

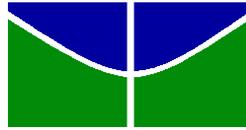
Universidade de Brasília  
Instituto de Psicologia  
Programa de Mestrado em Psicologia Clínica e Cultura

# **O Conceito Junguiano de Símbolo desde seus Primórdios.**

Mestrando  
Ronaldo Celestino da Silva Junior

Orientador  
Prof. Dr. Francisco Moacir de Melo Catunda Martins

Brasília  
Agosto de 2009



Universidade de Brasília  
Instituto de Psicologia  
Programa de Mestrado em Psicologia Clínica e Cultura

# **O Conceito Junguiano de Símbolo desde seus Primórdios.**

Dissertação de Mestrado apresentada pelo autor como parte dos requisitos para a conclusão do Curso de Mestrado em Psicologia Clínica e Cultura.

Mestrando  
Ronaldo Celestino da Silva Junior

Orientador  
Prof. Dr. Francisco Moacir de Melo Catunda Martins

Brasília  
Agosto de 2009

# **O Conceito Junguiano de Símbolo desde seus Primórdios.**

Dissertação de mestrado defendida diante e aprovada pela banca examinadora constituída por:

---

**Professor Doutor Francisco Moacir de Melo Catunda Martins**  
Presidente da Banca – Universidade de Brasília

---

**Professor Doutor Henrique Figueiredo Carneiro**  
Membro externo da Banca – Universidade de Fortaleza

---

**Professor Doutor Norberto Abreu e Silva Neto**  
Membro interno da Banca – Universidade de Brasília

---

**Professora Doutora Liana Fortunato da Costa**  
Suplente – Universidade de Brasília

## AGRADECIMENTOS

Este trabalho não poderia ter sido realizado sem a valiosa contribuição, de diferentes formas, de algumas pessoas muito queridas para mim. Agradeço primeiramente aos meus pais por todo amor, dedicação e apoio. Ao meu pai, especialmente por sua grande generosidade, por tudo o que faz por mim, e à minha mãe, por todo cuidado comigo, pelo carinho, por tantas vezes ter se disposto a cuidar de minha filha Beatriz para me ajudar, junto à minha irmã, Ana Paula, a quem também agradeço pelo carinho e por suas precisas correções de português do texto.

Agradeço à minha mulher, Camila, por ter sido paciente comigo durante todo o tempo, pelo companheirismo, cumplicidade, e também pelas correções do texto. Minha gratidão pelo cuidado com a nossa filha Beatriz quando das minhas intermináveis idas à Brasília, principalmente nos períodos de aula, e com a nossa Raphaela, que veio durante o mestrado, tendo me ensinado que não se pode impedir a vida; ela acontece a cada instante. Obrigado às minhas filhas pela infinita felicidade que trouxeram à minha vida.

Ao professor Francisco Martins, minha profunda gratidão pelos ensinamentos muito preciosos, pelos diálogos tão enriquecedores para o trabalho, assim como para a vida. Obrigado pela amizade e apreço sinceros, por todo cuidado e atenção comigo, por incentivar em nós a originalidade, a luz própria, o fogo sagrado. Muito obrigado ao querido professor Norberto Abreu pela aceitação do convite para a banca. Minha gratidão também aos professores Henrique Figueiredo e Liana Fortunato pela aceitação do convite.

Agradeço meu grande amigo Fábio e sua esposa, querida amiga Magali, por tantas vezes terem me acolhido em minhas estadas em Brasília, tendo sido tão atenciosos e importantes nesses momentos em que estive longe da minha família. Minha gratidão ao querido amigo Wilson, colega dissidente do curso de psicologia, também pelas vezes em que me acolheu em Brasília. À minha eterna amiga Ludimylla, por simplesmente existir em minha vida. Aos colegas e amigos que, de algum modo, contribuíram na realização desse trabalho e não pude nomear aqui.

Por fim, agradeço muito aos meus pacientes, que tanto me ensinaram e me ensinam a cada dia, ao meu estimado tio-avô Walter Massi, por ter permitido que eu me ausentasse do trabalho em seu hospital psiquiátrico nos dias de aula, e a CAPES, sem o apoio da qual o trabalho não teria sido o mesmo.

Dedicado à minha mulher e às minhas filhas.

*“Podemos de saída afirmar que a função fantástica ultrapassa o mecanismo do recalçamento tal como é concebido pela psicanálise clássica. É falso afirmar que ‘apenas é simbolizado aquilo que é recalçado, apenas o que está recalçado tem necessidade de ser simbolizado’. Porque é confundir as fatalidades do impedimento, da censura, com o domínio da inefável contingência futura. O símbolo não tem por missão ‘impedir’ uma idéia de chegar à consciência clara, mas resulta muito mais da impossibilidade da consciência semiológica, do signo, em exprimir a parte da felicidade ou de angústia que a consciência total sente diante da inelutável instância da temporalidade. O semantismo do símbolo é criador.”*

(Gilbert Durand)

## RESUMO

O trabalho objetiva a apreciação do conceito de símbolo em Jung desde suas atividades psiquiátricas e estudos experimentais, quando se torna próximo de Freud, à sua concepção mais original do ponto de vista semiológico. Após esse primeiro momento, verificou-se que o símbolo, para Jung, constitui-se em uma linguagem transposta dos complexos, posição próxima à de Freud, não havendo uma teoria do símbolo em Jung propriamente dita. Quando da publicação de *Símbolos da Transformação* (1912), há em Jung a reivindicação de uma hermenêutica mais extensa para a compreensão do símbolo, em inclusão da história e cultura no imaginário humano, a partir do conceito de arquétipo. O símbolo torna-se uma ponte entre a vida instintiva e espiritual por meio da transformação da libido, tomando uma dimensão existencial, prospectiva. Tornou-se evidente a criação de uma teoria original do símbolo em Jung, a qual permite uma intersecção entre primeiridade, segundidade e terceiridade. Por fim, é apreciado o desdobramento do símbolo na cultura, mais especificamente na missa, a partir de uma análise semiótica, em que é problematizado o apriorismo das significações do símbolo. O objetivo final foi demonstrar a importância das produções de sentido da linguagem em uma crítica ao determinismo das significações.

**Palavras-chave:** Símbolo, complexo, arquétipo, transformação da libido, sentido.

## ABSTRACT

The study aims to appreciate the concept of symbol in Jung since his psychiatric activities and experimental studies, when he becomes close to Freud, until his most original conception from a semiological point of view. After that first time, it was found that the symbol, to Jung, is a transposed language of the complexes, close to the position of Freud, not existing a symbol theory in Jung itself. When of the publication of *Symbols of Transformation* (1912), Jung is in the demand for a more extensive hermeneutic for understanding the symbol, in to the inclusion of history and culture in the human imagination, from the concept of archetype. The symbol becomes a bridge between the instinctive and spiritual life through the transformation of libido, taking an existential dimension, prospective. It became clear a creation of an original theory of the symbol in Jung, which allows an intersection of firstness, secondness and thirdness. Finally, is appreciated the open out of symbol in culture, more specifically in the mass, from a semiotic analysis, which is problematized the apriorism of meaning of the symbol. The final objective was to demonstrate the importance of meaning productions of the language in a critique of the determinism of meanings.

**Keywords:** Symbol, complex, archetype, transformation of libido, meaning.

## TÁBUA DE MATÉRIAS

<b>Introdução.....</b>	10
<b>Capítulo I: O apontamento da descontinuidade da consciência e a teoria dos complexos: uma introdução ao símbolo.....</b>	15
1.1 Crítica à psiquiatria materialista e a exclusão do símbolo.....	16
1.2 Jung e a reivindicação de uma semiologia que qualifique o sujeito.....	22
1.3 A psicopatologia dos fenômenos ocultos e o experimento com a associação de palavras: des-caminhos psiquiátricos.....	25
<b>Capítulo II: A compreensão do símbolo a partir dos métodos analítico-redutivo e sintético-progressivo: aproximações e divergências em relação ao método psicanalítico.....</b>	38
2.1 O experimento com a associação de palavras e a associação livre.....	39
2.2 O símbolo e o método analítico-redutivo.....	44
2.3 O símbolo mais além do recalçado: o método sintético-progressivo.....	50
<b>Capítulo III: O símbolo e a transformação da libido: por uma hermenêutica mais extensa e a qualificação de tarefas éticas da vida.....</b>	64
3.1 Pensamento dirigido, pensamento espontâneo, o símbolo e o arquétipo.....	65
3.2 O símbolo e a transformação da libido: a introversão e a extroversão da libido.....	76
3.3 O símbolo de transubstanciação na missa: desdobramentos do conceito de símbolo e as produções de sentido pela linguagem.....	84
<b>Conclusão .....</b>	94
<b>Referências bibliográficas .....</b>	98

## INTRODUÇÃO

(texto de autoria própria)

Um senhor de óculos, cabelos brancos, uma bengala para sustentar seus oitenta e dois anos e algum resto de vida que ainda lhe pertencia, estava em casa assistindo tevê, quando começou a sentir dores no corpo. Como era bastante preocupado com a sua saúde, foi direto ao armário da cozinha para apanhar um remédio. Tomou-o junto a um copo d'água.

Voltou ao sofá. Nada havia de interessante para assistir naquele domingo. Sentiu uma forte dor de cabeça. Foi até a cozinha novamente e tomou um outro remédio. Estava febril. Serviu-se de um copo de leite. Sentou-se à mesa, tomou o leite e, com as mãos trêmulas e cansadas, cortou um pedaço de bolo. Estava um pouco ansioso. Assim como rapidamente bebeu o leite, comeu do bolo com muita pressa, como se não soubesse se teria a oportunidade de comer outro pedaço nessa vida. Como era difícil cuidar de si mesmo desde que se tornara viúvo! Passou a ficar muito inquieto e nervoso no íntimo de sua solidão.

Acendeu um cigarro. Sua única companhia naquele momento, única luz em sua vida, que se esvaía rapidamente entre seus dedos. A essa altura da vida não se preocupava se teria câncer. Antes uma companhia cancerígena a estar sozinho. As cinzas do cigarro iam, aos poucos, se acumulando, a sujeira se acumulando, a tristeza, acumulando.

O leite e o bolo não lhe fizeram bem. Resolveu tomar um remédio para o estômago. Não suportava problemas de indigestão. Passados quinze minutos o velhinho ainda se sentia mal. Tudo era indigesto. Sentiu que tudo o que comera estava sem gosto. Olhou para um retrato seu com a mulher e filhos. Parecia que nunca estivera ali. Estava distante, apático. Acendeu outro cigarro para apagar os pensamentos. Ansioso, precisava conversar com alguém. Decidiu pedir ajuda a um psiquiatra.

Chegando ao posto de saúde, entrou em uma sala e logo foi atendido pelo psiquiatra que lá estava naquele horário. Aos quarenta anos, já aparentava cinqüenta. Tinha três empregos, dava quatro plantões por semana e o dinheiro não dava para o mês. A mulher e os filhos quase não o viam. Bom médico, conversava pouco e prescrevia muito. Era rápido, não deixava os pacientes esperando muito tempo. Suas enormes olheiras e pálpebras pesadas rapidamente impediam-no de olhar por muito tempo para o mesmo paciente.

- O que o senhor tem? (indagou o médico ao idoso).

- Olhe, doutor, eu *tava* bem mas comecei a sentir umas dores, então tomei uns remédios que *tou* acostumado a tomar, mas ainda *tou* sentindo dor no corpo, fraqueza, e *tou* chorando todo dia (falando com dificuldade).

- O que o senhor tomou?

- Tomei o Doralex *pra* dor no corpo, Tilanil *pra* febre, um digestivo, desde que minha mulher morreu...
- O senhor fuma, bebe?
- Eu fumo doutor. Desde que minha mulher morreu...
- Nada de cigarros a partir de hoje, *tá* bem?
- Eu tenho me sentido muito sozinho...
- Está comendo, dormindo?
- Dormindo mal, comendo pouco, acho que *tou* sem vontade de nada.
- Vou lhe receitar um antidepressivo muito bom, o senhor não pode ficar sem tomar, tudo bem?
- *Tá* bom doutor. E o que eu faço com minha solidão? (já inquieto, ansioso).
- Procure alguém *pra* conversar, vai ajudar. Aqui está a receita (entrega para o paciente).
- Foi nisso que eu pensei quando...
- Ótimo! Se cuide. Bom domingo! (já estendendo a mão para o idoso)

O velho voltou para casa. Com alguma dificuldade se lembrou de onde ainda morava e acertou o caminho. Sentou-se no sofá, em frente à tevê. Não a ligou. Olhou ao redor. A casa vazia. Sentiu que nada mais lhe pertencia. Nada mais. Chorou copiosamente. Nunca havia sentido tanta tristeza. Morreu ali mesmo, à noite, de solidão.

A linguagem e o imaginário humano foram reificados no decurso da psiquiatria materialista, cujos muros, repletos de gritos, choros e vozes desesperadas, silenciaram aqueles que ousaram, em palavras surdas, manifestar a fratura de suas almas. Clínicos como Freud, Jung e outros, sensíveis aos pacientes silenciados pela incompreensão e indisposição ao diálogo, esforçaram-se em tornar comum todo o sofrimento ao qual era dedicada uma atenção quase que exclusivamente escotofílica, em recortes de uma semiologia sindrômica não muito afeita aos equívocos da fala dos pacientes.

Faz-se, no capítulo I, uma crítica à psiquiatria materialista, em um esforço de desconstrução do pensar estritamente sindrômico em detrimento da fala, da subjetividade, das histórias de vida dos pacientes, algo que ainda ocorre em proporções inaceitáveis em asilos, hospitais e mesmo nos consultórios médicos. Jung interessou-se não somente pelas síndromes psicopatológicas como também por aspectos psicológicos relacionados aos diversos modos de adoecimento humano.

Ainda no capítulo I, esforçamo-nos pela demonstração, a partir de Jung, da existência dos complexos afetivos, conteúdos psíquicos de cunho emocional, precipitadores de adoecimento. Embora concordemos com o pensar de Martins (2003), para o qual o psíquico não adocece, havendo, portanto, radicalizações do vir a ser e não propriamente doença mental, utilizamos aqui adoecimento mental em consonância com a terminologia de Jung e os escritos de sua época. Em sua tese doutoral, *Sobre a Psicologia e Patologia dos Fenômenos Chamada Ocultos* (1902), começamos a perceber como se apresentam os fenômenos psíquicos disruptivos da consciência, provocadores do adoecimento psíquico.

Em seguida, no mesmo capítulo, os estudos experimentais de Jung da primeira década do século XX, tempo em que viveu como médico-assistente no hospital psiquiátrico Burghölzli, em Zurique, apontam mais fortemente os complexos e a fragilidade da consciência. Juntamente com Franz Riklin, Jung realizou diversos experimentos com associações de palavras, o que lhe permitiu descobrir a existência os complexos, conteúdos psíquicos investidos de afeto e com autonomia em relação à consciência.

O capítulo I tem como objetivo criticar a psiquiatria surda-muda aos símbolos e ao imaginário, incluir o sujeito e seu imaginário na semiologia psíquica e, a partir dos primórdios dos estudos psiquiátricos e pesquisas experimentais de Jung, elucidar os complexos enquanto fenômenos psíquicos essenciais à compreensão da disruptura da consciência e sua descontinuidade, em qualificação do imaginário humano, do símbolo. Levantamos aqui uma questão: como pode ser compreendido o conceito junguiano de símbolo em seus primórdios?

No capítulo II é proposto que, em Jung, uma primeira teoria do símbolo é formulada a partir da aproximação com as idéias de Freud, quando é realizada uma leitura do inconsciente humano a partir de uma teoria do recalçamento, sendo o símbolo uma expressão em linguagem equívoca, a reivindicar uma interpretação analítico-redutiva. Esse modo de interpretação procura encontrar, na história pregressa do paciente, conteúdos psíquicos patogênicos, ou complexos, ocultados pelo símbolo, por meio do qual se manifestam. O símbolo torna-se um porta voz, em linguagem figurativa, dos complexos do paciente.

O capítulo II objetiva também mostrar a transição em Jung do método analítico-redutivo para o sintético-progressivo. Jung, a partir desse novo método,

não reduz a interpretação do símbolo somente a conteúdos recalcados, mas amplia as possibilidades de interpretações do símbolo em relação à problemática do devir, tomando-o em linguagem conotativa, valorizando a sobredeterminação de significados do símbolo, em especial aqueles partilhados com a cultura, com ênfase na construção de novos sentidos para o símbolo. Propomos aqui uma outra questão: devemos compreender o símbolo mais original em Jung do ponto de vista hermenêutico?

No capítulo III, procurou-se apontar a radicalização do pensar em Jung, que elege a imagem enquanto semiologia principal do imaginário. Por meio da imagem resgata impressões humanas vivenciadas desde tempos imemórias, em esforço de inclusão da história na psique, das vivências subjetivas em seu frescor, da primeiridade icônica peirceana. Inclui ainda no símbolo indícios que apontam complexos afetivos, qualificando o que Peirce (1932) chama de segundidade. A partir das repetições de vivências humanas arquetípicas, Jung propõe uma lei da psique, modos de categorizações universais de experiências, o que nos faz pensar na terceiridade peirceana. O símbolo, a partir do processo de mediação, comportaria uma regra, advinda de sua base arquetípica. Pensamos aqui tratar-se de uma segunda tópica junguiana.

Propomos que é dada uma importância maior à síntese dos opostos enquanto possibilidade do devir humano por meio do símbolo. Salman (1997, p. 71) ressalta que “essa ênfase na síntese do que anteriormente havia sido discriminado e separado constitui outra característica da abordagem junguiana.” O símbolo passa a compor uma totalidade, um sentido em si mesmo, tornando-se intransitivo. Abre em cadeias metafóricas, tanto particularizando uma determinada temática humana assim como indo do particular à significação mais geral, agora arquetípica, *a priori*.

Em continuidade, no mesmo capítulo, queremos tornar claro que, em Jung, o símbolo passa a compor conteúdos relativos ao ser e devir humanos, apontando tarefas éticas da vida às quais não se deve ser omissos sob pena do adoecimento psíquico. Jung (1912), em *Símbolos da Transformação*, refere-se à função maior do símbolo, que é a transformação da libido de um modo instintual para outro espiritual, em que o ser se humaniza, inserindo-se na cultura.

Por meio da introversão da libido a partir da retirada da libido dos objetos externos, Jung propõe um resgate à simbolização, em que os conteúdos psíquicos

subjetivos são investidos de significações, permitindo a reconstrução do ser e do contato mais profundo com essa realidade psíquica interior, para que possa não somente se adaptar à realidade mas também integrá-la, em respeito às necessidades interiores em equilíbrio com a adaptação à realidade. Jung faz dessa síntese dos opostos uma visão de mundo e proposição de crescimento psíquico, a qual chamará de individuação. Ainda outra questão: é o símbolo junguiano existencial, prospectivo?

Ainda no capítulo III procuramos demonstrar que essa riqueza da polissemia do símbolo permite-lhe uma abertura a outras significações por meio da linguagem conotada; cadeias de significantes vão se formando, articulando o mundo vivido e as condensações de significados impressas no símbolo ao longo da história. Jung reivindica a mitologia, a literatura, história e religião para a compreensão e ampliação do símbolo. A partir de Barthes, objetivou-se também demonstrar que o símbolo não somente revela; é também construído pela linguagem. O símbolo, destarte, cresce em significação, o que tentamos demonstrar a partir da análise do texto de Jung, *O Símbolo de Transubstanciação na Missa* (1942). Faz-se novo questionamento: qual a relação entre o símbolo, a semântica e a lingüística?

O capítulo III tem, por fim, os seguintes objetivos: demonstrar a radicalização do imaginário por Jung, estendendo o conceito de símbolo à uma hermenêutica cultural, histórica; o apontamento da existencialidade do símbolo, a partir da sua função maior de transformação da libido; por último, a importância de uma articulação entre semântica e lingüística para uma melhor compreensão do conceito de símbolo, assim como para a compreensão da construção de novos sentidos para o símbolo.

## CAPÍTULO I

### **O apontamento da descontinuidade da consciência e a teoria dos complexos: uma introdução ao símbolo**

Jung, em seu percurso psiquiátrico e clínico, buscou ouvir as histórias dos pacientes, suas queixas. Interessou-se pela psique e seus fenômenos. O analista suíço encontrou um caminho outro que não aquele das objetivações forçadas da psiquiatria de sua época. Contudo, em um primeiro momento, Jung é um psiquiatra que realiza estudos experimentais, seguindo Wundt, o grande precursor da psicologia experimental.

Pretende-se, a partir dos estudos psiquiátricos de Jung, demonstrar que conteúdos emocionais com relativa autonomia, os complexos, por vezes agem de modo inconsciente, impedindo que a consciência manifeste sua vontade. O interesse de Jung pelos estados alterados de consciência já se manifestavam a partir do seu trabalho de doutoramento, *Sobre a Psicologia e Psicopatologia dos Fenômenos Assim Chamados Ocultos* (1902), estendendo-se para os estudos experimentais com associações de palavras.

Jung, ao perceber que complexos autônomos agem por detrás da consciência, concluiu que muito dos sintomas psiquiátricos são de origem psicológica. Passou a tratá-los dessa maneira, percebendo melhora em seus pacientes. Jung passou a perceber que os conteúdos do complexo por vezes eram reprimidos. O inconsciente dava a eles uma linguagem figurativa, por meio da qual era possível chegar ao núcleo do complexo. A essa linguagem Jung chamou símbolo do complexo, o símbolo tomado primeiramente como linguagem transposta dos complexos, como veremos a seguir.

## 1.1 Crítica à psiquiatria materialista e a exclusão do símbolo

A partir dos estudos de Foucault (1973), uma cena inaugura a psiquiatria moderna, do início do século XIX: Pinel tira as correntes dos loucos “furiosos”, antes presos ao fundo da masmorra onde estavam, em Bicêtre. Reconhecem em Pinel um libertador, e logo inicia-se o caminho da cura. Outra cena, menos conhecida, ocorrida na Inglaterra ao final do século XVIII, relatada por Pinel no *Tratado Médico-Filosófico* de 1800, poderia ser a que ilustra a prática psiquiátrica corrente nessa psiquiatria “moderna”.

O monarca Jorge III, rei da Inglaterra, entra em mania. É então isolado em um quarto cujas paredes e chão são forradas de colchões, para que fique impossibilitado de se ferir. É dito a ele pelo condutor do tratamento que ele não é mais soberano e deve ser dócil e submisso. Sem dúvida um argumento muito convincente para a submissão e docilidade são dois de seus antigos pajens, de estatura Hercúlea, encarregados de “cuidar” dele.

O rei é destituído de sua majestade, torna-se impotente. Fica sem o cetro, a coroa, a espada, e todos esses objetos simbólicos são reduzidos a “colchões” que o encerram e reduzem: o rei está despido. Por meio desse poder disciplinar o rei é dessimbolizado, despersonalizado. Um dia o rei atira excrementos em um dos cuidadores, o que remonta ao gesto secular da insurreição contra os poderosos; atirar lama e imundícies em alguém (FOUCAULT, 1973).

Ainda segundo Foucault (1973), Pinel aparentemente liberta os loucos. A psiquiatria moderna, assim, parece nascer de um movimento libertário. Entretanto, “[...] tirar as correntes é realizar por intermédio de uma obediência reconhecida algo como uma sujeição.” (FOUCAULT, 1973, p. 36). O Salvador não era mais Jesus Cristo e sim o Psiquiatra! O tratamento disciplinar, em essência, passa a ser uma ortopedia mental (FOUCAULT, 1973). As correntes internas dos pacientes não foram removidas.

A psiquiatria, enquanto ciência ou discurso científico, passou a se sustentar a partir de dois tipos de discursos científicos. Primeiramente o nosológico, sintomatológico, descrição de doenças, diagnósticos, realização de prognósticos. Num outro pólo, o discurso anatomopatológico, que procurava associar a loucura a

lesões neurológicas, relacionar os fatores orgânicos à loucura, o então chamado “organicismo”, em que a causalidade biológica para o adoecimento é aquela que é devidamente qualificada, em detrimento de outras, como a psicológica ou social.

