



A HERMENÊUTICA SIMBÓLICA E O FENÔMENO RELIGIOSO

Egivanildo Tavares da Silva¹
Eunice Simões Lins Gomes²

RESUMO: Este artigo tem por objetivo desenvolver uma análise sobre o contributo da hermenêutica simbólica proveniente do Círculo de Eranos para a análise compreensiva do fenômeno religioso. O Círculo de Eranos atingiu três fases significativas: a mitologia comparada, a antropologia cultural e a hermenêutica simbólica. O Círculo de Eranos surgiu num momento em que as ciências naturais (explicativas) davam lugar para as ciências do espírito (compreensiva). Adotamos como instrumento metodológico a pesquisa descritiva e a abordagem qualitativa, por priorizar uma realidade que não pode ser quantificada. Como resultado parcial de nossa análise foi selecionado a hermenêutica simbólica de Eranos e suas duas classes, a redutora e a instauradora com fins de validar sua eficácia na análise compreensiva do imaginário religioso.

Palavras-chave: círculo de eranos, hermenêutica, imaginação simbólica, fenômeno religioso.

SYMBOLIC HERMENEUTICS AND THE RELIGIOUS PHENOMENON

ABSTRACT: This article aims to develop an analysis about the contribution of symbolic hermeneutics from the Eranos Circle to the comprehensive analysis of religious phenomenon. The Eranos Circle reached three significant phases: the comparative mythology, the cultural anthropology and the symbolic hermeneutic. The Eranos Circle came at a moment when the natural sciences (explanatory) gave place to the science of the spirit (comprehensive). We adopted as a methodological instrument the descriptive search and the qualitative approach, by prioritizing a reality which cannot be quantified. As a partial result of our analysis were selected Eranos symbolic hermeneutics and its two classes, the reducer and the initiator with the purpose of validating its efficacy in the comprehensive analysis of the religious imaginary.

Keywords: eranos circle, hermeneutics, symbolic imagination, religious phenomenon.

¹ Pedagogo – UVA; Bel em Teologia – FAETEL; Mestrando em Ciências das Religiões- UFPB; Membro do Grupo de Estudo e Pesquisa Antropologia do Imaginário - GEPAI / UFPB. egivanildo@gmail.com

² Profª Drª no Departamento e no Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB, e-mail: euneslgomes@gmail.com Pós Doutorado em andamento em Ciências da Religião na Universidade Metodista-UMESP.

Grupo de Estudo e Pesquisa em Antropologia do Imaginário – gepai. <http://gepai.yolasite.com/>



1 PRIMEIRAS CONSIDERAÇÕES

Aproximamo-nos do nosso objeto de pesquisa a partir de um enfoque histórico e etimológico, sobre o que venha ser de fato hermenêutica nas plataformas das ciências e a hermenêutica simbólica de Eranos. Após a definição histórico-clássica de hermenêutica, partiremos ao método da fenomenologia como uma das formas do pensamento que se instituiu em Eranos; para enfim chegar à hermenêutica simbólica de Durand e a sua definição de hermenêuticas instauradoras e redutoras e seu contributo na compreensão do fenômeno do imaginário religioso.

Dizia Voltair: “Se quiser conversar comigo, defina seus termos” (apud DURANT, 1996, p. 77). Seguir o sábio apelo do filósofo é um bom motivo para iniciarmos pela origem etimológica da palavra hermenêutica. Segundo Champlin (2001, p. 95), “[...] hermenêutica deriva-se do nome de *Hermes*, que era tido como o mensageiro divino e intérprete dos deuses, e que também era o deus da eloquência, que os romanos chamavam Mercúrio”.

É possível identificarmos na Bíblia Sagrada um registro sobre um momento em que clarifica perfeitamente esta definição da origem mítica da palavra hermenêutica. Na primeira viagem missionária do apóstolo Paulo à Ásia menor, na cidade de Listra, após uma exposição do evangelho e a realização de um prodígio numinoso, ele é confundido com Hermes (Mercúrio) e seu companheiro Barnabé com Zeus (Júpiter):

Em Listra havia um homem paralítico dos pés, aleijado desde o nascimento, que vivia ali sentado e nunca tinha andado. *Ele ouvira Paulo falar*. Quando Paulo olhou diretamente para ele e viu que o homem tinha fé para ser curado, disse em alta voz: "Levante-se! Fique de pé!" Com isso, o homem deu um salto e começou a andar. Ao ver o que Paulo fizera, a multidão começou a gritar em língua licaônica: "Os deuses desceram até nós em forma humana! "A Barnabé chamavam Zeus e a Paulo Hermes, porque era ele quem trazia a palavra. (ATOS 14:8-12, NVI, grifo nosso).

Principiamos com o sentido etimológico do termo, exemplificado na literatura bíblica do reconhecimento do mito de Hermes, mas para uma compreensão mais extensa, se faz jus uma abordagem do termo em sentido lato. Hermenêutica nas palavras de Gadamer (1999, p. 273) é “A doutrina da arte da compreensão e da interpretação”. Amplificando o termo dentro



da sua origem, hermenêutica é uma palavra que tem sua origem, segundo Redyson (2011, p. 67),

[...] do verbo grego *hermeneuein* ('ερμηνευειν) que tem a significação de *interpretar, esclarecer, anunciar* e até mesmo *traduzir*. [...] É uma arte ou ciência que pode ser uma interpretação literal ou investigação dos sentidos e expressões empregadas por meio de uma análise das significações linguísticas e pode ser a interpretação doutrinal, na qual o importante não é a expressão verbal, mas o pensamento.

Para uma compreensão mais relevante da hermenêutica partimos das suas raízes históricas, sua evolução e vertentes das mais distintas ciências. Nos anais da história se arquivam as probabilidades de condições determinantes, que favorecem a comprehensibilidade do fenômeno que se evidencia no presente. Contudo para se chegar a uma hermenêutica simbólica será preciso acompanhar o trajeto histórico que esta ciência tem percorrido. De acordo com Braida (REIS & ROCHA, 2000, p. 25),

[...] a história da formação Hermenêutica, enquanto arte e técnica de interpretação correta de textos começa com o esforço dos gregos para preservar e compreender seus poetas e desenvolve-se na tradição judaico-cristã de exegese das Sagradas Escrituras. A partir do Renascimento, fixam-se três tipos básicos de técnica de interpretação: Hermenêutica teológica (*sacra*), Filosófico-filológica (*profana*) e jurídica (*júris*).

A história, e os três tipos básicos da hermenêutica, em certa medida alargam os horizontes do universo da interpretação. Como também proporciona uma condição melhor para contemplar a hermenêutica do Círculo de Eranos, que emerge como elemento fundante de uma hermenêutica significativamente simbólica. Esta que em certa medida muito contribui para leitura do sagrado. Como interpreta Eliade (1992, p. 10,11),

Por meio de uma hermenêutica competente, a história das religiões deixa de ser um museu de fósseis, ruínas e *mirabilia* obsoletos e torna-se aquilo que deveria ter sido desde o princípio para qualquer investigador: uma série de “mensagens” à espera de ser decifradas e compreendidas.

Na busca pela compreensão do fenômeno religioso, muitas propostas hermenêuticas têm sido tecidas para tentar clarificar a imanência do transcendente. Eliade (1992, p. 79) entende que “[...] Para a história das religiões, tal como para toda e qualquer outra disciplina, a estrada que conduz à síntese passa pela hermenêutica”.



