

## **PARA PENSAR LO IMAGINARIO: UNA BREVE LECTURA DE GILBERT DURAND**

*Mabel Franzone*

### Resumen

Gilbert Durand nos pone en "movimiento", nos enseña que todo está en cambio de manera perpetua. Nos hace pasar en línea ascendente desde el conocimiento reflejo al mundo imaginal con una subversión epistemológica, impulsando un conocimiento que engloba todo. Ya las mitologías nos muestran dioses que descienden hasta la animalidad y a hombres subiendo hasta el angelismo. Con las *Estructuras Antropológicas* (1984) se pone en funcionamiento un extenso cuadro de análisis que permite comprender, por la semántica de los atributos y de los verbos de los diferentes relatos, unas y otras formas de simbolización según las geografías, como las distintas maneras de vivir la muerte. Del mismo modo, los tiempos lineal y cíclico corresponderán a diferentes maneras de ver la Naturaleza y los dioses, formas de otredad que son una radiografía de las culturas. Lo universal de lo imaginario, así presentado, se nos antoja una manera de reencantar el Mundo.

Palabras claves: Imaginario, imagen, conocimiento, estructuras, tiempo.

### Abstract

Gilbert Durand sets us in "motion"; showing us that everything is ever changing. He puts us on a fast track going from reflex knowledge to fantasy world through epistemological subversión, boosting knowledge that encompasses everything. Mythologies show us Gods that are demoted to animal state and humans that move up to angelism. Thanks to *The antropological structures*, (1984) an extensive analysis framework is set up. This framework helps understand, through semantics of attributes and verbs of various short stories, some forms of symbolisation according to geographies, as well as, distinctive ways of experiencing death. Similarly, linear and cyclic times correspond to various ways to envision Nature and Gods different ways which constitute an x-ray of cultures. The universality of imagination thus presented charms us with a way to delight once again the world.

Key words: Imagination, image, knowledge, symbols, structures, time.

## ¿POR QUÉ LO IMAGINARIO HOY?

La última, reciente y espantosa guerra, provocada por Estados Unidos, se llevó a cabo como una cruzada del Bien contra el Mal, pero lo que decimos no es ninguna novedad pues los diarios del mundo entero manejaban estos dos polos. Aunque, también, la mayor parte del mundo se dio cuenta que todo era una gran mentira. Sin embargo, la prensa seguía invocando misiones mesiánicas contra la dictadura y por la libertad y la democracia, por el “bien”. Algunos intelectuales franceses aplaudieron la “labor americana” e, incluso, leímos un artículo de Jean d’Ormesson —de l’Académie Française de Lettres— en el que el autor dice con pena que todo el mundo se alegra de la “caída del dictador” pero que nadie “agradece a los americanos.”<sup>i</sup> Una expresión como ésta ni siquiera vale la pena comentar, pero, nos muestra hasta qué álgido punto llegó la lógica de un dualismo exacerbado en donde un elemento, para sobrevivir, tiene que devorar al otro, exterminarlo, dominarlo.

Observamos, a lo largo de ese período, que la mayor parte de la gente no solamente padecía la información y las imágenes de una guerra que nadie había querido, sino que sentía un hartazgo y terminaba por no leer más o no mirar más la televisión, asqueados de tanta ignominia, cuando no, perdidos por la contradicción de las noticias. Parecía que nos obligaban a ver una película de horror de mal gusto. El sentimiento de base era, insistimos, que mataban blandiendo banderas de engaño, y que los canales de televisión y los periodistas aceptaban jugar ese juego.<sup>ii</sup> Muchas causas podemos analizar, pero nos referiremos al problema de ruptura entre los medios de comunicación y la sociedad, ligado al exceso de información como bien lo señala Gilbert Durand (1994:78). La información es —en ella misma— *neguentrópica*, es decir, que aumenta indefinidamente sin que lleve en sí el germen de la usura. Citando a Brillouin, Durand sostiene que las instituciones, como toda construcción humana, necesitan un gasto de energía, son *entrópicas*, es decir sometidas a la propia muerte, a la propia desaparición. (1994). Puede ser, entonces, que el exceso de información sea un factor de pérdida para las instituciones sociales. “On peut constater que plus une société est “informée” plus les institutions qui la fondent se

---

<sup>i</sup> Y como diría José Martí, el líder cubano: “hasta el nombre nos han robado”, pues, americanos somos todos los que habitamos el Continente Americano, de Norte a Sur. Tal vez, d’Ormesson debería hacer un viaje por América Latina y comprobar a qué nos han reducido los Estados Unidos y el FMI. El artículo mencionado apareció en *Le Figaro* (abril 2003).

<sup>ii</sup> Indudablemente hubo otros programas en donde gente inteligente discutía. Nosotros nos referimos aquí a los noticiarios.