O psiquiatra passou a ser o detentor da verdade em relação à loucura. Pouco espaço restou para os pacientes, seus discursos, suas verdades, algo que se estendeu durante todo o século XX e, tristemente, ainda faz parte da nossa realidade próxima, dada a inépcia de uma reforma psiquiátrica pouco eficaz, mantendo um modelo reacionário, ainda dispensando aos pacientes um tratamento não muito diferentemente daquele do rei Jorge III.

Jung chama-nos a atenção para o fato de que à exceção da psiquiatria, todos os outros ramos da medicina possuem a vantagem do método científico. Possuem um objeto a ser estudado, desde o bacilo causador de uma doença, que pode ser visto pelo microscópio, aos órgãos anatômicos, cujo conhecimento em profundidade é imprescindível a um cirurgião. A psiquiatria, para Jung (1908), em vão procura pesar e medir, segundo o método científico. Embora saibamos que a psiquiatria trata do cérebro, “é somente para além do cérebro, para além da base anatômica que aparece o que nos importa, isto é, a *psique*, cuja essência indefinível foge sempre às explicações mais engenhosas.” (JUNG, 1908, p. 143).

O analista suíço, em seu percurso clínico, qualificou as histórias de vida de cada paciente, para além do diagnóstico, importando-se sobremaneira com os aspectos psicológicos relacionados aos sofrimentos de cada paciente que tratou. Reinsereu a psique na psiquiatria a partir da descoberta dos complexos e, posteriormente, radicalizou para uma compreensão psicológica mais além do ser individual, incluindo em sua compreensão da psique fenômenos histórico-culturais, que viriam a ser chamados arquétipos. Destarte, o trabalho de Jung, nesse sentido, foi libertário, permitindo a recriação da clínica e novas compreensões relacionadas ao imaginário humano, como sobre o conceito de símbolo, objeto do estudo em questão.

Jung não poderia passar ao largo desse questionamento em relação à pretensão científica de investigação da doença mental dos pacientes, enquanto anatomopatografias ou pura nosologia. Seu posicionamento crítico e sua atividade clínica o fez passar a reivindicar o psiquismo, o sujeito por detrás da doença, iniciando, pois, dentro do Burghölzli, a retirada das correntes invisíveis dos

pacientes, ou melhor, devolvendo aos pacientes suas vozes, para que eles próprios pudessem se libertar de uma vida manicomial.

Esse trabalho compensa bastante, pois freqüentemente descobrimos, para nossa surpresa, que a doença mental eclode num momento de grande emoção despertada por razões, por assim dizer, normais. Descobrimos mais adiante que, na doença mental daí surgida, vários sintomas apareceram que não podem de modo algum serem compreendidos do ponto de vista anatômico. No entanto, esses mesmos sintomas se tornam imediatamente compreensíveis quando considerados a partir da história pregressa do indivíduo. (JUNG, 1908, p.147).

Jung, em seu percurso como clínico, conclui que a psicologia é uma “coisa híbrida” (JUNG, 1906, p. 421), dividida entre a psicologia experimental e a psicologia filosófica. Acusa a psicologia filosófica de muitos mal entendidos entre as duas por querer transformar a psicologia em uma crença, e a experimental, em contrapartida, de fazer da psicologia uma ciência natural. Para o autor, ambas as tendências colocam obstáculo uma à outra. Essas divergências e obstruções dialéticas emperram cada vez mais os estudos relacionados à psicologia, em especial a clarificação dos conceitos utilizados.

Esta oposição se torna mais cômoda no campo da nomenclatura. Os mesmos conceitos e palavras não significam a mesma coisa num autor e em outro. Enquanto se tratar de dogmas e axiomas, que devem sua existência à *petitio principii*, não podemos esperar clareza, pois, como se sabe, todo dogma exige uma certa obscuridade. (JUNG, 1906, p. 421).

Jung reivindica a psicologia experimental para o avanço dos conceitos e o recuo em relação a posições dogmáticas de obscurantismo mental, relativo a mentes limitadas e/ou distorcidas. Nessa direção esforçamo-nos para que o conceito de símbolo torne-se cada vez mais claro por meio do diálogo com outros autores que fazem contribuições importantes para um pensar que se propõe dialético e não dogmático. Aqui é importante a diferenciação dos aspectos relacionados à cura dita científica, mais próxima à tradição naturalística, da cura simbólica.

O analista Donald Sandner (1990), esclarece-nos que enquanto a cura científica baseia-se em procedimentos testados e aprovados, em fatos empíricos e princípios científicos e racionais, concentra-se geralmente em órgãos do corpo visando o restabelecimento destes, em que o paciente é um ser passivo que apenas

recebe a prescrição do tratamento, a cura simbólica baseia-se em crenças, valores, sentimentos, em símbolos compartilhados por uma dada cultura, atribuições de significados e sentidos. Envolve a personalidade do paciente como um todo e a do curador como instrumento de cura, implica em uma crença no curador e os objetivos estão para além do restabelecimento orgânico, visando o equilíbrio e harmonia interior dos pacientes.

A clínica é um híbrido de cura simbólica com metodologias científicas, ainda contudo muito mais próxima de um trabalho artístico-religioso, uma vez que existem muitas teorias para pouca objetividade do ponto de vista de uma teoria geral da clínica. O esforço científico, todavia, deve continuar existindo na construção da clínica.

O método científico tem-se mostrado espetacularmente esquivo quando é aplicado à cura mental. Afora seus aspectos puramente orgânicos ou comportamentais, grande parte da psique permanece como *terra incógnita*, aberta às mais variadas projeções. À semelhança dos seis cegos que examinavam um elefante, cada escola encontra uma coisa diferente. Existem comportamentalistas, organicistas, gestaltistas, existencialistas, adlerianos, freudianos, junguianos, kleinianos, rogerianos, e ainda terapeutas de grupo, terapeutas familiares, terapeutas de casais e muitos outros. Até mesmo as diretrizes operacionais sobre o que constitui a saúde e a cura, a doença e quando ela é curada, continuam perdidas em meio às névoas das disputas interdisciplinares. Uma teoria da cura com aceitação generalizada ainda está por ser criada. (SANDNER, 1990, p.202-203).

Uma psicologia que pretende qualificar o sujeito e o inconsciente humano não pode deixar de ser mesmo anfíbia, pois ainda que possamos estudar de modo mais objetivo faculdades mentais como a memória, percepção, atenção, dentre outras, assim como o funcionamento cerebral, os neurotransmissores, nós humanos somos inundados pelo desejo que nos atravessa, pelo pulsional, pelo imaginário, dimensões das águas mais profundas da nossa psique, dimensões que possuem um limite de objetivação e exigem a qualificação da linguagem poética, metafórica, simbólica, a inclusão da subjetividade (MARTINS, 2003).

O historiador Eric Hobsbawm (1987) chama-nos a atenção para a acentuação da diferença entre as ciências da natureza e ciências do espírito no final do século XIX e início do século XX, apontando bem as limitações da primeira em relação a uma apreensão objetiva e clara dos fenômenos humanos:

Sempre que as ciências sociais e humanas puderam, se assimilaram às ciências experimentais, como, notadamente, uma parte da psicologia, que correu para o laboratório para dar continuidade a esses estudos sobre percepção, a aprendizagem e a modificação experimental do comportamento. Isso produziu uma teoria russo-americana do 'behaviorismo' (I. Pavlov, 1849-1936; J. B. Watson, 1878-1958), que dificilmente pode servir de orientação para a mente humana: a complexidade das sociedades humanas, ou mesmo as vidas e as relações humanas comuns, não se prestam ao reducionismo dos positivistas de laboratório, por mais eminentes que sejam, nem o estudo de suas transformações no tempo pode ser experimentalmente. (HOBBSAWN, 1987, p. 374-375).

Os eventos da clínica não são replicáveis em laboratório como os fenômenos da física. Implicam também questões éticas. Por outro lado, a clínica também não pode prescindir da ciência, uma vez que não se pretende pura e simplesmente ética. O limite do laboratório se dá a partir da nossa necessidade de compreender os fenômenos, a fala das pessoas, dos pacientes. A compreensão, diferentemente da explicação, que é intelectual, implica uma apreensão em totalidade, que se apresenta de modo vivo, apreensível na singularidade (DILTHEY, 1894). As explicações do laboratório possuem a pretensão de alcançarem um conhecimento pleno e transparente dos fenômenos psíquicos a partir de um número limitado de elementos univocamente determinados, num esforço de correlacionar esses fenômenos a processos fisiológicos (DILTHEY, 1894). Mas os nossos pacientes e os poetas nos ensinam que isso não é possível. Cecília Meireles, por exemplo, nos fala de uma Anatomia outra:

### Anatomia

(Cecília Meireles)

É triste ver-se o homem por dentro:  
tudo arrumado, cerrado, dobrado  
como objetos num armário.

A alma, não.

É triste ver-se o mapa das veias,  
e esse pequeno mar que faz trabalhar seus rios  
como por obscuras aldeias  
indo e vindo, a carregar vida, estranhos escravos.

Mas a alma?

É triste ver-se a elétrica floresta  
dos nervos: para estrelas de olhos e lágrimas,  
para a inquieta brisa da voz,  
para esses ninhos contorcidos do pensamento.

E a alma?

É triste ver-se que de repente se imobiliza  
esse sistema de enigmas,  
de inexplicado exercício,  
antes de termos encontrado a alma.

Pela alma choramos.  
Procuramos a alma.  
Queríamos alma.

A clínica que se pretende psi não pode ser surda. Os pacientes não são constituídos tão somente de órgãos, mas também de linguagem. Por detrás do silêncio dos órgãos enquanto pretensão de modelo médico de saúde, existe o choro e a procura da alma. O sofrimento psíquico não se traduz senão por meio de uma linguagem equívoca, portadora de símbolos, os quais devem ser qualificados e acolhidos pelo clínico. Diferentemente de um cirurgião, cujo modo de pensar e agir são precisos, e para o qual não há espaço para o equívoco, nós vamos falhar. E é por meio dos fracassos que mais nos aperfeiçoamos:

Na minha prática psicoterapêutica de mais de trinta anos acumulei uma série considerável de fracassos, que me influenciaram mais do que meus sucessos. Qualquer pessoa pode ter êxito na psicoterapia, a começar pelo xamã primitivo e o benzedor. O psicoterapeuta pouco ou nada aprende com os sucessos, principalmente porque o fortalecem nos seus enganos. Os fracassos, ao invés, são experiências preciosíssimas, não só porque através deles se faz a abertura para uma verdade maior, mas também porque nos obrigam a repensar nossas concepções e métodos. (JUNG, 1946, p.36).

Repensar nossas concepções e métodos: um convite feito por Jung. Os que pretenderem o deciframento dos “ninhos contorcidos do pensamento” a partir da ideologia de um cérebro em que está “tudo arrumado, cerrado e dobrado – como objetos num armário”, continuarão a desqualificar a “inquieta brisa da voz”, satisfeitos com o rabo ou a orelha do elefante, em detrimento da alma, do todo. Jung

se propõe a ir ao encontro da alma dos seus pacientes ou, em outras palavras, ao encontro daquilo que não encontramos nas salas de anatomia.

## **1.2 Jung e a reivindicação de uma semiologia que qualifique o sujeito**

Jung, quando jovem psiquiatra, já desenvolvia uma postura diferenciada dos psiquiatras clássicos, valorizando as histórias de seus pacientes como parte importante do processo de cura. É sabido que a psiquiatria clássica, numa tradição naturalística, sempre privilegiou os sinais em detrimento da subjetividade dos pacientes, a história da doença em relação à história do paciente, realizando uma semiologia veterinária em busca de objetivações forçadas (MARTINS, 2003). Podemos apontar a eficácia do raciocínio sindrômico em condições emergenciais, não obstante a deformidade do pensar, o turvamento da consciência quando se trata a alma humana como apêndice do cérebro, a partir de um analfabetismo relativo ao imaginário humano.

Essa tentativa de repensar uma semiologia mais além das exigências médicas estritas se tornou necessária em psicopatologia depois de Freud. Houve intensa necessidade de criação de teorias do símbolo, como fez bravamente Jung, ou em situar a linguagem como parte do centro da experiência analítica, como o fez Lacan. (MARTINS, 2005, p. 232).

Por tratar das “doenças de personalidade”, a psiquiatria, para Jung, não poderia ser limitada a um olhar para o ser humano que não englobasse a sua totalidade e suas particularidades, não obstante muitos psiquiatras da época, para não dizer até hoje, tivessem uma atitude de fechamento em relação ao contato mais profundo com os pacientes, num fechamento de si mesmos. Jung valorizou o que o paciente tinha a dizer:

Em muitos casos psiquiátricos, o doente tem uma história que não é contada e que, em geral, ninguém conhece. Para mim, a verdadeira terapia só começa depois de examinada a história pessoal. Esta representa o segredo do paciente, segredo que o desesperou. Ao mesmo tempo, encerra a chave do tratamento. É, pois, indispensável que o médico saiba descobri-la. Ele deve propor perguntas que digam respeito ao homem em sua totalidade e não limitar-se apenas aos sintomas. (JUNG, 1961, p.110).

Diferentemente de uma semiologia médica, em que as histórias são colhidas com o objetivo de se fazer a história da doença, em detrimento da história da pessoa, Jung (1961) pensa que saber algo sobre a vida do paciente é mais importante que sobre a doença em específico. Para Jung (1961) o que está em tratamento é a pessoa e não o sintoma ou doença, é a pessoa toda que está vivenciando um processo adoecedor. Toda a personalidade deve ser tratada, e não somente um aspecto isolado do corpo ou da psique.

A medicina passou a operar seu raciocínio por meio de signos cujo léxico é o próprio corpo humano (BARTHES, 1972). A partir da convenção de sinais e sintomas orgânicos em signos, os médicos passaram a fazer uma leitura da doença e dos processos de adoecimento a partir de numa linguagem do corpo fisiológico (BARTHES, 1972), cujo sistema deveria estar em equilíbrio, indicando a perfeição de toda a frase corporal.

Os médicos passaram a privilegiar os signos mais objetivos das narrativas dos pacientes em detrimento daqueles relativos à subjetividade. Passaram a ater-se mais aos sinais em detrimento dos sintomas, no sentido lato do termo, que inclui a queixa do sujeito, uma vez que os sinais, mais objetivos, podem ser compreendidos como sintomas do tipo ter e não do tipo ser, estes últimos repletos de subjetividade, conteúdos afetivos, simbólicos (MARTINS, 2003). Quanto mais objetivados tornaram-se os signos pela semiologia médica, mais o sujeito foi excluído, mais as narrativas impessoais foram privilegiadas. “A Psiquiatria clássica não admite senão um espaço restrito à linguagem, aquele no qual as palavras dos loucos são somente indicadores de doença mental.” (MARTINS, 2003, p. 94.).

Quando se fala em história do paciente em medicina, em geral estamos sendo reportados à história da doença e não propriamente do doente (MARTINS, 2003). A medicina e, mais especificamente, a psiquiatria, em larga medida, tornou-se uma “*sindromologia*”, em que os sintomas são objetivados em um raciocínioindrômico excludente do ser por detrás dos sintomas e com os sintomas. Compreendemos que o sintoma, mais que uma porta de entrada para a compreensão das síndromes, é uma porta de entrada para a compreensão dos seres que sofrem, que se queixam, e que também produzem outros signos portadores de significação.

O sintoma é como que o broto que surge na superfície da terra, mas a planta mesma se assemelha a um extenso rizoma subterrâneo (raizame). Este rizoma é o conteúdo da neurose, a terra nutriz dos complexos, dos sintomas e dos sonhos. Temos boas razões, inclusive, para supor que os sonhos refletem com fidelidade os processos subterrâneos da psique. E se conseguirmos penetrar no rizoma, teremos alcançado, literalmente, a 'raiz' da enfermidade. (JUNG, 1938, p. 28).

Numa pretensão de eliminação da equivocidade da linguagem pela medicina para uma melhor anamnese, diagnóstico e prognóstico, a medicina eliminou a alma, o ser; restou o corpo vazio, dessimbolizado, um corpo sem fala, sem vida. Ainda restou a esperança dos clínicos acolherem as queixas dos pacientes, suas histórias de vida.

Jung também inova especialmente no tratamento de pacientes esquizofrênicos. Em momentos de recaída psicótica ou psicose aguda, o que talvez possamos chamar de crise, Jung sugere uma medida terapêutica possibilitadora do afastamento da mente dos pacientes de seus conteúdos inconscientes, fortalecendo-a, por meio da pintura de um desenho ou quadro representativo da situação psíquica do paciente.

Pode-se levar a mente do paciente, através de medidas terapêuticas comuns, a uma distância segura de seu inconsciente, por exemplo, induzindo-o a representar sua situação psíquica num desenho ou num quadro. Com isso, o caos que nos parece impossível compreender e formular é visualizado e objetivado, podendo então ser observado à distância, analisado e interpretado pela consciência. O resultado desse método parece residir no fato de a impressão originariamente caótica e amedrontadora ser substituída pela imagem que dela se faz. O 'tremendum' é 'desencantado' pela imagem, tornando-se banal e familiar. Quando o paciente se vê ameaçado pelos afetos da experiência originária, as imagens por ele projetadas servirão para aplacar o terror. (JUNG, 1958, p. 249).

Jung jamais aceitou uma semiologia veterinária. Buscou fazer uma semiologia outra, incluindo o imaginário, tendo em seu conceito inovador de símbolo uma contribuição semiótica maior, permitindo-nos outros modos de compreensão do humano e do fazer clínica. Com larga influência dos românticos, sua teoria do símbolo irá se apoiar no sintetismo enquanto ideal de desenvolvimento psíquico. O

símbolo, para os românticos, relacionar-se-ão a um modo sensitivo e intuitivo de apreender as coisas, em oposição à razão abstrata (TODOROV, 1977).

Jung, de início, valorizará a explicação em sobreposição ao sentido. Todavia, sua perspectiva teleológica da libido e reivindicação da história e cultura para a compreensão do humano marcará uma contribuição ao conceito de símbolo mais hermenêutica que propriamente positivista, com maior valorização do sentido, da significação. Segue o trabalho de doutoramento de Jung, *Sobre a Psicologia e Patologia dos Fenômenos Chamados Ocultos* (JUNG, 1902), em que tem início sua longa jornada rumo às profundezas do imaginário.

### **1.3 A psicopatologia dos fenômenos ocultos e o experimento com a associação de palavras: des-caminhos psiquiátricos**

Jung iniciou seu percurso psiquiátrico em Zurique, no hospital Burghölzli, como psiquiatra assistente de E. Bleuler. Desde o princípio de sua prática psiquiátrica já era um desconfiado dos dados imediatos da consciência. Interessava-se por fenômenos de dissociação da consciência, o que lhe levaria a estudos mais aprofundados, passando pelo experimentalismo às suas mais ousadas intuições sobre o inconsciente.

Bleuler exigia de seus médicos assistentes enorme dedicação aos internos do Burghölzli. Deveriam conhecer os detalhes das histórias dos pacientes, por volta de 400, além de realizarem extensos relatórios diários sobre cada paciente tratado em qualquer dia determinado. Bleuler valorizava sobremaneira o contato com os pacientes e não seria justo não apontarmos sua contribuição ao trabalho desenvolvido por Jung.

Ele acreditava que, escutando os delírios incoerentes de pacientes esquizofrênicos, conseguiria restabelecer o contato e até alguma relação com eles; se o terapeuta conseguisse envolver o paciente numa relação humana, a esquizofrenia poderia ser tratada e abrandada com sucesso, a até mesmo completamente interrompida. (BAIR, 2006, p. 85).

Essa atitude terapêutica de Bleuler é precursora da clínica humanística, que preconiza um relacionamento humano autêntico entre terapeuta e cliente,

favorecedor da emergência, no cliente, de uma personalidade mais integral, com valorização da empatia por parte do terapeuta enquanto um importante instrumento terapêutico. É precursor do modo junguiano de fazer clínica, mais além da abstinência do terapeuta, recomendada pela psicanálise para o tratamento das neuroses. Bleuler é influenciado pelas práticas psiquiátricas em Londres, principalmente pelo pouco ortodoxo posicionamento do *affective rapport*, ou ligação emocional com o paciente esquizofrênico (BAIR, 2006). Embora tenha estado também em Paris e Munique, em Zurique formulou sua metodologia clínica enquanto médico assistente de Auguste Forel, o qual também desenvolvia um tratamento pouco ortodoxo das doenças mentais (BAIR, 2006).

Para sua tese de doutoramento Jung (1902) apresentou um caso, apoiado por Bleuler, a partir de observações de uma prima, realizadas quando era mais jovem e estava cursando medicina. S.W. tinha 15 anos e era protestante. Nas descrições de Jung (1902) o avô paterno apresentava alucinações visuais. Um irmão do avô apresentava deficiência mental, também apresentando alucinações visuais. Uma das irmãs do avô tinha caráter estranho. A avó, por parte de pai, apresentava desmaios normalmente seguidos de sonambulismo, durante o qual profetizava. O pai era original, com idéias bizarras. Dois irmãos eram semelhantes. Os três tinham alucinações. Sua mãe apresentava inferioridade psicopática congênita, beirando ao psicótico. Possuía uma irmã histérica e outra apresentava ataques cardíacos nervosos.

Conforme escreveu Jung (1902), S.W. era franzina, de formação craniana raquítica, rosto pálido, olhos negros e penetrantes. Jamais teve doença grave. Era aluna mediana, de inteligência mediana. Parecia aérea, ficava no mundo da fantasia. Sua família era formada por trabalhadores braçais e comerciantes de interesses demasiado limitados. O pai, sempre ocupado com o comércio, pouco se dedicava aos filhos e morreu quando S.W. era adolescente.

De acordo com Jung (1902), em Julho de 1899 sessões foram realizadas com a senhorita S.W., em que era utilizada uma mesa, um copo, letras e duas pessoas tocavam o copo, fazendo-o escrever mensagens, supostamente mensagens dos espíritos. As sessões eram realizadas na frente de amigas e irmãos da senhorita S.W. Ela então, nessas sessões, descobriu ser uma excelente médium.

Jung (1902) relata ataques de sonambulismo em sua frente no início do mês de Agosto em 1899. Muitas vezes a senhorita S.W., pálida, desabava lentamente para o chão ou sobre uma cadeira, fechava os olhos, tornava-se cataléptica, respirava profundamente algumas vezes e, em seguida começava a falar. Entrava em êxtase, dizia receber espíritos, como por exemplo o avô do próprio Jung ou mesmo outra personalidade da própria paciente, lvenes, mais madura, mais segura, sugerindo a Jung a dissociação da consciência, além da potencialidade no humano de tornar-se si mesmo em uma maior plenitude a partir do desenvolvimento das próprias potencialidades latentes, esboço da idéia de individuação.

Ao final do êxtase (Jung, 1902), S.W. tornava-se cataléptica com flexibilidade cérea que, aos poucos, levava a paciente a acordar. Parecia sofrer uma crise histérica dissociativa, cuja patoplastia era justamente uma psicose, sugerindo uma mediunidade. S.W. também apresentava outros automatismos como pressentimentos, premonições. Parecia sofrer também interceptações do pensamento. Tinha visões desde criança. Conversava com os “espíritos”. Parecia entrar em estado sonambúlico durante as sessões, em que a paciente sofria suas alucinações.

Este estado estava em franca oposição ao seu estado quando acordada: não se encontrava nele qualquer vestígio daquele ser inseguro e desarmônico, daquele temperamento brusco e nervoso, tão característico de seu comportamento usual. Ao falar com ela, tinha-se a impressão de estar falando com pessoa bem mais velha que chegou a uma atitude segura e equilibrada por causa de muitas experiências de vida. (JUNG, 1902, p. 36).

As sessões se deram da seguinte maneira: nas primeiras sessões a senhorita S.W. assumiu o controle das chamadas “comunicações.” Utilizava-se um copo emborcado sobre o qual eram colocados dois dedos da mão direita. O copo movia-se rapidamente de letra para letra (folhinhas de papel com letras e números eram colocadas em volta do copo). Parece que o avô da paciente estava presente e se comunicava com as pessoas.

Na terceira sessão S. W. teve um ataque novamente, que durou mais de meia hora. Contou que vira várias figuras de branco estendendo-lhe, cada qual, uma flor de grande valor simbólico. A maioria, parentes falecidos. Jung (1902), aqui, toca

pela primeira vez no simbólico como algo com um valor que não propriamente da coisa em si, mas um valor outro.

