el *erotismo* debido a su carga de afectividad y a su apego al ritmo emanado del propio gesto sexual. Esta misma estructura musical se manifiesta en otras, tales como las de los sistemas de la astrobiología y de la astronomía, que guiados por un anhelo de *totalización*, que Durand también interpreta como *espíritu de sistema*, se fundan en analogías y correspondencias simbólicas, tal y como hace, por ejemplo, el *zodíaco*.

2) *Dialéctica o contrastante*. Ya con la pasada estructura, Durand ha caracterizado a la música como generadora de armonía, pero ahora pone de relieve que ella, en sí misma, es contraste dramático. En este sentido, la síntesis no se debe entender como unificación o confusión de términos (estructuras *místicas*), sino como reunión coherente que salvaguarda distinciones y oposiciones, que valoriza por igual a los elementos antitéticos. El contraste “que

¹²⁹ Durand refiere el término *armonía* no como lo entiende el arte musical occidental desde el siglo XVIII, sino como “disposición conveniente de las diferencias y los contrarios”. *Las estructuras antropológicas del imaginario*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004, p.356.

no es dicotomía sino que pretende ser unidad temporal”,¹³⁰ como parte de la trama de la obra (música, tragedia, teatro, novela, cine, misa religiosa, ópera, etc.), destaca la potencia del proceso dramático. Éste abraza no sólo el ámbito de los sentimientos humanos, sino también el de las contrariedades cósmicas, ayudando a cubrir “con sus peripecias figuradas y sus esperanzas, el drama real de la muerte y el tiempo,”¹³¹ es decir, el hombre representa el drama del tiempo, se hace consciente de él y logra desmovilizar su negatividad; consigue, mediante el contraste dramático, dominar su miedo al devenir y al destino temporal.

3) *Histórica*. La *coherencia en los contrastes* se desplaza a otras cuestiones humanas, haciendo que Durand afirme que, incluso “las filosofías de la historia se ubican en la prolongación de toda ensoñación cicloidea y rítmica.”¹³² Comenta que, por ejemplo, Hegel, Marx y Spengler, parten de la repetición de fases temporales formativas de un ciclo y de un contraste dialéctico de las mismas.

Para los dos primeros pensadores, en la historia hay fases de tesis y antítesis bien marcadas, de ahí la idea de la “superación de las edades del mundo” y la necesidad de conocer las leyes que gobiernan estos movimientos. Hegel mira a la historia como desarrollo del *espíritu absoluto*, que traerá la modernidad, no sin que en el transcurso ocurran algunos “accidentes”. Mientras que para Marx, son las fuerzas productivas y las relaciones de producción las que determinan el curso del desarrollo de la historia, vista como preparación para el arribo del *comunismo* y con él, del nacimiento del hombre como “verdadero ser humano”.

Por su parte, Spengler concibe los mecanismos de la historia como análogos a los de la naturaleza, las sociedades “nacen, crecen y se marchitan”, teniendo lugar “temporadas bien definidas de vida y de muerte, de primaveras y de inviernos”.

¹³⁰ *Ídem.*, p.359.

¹³¹ *Ídem.*, p.360.

¹³² *Ibidem.*

Ahora bien, si la comprensión histórica en un “presente narrativo” se puede alcanzar recurriendo a la reflexión de acontecimientos pasados vía un “método comparativo”, Durand considera que lo *imaginario* no se detiene aquí, sino que reclama un punto de vista sintético de las contradicciones. Retoma el pensamiento de Dumézil al respecto de que la progresión histórica parte de un esfuerzo sintético para mantener términos antitéticos al mismo tiempo en el pensamiento y señala que, por ejemplo, la existencia histórica Roma se atribuyó a la síntesis de dos pueblos enemigos y a la reconciliación de los dos reyes adversarios: Rómulo y Tito Tacio.

“Pero esta síntesis histórica puede efectuarse de muchas maneras diferentes. En otras palabras, se comprueban *estilos de historia* que vienen a injertar las presiones culturales sobre la savia universal de las estructuras sintéticas.”¹³³ En este sentido, de nueva cuenta, Durand se vale del trabajo de Dumézil, quien mostró que los romanos al ser empiristas y políticos, orientan pragmáticamente la síntesis, hacia el progreso y el presente, mientras que los hindúes son más meditativos y orientándose por un pasado intemporal, conducen su historia hacia la fábula. Se trata por un lado, de una historia de carácter *lineal*, motivada por la creencia en su *fin revolucionario* debido a la dinamización mesiánica y por otro, de una visión totalizadora y cíclica de la misma.

4) *Progresista*. Esta estructura sintética opera a través de la *hipotiposis* del futuro y del porvenir, siendo presentificados de manera muy intensa y vívida, con la intención de dominarlos imaginariamente. Gracias a la intuición del escalonamiento de las edades, se hace coherente la ensoñación histórica sobre la existencia de una promesa futura que posibilitaría el fin culminante de las civilizaciones. Durand ejemplifica esta reflexión suya, con el judeocristianismo, con la epopeya romana y con el moderno hegelianismo marxista.

¹³³ *Ídem.*, p.361.

Por otro lado, pone de relieve que esta intención queda muy bien ilustrada en la *alquimia*, en tanto proceso que busca acelerar el tiempo y dominar por completo tal operación. Se trata del “estrecho parentesco entre la exaltación épica, la ambición mesiánica y el sueño demiúrgico de los alquimistas.”¹³⁴ Todos con “la voluntad de acelerar la historia y el tiempo para perfeccionarlos y adueñarse de ellos”.¹³⁵

Finalmente, resalta cómo este segundo rostro del *régimen nocturno* de lo *imaginario* estudiado por Durand, se ve profundamente animado por la *dominante copulativa*, que sin duda, propicia el tránsito hacia las técnicas del ciclo, el calendario agrícola, la industria textil, los símbolos del retorno y los mitos y dramas astrobiológicos. Tal actitud imaginaria, como pudimos ver, conforma estructuras *sintéticas* basadas en el esquema de lo *rítmico y cíclico*, activando los verbos *relacionar, volver, enumerar, madurar y progresar*. Tales *esquemas* se ven simbolizados por el *basto*, imagen que también animan las cartas del juego del *tarot*.

Esta estructura global da vida a *arquetipos*, primero *epítetos* que destacan posibilidades como las de *ir hacia adelante (porvenir) e ir hacia atrás (pasado)* y deviniendo luego en sustantivaciones tales como las del *fuego, el hijo, el árbol, la rueda, la cruz, la luna, etc.* Esto impulsa la configuración de símbolos como los del *calendario, el Mesías, la música, el dragón, el cordero, la liebre, el sacrificio, etc.*, y asimismo de *sintemas*, por ejemplo, los símbolo del *sacrificio* y del *Mesías* se vieron manipulados por el nacionalsocialismo alemán, al constreñir su sentido en relación con lo que más convenía al régimen: por ejemplo, se pretendía la entrega total de los soldados, al extenderles el pensamiento de que la muerte en batalla no era definitiva, puesto que todo hombre caído perviviría para siempre en la memoria colectiva, pero sobre todo, a través de la conservación de la estirpe por medio de la sangre. Incluso existía la creencia de que a su muerte en combate, el

¹³⁴ *Ídem.*, p.363.

¹³⁵ *Ibidem.*

alma del soldado sería llevada por las *valquirias* o mujeres guerreras al *Valhalla*, que era la sala de los héroes muertos regidos por el rey de los dioses, Odín. Respecto a la instrumentalización de la imagen del *Mesías*, baste decir que Hitler mismo se llegó a considerar como el *salvador* del pueblo alemán y a los miembros de su régimen y combatientes militares del ejército, como discípulos suyos. De hecho, el saludo nazi *Heil Hitler*, también tenía connotaciones pseudo religiosas, ya que de acuerdo con el cristianismo *Heil* significa *redención* y *heiland Mesías*.¹³⁶

Habría que leer todo este denso análisis elaborado por Durand, con su formación de conceptos y categorías entramadas mediante un sólido marco teórico, como una original propuesta de estudio científico de la naturaleza, dinámica, *sentido* y clasificación de la imaginación. Su trabajo tiene el mérito de conjuntar los desarrollos científicos de vanguardia para reflexionar sobre el proceso de simbolización o de formación de lo *imaginario*, descubriendo que, muy lejos de su asociación con ideas desordenadas, sin sentido e inferiores en relación con el pensamiento claro y racional, se erige como una dimensión bien característica del hombre, impulsando la constitución de su vida psíquica y social. Así, lo *imaginario* de ningún modo se organiza arbitrariamente, según he señalado, Durand revela que su coherencia surge de estructuras y sistematicidades que les son propias, conforme a la estructura misma de la especie humana (cuerpo y psique).

Como vimos, su trabajo comparativo, verdaderamente amplio, le confirma que el hombre tiene la tendencia a crear una “red de imágenes estructuradas” en niveles arquetípicos que se organizan en todas las culturas, alrededor de lo *diurno* y lo *nocturno* y que se constelan de manera distinta en una gran pluralidad de símbolos. En las diferentes tradiciones estas topografías, es decir, los *arquetipos*

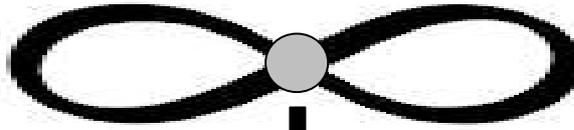
¹³⁶ Cfr. Rosa Sala Rose, *Diccionario crítico de mitos y símbolos del nazismo*, Barcelona, ed. Acantilado. 2003.

como esquemas o figuras de acción, son constantes y necesarios para organizar el ser y estar del hombre en el mundo y para concentrar y resguardar su memoria colectiva, lo que evita que se mantenga en un estado de reconstrucción permanente de sus referentes de *sentido* más importantes.

Sin duda, Durand ha meditado sobre una cuestión capital para el conocimiento de la vida del hombre: el *trayecto* mediante el cual tiene lugar la vida humana y social, la manera en que la relación hombre, medio cósmico y social, es elaborada simbólicamente por su cuerpo y psique. Además consigue, efectivamente, revelar una *arquetipología general* como propuesta de clasificación de los conjuntos plurales de imágenes que subyacen al pensamiento y a la acción humanas.

T
A
R
N
A
T
Y
R
E
O
C
P
T
O
L
Ó
G
I
C
O

*Pulsiones
subjetivas y
asimiladoras*



*Medio
cósmico
y socio-
cultural*

Imágenes simbólicas como enlace de lo psíquico y lo social

*Clasificadas en
Estructuras antropológicas del imaginario*

Régimen diurno

Régimen nocturno

Imágenes organizadas
alrededor de **gestos**

Dominante postural

Esquema **verticalización
ascendente**

Arquetipos epítetos: lo
puro, lo *alto* y lo *claro*.

Arquetipos sustantivos:
del *héroe*, la *luz*, la *cima*, el
cielo, el *jefe*, el *arma
heroica*, etc.

Símbolos: el *sol*, el *ojo*, el
padre, la *escalera*, la
circuncisión, etc.

Sintemas: la *paloma*
reducida a emblema de la
paz.

*Estructuras
esquizomorfas*

Imágenes organizadas
alrededor de **gestos**

Dominante digestiva

Esquema **caída**

Arquetipos epítetos: lo
profundo, lo *calmo*, lo
caliente, lo *íntimo* y lo
oculto.

Arquetipos sustantivos: la
madre, la *noche*, el *centro*,
la *morada*, el *recipiente*, etc.

Símbolos: la *copa*, la
tumba, la *barca*, el *vino*, la
caverna, etc.

Sintemas: el *hogar*
reducido a un emblema de
la familia como "célula de la
sociedad".

*Estructuras
místicas*

Imágenes organizadas
alrededor de **gestos**

Dominante copulativa

Esquema **cíclico**

Arquetipos epítetos: *ir
hacia adelante (porvenir)* e
ir hacia atrás (pasado).

Arquetipos sustantivos: el
fuego, el *hijo*, el *árbol*, la
rueda, la *cruz*, la *luna*, etc.

Símbolos: el *calendario*, el
Mesías, la *música*, el
cordero, el *sacrificio*, etc.

Sintemas: manipulación
política de la imagen del
Mesías, convirtiendo al líder
en *salvador* del pueblo.

*Estructuras
sintéticas*

Capítulo 5. Aproximaciones a la noción de *imaginario* de Gilbert Durand

Como he planteado, la de Durand es una amplia investigación que deviene toda una clasificación de *regímenes* y *estructuras* de lo *imaginario*, es decir, frente a su aparente surgimiento y movimiento desordenado, el trabajo de este pensador viene a descubrir la profunda articulación interna de las imágenes que, como vimos, son portadoras en sí mismas de *sentido* (no son arbitrarias), por lo que su modo de expresión es simbólico, aunque también siempre tendiente al ámbito del signo, pudiendo transformarse en *sintemas*.

En sus *Estructuras antropológicas del imaginario*, Durand se aproxima al potencial de imágenes que el hombre es capaz de generar, a su “gran museo imaginario”, a partir de lo cual profundiza en la interioridad del lenguaje simbólico y en el modo en que se organizan y distribuyen imágenes y arquetipos. Primero vimos, que el origen de toda *imagen* se encuentra en el vaivén de un *trayecto antropológico* que reúne naturaleza y cultura, y que en relación con la propia dinámica del cuerpo (*dominante postural, digestiva y copulativa*), instauro un *régimen diurno* y otro *nocturno*, como ordenamiento que se abre en tres estructuras: *esquizomorfas, místicas y sintéticas*. Cada una de ellas señala una lógica; las primeras apuntan a filosofías dualistas y a lógicas de exclusión; las segundas refieren los procedimientos de *doble negación*, de *antífrasis* y de *eufemismo*; y las últimas revelan las filosofías de la historia y la actividad de las lógicas dialécticas.

Estas conclusiones, según señalé, son producto de una labor de convergencia de saberes, de un ejercicio de vinculación coherente de los distintos desarrollos de las ciencias humanas. Durand, señalando los límites de la racionalidad moderna y la necesidad de la transdisciplinariedad, estudió lo *imaginario* desde distintos ámbitos culturales, en su historia, mitología, religiones, etnología, artes, etc., igualmente, se remitió tanto al imaginario llamado normal como al patológico. Todo como un esfuerzo por echar mano de la mayor cantidad

de recursos antropológicos, pues como él mismo dice “Lo que buscábamos eran estructuras, no una infraestructura *totalitaria*”.¹³⁷ Estas estructuras, figurativas, abiertas y no deterministas son, a su modo de ver, una posibilidad de dar cuenta de manera integral del “enorme problema humano”, pues sólo “comunicando” a las ciencias humanas se puede arribar a la comprensión de la significación, del *símbolo* y de lo *imaginario*.