fragilisent...” (1994:78). La balanza se inclina del otro lado, por efecto de la saturación. La lógica dominante, de la cual el sentido ha sido desterrado y que ha penalizado la dimensión de lo sagrado, representa una crisis, que es —primero y principalmente— una crisis del hombre y una crisis de las Ciencias Humanas. No se trata de hacer otra “cruzada” contra del racionalismo moderno sino de buscar un conocimiento que se adapte mejor al mundo, de denunciar las faltas y de anunciar una propuesta. Si aún tiene sentido la frase de Rabelais “Science sans conscience n’est que ruine de l’âme”, lo más adecuado es redefinir otro tipo de ciencia, tratando de evitar la trampa del dominio y la posesión del mundo, ya que es esta trampa la que nos hizo caer en un materialismo exagerado, y dejó el camino libre a todo tipo de desmedidas tanto políticas como económicas, con las graves consecuencias de un empobrecimiento total del planeta, de la pérdida de materias primas, de la desaparición irreversible de especies vegetales y animales, de epidemias de las cuales nunca se conocen los orígenes, de la mortalidad infantil creciente, del hambre, y de la pérdida de nuestra dignidad como seres humanos. Nos preguntamos con insistencia qué planeta dejamos como herencia a nuestros hijos y a las generaciones que vengan después. No podemos encontrar respuesta, como no podemos dejar de sentirnos responsables. El daño ocasionado nos interpela porque está dirigido a esa parte de “otro” que tenemos en nosotros mismos. La cara de los muertos y de los mutilados tiene algo de nuestra propia cara y aquí creemos que se instaura una proximidad, un enfoque de la diferencia que se torna en no-indiferencia. “Yo” y el “otro” se vuelve un “yo por el otro” pero con responsabilidad, como diría Emmanuel Lévinas: “L’un-pour-l’autre de la proximité ne forme pas une conjonction ontologique de la satisfaction. La capacité de l’être - et de la conscience, son corrélat - est insuffisante pour contenir l’intrigue qui se noue dans le visage d’Autrui, tracé d’un passé immémorial...” (1974:123). La última masacre nos dejó sumergidos en un espacio de silencio, sin reacción e, incluso, de negación, como si el cuerpo sabiamente nos pusiera filtros para no pensar, cuestión de poder seguir viviendo. La necesidad que sentimos de un cambio mundial se ve, de alguna manera aliviada, si pensamos ya en un cambio de la percepción del Otro, en un renovamiento ontológico cuya esencia se define de antemano con una metafísica que dé lugar a la trascendencia, como diría Lévinas (1992:24), una subversión epistemológica que permita una recepción diferente del otro, que reconozca lo invisible del mundo y del ser, la parte de divinidad que hay en todos y cada uno de los seres que habitan este planeta, que despierte nuestra parte de responsabilidad como integrantes del mundo.

Pero esto lo viene repitiendo G. Durand desde hace mucho tiempo y, en un llamado trágico y urgente, interpela al hombre moderno recordando que el humano no debe ser solamente un epicentro frágil y vacío, sino “un lieu de passage où se comprend et se concrétise le secret qui lie la Création au Créateur, le secret de Dieu”<sup>1</sup>. Se trata de reincorporar la dimensión de lo sagrado, deslindar algunos conceptos que permitan un nuevo enfoque de las representaciones del Universo, aceptando un pluralismo de voces, de visiones, abriéndose al Otro y al otro con la preocupación de reunificar la ciencia y permite ver al hombre y al mundo integralmente, sin separaciones mutilantes. Tal es la vasta teoría de lo imaginario de Gilbert Durand.

## SOBRE LA NOCIÓN DE IMAGINARIO

Gilbert Durand evoca primero —método justo— la palabra encerrada allí, la “imagen”. Y, entonces, este imaginario se despliega como un abanico, incluyendo todo. En efecto, la conciencia tiene dos maneras de representarse el mundo: la una es directa, cuando la “cosa misma” aparece presente en la mente como en la percepción o la sensación. La otra es indirecta, cuando —por una u otra razón— la “cosa” no puede presentarse en carne y hueso a nuestra sensibilidad, como los recuerdos de infancia, o la representación de otra vida más allá de la muerte. En todos los casos de representación indirecta, el objeto ausente llega a nosotros por una imagen. (1964:8).

La banalización y —por qué no decirlo— el desprecio que ha cubierto todo producto de la imaginación produjo una gran confusión entre el significado de los términos relativos a este “imaginario”. Para Durand no sólo hay confusión, sino desvalorización de la imagen, producto de la devaluación sufrida por la *phantasia* en el pensamiento occidental y en la Antigüedad Clásica. Así “imagen”, “signo”, “alegoría”, “símbolo”, “emblema”, “parábola”, “mito”, “figura”, “utopía”, son utilizados por los autores como si significaran lo mismo, dice Durand. (1964:7). Tal vez, es en el terreno literario donde hubo más intentos de definición de estos términos, aunque nos consta que siempre hay una resistencia a la utilización exacta de las palabras que forman parte del léxico de lo imaginario.

En diversas opiniones al respecto —e, incluso, en medios universitarios— surge la crítica desdeñosa de que aquéllos que trabajamos sobre lo imaginario, trabajamos con libros y sin ninguna investigación

---

<sup>1</sup> Gilbert Durand. *L'imagination symbolique*, citado por Jean-Jacques Wunenburger. “Pour une subversion épistémologique”, en Maffesoli, Michel 1980. (Ed.). *La Galaxie de l'Imaginaire. Dérive autour de l'œuvre de Gilbert Durand*. Paris: Berg International. 66.

sobre el terreno, por lo que no es nada “racional” ni científico, etc. etc. Algunas tienen como origen la inquisición que reina en el pensamiento originada en la lucha entre escuelas; otras, la defensa de “la razón” que se quiere conservar como lo único válido para el pensamiento y que es protegida con un ardor inaudito, con un integrismo *quasi* religioso, lo que lleva a Eugen Fink a decir que “la raison n’est pas une lumière froide et blême qui paraît à une humanité anémique... Elle est la plus passionnée des passions, le désir le plus sauvage...” (1966:30). Y, otras veces, las opiniones que desvalorizan la imagen y lo imaginario son causadas, simplemente, por la ignorancia y por la abulia de no querer saber exactamente de qué se trata.