Em outra sessão recebia outros espíritos que faziam o copo se mover por letras que, juntas, não formavam um sentido. Ironicamente, Jung alega que os espíritos pareciam confusos. Na quinta sessão, fenômenos de glossolalia. Falava em língua estranha que se assemelhava ao francês e, às vezes, ao italiano.

Falava com graça, fluência e bem depressa. Era possível entender algumas palavras, mas não memorizá-las por causa da estranheza da língua. De vez em quando, repetiam-se palavras como wena, wenwa, wenai, wenw, wtc. Era surpreendente a absoluta naturalidade do espetáculo. (JUNG, 1902 p. 39).

Nas sessões seguintes os fenômenos mediúnicos foram perdendo a intensidade, provocando o desinteresse do jovem estudante. A senhorita S. W. era, na verdade, sua prima Hélène Preiswerk, dado muito mal omitido por Jung, tendo causado consternação no meio familiar (BAIR, 2006). A mãe de Hélène ou Helly, que participava das sessões junto ao outros familiares, começou a suspeitar que a menina estava atraída pelo primo mais velho, por vezes provocando simulações de estados sonambúlicos repletas de romances e conteúdos que pudessem prender-lhe a atenção (BAIR, 2006).

Jung (1902) concluiu que a consciência, no momento de transe, desenvolve atividade fantasiosa fora do comum. Para o psiquiatra suíço parece que a consciência se dilui em dado momento do transe mas retoma sua constituição posteriormente junto aos conteúdos inconscientes ativados. Em um primeiro momento ocorre total amnésia dos fenômenos automáticos durante o êxtase, enquanto conservam-se perfeitos os fenômenos em relação ao eu como falar em voz alta ou glossolalia. Aos poucos, mesmo os devaneios e alucinações vão sendo retomados, ainda que em lembranças fragmentárias.

Ainda segundo Jung (1902) em momentos de dissociação da consciência irrompem conteúdos psíquicos providos de simbolismo, assim como Freud (1899) aponta em relação aos sonhos em *A Interpretação dos Sonhos*. No decorrer de sua prática clínica, Jung perceberá a tênue linha que separa os neuróticos dos psicóticos, quando dessa irrupção de conteúdos inconscientes na consciência. Embora na neurose possa haver fragmentação da consciência, como no caso de

histeria relatado, a unidade potencial da personalidade é preservada (JUNG, 1958).  
Todavia, nas psicoses isso não ocorre:

Na esquizofrenia, a dissociação não é apenas muito mais séria, mas, com muita freqüência, também irreversível. Não se trata, como no caso da neurose, de dissociações fluidas e mutáveis e sim de um espelho partido. A unidade da personalidade que, no caso da histeria, empresta um caráter humano e compreensível às personalidades secundárias, parte-se definitivamente em pedaços. (JUNG, 1939, p.221).

A partir do caso em questão, em que a médium apresenta mais de uma personalidade, por vezes tomada por uma outra personalidade, mais madura segundo Jung, imponente, interessante, fica evidente ao psiquiatra a descontinuidade da consciência. Jung ficou impressionado pelo modo como certos aspectos da psique de sua prima tomaram conta de sua consciência, de seu ser, apontando essa descontinuidade, um chamado “lado psíquico da sombra”, como um estado de sono ou sonho, dependendo do domínio da passividade ou da atividade (JUNG, 1902). A intenção de Jung era demonstrar, na dissertação, que os poderes psíquicos vêm de estados psicológicos da mente e não do chamado sobrenatural (BAIR, 2006).

Jung reivindica Binet e Janet para a compreensão da existência de fenômenos desagregados que podem viver separados da consciência normal do sujeito. Não por acaso Jung interessou-se por estudos sobre criptomnésia, que em sua definição consiste na “chegada à consciência de uma recordação que não é reconhecida como tal logo de saída, mas só eventualmente depois, através de um novo reconhecimento ou de um raciocínio abstrato” (JUNG, 1905, p. 89). Em outras palavras:

Esses processos psíquicos onde uma força automática e criativa faz com que traços perdidos da memória reapareçam em fragmentos maiores, com fidelidade fotográfica, a ciência os denomina criptomnésia. (JUNG, 1905, p. 111).

É evidente desde o início de sua atividade psiquiátrica o interesse por fenômenos em que conteúdos da psique pareciam funcionar de modo autônomo. Não demorou para Jung reivindicar o inconsciente como instância psíquica a ser

cuidadosamente considerada e qualificada, portadora de conteúdos para além da consciência, para além do pensamento racional. Influenciado pelos estudos sobre os sonhos do então psicanalista austríaco Sigmund Freud, Jung incorpora a teoria do inconsciente na sua prática e compreensão do humano e da psicopatologia:

No sonho, porém, quando as inibições provindas da consciência são eliminadas, o inconsciente pode realizar as brincadeiras mais estúpidas. Quem já leu as análises de sonhos feitas por Freud ou, melhor ainda, já fez pessoalmente alguma análise, sabe dizer o quanto o inconsciente, mesmo em pessoas as mais inocentes e decentes, brinca com símbolos cuja indecência causa horror. É desse inconsciente que depende todo aquele que realiza trabalho espiritualmente produtivo. O inconsciente premedita todos os novos pensamentos e combinações. E quando a consciência se aproxima do inconsciente com um desejo, foi o inconsciente que previamente lhe inspirou este desejo. (JUNG, 1905, p.104-105).

Nesse trecho do *Volume I das Obras Completas (Estudos Psiquiátricos)*, Jung inicia seus escritos de grande fôlego sobre o símbolo e sua importância enquanto fonte de criatividade, vida para a psique. Jung começa a escrever sobre o pensar original e criativo pertencente às pessoas com idéias, cérebros diferenciados com a sensibilidade de uma mulher e a emotividade de uma criança (JUNG, 1905). De modo metafórico refere a essas pessoas como “os ramos mais externos e mais finos da árvore; eles carregam as flores e os frutos” (JUNG, 1905, p. 105).

Em um trecho posterior, relativo a um estudo sobre criptomnésia em Nietzsche, podemos perceber os germens do conceito de arquétipo, uma vez que Jung começa a discorrer sobre o apriorístico como essencial ao surgimento de novas combinações na psique, assim como na natureza e nas artes. Fica evidenciada no trecho a seguir a tendência de Jung de optar pelo *a priori* em relação a explicações sobre a criatividade, o surgimento do novo e, posteriormente em sua obra, sobre o surgimento do símbolo:

Já não encontramos prefigurados de alguma forma na Antigüidade os dedos, braços, pernas, narizes e pescoços das estátuas de um Michelângelo? Certamente as menores partes de uma obra de arte são sempre velhas; também as unidades de tamanho um pouco maior (combinadas) são na maioria das vezes assumidas de outro lugar e, finalmente, um mestre não recusará incorporar numa obra

nova pedaços inteiros do passado. Nossa psique não é tão rica que possa construir tudo novo. A natureza também não procede assim. Pode-se ver nas prisões, hospitais e hospícios quanto custa a natureza dar um passo à frente; ela constrói penosamente sobre o que já existe. (JUNG, 1905, p. 106).

A partir das pesquisas experimentais, a descontinuidade da consciência é apontada por Jung de um modo ainda mais acentuado. Com a utilização do método de associação de palavras, Jung, assim como seu colega Franz Riklin, constatam a existência de complexos psicológicos inconscientes relacionados a conteúdos emocionais encobertos das pessoas, conteúdos que vêm à tona a partir de respostas a palavras-estímulo.

O método de associação de palavras está contextualizado em um zeitgeist do experimentalismo enquanto ciência, enquanto método, da sobreposição dos fatos sobre as idéias. Wundt, em meados do século XIX, funda o primeiro laboratório de psicologia experimental, fazendo um importante rompimento da psicologia em relação à filosofia, tornando-a uma ciência recém-nascida, independente. Wundt toma a experiência consciente como objeto de estudo da psicologia, deixando aos filósofos discussões metafísicas sobre a natureza da alma. Wundt não tinha a pretensão de provar a verdade dos conteúdos psíquicos, e sim o desejo de estudá-los enquanto fenômenos. (SHULTZ & SHULTZ, 1981).

Paralelamente à Wundt, outro pesquisador original criava novos métodos científicos para as mais variadas pesquisas que fazia. Uma delas era justamente a associação de palavras. Francis Galton, a partir de uma dada relação de palavras, produzia associações para cada uma delas e também passou a utilizar o cronômetro para registrar o tempo necessário à produção de duas associações para cada palavra. Por vezes as associações eram palavras simples, mas também surgiam imagens ou quadros mentais. Galton descobriu que 40% das associações referiam-se a eventos de sua infância e adolescência, um apontamento de descobertas que estariam por vir (SHULTZ & SHULTZ, 1981).

Talvez de maior importância do que os seus resultados tenha sido o seu método experimental de estudo de associações. Sua invenção do **teste de associação de palavras** marcou a primeira tentativa de submeter a associação à pesquisa de laboratório. Wilhelm Wundt adaptou a técnica, limitando a resposta a uma única palavra, e a usou para pesquisas em seu laboratório de Leipzig. O analista Carl

Jung aperfeiçoou-a para seus próprios estudos de associação de palavras. (SHULTZ & SHULTZ, 1981, p. 137).

Jung e seu colega Franz Riklin submetiam os sujeitos de pesquisa a 100 palavras-estímulo, às quais deveriam responder com uma palavra que viesse à mente o quanto antes possível. Mediam os tempos de reação às palavras-estímulo e em seguida repetiam o experimento para verificarem possíveis diferenças nas reações às palavras. Quanto à classe gramatical das palavras-estímulo, vinham na seguinte ordem: substantivo e depois um verbo, outro substantivo e depois um adjetivo, novamente um substantivo e um verbo, e assim sucessivamente.

Primeiramente realizavam o experimento sem distração e, posteriormente, com distração (metrônomo). Dos primeiros experimentos participaram 38 pessoas, envolvendo homens cultos e incultos e mulheres cultas e incultas, tendo sido posteriormente realizados diversos outros experimentos com estudos relacionados desde a faculdade da memória à criminologia.

A partir do estudo das associações percebemos o surgimento da teoria dos complexos, assim como a origem da tipologia desenvolvida por Jung posteriormente. Nos estudos de associações, foi percebido que algumas reações às palavras-estímulo demoravam mais que a média geral de tempo das reações, às vezes até bem mais e poderiam ser reações subjetivas, predicativas, apontando conteúdos emocionais encobertos dos sujeitos.

Jung descobriu que os pacientes diferiam de acordo com o tempo gasto para formular as respostas às palavras-estímulo, em geral hesitando diante daquelas que tinham alguma coisa a ver com informações pessoais penosas. Junto com Riklin, cunhou o termo 'complexo', para significar 'questão pessoal', 'sempre uma coleção de várias idéias que se mantinham unidas por um tom emocional comum a todas elas'. (BAIR, 2006, p. 96).

Também foi observado que algumas pessoas produziam reações mais objetivas, impessoais, enquanto outras, em suas associações, traziam reminiscências de cunho pessoais muitas vezes carregadas de emoção. As reações mais subjetivas eram tidas como "atitude egocêntrica", que poderiam ser do tipo constelação, trazendo complexos com carga emocional, e do tipo predicado,

relacionadas a pessoas com a peculiaridade de terem imagens muito vivas, plásticas (JUNG 1904).

A constelação, para Jung (1934), relaciona-se ao desencadeamento de um processo psíquico, a partir de uma situação exterior, em que ocorre a aglutinação e atualização de determinados conteúdos. O indivíduo adota uma atitude preparatória e de expectativa, a partir da qual reagirá de forma inteiramente definida. A constelação é um processo automático que não se pode deter por vontade própria, os conteúdos constelados são complexos com energia própria. “Toda constelação de complexos implica um estado perturbado de consciência. Rompe-se a unidade da consciência e se dificultam mais ou menos as intenções da vontade, quando não se tornam de todo impossíveis.” (JUNG, 1934, p. 30).

Jung reivindica Kant para a compreensão dos dois modos de julgamento, separando-os em analíticos e sintéticos. Kant (1781), em *Crítica da Razão Pura*, esclarece-nos que nos juízos analíticos, ou juízos de elucidação, o predicado está no próprio objeto enquanto que nos juízos sintéticos, ou juízos de ampliação, o predicado está fora do objeto, acrescenta-lhe algo. No rendimento associativo, o julgamento sintético está acima do analítico.

Examinando essa questão mais de perto, perceberemos (enquanto este modo de classificação puder ser aplicado na prática!) que, nas reações simples de julgamento, o julgamento analítico consiste principalmente na denominação de uma propriedade coexistente e sensorialmente evidente, ao passo que o julgamento sintético é na maioria dos casos um julgamento de valor com uma referência do eu mais ou menos forte. (JUNG, 1904, p. 28).

Podemos exemplificar aqui algumas associações de sujeitos experimentais, em que há julgamento objetivo e julgamento de valor. Julgamento objetivo: cobra-venenosa, copo-quebradiço, agradável-primavera, sede-intensa, guerra-sangrenta, avó-idosa, inverno-frio. Julgamento de valor: pai-bom, fedor-desagradável, montar-perigo, montanha-bela, livro-interessante, aluno-aplicado, soldado-corajoso, lenha-útil, assassino-infame, água-refrescante. Nessas últimas associações, subjetivas, o elemento pessoal aparece em maior ou menor intensidade. Quando a referência ao eu é expressa de modo claro na forma de desejo ou rejeição, de modo bem subjetivo, pode-se falar em predicados egocêntricos (JUNG, 1906).

De acordo com o psiquiatra suíço, “no tocante à atitude egocêntrica pressupomos tacitamente que a reação é um símbolo mais ou menos claro de processos internos.” (JUNG, 1906, p. 156). Em outras palavras: símbolos são oriundos de processos internos, de acordo com Jung. Ainda em outras palavras, a expressão do conteúdo psíquico pode se dar de modo simbólico, não literal, e simplástico, em forma de imagens, metáforas, dentre outras. O conceito de símbolo nasce a partir da investigação dos complexos, e o símbolo se forma a partir dos complexos. Por meio do conteúdo simbólico é possível chegar aos complexos com forte carga emocional. Para uma melhor compreensão, segue outro exemplo como ilustração:

Médico culto, de meia-idade, que freqüentemente participava dos experimentos, acompanhando-os com grande interesse.

Palavra-estímulo	Reação	Tempo de reação (em segundos.)
6 – comprido	grande	1,2
7 – navio	grande	1,0

*Grande* evocou uma carga emocional de cunho sexual, que seguiu-se à reação posterior. Essa reação está relacionada a uma reminiscência: “a pessoa experimental ouvira de nós que certas mulheres doentes associavam conotações sexuais à palavra *comprido*” (JUNG, 1906, p.259). À palavra nº 15, *haste*, seguiu-se a associação *comprido* (1,2 seg.), em repetição da associação *comprido-grande* (JUNG, 1906). Novamente em 31. *árvore - tronco* (1,2 seg.) o tom sexual. O complexo erótico também apareceu em 39. *moralidade – imoralidade* (1,8 seg.) sugerindo vagamente sentimento de culpa. À palavra 76-*lavar*, seguiu-se *imundície* (1,6 segundos), aparecendo leve sentimento de culpa e arrependimento (JUNG, 1906).

80 – narrar	mãe	1,2
81- decoro	não decente	3,6
82 – estreito	de coração	1,8

Segundo Jung (1906), a partir dessas reações várias lembranças da infância foram consteladas. A mãe do garoto, em alguns momentos de justa ira, afirmou que ele não era decente e nunca o seria. Uma cena então se apresenta com muita clareza: um comportamento grosseiro e indecente com relação a uma senhora em sua adolescência. A lembrança trouxe à tona o complexo erótico, tendo aqui a pessoa experimental algo semelhante de que se acusar. Jung cita Freud ao afirmar que é certamente este complexo erótico que se escondeu atrás desse tempo muito longo e das várias recordações.

Posteriormente temos 90-*sujo* com reação *imundo* (1,4 seg.) com sentimento moral de repugnância relacionado ao complexo erótico. Bastante simbólica são as associações seguintes:

195 – espelho	alma	1,8
196 – cheio	imundície	1,4
197 – compreensão	boa	1,6
198 - castigar	pelo mal	2,2
200 – bonito	bom	1,6

As associações sugerem o espelho da alma: a alma está cheia de imundície (JUNG, 1906). O castigo pelo mal evidentemente está relacionado ao complexo erótico (JUNG, 1906). Fica evidente nessas análises um complexo erótico pertencente ao passado manifestando-se por meio de sentimentos de abominação, arrependimento (JUNG, 1906). As manifestações se dão de modo simbólico. Outra associação relacionada a outro complexo vale à pena ser ilustrada aqui: 92- *eleger* – *maire* (2,2 seg).

Com *eleger*, outro complexo é atingido. Trata-se da esperança de uma promoção, a um *mais* (*Mehr*) sob diversos aspectos. Ao mesmo tempo é a esperança de uma posição de comando e não subalterna. Portanto a determinação de *maire* não é puramente de som, mas também de sentido, ainda que sob forma simbólica. A reação correta teria sido 'diretor'. Mas esta palavra está por demais associada ao desejo secreto, pesando por isso sobre ela a inibição que reprime todo o desejo. Em vez da reação correta, temos uma imagem a ela associada e que vem externamente determinada pela palavra 'mehr' (mais) que, por sua vez, é característica da momentânea disposição de espírito. (JUNG, 1906, p. 265).

Esse sujeito é, claramente, alguém que reage às palavras-estímulo de modo subjetivo, trazendo experiências carregadas de emoção, ao contrário dos sujeitos objetivos, cujas reações são externas, impessoais. Essas pessoas que reagem à palavra-estímulo de modo egocêntrico, trazendo à tona complexos, subjetividade, conteúdos para além dos significados da palavra, são do tipo predicado. “Este tipo possui supostamente a peculiaridade psicológica de ter imagens internas muito vivas (plásticas), explicando-se assim sua maneira especial de reagir.” (JUNG, 1906, p. 203). Podemos perceber aqui, ainda de modo rudimentar, a diferenciação que Jung faz do ponto de vista dos modos de cada tipo se relacionar com os objetos, posteriormente chamados de extroversão e introversão, relacionados aos tipos objetivo e subjetivo, respectivamente.

Constata-se que os complexos apresentam certa autonomia em relação à consciência, parecendo terem vida própria, como uma segunda personalidade dentro da própria pessoa (JUNG, 1906), sugerindo a descontinuidade da consciência. Destarte, as respostas da pessoa experimental às palavras-estímulo não são oriundas de livres associações mas estão em íntima relação com os complexos.

A teoria dos complexos de Jung é a sua primeira formulação teórica do imaginário. Em princípio, para Jung (1906), a psique é formada pelos complexos, os quais quando reprimidos ou não muito bem integrados à consciência, submergem revestidos de outra linguagem, imagética, metafórica, que faz sempre uma referência indireta a esses complexos, numa tentativa da psique de trazê-los à consciência para serem integrados. Esses conteúdos psíquicos obscuros, inicialmente incompreensíveis, seriam o que Jung chamaria de símbolos do complexo.

No princípio de sua obra, Jung toma o símbolo como expressão dos complexos em uma “linguagem” obscura, algo que camufla um sentido a ser revelado. Logo o símbolo é, em princípio, algo que substitui o complexo ocultado, como uma representação de um conteúdo psíquico investido de afeto. Como psiquiatra, Jung se atém aos símbolos como material psíquico importante a ser considerado, uma vez que a psiquiatria materialista excluía o imaginário, os sonhos, as associações, se importando tão somente com a semiologia sindrômica, com o diagnóstico.

O desvelamento dos símbolos sugere a concepção de um inconsciente apofânico em princípio, semelhante à concepção freudiana. O estudo com as associações de palavras aponta complexos por meio das falhas da consciência, evidenciando assim sua descontinuidade, como o fez a associação livre de Freud. No capítulo que se segue serão mostradas as aproximações do método de associações de palavras de Jung com as descobertas de Freud, a utilização do método de Freud por Jung e sua primeira teoria do símbolo, assim como as divergências que impuseram a Jung a radicalização do imaginário humano, num processo de revisão e ampliação do conceito de símbolo.

## CAPÍTULO II

### **A compreensão do símbolo a partir dos métodos analítico-redutivo e sintético-progressivo: aproximações e divergências em relação ao método psicanalítico**

Em princípio, enquanto psicanalista, Jung praticava uma metodologia clínica voltada para o descobrimento de complexos ocultos, para a análise-redutiva, em que os símbolos dos pacientes eram meramente reduzidos a complexos encobertos, reprimidos, os símbolos destituídos de vida, de propósito. O símbolo era interpretado tão somente no sentido figurativo, como que sempre remetendo a algo secundário, a uma interpretação, a outra coisa que não ele mesmo. Não possuía nenhum valor intrínseco senão o de remeter a uma interpretação, a uma explicação.

Em momento posterior, especialmente após a publicação de *Símbolos da Transformação* (1912), o símbolo junguiano será polissêmico, possibilitando diversas interpretações, tanto em nível individual quanto coletivo. O método sintético-progressivo enfatizará, no símbolo, mais que a análise, a síntese, articulada com uma hermenêutica da história e cultura humanas, apontando novos direcionamentos para a vida. O símbolo passará a requerer uma leitura conotativa da realidade, possibilitadora de uma desliteralização do mundo. Esse método irá propiciar aos pacientes um novo modo de produzir significações e o redirecionamento para a vida, em compensação a uma atitude unilateral da consciência. Segue o capítulo em questão.

## 2.1 O experimento com a associação de palavras e a associação livre

A partir da histeria, instauradora de equivocidade permanente na clínica psiquiátrica, Freud incluiu a fala na semiótica clínica, privilegiando agora a escuta em detrimento da observação escotofílica (MARTINS, 2005). O discurso, a história e os sentidos produzidos pelo paciente, juntamente com o terapeuta, passaram a ser constituintes dessa nova compreensão do paciente, de sua patologia, não mais pura e simplesmente objetivável e qualificável de modo frio e distante, mas mais próxima ao humano enquanto possibilidade de existência (MARTINS, 2005). Em relação ao sistema histórico de Freud no início do século XX, Jung tece o seguinte comentário:

Mas Freud foi o primeiro a ensinar quais os caminhos que o processo psicológico segue. Ele achou que, em essência, o sistema histórico era um símbolo de idéias (antes de tudo sexuais) que não se encontrava na consciência, mas que dela eram afastadas por fortes inibições. A repressão ocorre porque as idéias críticas têm carga de desprazer tão grande a ponto de se tornarem incompatíveis com a consciência do eu. (JUNG, 1905, p. 305).

Jung recebe uma grande influência de Freud, especialmente a partir do livro *A Interpretação dos Sonhos* (1899). Embora já psiquiatra e pesquisador, Jung se atém aos escritos de Freud, tendo eles importância primordial na orientação dos estudos de Jung cada vez mais direcionados ao inconsciente. Freud adota uma concepção psicógena em relação à histeria, em seguida adotada também por Jung. “Desse modo a psicanálise aproxima-se dos estudos de associação livre, assim como a análise dos sonhos, sendo o símbolo em princípio originário de complexos sexuais latentes.” (JUNG, 1905). Jung passa a incorporar às suas pesquisas o método de associação livre de Freud, assim como a análise dos sonhos. Ilustremos um caso clínico de Jung (1905) em que ele se utiliza da associação livre.

Mulher, de 37 anos, professora, culta e inteligente, sempre nervosa. Uma irmã mais nova era doente mental e o pai, alcoolista. Aparentava estar bem fisicamente. Queixava-se de não conseguir dormir, ficava com medo de enlouquecer ou morrer ao dormir. Apresentava alguns movimentos de inquietação e dava risadinhas de vergonha, evitando tocar em determinados assuntos.