A hermenêutica como ciência ou arte da interpretação se constitui no instrumento essencial que abre as portas do universo do incompreensível, e proporciona as condições de leitura e dissecação dos fenômenos manifestos. Logo, ela é capaz de conduzir o hermeneuta a uma compreensão de si (ipseidade), através do outro (alteridade), como propõe Ricoeur:

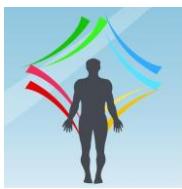
Aquilo que de que finalmente me apropio é uma proposição de mundo. Esta proposição não se encontra atrás do texto, como uma espécie de intenção oculta, mas diante dele, como aquilo que a obra desvenda, descobre, revela. Por conseguinte, compreender-se diante do texto. Não se trata de impor ao texto sua própria capacidade finita de compreender, mas expor-se ao texto e receber dele um si mais amplo, que seria a proposição de existência respondendo, de maneira mais apropriada possível, à proposição de mundo (apud ALMEIDA, 2011, p. 25).

A hermenêutica reconhecidamente como instrumento da ciência filosófica tem seu impulso em Friedrich D. E. Schleiermacher (1768-1834), filósofo, teólogo e historiador das religiões. Lembramos que Schleiermacher foi professor da universidade de Halle, traduziu Platão para o alemão, e “[...] defendeu a religião contra o racionalismo do iluminismo, afirmando que a essência da religião reside no sentimento de absoluta dependência e que o conceito de Deus se infere desse sentimento” (HINNELS, 1995, p. 244). Foi Schleiermacher que fundou o Círculo dos Românticos juntamente com Friedrich Schlegel em 1797, com a finalidade de uma interpretação religiosa mais assídua (REDYSON, 2011). O círculo dos românticos “[...] rebelava-se contra os conceitos racionalistas do iluminismo e ressaltava o papel do mistério, da imaginação e do sentimento” (BROWN, 1989, p. 78).

Entretanto a odisséia da hermenêutica tem sua origem embrionária em um mito que deu origem a interpretação e compreensão entre poetas e filósofos gregos; circulou entre os teólogos na Itália e Alemanha, sendo reconhecida como ciência na Alemanha, no entanto, foi em Ascona, na Suíça, que ela obteve sua definição simbólica.

2 O CÍRCULO DE ERANOS E AS BASES DA HERMENÊUTICA SIMBÓLICA

Para adentramos no Círculo de Eranos e entendermos onde se fundamentam as bases da hermenêutica simbólica, e seu contributo para análise do fenômeno religioso, procuramos descrever, mesmo que de forma sucinta sobre o espírito da sua época no panorama mundial. Apesar de Eranos surgir em um momento controverso, pois o mundo ainda estava se reabilitando das crises da primeira guerra, e não muito tempo entraria na segunda guerra mundial, mesmo assim, o Círculo de Eranos conseguiu se sustentar e unir o oriente e o ocidente.



Não obstante as crises, Eranos prosseguiu ininterruptamente com os seus encontros e publicações sobre as temáticas do fenômeno religioso.

Abordaremos também sobre o contributo do método fenomenológico que fertilizou o pensamento de Eranos, no arquitetar da hermenêutica simbólica, como a inclusão e relevância de Gilbert Durand ao próprio Círculo de Eranos.

Lembramos que, no ano de 1933, o mundo foi marcado por grandes acontecimentos em diversas áreas. No caso do Brasil, se constituiu de um ano de transição política. A nova revolução de 1932 conseguiu estabelecer em 1933 as bases da nova constituinte, que se consolidou no ano seguinte. Esta nova constituição deu início a era getulista. Na América do Norte, em 1933 aconteceu o surgimento do New Deal (Nova Distribuição), política aplicada pelo presidente dos Estados Unidos, Franklin Delano Roosevelt, que tinha como objetivo minimizar os efeitos da Grande Depressão. No Japão, o ano de 1933 foi marcado pela alegria na família imperial, pelo nascimento do futuro imperador Akihito e na Alemanha, o ano de 1933 se destacou pelo surgimento da Gestapo e a ascensão de Hitler que marcaria a história para sempre com um estigma inimaginável a raça humana (ENCARTA, 2001).

O filósofo Gadamer, lembra como este ano interferiu desastrosamente no rumo das pesquisas das ciências humanas, em especial na Alemanha.

Quando o ano de 1933, com suas consequências devastadoras, alcançou a situação estado da pesquisa nas ciências humanas, o seu efeito atingiu uma dimensão muito mais profunda do que no caso das ciências naturais. Em verdade, mesmo nas ciências naturais, pesquisadores judeus extremamente qualificados precisaram abandonar a Alemanha. [...] Assim como a geração mais jovem que veio logo em seguida, quem permaneceu na Alemanha precisou se haver de maneira cuidadosa com seus propósitos de trabalho, se é que queria evitar um ajuste total ao sistema e, com isso, um comprometimento científico (GADAMER, 2009, p. 197, 198).

Foi justamente neste cenário de contrassensos universais de 1933, que em Ascona, cidade da Suíça, na terra dos Alpes mais elevados da Europa onde nasceu o Círculo de Eranos. Neste tempo, a fenomenologia que ganhou sua maior expressão com Edmund Husserl (1859-1938) já se fundamentava como método, e se afirmava como base metodológica de pesquisa e construção do saber de muitos pesquisadores do Círculo de Eranos. Foi então através do método fenomenológico que muitos deram sua contribuição para formação da hermenêutica simbólica.



Contudo o método fenomenológico de Husserl se expandiu com tamanha força, que o movimento fenomenológico seguia com uma nova palavra que lhe ordenava regressar “as coisas mesmas”, como afirma Filoramo & Prandi (2010, p. 29,30):

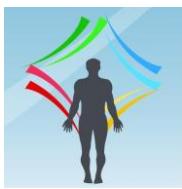
[...] A nova palavra de ordem do movimento fenomenológico (“voltemos às coisas”) – com seu esforço antimetafísico e realista de investigar as realidades que nos circundam, captando, graças à suspensão do juízo (*epoché*) e à capacidade intuitiva do pesquisador, a sua essência (visão eidética) – dava substância e coerência filosófica às difusas exigências de voltar a estudar a riqueza e a variedade da experiência humana segundo métodos não redutivos, mais aptos a restabelecerem a sua viva complexidade e variedade.

Foi neste mesmo ano (1933), que o pensador holandês Gerardus van der Leeuw, influenciado pelo filósofo alemão W. Dilthey (1833-1911) escreveu sua *Phänomenologie der Religion* que passou a ser considerada “o manifesto da Fenomenologia da Religião compreensiva”, segundo Filoramo & Prandi (2010). Nesse sentido, compreendemos que o Círculo de Eranos surgiu em um momento de grande revolução no universo de estudos do fenômeno religioso, onde van der Leeuw se torna uma figura não pouco significante entre os pesquisadores de Eranos.