Su trabajo analítico y teórico ampliamente sustentado está mostrando que toda la actividad humana tendería a organizarse alrededor de esos dos ámbitos de la imaginación y de su estructuración tripartita. Durand delinea así, toda una antropología, ensaya una lógica, una axiomática sobre la vida del hombre y sus sociedades, incluso, esboza una teoría del conocimiento. Su propuesta basada en una perspectiva estructural y comparativa, además y fundamentalmente, no perdió de vista que en el análisis de las imágenes concretas, no se debe dejar de lado a la *conciencia imaginante* que las vive, por lo tanto, también partió de un punto de vista fenomenológico que le permitió descubrir que las reuniones *isótomas* de las imágenes, revelan que éstas se organizan por trazos o movimientos vitales.

Toda la clasificación *duraniana* se pone en juego en la vida psíquica, cotidiana y social del hombre. Su organización en *regímenes*, *esquemas*, *arquetipos* y *símbolos*, no es más que una conformación que responde a exigencias metodológicas. La delimitación formal de cada estructura sólo intenta facilitar la comprensión de una dinámica compleja, pues “si estos regímenes de la imaginación, si estas categorías estructurales y estos estilos son contradictorios y acarrear (...) el isotopismo de las constelaciones imaginarias y los mitos, no por ello son mutuamente exclusivos.”¹³⁸ O sea que en la práctica, distintas tendencias imaginarias animan una psique, una obra de arte, una sociedad tal, un periodo histórico, etc.; “es el movimiento figurativo y la ambigüedad, más que la rigidez estructural, lo que dinamiza la existencia.”

¹³⁷ Gilbert Durand, *Las estructuras antropológicas del imaginario*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004, p.433.

¹³⁸ *Ídem.*, p.429.

Luego de esta mínima recapitulación y apuntes aclaratorios sobre la propuesta clasificatoria de Durand, hay que decir que este pensador pasó de la ordenación de las estructuras al estudio de la función de la imaginación, es decir, exploró el sentido general de todo lo que analizó, tarea nada fácil y que culminó en un bosquejo de toda una filosofía de la imaginación denominada *fantástica trascendental*. A continuación trataré de acercarme un poco a esta cuestión, directamente relacionada con una aproximación más global a la definición que de lo *imaginario* ofrece Durand. Pero antes plantearé dos condicionamientos más que pretenden reducir la fuerza de lo imaginario y frente a los que Durand nos alerta. Igualmente, referiré algunas cuestiones que el autor destaca en torno al papel del *tiempo* y del *espacio* en la configuración imaginaria.

1. La trascendencia de lo *imaginario* en relación con la *historia* y la *psicología*

Es importante señalar que Durand, así como ya defendió la especificidad de lo *imaginario*, en relación con los efectos de estrechamiento del valor simbólico promovidos por las *hermenéuticas reductivas*, de nueva cuenta vuelve a llamar nuestra atención sobre la existencia de dos determinaciones más, que intentan restringir el origen y la actuación de la imaginación a la fuerza de dos condicionamientos: lo psicológico y lo sociohistórico.

En el primer caso, Durand descarta que la pertenencia a cierto tipo de carácter psicológico, determine en una persona la formación de vertientes de lo imaginario, así como el apego formal a alguna de ellas; la personalidad de un individuo no genera líneas imaginarias ni lo obliga a comprometerse con su movimiento. Por el contrario, existe una “atipicidad psicológica de lo imaginario”,¹³⁹ lo que implica que las distintas tipologías y clasificaciones de las personalidades no fundamentan los regímenes de la imaginación. Si bien existe una tendencia al imperialismo de alguno de ellos, la misma dinámica imaginaria impulsa un

¹³⁹ *Ídem.*, p.391.

mecanismo de compensación que intenta restablecer un equilibrio que, particularmente, en los cuadros patológicos se ve imposibilitado debido la fuerza con que una faceta de la imaginación se ve bloqueada por otra.

En un sentido semejante a lo que ocurre con la personalidad, el sexo que se posee, tampoco guía el ritmo de las imágenes y de los símbolos en el seno de cada cual, así, la mujer no se relaciona exclusivamente con el *régimen nocturno* ni el hombre con el *diurno*, lejos de este condicionamiento, Durand concibe al ser humano como un “andrógino psicofisiológico”¹⁴⁰, pues ambos regímenes están de manera permanente funcionando en su psique y movilizándolo el proceso creador de imágenes.

Durand está afirmando la universalidad de lo *imaginario* y la presencia de todas sus valencias en cada hombre, aclarando que las características y exigencias de las tipologías psicológicas y de los sexos, vendrían únicamente a motivar la función imaginativa y el contenido de lo imaginario, pero nunca a fungir como su *a priori*.

Asimismo, Durand reconoce la presencia de presiones fácticas de las ideologías y de lo sociohistórico sobre la dinámica de lo imaginario, lo que prefiere entender como la influencia ejercida por *pedagogías* en tanto sistemas de educación o reglas para conducirse y habitar el mundo. Pero está diciendo influencia, no determinismo histórico, es decir, pese a las derivaciones pedagógicas surgidas a partir de los diversos contextos sociológicos, persiste la universalidad de los arquetipos y de los símbolos. Recordemos que de manera especial en la explicación de las estructuras *sintéticas* de lo *imaginario*, este pensador demostró que son las formaciones históricas las que dependen de los arquetipos cíclicos y progresistas y no al revés, o en otras palabras, la propia historia se inscribe en el dominio de lo *imaginario*, es modelada por éste, por lo que no puede dar cuenta en sí misma del contenido arquetípico, ni determinar un

¹⁴⁰ *Ídem.*, p.389.

trayecto evolucionista de la imaginación simbólica. “Muy lejos de ser un producto de la historia, es el mito lo que vivifica con su corriente la imaginación histórica y estructura las propias concepciones de la historia.”¹⁴¹

Del mismo modo que en la psique y en ambos sexos, en todas las épocas históricas, conviven ambos *regímenes* de la imagen, tendiendo uno a hacerse dominante, pues como se ha planteado, para Durand operan como la tensión de dos *fuerzas de cohesión* que organizan las imágenes en universos antagónicos, que en conjunto, conforman el imaginario de individuos y culturas.¹⁴² Es este dualismo el que permite el dinamismo de las culturas, pues no hay sociedades integradas por completo a un único simbolismo, esto implicaría la inmovilidad y en última instancia, la inexistencia. Lejos de esto, Durand afirma que en los espacios sociales conviven múltiples símbolos, ya sean religiosos, familiares, nacionalistas, estatales, sentimentales, impulsores de utopías, etc., si bien más cercanos a un “nivel sintemático”, confirmándose como expresión de la supervivencias de una “lógica cualitativa universalizable”, propiamente en términos simbólicos.¹⁴³

Las clasificaciones en torno a la personalidad y a las tipicidades sociales, son útiles metodológicamente pues ayudan a profundizar en su especificidad contextual, pero no habría que considerarlas como el punto nodal de las configuraciones imaginarias; el contexto histórico y las tipologías psicológicas motivan la función imaginativa, pero de ningún modo la fundan, Durand es enfático al decir que ninguna de estos dos aspectos “legitiman por su determinismo específico esa libertad soberana expresada por la imaginación humana en el poder de alternar en el mismo individuo o en la misma sociedad los regímenes de la imagen y sus estructuras.”¹⁴⁴

¹⁴¹ *Ídem.*, p.397.

¹⁴² La distinción entre *régimen diurno y nocturno*, desde el punto de vista sociológico, dice Durand que se ve elaborada en lo que P. Sorokin plantea como culturas *ideacionales* o *visualistas*, en lo que R. Benedict llamó culturas *apolíneas* y *dionisíacas*, o Northrop como *Oriente* y *Occidente*.

¹⁴³ Gilbert Durand, *La imaginación simbólica*, Amorrortu, Buenos Aires, 2007, p.115.

¹⁴⁴ Gilbert Durand, *Las estructuras antropológicas del imaginario*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004, p.399.

Esto es por demás relevante, pues si las inclinaciones de la personalidad y las presiones sociales plantean sendas dominantes, si pueden codificar y reprimir pensamientos y actitudes, no por ello invalidan la libertad humana de potenciar sus recursos imaginarios para dar forma y *sentido* a su propia existencia y devenir. Aunque Durand entiende que todo proceso simbólico tiene lugar en una situación histórico-cultural concreta y que la orientación de las imágenes también dependen de los factores culturales y anímicos, así como de la influencia de las diferentes pedagogías, de manera central, plantea la actividad de lo *imaginario* como un proceso indispensable de alternancia, polaridad y equilibrio de la amplia potencia de la *imagen*, metodológicamente clasificada en dos *regímenes* y que se desenvuelve no en términos de constreñimiento, sino de apertura creativa, se podría decir a manera de “polimorfia cultural” que ensancha los caminos del tránsito y del habitar del hombre en el mundo.

En este sentido, Durand reivindica la imaginación como elemento esencial que trasciende la *historia* y la *psicología* y piensa que fincar toda la comprensión del hombre sobre estos dos elementos sería simplificador, pues por el contrario, siguiendo la fundamentación que ofrece su trabajo, lo *imaginario* atraviesa las configuraciones psíquicas, culturales y sociales, deviniendo entonces como capacidad transhistórica y transpsicológica, como germen creativo siempre capaz de configurar, significar, elaborar, renovar y hasta transgredir todo tipo de condicionamientos y determinaciones. Esto en virtud de un proceso de equilibramiento vital sólo posible gracias al movimiento imaginario, sustentado en un *trayecto antropológico* que actúa como herencia viva que toda la humanidad posee y que se va expresando y actualizando a lo largo de su desarrollo psíquico y social.

2. *Espacio y tiempo en lo imaginario*

Ya he señalado que para Durand la *imagen* tiene la especificidad de expresarse a manera de configuración simbólica. Ahora bien, profundizando en este sentido, descubre que el movimiento de la imaginación está dotado de una facultad de totalización, de generación de espacio y de contención del tiempo.

Pone de relieve que vislumbrar una imagen y pasar de ésta a otra, no implica un gasto de tiempo, se trata de lo que Durand refiere como la “inmediatez insólita de la imagen”, en el entendido de que, por ejemplo, cuando imaginamos algo su figuración nos viene inminentemente y en toda su unidad, casi se podría decir como revelación y como “imagen total”, aún en ausencia del objeto. Mientras que percibir la cosa concreta, implica hacer un recorrido, impulsando un proceso analítico o de disección para abarcar sus características en aras de definirla y dominarla. En el primer caso, la imagen al advenir “de golpe”, suspende el lento camino de la percepción, escapando así, a la sujeción del proceso temporal. En el segundo, en el de la percepción, el acercamiento al objeto, su visualización, manipulación y demás procederes para racionalizarlo, ocurren en un continuo temporal, por lo que aquí, sí se habla de gasto de tiempo.

La *imagen* pues, no se asocia con el encadenamiento temporal y no se intuye en el tiempo, sino en un espacio peculiar, no de la localización sino de la representación, dice Durand un *espacio psicológico* sustraído a los condicionamientos temporales. Tal “espacialización”, en la perspectiva *durandiana* apela a una facultad de *ocularidad* que da cuenta de que la imaginación, particularmente, se modela en la visión, en la audición y en el lenguaje, que para nuestro autor son modos de “captación y asimilación a distancia” y que permiten que todo lo que se percibe se pueda volver un tema visual significativo, pues “la contemplación del mundo ya es transformación del objeto”,¹⁴⁵ lo que quiere decir que la captación visual, se puede decir espacial del mundo y su traducción

¹⁴⁵ *Ídem.*, p.416.

significativa en imágenes, siempre guarda un punto de vista intencionado, siendo que cada cual proyecta algo de sí, una especie de tono personal en la mirada, como evidencia del estar comprendiendo e integrando el mundo.

La *imagen* también posee *profundidad*, no en términos geométricos, sino psíquicos. Así, aunque estemos ante una figuración en un plano, la imaginación inmediatamente le da profundidad, no necesitamos organizarla realísticamente sino que espontáneamente, podemos proyectar las tres dimensiones propiciando un desdoblamiento que va del plano al volumen y que confirma que “el espacio es constitucionalmente una invitación a la profundidad.”¹⁴⁶

Además de la *ocularidad* y la *profundidad*, la *imagen* también posee la característica de la *ubicuidad*, que señala que, por un efecto de similitud, es posible desplazarse de imagen en imagen de manera instantánea y que no hay límites para que las figuras se extiendan o reduzcan, ya vimos que, por ejemplo, la imagen puede experimentar *agigantamientos* o *gulliverizaciones*. Ni lo físico ni lo geográfico contienen el poder de manifestación totalizadora de la figura simbólica, ésta se puede explayar plenamente en y sobre todo, lo que potencia su capacidad de repetición y de *redoblamiento*.

Esta casi omnipotencia de la imagen, revela uno de los aspectos más decisivos de la exposición de Durand, me refiero a la constitución de lo simbólico no como identidad cerrada, sino como entidad plenamente receptiva, que a diferencia de la lógica bivalente del discurso aristotélico, admite un *tercer incluido*. Se trata de que la *ubicuidad* genera la *participación* de diversas imágenes simbólicas, que en un afán de acercarse lo más posible al *sentido* de hechos, seres y cosas, solicitan la inclusión de otras, instaurando la ambivalencia de las representaciones imaginarias. Así, sin contradicción, los símbolos pueden transmitir sentidos polivalentes e involucrar en su configuración objetos y seres alejados en el tiempo y pertenecientes a distintas geografías. “La imagen

¹⁴⁶ *Ídem.*, p.417.

engendra locamente en todos los sentidos, sin preocuparse por las contradicciones, un lujurioso *enjambre* de imágenes.”¹⁴⁷

A partir de todas estas características, Durand afirma que las estructuras de la imaginación se generan y desenvuelven en un *espacio fantástico*, no entendido como alteridad material sino como forma que posibilita la creatividad imaginaria. La elevación y los esquemas *diaréticos* del *régimen diurno*, la inversión y la profundidad íntima, así como los ritmos y ciclos del *régimen nocturno*, según vimos, no se despliegan en el tiempo, sino precisamente contra él, e instaurando con base en esta intención de *eufemización* del devenir y de la muerte, una *topología fantástica*, cuyos puntos de orientación, según nuestro autor, se deben buscar en los arquetipos y en los esquemas de las estructuras.