Parecia obsessiva, ficava com medo de contaminar Jung com seus pensamentos, como achava que havia feito com um pároco e outro médico. Era também torturada pela idéia de que, por sua culpa, uma vizinha sua havia morrido sem receber os últimos sacramentos e agora, então, deveria sofrer os tormentos do inferno. Como se não bastasse, também se torturava pensando que um rapaz que havia sido criado por ela tivesse morrido, em conseqüência de pequenos castigos que ela, às vezes, lhe aplicava. Chegou a escrever para a família do rapaz de modo que não suspeitassem de nada, tendo recebido boas notícias. O medo voltou após algum tempo, assim como voltou a culpa pela morte da vizinha, no lugar desse medo.

A paciente fora submetida ao experimento de associações. Dentre suas reações, podemos destacar: associação 10 - amigável-amável (3,6s), na repetição, amigável-bom, 11- mesa- mulher (4,6s), repetição, sem resposta. Jung (1905) aponta aqui uma conotação erótica. No estímulo 14 - teimoso-corajoso (1,8s), com amigável aparecendo na repetição do estímulo. Parecia que a paciente gostaria de ser a mulher amável e boa (JUNG, 1905). Seguem outras associações reveladoras:

Palavra-estímulo	Reação	Tempo de reação	Repetição
39- costume r.	desagradável ou mau	12, 2 s	vício
40- cavalgar r.	andar de carro	2,4 s	+
41- parede	quarto	3,0 s	-
42- bobo r.	esperto	2,8 s	-
43- caderno r.	livro	3,0 s	+
44- desprezar r.	desdém	15,2 s	desdenhar
45- dente	abcesso	1,4s	+

A letra r significa repetição rápida da palavra-estímulo na reação. O sinal + indica reprodução correta. A partir dessas associações Jung (1905) aponta graves

distúrbios de complexos. Quando do aparecimento dos estímulos costume e desprezar, a paciente fazia gestos defensivos e batia com o pé. Quando procurou Jung para tratamento, poucas vezes o encarava, virava-se, por vezes rindo sem querer, fazendo movimentos convulsivos com o ombro, como que sacudindo algo repulsivo de si mesma e esticando para frente o abdômen de um modo peculiar. Um costume desagradável ou mal poderia ser interpretado sexualmente: o onanismo é um costume mau, um vício. Pessoas com esse vício são desprezadas. Costume também poderia remeter ao costume de beber, remetendo ao pai beberrão e ao seu “mau costume”. (JUNG, 1905).

Podemos citar duas associações em que o idioma faz toda a diferença em relação ao sentido tomado a partir da palavra-estímulo e da resposta dada. Em 49 - livro r. – caneta, *Buch* (livro), pronunciado como se escreve, significa *Bauch* (ventre) no dialeto suíço. De acordo com Jung (1905) “num complexo sexual este tipo de assimilação poderia facilmente acontecer. Já a encontrei mais vezes em outras pessoas experimentais.” (JUNG, 1905, p. 314).

Outra associação: 59 - ameixa-árvore, 3,8 s, um tempo um pouco excessivo para a reação de uma pessoa tão culta como a paciente, embora a palavra ameixa não seja muito comum. “*Pfaume* (ameixa) é como a palavra suíça *Zwetschge* (ameixa), um símbolo sexual muito empregado no linguajar comum.” (JUNG, 1905 p. 315). Aqui Jung utiliza-se do termo símbolo como algo que traz implícito um conteúdo outro que não o literal, um sentido conotado. Sentido primeiro em que utilizará o conceito de símbolo, semelhante ao conceito de símbolo em Freud, como ilustraremos posteriormente.

Outras associações importantes a serem destacadas: 72 – bater-vara, 2,8 s, apontando sua obsessão em relação à sua culpa na morte do educando; 81 – decoro (*Anstand*) – juízo (*Verstand*), 4,6s, sugerindo, de acordo com a opinião popular, que o onanismo afeta o juízo, fazendo-nos recordar do temor da paciente em ficar louca; 82 – estreito –pequeno, 3,2s, referindo-se a um complexo de constituição corporal, à entrada da vagina, remetendo a uma associação anterior, parte-pequena, e uma preocupação com o corpo, em estar bela, que também apareceu nas associações; 84- prejuízo-vizinho, 4,0s, é uma associação importante pois, em sua neurose, causou imenso prejuízo à vizinha, pois sente-se culpada de

sua morte sem receber os sacramentos, além de também remeter ao complexo sexual, tomando o prejuízo no sentido físico e mental devido à prática do onanismo; 96 – dormir r.-acordar, 3,4s, nos remetendo à insônia da paciente. Freud tece o seguinte comentário sobre a insônia: “em pessoas mais jovens a insônia é muitas vezes expressão de não satisfação sexual” (FREUD apud JUNG, 1905, p. 317).

Jung (1905) concluiu que a paciente se sentia velha e feia, parecia dedicar uma atenção cheia de ansiedade ao próprio corpo e não gostar nada de ser pequena. Poderia desejar casar e ter filhos mas encobria um complexo sexual latente. Possivelmente atribuía excessiva atenção aos genitais, uma prática masturbatória em uma senhorita decente e culta, no sentido mais amplo de uma auto-satisfação perversa. A paciente não aceitou bem essas conclusões e foi então submetida à psicanálise por Jung.

Em análise, após muita insistência, chamando sua fala de bobagens tolas, a paciente revelou a Jung que fora governanta na França e que lá havia um jardineiro. Este tentou beijá-la na casa do patrão, dizendo que queria dormir com ela. Ela o rechaçou mas ficou no quarto, em sua cama, pensando em como seria bom se ele fosse ao seu encontro.

Após falar sobre isso, não conseguiu dormir e quis novamente ver o analista suíço, sentindo grande ansiedade e inquietação. Contou, sempre com muita resistência, que na casa em que trabalhava havia uma empregada que mantinha relações sexuais com um namorado e também mantinha relações sexuais com o jardineiro. A paciente conversava com a empregada sobre assuntos sexuais. Sentia-se culpada e ao mesmo tempo cheia de fantasias. Falava também sobre a vida sexual dos outros criados. Compensava sua culpa com métodos pedagógicos bastante rigorosos, o que também a fez se sentir culpada pela suposta morte de um educando. Sentia-se responsável pela morte da vizinha, por ela não ter recebido os sacramentos, uma vez que a induzia a conversas pecaminosas. Sentia-se abominável.

Após muita resistência contou que foi abandonada por um rapaz com quem achou que se casaria. Ele simplesmente sumiu. Esperou muito tempo por uma carta, que não chegou. A seguinte reação é ilustrativa: 78- estranho – saudade 14, 8 s. Contou sobre um livro que encontrou aos 10 anos, *O Caminho para um*

*Casamento Feliz.* Aos 14 encontrou no bolso do irmão mais velho um livrinho com uma carta. Escrita por uma jovem senhora endereçada a uma amiga íntima, descrevia de forma bem obscena e lasciva os segredos da 1ª noite de casamento. Relatou sonhos adolescentes com ejaculação e coito. Falou sobre sua masturbação e constante preocupação com os genitais, se estava tudo bem com eles, com o formato, chegando a verificá-los regularmente. Revelou que tinha fantasias sexuais com a maioria dos homens com quem se encontrava. Suas fantasias com sexo, em mínimos detalhes, tentando reter as imagens para masturbar-se, eram demasiado excessivas.

Aos sete anos escutara várias vezes o coito de seu pai com sua mãe. Escutou certa vez a mãe rejeitar o pai. Não conseguia mais encarar os pais. Sua mãe deu a luz a seu irmão menor. Odiou o irmão de início. Jung (1905) hipotetiza que ela pode ter se colocado no lugar da mãe. Nunca havia se envolvido com um homem. Ao mesmo tempo era atraída por mulheres de vida dúbia a conversas obscenas. A paciente fantasiava situações de coito e narrava uma série de obscenidades e vulgaridades repletas de fetiche e mesmo coisas bizarras.

A quantidade e vulgaridade dessas histórias me pareceram quase incompreensíveis numa senhora tão culta e decente. O fenômeno porém se explica pela prematura e perversa direção da função sexual que se ocupa sobretudo em garimpar impurezas sexuais, portanto na repetição simbólica de bisbilhotar o coito. (JUNG, 1905, p. 329).

O simbólico aqui novamente aparece como algo substitutivo, no caso o garimpo das impurezas sexuais como substituto do bisbilhotar o coito dos pais. A repetição é simbólica justamente por não ser literal; a paciente não pode continuar a bisbilhotar o coito dos pais. Todavia, o complexo sexual se mantém ativo, embora a paciente tentasse reprimir os conteúdos reprovados pela consciência. O símbolo é aqui compreendido como uma representação inicial, algo que indica ou aponta a existência de um complexo:

Quando existe, portanto, uma conexão associativa numa série não intencionada de idéias, isto é, quando o complexo encontrado está ligado associativamente à representação inicial, esta conexão já existia antes, ou seja, a representação que tomáramos como ponto de partida já se achava inteiramente constelada pelo complexo. E assim não é difícil legitimar a concepção de que a representação inicial é um indício ou um símbolo do complexo. (JUNG, 1907, p. 17).

Nesse primeiro momento, o símbolo é uma espécie de linguagem transposta dos complexos, guardando uma relação indicial relativa ao complexo representado. Aqui o símbolo ainda é uma manifestação psicológica obscura de um complexo. O símbolo não é ampliado em sua significação; limita-se ao indivíduo. Não generaliza; particulariza. Não propõe uma regra, lei, ou tarefa ética. Mais ainda, muitas vezes oculta um conteúdo sexual. Aqui Jung e Freud são bastante semelhantes. Em continuidade, será apresentado um caso clínico com análise de sonho, em que será ilustrada, em maiores detalhes, essa primeira concepção do símbolo em Jung.

## **2.2 O símbolo e o método analítico-redutivo**

A análise dos sonhos, para Jung, tornou-se primordial no processo analítico. Freud foi essencial para o estudo dos sonhos e seus simbolismos por Jung. Nos primórdios da psicanálise, a interpretação dos sonhos era central, senão o trabalho mais importante da análise. Posteriormente Freud sobrevalorizou a análise da transferência como principal trabalho analítico.

Jung radicalizou a primeira tópica freudiana, considerando a análise dos sonhos a chave de todo trabalho analítico. Enquanto psicanalista, toma o símbolo como expressão de complexos reprimidos, assim como no experimento de associações de palavras. Em relação à análise dos sonhos inicialmente Jung procederá de modo semelhante, uma vez que, para ele, os sonhos também se estruturam segundo modos de expressão simbólica do complexo reprimido (JUNG, 1907). Passemos à ilustração seguinte, que consiste na transcrição integral do sonho analisado por Jung (1907):

Vi cavalos serem içados com grossas cordas a uma certa altura. Um deles, forte e castanho, estava sendo estrangulado pelas cordas e içado como um fardo. Este chamou-me particularmente a atenção, quando, de repente, a corda arrebentou e o cavalo espatifou-se na rua. Ele deveria estar morto. No entanto, logo pôs-se de pé, galopando para longe. Nesse momento, percebi que o cavalo arrastava um pesado tronco de árvore e me admirei de ele, não obstante avançar com tamanha velocidade. Evidentemente estava assustado e poderia, por isso, provocar um desastre. Eis então que apareceu um homem montado num cavalo pequeno cavalgando lentamente à frente do cavalo assustado que, assim, moderou o

passo. Continuei temendo que o cavalo pudesse esmagar o cavaleiro, quando surgiu um coche que, no mesmo passo, seguia à frente do cavalo, diminuindo mais a velocidade do cavalo assustado. Pensei então: agora está tudo bem, o perigo já passou. (JUNG, 1907, p. 49).

Jung escolhe alguns pontos a partir dos quais irá proceder sua análise. Pede para o sonhador dizer o que lhe ocorre a partir do *içamento do cavalo*. De acordo com o sonhador, a impressão era de cavalos içados para um arranha-céu como que empacotados, associando os cavalos que descem às minas, ao uso deles no trabalho nas minas. Jung logo relaciona o trabalho nas alturas à condensação de dois pensamentos do sonho: montanhas, exprimindo altura, e minas, trabalho.

Importante ressaltarmos aqui que condensação e os pensamentos do sonho são conceitos freudianos presentes em *A Interpretação dos Sonhos* (1899), essenciais para a compreensão dos complexos e dos símbolos posteriormente em Jung. Freud (1899) compreende que, em relação aos sonhos, a condensação é um dos mecanismos de distorção provocados pelo inconsciente, a fim de que esses conteúdos consigam transpor a barreira da censura e cheguem à consciência. Na condensação, há uma sobredeterminação de representações sobre uma mesma representação, provocando justamente uma condensação de significações.

O símbolo em Jung, *a posteriori*, se formará justamente por uma sobredeterminação de sentidos, conterà muito da condensação, será polissêmico. Já no deslocamento a libido desloca-se de uma representação-objeto, originária do afeto, ou complexo afetivo, para outra representação-objeto, a fim de ocultar a primeira.

Em relação aos pensamentos do sonho, para Freud (1899) são os conteúdos latentes do sonho que se relacionam aos complexos ocultados a partir do conteúdo manifesto, tecido do sonho que recobre os desejos mais íntimos. O símbolo em Jung, num primeiro momento, é um fragmento de conteúdo manifesto do sonho e que faz referência a algum pensamento do sonho ou complexo. Posteriormente o símbolo relacionar-se-á a conteúdos universais, arquetípicos, temáticas da humanidade, ampliando em muito seu sentido original: uma representação dos complexos.

Dando seqüência a análise do sonho, Jung descobre que o sonhador era um alpinista apaixonado, que nessa época sentiu um grande prazer em uma

escalada e gostava de viajar. A esposa, grávida e com medo, não podendo acompanhá-lo, impediu que ele fizesse sozinho uma viagem para a América. O sentido dessa primeira parte do sonho vai ficando mais claro a partir de algumas associações: escalar montanhas = chegar às alturas, mina = trabalho. Destarte, as imagens do sonho constituem-se expressões simbólicas do pensamento “pelo trabalho chega-se às alturas.” (JUNG, 1907, p.50). A altura é ressaltada pelo arranha-céu, à época localizado predominantemente na América, lugar alvo de expectativas do sonhador. À imagem simbólica do cavalo Jung tece o importante comentário:

A imagem do cavalo que, evidentemente, se associa ao conceito de trabalho, parece uma expressão simbólica para ‘trabalho pesado’, pois o trabalho num arranha-céu, para onde o cavalo é içado, deve ser muito pesado, tão pesado quanto o trabalho realizado pelos cavalos que descem às minas. Além disso, a expressão ‘trabalhar como um cavalo’ é de uso comum. (JUNG, 1907, p. 50).

Contudo, um dos cavalos, forte e castanho, estava sendo estrangulado pelas cordas e içado como um fardo. O sonhador sempre desprezou os turistas que, na escalada, se deixavam içar como sacos de farinha. Desprezava pessoas que não chegam ao alto por força própria. Jung desconfiou de que esse cavalo forte e castanho fosse o próprio sonhador. Pediu para que o sonhador se atentasse para a passagem - nesse momento, percebi que o cavalo arrastava um pesado tronco de árvore -. O autor do sonho lembrou-se de um apelido seu, “árvore”, pelo seu aspecto forte e troncado. O cavalo arrastava o próprio sonhador. O tronco dificultava o avançar em velocidade do cavalo. Avançar era sinônimo de chegar às alturas. Havia o risco de um desastre pelo avançar em velocidade com um tronco pesado.

Num outro ponto, o sonhador faz associações com a expressão “na rua”. A rua, para ele, parecia-se com a rua de um antigo trabalho, em que alimentava a esperança de sucesso, fortuna, e isso não ocorreu. Caso ocorresse, seria mais por considerações a ele que por mérito propriamente. Então, “a corda arrebentou e o cavalo espatifou-se. [...] Com isso a decepção encontrou sua expressão simbólica.” (JUNG, 1907 p. 52). Ele não fez aquilo que tantos fazem, se permitir ser içado sem esforço. Sua desilusão com o fracasso foi tamanha que, por certo período, duvidou de si mesmo, de sua carreira, assim como em seu sonho pensou que o cavalo

estava morto. Porém, percebeu que o cavalo pôs-se de pé e saiu em galopada. O sujeito não desistiu, não aceitou a derrota.

O sonhador também associa cavalo que galopa a um quadro de Welty, chamado “Uma noite de luar”<sup>1</sup>, em que cavalos a galope estão representados em uma cornija. O sonhador acrescenta ao sonho a visão de outro cavalo a galopar, a dividir o peso do tronco, da jornada, que talvez poderia indicar sua mulher. Um dos cavalos, no cio, levantava-se sobre as patas traseiras. Esse mesmo quadro representava um casal em seu leito. Aqui percebemos que, além do complexo de ambição, da carreira, descortina-se, de modo inesperado, um conteúdo sexual.

Em relação ao pequeno cavalo com um homem montado e que moderou o passo do primeiro, há outras associações. O cavalo parecia um potrinho. Isso o fez lembrar de sua juventude. Percebemos aqui uma relação por semelhança de imagens do cavalo com potrinho, icônica portanto, e outra analógica com juventude, indicial. Quando era rapaz, avistara uma mulher grávida, em estágio avançado, usando anquinhas, moda naquele tempo. O rapaz perguntou à sua mãe se a mulher usava um pequeno cavalo sob as roupas. Pensava na mulher trajando um cavalinho, como se vê no carnaval ou no circo. Quando então via uma mulher grávida, costumava-se lembrar da hipótese infantil.



1 -Quadro “Mondnacht” (Noite de Luar), do pintor suíço Albert Welty.

Aqui podemos perceber nitidamente a anquinha enquanto um signo icônico, remetendo a cavalo, outrora associado a uma mulher grávida, funcionando também enquanto signo indicial, pois a vestimenta da mulher associa-se à gravidez, fazendo a anquinha a ponte entre cavalo e mulher grávida, desvelando um complexo ocultado pelo “símbolo” cavalo. A mulher grávida do sonho apresenta uma relação icônica com a mulher do sonhador. Sua mulher estava grávida. A gravidez era um impedimento para sua viagem. Seu ímpeto sexual é então freado. Em conclusão, “a gravidez da mulher impõe restrições ao marido” (JUNG, 1907, p. 53). O sonhador é como um potrinho impotente. Desta forma, percebemos no símbolo propriedades icônicas e indiciais relacionadas aos complexos ocultos.

A gravidez, no entanto, não era motivo suficientemente forte para uma restrição, dado o temor do sujeito de que o cavalo esmague o cavaleiro. Surge, então, um coche que, à frente, reduz a marcha do cavalo. O sujeito relata que crianças estavam sentadas no coche. A carroça cheia de crianças inibia sua forte impetuosidade. Mais uma vez, por meio de signos indiciais e icônicos, chega-se a um complexo afetivo. Cavalo, cavaleiro, coche e carroça guardam entre si uma relação indicial. À carroça foram associadas crianças, que possuem relação icônica com filhos do sonhador, fazendo novo complexo aparecer, pois a imagem das crianças é investida de forte conteúdo emocional. Jung encontra todo o sentido do sonho:

A gravidez da mulher e o problema de muitas crianças impõem restrições ao marido. Este sonho satisfaz um desejo, pois apresenta a restrição como já realizada. Exteriormente, o sonho, como qualquer sonho, parece não ter sentido. Contudo, em sua camada mais superficial, ele já indica claramente a expectativa e decepção relacionadas a uma carreira promissora que, no íntimo, porém, esconde uma questão pessoal fundamental, acompanhada, provavelmente, de sentimentos bastante dolorosos. (JUNG, 1907, p. 54).

No exemplo do sonho mais uma vez Jung preocupa-se em desvelar o oculto por detrás dos símbolos, a fim de tornar conscientes os complexos e, por meio da consciência desses complexos, fortalecer uma atitude consciente mais saudável, mais inteira. Sua concepção do símbolo em seus primeiros anos como psicanalista é ainda semelhante à de Freud, senão por uma ênfase menor na

questão sexual propriamente dita, embora a considere fundamental. Contudo, percebe-se de antemão em Jung uma exploração da polissemia dos signos lingüísticos, em expansão dos significados contidos nas palavras a partir de livres associações.

Jung estende essa compreensão de símbolo para os sintomas dos pacientes, fazendo também uma leitura simbólica desses sintomas. Para Jung, num primeiro momento, sintomas físicos oriundos das neuroses “nada mais são do que retratos simbólicos do complexo patogênico” (JUNG, 1905, p. 332), assim como para Freud. O afastamento ou repressão das idéias críticas ocorre devido à carga de desprazer, incompatíveis com a consciência do eu (JUNG, 1905).

Podemos citar aqui um exemplo de sintoma simbólico dados por Jung (1905): uma moça histérica que, de vez em quando apresentava leve paralisia no braço esquerdo. Isso a deixava preocupada e ela não conseguia encontrar o motivo da paralisia. Em suas associações ficou evidente que as relações familiares não eram muito boas e havia um grande medo do pai. Foi obtida da paciente a informação de que o pai, com quem mantinha um péssimo relacionamento, era grosseiro e irascível. Quando acontecia uma cena entre eles, seguia-se a paralisia no braço. A primeira manifestação da paralisia ocorreu após violenta discussão com o pai, quando este a agarrou pelo braço esquerdo e a expulsou de casa. É evidente o simbolismo do sintoma, intimamente relacionado ao complexo em questão.

Um caso que nos chama muito a atenção é o de uma velha senhora que durante trinta e cinco anos ficou internada no Burghölzli e fazia movimentos de fricção com as mãos, aparentemente sem nenhum sentido. Ninguém parecia saber nada sobre a sua história, até que Jung investigou a origem de sua patologia:

A paciente morreu há cerca de dois anos e tentei investigar como ela era no começo da doença. Ninguém na clínica se lembrava de tê-la visto fora do leito. Somente a chefe das enfermeiras, já bastante idosa, lembrava-se de tê-la visto sentada na mesma posição em que ficava quando deitada. Nessa época ela fazia movimentos rápidos e amplos com os braços sobre o joelho direito; dizia então que ela ‘costurava sapatos’ ou que ‘polia sapatos’. Ao longo dos anos, os movimentos foram se restringindo, permanecendo apenas um pequeno movimento de fricção e o polegar e o indicador em posição de costura. Consultei em vão nosso velho arquivo e nada constava sobre a história pregressa da paciente. No enterro, apareceu um irmão de setenta anos e eu lhe indaguei a respeito da causa da doença de sua irmã. Ele respondeu que ela havia se apaixonado e que, por diversas razões, o namoro se desfez. Isso abalou de tal

modo o coração da moça que ela entrou num estado de profunda melancolia. Quem era o amado? Um *sapateiro*. (JUNG, 1908, p. 155-156).

O método analítico-redutivo permite a Jung o descobrimento dos complexos patogênicos por detrás dos sintomas. Constitui-se em um método de investigação ainda mais centrado na explicação em sobreposição à compreensão, com a pretensão de uma maior objetivação dos complexos, daquilo que permanece obscuro. Ainda sobre influência da ciência experimental, Jung aqui ainda parece mais um cientista em busca da explicação correta para os fenômenos do que propriamente um hermenauta, um clínico que valoriza mais o sentido construído junto ao paciente para os sintomas e sofrimentos, posição da qual se aproximará cada vez mais quando da utilização de outro método clínico, o sintético-progressivo, o qual abordaremos a seguir.

### **2.3 O símbolo mais além do recalcado: o método sintético-progressivo**

Para Jung a psicanálise exige sensibilidade por parte do psicanalista e do paciente, uma vez que orienta o pensar a reprodução de simbolismos, um modo de pensar inato num poeta e evitado no pensar científico, que exige idéias claras (JUNG, 1905). “Pensar em simbolismos exige de nós uma atitude nova, como se devêssemos começar a pensar com fuga de idéias” (JUNG, 1905, p. 305-306). A esse modo poético de pensar Jung chamará “pensamento espontâneo” (JUNG, 1912) e sua teoria do símbolo mais original se fará a partir da ampliação dos conteúdos psíquicos, em que os conteúdos serão tomados não mais de modo objetivo e sim subjetivo, com diversas possibilidades de significação e apontamentos para novas direções e o redirecionamento da libido, transformando-a

Ainda mais além da psicanálise, Jung compreenderá ser importante qualificarmos a riqueza do inconsciente humano em anterioridade ao recalçamento, com suas possibilidades criativas, poéticas, em que os conteúdos simbólicos não devem ser compreendidos unicamente de modo redutivo, afim de que sejam revelados conteúdos reprimidos, mas também de modo sintético, por meio do qual a

imagem simbólica é experienciada, vivida, ampliada, tomada como solução criativa da psique para conflito de forças opostas, como um meio de solucionar uma tensão.