Eliade (1990), considerado um dos grandes expoentes de Eranos, não obstante percebeu algumas lacunas na abordagem fenomenológica de van der Leeuw, mas não pôde negar-lhe o contributo precursor para a hermenêutica, esta mola propulsora que impulsiona para uma compreensão significativa do fenômeno religioso,

Com efeito, van der Leeuw nunca se lançou numa morfologia religiosa ou numa fenomenologia genética da religião. Mas, repetimo-lo, estas lacunas não diminuem a importância da sua obra. Ainda que o seu gênio versátil não lhe tenha permitido completar e sistematizar uma nova hermenêutica religiosa, foi um pioneiro entusiástico (ELIADE, 1990, p. 52).

Neste ínterim do ano de 1933, sob a orientação do teólogo Rudolf Otto, pai do Sagrado (*Das Heilig*), que Olga Fröbe-Kapteyn (1881-1962) criou o Círculo de Eranos em Ascona, Suíça. O nome “eranos” que fora proposto pelo próprio Otto, tem sua origem na palavra grega *eranoskreis* que significa “banquete espiritual,” “comida em comum”, ou “piquenique”. Olga havia iniciado alguns encontros de estudo em sua própria casa, mas que terminou tomando proporções gigantescas e originou o Círculo de Eranos, uma instituição científica que moldou o pensamento dos séculos XX e XXI. Este Círculo surgiu com o



objetivo de criar um “espaço livre para o espírito”, um “lugar de encontro entre o leste e o oeste” (TEIXEIRA & ARAÚJO, 2011, p. 37).

Redyson (2011, p.29), nos lembra do lema adotado pelo Círculo: o *Eadem Mutata Resurgo*,

[...] Eranos era um grande encontro de intelectuais e pesquisadores que se reuniam na casa da viúva Olga em Ascona, Suíça, próximo ao lago Maggiore, adotaram o lema *Eadem Mutata Resurgo* (Embora mudado, ressurgirei o mesmo).

No entanto, podemos afirmar que o principal expoente da psicanálise analítica, o suíço Carl-Gustav Jung (1875-1961), era o mentor do Círculo de Eranos. No período de 1933 a 1988 os encontros de Eranos aconteceram anualmente, no mês de agosto, cada um versando sobre uma temática escolhida previamente. Era um ambiente totalmente pludisciplinar, onde a diversidade científica buscava uma compreensão unitária do fenômeno religioso. As produções científicas apresentadas em Eranos eram publicadas em anais trilingues: alemão, francês e inglês. As publicações ao todo são 57 volumes, e atualmente tem sido traduzida para italiano, japonês e espanhol (ORTIZ-OSÉS, 2004, p.9).

Foram vários participantes do Círculo, destacamos entre seus ilustres participantes o pensador francês Gilbert Durand, que afirma ter sido introduzido por seu mestre e amigo, o islamólogo Henry Corbin no ano de 1964. Como nos faz saber quem mais lhe influenciou do Círculo de Eranos: O próprio Henry Corbin (1903-1978), de quem herdou a hermenêutica comparada; Mircea Eliade (1907-1986) e a sua história das religiões e de Henri-Charles Puech (1902-1986); a zoologia de Adolf Portmann (1897-1982), e Karóly Kerényi (1897-1973), com a filologia (TEIXEIRA & ARAÚJO, 2011).

Durand segue os estudos sobre o imaginário sob a influência de alguns pensadores que deram suporte a sua teoria tais como C. G. Jung e a psicanálise profunda, G. Bachelard e a poesia, W. Betcherev e a relexologia, M. Eliade e a história das religiões, H. Corbin e seu orientalismo, R. Bastide e sua sociologia do imaginário, S. Lupasco e a antropologia (TEIXEIRA & ARAÚJO, 2011, p. 26-32), entre muitos outros. São das mais variadas ciências que Gilbert Durand, após ter desenvolvido sua teoria das Estruturas Antropológicas do Imaginário vem propor, a partir de, e em Eranos, uma hermenêutica simbólica instauradora.



Entretanto, o círculo de Eranos ficou desconhecido para Durand, durante um período de uma década e meia, até que seu grande mestre, o epistemólogo, poeta e filósofo francês Gaston Bachelard, lhe falou do tal círculo.

Quando eu ouvi pela primeira vez de Eranos, foi em 1947, pelo meu bom mestre Gaston Bachelard. Eu imaginava, na altura, que se tratava de um círculo muito fechado de eruditos, - germanistas de preferência! – colocado sob a evocação de um deus pouco conhecido, simultaneamente helênico e vagamente pérsico (apud TEIXEIRA & ARAÚJO, 2011).

Depois de participar do Círculo de Eranos, e constatar que a mina na qual fora introduzido no ano de 1964 não se tratava de um simples buraco escuro e inóspito as pepitas preciosas, mas um ambiente totalmente promissor para o enriquecimento intelectual, lugar onde garimpou e colheu muitas pedras valiosíssimas para arquitetar sua hermenêutica simbólica, Durand passou a considerar o Círculo de Eranos como a sua ‘universidade de verão’.

Durante 25 anos, o Círculo Ticiano foi continuamente a minha ‘Universidade de Verão’. Eu desejo aos meus adversários uma tal reciclagem! Além da confirmação que provinha dos estudos clínicos de Jung e dos práticos junguianos, como o meu amigo James Hillman, eram também biólogos ‘etologista’ e físicos que ainda iam dar os fundamentos empíricos, mas sobretudo mais teóricos, à minha opção ‘filosófica’ primeira.[...] O Círculo de Eranos – ‘e era uma vez’ mais, dizia eu! – colocou-me em contato direto com uma tradição da física (apud TEIXEIRA & ARAÚJO, 2011, p. 38).

Foi na ‘universidade de verão’ que a hermenêutica simbólica se desenvolveu e se afirmou como instauradora. A hermenêutica de Eranos como um todo tem suas bases metodológicas em vários pensadores, como Jung, Bachelard, Eliade, Cassirer, Corbim, Campbell entre outros.

3 CONSIDERAÇÕES SOBRE A HERMENÊUTICA SIMBÓLICA

A partir da compreensão de Gilbert Durand estaremos construindo o conceito de signo e símbolo, significante e significado, ou seja, o vocabulário do símbolo com o objetivo de esclarecer sobre a imaginação simbólica e em seguida compreender a relevância da hermenêutica simbólica. Entretanto, para definir a hermenêutica simbólica de cunho instauradora, torna-se necessário primeiro traçar uma definição sobre a hermenêutica redutora. Este percurso metodológico foi construído por Durand quando precisou diferenciar o signo e o símbolo, o significante e o significado.



Após a defesa de sua tese *Les Structures Anthropologiques de L'imaginaire* (As estruturas antropológicas do imaginário) em Sorbonne, Paris no ano de 1960, que se constitui na “Teoria Geral do Imaginário”. Durand foi introduzido em Eranos no ano de 1964, por seu mestre Corbim. O que justifica muito bem o surgimento de sua obra “*L'imagination Symbolique*” (A imaginação simbólica), na qual defende uma hermenêutica simbólica instauradora, tendo em vista a leitura das imagens e símbolos dos fenômenos do imaginário.

O filósofo romeno Mircea Eliade nos informa que a hermenêutica simbólica de Durand, como via metodológica, foi desenvolvida e apresentada em Eranos, durante um grande número de conferências (ELIADE, 1991, p. 7):

[...] o Filósofo Gilbert Durand, discípulo de Gaston Bachelard, depois de ter publicado a sua tese de doutoramento «*LES STRUTURES ANTHROPOLOGIQUES DE L'IMAGINAIRE*» (1960), desenvolveu e afinou a sua via metodológica em «*L'IMAGINATION SYMBOLIQUE*» (1964), (num grande) número de conferências lidas no *ERANOS* de Ascona (desde 1964) e em «*FIGURES MYTHIQUES ET VISIONS DE L'OEUVRE*» (1978).