La palabra “imaginario” despierta cierto volumen invisible, una presencia que nos rodea pero que no podemos tocar. Nos rodea como nos rodea la Naturaleza. Pero Madre Natura se deja ver y, en cambio, este imaginario es un verdadero misterio. Como todo misterio, a veces se deja aprehender; otras, se esconde en un lugar de sombras. Como todo misterio releva de la poética y de lo sensible. Durand lo define como “l’incontournable re-présentation, la faculté de symbolisation d’où toutes les peurs, toutes les espérances et leurs fruits culturels jaillissent continûment depuis les quelque un million et demi d’années qu’*homo erectus* s’est dressé sur la terre.” (1994:77). Este imaginario está jalonado de símbolos y es aquí donde necesitamos precisar algo más sobre este término. Cuando el significado no es de ninguna manera “presentable”, el signo, la figura o metáfora conducen lo sensible de lo figurado al significado, siendo este significado –por naturaleza inaccesible, afirma Durand— una epifanía o aparición de lo indecible, inaccesible; una representación que hace aparecer un sentido secreto, *epifanía de un misterio*. (1964:77).

El significante, parte visible del símbolo, posee tres dimensiones concretas: a) cósmica, porque abreva su figuración en el mundo visible que nos rodea, b) onírica, o sea, arraigada en los recuerdos y en los gestos que surgen en nuestros sueños, c) poética, porque llama al lenguaje y a aquello más profundo, que explora las capas del inconsciente<sup>2</sup>. También, la parte invisible crea todo un mundo de representaciones indirectas, lo que hace que los dos términos del símbolo, significante y significado, sean infinitamente abiertos y completamente flexibles. La parte visible se repite y, por redundancia, integra en su figura las cualidades más contradictorias. Por este poder de repetirse, el símbolo expresa indefinidamente su inadecuación. Este repetirse permite su perfeccionamiento por

---

<sup>2</sup> Cf. Paul Ricoeur. *Finitude et culpabilité*. La Symbolique du mal. 18. Citado por Gilbert Durand en *L’Imaginaire. Essai sur les sciences et la philosophie de l’image*, op. cit. 13.

aproximaciones acumuladas. El conjunto de todos los símbolos sobre un tema los va aclarando unos a otros, sumándole una potencia simbólica suplementaria (1964:15).

La redundancia perfeccionante opera en tres terrenos: a) cuando esta redundancia es gestual constituye los símbolos rituales, b) cuando es lingüística releva del mito y sus derivados, c) cuando lo es de una imagen ya sea —en pintura o en escultura— es lo que se llama el símbolo iconográfico. Estos tres terrenos hablan de un contenido invisible, de un Más Allá, de un valor que establece un “sentido”, contrariamente a lo que sucedió con el pensamiento occidental que redujo la imaginación y la imagen a simples vehiculadores de falsedades y produjo una extinción simbólica (1994:17). Para encarar, entonces, una nueva ciencia y una nueva sabiduría que integren la parte desechada, habrá que tener en cuenta la simbología y, para ello, debemos analizar ciertas premisas que posibiliten un cambio en el conocimiento.

## SUBVERSIÓN EPISTEMOLÓGICA

Se trata, ahora de encarar una manera de pensar diferente y mencionar ciertas bases epistemológicas que implican un cambio en la lógica del pensamiento. El problema de las Ciencias Humanas que preconizan un conocimiento del Hombre como algo objetivable, matematizable, consecuencia del determinismo de la Ciencia moderna, ha colocado a científicos y a humanistas en abierta oposición (Wunenburger 1980:48), los primeros enarblando los postulados de la ciencia y, los segundos, encerrándose en un solipsismo del Yo, levantando barreras infranqueables. Para subvertir esta necesidad de hacer encajar el objeto dentro de ciertas categorías intelectuales predeterminadas por el sujeto o de definir la realidad con normas estáticas, el camino —propone Jean-Jacques Wunenburger siguiendo a Gilbert Durand— sería, tal vez, salir de una dualidad que enfrenta ciertos términos como movimiento-permanencia, hechos reales a hechos contruidos, lo múltiple a la unidad, etc. para poder encontrar “une connaissance totale et une pour qui le différentiel, le multiple, obéissent aussi à des règles, mais d’une autre nature que les mesures et les lois abstraites” (1980:49), es decir, que la ciencia debe convertirse en una verdadera *gnose*, o sea, un conocimiento de la totalidad del objeto gracias a la participación de la totalidad del sujeto y no sólo de su razón. Pero, habría que precisar la necesidad tanto epistemológica como antropológica de tal vuelco, teniendo en cuenta, por otro lado, la credibilidad psicológica y la posibilidad de una lógica del “nuevo espíritu científico”. Esto es, también, el deseo de Gilbert Durand quien ubica el

destino de la antropología bajo el signo del renacimiento de una espiritualidad, pues, sólo ella podrá recordarle su paradigma perdido.

Siguiendo a Gilbert Durand –comentado por Wunenburger– hay tres líneas decisivas y fuertes que marcaron el pensamiento occidental y científico: 1) El pensamiento racional rompió la alianza con lo sagrado, con la creencia en Dios, refugiándose en un agnosticismo, 2) Con la negación de la trascendencia sobreviene una división del cosmos. Éste no es más un objeto de conocimiento, sino que se cortan y se cierran los campos de investigación y no se los considera más como equivalentes a una totalidad. La ciencia, volviéndose analítica, reduce las conexiones de las cosas y anula las redes de correspondencia o de similitudes simbólicas, 3) Esta reducción del mundo concreto a categorías mentales abstractas supone también una oposición dualista entre un objeto y un sujeto, sin relación el uno con el otro. Según Wunenburger, a partir de Descartes se establece el método de una manera imperialista en Occidente, teniendo como principio el corte, la separación de Identidad y no-Identidad, lo Uno y lo Múltiple, el Bien del Mal, lo Verdadero de lo Falso, etc. (1980:53). La Historia –según Jean Brun– sufre las consecuencias con sus furores y sus silencios; progreso, optimismo, perfectibilidad y beneficencia han ritmado las historias oficiales, estableciendo, una vez más, la “Inquisición” con otros tipos de pensamiento, acallando otras vertientes (1996:291).