Gilbert Durand (1960), autor contemporâneo, faz duras críticas à psicanálise pelo seu modo de leitura simbólica. Argumenta que psicanálise exerce um imperialismo unitário e simplifica de modo extremado suas motivações. Para Durand (1960), a psicanálise considera que a imaginação seria o resultado tão somente do conflito entre as pulsões e o seu recalçamento social enquanto que na verdade, trata-se, na maior parte das vezes, de um aparecimento no seu próprio movimento, como resultado de um acordo entre os desejos do ambiente social e natural. É evidente, segundo o autor, que o simbolismo, em toda sua riqueza, ultrapassa de longe a estreiteza do recalçado e não se restringe aos objetos tornados tabus pela censura. Para ele a psicanálise deve libertar-se da obsessão do recalçamento, pois existe todo um simbolismo independente desse recalçamento:

Longe de ser um produto do recalçamento, veremos ao longo deste estudo que a imaginação é, pelo contrário, origem de uma libertação (*défolement*). As imagens não valem pelas raízes libidinosas que escondem mas pelas flores poéticas e míticas que revelam. Como muito bem diz Bachelard, 'para o psicanalista a imagem poética tem sempre um contexto. Ao interpretar a imagem, ele a traduz numa linguagem diferente do *logos* poético. Por isso, nunca, com tanta razão, se pôde dizer: *traduttore, traditore*.' (DURAND, 1960, p.39-40).

Para ir mais além do recalçado, foi essencial para Jung tomar um caminho próprio. Todavia, é essencial não sermos injustos com Freud. O psicanalista austríaco conhecia muito bem o simbolismo dos sonhos, além de saber que certos conteúdos simbólicos repetiam-se em mitos e contos populares. Freud (1899) qualificou a ambigüidade dos símbolos, possibilitadora de “superinterpretações” dos sonhos, ressaltando o risco de descontextualização do símbolo em relação àquele do sonhador, de sua narrativa.

Freqüentemente, eles não possuem um significado único, podendo mesmo possuir inúmeros sentidos e, como ocorre com a escrita chinesa, a interpretação correta só pode ser alcançada, em cada ocasião, partindo-se do contexto. Essa ambigüidade dos símbolos vincula-se à característica dos sonhos de admitirem uma ‘superinterpretação’ – de representarem num único conteúdo pensamentos e desejos que são, muitas vezes, de natureza muito divergente. (FREUD, 1899, p. 348).

Freud (1899) sugeria a utilização do conhecimento dos significados simbólicos culturais em complementaridade à interpretação dos símbolos pelo sonhador, em seu contexto de vida, a partir da fragmentação do conteúdo dos sonhos. Contudo, a decisão de Freud foi ater-se mais aos conteúdos recalçados enquanto motivações para determinados sonhos e comportamentos, num esforço maior de explicação causal dos sonhos, dos destinos humanos, primando pela objetividade e clarezas científicas, uma vez que era um homem movido pelo desejo em transformar a psicanálise em uma ciência respeitada mais além do gueto judaico em que vivia e a praticava.

Freud (1899) tomou uma posição de prudência e cautela em relação aos símbolos e os riscos de distorções em relação às interpretações, receoso de que se afastassem muito do contexto original do sonhador, numa psicanálise selvagem. Freud possuía a preocupação com que fosse realizada a interpretação correta do sonho, que, na grande maioria das vezes, referia-se a algum conteúdo de natureza amorosa recalçado. Jung, ao contrário de Freud, caminha em direção à qualificação da polissemia do símbolo:

Cada símbolo tem ao menos dois significados. Não posso aprovar, sem mais, o significado exclusivamente sexual que aparece em certos escritos psicanalíticos, nem o significado de simples satisfação de desejos infantis, pois, baseado em minha experiência, devo reputá-los unilaterais e insatisfatórios. (JUNG, 1913, p.228).

Jung (1913) faz uma distinção entre dois métodos por ele utilizados para a análise dos símbolos produzidos pelos pacientes: o primeiro, analítico-redutivo e o segundo, sintético-progressivo. Jung faz referência ao primeiro como aquele em que se esforça para encontrar o sentido oculto no símbolo, algo a ser decifrado, causas por detrás de um conteúdo simbólico. No método sintético ou método de amplificação, como também o chamou Jung (1913), o valor das imagens e dos símbolos se dá a partir de um tratamento sintético desse conteúdo. Contrariamente à análise, em que ocorre a desintegração do material simbólico da fantasia em seus componentes, há, no método sintético uma integração de todo o conteúdo em uma expressão conjunta e coerente, como uma linguagem.

Ilustremos, pois, a compreensão simbólica em Jung em diferenciação do modelo estritamente psicanalítico de Freud, com um breve relato de sonho de um jovem paciente: “subia com minha mãe e minha irmã uma escada. Chegando ao topo, fomos informados de que minha irmã teria um bebê”. (JUNG, 1913, p. 228). A partir da teoria freudiana logo associaríamos o sonho a fantasias incestuosas, assim como a subida rítmica ao ato sexual, o que traduziria o sonho em uma satisfação de desejos infantis (JUNG, 1913). Porém, Jung atribui valor simbólico ao subir as escadas, à mãe, à irmã e ao bebê. A compreensão, assim, torna-se outra. É importante acrescentar que o jovem era recém-formado, não tendo conseguido decidir-se na escolha de uma profissão, ficando neurótico. Abandonou, por esse motivo, o trabalho. Sua neurose tomou a característica homossexual, dentre outras. (JUNG, 1913).

Segundo Jung (1913), à mãe ele associou fazer muito tempo que não a via, tomando o lugar de algo negligenciado pelo paciente. Quando perguntado sobre isso, respondeu “meu trabalho”. À irmã associou os anos que não a via e o sentimento de saudade. Falou do beijo que deu nela com um verdadeiro amor por uma mulher, irmã significando então para ele “amor por uma mulher”. À escada, associou o subir, crescer, fazer carreira. Ao bebê, “recém nascido – renovação – renascimento - tornar-se nova pessoa.” Para Jung (1913) o sonho não se relacionava à satisfação de desejos infantis do paciente, mas a deveres biológicos negligenciados em seu infantilismo neurótico. A justiça biológica colocava em dia, no sonho, os deveres negligenciados. A seguir citamos um comentário de Jung sobre essa forma de análise:

Este sonho é exemplo típico da função prospectiva e teleológica dos sonhos em geral, ressaltada especialmente por meu colega Maeder. Se nos fixarmos na unilateralidade do significado sexual, não vamos captar o verdadeiro significado dos sonhos. O sexual no sonho é, em primeiro lugar, um meio de expressão e não o sentido e objetivo do sonho. A descoberta do sentido prospectivo ou teleológico dos sonhos é de grande importância sobretudo quando a análise já avançou tanto que o olhar do paciente se volta melhor para o futuro do que para seu mundo interior e para o passado. (JUNG, 1913, p. 229).

Do ponto de vista semiótico Jung faz uso da linguagem conotada para sua leitura simbólica. Podemos considerar que a linguagem possui um plano de

expressão (E) e um plano de conteúdo (C), segundo Barthes (1965). Podemos afirmar também que a linguagem conotativa permite uma cadeia de significados implícitos em certos signos erráticos ou descontínuos presentes no sistema, que não esgotam a mensagem denotativa. Pode-se assim esquematizar um sistema de significação de acordo com Barthes (1965): E R C → (Expressão, Relação e Conteúdo). Em um sistema conotado, um sistema de significação torna-se todo ele um significante que estabelece uma relação com outro significado, e assim por diante, havendo a formação de uma cadeia de significações. Logo, passamos a ter o seguinte sistema de significação: (E R C) R C. Permite-se então mais de um plano de significação.

Os significantes de conotação, a que chamaremos *conotadores*, são constituídos por *signos* (significantes e significados reunidos) do sistema denotado; naturalmente, vários signos denotados podem reunir-se para formar um só conotador – se tiver um só significado de conotação; por outras palavras, as unidades do sistema conotado não são forçosamente do mesmo tamanho das do sistema denotado; grandes fragmentos de discurso denotado podem constituir uma só unidade do sistema conotado [...] (BARTHES, 1965, p. 89).

É a partir dessa possibilidade da linguagem que podemos tocar o conteúdo simbólico em articulação com o vivido, com a existencialidade, para além da pura gramática, da lingüística que exclui todo o plano do semantismo do imaginário. A sociedade, a partir da cultura, desenvolve sistemas segundos de sentido a partir do sistema primeiro que lhe é fornecida pela linguagem humana, tornando-se sócio-histórica, fazendo com que a linguagem seja portadora da história e existência humanas. A linguagem conotativa é a linguagem existencial, e, por meio dela, o ser humano realiza uma abertura ao vivido, a si mesmo, aos seus conteúdos simbólicos, no sentido junguiano, em que há uma vivência do mundo interior, em detrimento da materialidade apenas, da objetividade, da denotatividade pura.

Outro caso clínico de Jung (1917). Reproduzimos aqui um sonho da paciente interpretado por Jung tanto de modo analítico quanto sintético:

quer passar para a outra margem de um rio. Não há ponte por perto. Mas ela encontra um lugar onde a passagem é possível. No momento de atravessar, um caranguejo enorme, antes escondido dentro da água, agarra seu pé e não o solta mais. Amedrontada, ela acorda. (JUNG, 1917, p. 73).

Seguem-se as associações da paciente. As primeiras, sobre o rio: “constitui uma fronteira difícil de atravessar; preciso transpor um obstáculo; Refere-se provavelmente ao fato de eu só avançar lentamente; seria necessário que eu chegasse do outro lado” (JUNG, 1917, p.73). Em seguida, sobre o vau: “uma oportunidade de atravessar em segurança; um caminho possível; caso contrário, o rio seria largo demais; na terapia existe a possibilidade de superar o obstáculo.” (JUNG, 1917, p. 74). Relacionadas ao caranguejo:

estava bem escondido dentro da água e não o tinha visto antes; o câncer (caranguejo) é uma doença terrível, incurável (lembra-se do caso de X, que morreu de um carcinoma); tenho medo dessa doença; o caranguejo é um animal que anda para trás; e, pelo visto, quer me puxar para dentro do rio; ele me agarrava com tanta força que fiquei terrivelmente apavorada; o que é que me impede de atravessar?; ah, é! Tive de novo uma briga tremenda com minha amiga. (JUNG, 1917, p. 74).

Segundo Jung (1917), a amiga é central no caso. Trata-se de uma amizade antiga, arrebatada, que beira o homossexualismo. A amiga é parecida com a paciente e ambas são nervosas. Possuem relação de excessiva intimidade, partilham do gosto pela arte, e ao mesmo tempo em que possuem uma relação ideal, brigam violentamente devido à irritabilidade recíproca. As brigas por vezes relacionam-se com uma delas achar que não se compreendem suficientemente, e então se esforçam para se entenderem melhor, o que muitas vezes resulta em briga.

De acordo com Jung (1917), sua paciente não conseguia prescindir da doce dor de ser incompreendida pela melhor amiga, muito embora se queixasse de exaustão devido às brigas. A paciente reconhecia que a amizade estava superada e só uma falsa ambição alimentava a idéia de transformar a relação em algo ideal. Já havia tido com a mãe um relacionamento efusivo e fantasioso, que foi transferido para a amiga após a morte da mãe. Jung resume em uma frase a interpretação analítica do sonho:

vejo muito bem que eu deveria transpor o rio e passar para o lado de lá (isto é, desistir da relação com a amiga); mas eu quero que as pinças (abraços) da amiga não me larguem, o que corresponde ao desejo infantil do abraço da mãe, naquele seu jeito conhecido e efusivo de me apertar contra o peito. (JUNG, 1917, p. 75).

Fica clara a interpretação global, redutiva: a paciente não quer se separar da amiga por conta dos seus desejos homossexuais reprimidos por ela. Uma vez que são moral e esteticamente rejeitados pela paciente, são reprimidos, e por isso, mais ou menos conscientes. O medo relaciona-se ao desejo reprimido (JUNG, 1917).

Essa interpretação, psicanalítica, analítico-redutiva, poderia muito bem ser satisfatória do ponto de vista clínico. Houve uma apreciação do conteúdo simbólico do sonho no sentido de uma leitura do sentido conotado para uma decifração do sentido denotado oculto por trás do conotado. Todo o sonho torna-se um significante para o significado que se abre por detrás das imagens. Esse método analítico Jung também chamou de interpretação em nível do objeto. Para Jung essa interpretação é importante, mas não o suficiente. Outros símbolos precisam ser trabalhados, ampliados. É essencial compreendermos que Jung não rejeita o método psicanalítico, e sim o incorpora de um modo original ao seu modo de fazer clínica:

Por meio da psicanálise é restabelecida a conexão entre a consciência e a libido inconsciente. E, assim, a libido inconsciente é trazida para o controle da vontade. Só dessa forma pode a energia seccionada voltar a ser disponível para o cumprimento das tarefas vitais necessárias. Assim considerada, a psicanálise não mais parecerá simples redução do indivíduo a seus desejos sexuais primitivos, mas, se corretamente entendida, será uma tarefa altamente moral e de imenso valor educativo. (JUNG, 1913, p. 242).

O método sintético Jung também denominou de interpretação ao nível do sujeito. Esse método reintegra o sujeito, seu imaginário, compreende que todos os conteúdos do sonho estão relacionados ao paciente que sonha, são fragmentos da própria psique do sonhador, todos os conteúdos são concebidos como símbolos de conteúdos subjetivos (JUNG, 1917). Logo a água no sonho é a própria sonhadora, assim como o caranguejo, o vau, todos os elementos do sonho são símbolos produzidos pela psique da sonhadora.

Ressaltamos que Freud já havia apontado, a partir de Delboeuf (1885), o sonhador enquanto um ator que desempenha os mais diversos papéis em seus próprios sonhos, idéia precursora da interpretação em relação ao sujeito em Jung, “O sonhador é um ator que desempenha, a seu bel-prazer, os papéis de loucos e sábios, de carrascos e vítimas, de anões e gigantes, de demônios e anjos.”

(DELBOEUF apud FREUD, 1899, p. 78). Outra citação, agora do próprio Freud, em princípio fortalece essa idéia: “De acordo com a minha experiência, e até hoje não encontrei nenhuma exceção para esta regra, todo sonho versa sobre o próprio sonhador. Os sonhos são inteiramente egoístas.” (FREUD, 1899, p. 319).

Para Jung (1917), a água poderia ser compreendida como um obstáculo dentro da própria paciente. Algo de animal a ameaça, sendo o caranguejo um símbolo do animal, dessa natureza da paciente, algo instintivo. Esse caranguejo, esse câncer, se assemelha a algo mortal que se forma secretamente na paciente (sua prepotência). Possuía traços masculinos marcantes em sua forma de ser, era masculina em relação à amiga, à posição de dominação na relação, além de ter pés grandes. A amiga era mais feminina. A paciente projeta seus problemas na amiga e é incapaz de reconhecê-los em si mesma. Algo dentro dela impede a mudança de atitude.

Em relação à mãe e à amiga da paciente existia a exigência veemente e exuberante de amor por parte da paciente, uma paixão que subjuga inteiramente. De acordo com Jung (1917) seria uma parte da libido não educada, não humanizada, que se relaciona apropriadamente ao símbolo do animal, ao câncer, à morte de X, há uma identificação com X. É interessante percebermos a cadeia de significados a partir do sistema conotado. Todo esse movimento da paciente é defensivo em relação à sua homossexualidade infantil.

De acordo com Jung (1917) a paciente identifica-se com X que, após tornar-se viúva, pôde dar vazão à sua criatividade artística, a um modo de agir menos arraigado às convenções morais. Receava-se do seu germen criativo, de tornar-se uma devassa e então sentia culpa. Havia uma associação da morte da amiga ao seu destino tido como leviano. Logo, reprimia sua criatividade. Identificava-se com X e com sua amante. Do ponto de vista de seu inconsciente, estava sendo puxada para trás, como o caranguejo em seu sonho. Tornou-se infantil.

Podemos compreender o caranguejo como símbolo dessa parte não domada da libido, símbolo dos conteúdos inconscientes ainda submersos na água, a água no sonho como símbolo do que está inconsciente, o que está oculto. O caranguejo possuía um conteúdo dinâmico vivo e a ser explorado, ainda inconsciente na paciente. Seria preciso ir mais além, mas segundo Jung (1917), a

paciente ainda não estava pronta para a travessia. Ainda precisaria do médico e de transferir toda sua agressividade e conteúdos sombrios para o mesmo.

O símbolo do caranguejo faz a ponte entre o inconsciente da paciente e sua consciência. Como símbolo apresenta-se como uma dualidade: algo que impede o desenvolvimento da paciente, ao mesmo tempo, alerta a paciente em relação ao seu aprisionamento no inconsciente, a seu medo de crescer, se desenvolver e superar a relação incestuosa com a mãe. Jung (1912), em relação à separação da mãe, ressalta que esta se torna essencial afim de que a pessoa desenvolva sua própria personalidade, não sendo tragada para um infantilismo, numa exclusão da vida e medo profundo das dificuldades que porventura surgirem.

A pessoa deve sair do “ventre materno”, e seguir seu próprio caminho. Deve ser ressaltado aqui que o sair é simbólico: somente quando uma pessoa reconhece o chamado para tornar-se um indivíduo autêntico é que poderá fazer isso concretamente. O símbolo do caranguejo aqui ilustra esse dinamismo, uma síntese de forças contrárias na paciente. O inconsciente é criativo e procura uma solução para o conflito.

Uma vez que a paciente possa introverter sua libido, sacrificando-se em relação à sua ligação infantil com o objeto (amiga), depreciando-o para o desprendimento dessa libido, a paciente poderá se reconhecer melhor em relação àquilo que projetava externamente, apropriando-se de seus símbolos produzidos por sua psique como possibilidades transformadoras de sua libido e de si mesma. Essa é a função do símbolo: o desprendimento dos objetos por meio do acesso aos nossos conteúdos e mudança de nossa atitude em relação à vida. Os símbolos são pontes para o nosso inconsciente, pontes que nos permitem a travessia das águas que tanto almejamos atravessar.

No simbolismo, para Ricoeur (1969), o ser se diz de múltiplas maneiras. A razão de ser do simbolismo é a de se abrir à multiplicidade de sentido e à equivocidade do ser. Podemos dizer então que a lei do símbolo é a polissemia. “Chamo de símbolo toda estrutura de significação em que um sentido direto, primário, literal, designa, por acréscimo, outro sentido indireto, secundário, figurado, que só pode ser apreendido através do primeiro.” (RICOEUR, 1969, p. 15).

Para Barthes (1970), o símbolo é polissêmico, sendo a monossemia uma cegueira e surdez aos símbolos:

Emprego 'símbolo' numa acepção extremamente simples e ampla, a saber, toda coexistência de dois sentidos; onde coexistem ao menos dois sentidos, há símbolo. Se, por conseguinte, postularmos que há só um sentido, estaremos nos declarando de algum modo fechados, surdos ou cegos ao símbolo. (BARTHES, 1970, p. 112).

Ainda segundo Barthes (1965), o sentido, numa compreensão semiótica, compreende ambas a denotação e a conotação. De acordo com o autor, a denotação tende a ser descrita como definição literal, óbvia, o sentido comum de um signo. Por outro lado, a conotação refere-se à aspectos sócio-culturais, à associações pessoais, comporta ideologias, emoções, sendo os signos da linguagem conotativa mais polissêmicos.

Os símbolos em Jung apontam caminhos para o desenvolvimento do ser a partir de uma compreensão teleológica ou finalista da libido, prospectiva, qualificando uma importante dimensão ética. A abertura às múltiplas possibilidades de significações do símbolo permite que a libido encontre novos caminhos a partir dos quais escoar, em um novo direcionamento da atitude consciente, desprendendo-se de complexos afetivos outrora inconscientes.

Isso se evidencia principalmente no símbolo: nele se expressa a inibição da vida, freqüentemente em conexão com inibidoras lembranças de períodos anteriores da vida evocadas pelos símbolos. E, não obstante, aborda-se nele ao mesmo tempo um tema de vida apontado para o futuro. O símbolo, como foco do desenvolvimento psíquico, por assim dizer, é portador do desenvolvimento criativo num processo terapêutico. Por conseguinte, o processo de individuação torna-se, no símbolo, experienciável e claro. (KAST, 1994, p. 37).

No sonho em questão apresenta-se a temática universal da travessia pelas águas, remetendo-nos à lenda da viagem noturna pelo mar descrita por Jung (1912), citando Frobenius, em que o herói é tragado por um monstro marinho no oeste. O animal viaja com ele para o leste. Enquanto isso, acende um fogo na barriga do monstro e corta um pedaço do coração do animal para se alimentar. Percebe, pouco depois, que o peixe desliza para terra firme e começa a cortar o animal por dentro. Por vezes o herói ainda liberta outros que haviam sido tragados anteriormente.

Este tema é encontrado em inúmeros mitos espalhados pelo mundo inteiro; é o tema bíblico de Jonas. O sentido que está imediatamente por detrás é de cunho astromitológico: o sol é engolido pelo monstro marinho e, de manhã, nasce novamente. Evidentemente, toda mitologia nada mais é do que psicologia projetada para os céus e, sobretudo, psicologia inconsciente – pois os mitos não foram e não são ideados conscientemente, mas brotam do inconsciente da pessoa humana. (JUNG, 1913, p. 204).

A paciente em questão ainda é tragada pelo caranguejo para as águas do inconsciente:

Nos sonhos e fantasias, o mar ou as grandes extensões de água significam o inconsciente. O aspecto materno da água coincide com a natureza do inconsciente no que este (sobretudo no homem) pode ser apontado como a mãe do consciente. O inconsciente – quando interpretado no nível do sujeito – também tem significado materno, como a água. (JUNG, 1912, p. 206-207).

É importante qualificarmos a riqueza do inconsciente humano em anterioridade ao recalçamento, com suas possibilidades criativas, poéticas, ao encontro do pensamento de Jung, em que os conteúdos simbólicos não devem ser compreendidos unicamente de modo redutivo, a fim de que sejam revelados conteúdos reprimidos, mas também de modo sintético, por meio do qual a imagem simbólica é experienciada, vivida, ampliada, tomada como solução criativa da psique para conflito de forças opostas, como um meio de solucionar uma tensão. “Para Jung, o inconsciente não é um consciente recalçado, não é feito de lembranças esquecidas – é uma natureza primeira.” (BACHELARD, 1960, p.55).

Podemos admitir que em Jung a psique é criativa, nela mesma símbolos são germinados a fim de que possam agir de modo compensatório em relação a vivências dessimbolizadas, ou mesmo polarizadas em uma única dimensão da vida. O símbolo como união de opostos busca uma síntese interior, uma solução criativa para o indivíduo, “um caminho sobre o qual a vida pode prosseguir sem tormento e sem coação.” (JUNG, 1921, p. 254).

A psicologia analítica não está interessada tão somente em descobrir as fantasias e conflitos ocultos por trás dos símbolos, seguindo uma lógica de um

inconsciente que tudo oculta e que precisa ser desvendado. O símbolo sempre diz algo e a partir dele é possível uma nova manifestação de vida, uma libertação das amarras e do tédio (JUNG, 1921). Em Jung o símbolo não poderá mais ser compreendido tão somente a partir de um deciframento dos complexos ocultados, mas articular-se-á à cultura e temáticas da história da humanidade por meio do arquétipo, comportando algo prospectivo no sentido de uma direção ética apontada aos seres humanos, em compensação de uma atitude consciente unilateral, para que possam viver, de modo mais pleno, o processo de individuação. A psique é um devir (JUNG, 1908).

Devemos considerar a psique do mesmo modo: a psique humana é somente em parte algo *passado* e como tal sujeito ao ponto de vista causal. Por outro lado, porém, a psique é um *devir*, que apenas pode ser entendido de modo *sintético* ou *construtivo*. O princípio da causalidade investiga apenas de que maneira essa psique se tornou o que é agora, tal como ela hoje se apresenta. A perspectiva construtiva, ao contrário, pergunta como se pode construir uma ponte entre essa psique e o seu futuro. (JUNG, 1908, p.166).