Na introdução de “A imaginação Simbólica”, Durand procura definir o vocabulário do simbolismo. Entendemos que ao principiar pela definição e conceituação torna-se perspicazmente necessário quando se quer apresentar algo de cunho instaurativo. Principalmente quando se trata de termos que circulam com significados e conceitos autônomos dentro das ciências. Em primeira instância o conceito de signo, significante e significado precisa ser esclarecido para se entender como se inicia a imaginação simbólica. Ele parte do princípio que,

[...] a consciência dispõe de duas maneiras para representar o mundo. Uma *direta*, na qual a própria coisa parece estar presente no espírito, como na percepção ou na simples sensação. A outra *indireta* quando, por esta ou por aquela razão, a coisa não pode apresentar-se “em carne e osso” à sensibilidade [...] (DURAND, 1993, p. 7).

Durand chega à conclusão da imperfeição deste conceito bilateral de representabilidade do cosmo através da consciência, e procura esclarecer com mais precisão, para poder definir a relação do signo com o símbolo e suas distinções.

Na verdade, a diferença entre pensamento direto e pensamento indireto não é tão definitiva como acabamos de expor, [...] Seria melhor escrever que a consciência dispõe de diferentes graus de imagens – consoante esta última é uma cópia fiel da sensação ou apenas assinala a coisa – cujos dois extremos



seriam constituídos pela adequação total, a presença perceptiva, ou pela inadequação mais extrema, isto é, um signo eternamente viúvo de significado, e veríamos que este signo longínquo não é mais do que o símbolo (DURAND, 1993, p. 8).

No intuito de definir os signos, Durand propõe que, pelo menos em teoria, se distingue dois tipos de signos: *Os signos arbitrários* e *os signos alegóricos*. Os arbitrários se definem como puramente indicativos, remetem para uma realidade significada, se não presente pelo menos sempre apresentável. Os alegóricos por sua vez remetem a uma realidade significada dificilmente apresentável (DURAND, 1993, p. 9).

A partir destes conceitos de signos que Durand acredita que se pode chegar de fato à “imaginação simbólica”. Como assegura: [...] quando o *significado não é de modo algum apresentável* e o signo só pode referir-se a um *sentido* e não a uma coisa sensível (DURAND, 1993, p. 10). O signo para Durand limita-se a representação de algo concreto, conhecível e palpável, nunca ao desconhecido ou misterioso, e é sempre de sentido unívoco. A hermenêutica simbólica surge como uma questão *sine qua non*; para compreender uma imaginação simbólica, nada, mas impositivo que uma hermenêutica simbólica.

Entretanto a proposta Durandiana que prioriza a imaginação simbólica para construção de uma hermenêutica simbólica significativa tem como imperativo o reconhecimento da imagem, e a função da imaginação. E, como não poderia ser diferente, ele acusa a grande falha na construção do pensamento ocidental tanto na filosofia como na psicologia que reduziu o imaginário, a imaginação e a imagem ao nada. “O pensamento ocidental e especialmente a filosofia francesa tem por constante tradição desvalorizar ontologicamente a imagem e psicologicamente a função da imaginação [...]” (DURAND, 2002, p.21).

Durand não se esquia de criticar a formação do pensamento ocidental, a partir de Sócrates, Aristóteles na Grécia até Descartes, Comte e Sartre na França, que influenciaram o ocidente com seus racionalismos, positivismos, como o empirismo do escocês David Hume. Pois para Durand, os conceitos de símbolo, imaginação e imaginário foram reduzidos ao nada, nesta plataforma de saber amplamente reducionista (DURAND, 1998, p. 9-13).

Citando a afirmação irônica de Pierre Emmanuel, que “analisar intelectualmente um símbolo, é descascar uma cebola para encontrar a cebola” (apud DURAND, 1993, p. 37),



Assim Durand procura não deixar dúvidas sobre as funções filosóficas do símbolo e por fim determinar a função da imaginação simbólica.

Contudo definir o que é símbolo é algo prioritário para compreensão de uma hermenêutica simbólica substancial. “O símbolo é, pois, uma representação que faz *aparecer* um sentido secreto, é a epifania de um mistério” nos afirma (DURAND, 1993). A própria etimologia da palavra símbolo remete a este aspecto transcendido e misterioso do mesmo: “Símbolo de origem grega (*sumbolon*) como em hebraico (*mashal*) ou em alemão (*Sinnbild*), é um termo que implica sempre a união de duas *metades*: signo e significado” (R. ALLEAU, apud DURAND, 1993).

Portanto o símbolo é como uma espécie de máscara que faz aparecer um rosto misterioso, que na realidade não é o rosto misterioso, mas a manifestação dele, do que está por trás da máscara, ou seja, a epifania deste rosto. O rosto misterioso é significado pelo símbolo, que nada mais é que o significante de um signo simbólico.

Retomando a própria palavra “símbolo” na sua origem grega “*sumballo*” , o prefixo “*sun*” (unir) e o verbo “*ballo*” (jogar, lançar), ou seja, *jogar para perto, lançar para junto, enfim unir, tornar um*, é uma palavra composta que tem por definição conceitual a unidade de dois elementos, logo o símbolo é a máscara visível do rosto invisível. O transcendente se une ao imanente e se faz visível simbolicamente. O invisível se torna visível por meio do símbolo, embora o símbolo não seja o invisível, nem o invisível o símbolo.

No dizer de Wittgenstein [...] o símbolo procura tornar acessível o inacessível, dar palavras ao silêncio do inefável, dar hospedagem à transcendência (apud MARDONES, 2006, p. 15). A distância entre o mistério e o conhecido é encurtada por meio do símbolo. E Mardones define que “o símbolo é um tipo de conhecimento e aproximação da realidade invisível, da realidade não disponível nem à mão” (2006, p. 15).

Logo, para Durand o símbolo “[...] não podendo figurar a infigurável transcendência, a imagem simbólica é *transfiguração* de uma representação concreta através de um sentido para sempre abstrato” (1993, p. 11, 12).

Segundo o filósofo romeno “[...] com efeito, as imagens e os símbolos constituem, para o homem moderno, outras tantas «aberturas» sobre um mundo de significações



infinitamente mais vasto do que aquele onde vive” (ELIADE, 1991, p. 9). Assim foram razões como estas que impeliram Durand a construir uma hermenêutica instauradora.

Portanto, para esclarecer a ontologia do símbolo, Durand busca em Paul Ricouer uma definição clara de símbolo autêntico:

Qualquer símbolo autêntico possui três dimensões concretas: é simultaneamente “cósmico” (isto é, recolhe às mãos cheias a sua figuração no mundo bem visível que nos rodeia), “onírica” (isto é, enraíza-se nas recordações, nos gestos que emergem de nossos sonhos e constituem, como bem demonstrou Freud, a massa muito concreta da nossa biografia mais íntima) e, finalmente, “poética”, isto é, o símbolo apela igualmente à linguagem, e à linguagem que mais brota, logo mais concreta (apud, 1993, p. 12).