Es como si este impulso fundamental de la imaginación por vencer al tiempo cronológico, se fusionara con la necesidad de un *topos* particular para el desenvolvimiento de la imagen, dando lugar a la configuración de un *espacio cualitativo*. Es en éste que el movimiento imaginario, suspende o congela los recorridos temporales propios a los ejercicios de la percepción y del razonamiento, lanzando afluentes de *sentido* de manera inmediata, casi como si se tratara de la fugacidad del momento de una revelación. Vemos que, de alguna manera, la noción de *tiempo* se pierde, mientras que la de *espacio* se sobredetermina, es decir, la *imaginación simbólica* detiene el tiempo y genera una geografía fantástica, un *espacio trascendental*, que puede operar en la simultaneidad sin contradicción, por eso se dijo que las imágenes se imbrican unas con otras generando *constelaciones* polivalentes, mientras que el desenvolvimiento estricto de un significado en un eje temporal, propicia la diferenciación exclusiva y la formación de identidades únicas. De esta manera, Durand reflexiona sobre el *espacio*, concibiéndolo como *condición a priori* de la intuición de las imágenes, como lugar de la imaginación que permite la configuración de las intuiciones sensibles.

¹⁴⁷ *Ídem.*, p.405.

3. Lo *imaginario* y la *fantástica trascendental*

De acuerdo con su análisis sobre la manera en que se constituyen y organizan las imágenes, para este pensador resulta reduccionista entenderlas sólo como estructuras lingüísticas (en relación con la sintaxis y la lógica del discurso), como concatenaciones de sucesos de orden histórico (el sentido de palabras e imágenes en razón de motivaciones socio-históricas) o, como entramados de significados (interpretación del signo, búsqueda del concepto o idea que se asocia a éste). Más allá de estas parcializaciones, siguiendo a su maestro Bachelard, Durand concibe a la *imaginación* como un proceso global de producción de imágenes, pero no como copias de lo que se percibe en la realidad sensible, sino como representaciones figurativas de las percepciones, como reorganizaciones y reformaciones afectivas y creativas de las mismas, lo que según vimos, se expresa mediante un lenguaje simbólico.

De esta manera, lo *imaginario* se debe mirar a la luz de la capacidad de simbolización propia y característica del ser humano, pudiendo entenderse como el conjunto de los productos de la *imaginación creadora* o como todo el espectro de la producción simbólica de los hombres y de sus culturas. Proceso que siguiendo la explicación de Durand, posee su propia lógica apegada a nuestra neurobiología y a los *esquemas* que se conforman al establecerse contacto entre la naturaleza y el medio cósmico y social. Además y fundamentalmente, su investigación en este sentido, termina por presentar “el contenido de la imaginación simbólica, lo *imaginario*, concebido como un vasto campo organizado por dos fuerzas recíprocamente antagónicas.”¹⁴⁸ Recordemos que el símbolo mismo se reparte entre un significante concreto y un significado nunca alcanzable, mientras que las constelaciones simbólicas se organizan en un *régimen diurno* y en otro *nocturno*, poniendo en juego valorizaciones opuestas necesarias para dinamizar equilibradamente, la psique de los individuos, así como a sus sociedades.

¹⁴⁸ Gilbert Durand, *La imaginación simbólica*, Amorrortu, Buenos Aires, 2007, p.118.

Remito a un par de definiciones muy sucintas de lo *imaginario* elaboradas por Durand o partir de su trabajo, que a mi modo de ver, sólo se pueden entender en todo su espesor, luego de hacer un recorrido por el grueso de su exposición sobre la naturaleza y actividad de la *imaginación simbólica*:

el conjunto de imágenes mentales y visuales, (...) por las cuales un individuo, una sociedad, de hecho la humanidad entera, organiza y expresa simbólicamente sus valores existenciales y su interpretación del mundo frente a los desafíos impuestos por el tiempo y la muerte.¹⁴⁹

Insiste:

conjunto de las imágenes y las relaciones de imágenes que constituye el capital pensante del *homo sapiens* (...) el gran denominador fundamental donde van a ordenarse todos los métodos del pensamiento humano.¹⁵⁰

Resalta que estamos ante la categoría fuerte en la obra de Durand, la que le otorga a la misma un estatus de visión antropológica completa, pues lo *imaginario* o la *imaginación*, se erige como un proceso global, como la gran facultad humana, en tanto fundadora e integradora de toda actividad psíquica y de todo acto de pensamiento. Así, la imaginación “es el contrapunto axiológico de la acción,”¹⁵¹ impulsa el desarrollo intelectual y la formación del lenguaje, inspira la memoria, los sueños, las ensoñaciones, las religiones, las fantasías, las visiones y la amplitud de las creaciones artísticas. También está detrás de la conciencia teórica, de las racionalizaciones, los cálculos y de la constitución de los diferentes sistemas de conocimiento. Incluso engendra comportamientos propios de la enfermedad, tales como los delirios y las alucinaciones.

De este modo, lo *imaginario* se revela como elemento instaurativo y constitutivo del ser, pensar, actuar y sentir del hombre, es esencial para el desarrollo de su vida y clave constitutiva de todas sus culturas. En este sentido, la *imaginación simbólica* ya no se puede reducir a producto de mecanismos de represión psíquica, deja de ser la “loca de la casa” y de ningún modo se entiende

¹⁴⁹ Jean-Jacques Wunenburger, “Prólogo”, en Gilbert Durand, *Lo imaginario*, Ediciones Del Bronce, Barcelona, 2000, p. 9-10.

¹⁵⁰ Gilbert Durand, *Las estructuras antropológicas del imaginario*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004, p.21.

¹⁵¹ *Ídem.*, p.437.

como manifestación de un estado “pre-lógico”, pues, incluso, se pone de relieve su preeminencia en relación con lo racional, que por lo general se ha considerado como la forma de pensamiento “sana”, o bien, más autorizada para dar cuenta del mundo.

Luego de su amplio análisis sobre la naturaleza y ordenamiento de la imaginación, Durand la presenta como una *fantástica trascendental* que propicia estructuraciones de conciencia y de comportamiento, justamente en virtud de su potencia de revestir a todas las cosas de un sentido figurado, siendo esto una capacidad universalmente compartida, se podría decir, un principio humano. Veamos ahora a qué se refiere con esto nuestro autor, fundamentalmente mirando la disposición del movimiento imaginario a ser *factor general de equilibramiento* abierto en tres direcciones: *equilibrio vital, psicosocial, antropológico* y que terminan por configurar una *teofanía*.

Como ya he mencionado, a lo largo de *Las estructuras antropológicas del imaginario*, Durand va refiriendo religiones, imágenes míticas y literarias, gran variedad de manifestaciones artísticas, sueños e incluso aspectos de patologías y en todas estas obras y motivos universales, corrobora la imperiosa necesidad del hombre por negar la fatalidad de la muerte.

Esto es lo que define como *función de eufemización* de la imaginación y que en el marco de los *regímenes*, implica la movilización de mitos, símbolos, rituales, artes e imágenes en general, que buscan domesticar la temporalidad, exorcizando el mal y el terror que produce la conciencia de finitud. Vimos incluso que, la eufemización se puede desarrollar en la imaginación diurna como *antítesis* vía la imagen del héroe que vence a las tinieblas mortales, o puede promover una inversión total de las valencias, lo que Durand denomina *antífrasis* y que hace que para la cara nocturna de la imagen, la muerte no sea sino un anhelado reposo o antesala de vida eterna. Mediante esta *función fantástica*, hombres y sociedades

ven afirmada la vida, reciben la esperanza de escapar a la descomposición temporal y abrazan un sentimiento de perpetuidad.

En este sentido, la imaginación se levanta como una estructura trascendental encaminada a instaurar un *equilibrio vital*, en el entendido de que frente al inevitable destino, dinamiza una fuerza compensadora que elabora culturalmente y hace más significativa y vivible la experiencia límite de la muerte. “La vocación del espíritu es insubordinación a la existencia y a la muerte, y la función fantástica se manifiesta como el patrón de esta rebelión.”¹⁵²

Así como la imaginación ayuda a comprender la muerte, también en relación con su naturaleza simbólica, propicia un *equilibrio psicosocial*, puesto que actúa como fuerza mediadora y equilibrante. Durand, remitiendo al trabajo psicoterapéutico de R. Desoille y de M. Séchehayé, señala su faceta de medio terapéutico, por ejemplo, al inducir en el enfermo de psicosis, imágenes descendenciales y al combatir la depresión por medio de figuraciones ascensionales, tratándose todo de propiciar una recuperación simbólica del equilibrio, contrarrestando el dominio de un *régimen* sobre otro. Sin embargo, esta función no se ve constreñida al ámbito de la psique, Durand también encuentra que la imaginación juega un papel importante en el proceso de equilibramiento de las culturas y las sociedades, como señalé antes, en su seno opera el dinamismo antagónico de la imagen, presto a impulsar compensaciones simbólicas vehiculizadas a través de la literatura y el arte.

Operando junto con el nivel de lo *vital* y lo *psicosocial*, Durand destaca la función de la imaginación en tanto *equilibrio antropológico de la especie*. Centralmente, este equilibramiento se desplaza hacia una “función de reconocimiento ontológico”, es decir, hacia el “Reconocer el lazo comprensivo de las conciencias más allá de la pedagogía del medio y la incidencia del

¹⁵² *Ídem.*, p.410.

momento”.¹⁵³ Se hablaría entonces de lo *imaginario*, como aquella fuerza de cohesión y de *comunalidad* que permite la comunicación y comprensión entre los seres humanos, incluso de muy distintos contextos sociohistóricos, precisamente porque da cuenta de una naturaleza común, que bien se podría equiparar a la noción de *inconsciente colectivo* de C.G. Jung. La representación imaginaria apoya los procesos de asimilación significativa del ser y estar del hombre en el mundo y también los de socialización e intimación profunda con el *otro*. Los seres humanos pueden vivir juntos y hacerlo en armonía porque comparten miedos, sueños, aspiraciones, interpretaciones y sentimientos en general, que contribuyen a evitar que cada cual se encierre en su propio universo y que abren a la capacidad de relacionarse e identificarse con los demás.

A partir de esto, la perspectiva *durandiana*, por un lado, recoge y reactualiza el pensamiento de Lévi-Strauss, sobre aquello de que la mente humana opera igual tanto en el pensamiento salvaje como en el civilizado y por otro, reivindica en toda su dignidad a lo *imaginario* como estructura tan importante como la propia facultad racional, y es más, como fundante de esta última, pues como vimos, ciencia y pensamiento simbólico se inscriben en el campo de los dos *regímenes* de lo *imaginario* explorados por Durand. Ambas posiciones se alejan de postulados de corte evolucionista que tienden a mirar al pensamiento simbólico como antesala del racional y a considerarlo como inferior, rompiendo así con “el orgulloso racismo cultural” de nuestra civilización.

Levantar la esperanza de la vida perpetua frente a la podredumbre de la muerte, abogar por el equilibrio de todas las dimensiones humanas y afirmar la perennidad y universalidad del *homo symbolicus*, llevan según Durand, a la conformación de una *teofanía*. El devenir en el mundo temporal y material, termina por verse equilibrado por la intuición de que frente a la finitud y a la vida biológica, habría un espacio para una existencia espiritual que le daría al hombre la posibilidad de pensarse en tanto *ser intemporal*. En ambas caras de la

¹⁵³ *Ídem.*, p.399.

imaginación, la *diurna* y la *nocturna*, la función simbólica, inevitablemente, desemboca en la elevación a valor supremo de una cierta *trascendencia*. Ya se vislumbra el ámbito de desenvolvimiento de lo *sagrado*, del símbolo como *epifanía*, que lleva a contactar con una realidad suprema que media entre lo que el hombre adivina como eterno e infinito y lo que sabe como plenamente temporal. Lo *imaginario* relaciona el mundo sensible con uno inteligible, que no se puede aprehender directamente vía la sensación o la percepción. Se trata de un enriquecimiento de la imagen de *hombre*, del influjo de un halo de mayor vitalidad sobre la realidad antropológica, rebasando así el plano de la pura objetividad gracias al presentimiento de un *más allá*.

La profusa obra de Durand nos deja ver el *imaginario* del ser humano y de todas sus culturas, en un nivel de profundidad y coherencia tales, que ensombrece su común apreciación como elemento fantástico, “loca” y confusamente surgido. Lo aleja de la idea de que sirve como “distracción”, como elemento que complementa e incluso que “adorna” la razón, concebida como capacidad primaria del hombre.

La investigación de este pensador, constituye un aporte fundamental para el conocimiento de la naturaleza y dinámica de la *imagen simbólica*. Me parece que una de sus contribuciones más significativas se condensa en su descubrimiento de la lógica y sentido del acuerdo profundo que existe entre hombre y mundo. Convenio que precede toda formación cultural, que posibilita el proceso mismo de humanización de los seres y que con su incesante actividad, garantiza la vida de hombres y sociedades. Me refiero al acuerdo encarnado en el *trayecto antropológico*, en tanto instaurador de equilibrio entre lo neuro-biológico, *subjetivo* y *afectivo*, y lo *objetivo*, del medio natural e institucional.

Las imágenes de psiques y pueblos no se originan desordenadamente, ya vimos que éstas nacen y se movilizan en contextos biográficos e históricos, pero siempre atravesados por la potencia transhistórica y transpsicológica de los dos *regímenes* simbólicos que estructuran el grueso de la imaginación.