Pero Durand considera que el progreso de las ciencias del hombre debe darse a la luz del conocimiento más antiguo, para abreviar en las fuentes de la Tradición, teniendo en cuenta que en ésta encontramos métodos lógicos de aprehensión de las cosas, métodos que, incluso, las ciencias llamadas “positivas” han retomado aún ignorando el origen. Wunenburger cita el ejemplo de Paracelso. Para hacer el camino que va del *Homo rationalis* al *Homo symbolicus* es necesario precisar algunas nociones que permitan encontrar o reencontrar un conocimiento más completo, integral: 1) Para el conocimiento del mundo y del hombre se puede hacer jugar un principio de simetría identificatoria y otro de semejanza. Esta última noción haría entrar contenidos morfológicos (líneas de la mano, situaciones, proporciones, cualidades descriptivas y sustancias) enfocando la atención en la *cualidad*. El conocimiento antropológico solamente será fecundo si inserta y asimila este principio de semejanza que, por otra parte, es el fundamento del conocimiento esotérico y hermético tradicional, 2) Asimismo, para hacer entrar en relación estas cualidades, Durand propone un “no-causalisme objectif”, es decir, un principio de homología por la extracción de “l’archée” o *arcanum* común. Así, si la causalidad sube hasta “l’archée”, la lógica causal se encontrará afectada profundamente, pues, el efecto no sería ya superior a la causa

(como consecuencia de la aplicación de la recurrencia) y varias causas pueden actuar de manera semejante bajo el prisma de una topología cuantitativa, de semejanzas de ritmos, de homologías de entidades vivientes que ni se superponen ni se alinean, 3) La voluntad de acercar la totalidad del cosmos dentro de su diversidad dinámica nos lleva, finalmente, a un principio de no-dualidad lógica. La ciencia occidental positiva con la lógica aristotélica y el principio de exclusión (A supone la exclusión de no-A) y su “tiers-exclu” (es decir que no hay otro discurso posible que A y no-A), se encontró reducida a un régimen de pensamiento dualista y no pudo tener en cuenta las mediaciones dinámicas que introducen el movimiento y la diversidad en las cosas. La lógica de la homología lleva a recuperar este tercero excluido dándole una función de relación o de enlace dinámico, introduciendo una lógica ternaria por oposición a la binaria. E, incluso, este “tercero incluido” más los dos elementos que son antagónicos, forman un todo, del que “*l’arcana*” es la esencia que los reúne y llegamos, así, al número cuatro “qui affirme l’unité monadologique de ses trois composants”<sup>3</sup>. El mundo y el hombre se comprenden, solamente, desde estructuras de fuerza bipolarizadas y opuestas en la que una potencializa la otra, actualizándose a sí misma<sup>4</sup>. La ciencia llega entonces a “tipos”, es decir a complejos móviles donde juegan fuerzas contrarias pero unificadas por principios directores homólogos. Con esta nueva lógica, Durand propone abandonar los dualismos por lo que él llama “dualitudes”, concebidas como un equilibrio o desequilibrio de fuerzas que se inclinan hacia el maniqueísmo, donde se acentúan las oposiciones hasta el dualismo; o por el contrario, hacia —según comenta Wunenburger— una confusión monista que consiste en una disolución de los contrarios (1980:64). Gilbert Durand elaboró un cuadro de análisis conforme a estos preceptos. Nos referiremos, concretamente, a su aplicación.

## SOBRE EL MÉTODO DE ANÁLISIS Y ALGUNOS CONCEPTOS

Nuestro conocimiento de la arquetipología, el método instaurado por Gilbert Durand, se hizo a través de una aplicación literaria que, según sus propias palabras, es donde mejor funciona (1984:238). Nuestro alcance llega hasta allí y difícilmente podamos hablar de otra ciencia social, aunque

---

<sup>3</sup> Carl Gustav Jung. 1970. *Psychologie et alchimie*. Buchet Castel; A. Faivre. 1973. *L’esotérisme au XVIII siècle*. Ed. Seghers, ambos citados por Wunenburger, *art. cit.* en ed. cit. 64.

<sup>4</sup> Stéphane Lupasco citado por Durand, en Mohammed Taleb y Anne Perol. “Les combats transdisciplinaires d’une vie. Entretien avec Gilbert Durand”, en Mohammed Taleb. 2002. (Ed). *Sciences et archétypes. Fragments philosophiques pour un réenchantement du monde. Hommage au prof. Gilbert Durand*. Paris: Dervy. 239.

tengamos conciencia que es un método que hizo escuela, es decir que se reveló ser eficaz y oportuno, sobrepasando el cuadro para el que había sido creado. Durand dice que se inspiró de Charles Mauron (1962), quien trata solamente textos literarios pero que, al mismo tiempo, dio origen a la mitocrítica, basándose en un esbozo metodológico: la redundancia. Mauron selecciona en un texto las imágenes que se repiten, que llegan a ser “obsesivas”, para justificarlas por la biografía del autor (1996:93). Estas redundancias están en la base de la metodología durandiana. Por el contrario es lo “personal” que se pone en cuestión, pues —según Levi-Strauss, a quien cita Durand— los mitos son transpersonales y, al límite, transculturales y metalingüísticos<sup>5</sup>.