Durand passa a distinguir as diferenças, entre o signo, significante e significado. Para ele [...] num simples signo o significado é limitado e o significante, ainda que arbitrário, é infinito: enquanto a simples alegoria traduz um significado finito por um significante e não menos delimitado, os dois termos do *Sumbolon* são, por sua vez, infinitamente abertos (1993).

A abertura dos símbolos distancia Durand dos conceitos da linguística, e ele insiste: “pode-se dizer que o símbolo não é do domínio da semiologia, mas daquele de uma semântica especial, o que quer dizer que possui algo mais que um sentido artificialmente dado e detém um essencial e espontâneo poder de repercussão” (DURAND, 2002, p. 31).

Na realidade o “símbolo define-se como pertencente à categoria do signo [...] sendo os signos deste tipo, apenas em teoria, um meio de economizar operações mentais, nada impede – pelo menos em teoria – que eles sejam escolhidos arbitrariamente” (1993, p. 8).

Na proporção que Durand vai aprofundando o seu pensamento sobre o signo e o símbolo vai construindo as bases para a leitura do fenômeno religioso no imaginário como também vai esclarecendo que:

[...] o termo **significante**, é o único concretamente conhecido e que remete em “extensão” [...] para todas as espécies de “qualidades” não figuráveis, e isto até antinomia. É por isso que o signo simbólico, “o fogo”, aglutina os sentidos divergentes e antinômicos do “fogo purificador”, do “fogo sexual”, do “fogo demoníaco e infernal”. Mas paralelamente, o termo **significado**, concebível no melhor dos casos, mas não representável, estende-se por todo o universo concreto: mineral, vegetal, animal, astral, humano, “cósmico”, “onírico” ou “poético”. É por isso que o “sagrado”, ou a “divindade”, pode ser significado por não importa o quê [...] (1993, p. 12, 13, *grifo nosso*).



Durand esclarece que o “duplo imperialismo – simultaneamente do significante e do significado – na imaginação simbólica, marca especificamente o signo simbólico e constitui a “flexibilidade” do simbolismo” (1993). Interessante é perceber como esta flexibilidade conduz para a redundância das imagens. O *significante* se mostra imperialista ao repetir-se e simultaneamente integraliza numa única imagem as qualidades mais antitéticas (antinomias). O *significado* não fica por menos ao transbordar por todo o universo sensível para se revelar, repetindo incansavelmente o ato epifânico. Com esta conclusão, ele constrói o *método de convergência* de sua hermenêutica simbólica, logo. “A convergência é uma homologia mais do que uma analogia” (DURAND, 2002, p. 43). O poder das repetições do símbolo serve para preencher infinitamente a sua inadequação fundamental. A partir daí Durand esboça uma tríplice classificação sumária do universo simbólico:

Uma redundância significante dos gestos constitui a classe dos *símbolos rituais*: o muçulmano que na hora da oração se inclina para Oriente, o padre cristão que benze o pão e o vinho, o soldado que faz juramento de bandeira [...] dão através dos seus gestos uma atitude significativa ao corpo ou aos objetos que manipulam.
[...] A redundância das relações linguísticas é significativa do *mito* e dos seus derivados.
[...] a imagem pintada, esculpida, etc., tudo o que se poderia chamar símbolo *iconográfico*, constitui múltiplas redundâncias (DURAND, 1993, p. 13,14).

O método das convergências que para Durand é “o método por excelência da hermenêutica” (1993). A excelência do método paira justamente na capacidade de corrigir e completar as inadequações através das repetições dos ritos, mitos e imagens.

Nesta sumária classificação do símbolo como “signo que remete para um indizível e invisível significado e, deste modo, sendo obrigado a encarnar concretamente esta adequação que lhe escapa, e isto através do jogo das redundâncias míticas, rituais, inconográficas, que corrigem e completam inegotavelmente a inadequação” (DURAND, 1993, p. 16).

Nesse sentido Pitta esclarece que (2005, p.20), “As imagens vêm se organizar em torno de um “núcleo” e formam constelações, ordenando-se a um só tempo em torno de imagens e gestos, de schèmes, e em torno de objetos privilegiados pela sensibilidade”.

Assim, quando nos voltamos para os símbolos religiosos, mitos e ritos e as suas convergências, organizações, ou constelações, nos voltamos ao foco da iniciação à imaginação simbólica. Portanto, compreendemos que o ponto focal da leitura do fenômeno



religioso na hermenêutica simbólica se entende a partir do imaginário, onde a imagem transita simbolicamente, entre um inconsciente e a consciência.

Qualquer manifestação da imagem representa uma espécie de intermediário entre um inconsciente não manifesto e uma tomada de consciência ativa. Daí ela possuir o status de um símbolo e constituir o modelo de um pensamento indireto no qual um significante ativo remete a um significado obscuro (DURAND, 1998, p. 36).

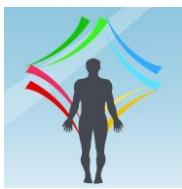
A tomada de consciência que a imaginação é simbólica e onde o imaginário não age independente da razão, que os símbolos conseguem epifanizar o inexplicável, sendo o símbolo da natureza do signo; que entendemos o real valor da hermenêutica que o Círculo de Eranos conseguiu produzir. Somente uma hermenêutica simbólica para compreender (*verstehen*) um fenômeno que se revela simbolicamente.

4 CONSIDERAÇÕES SOBRE A HERMENÊUTICA REDUTORA

Partiremos dos pressupostos de hermenêuticas redutoras para a proposta de instauradoras na busca da fundamentação do valor analítico da hermenêutica simbólica sobre o fenômeno religioso. A hermenêutica simbólica de Durand, de cunho instaurador, que fora desenvolvida no Círculo de Eranos, se consolidou, a partir, do momento em que ele descreve o trajeto das hermenêuticas redutoras e suas bases metodológicas. Para uma compreensão do que venham ser as hermenêuticas de cunho redutoras, Durand traça um panorama histórico daquilo que denomina de “inconoclasmo endêmico”, tanto na religião como na ciência. Ambos influenciaram o Ocidente.

Durand inicia sua base sob o pressuposto do “Ocidente iconoclasta”, que a primeira vista parece um paradoxo. A civilização que transborda de imagens, que gerou o cinema, a fotografia e vários meios de comunicação iconográfica sofrer a acusação de iconoclasmo? (DURAND, 1993). Para comprovar o iconoclasmo no ocidente, Durand parte da ideia que existem dos tipos de iconoclasmo: Um *rígido*, que atua em nome da ortodoxia religiosa e outro *insidioso* que opera em nome da razão científica.

Existem, decerto, formas de iconoclasmo. Um, por defeito, rigorista, é o de Bizâncio que, a partir do séc. V. se manifesta com Santo Epifânio e irá reforçar-se sob a influência do legalismo judeu ou muçulmano e será mais uma exigência reformadora de “pureza” do símbolo contra o realismo demais antropomorfo do humanismo cristológico de São Germano de



Constantinopla e, em seguida, de Todoxo Studita. O outro, mais insidioso aos dos pios concílios bizantinos (1993, p. 19).

O iconoclasmo se fundamenta em “três estados” de extinção simbólica: “dogmatismo teológico”, conceptualismo “metafísico” [...] e, finalmente, semiologia “positivista” (DURAND, 1993, p. 35).