Si bien lo *imaginario* encuentra su ámbito privilegiado de desenvolvimiento en el mito, el arte y el pensamiento religioso de las sociedades antiguas, como vimos, no se detiene ahí, pues su fuerza radica en su capacidad de impulsar un equilibrio socio histórico, biológico, psicológico y fisiológico de la especie. Quizá como nunca antes en el pensamiento moderno occidental, la propuesta de Durand restituye a la *imagen simbólica* un papel tan importante, al presentarla como *dimensión trascendental del anthropos*; al desentrañar cómo es que organizada en distintos *regímenes*, conduce a una constante realización simbólica, que no es sino el proceso mediante el cual el hombre “acomoda” y significa su estancia en el mundo, configurando todos sus pensamientos, expectativas, miedos y recuerdos. Se eleva así, al rango de *condición de posibilidad* para habitar el mundo, para ordenar, enfrentar y mediar la diversidad cultural, y en última instancia, para “vivir mejor”.

Esto me parece fundamental porque el análisis de Durand lo lleva a entender lo *imaginario* como una *fantástica trascendental*, que vía el *eufemismo* dota a hombres y sociedades del poder de mejorar el mundo. Y luego del gran recorrido que el autor hace por la historia simbólica de diferentes culturas, difícilmente tal poder se podría interpretar como un proceso de “enmascaramiento” de la realidad; no es que el hombre se engañe ingenuamente para evitar hacer frente a su destino mortal; ni que quiera permanecer ignorante de los condicionamientos físicos y materiales que el mundo objetivo le impone. Por el contrario, se trata de que conociendo plenamente todas esas experiencias de vida y de muerte, opta por llevarlas a su conciencia de la manera más perfecta que tiene: aprovechando su capacidad imaginante como *función primordial del espíritu*, que le permite echar a andar un refinado proceso de elaboración

simbólica, sustentado en el *trayecto antropológico* y en el dinamismo de los *regímenes* de la *imagen*. “Hemos comprobado que el imaginario constituía la esencia del espíritu, es decir, el esfuerzo del ser para levantar una esperanza viva hacia y contra el mundo objetivo de la muerte.”¹⁵⁴

De esta manera, la *imagen* se revela como *espacio* para instaurar y operar la libertad del hombre, quien elige valerse del semantismo imaginario para perfeccionar e incluso, podría decirse para “embellecer” su situación en el mundo. Lo *imaginario* no es oscuridad de conciencia, sino elemento que la impulsa, pues entre más se conduzcan a ella los ejes trascendentales de la imaginación, más se ensancha la posibilidad de desplegarla y expresarla libremente, confirmando y reactualizando en este proceso, la sabiduría ancestral de la especie.

Me gustaría terminar destacando que Durand caracteriza la actividad de la *imaginación* como *dicha creadora*,¹⁵⁵ esto es muy significativo porque al igual que su maestro Bachelard, está pensando su trabajo como ejercicio que da cuenta de manera integral del *hombre*, cabe pues preguntarse por su *felicidad* y esto, de ningún modo, resta valor científico a su obra. Lo *imaginario* “hace” mundo y al mismo tiempo es *refugio afectivo* de la comprensión del mismo. A manera de “espontaneidad espiritual” y de “expresión creadora”, vivifica todo proceso de representación, propiciando sentimientos de *satisfacción*, *paz*, *seguridad* y *confianza*.

El *mito*, la *imagen*, el *símbolo*, lejos de ser discurso de la verdad absoluta, hablan directa, profunda y emotivamente a la persona; cada uno se siente interpelado por su mensaje y como Durand bien ha sustentado, esto no es fuente de arbitrariedades y relativismos. Reitero que en su propuesta, lo *imaginario* es una *encrucijada antropológica*, es lenguaje de toda cultura y clave para relacionar coherentemente al hombre con el cosmos y con sus compañeros de especie.

¹⁵⁴ *Ídem.*, p.435.

¹⁵⁵ *Ídem.*, p.401.

Alude también a una metodología, a un proceder a fin de lograr una mejor comprensión de las culturas. Al generar *sentido*, valores y actitudes ante la vida, en última instancia, lo *imaginario* es forma de existencia. Esto quiere decir que ningún sistema de signos puede ahorrar o suplir la experiencia imaginaria y por otro lado, explica la idea de Durand sobre aquello de que “Lo imaginario sólo remite a sí mismo,”¹⁵⁶ pues como pudo comprobar a lo largo de toda su investigación, se trata de un proceso autosuficiente, que da razón de sí al tener su propia lógica interna y al no ser copia ni producto de condicionamiento del exterior. La *imaginación simbólica* sólo se puede entender dejando que se despliegue. “Porque la imagen, al igual que la vida, no se aprende: se expresa.”¹⁵⁷

¹⁵⁶ *Ídem.*, p.385.

¹⁵⁷ *Ídem.*, p.417.

Capítulo 6. Hacia el *nuevo espíritu antropológico*

De acuerdo con lo planteado en los capítulos precedentes, se podría decir que Durand vio en los descubrimientos de la ciencia contemporánea,¹⁵⁸ y en las discusiones filosóficas, la clave para desarrollar su propuesta de estudio del hombre y su cultura. Su vasta formación intelectual le permitió desplegar una investigación sustentada en el relacionamiento crítico de tales conocimientos, mediante una *convergencia de las hermenéuticas*. Labor que le ayudó a afinar su reflexión sobre la especificidad de la *imagen simbólica* y que le hizo confirmar que, en sí, todo el pensamiento es simbólico, incluso el científico, pues esta característica es una constante del complejo antropológico, nunca una etapa superable del mismo.¹⁵⁹

De manera fundamental, esclareció que el origen de toda *imagen* se encuentra en la operación del *trayecto antropológico* que enlaza naturaleza y cultura; cuerpo (*dominante postural, digestiva y copulativa*), y medio cósmico y social. A partir de esto, construyó una morfología del potencial de imágenes arquetípicas y simbólicas que el hombre es capaz de generar, organizándolo en un *régimen diurno* y otro *nocturno*, motivadores de una tripartición estructural: lo *esquizomorfo* (dualismos y exclusiones), lo *místico* (cambio del sentido de los valores y eufemizaciones) y lo *sintético* (relacionamiento de valores contrarios). Su *arquetipología general*, conduce a entender lo *imaginario* como el conjunto de imágenes mediante las que el hombre se funda y reconoce; mediante las que significa y equilibra todos los ejes de su habitar el mundo.

¹⁵⁸ No está de más señalar, que en un camino muy diferente y respondiendo a fines ideológicos, los grandes descubrimientos de las ciencias humanas, fueron tergiversados al ser comprometidos con perspectivas darwinistas y con otra serie de instrumentalizaciones de figuras míticas y simbólicas, pensemos, por ejemplo, en los fascismos.

¹⁵⁹ Con esto, Durand toma como eje y reitera la labor de Ernst Cassirer en cuanto a la aclaración filosófica del *símbolo* como nivel fundante de la razón. “La razón es un término verdaderamente inadecuado para abarcar las formas de la vida cultural humana en toda su riqueza y diversidad, pero todas estas formas son formas simbólicas. Por tanto, en lugar de definir al hombre como un *animal racional*, deberíamos definirlo como un animal *simbólico*”. Cfr. Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*, FCE, México, 1989, p.49.

El descubrimiento de la radicalidad antropológica de la vida imaginaria, hace que Durand tenga la certeza de que se trata de una cuestión que ya no debe ser más, ni obviada ni desprestigiada, por el contrario, todo aquel que aspire a dar cuenta del hombre y de sus obras, debe saber que, ciertamente, se está relacionando con ella, por lo que debe revalorarla y a partir de su línea de trabajo, profundizar en su conocimiento. En este sentido y teniendo en mente la sumaria mención de lo que he tratado de exponer y comprender alrededor de la teoría de lo *imaginario* de Durand, daré lugar a un acercamiento a su idea fundamental de impulsar un *nuevo espíritu antropológico* que esté en la base del pensamiento, procederes y actitudes científicos.

1. Ciencias sociales y *Ciencia del hombre*

Para arribar a su idea-propuesta de un *nuevo espíritu antropológico*, Durand reflexiona sobre el estado de las ciencias sociales/humanas y sobre la manera en que los hombres se educan como investigadores. En general, identifica el predominio de la *superespecialización* de la vida académica en la mayor parte de los estudiosos del fenómeno humano, quienes, a su parecer, se forman en un ambiente escolar y social que los lleva a carecer del *mínimo* de cultura general (arte, literatura, historia física, química y biología), que sería deseable para que pudieran lograr un conocimiento, una apreciación y una actuación integrales respecto de su objeto de estudio.

Señala el autor que lejos de esta formación integral, ya “desde el siglo XVIII, la noción de hombre se fragmenta según el capricho de las epistemologías”.¹⁶⁰ Es decir, la ciencia y la pedagogía modernas, abrazando un corte ontológico entre un *yo subjetivo* y un *cosmos objetivo*, se dieron a la tarea de parcelar más y más el conocimiento sobre el hombre y, en última instancia, al

¹⁶⁰ Gilbert Durand, *Ciencia del hombre y tradición. El nuevo espíritu antropológico*, Paidós, Barcelona, 1999, p.209.

hombre mismo, surgiendo, desde entonces, infinidad de divisiones epistemológicas, en otras palabras, la *hiperespecialización* de nuestros días.

El problema que se genera a partir de esto, es que termina por no existir una *ciencia del hombre* capaz de mirarlo y asumirlo de manera unificada y sintética; el ser humano queda fragmentado por diversos métodos plurales de análisis. Es así que en el Occidente moderno no existe algo tal como *ciencia del hombre*, en vez de esto se habla de “ciencias sociales”. Para Durand, esta terminología, señala la dificultad de la antropología para utilizar el sentido pleno de la palabra *antropología*, es decir, debido a la super parcialización del conocimiento y a los excesivos reduccionismos que la suelen acompañar, se genera un efecto en el que el ser humano se disuelve en sus propias disciplinas y discursos, dice este pensador que se condenan «las ciencias humanas a perder al hombre por el camino».¹⁶¹

Las ciencias sociales reducen al hombre, al *yo viviente*, a diferentes causalidades: como entidad biológica, fisiológica, psicológica, sociológica, etc. Por ejemplo, lo inscriben en las luchas de la filosofía de la historia; en las clasificaciones estadísticas de una sociología reverenciada por los regímenes democráticos; o en los parámetros de una psicología social que contribuye a asimilarlo aún más a los aparatos productivos y burocráticos.

Además, las ciencias sociales, así limitadas a ser ciencias de las causas, condicionamientos e infraestructuras, asumen como modelo a la máquina y al progreso tecnológico, elevados al estatuto de ídolos de nuestra civilización, al tiempo que se impulsa un proceso de desfiguración cultural del hombre.¹⁶²

Para Durand, las ciencias sociales sobre todo promueven la adaptación objetiva a un universo separado del hombre (lo racional), basadas en la sumisión a

¹⁶¹ *Ídem.*, p.11-12.

¹⁶² *Ídem.*, p.60.

los hechos sociohistóricos (lo razonable). De tal forma que el pensamiento occidental moderno, excluye y menosprecia la dimensión espiritual del hombre, optando por mirarlo a la luz de formalismos vacíos y explicaciones causales. Predominan pues, objetivaciones históricas (tiempo único), psicologismos, apegos a factores sociológicos dominantes y a la exclusividad de los análisis económicos, así como la creencia en las diferencias de las culturas, como referente último en la explicación de lo humano.

En todos estos procedimientos, Durand descubre tendencias monopólicas y totalitarias, que aparejadas a la fábula del progreso de Occidente, sirven para legitimar colonialismos, imperialismos y hegemonías. Se trata de modos de *mixtificación*, que frenan la posibilidad de arribar a un saber sobre el fenómeno humano que suponga cierta unidad esencial, por el contrario, los caminos de nuestros conocimientos, dificultan encontrarla y, en todo caso, la llegan a presentar vaciada de vida y escindida por el pragmatismo de las especialidades técnicas.

En relación con este diagnóstico que Durand presenta sobre la manera en que se hace ciencia, no sobra decir que somos muchos, sino la mayoría, los que en diversos ámbitos – familia, academia, medios de comunicación, campo laboral, etc. – nos hemos encontrado con la idea de que sólo es científico y útil aquello que se puede medir; traducir en leyes y manuales operativos; que tiene una aplicación utilitaria y técnica; y qué mejor si sirve para generar, en lo inmediato, beneficios materiales. En última instancia, sólo tiende a gozar de prestigio social, aquello que contribuye a afianzar el sistema económico y las estructuras de poder vigentes.¹⁶³

¹⁶³ Todo pensamiento que escape de estos parámetros suele ser marginado o bien mirado con condescendencia, que muchos hemos experimentado en el comentario: “qué interesante y *bonito* tema de investigación”, lo que, la mayoría de las veces, no hace sino esconder esta otra opinión: “qué bien, pero eso de qué sirve, no es científico ni productivo”.

2. Las tareas de una nueva *antropología*

Alejándose de las tendencias monopólicas etnocentristas y de las modas ideológicas, Gilbert Durand sostiene que la tarea de las ciencias humanas es profundizar en el estudio del *anthropos*, “el mismo desde que apareció sobre la tierra.” En consonancia con una *philosophia perennis* del hombre, refiere que la historia de las religiones, de las tradiciones literarias, de las mitologías, así como los nuevos descubrimientos del psicoanálisis, de la psicología de las profundidades y de la etología, han demostrado que, a lo largo de la tierra y de la historia humana, los temas y motivos de la humanidad están marcados por recurrencias, deseos, miedos, imágenes, y estructuras afectivas y simbólicas transhistóricas.

La *imagen* que el hombre se hace de la realidad es más intensa que los propios acontecimientos cronológicos. La labor del historiador es la de buscar las variaciones diferenciales (*diacronía*) que muestran cómo el hombre se ha ido adaptando a las situaciones geográficas, climáticas, demográficas y tecnológicas. La antropología es la encargada de señalar las sincronías, es decir, las constantes de *sentido*, estudiando las concordancias y recurrencias, cuestiones que, precisamente, hacen significativos los análisis diferenciales, pues los ubican en un horizonte de interpretación más general y profundo que aquel que sólo considera las transformaciones y las coyunturas.