Dado que la materia literaria es nuestro instrumento de trabajo, nos ubicamos del lado de la mitocrítica, es decir, del análisis de mitos salidos de un texto. Un sociólogo o un antropólogo se ubicará del otro lado, es decir del lado de los contextos sociales o de la “mythanalyse”. Pero, como bien lo señala, Durand (1984:38) unos y otros trabajamos sobre la misma materia prima. Y las dos puntas del hilo conductor a las que nos referimos es lo que lleva el nombre de “trayecto antropológico”. Es decir, el intercambio constante que existe a nivel de lo imaginario entre las pulsiones subjetivas y asimiladoras y las intimaciones objetivas que emanan del medio cósmico y social. Lo cierto es que, en Literatura, la mitocrítica es un método cuya aplicación es larga y penosa, pues se tiene constantemente la sensación de tener que inventarlo todo. Pero, cuando se llega a manejar realmente las estructuras y los esquemas, resulta de una riqueza y de un saber indescriptibles. Es aconsejable utilizar la obra de Gaston Bachelard y su fenomenología de las imágenes literarias para poder llegar a un análisis conveniente y conforme al caudal de metáforas y de imágenes y su movimiento que contiene una obra literaria; para alcanzar una unión intangible, una fusión, entre el inconsciente del lector y aquél del escritor. Este “fundirse” tiene una explicación más lógica en la subversión de la gramática que postula Gilbert Durand. (1994:57-58)

La gramática del relato “imaginaire” implica una subversión con respecto a las gramáticas indo-europeas y vemos que ya no es el sujeto —el nombre propio— lo que es determinante sino, más bien, son los atributos, los adjetivos y, sobre todo, la acción que expresa el verbo. Así, no es el estado civil dado por un nombre propio lo que importa en la identificación de un dios, de un héroe o de un santo, sino las letanías que relatan sus atributos. El nombre propio se restringe a un estado residual. Y el atributo

---

<sup>5</sup> Para Levis Strauss el mito es el discurso que se traduce con mayor facilidad. Cf. *La pensée sauvage*. Paris: Plon.

aparece siempre insinuado por un verbo: alejar, advertir, ungir, untar, etc. (1994:58). Lo que vehicula el verbo es la verdadera matriz arquetipal.

Siguiendo tales premisas, las individualidades se borran y las palabras van a juntarse con nuestro ser a un mismo río. El lenguaje que se usa se hace acuoso, como si las raíces profundas que nos unen al mundo y al universo tuvieran su verdadero asidero en las aguas, las de los ríos, la del mar, las subterráneas. También Gilbert Durand —según Taleb y Peral— da su explicación: “l’imaginaire est le soubassement de la réalité anthropologique” (2002:236-237), simplemente, porque el hombre interpreta siempre los estímulos, a diferencia del animal que la mayor parte del tiempo no simboliza (a pesar de que sea capaz de tener elementos de simbolismo). En el ser humano, todo ocurre en la conexión de los lóbulos frontales, por lo que, indefectiblemente, se llega siempre a un pensamiento simbólico, es decir, un pensamiento que no es directo: “La pensée de l’homme est une” nos dice Durand y expresa diferentes nociones o constataciones con un vocabulario “acuático”: “ruisseau, partage des eaux, confluences, le nom du fleuve, l’aménagement des rives et le delta et les méandres.”(1994:241). Éstas son las fases de lo que Durand llama “bassin sémantique”, dinámica de lo imaginario o camino que recorre un *mito* cuya duración es de, aproximadamente, entre 150 y 180 años. Citando a Bachelard, Durand afirma que este concepto dinámico de *bassin sémantique*, como todo concepto, tiene un perfil epistemológico (1996:161), es decir, que lleva ya en sí una elección que recoge una “isotopie”, una “homéologie commune”, teorías científicas o cierta Visión del Mundo (1996:81) que reflejan las evoluciones de los significados. Tal noción permite integrar los avances científicos, analizarlos sutilmente en subconjuntos, una era y un aire de lo imaginario, su estilo, sus mitos directivos, sus motivos picturales, temáticas literarias. Reunir el todo en una *mythanalyse* generalizada para poder proponer una medida de análisis que justifique el cambio de una manera pertinente, adecuada y comprensible (1994:68). Al mismo, tiempo nos permite ir desde los arroyos existentes hacia los que se están formando o volver a buscar otros que existieron antes, al revés del tiempo lineal, dándole a la historia un tiempo cíclico y un carácter esférico (Taleb y Perol 2002:241). No podemos dejar de relacionar este carácter esférico con la imagen que transmiten ciertos mitos relacionados a la Tierra Madre y que implican la figura circular que tiende a la búsqueda de un centro común para todos los seres de la Creación. Un ejemplo, es la Pachamama, figura de una diosa aymara, Madre de los cerros, que rige tanto las relaciones entre los hombres como con los otros seres, equilibrando la caza, la pesca o la vegetación; los dioses le obedecen y está encargada del equilibrio de la Tierra misma. Podemos

imaginar tres círculos con un solo centro, la Pachamama y el hombre pertenecen a los tres. Esta diosa rige la relación al sí mismo, al mundo y a los dioses o al universo, como corresponde a una Ontología que opera por círculos y cierres sucesivos. Los mitos nos transmiten esta noción de esfera, círculo o circunferencia como la forma más perfecta y acabada y, al mismo tiempo, la noción de tiempo cíclico con las estaciones, los ritmos que se repiten y que son los guardianes del equilibrio y los conjuradores de la muerte. Ante el tiempo lineal, esta muerte que nos acongoja es algo que nos acecha y que llega indefectiblemente. El tiempo cíclico, por el contrario, permite eufemizar, suavizar esta tragedia humana. Según Georges Poulet no hay forma más acabada que la del círculo, ni tampoco forma más durable (1984:9). Pero, veamos esta oposición de las dos formas del tiempo y cómo se organizan en el método instaurado por Gilbert Durand.