No dogmatismo Durand acusa as religiões monoteístas pelo iconoclasmo da imagem, no conceptualismo, acusa a lógica binária socrática com apenas dois valores: um falso e um verdadeiro, onde não espaço para o terceiro (*tertium non datur*), e vai até o racionalismo cartesiano. Na semiologia analisa o iconoclasmo do positivismo comteano. Durand batiza os iconoclasmos que reduzem a imagem ao nada e o imaginário ao irreal, falso, de “iconoclasmo endêmico” (DURAND, 1999).

Estes três estados de iconoclasmo “são apenas uma extinção progressiva do poder humano de relação com a transcendência, do poder de mediação natural do símbolo” (1993). As hermenêuticas que surgiram sob a influência do iconoclasmo religioso-científico devem ser classificadas como redutoras e, portanto incapazes de compreender o fenômeno religioso que se manifesta simbolicamente.

A partir da análise da *psicanálise freudiana* Durand, descreve sobre a concepção redutora do método psicanalítico e traça mesmo que de forma resumida a estrutura da doutrina freudiana. Ao analisar os princípios da teoria: causalidade especificamente psíquica, inconsciente psíquico, censura ou interdito social, tendência sexual ou libido. Durand (1993, p. 38,39) conclui que,

A pulsão recalcada no inconsciente por um interdito mais ou menos brutal e através de acontecimentos mais ou menos traumatizantes vai satisfazer-se por vias *tortuosas*. É então que a satisfação direta da pulsão se aliena, *travestindo-se* em “imagem”, e em imagens que guardam a marca dos estádios da evolução libidinosa da infância. [...] Assim a imagem é sempre significativa de um bloqueio da libido, isto é de uma regressão afetiva.

A redução freudiana da imagem a reflexos da libido nos oferece a noção de símbolo para o pai da psicanálise. “Partindo desta axiomática, a noção de símbolo sofre em Freud uma dupla redução a que corresponde o duplo método: [...] o associativo e o simbólico” (1993).

No entanto, Durand ressalta sobre a contribuição de Freud para o desenvolvimento da hermenêutica simbólica, pois foi com a “descoberta do inconsciente” que se chegou a uma



hermenêutica instauradora, depois desta descoberta que de fato se consegue apreender o papel da imagem.

[...] esta descoberta fundamental está ligada ao nome de Sigmund Freud (1856-1939). Os estudos clínicos de Freud e a repetição das experiências terapêuticas – o famoso divã – comprovaram o papel decisivo das imagens que afloram do fundo do inconsciente do psiquismo recalado para o consciente (DURAND, 1995, p.36).

Porem não obstante o contributo de Freud com a re-significação da imagem, não é possível classificá-lo na ordem instauradora, pois a sua hermenêutica do símbolo ainda é redutora por limitar a imagem a um mero recalamento libidinal:

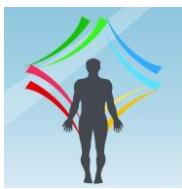
[...] o erro de Freud foi ter confundido “causalidade” e “associação” com semelhança ou continuidade, foi ter constituído como causa necessária e suficiente do fantasma o que era mais do que um acessório associado no polimorfismo do símbolo [...] Freud reduz a imagem a um simples espelho vergonhoso do órgão sexual, como também reduz ainda mais profundamente a imagem a um mero espelho de uma sexualidade mutilada *semelhante* aos modelos fornecidos pelas etapas de imaturação sexual da infância (1995, p. 40).

Compreendemos que a psicanálise é uma das ciências que fornece os elementos fundamentais ao reconhecimento da imagem através do psiquismo. No entanto, apesar da obra de Durand se fundamentar em C. G. Jung, discípulo de Freud, não há como ocultar o contributo de Freud como inaugrador da descoberta do inconsciente, e o fato de determinar o realismo psicológico.

[...] o imenso mérito de Freud e da psicanálise, apesar desta linearidade causalista e da escamoteação do símbolo a favor do sistema, foi ter desenvolvido o direito de cidadania aos valores psíquicos, às imagens, expulsos pelo racionalismo aplicado das ciências da natureza. É certo que o efeito-símbolo se reduz, em última análise, a uma causa secundária no campo da atividade psíquica. E é neste “realismo psicológico” que reside, acima de tudo, a revolução freudiana (DURAND, 1993, p. 42).

Em seguida após, a análise da psicanálise freudiana, e reconhecer o seu real valor, como também de entender que, apesar de tudo ainda trilhou nas vias da ciência positivista. Durand parte para *linguística* já que a língua representa um modelo de um pensamento sociológico.

Durand introduz sua fala apontando e denominando o método de redução sociológica funcionalista. ‘[...] o primeiro método de “redução” simbólica relacionam-se os trabalhos de



Georges Dumézil, antecedidos pelos de André Pignaiol, que podemos denominar “redução sociológica funcionalista” (1993, p. 45).

Entendemos que este método de redução sociológica funcionalista reduz o simbolismo a um departamento da semântica linguística. De acordo com Durand (1993), “Para o funcionalismo de Dumézil um mito, um ritual, um símbolo, é diretamente inteligível a partir do momento em que se conhece bem a sua etimologia. O simbolismo é um departamento do semantismo linguístico”.

Durand busca em Lévi-Strauss um significado translingüístico para o mito. “O mito não vai, como a palavra que se arruma no léxico, reduzir-se diretamente através da contingência de uma língua, a um sentido funcional” (1993, p. 47). Como diz Lévi-Strauss (apud DURAND), acerca do mito em que seu valor permanece inamovível numa tradução.

“Poderíamos definir o mito como o modo do discurso em que o valor da fórmula *traduttore, traditore* tende praticamente para o zero [...]” “O valor do mito persiste como único através das piores traduções”, enquanto o valor filosófico da palavra – *flâmine* ou *rex* por exemplo – se evapora numa tradução.

No entanto, Durand denuncia sobre o aspecto redutor da hermenêutica de Lévi-Strauss: é isto que faz a diferença fundamental entre a redução semântica direta, do funcionalismo de Dumézil, e a redução translingüística do “estruturalismo” de Lévi-Strauss (1993). Ou seja, Durand observa que Lévi-Strauss não fundamenta sua antropologia e sua hermenêutica na linguística positivista, mas na fonologia estrutural. Lévi-Strauss busca fazer com que sua hermenêutica sociológica realize *um processo análogo quanto à forma* (1993, p. 47).

Entretanto, Durand esclarece que “Lévi-Strauss só conserva da linguística o método estrutural da fonologia”. “Este método [...] tem admiravelmente em conta – entre outras – as próprias características do mito, em particular, e do símbolo em geral”. Razões estas que levaram Durand a comparar e classificar.

Em primeiro lugar, a hermenêutica sociológica, em perfeita concordância com a psicanálise como com a fonologia “passa do estudo dos fenômenos... conscientes ao estudo da sua infra-estrutura inconsciente” [...] em segundo lugar, a hermenêutica estrutural, como a fonologia “recusa-se a tratar os *termos* como entidades independentes, tomando, pelo contrário, como base da sua análise as *relações* entre os termos (DURAND, 1993, p. 48).