Há uma perspectiva construtiva na psicologia analítica, em que a dimensão do futuro é qualificada, do devir. O paciente vislumbra novas auroras que não brilharam ainda. Diferentemente de uma perspectiva causal-explicativa, em Jung a compreensão é mais valorizada, assim como o julgamento subjetivo, que são os principais elementos do método sintético-progressivo ou simbólico. Logo as fantasias não são compreendidas somente enquanto formações a partir de desejos sexuais infantis recalcados, mas também enquanto compensações de uma atividade unilateral da consciência, em uma manifestação criativa da psique, apontando um caminho outro ao prosseguir a vida. “O método construtivo não elabora aquilo que se poderia chamar de uma teoria científica, mas uma *linha de desenvolvimento psicológico*, um *caminho*.” (JUNG, 1908, p. 174). Essa teoria, que virá a ser chamada na obra de Jung de individuação, dá à psicologia analítica uma perspectiva desenvolvimentista, com uma teoria ética de desenvolvimento da personalidade.

O compreender aqui é essencial, uma vez que subjetivo, com valorização das construções de sentido em detrimento da objetividade pura. Jung (1912) ensina-nos que o compreender (*verstehen*) significa basicamente “colocar-se ao redor de alguma coisa”. O *comprehendere* exprime uma idéia semelhante ao “*erfrassen*”

alemão – abranger, entender -. Em comum, essas expressões têm o “envolver” e “abraçar”. (JUNG, 1912). A clínica junguiana é, por evidência, mais propriamente uterina, ao contrário da fálica psicanálise, uma vez que na compreensão há uma ênfase no acolhimento da subjetividade do paciente, presente nos processos de significação dos conteúdos simbólicos, em detrimento da explicação a partir de uma leitura semiológica do desenvolvimento psicosexual e seus desdobramentos.

Faz-se essencial qualificarmos o sentido, o vivido, vivências da alma, e para isso precisamos lidar com algo diferente da constatação científica: lidarmos com a interpretação de fenômenos do texto, com a compreensão. A hermenêutica “é o estudo da compreensão, é essencialmente a tarefa de compreender textos” (PALMER, 1969, p.19), tão essencial para sairmos das confusões conceituais em psicologia. O próprio conceito de símbolo em psicologia é uma confusão:

O termo símbolo é carregado de significações as mais diversas, conforme a teoria em estudo. Contudo, tem o mérito de introduzir a dimensão essencial que se trabalha na clínica: marca o abismo existente entre o mundo humano e animal. O símbolo é uma marca anfíbia, mergulhada no corpo próprio, na experiência de produção imaginária e criativa. (MARTINS, 2005, p.279).

Os conceitos relacionados ao humano e à clínica esbarram na linguagem e em suas produções de sentido. A existência humana implica sempre a linguagem, meio no qual vivemos, nos movemos e em que temos o nosso ser e, assim, para lidarmos com a questão da interpretação, devemos lidar com o fenômeno da linguagem (PALMER, 1969). Infelizmente ainda se encara a interpretação como puramente exercício de dissecação conceitual dentro da mentalidade cientificista de exclusão do sujeito, o isolamento do objeto para melhor interpretação. Isso não é possível na clínica. Não é possível tal “asepsia”, uma vez que o clínico está em busca da compreensão em detrimento da mera explicação causal, favorecendo a articulação do objeto de estudo com sua existência no mundo e seu contexto histórico.

A situação de compreensão pertence a uma relação de diálogo. Em todas as situações desse tipo há uma pessoa que fala, que constrói uma frase com sentido, é há uma pessoa que ouve. O ouvinte

recebe uma série de meras palavras, e subitamente, através de um processo misterioso, consegue adivinhar o seu sentido. Este processo misterioso, um processo de adivinhação, é o processo hermenêutico. É o verdadeiro lugar da hermenêutica. A hermenêutica é a arte de ouvir. (PALMER, 1969, p. 93).

A questão da significação é fundamental. A sobreposição da compreensão sobre a explicação racionalista. E essa significação deve estar em articulação com a historicidade e a experiência direta da vida (DILTHEY apud PALMER, 1969). Parece ser esse o esforço de Jung: a articulação do símbolo com o vivido e, ao mesmo tempo, com dimensões da cultura nas produções de significação. Isso será possível somente com a saída de Jung da posição unicamente científica para também outra, hermenêutica, a interpretar a psique a partir da história e produções culturais. O símbolo irá ancorar-se no corpo próprio a partir do vivido, ao mesmo tempo em que irá se articular com a cultura, a partir do conceito junguiano de arquétipo. O símbolo será como uma dobradiça entre o vivido, relativo aos complexos, e à cultura, determinada por Jung a partir dos arquétipos, como veremos a seguir.

### CAPÍTULO III

## **O símbolo e a transformação da libido: por uma hermenêutica mais extensa e a qualificação de tarefas éticas da vida**

Veremos a seguir que a partir do conceito de arquétipo, Jung recorre aos sedimentos das experiências de toda a humanidade para uma categorização de temáticas humanas, propondo uma ampliação semiológica do imaginário. O símbolo, a partir de sua articulação à subjetividade do indivíduo e aos arquétipos, integra fenômenos de primeiridade, segundidade e terceiridade, a serem elucidados em seqüência. O acesso aos símbolos se dá especialmente a partir do pensamento espontâneo, em que há o privilégio do sonho, da fantasia, do devaneio.

O símbolo permite a transformação da libido de um estado instintivo para outro, espiritualizado, em uma busca do equilíbrio da atitude psíquica. O símbolo, ao apontar conteúdos negligenciados pela própria pessoa que o produz, por meio da introversão da libido, faz emergir uma compensação psíquica de uma atitude unilateral da consciência. Possui uma propriedade teleológica; uma finalidade, sugerindo caminhos, tarefas que não devem ser desprezadas sob pena do não crescimento psicológico.

Por fim, o capítulo também irá apontar as transformações do símbolo na cultura a partir da atitude simbólica e a problematização das significações apriorísticas do símbolo em detrimento de novas significações construídas pela linguagem. Irá problematizar não somente o eixo paradigmático da linguagem na construção do símbolo, mas também o sintagmático, em que se inserem regras a partir das quais o sentido simbólico pode ser sustentado na cultura. No símbolo parece haver um casamento entre a dimensão gramatical e a dimensão psicológica da linguagem.

### **3.1 Pensamento dirigido, pensamento espontâneo, o símbolo e o arquétipo**

Jung não deixa de reconhecer que pensamos por meio das palavras. Para Jung (1912), há dois tipos de pensamento e a linguagem mais destacada pela lingüística parece ser a que Jung relaciona ao pensamento dirigido; aquela em que se encontram os elementos lingüísticos necessários à comunicação, o encadeamento lógico de frases, enquanto outra linguagem relaciona-se ao pensar espontâneo, aquele pensar ligado à fantasia, ao sonhar, a uma livre associação de imagens. O primeiro, conduzido pela consciência, enquanto o outro, produto do inconsciente, dirigida por ele. A criatividade aparece principalmente por meio dessa linguagem da fantasia, livre, que se distancia da realidade, que não é adaptativa e não segue regras lógicas.

Temos portanto duas formas de pensar: o pensar dirigido e o sonhar ou fantasiar . O primeiro trabalha para a comunicação, com elementos lingüísticos, é trabalhoso e cansativo; o segundo trabalha sem esforço, por assim dizer espontaneamente, com conteúdos encontrados prontos, e é dirigido por motivos inconscientes. O primeiro produz aquisições novas, adaptação, imita a realidade e procura agir sobre ela. O último afasta-se da realidade, liberta tendências subjetivas e é improdutivo com relação à adaptação. (JUNG, 1912, p. 15).

O pensar espontâneo assemelha-se ao devaneio em Bachelard. “O devaneio é então um pouco de matéria noturna esquecida na claridade do dia.” (BACHELARD, 1960, p. 10). É por meio do símbolo que ele se expressa, por meio de imagens simbólicas. E é a alma que liga o homem racional aos seus conteúdos irracionais, ela cria símbolos, possibilita o fantasiar, o pensamento espontâneo, poético. Sobre a alma,

É preciso considerá-la, pois, como como função entre o sujeito consciente e as profundezas do inconsciente, inacessíveis ao sujeito. A força determinante (Deus) que atua a partir dessas profundezas é refletida pela alma, isto é, ela cria símbolos, imagens, e ela mesma é pura imagem. Por essas imagens ela transfere as forças do inconsciente para a consciência. Dessa forma ela é vaso transmissor, um órgão de percepção dos conteúdos inconscientes. O que ela percebe são símbolos. (JUNG, 1921, p. 242-243).

A partir de *Símbolos da Transformação* (1912), Jung dá um cunho mais simbólico à sua leitura do inconsciente humano, distanciando-se cada vez mais do esforço naturalístico de Freud em assentar as bases biológicas da libido a partir do conceito de pulsão. Jung aproxima-se cada vez mais das ciências do espírito para a compreensão do homem e do inconsciente humano, distanciando-se das ciências naturais. Em seus trabalhos abriu cada vez mais espaço para o pensamento simbólico, ou fantástico.

Diferentemente do sinal, o símbolo em Jung porta significados opostos que são reunidos e estão ocultos. Para Jung, o símbolo não é uma alegoria nem um semeion (sinal), mas a imagem de um conteúdo para além dos conteúdos conscientes (JUNG, 1912). Segundo Jung (1912), o símbolo não é um pensamento racional a que é dado forma simbólica. Sugere coisas desconhecidas. Um termo, um nome ou mesmo uma palavra são simbólicos quando implicam algo além do significado manifesto imediato, que toca em idéias irracionais (JUNG, 1912).

Aqui se faz importante a elucidação de possíveis diferenças entre a alegoria e o símbolo, essa herança do romantismo do final do século XVIII e início do XIX. De acordo com Todorov (1977), Goethe pensa que a alegoria designa diretamente, enquanto o símbolo indiretamente. Para o poeta a alegoria é transitiva e deve transmitir um sentido, enquanto que o símbolo é intransitivo, possuindo existência por si mesmo, com significação secundária; em Humboldt, a alegoria é arbitrária, com sentido finito, enquanto o símbolo é motivado e possui significações inesgotáveis. Aqui a oposição ainda é bastante evidente.

De acordo com Todorov (1997), Creuzer inova quando afirma da instantaneidade presente na apreensão da idéia do símbolo em sua totalidade, em oposição à alegoria, em que a apreensão da idéia é progressiva e segue o pensamento escondido na imagem; por fim, Solger restitui à alegoria um lugar tão importante quanto o do símbolo. Sobre o símbolo em Solger, “os contrários e o devir estão presentes num e noutra caso; mas a dualidade é mais forte na alegoria e mais harmoniosamente absorvida no símbolo.” (TODOROV, 1977, p. 222).

Jung, entretanto, insiste em uma diferenciação maior entre o alegórico e o simbólico, com a compreensão do simbólico enquanto algo inesgotável do ponto de vista da significação, portando em si mesmo algo desconhecido:

Toda visão que interpreta a expressão simbólica como um análogo ou um modelo abreviado de algo *conhecido* é *semiótica*. Uma visão que interpreta a expressão simbólica como a melhor formulação possível de algo relativamente *desconhecido*, que não pode, por essa razão, ser mais claramente ou mais caracteristicamente representado, é *simbólica*. Uma visão que interpreta a expressão simbólica como uma paráfrase intencional ou como uma transmutação de algo *conhecido*, é *alegórica*. (JUNG apud WHITMONT, 1969, p. 18).

A palavra símbolo origina-se de *ymbalein* = juntar, reunir. Por meio da atitude simbolizadora entra-se em contato com os símbolos. Estes reúnem tanto conteúdos recalçados que podem ser acessados por meio da regressão da libido, quanto apontamentos para o futuro, uma direção para a vida, um significado (KAST, 1994). Por meio dos símbolos é possível uma relação criativa e dialética com a psique, em que vivências pessoais são ressignificadas e outra direção para a vida pode ser tomada, na medida em que os símbolos trazem à consciência conteúdos arquetípicos compensatórios em relação a uma vida unilateral, parcial, fragmentária (KAST, 1994).

Toda obra humana é fruto da fantasia criativa. Se assim é, como fazer pouco caso do poder da imaginação? Além disso, normalmente, a fantasia não erra, porque a sua ligação com a base instintual humana e animal é por demais profunda e íntima. É surpreendente como ela sempre chega à propósito. O poder da imaginação, com sua atividade criativa, liberta o homem da prisão de sua pequenez, do ser 'só isso', e o eleva ao estado lúdico. O homem, como diz SHILLER, 'só é totalmente homem, quando brinca.' (JUNG, 1961, p.43).

Nas neuroses, por vezes percebe-se uma "monossemia", a perda da vivência conotativa dos signos, instaurando-se uma objetividade seca, literal, a denotatividade pura, adoecedora, não constituidora de novos símbolos, que permitiriam o fluir da vida, o caminhar. Nas neuroses os símbolos estão desgastados ou perdidos, a vida perde o sentido, pois se torna carente de um símbolo vivo, animado, que dá vida à psique.

De acordo com Nagy (1991), Jung compreende a libido de modo teleológico, apresentando uma finalidade. Desse modo, sonhos, sintomas, fantasias, impulsos e pensamentos para o psicanalista querem nos dizer alguma coisa. Apontam para algo relacionado ao passado mas também para o futuro de nossas

vidas. Mostram direções, caminhos que devemos seguir. São compreendidos como símbolos quando investidos de afeto, subjetividade, permitindo significação e direcionamento para a vida. Jung acreditava que as imagens que nos aparecem nos sonhos e fantasias são benignas, contendo intenções secretas do ser humano em desenvolvimento. Essa é o fundamento de seu método prospectivo ou construtivo, característica essencial do analista “junguiano”.

Encontramos na fantasia criadora a função unitiva que estamos buscando. [...] a fantasia é, mesmo assim, a força criativa de tudo o que possibilita o progresso na vida humana [...]. Se a compreendermos [...] [a fantasia] como verdadeiro símbolo hermenêutico, então ela nos apontará a direção necessária para conduzir nossa vida em harmonia com nosso ser mais profundo [...]. O sentido do símbolo não é o de um sinal que oculta algo de geralmente conhecido, mas é a tentativa de elucidar, mediante a analogia, alguma coisa ainda totalmente desconhecida e em processo. (JUNG apud NAGY, 1991, p.163).

Jung (1912) já chamava a atenção para o culto à racionalidade, à deusa ciência e a perda das vivências míticas, simbólicas, irracionais, que nos aproximam do nosso inconsciente, nos tornando humanos verdadeiramente, numa integração do inconsciente à consciência, e não o recalçamento do inconsciente, deixando agirem os nossos complexos autônomos, sombrios, que em dado momento acaba nos engolindo. Essa cisão do homem contemporâneo faz desse homem apolíneo um homem que vive do império da forma, da objetividade, esquecendo-se da fantasia, da embriaguez, da transformação dionisíaca. Contudo, Jung não faz apologia à fantasia, ressaltando-nos em sua obra dos riscos de se viver a fantasia de um modo excessivo:

A atividade exagerada da fantasia é sempre sinal de aplicação deficiente da libido à realidade. Em vez de aplicar a libido numa adaptação bem exata às circunstâncias reais, fica ela presa em aplicações fantásticas. Denomina-se este estado *estado de introversão parcial* em que a aplicação da libido é ainda em parte fantasiosa ou ilusória ao invés de estar adaptada às circunstâncias reais da vida. (JUNG, 1910, p. 140).

Em radicalidade, essa introversão da libido transforma-se em uma psicose, em que o contato com a realidade é problematizado. Nas neuroses não há perda da realidade mas a falsificação desta, enquanto que na esquizofrenia a realidade é perdida em grande parte. (JUNG, 1912). Claramente percebe-se na esquizofrenia o pensamento espontâneo, ou simbólico, movido pelo inconsciente.

Podemos citar aqui o caso de um jovem doente mental quieto e passional que, apaixonado por uma jovem, pensava ser correspondido, tendo construído uma fantasia amorosa exaltada que desmoronou quando a jovem não lhe deu a devida atenção (JUNG, 1928).

Desesperado, decidiu afogar-se. Era tarde, as águas do rio refletiam as estrelas cintilantes. Ele acreditou que elas flutuavam, aos pares, rio abaixo. Uma sensação prodigiosa apoderou-se de sua alma. Esquecendo-se das intenções suicidas, contemplou fascinado a cena estranha e encantadora. Pouco a pouco pareceu-lhe cada estrela um rosto e todos os pares eram amantes estreitamente abraçados, que passavam como que num sonho. Foi então assaltado por uma nova compreensão das coisas: tudo mudara, seu destino, sua decepção, e mesmo o amor que antes sentira amorteceu. A lembrança da jovem foi-se apagando cada vez mais. Em seu lugar ele sentiu nitidamente que uma riqueza indizível lhe era prometida. Sabia que ali perto um tesouro imenso estava escondido no Observatório astronômico. Às quatro horas da manhã foi detido pela polícia, no momento em que tentava arrombar a porta do Observatório. (JUNG, 1928, p. 20-21).

Percebe-se, na citação acima, a perda do contato com a realidade. A imagem simbólica inunda a psique do sujeito, impedindo-o de torná-la consciente. Há uma profunda introversão da libido em um movimento de inflação, em que o jovem agora possui uma promessa de riqueza, em uma reação compensatória de seu inconsciente à profunda pobreza afetiva em que se sentiu quando da desilusão amorosa. De acordo com Jung (1928) o inconsciente não só deseja como também procura estabelecer uma relação compensatória com a atitude da consciência a partir dos símbolos, por meio de uma autoregulação. Essa seria a função de um arquétipo, o *selbst* ou si-mesmo. E, para Jung o símbolo provém de resíduos arcaicos, de ativações de conteúdos ligados às imagens primordiais do inconsciente coletivo (JUNG, 1921).

O inconsciente, considerado como o fundo histórico da psique, contém de modo concentrado toda a sucessão de engramas que determinaram desde tempos imemórias a estrutura psíquica atual. Os engramas nada mais são do que vestígios de função que indicam de que forma, em média, a psique humana funcionou com mais freqüência e de modo mais intenso. (JUNG, 1921, p.168).

A partir dessa definição do arquétipo, vemos ressoar a formulação apriorística de Kant em relação às formas das sensações que podem ser ordenadas e que devem estar em nossa mente, *a priori*:

Já que aquilo unicamente no qual as sensações podem se ordenar e ser postas em certa forma não pode, por sua vez, ser sensação, então a matéria de todo fenômeno nos é dada somente *à posteriori*, tendo porém a sua forma que estar toda à disposição *à priori* na mente e poder ser por isso considerada separadamente de toda sensação. (KANT, 1781, p. 39).

Com várias definições ao longo de toda sua obra, primeiramente Jung definiu o arquétipo como uma predisposição inata para a criação de fantasias paralelas, de estruturas idênticas, universais, da psique, correspondente ao conceito biológico de “pattern of behaviour”, (JUNG, 1912, p.145).

Do mesmo modo que os sonhos são constituídos de um material preponderantemente coletivo, assim também na mitologia e no folclore dos diversos povos certos temas se repetem de forma quase idêntica. A estes temas dei o nome de arquétipos, designação com a qual indico certas formas e imagens de natureza coletiva, que surgem por toda parte como elementos constitutivos dos mitos e ao mesmo tempo como produtos autóctones individuais de origem inconsciente. Os temas arquetípicos provém, provavelmente, daquelas criações do espírito humano transmitidas não só por tradição e migração como também por herança. Esta última hipótese é absolutamente necessária, pois imagens arquetípicas complexas podem ser reproduzidas espontaneamente, sem qualquer possibilidade de tradição direta. (JUNG, p. 55-56, 1938).

É importante enfatizarmos que em Jung predomina a idéia de uma forma apriorística, determinante das categorizações dos diversos conteúdos que se apresentam ao longo da história da humanidade. Mais uma vez referimo-nos a Kant, em quem Jung certamente sustentou sua idéia do arquétipo:

Ora, como pode estar presente na mente uma intuição externa que precede os próprios objetos e na qual o conceito destes últimos pode ser determinado *à priori*? De nenhum outro modo, evidentemente, senão na medida em que tem sua sede apenas no sujeito enquanto disposição formal do mesmo a ser afetado por objetos e para obter assim uma *representação imediata*, isto é, uma *intuição* deles, portanto só como forma do *sentido* externo em geral. (KANT, 1871, p.42).

Jung pensa que toda e qualquer experiência subjetiva do homem só é possível devido uma predisposição subjetiva (JUNG, 1928).

A forma do mundo em que nasceu já é inata no homem, como *imagem virtual*. Assim é que pai, mulher, filhos, nascimento e morte são, para ele, imagens virtuais, predisposições psíquicas. Tais categorias apriorísticas são de natureza coletiva: imagens de pais, mulher, filhos em geral, e não constituem predestinações individuais. Devemos pensar nessas imagens como isentas de um conteúdo, sendo portanto inconscientes. Elas adquirem conteúdo, influência, e por fim tornam-se conscientes, ao encontrarem fatos empíricos que tocam a predisposição inconsciente, infundindo-lhe vida. Num certo sentido, são *sedimentos de todas as experiências dos antepassados, mas não essas experiências em si mesmas*. (JUNG, 1928, p. 66).

Trata-se de um conceito bastante controvertido, pois como algo inato pode conter em si sedimentos de experiências? O *a priori* de Jung é um *a posteriori* da história da humanidade? Para solucionar o paradoxo e não manter uma posição metafísica, Jung retorna ao materialismo, reivindicando o cérebro para tentar dar conta de um *a priori* que possui uma predisposição subjetiva advinda de sedimentos de experiências de toda a humanidade: “a semelhança universal dos cérebros determina a possibilidade universal de uma função mental similar. Esta função é a psique coletiva.” (JUNG, 1928, p. 22). Por fim, não nos interessa a discussão metafísica. Interessamo-nos pela contribuição semiótica de Jung ao reivindicar a história da humanidade à compreensão do imaginário.

Façamos agora um paralelo com Peirce, para refinar o conceito de símbolo em Jung, ajudando-nos na compreensão e categorização dos conceitos e léxico junguiano. Primeiramente, faz-se necessária a definição do conceito de signo em Peirce para que se possa compreender as diferenciações dos signos em questão, em especial os símbolos. De acordo com Peirce (1932), as coisas são signos somente quando interpretadas como tais. Tornam-se signos quando investidas de significados.

O signo, ou *representamen*, de acordo com Peirce (1932), constitui-se na representação de um objeto e representa algo para alguém. A partir desse *representamen*, é criado ou outro signo na mente daquele que apreende esse *representamen*, chamado de interpretante. Em relação ao objeto representado, Peirce criou uma tricotomia qualificadora dos diferentes tipos de relações existentes,

podendo o signo em relação ao objeto ser um ícone, um índice ou mesmo um símbolo.

Segundo Peirce (1932) o ícone apresenta uma relação de semelhança com o objeto que representa. Apresenta caracteres semelhantes aos do objeto. Por exemplo, podemos citar uma fotografia 3x4. Essa fotografia é um ícone, pois possui características semelhantes ao objeto representado (uma determinada pessoa). Sua virtude significativa se deve apenas à sua qualidade. Em relação às categorias de consciência peirceanas, podemos dizer que o ícone é uma primeiridade. Constitui-se em uma imagem de seu objeto, uma idéia, mais estritamente, pois deve produzir uma idéia interpretante (PEIRCE, 1932).

O índice é afetado pelo objeto. Tem qualidades em comum ao objeto e é por meio delas que se refere a ele. Envolve uma espécie de ícone que não uma mera semelhança com o objeto. “Uma batida na porta é um índice. Tudo o que atrai a atenção é Índice. Tudo o que nos surpreende é índice, na medida em que assinala a junção entre duas porções da experiência” (PEIRCE, 1932, p. 67). Um termômetro marcando 38º C é um indicador de febre, assim como uma pessoa se contorcendo, com expressão de sofrimento no rosto, é um indicador de uma dor ou mal estar; nuvens negras no céu é um indicador de tempestade, assim como flores são indicadores da primavera.

O símbolo é um signo que se refere ao objeto, constituindo-se em uma lei. Está conectado ao objeto por força da idéia da “mente-que-usa-o-símbolo”, sem a qual essa conexão não existiria (PEIRCE, 1932). Relaciona-se à terceiridade.