## LAS ESTRUCTURAS ANTROPOLÓGICAS DE LO IMAGINARIO

A partir de esta angustia ante la muerte, del paso del tiempo que irremediamente la dibuja en el horizonte y de todas las imágenes y representaciones que estos dos temas suscitan, Gilbert Durand (1984) elabora en un cuadro de análisis, una arquetipología, elemento estático pero necesario ya que es indispensable saber de qué se está hablando. Cuando se habla de onda —dice Bachelard (1994) según cita de Durand (Taleb y Perol 2002:238)— tenemos que saber qué es lo que ondula. Esta arquetipología contiene las grandes figuras que expresan las distintas formas de vivir la muerte. El hombre encuentra en esta angustia del tiempo que pasa la forma de establecer las relaciones al Otro y al otro, una alteridad que construye una Visión del Cosmos y es, aquí, donde podemos hablar de una verdadera Ontología, pues, veremos nuestras relaciones con el Universo a través de los mitos y los arquetipos; al Mundo por la representación de los elementos y de los otros seres, amigos o enemigos o extranjeros, y al hombre mismo a través de las historias personales expresadas en la redundancia de mitos y la creatividad individual de cualquier tipo. Esta muerte será vivida de formas diferentes según las diversas culturas, lo que llevó a Mircea Eliade a establecer un corte entre la representación de la muerte del hombre europeo y del no europeo.

Si hablamos de muerte, también se incluyen en el término las otras muertes, las pequeñas, que no implican desaparición de la vida: la separación de la madre, el devenir adulto, o un hombre maduro. Ya desde el ritual del nacimiento se van a definir las relaciones de alteridad. De la forma en cómo es tratado el niño apenas nace nos será indicada la Visión del Cosmos que nutre a su madre biológica y la cultura en la que ésta se baña. Para ciertas poblaciones indígenas el ritual consiste en llevar el

niño al seno de la Tierra Madre, haciéndolo acostar en el suelo. En Europa, y más con la Modernidad, se trata de separarlo de la madre y de levantarlo para que grite, para que sea “independiente” de su genitora, estableciendo desde ya una separación.

Luego, la lengua materna transmitirá al bebé todo un mundo fantástico alimentado de cuentos y leyendas. Este fantástico es lo que Henri Bergson llama “fabulation” (1992:59) y que actúa como un cordón umbilical que reemplazará al cordón biológico. El ritual de separación de la madre o de retorno a ella tendrá una continuidad en la lengua heredada, lengua que actuará como un factor de transmisión simbólica. Finalmente será la escuela y el pensamiento de una sociedad en un momento determinado que terminarán el trabajo.

Hemos nombrado las pequeñas muertes como el hecho de crecer, de dar los primeros pasos, todo lo que se hace de una forma biológica e instintiva. Todo lo que determina la vida misma, los reflejos dominantes y los gestos primordiales. Hay tres reflejos dominantes según la Escuela de Betcherev: el dominante postural, el digestivo y el sexual, de los que Durand se servirá para la construcción de sus *Estructuras* y la formulación en esquemas.(1984:47).El esquema es lo que hace la unión entre los gestos inconscientes de la *sensori-motricité*, entre los dominantes reflejos y sus representaciones. Son estos esquemas los que forman el esqueleto dinámico y funcional de la imaginación. Lo imaginario tiene raíces biológicas y numerosos biólogos y etiólogos tratarán el mito como una cuestión animal (Konrad Lorenz, René Thom, Dominique Lestel, Portmann). “Le Mythe est à l’homme ce que l’instinct est à l’animal” nos dice Roger Caillois (1938:72); Jorge Santayana habla de “foi animale”.(1955). Caillois y Tobie Nathan señalan el gran parecido entre el mundo de los insectos y las sociedades humanas, parecido que para Dominique Lestel es el fundamento o el origen animal de la cultura. (2001). El mundo de las imágenes entonces, ese *Mésocosmos*, está enraizado profundamente en la materia, en el cuerpo.

Entremos en las estructuras: el dominante reflejo-postural es aquél del hombre que se pone de pie y que puede caerse. De aquí los esquemas de Ascenso y de Caída que aparecerán siempre juntos: “il n’y a pas d’ascension sans descente” nos recuerda Bachelard, según comenta Durand. (1980:14). La verticalización ascendente es también la división, el ojo que mira y conoce, el conocimiento, y la actividad manual, el hombre que trabaja, el *homo faber*, el guerrero que carga las armas. La dominante digestiva está relacionada con el esquema de descenso: la caída se suaviza y se convierte en ‘dejarse tragar’, lo que corresponde a la “intimidad”. El

dominante sexual estará relacionado a todo lo que corresponde al retorno, a los ciclos, al renacimiento, al *éternel retour* del que habla Mircea Eliade.

Los gestos diferenciados en esquemas y, al contacto con la Naturaleza y la Sociedad, determinarán los arquetipos pero están siempre sobredeterminados por la relación al tiempo y a la muerte. *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, de Durand, son el análisis de la representación del mundo y del universo a través de estas dos visiones —de separación o de retorno— que expresa en los regímenes diurno y nocturno como un diálogo entre dos polaridades. Para Durand, la noción de polaridad implica ya, la existencia de un polo y de su contrario (1980:41-42) pero, debemos a Bachelard el hecho de considerar esta polaridad de la representación como una “*différence de potentiel*” dinámico y poético para la conciencia. Los polos no se excluyen sino que se transforman en dialéctica complementaria. Es lo que Lupasco —citado por Taleb y Perol (2002:239)— llama actualización y potencialización. No hay nunca potencialización sin actualización y viceversa.