Porem, ao analisar o aspecto redutor da hermenêutica de Lévi-Strauss, Durand não lhe nega o reconhecimento, como o seu contributo para compreensão do mito, mesmo assim não deixa de ver seu atrelamento à lógica binária, que reconhece apenas duas vertentes da verdade e que exclui uma terceira possibilidade.

[...] na pessoa de Lévi-Strauss, devemos restituir ao estruturalismo o que há de mais fecundo na sua exploração do mito. De fato, será ele quem apontará a qualidade essencial do *sermo mythicus*, isto é, da redundância. [...] aprisionado à lógica binária, Lévi-Strauss recusou-se a perceber que estas ligações transversais à narrativa diacrônica criavam pelo menos uma terceira dimensão, um “terceiro dado” (DURAND, 1999, p. 59-60).

Entretanto, depois de profundas análises e comparações, a conclusão do filósofo francês é muito objetiva, no que diz respeito às hermenêuticas redutoras. O fenômeno religioso precisa ser compreendido no seu aspecto simbólico, por isso, que necessita de uma hermenêutica instauradora. Durand conclui seu pensamento dizendo:

Finalmente, psicanálise ou estruturalismo reduzem o símbolo ao signo ou, no melhor dos casos, à alegoria. “O efeito de transcendência” dever-se-ia apenas, numa doutrina ou noutra, à opacidade do inconsciente. Um esforço de elucidação intelectualista anima tanto Lévi-Strauss como Freud. Todo o seu método se esforça por reduzir o símbolo ao signo (1993, p. 52).

5 CONSIDERAÇÕES SOBRE A HERMENÊUTICA INSTAURADORA

Durand conseguiu fundamentar sua hermenêutica simbólica, assim que comprovou que existem hermenêuticas redutoras, como as da psicanálise, sociologia e linguística. No entanto, as hermenêuticas que seguem sob a influência do iconoclasmo endêmico, e as diretrizes das ciências racionalistas e positivistas não podem contribuir significativamente para uma compreensão fidedigna do fenômeno religioso. Portanto, o contributo da hermenêutica simbólica proveniente de Eranos tem seu referencial metodológico para leitura e compreensão do imaginário religioso nas hermenêuticas necessariamente instauradoras.

Considerando as palavras do próprio Durand que aponta E. Cassirer (1874-1945), o filósofo neokantiano, último representante do idealismo alemão, que em sua obra “filosofia das formas simbólicas” conseguiu reorientar as ciências, e criar as possibilidades de se instituir uma hermenêutica simbólica:

Ernst Cassirer, que abrange a primeira metade do século XX e que teve o mérito de orientar a filosofia e não só o inquérito sociológico e psicológico para o interesse simbólico. Esta obra (*Philosophie siymbolischem Formen*)



constitui um admirável contraponto ou um prefácio à doutrina do sobreconsciente simbólico de Jung, à fenomenologia da linguagem poética de Bachelard como aos nossos próprios trabalhos de antropologia arquetipológica ou ao humanismo de Marleau-Ponty (1993, p. 53).

Conforme Durand “Cassirer consagra também uma parte dos seus trabalhos ao mito e à magia, à religião e à linguagem”. Cassirer consegue concluir o inventário da consciência constitutiva de universo de conhecimento e ação, quando rejeita a concepção positivista que considerava somente a primeira “Crítica da razão pura” de Kant. Ele considera que outras críticas devem ser consideradas, em especial a “Crítica do Juízo” (1993, p.53).

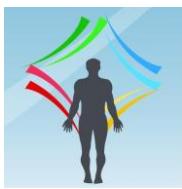
Cassirer consegue demonstrar de forma inversamente das perspectivas substancialistas do cientificismo, da sociologia e da psicanálise, que a problemática do símbolo não paira em seu fundamento, “[...] antes, numa perspectiva funcional que o criticismo esboça, o problema da expressão imanente ao próprio simbolizante” (1993, p. 54).

Nesse sentido, Durand esclarece o pensamento de Cassirer a respeito da solução que propôs como hermenêutica a problemática do símbolo, quando afirma, que “o objeto da simbólica não é de maneira nenhuma uma *coisa* analisável, mas de acordo com uma expressão de Cassirer, uma *fisionomia*, isto é, uma espécie de modelagem global, expressiva e viva das coisas mortas e inertes” (1993).

No entanto, Cassirer com sua proposta hermenêutica do *animal symbolicum* conseguiu instaurar uma metodologia compreensiva que traz grande contribuição ao hermeneuta do fenômeno religioso.

Vale ressaltar que outro personagem de grande significância a hermenêutica simbólica instauradora, segundo Durand, é Carl Gustav Jung. O psiquiatra suíço que mentoriou o Círculo de Eranos, ofereceu ao mundo das ciências uma das mais profundas teorias sobre o papel da imagem. “Para Jung, a imagem, por sua própria construção, é um modelo da autoconstrução (ou “individuação”) da psique” (DURAND, 1999, p. 37). De acordo com Champlin (2001, p. 306)

Carl G. Jung supunha que todos os membros da humanidade compartilham de uma espécie de depósito psicológico, que contém os arquétipos. Esses arquétipos são epítomes simbólicos das principais facetas da experiência e da compreensão humanas. Encontramos esses arquétipos sob a forma da Grande Mãe (*anima*), o aspecto feminino da natureza; do Grande Pai



(*animus*), que é o seu aspecto masculino; do Profeta, que é o homem interior inspirado a conhecer a verdade e a transmiti-la.

Durand reconhece o papel instaurador da hermenêutica do símbolo de Jung que entendia que o “[...] simbolismo é constitutivo do *processo de individuação* através do qual o eu se conquista por equilíbrio, por colocação em ‘síntese’ dos dois termos do *Sinn-Bild* (Sentido e imagem)”. (1993, p. 58). O aspecto instaurador da hermenêutica de Jung se fundamenta na ruptura do conceito de imagem e símbolo em Freud. “[...] vemos esboçar-se em Jung, contrariamente à associação redutiva de Freud, um sobreconsciente pessoal e ecumênico que é o domínio específico do símbolo” (1993, p. 59).

Durand buscou no mestre Gaston Bachelard (1884-1962) o método de leitura da linguagem poética. Entendendo que Bachelard “orienta a sua investigação simultaneamente para o *sobreconsciente poético*” (1993, p. 62). Filósofo, epistemólogo, crítico literário, Gaston Bachelard, de acordo com Durand, tem um universo que se divide em três setores:

[...] o setor que presta à ciência objetiva e donde qualquer símbolo deve ser proscrito impiedosamente sob pena de eclipse do objeto, o setor do sonho, da neurose, no qual o símbolo se desfaz, se reduz [...] terceiro setor, este plenário porque específico da humanidade que existe em nós: o setor da *palavra humana*, isto é, da linguagem que nasce, que brota do gênio da espécie, simultaneamente língua e pensamento (DURAND, 1993, p. 61).

Contudo, Bachelard instaura sua hermenêutica sobre o método fenomenológico de Husserl, como afirma Durand “para explorar o universo do imaginário, da recondução simbólica, é a fenomenologia que se impõe e só ela permite reexaminar com um olhar novo as imagens fielmente amadas” (1993, p. 63-64). “A fenomenologia do imaginário é, em Bachelard, uma ‘escola de ingenuidade’ que nos permite colher, para lá de todos os obstáculos do compromisso biográfico do poeta ou do leitor, o símbolo em carne e osso”.