No se trata de repudiar a las ciencias históricas, toda expresión arquetípica y simbólica de lo *imaginario* se expresa en un contexto sociohistórico, pero esto no implica que la historia sea el factor determinante para analizar el sentido de la historia humana. Lo que propone Durand es situar a los enfoques históricos en un lugar más modesto, pues hasta ahora se han erigido como omnipotentes y como referentes últimos de toda explicación sobre lo humano. Sin considerar nulo el valor de las ciencias históricas y arqueológicas, Durand sostiene que abusar de sus modelos positivistas de explicación imperantes, hace que el hombre se torne

esclavo del determinismo histórico. Pero como señala Alain Verjat, siguiendo a Durand, “la historia es hija del hombre, no al revés”.¹⁶⁴

La nueva antropología en la que piensa Durand, invita a abrir la comunicación entre el estudio de las condiciones objetivas y del sentido subjetivo, a enriquecer el análisis de las circunstancias históricas y de los textos (*estructuralismo*), con la *comprensión* (entendimiento, lectura, traducción e interpretación) del repertorio general de las significaciones antropológicas. El objetivo ya no es separar, analizar y entender los fenómenos a partir de relaciones causales, sino de descubrir su sentido, su trasfondo simbólico, asumiendo que el símbolo no es un producto histórico sino un configurador de las situaciones históricas. Se trata de descubrir qué relatos, símbolos y mitos motivan cada periodo de la historia de la humanidad, de revalorar el estudio de los “hechos y gestas” humanos impresos en las mitologías que actúan como fuerzas estructurantes de la civilización. Todo lo que implica relativizar la imagen hegemónica del tiempo único, lineal y progresista, estudiando no sólo las transformaciones contextuales de una tradición, sino abrazando su *sentido*.

Frente al predominio del pensamiento científico, defensor de de la razón analítica basada en la lógica binaria propia de Occidente; y a los reduccionismos como los del estructuralismo y el historicismo, Durand alienta la formación de una *ciencia del hombre* o antropología, basada en una *arquetipología* general o en *Las estructuras antropológicas del imaginario*, que supere la incomunicación existente entre las ciencias¹⁶⁵ y que sea capaz de devolver una imagen unificada del hombre, de sus cualidades perennes y transhistóricas.

¹⁶⁴ Alain Verjat, “Gilbert Durand y la ciencia del hombre” en *El retorno de Hermes. Hermenéutica y ciencias humanas*, Alain Verjat (Ed.), España, Anthropos, 1989, p.12.

¹⁶⁵ Un análisis integral de la cultura reclamaría el relacionamiento de sociología, antropología, filosofía, arte, literatura, psicoanálisis, historia comparada del mito y de las religiones, entre otras disciplinas. Y como señala Blanca Solares, este proceder de la hermenéutica, no se debería entender como suma de disciplinas, “sino fundamentalmente como una *actitud abierta* frente al conocimiento.” Blanca Solares, “Gilbert Durand, *imagen y símbolo*, o hacia un nuevo espíritu antropológico”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, UNAM, Vol. 56, No. 211 (2011), p.21

El proyecto de Durand invita a dar cuenta de las imágenes simbólicas, de los saberes y tradiciones que, pese al racionalismo imperante, se mantienen latentes; buscando desarrollar caminos para comprender su *sentido*. Esto cobra una especial relevancia en el marco de sociedades como las nuestras, en las que la explosión de la imagen mediática invade toda la experiencia personal y colectiva del hombre. Proliferación que para Durand genera el *efecto perverso* de la imagen que ponen a la civilización occidental al borde de la desorientación y que la aleja cada vez más de la posibilidad de comprensión y valoración de las imágenes de sentido o simbólicas.

Quizá sea ésta una de las tareas más urgentes de la *ciencia del hombre* o del *nuevo espíritu antropológico*, como le llama Durand, frenar y desarticular el avasallamiento mediático que banaliza y tergiversa, por saturación, el contenido de la *imagen simbólica*, considerada sagrada por las culturas antiguas.¹⁶⁶

En resumen, el *espacio antropológico* del que nos habla Durand, no sería ni la historia ni la escritura, sino “ese poder de *leer* o *escuchar* la palabra de los seres y las cosas.”¹⁶⁷ Tal poder supone la existencia de un denominador común entre el pasado y el presente; el reconocimiento de que entre ambos se tienden hilos de correspondencias oníricas, sentimentales e imaginarias. El *nuevo espíritu antropológico* descansa en la asunción de las “recurrencias simbólicas” que atraviesan la historia del hombre y que tendrán que constituir el fundamento de toda labor de análisis y comparación de culturas.

Esta nueva antropología o la “gran hermenéutica” (Durand), tendría el cometido de penetrar en las múltiples manifestaciones de lo *imaginario*, entendido como “mundo vital”, como lo específicamente humano.

¹⁶⁶ Blanca Solares, “Gilbert Durand, *imagen y símbolo, o hacia un nuevo espíritu antropológico*”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, UNAM, Vol. 56, No. 211 (2011), p.22.

¹⁶⁷ Gilbert Durand, *Ciencia del hombre y tradición. El nuevo espíritu antropológico*, Paidós, Barcelona, 1999, p.77.

Y es entonces cuando puede constituirse la antropología de lo imaginario, que no tiene por único fin ser una colección de imágenes, metáforas y temas poéticos, sino que debe tener, además la ambición de componer el complejo cuadro de las esperanzas y temores de la especie humana, para que cada uno se reconozca y se confirme en ella.¹⁶⁸

¹⁶⁸ Gilbert Durand, *La imaginación simbólica*, Amorrortu, Buenos Aires, Argentina, 2007, p.134.

Capítulo 7. La relevancia sociológica de lo *imaginario*

1. La tradición sociológica y el estudio de lo *imaginario*: hacia un nuevo horizonte

Si bien el estudio de lo imaginario en ciencias sociales, bajo la específica denominación de *imaginarios sociales* tiene lugar a partir de la década de los años setenta del siglo pasado, a lo largo de la tradición sociológica es posible identificar el interés que científicos sociales provenientes de escuelas de pensamiento muy diversas, han tenido en el estudio de cuestiones relacionadas con lo simbólico y lo imaginario, por ejemplo, al preguntarse por los ideales, valores, imágenes del mundo, utopías, convenciones, expectativas y en general, por los marcos de significación e interpretación que organizan la interacción humana y las sociedades; fenómenos no siempre explícitos y materiales, pero que juegan un papel decisivo en los procesos de configuración y significación del mundo socialmente compartido.

El acercamiento de la sociología a las manifestaciones de lo imaginario, del pensamiento simbólico y religioso, ha sido muy variado y muy importante para iluminar la naturaleza y dinámica de las relaciones sociales. En general, algunos de sus máximos exponentes han entendido al *símbolo* y a la *imagen* como copia de la realidad; como representación social; como proceso secundario frente a la racionalización; como producto social; como signo arbitrario que facilita la comunicación y la acción; o como superestructura promotora de ideologías y mecanismos de dominación. En este sentido y con la finalidad de orientarnos un poco al respecto, a continuación haré un mínimo recuento de algunos pensadores que han reflexionado en torno al tema.

Se puede empezar señalando el positivismo de Auguste Comte, (1798-1857), que pensaba la historia como progreso de estados sociales que devenían en el *científico* o *positivo* y que miraba a la religión como estadio pre-lógico en el

desarrollo civilizatorio. Luego, para Karl Marx, (1818-1883) y el *materialismo histórico*, la religión vista a la luz del sistema económico-político dominante, no es sino “falsa consciencia” u “opio del pueblo”. Por su parte, Émile Durkheim (1858-1917), circunscribe la religión, emanada de la sociedad, a una forma de *representación colectiva* (creencias y sentimientos comunes a los miembros de una sociedad) que impulsa la formación de comunidades morales y efectos de cohesión social. Georg Simmel (1858-1918), vinculando filosofía y sociología, más que preocuparse por la objetividad, dio gran importancia al estudio de la interacción social, de los factores subjetivos y culturales detrás de la acción. Sus estudios microsociológicos, por ejemplo, sobre la moda o la coquetería, fueron pioneros de la aproximación interpretativa de las expresiones de lo imaginario. Max Weber (1864-1920), interesado en un estatuto epistemológico de la comprensión como alternativa al modelo explicativo-causal y en la *acción social* susceptible de ser comprendida, estudia la repercusión de las ideas religiosas en las actividades económicas y en la estratificación social. Señala que, con la irrupción de la modernidad, la religión deriva en dogmatismos y formas de dominación; y que pierde su carácter significativo siendo desplazada por la tecnoburocracia y la racionalización secular. Alfred Schütz (1899-1959), desarrolla una fenomenología de la intersubjetividad y del *mundo de vida*. Sostiene que todo individuo y toda sociedad poseen un “acervo de conocimiento a mano”, como un conjunto de conocimientos de sentido común, que le permiten saber cómo conducirse frente a diversas circunstancias y que le provee de marcos de interpretación generales de vida. La Escuela de Frankfurt estudió la historia misma del proceso de construcción de la razón en la civilización occidental. En *Dialéctica de la Ilustración* (1944), Adorno y Horkheimer, exponen que la Ilustración ha recaído en mito, justo en el mito del cual pretendía liberar al hombre. “El mito es ya Ilustración; la Ilustración recae en mitología”. Sin embargo, su lúcido diagnóstico de la modernidad, no escapa a una visión reductiva del *mito*, que como pudimos ver con Durand, no sólo es ideología, sino manifestación compleja y elaborada del lenguaje simbólico e imaginario. El sociólogo francés Pierre Bourdieu (1930-2002), reflexionó sobre el poder simbólico, entendiéndolo como fuerza invisible, cuasi-

mágica y constructiva de la realidad, que sirve para “hacer ver y reconocer”. Desde su perspectiva, la sociología, analizando el *sentido práctico* y el *habitus* de los agentes sociales, debe desentrañar el trabajo de los sistemas simbólicos (arte, religión, lengua, ciencia, etc.), entendidos como “instrumentos”, que siempre expresan “relaciones de fuerza”, y que propician la integración, reproducción y dominación social.¹⁶⁹ J. Habermas (1929), partiendo de que la modernidad es un “proyecto inacabado”, estudia la oposición entre *sistema* y *mundo de vida* y propone un modelo normativo del uso público de la razón, promoviendo una racionalidad comunicativa orientada al entendimiento y al desarrollo del consenso. Si bien, desde su perspectiva la vía no es que la religión haga dominante su discurso, tampoco el Estado debe imponer una metafísica secular, se trata de lograr un diálogo no dogmático y racional entre la tradición cultural religiosa y la razón técnico-científica. Thomas Luckmann (1927) y Peter Berger (1929), desde una sociología de base fenomenológica, afirman el carácter construido del mundo social y el papel de la sociología del conocimiento en cuanto encargada del análisis de la *construcción social de la realidad*. Para Edgar Morin (1921), resulta importante que el pensamiento sociológico se abra a la literatura, que el conocimiento científico integre en su seno otros modos cognoscitivos que se ocupen del estudio de la subjetividad, la desviación, el accidente y la imaginación. La veta de trabajo desarrollada por Cornelius Castoriadis (1922-1997), apunta a que las instituciones siempre comportan significados imaginarios, plantea al *imaginario radical* como base de su tesis de la autocreación de lo histórico social, acentuando la capacidad creadora de lo imaginario en tanto *magma* cohesionante.¹⁷⁰ Por su parte Michel Maffesoli (1944), se ha dedicado al estudio de las manifestaciones de lo imaginario en la vida cotidiana, por ejemplo, analiza el fenómeno de las agrupaciones sociales que ha denominado *tribus*, así como los efectos que generan en la sociedad francesa actual, imágenes-ideas como las de *google*, *Harry Potter*, la *globalización*, etc. En general, concibe al mito como el “rey

¹⁶⁹ Cfr. Bourdieu, Pierre, “Sobre el poder simbólico”, en *Intelectuales, política y poder*, traducción de Alicia Gutiérrez, Buenos Aires, UBA/ Eudeba, 2000, pp. 65-73.

¹⁷⁰ Cfr. Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquets, 1989.

secreto” que rige a la sociedad y como cristalización de sueños colectivos que suscitan pasiones y emociones.

Como podemos ver, la tradición sociológica vaya que se ha interesado en el estudio de las variadas manifestaciones de lo imaginario, produciendo, con diversos matices, fundamentales líneas analíticas para comprender su dinamismo. Pienso que estas perspectivas se podrían nutrir y ampliar a partir de la labor de elucidación de lo *imaginario* desarrollada y profundizada por Durand, que según pude exponer a lo largo de los capítulos anteriores, posee un espesor particular al ser considerado como una categoría de alcances ontológicos, que da cuenta de un proceso de elaboración compleja del psiquismo humano. Lo imaginario, a partir de un *trayecto antropológico*, cuyo permanente movimiento de reunión de naturaleza (componentes psíquicos, neurobiológicos y afectivos) y cultura (medio cósmico y social) asegura el proceso de configuración de la realidad, así como el propio de humanización, configura modos de sentir, actuar, pensar, interpretar, creer y valorar. Modos que varían de acuerdo a sociedades y tiempos históricos, pero que tienen como origen un común sustrato simbólico y arquetípico, que permite hablar de una realidad antropológica compartida.

Así, la potencia de la categoría de lo *imaginario* trabajada por Durand, radica en que la analiza como el nivel por excelencia en el que se juega la capacidad del hombre de orientarse en el mundo, constituyéndolo como significativo, como espacio total o geografía orientada. Pero además, es muy relevante que su reflexión le revela que de manera central, lo imaginario es transformación *eufemizada* del mundo, es decir, desde siempre, la imaginación a partir de su poder de *eufemización*, ante la “comprobación brutal de nuestra mortalidad”, impulsa una rebelión contra la muerte y contra la angustia que produce la nada y el devenir del tiempo, configurando imaginarios que giran alrededor de la esperanza y que dan *sentido* a la vida humana.

Desde la perspectiva de Durand y el *nuevo espíritu antropológico*, los campos de estudio de la sociología y de la antropología no se encuentran desconectados, puesto que participan de la misma discusión, es decir, del anhelo de comprender al hombre. De esta manera, nuestro autor considera que es necesario conformar una *antroposociología* o *sociología de las profundidades* que, metodológica y epistemológicamente, rebase el paradigma positivista de las ciencias sociales, dando un especial relieve a la noción de *interpretación*, como fundamento para plantear la irreductibilidad de las ciencias de la cultura a los patrones de la racionalidad tecnicocientífica. Se trataría de una sociología crítica de las actuales tendencias a enredarse en el *marketing* y las técnicas de sondeos y *opinión pública*, muy *ad hoc* a los estudios de mercado y a las estrategias electorales, dice Durand una sociología que se libere de la “indigestión de estadísticas”¹⁷¹ que no hace sino conducirla a análisis reduccionistas y parciales de lo social.