El primer régimen, el diurno, es el tiempo lineal y, también, el reino de la luz y el miedo a las tinieblas, pues éstas son la expresión de la muerte como tiempo final. Es el régimen de Antítesis, de la separación, de la heterogeneidad. El segundo, el Régimen Nocturno, es el tiempo cíclico donde la muerte es asimilada de otra manera, por medio de mitos, rituales o relatos que colocan esta muerte del lado de la iniciación, del aprendizaje, como una parte de la vida. Hay, pues, eufemización de la noche y ésta se llena de colores. Es la “*viscosité*” de los temas. Estas dos visiones arrastran también cierta valorización del Otro que es la Naturaleza o del animal o de la mujer. En el régimen diurno Naturaleza y Mujer son puestas del lado de la animalidad maldita, de lo que es necesario dominar. En el segundo, el Nocturno, es el vientre de la Madre receptiva, el receptáculo, “*le creux*”, el culto de lo femenino. Pero estos dos regímenes no aparecen en la práctica en una forma clara y pura. La filiación de las imágenes es difícil de establecer y esta división no es tan evidente en el análisis de las sociedades, de mitos o de relatos literarios. Recordamos haber leído en una entrevista que el escritor argentino Julio Cortázar dijo: “*l’image, c’est putain*”, metáfora que sirve para expresar la pluralidad de significados. Ante esta falta de “pureza” y para saber a cuál régimen pertenecen las imágenes estudiadas es necesario recurrir a la dinámica, al movimiento, al esquema y, sobre todo, a la redundancia, las repeticiones de sentido.

El primer capítulo de *Las estructuras* lleva el título: “*Les visages du temps*”, es el régimen diurno. Se trata aquí de imágenes *thériomorphes*, porque las representaciones animales son las primeras y las más comunes. El hombre en el mundo está mucho más cerca del animal que de las

estrellas, las plantas, las piedras o cualquier otro ser. Los dos, hombre y animal, forman parte de la categoría de lo animado. Se trata, también, de símbolos *nyctomorphes*, de las tinieblas, de la mujer fatal, de la luna negra, de la muerte relacionada con lo femenino y con lo animal. De la sangre menstrual y de la falta temporal, pecado original. Por este pecado, el hombre se “cae” y, de esta manera, se pasa a los símbolos *cathamorphes* y a la primera epifanía de la muerte, la gravedad, el vértigo, la caída como penalización, y a la feminización de la caída, al abismo y a la carne digestiva y sexual.

La segunda parte tratará del esquema de ascenso, de los símbolos de trascendencia como la escalera del chamán, la montaña, el ala, el pájaro y el ángel, símbolos de agrandamiento, de poder, de jefes guerreros. Los símbolos espectaculares van de la luz y el sol al verbo y la palabra, es decir al conocimiento, al fuego purificador, a las armas de los héroes. El hombre se ve representado en este régimen diurno entre dos límites: el ángel y el animal.

Si ascendemos con la luz, con la oscuridad descendemos. El Régimen Nocturno será una caída suavizada que se convierte en descenso, nos hacemos “tragar” como Jonás por la ballena. Ya en el vientre del animal y de la Madre no se tiene más miedo de la noche, sus tinieblas son ahora la oscuridad. La gigantización que revelaba el régimen de separación o *schizomorphe* deviene aquí “gulliverisation” con gnomos, enanos, trolls y otras fuerzas de lo minúsculo. La noche está llena de colores y encontramos la *Grand-Mère Aquatique* o Telúrica, es el culto romántico de la Mujer. Y los valores de intimidad, de la muerte y de la tumba como reposo: lo contrario del abismo. El descenso se convierte en hueco y en este hueco tiene lugar la búsqueda del Centro. El Graal, el Vaso, el Huevo Cósmico o la gulliverización del continente. El viaje al fondo de la Tierra conlleva la valorización de las sustancias, de la leche, la miel, el vino, los excrementos, el limo y el barro. Todo es viscoso, es homogéneo.

Finalmente, los arquetipos cíclicos cerrarán este Régimen Nocturno. En primer lugar, con los símbolos que tratan el manejo del tiempo, manejo por repetición, por medio del progreso en espiral. El calendario es lunar, los ciclos son lunares, el bestiario es también lunar. Los dragones y monstruos son símbolos de totalización y de renacimiento; la tecnología es la del ciclo, con la rueda, el huso, la rueca. Los arquetipos son la rueda, la cruz y el árbol, el Hijo y el sacrificio. Es decir, que se hace una síntesis entre la heterogeneidad de un lado y la homogeneidad del otro para resolverse en un tercer elemento destinado a encontrar o hacer una síntesis.

Las tres grandes clases arquetípicas determinan las estructuras: heroica o *schizomorphes* para el régimen diurno; místicas para los símbolos

de eufemización en el Régimen Nocturno y sintéticas o dramáticas para los símbolos cíclicos. Con esta arquetipología, Gilbert Durand trató de hacer una fisiología de la imaginación, de dibujar una filosofía de lo imaginario que él mismo denomina una “*Fantastique Transcendentale*”, es decir, una forma de sedimentar universalmente las cosas con otro sentido, un sentido que sería algo universalmente compartido: una manera de afirmar que hay una realidad idéntica y universal de lo imaginario.