A experiência envia-nos a um fato particular da consciência de cada um. A experiência é um fato individual, sem maior poder de generalização. Já na mediação ocorrem potencialização e acuidade do poder de discernir o futuro como possibilidade viável ou regra com característica de universalidade ou poder generalizador. Peirce entende o terceiro como o *medium* ou vínculo entre o primeiro absoluto e o último. (MARTINS, 2005, p. 250).

Os símbolos, para Peirce (1932) constituem a trama de todo pensamento e de toda pesquisa. A vida do pensamento e da ciência é a vida inerente aos símbolos. Seus significados crescem, inevitavelmente. Incorporam novos elementos e livram-se de elementos velhos. Possibilita a representação e a significação, uma vez que somos seres de linguagem e dela não podemos prescindir para

qualificarmos nossas vivências marcadas por impressões em nós mesmos, acessadas somente de forma mediada.

Qualquer palavra comum, como 'dar', 'pássaro', 'casamento', é exemplo de símbolo. O símbolo é *aplicável a tudo o que possa concretizar a idéia ligada à palavra*; em si mesmo, não identifica essas coisas. Não nos mostra um pássaro, nem realiza, diante de nossos olhos, uma doação ou um casamento, mas supõe que somos capazes de imaginar essas coisas, e a elas associar a palavra. (PEIRCE, 1932, p.73).

Os símbolos, para Peirce (1932) podem ser de três tipos: símbolo remático ou rema simbólico, símbolo dicente e argumento. O símbolo remático consiste em um substantivo ligado a seu objeto por meio de associação de idéias gerais que produzem na mente (interpretante) uma imagem que, devido a certos hábitos e disposições dessa mente, tende a produzir uma idéia geral. O símbolo dicente está ligado a seu objeto por meio de uma associação de idéias gerais mas de um modo que o interpretante produzido é realmente afetado pelo objeto, de um modo que a existência ou lei trazida à mente é realmente ligada ao objeto. O argumento é um signo cujo interpretante é uma lei, por meio da qual o interpretante relaciona-se ao seu objeto. Seu objeto deve ser geral, ou seja, um símbolo.

Podemos pensar que, na semiótica peirceana, o símbolo vai de uma imagem geral a uma lei geral, de um interpretante icônico no símbolo remático ao argumento. Passa por acréscimos indiciais em relação ao símbolo dicente até chegar à formulação de uma lei geral, uma regra, ou argumento, mediação mais perfeita, não degenerada, por meio da qual a mente se permite pensar através de signos, numa formulação de outros símbolos, argumentos, sem os quais se tornaria impossível o exercício do pensamento. Assim, o símbolo permite o acesso aos objetos sem que, necessariamente os objetos estejam presentes. A partir das imagens do objeto, idéias gerais associadas às imagens e leis constituídas a partir dessas idéias gerais, a mente, por meio dos interpretantes, pode transitar pelo universo simbólico, presente em cada um de nós.

Um símbolo, como vimos, não pode indicar uma coisa particular qualquer; ele denota uma espécie de coisa. É não apenas isso como também, em si mesmo, uma espécie e não uma coisa singular.

Podemos escrever a palavra 'estrela', porém isso não faz, de quem a escreveu, o criador da palavra, assim como, se apagarmos a palavra, não a destruímos. A palavra vive na mente dos que a usam. Mesmo que estejam dormindo, ela existe em suas memórias. (PEIRCE, 1932, p. 73).

Retomando Jung, ao pensarmos que “[...] é possível supor que os arquétipos sejam as impressões gravadas pelas repetições de reações subjetivas.”, (JUNG, 1928, p. 61), podemos dizer que o arquétipo refere-se à qualidade primeira da experiência, às impressões subjetivas qualitativas que se constituíram ao longo da história da humanidade, presente em potencialidade em cada um de nós. Portanto, podemos fazer um paralelo aqui entre o arquétipo em Jung e a primeiridade peirceana. Martins (2005), citando Peirce, refere-se à primeiridade enquanto categoria de uma qualidade de sensação, simples e positiva, que implica sensação, imediatidade, muito próxima à idéia do arquétipo de Jung enquanto impressões subjetivas.

Conforme vimos em Peirce, o ícone, signo de primeiridade, constitui-se em uma imagem de seu objeto, uma idéia, mais estritamente, próximo à idéia de Jung em que “o arquétipo é uma aptidão de se reproduzirem constantemente as mesmas idéias míticas [...]” (JUNG, 1928, p. 61), isso à partir da propriedade icônica do arquétipo. A imagem arquetípica é um ícone referente à uma temática da humanidade, à um arquétipo.

Em continuidade à categorização do léxico junguiano, analisemos agora o complexo que, segundo Jung, “é a imagem de uma determinada situação psíquica de forte carga emocional e, além disso, incompatível com as disposições ou atitude habitual da consciência [...]” (JUNG, 1934, p. 31). Ao pressupormos forte carga emocional estamos lidando com uma experiência afetiva, no caso uma imagem, carregada de afeto, e em desacordo com a atitude consciente; em outras palavras, em reação contrária à consciência. Trata-se aqui de uma segundidade. Conforme Martins (2005, p. 248), “[...] a segundidade se erige em torno da possibilidade de reagir à sensação, sobretudo pela capacidade de representar, introduzindo amplos elementos do imaginar.”

Quando o complexo é constelado, há um desencadeamento de um processo psíquico, a partir de uma situação exterior, em que ocorre a aglutinação e

atualização de determinados conteúdos (JUNG, 1934). Implica um estado perturbado de consciência e um rompimento da unidade da consciência com dificuldade das intenções da vontade, tornando-se, por vezes, impossíveis. (JUNG, 1934, p. 30). As representações do complexo podem ser compreendidas enquanto índices, uma vez que se relacionam ao objeto representado. A reação guarda relações com o objeto, ainda que desencadeada pelos *representamens* relacionados ao objeto.

Entretanto, não uma relação de identidade puramente icônica, mas de contigüidade (PEIRCE, 1932). Vemos o caranguejo, com suas pinças, guardar uma relação de contigüidade com os braços da amiga da sonhadora, e não puramente icônica. A função parece ser preservada, assim como a temática. O conteúdo é que se torna diferente. O complexo de dependência e de homossexualidade se faz presente de modo indicial, também com características icônicas, todavia não em ícone puro.

O símbolo em Jung faz referência tanto ao complexo quanto ao arquétipo. Em relação aos complexos, o símbolo guarda uma relação indicial, por isso oculta um complexo: manifesta-se de forma metafórica, alegórica, não sendo idêntico ao conteúdo representado. Quanto ao arquétipo a relação é icônica, pois a imagem simbólica, carregada de significação, guarda semelhança com o arquétipo originário da imagem. Em si mesma, enquanto arquetípica, uma imagem é capaz de portar forte conteúdo emocional e sensibilizar toda a humanidade.

O símbolo em Jung não pode ser comparado ao argumento de Peirce. O argumento, por ser terceiridade pura, não degenerada, constitui-se puramente em uma regra, uma lei (PEIRCE, 1932). Embora Jung contextualize o símbolo em uma hermenêutica universal em um esforço de descrição de uma regra a partir do arquétipo, em Jung o símbolo é aquilo que Peirce chamaria de signo degenerado, posto que guarda propriedades icônicas ou indiciais com o objeto representado.

Podemos relacionar o símbolo em Jung à terceiridade, com a ressalva de que o símbolo em Jung, diferentemente daquele em Peirce, possui elementos icônicos e indiciais, possuindo uma dimensão de existencialidade. Em Peirce, o símbolo não é existencial (e sim o índice), mas é-o para Jung. (BARTHES, 1965, p.33). No léxico junguiano, em relação ao peirceano, o símbolo será um símbolo remático ou um símbolo dicente. O argumento é mediação pura.

O presente tópico iniciou-se com a distinção entre o pensamento dirigido e o espontâneo, justamente para uma melhor delimitação daquilo que é racional e irracional, consciente e inconsciente, realidade e fantasia, mediato e imediato. A distinção entre arquétipo e símbolo permitiu a distinção entre forma e conteúdo, o *a priori* e *a posteriori*. Por fim, Peirce se fez essencial para a classificação desses fenômenos e para a saída das dicotomias: com Peirce torna-se possível pensar em uma tricotomia, que não necessariamente separa, mas também agrupa, permitindo novas sínteses. Em seguida, será abordado o símbolo do ponto de vista da transformação da libido, em sua existencialidade, poética e sintetismo a partir da influência romântica sobre Jung.

### **3.2 O símbolo e a transformação da libido: a introversão e a extroversão da libido**

Os símbolos, para Jung (1912), são transformadores da libido. A libido compreendida como uma energia geral, de vida, não se restringindo à energia sexual, uma vez que, para Jung (1912), a vida anímica comporta conteúdos arcaicos e impessoais. A imagem psíquica da libido, para Jung (1912), é a de uma caudal que despeja suas águas generosamente pelo mundo da realidade. Os leitos, por onde corre o rio dos fenômenos psíquicos, os arquétipos. A resistência, para Jung (1912), não seria uma rocha que se ergue no leito do rio e é circundada ou recoberta pelas águas. A imagem da resistência é a de uma correnteza em retrocesso, de volta à nascente ao invés de ir para a foz. E a força motriz dos símbolos está nos instintos: “O símbolo é o caminho intermediário em que se unem os opostos em vista de um movimento novo, uma corrente de água que, após longa seca, faz brotar fertilidade. A tenção que precede a solução é comparada a uma gravidez.” (JUNG, 1921, p.253).

Não por acaso escutamos a expressão “foi um parto!” quando alguém finalmente conclui algo de difícil elaboração, que envolve grande investimento afetivo, criatividade. A criação de símbolos é como uma gestação: uma nova vida surge a partir do símbolo que nasce de uma síntese, uma nova possibilidade humana, um novo caminho para a libido. É um processo espontâneo, irracional,

assim como o nascimento de Cristo a partir da gravidez de uma virgem, não limitado aos fenômenos da consciência (JUNG, 1921).

Em se tratando do instinto sexual, pode-se dizer que o tabu do incesto é um importante formador de símbolos, na medida em que a libido necessita de uma transformação para seguir o seu fluxo, não podendo ser impedida pela interdição do incesto, mas transformada. Jung (1912) compreende a regressão ao incesto como uma regressão à infância, em que a criança vive em um mundo do matriarcado, em completa dependência da mãe, de sua segurança e proteção, num impedimento do fluxo da libido para o mundo.

Há um grande risco de dano à saúde mental do indivíduo em se viver excessivamente num ambiente infantil ou muito ligado à família (JUNG, 1912). Há um chamado da vida para a independência do ser e quem não atende a esse chamado, por comodidade ou temor infantil, está ameaçado de neurose. Uma vez que a neurose se instala, mais o indivíduo foge de suas batalhas com a vida, contra seus temores, mantendo-se numa atmosfera e com a personalidade infantis. A vida torna-se puramente fantasia, e quanto maior a neurose, mais se vive toda a luta com a vida em fantasias, e mais se espera do outro, pois nele é projetada a figura do herói redentor da inconsciência.

Como o incesto não pode ser de fato concretizado e a personalidade, para seu desenvolvimento satisfatório, necessita do resgate e trabalho dos conteúdos infantis, relativos ao arquétipo materno, há um processo de morte e renascimento em que retorna-se ao mundo materno, ao ventre, àquela infância, mas de modo simbólico, de modo a possibilitar a integração dos conteúdos e superar a dependência da mãe, o engolimento pelo materno em seu aspecto negativo, que é a mãe devoradora, o inconsciente, que engole os filhos, não permitindo-os viver, entrar em contato com o mundo, levando-os à indiferenciação (JUNG, 1912).

A formação de símbolos se dá a partir da introversão da libido, essencial para que a libido não fique presa ao objeto, ao mundo exterior, impedida de se transformar e encontrar um canal de escoamento, assim como águas represadas. Esse processo envolve um modo de vida em que não há mais um superinvestimento na realidade concreta das coisas, passando a haver um investimento do ser em seu próprio inconsciente, favorecendo o fantasiar, a criatividade, uma forma de existir mais significativa, espiritual.

Desvinculada do objeto, a libido é colocada no íntimo do sujeito onde ativa as imagens do inconsciente. Essas imagens são formas arcaicas de expressão que se transformam em símbolos que, por sua vez, se apresentam como equivalentes de objetos relativamente desvalorizados. Este processo é tão velho quanto a humanidade, pois símbolos já se encontram entre as relíquias do homem pré-histórico bem como entre os tipos humanos mais primitivos hoje existentes. A formação do símbolo deve ser evidentemente uma função biológica da mais alta importância. Como o símbolo só pode viver graças a uma desvalorização relativa do objeto, é evidente que servirá à finalidade de desvalorizar o objeto. (JUNG, 1921, p. 231).

Em Prometeu e Epimeteu de Carl Spitteler (1881), Prometeu se recusa a separar-se de sua alma e a ela escolhe dedicar-se com devoção. Das profundezas de sua introversão, no exílio, brota simbolicamente Pandora, imagem de sua alma que, aos humanos, povo tão sofrido, destina um presente, uma jóia maravilhosa, cujo valor inestimável é depreciado por todos, irreconhecível pela frágil Consciência desalmada do rei Epimeteu, incompreensível para os doutos Acadêmicos. Epimeteu provoca a ira e indignação do Anjo de Deus quando desconhece o valor maior daquilo que possui alma e beleza, assim como permite que o irracional Beemot, junto à Leviatã, apodere-se do reino de Deus, matando seus filhos Mitos e Hiero, restando apenas o Messias, salvo pela coragem e bravura de Prometeu, movido sempre por sua alma.

Epimeteu, movido por sua Consciência, governa o reino de Deus pensando poder sempre discernir o melhor para o reino, os caminhos a serem decididos. Todavia, sem sua capacidade de julgamento de valor, estética, subjetiva, dada pela alma, é insensível ao valor humano mais sublime, sendo capaz até mesmo de trocar os humanos pelo filho de Beemot, Belzebu, permitindo que o irracional se apodere de sua Consciência. Epimeteu possui uma atitude racional, voltada para os objetos exteriores, incapaz de reconhecer o valor e importância da jóia de Pandora (JUNG, 1921).

Vê-se que a jóia de Pandora é uma renovação de Deus, um novo Deus; isto acontece, porém, na esfera divina, isto é, no inconsciente. Os pressentimentos do ocorrido que transbordam para a consciência não são percebidos pelo elemento epimeteico que governa a relação com o mundo. Isto é apresentado exaustivamente por SPITTELER nas secções seguintes, onde veremos como o mundo, isto é, a consciência e sua atitude racional, orientada para objetos externos, são incapazes de apreciar devidamente o valor e importância da jóia. E, assim, a jóia se perde irreparavelmente. (JUNG, 1921, p. 177).

Enquanto isso, Prometeu, que dedica à sua alma com devoção, permanece íntegro, sensível ao valor humano, e repudia fortemente a tomada do reino de Deus por Beemot, sacrificando sua vida para salvar o único filho do Anjo de Deus sobrevivente, o Messias, possibilitando aos humanos renascem pelo Messias. Quando Doxa procura Prometeu para reparar o erro de não terem lhe confiado o reino de Deus, Doxa se depara com a grandeza da alma de Prometeu, simbolizada agora por uma mendiga:

- Quem és tu, nobre mulher, que sob pobres vestes te portas como uma rainha, e tôdas as tuas palavras são pérolas, e teu coração é todo ternura neste mundo de fria maldade? Mas antes de tudo, diz-me de onde te vem o poder que te permite afirmar com tamanha segurança: êsse homem me pertence e deve obedecer cegamente a tudo que eu lhe ordene? (SPITTELER, 1881, p. 315).

A alma de Prometeu é a sua guardiã, sua senhora, sua vida. Por isso Prometeu mantém-se íntegro, sem se perder em seu inconsciente, ao contrário de Epimeteu. Todavia, Prometeu renuncia ao mundo, às realizações da vida em devoção à sua alma, que lhe cobra todos os seus anos de existência em solidão profunda, em companhia apenas de si mesmo e de sua senhora. Quando o Messias é salvo e o Anjo de Deus procura reparar o erro da escolha de Epimeteu, oferecendo a Prometeu o reino de Deus, este, já velho e cansado, renuncia ao reino, não demonstrando interesse ou desejo de assumir esse destino, transmitindo-o à criança divina.

Prometeu é a atitude oposta de Epimeteu. Está sempre junto à sua alma mas recolhido em si mesmo, afastado do mundo, das tarefas da vida, das realizações humanas. As duas atitudes se complementam de acordo com Jung (1921). Não por acaso Prometeu vai ao encontro de Epimeteu quando já mais velho e o retira da lama para, novamente, ficarem juntos: “A consciência, no entanto, tem duas atitudes: a prometeica que retira a libido do mundo e introverte sem dar e a epimeteica que dá sem parar, sem alma, guiada pelas exigências do objeto externo” (JUNG, 1921, p.181). É essencial o equilíbrio entre as duas atitudes:

O homem não é uma máquina, no sentido de que poderia manter constantemente a mesma produção de trabalho; pelo contrário, só poderá corresponder plenamente às exigências da necessidade

exterior, de maneira ideal, se se adaptar também a seu próprio mundo interior, ou seja: se entrar em harmonia consigo mesmo. E, inversamente, só poderá adaptar-se ao seu próprio mundo interior e estar em harmonia consigo mesmo, se se adaptar também às condições do mundo exterior. (JUNG, 1928, p. 28).

Faz-se essencial para a integração e vivência do símbolo a introversão da libido, o olhar para dentro, o mergulho em si mesmo mas que permita o ressurgimento do símbolo na consciência e o compartilhar com o mundo, a reinserção na vida agora não mais em uma simples adaptação, mas um novo modo de ser, com sentido, com valor, a jóia em contato com a vida. “Com o nascimento do símbolo cessa a regressão da libido ao inconsciente. A regressão se transforma em progressão, o represamento se converte em torrente”. (JUNG, 1921, p. 254). Da perigosa ligação com Beemot, o irracional, e da atitude heróica de Prometeu, guiado por sua alma, o Messias surge enquanto símbolo de união da atitude inconsciente e consciente, renovando o princípio orientador da vida:

A natureza do símbolo redentor é a de uma criança, isto é, a atitude de criança ou atitude não preconcebida faz parte do símbolo e de sua função. A atitude ‘de criança’ faz com que automaticamente surja no lugar do voluntarismo próprio e da intencionalidade racional um outro princípio orientador tão onipotente quanto divino. (JUNG, 1921, p.253).

Jung (1921) compara esse símbolo da criança ao nascimento de Cristo ou de Buda, em que há toda uma renovação no modo de ser e agir por meio do milagre do nascimento ou renascimento, uma mensagem de amor e alegria. Em uma passagem bíblica, Cristo exorta Nicodemus a não pensar de modo carnal, pois permanecerá carne, e sim a pensar de modo espiritual, para ser espírito. Nicodemus, contudo, inicialmente não compreende como pode morrer e renascer para a vida simbólica, pensando de modo concreto em como poderia novamente entrar no ventre materno.

Nicodemus permaneceria aferrado ao cotidiano grosseiro se não conseguisse elevar-se simbolicamente acima de seu concretismo. Se tivesse um espírito obtuso, por certo se teria chocado com a irracionalidade e irrealidade destes conselhos e teria tomado a coisa ao pé da letra, para finalmente descartá-la como incompreensível e impossível. Mas as palavras de Jesus têm tanta força de sugestão porque expressam verdades simbólicas fundamentadas na estrutura

psíquica do homem. A verdade empírica não liberta o homem de suas amarras sensuais, pois lhe mostra apenas que sempre foi assim e também não poderia ser diferente. Mas a verdade simbólica, que coloca a água no lugar da mãe, espírito ou fogo no lugar do pai, oferece uma nova saída à libido presa na assim chamada tendência incestuosa, liberta-a e a conduz para uma forma espiritual. (JUNG, 1912, p.215-216).

Jung (1913), em uma bela metáfora, fala do paciente como alguém que cai na água e se afoga, enquanto a psicanálise exige da pessoa que ela seja mergulhadora. A partir do mergulho, é possível a busca dos tesouros submersos por meio do acesso das fantasias, dos símbolos, para que se possa agora pensar melhor sobre a vida interior. Logo o paciente deixa de se perder dentro deles, passando a descobri-los e podendo trazê-los à luz do dia. A jóia de Pandora, por exemplo, trazida do mergulho profundo de Prometeu em si mesmo.

Uma vez que Jung irá admitir a dimensão poética do inconsciente, mais além dos restos de coisas e imagens recalcados, irá se aproximar da estética romântica para falar das produções simbólicas do inconsciente, passando a ser fundamental a dimensão estética para uma análise semiótica. Os tropos de linguagem deixarão de serem imotivados, arbitrários, havendo uma proposição de naturalidade do símbolo ou motivação a partir dos arquétipos, em uma íntima relação entre forma e conteúdo.

Outra influência romântica é a idéia do sintetismo ou síntese dos contrários, conforme ideal de síntese sugerida em relação à atitude prometéica e epimetéica. Jung (1928, p. 57), em *O Eu e o Inconsciente*, cita um sonho em que podemos perceber claramente a síntese dos opostos produzida pelo símbolo. Um jovem estudante de teologia, em um emaranhado de dificuldades de fé, sonha que:

[...] era o discípulo de um 'mago branco', que só se vestia de negro. Este ensinou-o até certo ponto, a partir do qual teria que recorrer ao 'mago negro'. Este último vestia-se de branco e afirmou ter encontrado as chaves do paraíso; mas precisava recorrer à sabedoria do mago branco para saber usá-las. Tal sonho contém, como é evidente, o problema dos opostos. Este problema, como sabemos, encontrou na filosofia taoísta uma solução bem diversa dos pontos de vista que prevaleceram no Ocidente. As imagens mobilizadas pelo sonho são impessoais, coletivas, e correspondem à natureza impessoal dos problemas religiosos. Em contraste com a visão cristã, o sonho realça a relatividade do bem e do mal de um

modo que lembra imediatamente o conhecido símbolo do Yang e do Yin. (JUNG, 1928, p. 57-58).

Os magos remetem à idéia de conhecimento, sabedoria. Ambas as imagens simbólicas dos magos são desdobramentos do símbolo maior e possuem, em si mesmas, outras imagens opostas. Cada mago apresenta em si a oposição entre a cor negra e a cor branca, se fazendo presente em cada uma das imagens a dualidade do bem e do mal, problemática relativa a dificuldades de fé. Aqui os opostos são simbolizados pela antítese, o preto e o branco. Os próprios magos são opostos em cor, assim como suas vestimentas.

Outra dualidade se dá entre as chaves e a sabedoria para utilizá-la. O “mago branco” ensinou o discípulo até certo ponto, a partir do qual deveria recorrer ao “mago negro”, possuidor das chaves do paraíso. Podemos pensar no discípulo enquanto o ego do sonhador, sendo o “mago branco”, mais próximo do ego, sua consciência. Seria então o “mago negro” um mestre sombrio e desconhecido do inconsciente? De nada adiantaria um conhecimento fragmentado, fundamentado apenas na consciência. Os ensinamentos tanto do “mago branco” quanto do “mago negro” eram importantes, envolvendo a consciência e o inconsciente, o bem e o mal, indissociáveis. O mago negro – mais inconsciente - possuía a chave do paraíso, cabendo ao mago branco – a consciência, mais próxima ao ego – a sabedoria para utilizar a chave.

Por fim, Jung pensa na seguinte resposta do inconsciente para a alegoria do bem e do mal em questão: “Olha bem, os dois necessitam-se mutuamente; pois mesmo no melhor e precisamente no melhor existe o germe do mal. E nada é tão mal que não possa produzir um bem.” (JUNG, 1928, p. 59). O jovem estudante de teologia passou a viver cindido entre o bem e o mal, afogado em suas dificuldades de fé, necessitando, para sair da sua condição neurótica de discórdia íntima, da síntese dos opostos. O símbolo, fruto da síntese dos opostos, é o do Yang e do Yin. Aqui aproximamo-nos da idéia de Solger a partir de Todorov (1977), em que na alegoria estão contidos o contrário e o devir, assim como no símbolo, com a diferença de que na alegoria a dualidade é mais forte, enquanto que no símbolo, mais harmônica, mais bem absorvida.