Asimismo, el pensamiento sociológico, inspirado por un *nuevo espíritu antropológico*, tendría que asumir que las ciencias sociales no se pueden erigir como autónomas y cerradas con relación al desarrollo de otras disciplinas, lejos de esto, propiciaría el cruce pluridisciplinario del conocimiento, cuestionando la división funcional del mismo promovida por la academia. Comprendería que el análisis sociológico de la cultura requiere de ser complementado con la antropología, la filosofía, el arte, la literatura, el psicoanálisis, la hermenéutica y la historia comparada del mito y de las religiones, entre otras disciplinas.

La propuesta *durandiana* de estudio de lo *imaginario* abre la puerta a una forma de comprensión nueva del hombre y sus sociedades, de tal forma que la sociología podría enriquecer sus horizontes analíticos al considerar nociones como las de *trayecto antropológico*, *imaginación simbólica*, *convergencia de hermenéuticas*, *imaginario* y *regímenes de lo imaginario*. A partir de esto, la

¹⁷¹ Gilbert Durand, *Mitos y sociedades. Introducción a la metodología*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2003, p.67.

imagen no aparecería como fantasía rebajada en términos cognoscitivos, sino que su estudio sería considerado central para comprender el modo en que se configura y significa la realidad, así como los mecanismos que propician la integración social. Pero, en igual medida, cabría la posibilidad de reconocer que la actividad imaginaria, fundamentalmente, tiene la capacidad de abrir a la simbolización cargada de *sentido*, no exclusivamente constreñida a los marcos del funcionalismo sociológico.

Una visión hermenéutica de los aspectos imaginarios implícitos en lo social, conduciría a la sociología al estudio de las motivaciones profundas de los fenómenos sociales, apelando a la interpretación de la dimensión simbólica que se materializa en todas las expresiones culturales. Descubriría que estudiar los mitos y símbolos como configuraciones complejas de lo imaginario, es un factor indispensable para poder comprender al hombre y a la sociedad, su historia y cultura.¹⁷²

Esta nueva vertiente sociológica no se separaría de la siempre necesaria crítica a los desastres de la modernidad, al mismo tiempo que se desarrollaría al lado de una *ética* la imagen. Distinguiría entre imágenes que operan como mero

¹⁷² En esta investigación ya no hubo espacio para revisar la obra con un mayor carácter metodológico de Durand. Si bien toda su reflexión sobre la *imaginación simbólica*, valora un acercamiento estructural y sincrónico, con sus desarrollos metodológicos denominados *mitocrítica* y *mitoanálisis*, pone acento en el estudio de la diversificación histórica (diacrónica) ya que analiza las redundancias, mutaciones o introducciones de nuevos mitos y símbolos en la producción cultural de un periodo. Asimismo, sostiene que a toda organización social subyace un mito, por lo que con su antropología de lo imaginario llamada *mitología*, apunta a la comprensión metódica de las representaciones culturales de una sociedad, identificando y analizando las filiaciones de cada época con determinadas constelaciones de imágenes. Tampoco fue posible en este trabajo, dar cuenta de su acercamiento al estudio del cambio y transformación social, que explora a través de su noción de *cuencia semántica* y de su esquema de *tópica sociocultural*. Muy *grosso modo*, estos trabajos plantean que en cierta armonía social, la lucha entre imaginarios distintos persiste y tal dinámica se inscribe en el campo de intereses de poder. Mediante el esquema tópico, Durand explica el recorrido temporal, en el que los sueños, deseos y mitos de una sociedad (su imaginario), se van consolidando en lo "actancial" de tendencia positiva y negativa, recibiendo sus estructuras y valor de confluencias sociales diversas (apoyo político, económico y militar), para finalmente racionalizarse, perdiéndose su espontaneidad en edificios filosóficos, ideologías y demás codificaciones sociales. Todo este trabajo se basa en la idea de la "nueva crítica", que sostiene que la interpretación de cualquier obra no agota su significado; de esta manera los fenómenos sociales se leen como otra forma de narrativa y se asume que con su interpretación no se dice la última palabra, acerca de ellos.

dogma o instrumento de las estructuras de poder e imágenes que responden a la dimensión creativa del hombre. Cabe decir, que la reflexión de Durand en torno a las distintas gradaciones de lo *imaginario*, oscilando entre lo sónico y lo simbólico, se constituye como un punto de partida para estudiar los procesos que hacen que un símbolo devenga en alegoría o incluso en signo arbitrario (religiones políticas, *new ages*, dogmas, fundamentalismos, etc.) o que se mantenga vivo para algunas personas y se vea “reactualizado” en tradiciones o corrientes artísticas indagadoras de la realización arquetípica. Se trata de la apertura hacia un campo analítico fundamental en nuestros días, que apunta a estudiar al *mito* y a la *imaginación simbólica* como aspectos susceptibles de ser manipulados e ideologizados, pero también como “factor de equilibrio psicosocial”, que le provee al hombre de marcos para afirmar la vida, la necesidad de *sentido* y de *reencantamiento* de la realidad. Es de resaltar que Durand no duda en señalar que la imaginación verdaderamente simbólica, apunta a “estetizar la existencia” y a fomentar “la felicidad del hombre”.

Mito, símbolo, arquetipo, inconsciente colectivo, alma, etc., serían nociones que vendrían a fomentar una interpretación socioantropológica y cultural más acabada que reconocería la creatividad del sujeto, pero también su participación en motivos recurrentes, arquetípicos, que permiten hablar de una *antropología* en sentido fuerte. Así, hoy en día, estudiar lo *imaginario* significa impulsar una renovación de las ciencias sociales y del conjunto de las ciencias humanas, ensanchando el camino hacia lo que Durand ha denominado *ciencia del hombre*. Esta perspectiva responde a la necesidad de profundizar en la comprensión del hombre, su historia y cultura, poniendo en diálogo, sus valores racionales y simbólicos. Como bien señala Philippe Walter, “El imaginario puede ser hoy considerado como un indicador general específico de la antropología. Constituye, pues, el campo privilegiado y originario de la investigación antropológica.”¹⁷³

¹⁷³ “La investigación del imaginario medieval. Entrevista con Philippe Walter”, por Blanca Solares, en B. Solares, *Merlín, Arturo y las hadas. Philippe Walter y la hermenéutica del imaginario medieval*, Colección Cuadernos de hermenéutica 1, UNAM/CRIM, México, 2007, p.74.

2. Aproximación al estudio de algunas problemáticas sociales a la luz de la propuesta *duraniana*

2.1. Género, diversidad sexual y lo *imaginario*

Si la representación imaginaria posibilita que el hombre se reconozca a sí mismo y se afirme en el mundo, también “es el poder general de ponerse en el lugar del otro,”¹⁷⁴ siendo pues una vía para interiorizar la figura del otro en uno mismo. Quizá profundizar en este aspecto contribuiría a enriquecer los actuales discursos sobre las relaciones de género e incluso sobre la diversidad sexual, por ejemplo, el análisis de la interacción social y de las prácticas concretas e históricamente determinadas, se podría acompañar de un ejercicio de comprensión del *sentido* transhistórico de *imágenes simbólicas*; *arquetipos* como los de *animus* y *ánima* (Jung); y *mitos* que revelen aspectos sobre cómo los hombres de las diversas culturas, han interpretado las variadas relaciones entre hombres y mujeres; sobre cómo han experimentado la masculinidad y la femineidad; sobre cómo han pensado al ser humano como ser fundamentalmente *ambiguo* y sobre cómo han elaborado su concepción de amor, desamor, sexualidad, etc.¹⁷⁵

2.2. Movimientos ecologistas y lo *imaginario*

Bosquejos de la imaginación, inflexiones que nos recuerdan que nuestro mundo imaginario está en permanente dinamismo, se hacen evidentes de

¹⁷⁴ Gilbert Durand, *Las estructuras antropológicas del imaginario*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004, p.390.

¹⁷⁵ Esta propuesta de ampliar los marcos de interpretación de tales cuestiones humanas vitales, se hace más pertinente en estos tiempos en los que urge la transformación de múltiples estructuras que coartan la libertad del hombre. En este sentido, es relevante el hecho de que en noviembre pasado del presente año, se haya anunciado que el Papa Francisco envió un cuestionario a sacerdotes y obispos de todo el mundo para consultarlos sobre temas polémicos y que se discutirán en una reunión el próximo año: el matrimonio homosexual, el divorcio, la anticoncepción, el aborto, el papel de la mujer en la Iglesia, etc. De alguna manera, esto podría ser un intento del Vaticano por restablecer el vínculo con los católicos del mundo, por renovar la Iglesia ante el fuerte riesgo de que sus dogmatismos y escándalos (financieros y sexuales) la conduzcan al colapso de su estructura.

múltiples maneras, pienso por ejemplo, en el auge de fenómenos como el de la resistencia indígena y el de la floración mundial de una inusitada sensibilidad ecológica. Frente a los regímenes neoliberales que han agudizado la crisis ambiental, seres humanos alrededor de todo el planeta, han cuestionado los propósitos de un sistema centrado en el progreso y pretenden generar concepciones que se contrapongan a este pensamiento dominante. Así, de alguna manera, el *movimiento verde* o el retorno a las imágenes de la *Madre tierra*, están impulsando la visión de la naturaleza ya no como objeto a dominar, sino como “ser animado” y con derechos al que hay que respetar y con el que hay que aprender a vivir en armonía. Quizá, síntomas de esta tendencia son el surgimiento de “primitivismos” que plantean el regreso a la vida previa a la explosión tecnológica, el diseño de proyectos de ecodesarrollo, la proliferación de mercados de alimentos orgánicos y en general, los anhelos de que “otros modos de vida son posibles”. Considero que el estudio de estos recientes fenómenos sociales, se podría ampliar si se intenta dar cuenta de cuáles son las *imágenes simbólicas*, las estructuras profundas que se ven evocadas en estas disposiciones y sueños colectivos que se están movilizandando contra la catástrofe ambiental y el cambio climático. Igualmente, este trabajo de inmersión en las antiguas concepciones de la vida y del habitar el mundo, podría orientar el desarrollo una ética ambiental realmente centrada en entretrejer las relaciones humanas con los ciclos de la naturaleza y con la sabiduría del cosmos.

2.3. Resistencia indígena y lo *imaginario*

Por su parte, la explotación y el exterminio históricos de las poblaciones indígenas de todo el mundo, no paran. Los gobiernos se inclinan ante los intereses económicos de empresas transnacionales que violentan la vida de los pueblos originarios, todavía relacionados con cosmovisiones que miran al mundo como *espacio sagrado*. Problematizar esta cuestión ayudaría a tener un panorama más amplio para dar cuenta de los fenómenos de resistencia indígena, no sólo como manifestaciones de repudio a un sistema económico injusto, sino

fundamentalmente, como lucha por la reivindicación de una forma de vida basada en la certeza de que existe una unidad originaria del mundo, de la que el hombre no está escindido, de que hay fuerzas trascendentales que animan el universo, pues como nos ha enseñado Mircea Eliade, el *homo religiosus* sabe que todo lo que puebla el mundo, así como los propios actos humanos, no valen por sí mismos, sino que cobran *realidad*, en la medida en que se *saturan de ser*, es decir, en que participan de una *realidad sagrada*. Tal vez son estas las razones profundas que habría que explorar, por ejemplo, en la lucha de los indígenas Wixarika (huicholes) en nuestro país, contra un gobierno que otorga concesiones mineras a empresas extranjeras que vienen a explotar los recursos naturales sin importarles las consecuencias devastadoras para el pueblo Wixarika y para el medio ambiente. El sentido de la defensa de Wirikuta como territorio sagrado, pues ahí se reúnen los *dioses*, podría remontarse a la imagen arquetípica de la *montaña sagrada*, simbolizada en el *zigurat* y ¡ya presente en Mesopotamia 2000 años antes de Cristo! Pero la repercusión íntima que tal imagen simbólica ejerce sobre hombres y mujeres no tiene ningún valor para una lógica de mercado, que a favor de los negocios privados, anula el mundo interior, “no productivo” de la cultura y religiosidad de un pueblo histórico.

2.4. Salud y lo *imaginario*

Vimos que para Durand, en última instancia, la *imaginación simbólica* tiene el fundamental papel de ser un factor general de equilibrio vital, psicosocial y antropológico. Lo que implica que la inhibición de la libre capacidad de simbolización, puede repercutir negativamente en la salud humana. De esta manera, desde una perspectiva de estudios de lo imaginario y en el marco de sociedades que exigen al individuo la adaptación irreflexiva a un mundo competitivo, cosificado y burocratizado, la incapacidad de dormir y de soñar; la alta propensión a depresiones, neurosis, toda clase de somatizaciones; las recientes relaciones que se han establecido entre males como el cáncer y los estados de ánimo; así como otros tipos de patologías sociales, podrían verse influidos por el

bloqueo de la función simbólica que se suple con actitudes hiperracionales o vaciadas de *sentido*. Una aproximación hermenéutica al conocimiento tradicional del cuerpo, el alma y los sentidos del hombre, podría contribuir a develar las causas profundas de estos problemas de salud y a generar interpretaciones más acabadas sobre lo que significa estar sano, enfermo o sobre lo que entendemos por cura y tratamiento de los males, por ejemplo, pienso que en nuestros tiempos predominan enfoques reduccionistas que por estar sano, entienden “ser productivo” y por curar, someterse a procedimientos que atacan químicamente a las enfermedades.¹⁷⁶ Actualmente, casi al borde de la crisis del sector salud en nuestro país, se piensan los problemas de salud de individuos y de la sociedad en general, sólo en términos de asuntos de financiamiento y desarrollo de tecnología e infraestructura; en contubernio con los millonarios negocios de la industria farmacéutica, a la luz de estudios socioeconómicos, estadísticas y proyecciones demográficas; en relación con políticas públicas que, cuidando los intereses del mercado, se limitan a reducir las porciones de comida chatarra que cada cual puede ingerir, o a lanzar campañas mediáticas que, aderezadas como ritmos *pegajosos*, invitan a hacer ejercicio y a comer menos. Quizá sea hora de abrazar enfoques pluridisciplinarios que traten los problemas de salud aspirando a comprenderlos de fondo y aceptando que fomentar el libre despliegue de la inherente capacidad de simbolización de los hombres, puede funcionar a manera de terapia que inicie en el conocimiento de la fuerza y la fragilidad del cuerpo, que abra a la comprensión significativa de que la salud, tal vez no sólo radica en tener el cuerpo plenamente funcional, sino en fomentar el desarrollo espiritual, las relaciones equilibradas con el entorno, la reconciliación con uno mismo y con los demás, así como los lazos comunitarios, solidarios y responsables.