Durand declara como a fenomenologia de Bachelard é dinâmica e “amplificadora” e se difere amplamente da fenomenologia estática e niilista de Sartre (1993, p. 64). Pois a hermenêutica fenomenológica de Bachelard analisa as imagens por meio da dialética, “[...] apodera-se destas imagens e reconstrói um mundo de acolhimento a todas as atitudes do homem, um mundo de felicidade pela concordância” (1993, p. 65).

Durante o trajeto de felicidade surgem muitos cosmos intermediários, que Bachelard denomina de “espaço poético”, que na realidade é um microcosmo privilegiado e humanizado



pelas atividades e sonhos. Ele exemplifica que a casa como habitação humana que se repete “do porão ao sótão” os símbolos do mundo na sua pedra, nas suas traves, como na sua lareira.

Estas imagens e metáforas substancialistas dos poetas remetem, “[...] para esta habitação de mundo, de que a minha casa é o último símbolo. Portanto, o símbolo revela-nos um mundo e a simbólica fenomenológica explicita este mundo” (DURAND, 1993, p. 66).

Enfim, Durand define o valor instaurativo da hermenêutica de Bachelard, como o seu contributo para a hermenêutica simbólica.

O gênio de Bachelard consiste em ter compreendido que esta superação dos iconoclasmos só podia efetuar-se através da meditação e da superação da crítica “científica”, como através da superação do simples e confuso mergulho onírico (1993, p. 70).

O imaginário que Bachelard chegou, [...] sobre a totalidade do imaginário e dar acesso na experiência da consciência, não só na poesia, mas também aos velhos mitos, aos ritos que demarcam as religiões, às magias e às neuroses (DURAND, 1993, p. 71)

Enquanto Bachelard com o seu método fenomenológico inaugurou uma “nova crítica” e abriu os portais da investigação do fenômeno do imaginário. Nesse sentido, Durand conseguiu prolongar e expandir o gênio de Bachelard e assim inaugurar sua teoria.

Para Durand foi preciso refutar os métodos redutores que só visam a epiderme semiológica do símbolo, fazer o cerco das reminiscências que privilegiam o racionalismo, se afastar de todos os conceitos redutores e, a partir dos instauradores construir uma Hermenêutica Simbólica. A teoria geral do imaginário de Durand é o resultado de uma vasta e minuciosa comparação teórica, aplicada ao balanço psicossocial do psiquismo. Durand dedicou 15 anos para inaugurar uma teoria que desse suporte a compreensão do imaginário, como oferecesse suporte para as hermenêuticas instauradoras. Como nos explica, as suas conclusões o levaram a ordenar num plano tríplice,

[...] Em primeiro lugar, o de uma *teoria geral do imaginário* concebido como uma função geral do equilíbrio antropológico, em seguida o dos *níveis formadores* das imagens simbólicas, estas últimas transformando-se e informando-se em todos os setores e em todos os ambientes da atividade humana, finalmente a *generalização* tanto estática como dinâmica da virtude de imaginação que conduz a uma metodologia que já é uma ética e que desenha uma metafísica [...] pela própria generalização do seu ponto de aplicação, implica a convergência dos métodos, a *convergência das hermenêuticas* (DURAND, 1993, p.74).



Assim entendemos que a convergência das hermenêuticas se dá por meio dos símbolos subjacentes na linguagem e inerentes ao imaginário. Enquanto que a convergência simbólica se dá por meio dos dois regimes: Diurno e Noturno.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após ter efetuado uma leitura histórico-crítica sobre o Círculo de Eranos, uma análise mais aprofundada sobre a terceira fase (*hermenêutica simbólica*), e identificarmos o impulso que o Círculo de Eranos obteve através do *método fenomenológico*, bem como a importância do filósofo Gilbert Durand e sua *hermenêutica instauradora* em Eranos; construímos a consideração final de nosso estudo.

Assim, é possível concluir que a hermenêutica simbólica, de cunho instauradora, fundamentada em Eranos por Durand, pode significativamente proporcionar uma compreensão do fenômeno religioso, entendendo que o mesmo consiste em uma manifestação simbólica, e que os símbolos são das categorias do imaginário.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Rogerio. Mitocrítica e mitanálise no campo da hermenêutica simbólica. In: GOMES, Eunice S. L. (Org.). **Em busca do mito:** a mitocrítica como método de investigação do imaginário. João Pessoa: Ed.UFPB, 2011, p.15-38.

BÍBLIA SAGRADA. Nova versão internacional: Sociedade Bíblica Internacional: São Paulo, 2000.

BRAIDA, Celso R. Aspectos semânticos da hermenêutica de Schleiermacher. In: **Filosofia Hermenêutica.** (Org) REIS, Róbson Ramos dos; ROCHA, Ronai Pires da. Santa Maria: Editora UFSM, 2000.

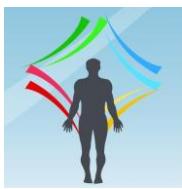
BROWN, Colin. **Filosofia e fé cristã.** Tradução: Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 1989.

CHAMPLIN, Russell Norman. **Encyclopédia de Bíblia teologia e filosofia. v.3.** Trad. João Marques Bentes. São Paulo: Hagnos, 2001.

DURAND, Gilbert. **O imaginário:** ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem. Tradução René Eve Levié. 3. ed . Rio de Janeiro: DIFEL, 1999.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário:** Introdução a arquetipologia geral. Tradução de Helder Godinho. SP: Martins Fontes, 2002.

DURAND, Gilbert. **A imaginação simbólica.** São Paulo: Cultrix, Editora da Universidade de



São Paulo, 1993.

DURANT, Will. **A história da filosofia.** Tradução: Luiz Carlos do Nascimento Silva. Rio de Janeiro: Nova Cultura, 1996.

ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos:** ensaio sobre o simbolismo mágico religioso. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

ELIADE, Mircea. **Origens:** História e sentido na religião: São Paulo: Edições 70, 1992.

ENCARTA. **Enciclopédia Digital.** Microsoft Corporation. 2001.

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. **As ciências das religiões.** Tradução José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2010.

GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica em retrospectiva.** Tradução Marco Antonio Casanova: Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método:** Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Tradução Flávio Paulo Meurer: Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

HINNELLIS, John R (Org.). **Dicionário das religiões.** Tradução Octavio Mendes Cajado: São Paulo: Cultrix, 1995.

MARDONES, José María. **A vida do símbolo:** A dimensão simbólica da religião. Tradução: Euclide Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 2006.

ORTIZ-OSÉS, Andrés. El círculo de Eranos. In: K. Kerényi, E. Neumann et all. **Arquetipos y símbolos colectivos:** Círculo Eranos. Barcelona: Ed. Anthropos, 2004.

PITTA, Danielle Perin Rocha. **Iniciação à teoria do imaginário de Gilbert Durand.** Rio de Janeiro: Atlântica, 2005.

REDYSON, Deyve. **Fenomenologia e hermenêutica da religião.** João Pessoa: Editora universitária UFPB, 2011.

REDYSON, Deyve. **Introdução ao pensamento de Mircea Eliade.** João Pessoa: Editora universitária UFPB, 2011.

TEIXEIRA, Maria Cecília Sanches; ARAÚJO, Alberto Felipe. **Gilbert Durand:** Imaginário e educação. Niterói: Intertexto, 2011.