## CONCLUSIONES

El pensamiento de Durand pone en cuestión todos los parámetros de representación de nosotros mismos, del mundo y del universo y aquéllos de la recepción del Otro. El viaje que propone es largo y con mucho movimiento: desde lo infinitamente pequeño a lo infinitamente grande, pasando por un reconocimiento del cuerpo, yendo hasta la disolución del “moi” para dejar paso al “soi”. Esto significa manejar de otra forma la materia prima que son las imágenes, ese “*mésocosmos*” que nos envuelve y para ello deberemos revalorizar la fantasía, la “*fabulation*”, el sueño y el ensueño; devolverles su poder creativo y, al mismo tiempo, emplear con prudencia epistemológica la intimidad de la experiencia. Así, también, nos queda la libertad de tener siempre un orden abierto a nuestra disposición, tomando lo que se dice no como afirmaciones que no dejan lugar a dudas sino como preguntas a las que cada uno responde con su parte de creatividad, de subjetividad. Para nosotros, emplear este método de análisis ha sido reencontrar las raíces del hombre, las terrestres y las celestes. El terreno enorme de lo imaginario, donde se reúnen las representaciones ligadas al tiempo y a la muerte, está balizado de símbolos irreductibles que son una epifanía, que juegan con lo visible y lo invisible. El método de Durand posee una parte estática y una móvil: la primera es su arquetipología que nos permite ordenar ese imaginario en estructuras y en esquemas. Las estructuras se presentan como un diálogo entre opuestos, como la no-exclusión, como la aceptación de un tercer elemento que haga la síntesis entre los otros. Ésta es la diferencia fundamental con la lógica identitaria y excluyente imperante en Occidente y, sobre todo, en la Modernidad. La segunda, la móvil, son sus nociones de trayecto antropológico y de *bassin sémantique*, las que nos permitirán hacer un análisis mucho más extenso, incorporando el constante movimiento para ver, asimismo, el camino recorrido por los mitos. Tener en cuenta este método es incorporar la noción de tiempo cíclico, es poder suavizar la angustia del final irremediable; es abrirse a una investigación en conjunto

con otras disciplinas encontrando puntos de acuerdo, analogías y metáforas que nos dejen acceder a una visión integral del hombre; es reincorporar la Tradición y reconocer un lugar de privilegio a lo divino, devolverle al alma lo que le es debido.

*Centre de Recherches sur l'Imaginaire (CRI)*  
*Centre d'Études sur l'Actuel et le Quotidien (CEAQ)*  
*Unkiversité Paris II et Paris V, Sorbonne , 43 rue Piat-*  
*75020 Paris, Francia*  
*mabel.franzone@wanadoo.fr*

## BIBLIOGRAFIA

- BACHELARD, Gaston. 1994. *La philosophie du non*. Paris. Quadrigue. PUF. 41-42.
- BERGSON, Henri. 1992. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF. 338 pp.
- BRUN, Jean. 1996. *Philosophie de l'histoire. Les promesses du temps*. Paris: Stock. 373 pp.
- CAILLOIS, Roger. 1938. *Le mythe et l'homme*. Paris:Folio Essais Gallimard. 188 pp.
- COLOMBRES, Adolfo. 2000. *Seres mitológicos argentinos*. Buenos Aires: Emecé Editores. 300 pp.
- DURAND, Gilbert. 1980. *L'ame tigrée. Les pluriels de psychée*. Paris: Denoël. Mediations. 210 pp.
- 1964. *L'imagination symbolique*. Paris:PUF. 130 pp.
- 1994.*L'imaginaire. Essai sur les sciences et la philosophie de l'image*. Paris: Hatier. Col. Optiques Philosophie.79 pp.
- 1984. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*. Paris: Dunod.10 ème ed. 536 pp.
- 1996.*Introduction à la mythodologie. Mythes et société*. Paris: Albin Michel. 235 pp.
- FINK, Eugen. 1966. *Le jeu comme symbole du monde*. Paris: Les Editions de Minuit. 239 pp.
- LESTEL, Dominique. 2001. *Les origines animales de la culture*. Paris: Flammarion. 368 pp.
- LEVI-STRAUSS, Claude. 1962. *La pensée sauvage*. Paris:Plon.
- LEVINAS, Emmanuel. 1974. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: M. Nijhoff.
- 1992.*Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Livre Poche. Biblio Essais. 343 pp.

- MAFFESOLI, Michel.1980. (Ed.). *La galaxie de l'imaginaire. Dérive autour de l'œuvre de Gilbert Durand*. Paris: Berg International. 260 pp.
- MAURON, Charles. 1962. Des métaphores obsédantes au mythe personnel. Introduction à la psychocritique. Paris : Corti.
- POULET, Georges. 1974. *La conscience critique*. Paris: Librairie José Corti. 238 pp.
- RICOEUR, Paul. *Finitude et culpabilité. II. La symbolique du mal*. 18.
- SANTAYANA, Georges. 1955. *Skepticism and Animal Faith*. New York : Dover.
- TALEB, Mohammed; PEROL. 2002. “Les combats transdisciplinaires d’une vie. Entretien avec Gilbert Durand”, en Mohammed Taleb. 2002. (Ed). *Sciences et archétypes. Fragments philosophiques pour un réenchantement du monde. Hommage au prof. Gilbert Durand*. Paris: Dervy.
- TALEB, Mohammed.2002. (Ed.). *Sciences et archétypes. Fragments philosophiques pour un réenchantement du monde. Hommage au professeur Gilbert Durand*. Paris: Dervy. Paris. 426 pp.
- WUNENBURGER, Jean-Jacques. 1980. “Pour une subversion épistémologique”, en Maffesoli, Michel.1980. (Ed.). *La galaxie de l'imaginaire. Dérive autour de l'œuvre de Gilbert Durand*. Paris: Berg International.