¹⁷⁶ Es importante señalar que Lluís Duch, en el primer volumen de su *Antropología de la vida cotidiana* (editorial Trotta), estudia cómo es que diversas culturas en momentos históricos diferentes, han interpretado qué es salud y qué enfermedad, así como qué implica curar. Ahí, analiza la salud desde una perspectiva *logomítica* y en relación con su noción de *estructuras de acogida* y con lo que llama “el trabajo del símbolo”. Ver “Entrevista con Lluís Duch: del *trayecto autobiográfico* al proyecto antropológico”, por Blanca Solares y Manuel Lavaniegos, en L. Duch, M. Lavaniegos, M. Capdevila y B. Solares, *Lluís Duch, antropología simbólica y corporeidad cotidiana*, Colección Cuadernos de hermenéutica 2, CRIM/UNAM, México, 2008.

2.5. La revolución vídeo y su efecto perverso

La teoría de lo imaginario de Durand, su *fantástica trascendental*, que reflexiona sobre lo más nuclear de la imagen simbólica así como sobre sus más diversas manifestaciones, cobra mayor relevancia en el marco de nuestras sociedades que cada vez se especializan más en las tecnologías de reproducción y transmisión icónica masiva. Frente a la llamada *civilización de la imagen* acompañada por un paradójico vaciamiento simbólico de la misma, el propio trabajo de Durand se puede entender como un ejercicio de equilibramiento: reivindicar y nivelar el papel de lo imaginario en una cultura occidental que lo ha puesto en un plano secundario privilegiando la racionalidad. Si bien la filosofía de la historia moderna está plagada de la negación de las estructuras de la imaginación, de manera consciente e inconsciente, así como siniestra, hace un uso tergiversado de ellas, al grado tal que terminan por apoderarse de la cultura. La manipulación de lo imaginario impulsada por los poderes fácticos, rebajándolo a instrumento de dominación, persuasión, presión, inculcación de valores y creencias, hace aún más pertinente la comprensión de la imagen y su dinamismo, es decir, es necesario tener puntos de orientación para distinguir el significado vital y el papel creativo de la *imagen* y para iluminar su vehiculización violenta y negativa, la cual encuentra un medio idóneo para explayarse en sociedades sedientas de imágenes, pero carentes de las condiciones, psíquicas, sociales e intelectuales para experimentarlas y generarlas crítica y éticamente. Habitamos sociedades “democráticas” en las que supuestamente se fomenta la libertad para pensar, sentir y opinar, pero realmente es difícil alcanzar este objetivo cuando la ola de información y de desarrollo tecnológico rebasa por mucho nuestra capacidad de asimilarlos. De acuerdo con la lógica del mercado y la hiperracionalidad, los medios *shockean* a los individuos con imágenes terriblemente empobrecidas y que sólo buscan uniformarlos, repitiendo una y otra vez mensajes manipulados que terminan por cerrar los espacios para la contemplación de la *imagen*, para la resonancia subjetiva de la misma, provocando entonces, no más que un efecto de anestesia. Así, la *imagen*

permanece reducida a la función del “distraer” y de asegurar hábitos de consumo de toda clase de mercancías, incluidos ídolos del rock, de la moda, del deporte, de la política, del cine, etc. Esto tiene como consecuencia la propagación de una insensibilidad brutal, que repercute negativamente no sólo en el desarrollo psíquico de cada ser humano, sino en las relaciones que con los demás, que con la comunidad entabla, incluso en el tipo de percepción que de las otras culturas tiene. Sin duda, no ha perdido vigencia la reflexión sobre la *industria cultural de masas* desarrollada por T. W. Adorno y M. Horkheimer, proceso que G. Durand también ha analizado bajo lo que designa como *revolución vídeo y su efecto perverso*. “Desde la cuna hasta la tumba, la imagen está aquí, dictando las intenciones de productores anónimos u ocultos: desde el despertar pedagógico del niño, desde las elecciones tipológicas (*el look*) de cada uno, en las costumbre públicas o privadas, la imagen mediática está presente, unas veces presentándose como “información”, otras veces escondiendo la ideología de una “propaganda”, y otras convirtiéndose en “publicidad” seductora...”¹⁷⁷

2.6. La perversión de la política y lo *imaginario*

Desde la perspectiva de los estudios de lo imaginario, se puede dar cuenta de cómo pese al avance de una modernidad, supuestamente secularizada, lo religioso, lo mítico y lo sagrado, no desaparecen del mundo social, sino que se metamorfosean y degradan en diversos espacios de lo profano, deviniendo, por ejemplo, en ideologías políticas o en cultos nacionalistas y patrióticos. Las problemáticas sociales relacionadas con las formas de legitimación, dominación y control políticos, con las orientaciones de los proyectos, con el estudio de los liderazgos, con la politización de los distintos campos sociales, con la formación de religiones políticas, etc., se pueden ver iluminadas con el análisis del movimiento imaginario que sustenta y subyace a estos fenómenos.¹⁷⁸ Por otra

¹⁷⁷ Gilbert Durand, *Lo imaginario*, Ediciones de Bronce, Barcelona, 2000, pp. 48-49.

¹⁷⁸ No se puede dejar de mencionar la importante labor en este campo, desarrollada por Jean-Jacques Wunenburger, al respecto remito a su obra *Imaginaires du politique*, Ellipses, 2001, libro que ha sido traducido por Blanca Solares y un equipo de trabajo a su cargo, con la finalidad de

parte, también hay un campo rico de trabajo en el estudio de lo imaginario como potencia que nutre la capacidad de cuestionamiento e insubordinación del hombre ante las injusticias y miserias de la realidad. Esta inclinación del dinamismo antropológico de la imaginación, que mediante sueños y utopías colectivos impulsa potenciales posibilidades de transfiguración de lo real, como vimos, es parte de la reivindicación que Durand hace de la creatividad y fecundidad de lo imaginario, de su fuerza *eufemizadora*.

proporcionar un material indispensable para la mejor comprensión de un curso organizado por ella misma e impartido por el profesor Wunenburger, titulado “Imaginarios de la política”, en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, en noviembre de 2012. También remito al texto de Julio Amador Bech, titulado *Las raíces mitológicas del imaginario político*, Porrúa/UNAM, México, 2004.

Conclusiones

A lo largo de esta investigación he puesto de relieve cómo es que la labor de Gilbert Durand tiene el gran mérito de haber profundizado en la especificidad de la *imagen* y del *símbolo*, así como de sus funciones, denunciando su histórica infravaloración y reivindicado su valor e importancia humana y social. Asimismo, cómo es que el desarrollo de su clasificación general del dinamismo de lo *imaginario*, a contracorriente de la tendencia positivista de las ciencias humanas, es a la vez un marco metodológico que vincula razón e imaginación y que señala que el estudio del dinamismo antagónico de las imágenes, es vía para comprender las manifestaciones sociales de la *imaginación simbólica* y sus cambios a través del tiempo, ya en el arte, las religiones, los valores, las tendencias e instituciones sociopolíticas, los estilos científicos e innovaciones tecnológicas,¹⁷⁹ etc.

Como parte de este último apartado, recalcaría que sin renegar de la cultura occidental, pero sí criticando los reduccionismos de las ciencias positivistas, el *nuevo espíritu antropológico* impulsado por la obra de Durand, al proponer la lectura profunda de los símbolos que atraviesan la totalidad de los proyectos humanos, nos acerca a una comprensión más amplia del fenómeno humano. Aspiración que no se puede entender únicamente como una toma de posición epistemológica, sino como una forma de interpretar el *sentido* de la vida o, como señala Verjat, como la asunción de una “actitud mental” y de un espíritu de

¹⁷⁹Es muy interesante pensar en cómo los *regímenes de lo imaginario* subyacen a la orientación de los propios avances científicos, por ejemplo, la proyección imaginaria hacia lo infinitesimal, las ensoñaciones de lo infinitamente pequeño, las fantasías de múltiples encastres del *régimen nocturno*, han motivado y animado desde la mecánica cuántica y la relatividad, hasta las recientes investigaciones sobre el bosón de Higgs, conocido popularmente como “la partícula de Dios”; así como sobre nanotecnologías que persiguen el control y manipulación de la materia a nivel de átomos y moléculas. Investigaciones que, dicho sea de paso, también han requerido de la comunicación activa entre científicos especializados en distintos campos, reuniendo la física, la biología, la química, la informática, las matemáticas y las ingenierías. Proceder científico que, de alguna manera, nos recuerda la insistencia de Durand por poner en comunicación los descubrimientos de las diferentes ciencias humanas para arribar a una *nueva antropología*.

“ecumenismo científico”.¹⁸⁰ Asimismo, en el marco del predominio de la *superespecialización* de la vida académica, este *nuevo espíritu antropológico* al abogar por la comunicación entre las ciencias humanas y la vinculación de sus diferentes aportaciones, también es una contribución central de Durand para permitirnos arribar a la conformación de una imagen unificada del hombre que dé cuenta tanto de su diversidad, como de sus rasgos perennes y transhistóricos.¹⁸¹

Considero que también es importante manifestar que, lejos del individualismo moderno, de la imagen del hombre como amo del mundo y de la naturaleza, la perspectiva de Durand, se preocupa por generar acercamientos al simbolismo de varias culturas, permitiendo la emergencia de un conocimiento de la realidad, capaz de generar actitudes de apertura y diálogo que contrarresten posturas que se empeñan en afirmaciones definitivas, cuestión que puede ser campo fértil para el peligroso desarrollo de toda clase de totalitarismos, fundamentalismos y pseudo misticismos. Durand propone entender la cultura como una creación del espíritu humano y reconocer la unidad de hombre, que aún desde diferentes latitudes, comparte la capacidad de operación de un capital simbólico que forma parte de su herencia filogenética. En este sentido, se podría fomentar un humanismo más abierto y ético, cargado de *sentido*, sobre todo ahora que el encuentro de las culturas constituye uno de los rasgos dominantes de nuestro tiempo. Como bien señala P. Walter, “Las investigaciones sobre lo imaginario pueden ser un medio de lucha contra la discriminación cultural, en tanto que nos muestran que nada de lo que es humano nos debe ser extraño si queremos comprender al hombre”.¹⁸²

¹⁸⁰ Alain Verjat, “Gilbert Durand y la ciencia del hombre” en *El retorno de Hermes. Hermenéutica y ciencias humanas*, Alain Verjat (Ed.), España, Anthropos, 1989, p.13.

¹⁸¹ Particularmente, el *Centro de Investigaciones sobre el Imaginario*, creado por Durand en 1966 y los varios grupos académicos adscritos a éste y dispersos por todo el mundo, persiguen este objetivo y reivindican la importancia del trabajo en equipos y redes científicas guiado por una visión pluridisciplinar.

¹⁸² “La investigación del imaginario medieval. Entrevista con Philippe Walter”, por Blanca Solares, en B. Solares, *Merlín, Arturo y las hadas. Philippe Walter y la hermenéutica del imaginario medieval*, Colección Cuadernos de hermenéutica 1, UNAM/CRIM, México, 2007, p.78.

Por otro lado, como parte de estas conclusiones, me gustaría hacer un comentario sobre el papel de la pedagogía en nuestras sociedades, pues se trata de una preocupación central para Durand. Si bien la falacia infinita del progreso, parece no dejar de sostener que nos hace falta desarrollarnos y expandirnos más, ser lo suficientemente “científicos” e innovadores tecnológicamente, para controlar por completo la naturaleza, para llegar al fin a ser libres y felices, son las pedagogías las que se dan a la tarea de reproducir y afianzar estas ideas que no son sino pura claudicación de lo imaginario, a favor de la creencia de que los niños se educan mejor si se les provee de una computadora, de habilidades técnicas y destrezas competitivas. No se entiende que lo lúdico, lo simbólico, es decir, lo imaginario, es la disposición por excelencia que se debe fomentar desde la primera infancia, para alcanzar una verdadera humanización y libertad. Bien dice Durand que el problema de las pedagogías es su anclaje a “esquemas prometeicos”, promotores de una fuerte semiotización de la cultura.

Muy lejos de esto, la obra de Durand afirma que no somos estructuras racionales que operan sin memoria o que devienen en puro presente y en razón de condicionamientos históricos y materiales, esta manera de entender al hombre constituye quizá, el mayor estrechamiento represivo y de destrucción de la función de la *imaginación simbólica*. Por el contrario, Durand luego de profundizar en las estructuración antropológica de lo imaginario, propone un humanismo antropológico que sepa habitar la imagen y comprender la tradición, lo que cómo él mismo señala, se basa en la comprobación de que “La *cultura válida*, es decir, la que motiva la reflexión y la ensoñación, es la que *sobredetermina* con una especie de *finalidad* el proyecto natural proporcionando por los *reflejos dominantes* que hacen las veces de *tutores instintivos*.”¹⁸³ Es decir, naturaleza y cultura mediadas por el proceso de simbolización, configuran al hombre que participa activamente en la generación de la vida y las sociedades, que tiene la capacidad

¹⁸³ Gilbert Durand, *Las estructuras antropológicas del imaginario*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004, p.55.

de libre iniciativa para movilizar y animar significativamente la totalidad de su entorno.

Desde luego que transformar la tendencia hiperracional e iconoclasta de nuestra civilización no es tarea fácil, pero considero que Durand de fondo nos está diciendo que aunque casi todo en la cultura se ha mercantilizado, las personas alcanzan a presentir en algunas de sus manifestaciones un eco que conecta con arquetipos profundos que anidan en su psiquismo, vislumbrando la fuerza de mitos y símbolos que no dejan de interpelarles, quizá por eso, actualmente, por ejemplo, son tan prolíferas ciertas temáticas literarias y cinematográficas que recrean motivos mágicos y mitológicos.

En este sentido, Durand, recuperando el legado de su maestro Bachelard, confía en que es posible revertir la reducción signica del mundo, impulsando una *pedagogía de la imagen o socioatría*, que lejos de los hábitos de consumo predominantes, enseñe a contemplar y captar la profundidad de las imágenes y de los símbolos. Esto es urgente, ya que lo que está en juego es el desarrollo de formas de orientación en el mundo, de interpretación y lectura de los contenidos humanos y culturales, que contra el vaciamiento nihilista y a partir del poder vivo de la imaginación, llene de *sentido* la vida del hombre. Si anteriormente en las sociedades tradicionales, las religiones conservaban y difundían cuidadosamente el patrimonio simbólico de los pueblos, ahora sólo podríamos redescubrir el valor de la estructura imaginaria del hombre, reeducándonos en la *imagen*, abogando por la formación de sociedades verdaderamente libres para permitir el desencadenamiento del *proceso de individuación* (de auto-construcción de la persona) de cada uno sus miembros, para impulsar la formación de criterios propios, para saber qué elegir y qué apropiarse, para poder responder a las imposiciones del poder con la propia imaginación.

Considero que formarse en la comprensión de la *imagen simbólica*, implicaría tener una actitud de apertura, disposición para desarrollar la

sensibilidad, para iniciar un trabajo paciente de estudio, reflexión y meditación serios de la historia cultural del hombre, de sus mitos y símbolos, de sus inquietudes de siempre, deseos, angustias, sueños, miedos, etc., repensando a la luz de esto, valores y prácticas, lo que se traduciría en la configuración de una *ética* de vida.

Esta propuesta de impulsar una nueva pedagogía, señala que de la mano de la cultura física, del razonamiento, la lógica y la objetividad, se debería fomentar la educación en la *imagen*, por ejemplo, propiciando las condiciones sociales para la recuperación y el desarrollo de la imaginación visual, musical, plástica, lingüística; facilitando la apertura de espacios y prácticas que contrarresten el déficit imaginario, tales como la danza, el teatro, el psicoanálisis, etc.; desde luego, promoviendo una familiarización con la historia del arte, con la literatura, con la poesía, con los mitos, y con la arquetipología de las culturas antiguas. Un intenso y significativo *activismo cultural* abriría vías para estudiar las múltiples manifestaciones de la imaginación creadora. Y todo esto no en términos descriptivos y con la finalidad de acumular conocimientos estériles, sino descubriendo en ello la potencia de la naturaleza y de la función antropológicas, lo que según Durand, podría inspirar la “comunicación de las almas”, así como la configuración de un nuevo humanismo. “No es sino con este bucear en lo imaginario que los hombres podrán conocer su camino personal y vivir un día pacíficamente.”¹⁸⁴

Pienso que la reflexión de Durand sobre la *imaginación simbólica*, fundamentalmente, está alertando sobre la existencia de una especie de “semantismo esencial”, una unidad con la naturaleza, que no debe ser rota, a riesgo de sufrir procesos terribles de deshumanización. En su trabajo reluce la preocupación permanente por comprender *qué es el hombre*, por rastrear los orígenes y el rumbo de sus sociedades, que a su modo de ver, se precipitan en

¹⁸⁴ “La investigación del imaginario medieval. Entrevista con Philippe Walter”, por Blanca Solares, en B. Solares, *Merlín, Arturo y las hadas. Philippe Walter y la hermenéutica del imaginario medieval*, Colección Cuadernos de hermenéutica 1, UNAM/CRIM, México, 2007, p.75.

transformaciones aceleradas, al tiempo que se asiste al auge de *pedagogías negras* que las van vaciando de *sentido* y de la posibilidad de vivir éticamente. Sin embargo, pese a todo esto, el proyecto *durandiano* se funda en torno al germen de esperanza de renovación del mundo y de la vida humana, contenido en la propia naturaleza y dinámica de la potencia de lo *imaginario*, imprescindible acompañante del hombre desde que éste apareció sobre la tierra. “Porque hay sociedades sin investigadores científicos, sin psicoanalistas, pero no las hay sin poetas, sin artistas, sin valores.”¹⁸⁵

Este es el mensaje que nos lanza Durand: hay que formarnos, educarnos para identificar y saber relacionarnos con el imaginario vivo y realmente significativo, preservado de la conceptualización unilateral, de la sobrecarga arbitraria de significados y de las manipulaciones y los dogmatismos, pues como bien señala J.J. Wunenburger, este sólo se experimenta a partir de una *aproximación simbólica* o un *tratamiento figurativo*, que no cierra el significado de la imagen, que no la compromete con uno en particular, sino que favorece la interpretación permanente de los distintos niveles de significación de la misma, relacionando un sentido con varios otros, armando constelaciones simbólicas que se organizan a partir de la “facultad de establecer correspondencias en el respeto a las diferencias”.¹⁸⁶

Aunado a esto, hay que tener presente que son dos las visiones del mundo y del hombre que influyen en la orientación de las ciencias sociales: la moderna, basada en la idea del progreso y el determinismo de los hechos, que mira a lo social como estudio fragmentado por las varias epistemologías; y la de recreación de la modernidad a partir de la tradición, que entiende al hombre como un complejo de cuerpo y psique, y a lo social como un entramado de razón e imaginación. Virar hacia un *nuevo espíritu antropológico* implica desarrollar la

¹⁸⁵ Gilbert Durand, *La imaginación simbólica*, Amorrortu, Buenos Aires, Argentina, 2007, p.122.

¹⁸⁶ “Lo imaginario y sus arborescencias. Entrevista con Jean-Jacques Wunenburger”, por Blanca Solares, en *Lo imaginario*, Revista Acta Sociológica, núm. 57, enero-abril de 2012, Centro de Estudios Sociológicos, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México, p.125.

última visión, aspirando a una *ciencia del hombre* más allá del etnocentrismo y que se afane por hacer del *saber tradicional* del hombre sobre el hombre, la base para el desarrollo de un *nuevo espíritu antropológico*.¹⁸⁷ Abracemos pues este anhelo como hilo conductor de nuestro quehacer científico, pues no hay que olvidar que:

La razón y la ciencia vinculan a los hombres con las cosas, pero lo que une a los hombres entre sí, en el humilde nivel de las dichas y las penas cotidianas de la especie humana, es esta representación *afectiva*, por ser vivida, que constituye el mundo de las imágenes.¹⁸⁸

¹⁸⁷ Gilbert Durand, *Ciencia del hombre y tradición. El nuevo espíritu antropológico*, Paidós, Barcelona, 1999, p.13.

¹⁸⁸ Gilbert Durand, *La imaginación simbólica*, Amorrortu, Buenos Aires, Argentina, 2007, p.133.

Bibliografía

Chevalier, Jean y A. Gheerbrant, *Diccionario de símbolos*, Herder, Barcelona, 2009.

Corbin, Henry, *Cuerpo espiritual y tierra celeste*, Siruela, España, 1996.

Durand, Gilbert, *La crisis espiritual en Occidente. Las conferencias de Eranos*, Ed. Siruela, España, 2011.

-----, *La imaginación simbólica*, Amorrortu, Buenos Aires, Argentina, 2007.

-----, *Las estructuras antropológicas del imaginario*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004.

-----, *Mitos y Sociedades. Introducción a la mitología*, Ed. Biblos, Buenos Aires, 2003.

-----, *Lo imaginario*, Ediciones de Bronce, Barcelona, 2000.

-----, *Ciencia del hombre y tradición. El nuevo espíritu antropológico*, Paidós, Barcelona, 1999.

-----, "El hombre religioso y sus símbolos", en Julien Ries (ed.), *Tratado de antropología de lo sagrado*, vol.1., Trotta, Barcelona, 1995.

-----, *De la mitocrítica al mitoanálisis. Figuras míticas y aspectos de la obra Anthropos*, Barcelona, 1993

Eliade, Mircea, *La búsqueda. Historia y sentido de las religiones*, Kairós, Barcelona, 2000.

-----, *La prueba del laberinto, Conversaciones con Claude-Henri Rocquet*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1980.

Jung, Carl Gustav, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Paidós, Barcelona, 1991.

Solares, Blanca, "Perspectivas sociológicas en el estudio de la religión", en María del Carmen Valverde y Mauricio Ruíz (coordinadores), *Teoría e historia de las religiones*, vol. 2., Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México, 2010, pp. 27-52.

-----, y Manuel Lavaniegos, "Entrevista con Lluís Duch: del trayecto autobiográfico al proyecto antropológico", en L. Duch, M. Lavaniegos, M. Capdevila y B. Solares, *Lluís Duch, antropología simbólica y corporeidad cotidiana*, Colección Cuadernos de hermenéutica 2, CRIM/UNAM, México, 2008.

-----, "La investigación del imaginario medieval. Entrevista con Philippe Walter", en B. Solares, *Merlín, Arturo y las hadas. Philippe Walter y la hermenéutica del imaginario medieval*, Colección Cuadernos de hermenéutica 1, UNAM/CRIM, México, 2007, p.74.

Verjat, Alain, (ed.) *El retorno de Hermes. Hermenéutica y ciencias sociales*, Anthropos, Barcelona, 1989.

Wunenburger, J. J., *Antropología del imaginario*, Ediciones Del sol, Buenos Aires, 2008.

Bibliografía complementaria

Bachelard, Gaston, *El aire y los sueños*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.

Caillois, Roger, *Acercamientos a lo imaginario*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

Cassirer, Ernst, *Antropología filosófica*, FCE, México, 1989.

Duch, Lluís, *Mito, interpretación y cultura*, Herder, Barcelona, 2002.

Dumézil, Georges, *Los dioses de los indoeuropeos*, Seix Barral, España, 1970.

Lévi-Strauss, Claude *Antropología Estructural*, Paidós, España, 1995.

Ortiz-Osés, Andrés, "Cassirer y las formas simbólicas", en A. Ortiz-Osés y Patxi Lanceros (dirigen), *Diccionario interdisciplinar de hermenéutica*, Universidad de Deusto, España, 1997.

Reyes, Ventura Alfonso, "Lo sagrado en la modernidad. Un análisis desde el proyecto del Colegio de Sociología", tesis de maestría en Estudios Políticos y Sociales, FCPyS/UNAM, 2013.

V. García Marco, *Georges Dumézil (1898-1986)*, Ediciones del Oro, Madrid, 1999.

Hemerografía

Anthropos, Revista de documentación científica de la cultura, número 153, *El Círculo de Eranos. Una hermenéutica simbólica del Sentido*, febrero 1994, p.95.

Carretero, Enrique, "Un acercamiento antropológico a lo imaginario", *Ágora*, Papeles de Filosofía, volumen 22, número 1, 2003, pp.177-187.

Garagalza Luis, "Hermenéutica simbólica: la Escuela de Eranos", en *Anthropos*, Revista de documentación científica de la cultura, número 57, *Andrés Ortiz-Osés*. *Antropología hermenéutica*, enero 1986, pp.56-63.

Herrero Gil Martha, "Introducción a las teorías del imaginario. Entre la ciencia y la mística". *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, vol. 13, 2008, pp. 241-258.

Koss Natacha, "Del imaginario y otras teorías" en *La Jornada Semanal*, Núm. 843, domingo 1 de mayo de 2011.

Ortiz-Osés Andrés, "La escuela de Eranos. Una arquetipología de la cultura", en Suplementos. *Una interpretación evaluativa de nuestra cultura. Análisis y lectura del almacén simbólico de Eranos*. *Anthropos*, número 42, febrero 1994, pp.1-100.

Sánchez, Capdequí Celso, "El imaginario cultural como instrumento de análisis social", en *Agenda Cultural*, Universidad de Antioquia, núm 151, febrero 2009.

Solares, Blanca, "Aproximaciones a la noción de Imaginario", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, UNAM. vol. XLVIII, núm. 198, septiembre - diciembre, 2006, pp. 129-141.

-----, "Gilbert Durand, imagen y símbolo o hacia un nuevo espíritu antropológico" *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, UNAM. vol. LVI, núm. 211, enero-abril, 2011, pp. 13-24.

-----, "Gilbert Durand, o la cultura como dimensión simbólica", en Rafael Pérez-Taylor, editor, *Antropología simbólica, VI Coloquio Paul Kirchhoff*,

Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F., 2011.

-----, “Lo imaginario y sus arborescencias. Entrevista con Jean-Jacques Wunenburger”, en *Lo imaginario, Revista Acta Sociológica*, núm. 57, enero-abril de 2012, Centro de Estudios Sociológicos, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México.

Fuentes electrónicas

<http://homepage.mac.com/eeskenazi/durand2.html> “Exploración de lo imaginal”, Gilbert Durand, (*Spring 1971, incluido en Working with Images, Spring 2000*), traducido por Enrique Eskenazi, consultado el 17 de marzo de 2012.

http://www.iaa.upf.edu/formats/formats3/pin1_e.htm “A propósito de lo imaginario” Iván Pintor Iranzo, *Formats, Revista de Comunicación Audiovisual*, 2000, consultado 8 abril 2012.

http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S071822012005000100008&lng=en&nrm=iso&tlng=en “Para Pensar lo imaginario: una breve lectura de Gilbert Durand”, Mabel Franzone, *Alpha Osorno*, núm. 21, 2005, pp.121-137, consultado 8 abril 2012.

<http://www.adepac.org/P02-23.htm> “Círculo de Eranos” en página oficial de ADEPAC (*Asociación para el Desarrollo de la Psicología Analítica en Colombia*). Consultado el sábado 17 de marzo de 2012.

iaap.org/congresses/.../walking-in-the-footsteps-of-eranos.html “Walking in the Footsteps of Eranos”. *Asociación Internacional de Psicología Analítica. Congresses - 2004 Barcelona*, written by Bob Hinshaw, Paul Kugler Friday, 11 September 2009. Consultado el 17 marzo de 2012.

http://www.diegolizarazo.com/recientes/la_hermeneutica_de_la%20imagen_sagrada.pdf “La hermenéutica de la imagen sagrada en el Círculo de Eranos”. Diego Lizarazo Arias. Universidad Autónoma Metropolitana- Xochimilco. 2002. Consultado el 26 de marzo de 2012.