## 2 – Símbolo taoísta do Yang e do Yin.

Em Jung parece haver a idéia de que o inconsciente procura uma solução criativa para os opostos por meio da síntese poética. “O *sintetismo* ou fusão dos contrários, é um traço constitutivo da estética romântica.” (TODOROV, 1977, p. 190). A partir do postulado da introversão e extroversão da libido, Jung propõe uma descrição empírica das atitudes psicológicas contrárias, em que o símbolo é o grande mediador do conflito, permitindo a síntese dos opostos. Na clínica junguiana o trabalho com essa síntese é bastante apreciado.

O trabalho junguiano também usa o material inconsciente de maneira criativa em sua abordagem da *experiência dos opostos* na vida psicológica. Esta experiência reflete o fato psicológico de que tudo o que está no complexo do ego tem seu ‘oposto’ refletido no inconsciente. Um ego controlador irá configurar transtorno no inconsciente: um príncipe também é um sapo, e um sapo contém um príncipe em potencial. A psique não é uma entidade homogênea perfeita; em vez disso, ela trabalha para criar integridade. Mas sapos tumultuados geralmente são empurrados para o inconsciente, formando uma personalidade secundária dissociada, que Jung chamou de *sombra*. É de importância fundamental trazer este e outros ‘opostos’ à consciência; do contrário, mais dissociações e neuroses irão resultar. (SALMAN, 1997, p. 80).

Por isso a valorização do irracional no símbolo, em contraposição a uma atitude demasiada racional. Daí a exigência de sermos mergulhadores para não afogarmos, para que Beemot não se apodere de nossa consciência. A introversão da libido permite a busca do símbolo; mas sem alma essa busca é vazia. A transformação da libido se dá quando a consciência racional pode vivenciar o símbolo e seu conteúdo irracional sem se perder, sem se diluir ou se afogar.

### **3.3 O símbolo de transubstanciação na missa: desdobramentos do conceito de símbolo e as produções de sentido pela linguagem.**

Para retomarmos a contribuição de Jung e aprofundarmos a leitura do símbolo, ilustramos aqui uma rica contribuição de Jung à análise do símbolo da transubstanciação na missa, a missa como um símbolo que “transforma” libido. Jung analisou exaustivamente os fenômenos religiosos, compreendendo a religião como um sistema psicoterapêutico e possibilitador de uma integração psíquica entre a consciência e o inconsciente. Em sua análise mais detalhada do símbolo da missa poderemos ilustrar aqui algumas questões semiológicas e hermenêuticas já abordadas, assim como aprofundar e amplificar a nossa leitura do símbolo em Jung.

Aqui se faz necessário o esclarecimento relativo ao problema de tradução da obra de Jung. O tradutor de *Psicologia e Religião Ocidental e Oriental* (Vol. XI das Obras Completas), Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha, chama-nos a atenção para a tradução da palavra alemã *Wandlung* para transformação nas obras de Jung. A rigor tratando-se da missa, aponta o termo *transubstanciação* como correto, que, segundo o tradutor, o próprio Jung emprega ao falar da consagração.

Em análise crítica dos textos de Jung percebemos que, em sua teoria de simbolização, há uma desliteralização da linguagem, o recuo em relação a um modo de pensar mais concreto, ligado à realidade concreta, em favorecimento do acesso a questões subjetivas e psíquicas relativas às relações com os objetos concretos, o mundo concreto, sugerindo mesmo uma transformação da libido. Em outras palavras, a elevação da vida concreta à vida espiritual, dos instintos ao espírito humano mais sublime, função maior dos símbolos.

A missa é composta por diversos ritos simbólicos, cada qual portando uma significação. Inicialmente temos a Oblação do Pão, em que a realização do sinal da cruz juntamente com a hóstia aproxima de Cristo, do significado da morte na cruz, do sacrifício. A elevação da hóstia simboliza uma elevação ao mundo espiritual. Posteriormente a Preparação do Cálice, composto de água e vinho, corpo e espírito, respectivamente, a união da humanidade (água) com Cristo (vinho). Em seguida realiza-se a Elevação do Cálice no Momento do Ofertório, em que, simbolicamente, ocorre a espiritualização do vinho e a recepção do Espírito Santo.

Segue a missa com a Incensação das Oferendas e do Altar, em que ocorre sacrifício de perfume e a transubstanciação das oferendas e do altar, uma espiritualização dos objetos físicos, a idéia de uma transubstanciação dos objetos em uma fumaça que se eleva ao mundo espiritual. A fumaça também relaciona-se ao rito de esconjuro, torna inadequado o ambiente para maus espíritos. A fumaça é compreendida como substância espiritual. Simboliza a subida da oração à presença do Senhor. Em continuação, a Epiclese, um chamamento, uma convocação, a invocação do Senhor, que o torna presente. Segue a Consagração, momento da transubstanciação da substância do pão e do vinho no corpo e no sangue do Senhor. A transubstanciação ocorre a partir da vontade do criador, sendo o sacerdote um instrumento dessa vontade. Cristo é ao mesmo tempo o sacrificar e o sacrificado.

Posteriormente, a Grande Elevação, em que o sacerdote levanta substâncias consagradas e as apresenta à comunidade reunida. A hóstia elevada simboliza uma visão beatífica do céu. Em seguida, a Pós-Consagração. Nas substâncias que sofreram a transubstanciação encontram-se a ressurreição e glorificação do Senhor. Esse processo vivenciado implica também em cada um de nós um sacrifício do eu, de modo simbólico. Sacrificamo-nos revivendo o sacrifício de Cristo, o que envolve renúncia, desinvestimento libidinal nos objetos em favorecimento a uma introversão da libido, a busca de si mesmo, a renúncia a um eu infantilizado, dominado pelos objetos, incapaz de transcender.

Na Conclusão do Cânon, o sacerdote faz o sinal da cruz três vezes com a hóstia sobre o cálice e outras três vezes entre ele e o cálice. Ocorre uma relação de identidade entre a hóstia, o cálice e o sacerdote. A hóstia e o cálice, simbolizando o corpo e o sangue, respectivamente. Segue a Embolia e a Fração, em que o movimento descendente com a hóstia feito pelo sacerdote e seu fracionamento, acompanhado do “liberta-nos de todo o mal”, simboliza a descida aos infernos e a destruição do poder infernal. Também relaciona-se à própria morte de Cristo. Por fim, a Commixtio:

Numa inversão profundamente significativa do rito batismal, mediante o qual o corpo é mergulhado na água da transformação, na commixtio o corpo (a partícula) é imergido no vinho, como símbolo do Espírito, gesto este correspondente à glorificação do corpo material. Daí, certamente, é que vem o costume de considerar a commixto como símbolo de ressurreição. (JUNG, 1942, p.223).

Percebemos na missa, de acordo com Jung (1942) a presença de Cristo nas substâncias oferecidas, seu processo de morte e renascimento. Deus se oferece a si mesmo em sacrifício nas substâncias consagradas, na pessoa do sacerdote e na comunidade. Todo o processo se dá a partir de uma leitura simbólica dos objetos. Objetos que, em si mesmos, não possuem tantas significações, tornam-se na missa repletos de conteúdos simbólicos. Recorremos a Roland Barthes para melhor esclarecimento desse processo.

Faz-se essencial compreendermos que os objetos constituem sistemas estruturados de signos, em outras palavras, sistemas de diferenças, oposições e contrastes (BARTHES, 1964). De acordo com o autor, a princípio o objeto ficaria limitado à sua função enquanto objeto, absorvido em uma finalidade. Todavia, de um modo paradoxal, não possuem somente funções, são também outra coisa, veiculam sentido. Não há nenhum objeto que escape do sentido (BARTHES, 1964).

De acordo com Barthes (1964), todo objeto está em uma encruzilhada de duas coordenadas, de duas definições. Uma delas é uma coordenada simbólica, em que o objeto possui uma profundidade metafórica, remete a um significado. Todo objeto é ao menos o significante de um significado. A segunda coordenada, de acordo com Barthes (1964), é a de classificação, em que os objetos são separados e agrupados a partir de algum critério.

Para Jung (1942) o processo de simbolização, em relação aos objetos, se dá a partir da relação do inconsciente de uma pessoa com o aspecto desconhecido do objeto. Segundo Jung (1942) o desconhecido no homem e o desconhecido no objeto se confundem. Assim Barthes (1964) irá afirmar que o sentido do objeto está em íntima relação com aquele que lê o objeto. De acordo com Barthes (1964) o objeto é polissêmico e permite uma pluralidade de leituras, pluralidade essa que está em dependência dos vários léxicos, reservas de leitura, números de saberes e níveis culturais dos leitores.

Nossos conteúdos inconscientes, enquanto não se tornam conscientes, permanecem projetados em tudo que é 'nosso', não somente em coisas sem vida como também em animais e pessoas. Desde que os objetos de 'minha' propriedade são portadores de projeções, automaticamente se tornam mais importantes e desempenham funções que ultrapassam os limites daquilo que são em si mesmos. Eles têm um sentido plurifacetado e por isso são simbólicos, coisa de que raramente (ou mesmo nunca) nos damos plenamente conta. Nossa psique se estende além dos limites da

nossa consciência, fato que um alquimista parece ter percebido ao afirmar que a alma, em sua maior parte, se acha fora do homem. (JUNG, 1942, p. 259).

Como já citado anteriormente, a atitude simbólica é um ato semântico (BARTHES, 1965). A nossa atitude simbolizadora possibilita-nos transitar por nosso imaginário, por meio de projeções que passam a atribuir novos significados. Não por acaso Jung trabalhava também com pinturas de pacientes em seu modo de fazer clínica, incentivando os pacientes a expressarem seus conteúdos psíquicos em formas de desenhos que eram depois analisados em seqüência junto ao paciente, momento importante para que os conteúdos projetados pudessem ser significados e integrados pelos pacientes.

Nenhum símbolo é 'simples'. Simples são apenas os sinais e as alegorias. O símbolo representa sempre uma realidade complexa, que ultrapassa nossas categorias de linguagem e que não pode ser expressa de maneira unívoca. (JUNG, 1942, p. 257).

Barthes (1964), em relação aos significantes dos objetos ainda diferencia-os em dois estados principais: o primeiro, puramente simbólico, em que o objeto remete a um único significado, como os grandes símbolos antropológicos, por exemplo a cruz. Barthes (1964) afirma que a humanidade deve possuir uma reserva de objetos simbólicos, uma reserva antropológica. Talvez pudéssemos associar esses símbolos antropológicos sugeridos por Barthes com os arquétipos em Jung, um em uma perspectiva histórica, antropológica, outro a partir de um pensamento apriorístico, predominantemente herdado: "Caberia perguntar o que resta desses grandes símbolos numa sociedade tecnicista como a nossa; será que esses grandes símbolos desapareceram, ou se transformaram ou se ocultaram?" (BARTHES, 1964, p. 212).

O outro estado refere-se às significações ligadas a objetos em conjunto, agrupados, combinados. O sentido não nasce de um, mas de um agrupamento inteligível de objetos, cujo sentido fica estendido (BARTHES, 1964). Um exemplo seria o mobiliário de uma casa, que depende de uma combinação complexa para um

sentido final, um “estilo”. (BARTHES, 1964). Assim como os objetos da missa por si só possuem significados simbólicos, uns em relação aos outros, em uma combinação complexa, caracterizam a missa, significam a missa, havendo então a sustentação dos signos não puramente pelos significados, ou lastro de conteúdo, mas pelos valores de uns em relação aos outros, possibilitando a leitura de signos caracterizadores do que chamamos missa.

Os objetos da missa são carregados de conteúdos simbólicos que compreendem cadeias de significantes e significados que podem ser desdobrados. Jung, a partir de uma metodologia hermenêutica, desdobra o sentido simbólico do trigo e do vinho, elementos que dão origem ao corpo e sangue de Cristo por uma relação metonímica, demonstrando a complexidade do símbolo, a impossibilidade de sua univocidade.

O pão e o vinho são, de acordo com Jung (1942), importantes produtos da civilização, expressam justamente o esforço humano correspondente, que se traduz na atenção, paciência, devotamento e trabalho árduo. “O pão nosso de cada dia” diz respeito à preocupação do homem com a sua subsistência. O pão é aquilo que alimenta. Em um sentido simbólico não só o corpo, mas também o espírito. O milagre bíblico da multiplicação dos pães nos diz, simbolicamente, que quando a humanidade divide o pão, todos ficam saciados e o pouco que se tem se transforma em muito.

Ao pão associa-se o vinho, também expressão de desempenho da cultura. Onde se cultiva o trigo e a videira há vida civilizada. O pão e o vinho simbolizam o melhor produto cultural que a aplicação do homem é capaz de gerar, produzidos pelo que o homem tem de melhor, representação da condição psicológica necessária para o seu aparecimento (JUNG, 1942). Há no pão e vinho a união entre a matéria e o espírito, estando o vinho associado à alegria, ao êxtase, à embriaguez.

Pão e vinho então, segundo Jung (1942) possuem várias camadas de sentido: produtos agrícolas, produtos resultantes de uma preparação especial, o pão proveniente do trigo e o vinho, da uva, a expressão de um desempenho psicológico que pode ser traduzido em esforço, aplicação, paciência, devotamento e outros, assim como energia vital humana e também como manifestação do mana ou do demônio da vegetação. Do ponto de vista semântico, esse sentido simbólico do pão

e do vinho se dá a partir da articulação dos signos pão e vinho, assim como outros signos da missa com eixos de significados exteriores a esse conjunto de signos, significados sustentados por um lastro histórico-cultural e que sobrevive até os dias de hoje.

Barthes (1965) refere-se a esse eixo como eixo paradigmático, uma vez que elementos de uma cadeia de signos relacionam-se com outros signos exteriores à lingüística, como por exemplo os da semântica. Ao eixo que compõe a cadeia de signos articulados entre si, em composição de uma frase semiológica, a missa por exemplo, refere-se como eixo sintagmático. Barthes (1967) problematiza a questão da estabilidade dos significantes a partir dos seus significados, dizendo que, em última instância, os significados comportam sempre outros significados, tornando-se significantes em uma cadeia de significações.

[...] atualmente a semiologia já não coloca a existência de um significado definitivo. Isso quer dizer que os significados são sempre significantes para outros, e reciprocamente. Na realidade, em qualquer complexo cultural ou mesmo psicológico, encontramos diante de cadeias infinitas de metáforas cujo significado está sempre em recuo ou se torna ele próprio significante. (BARTHES, 1967, p. 228).

A missa e seus conteúdos simbólicos se sustentaram até hoje não pura e simplesmente pelos seus significados, mas também por um controle da Igreja a “ferro e fogo” da vida dos fiéis, da participação deles nos ritos, a partir de um contrato entre os religiosos entre si, a Igreja e os fiéis, num partilhar de signos encadeados constituidores da vida religiosa, da missa, baseados no código da Bíblia e nos preceitos da Igreja.

Esse contrato social deu sustentação ao símbolo de morte e transformação de Cristo, que possibilita uma vivência de transformação pessoal de cada ser que se identifica com o sofrimento de Cristo. Esse símbolo possibilita a cada um o sacrifício do eu em favor do si-mesmo, símbolo de Cristo, que permite o contato com a personalidade integral, fazendo com que ela deixe de ser ou estar cindida. Portanto a vivência religiosa, os ritos, os símbolos impedem a desintegração da personalidade, a tomada da consciência pelas forças inconscientes.

Podemos fazer um paralelo com a religião Navajo. De acordo com o analista junguiano Donald Sandner (1990), na religião Navajo vários elementos

simbólicos estão presentes de modo ritualístico, como cantos, preces, pinturas na areia, dentre outros. Esses elementos, a partir do curandeiro (pajé), são instrumentos de cura. Para os Navajos, o restabelecimento integral da personalidade é ainda mais importante que puramente a saúde física, bem diferente da nossa realidade “moderna”.

Nessa religião, pajé e sacerdote, assim como os médicos, são muito valorizados, tendo muita importância na tribo. Para os Navajos, a cura está intimamente relacionada à atribuição de sentido para o sofrimento. Desse modo é aceitado o sofrimento como legítimo. A eficácia está mais nas rezas, pinturas com areia, cantos e rituais, símbolos que constituem a espinha dorsal da prática do canto.

Essa idéia de sofrimento legítimo não é próxima à do nosso mito cristão em que sentimos valer à pena o sacrifício por alguma coisa quando ela é valorosa, importante, assim como Cristo na cruz, morrendo para salvar a humanidade? Um paciente, a quem perguntei se conseguia se perdoar, respondeu-me que era muito difícil se perdoar, pois precisaria se lembrar de tudo aquilo que já havia feito, e isso doía muito. O sacrifício em relação aos objetos para que a libido possa ser libertada para o íntimo do ser e haver transformação envolve também o sacrifício do eu.

Morte e renascimento são o símbolo mitológico de um evento psicológico: a perda do controle consciente e a submissão a um influxo de material simbólico procedente do inconsciente. Isso sempre é vivenciado como um grande sacrifício, como a morte do antigo si-mesmo. De todos os processos básicos de cura, este é o que mais de perto alia-se ao amadurecimento e ao crescimento. (SANDNER, 1990, p. 135).

Existem vários cantos na religião Navajo que contam diversas histórias míticas com as quais os membros da tribo se identificam. Quando alguém está doente, alguns desses cantos é recomendado à pessoa pelo pajé, que acredita que o canto, com todos os seus símbolos, será capaz de curá-la. Essa possibilidade se dá a partir da identificação da pessoa com o mito que é contado, com a história, e por meio dos símbolos vivenciados ela pode transformar sua desarmonia em uma vivência mais harmônica a partir da transformação libidinal que ocorre. Os símbolos

ajudam a conversão da libido em formas que podem curar. Permitem a transição do mundo instintual para o cultural.

Contudo, diferentemente da cura Navajo ou da missa na religião católica, na psicoterapia a vivência simbólica precisa acontecer a partir de conteúdos próprios do paciente, e não somente a partir de identificações com símbolos exteriores àqueles produzidos pelo inconsciente. Nas religiões os símbolos são possibilitadores de projeções em que há transformação da libido e cura, mas não há o contato direto com alma, com as produções anímicas. Na religião navajo, assim como na religião católica, por exemplo, há um corpo fixo e tradicional de simbolismos, aos quais as pessoas são apresentadas para vivê-los de modo ritualístico (SANDNER, 1990).

Na psicoterapia o psicoterapeuta recebe os símbolos das produções verbais e visuais do paciente, produzidos por sua própria psique, auxiliando o paciente na atribuição de sentido para os mesmos, numa vivência integradora (SANDNER, 1990). Para Jung, “a psicose, em última instância, é um sofrimento de uma alma que não encontrou o seu sentido” (JUNG, 1932, p. 332).

Não podemos deixar de reconhecer nesses *a priori* estruturalistas uma ideologia de que a linguagem revela algo já dado, de que há significados ocultos para as coisas que precisam ser revelados. Nesse sentido incorre-se em um risco de leitura de mundo como algo imutável, cujas significações nada mais seriam do que reformulações dos mesmos eixos temáticos. A linguagem não serve tão somente para revelar significados; ela produz significações.

A contribuição de Jung à inclusão do imaginário e do símbolo em seu trabalho clínico, na psicologia, na vida é essencial, foi essencial para que uma teoria do símbolo e do imaginário humano fosse construída, em meio a uma fragmentação dos indivíduos em síndromes psiquiátricas que pouco ou nada falavam de um indivíduo que sonha, que possui um discurso simbólico, que deseja. Porém não devemos nos iludir sobre a influência romântica a qual Jung fora submetido, favorecendo a idealização e o elogio do imaginário em detrimento das produções da linguagem.

O signo como ‘reflexo’, ‘expressão’ ou ‘representação’ nega o caráter *produtivo* da linguagem: elimina o fato de que só temos um ‘mundo’ porque temos uma linguagem para significá-lo e que aquilo que consideramos ‘real’ está ligado às alteráveis estruturas de

significação com as quais vivemos. (BARTHES apud EAGLETON, 1983, p. 205).

Podemos pensar que a linguagem revela; desde que a revelação seja, ao mesmo tempo, produção da linguagem. Ainda que a psique seja criativa, ela assim o é porque há uma linguagem possibilitadora desse criar da psique. Do mesmo modo que a libido se desloca de seus objetos, os significados assim o fazem em relação a seus significantes. A linguagem não é pura e simplesmente canal de escoamento das águas do inconsciente; a um só tempo é também fonte dessas águas. O poético se revela e se produz por meio da linguagem, enriquecida pelo imaginário humano. De acordo com Barthes (1965), o único sentido é o nomeado e o mundo dos significados é, na verdade, o mundo da linguagem.

Portanto, do mesmo modo que a língua não pode prescindir da semântica por incorrer no risco de se tornar uma coleção morta de signos, sem significados, ela também não se sustenta pura e simplesmente pela relação entre significante e significado, numa pretensão de estabilidade dos significados e significações (BARTHES, 1967). Por meio da linguagem é possível produzir novas significações, não havendo um lastro de significados que possa garantir a estabilidade da língua, da articulação entre os significantes e significados. Nesse sentido, problematizamos a questão dos signos serem tomados por significados universais, apriorísticos e imutáveis, absolutos, assim como os arquétipos em Jung como lastro psíquico dos símbolos. Há por detrás disso uma ideologia. Aqui podemos citar uma crítica de Barthes às hermenêuticas:

É esse o grito de todas as Hermenêuticas, essas semiologias que param na significação; para elas o significado *fundamenta* o significante, exatamente como, em boa finança, o ouro fundamenta a moeda; concepção propriamente de De Gaulle: *conservemos o lastro-ouro e sejam claros*, essas eram as duas palavras de ordem do general. (BARTHES, 1973, p.172-173).

Para que se possa fazer uma leitura dessas significações e suas multiplicidades, a partir da linguagem conotativa e da polissemia do signo lingüístico, é que nos sustentamos em uma semiologia tanto semântica quanto lingüística. A divisão em questão é apenas a título de esclarecimento, para que fiquem evidentes

as contribuições às análises de linguagem, à lingüística. A semântica faz parte da lingüística e dela não deve ser separada.

Portanto há uma dimensão gramatical da interpretação, assim como outra dimensão, psicológica (PALMER, 1969). A gramatical funciona a partir de leis gerais, é mais objetiva; a psicológica é mais subjetiva, individual, intuitiva (PALMER, 1969). Pensamos que a semiologia é oriunda da interpretação gramatical, com todos os seus desdobramentos em uma gramática existencial, como propõe Barthes (1964) a partir da chamada “translingüística”; a dimensão psicológica exige uma hermenêutica existencial que qualifica o símbolo como portador de equivocidade, qualifica o vivido, o imaginário humano.

Embora Jung tenha insistido no *a priori* arquetípico, herdado, pensamos ter sido dada a contribuição maior de Jung a partir de sua revisão do conceito de símbolo: a qualificação de sua dimensão existencial, possibilitadora da transformação da libido. Jung valorizou sobremaneira o mundo psíquico interior, tomando as palavras em sentido psicológico a partir da atitude simbolizadora. Podemos pensar que o léxico junguiano é translingüístico, justamente por sua gramática existencial, por reivindicar uma hermenêutica articulada à história e à cultura.

## CONCLUSÃO

O conceito junguiano de símbolo é inovador do ponto de vista semiológico. Jung propõe um conceito que qualifica a criatividade e poética do inconsciente. Todavia, sua inovação foi possível quando da tomada de um caminho próprio, diferentemente daquele em que a teoria do recalçamento prevalecia enquanto leitura do inconsciente humano.

Jung jamais se opôs radicalmente a essa teoria e seu conceito de símbolo começa a germinar a partir dessa concepção. O símbolo, contudo, sofreu transformações no decorrer do percurso de Jung enquanto clínico e pesquisador, ampliou-se em significação, transformando-se em um conceito hermenêutico, existencial, intimamente relacionado à subjetividade humana.

No capítulo I evidenciou-se que para Jung, nos primórdios de sua atividade psiquiátrica e psicanalítica, os complexos seriam os fatores etiológicos mais importantes no adoecimento psíquico e seriam ocultados por símbolos, espécie de representação desses complexos. O inconsciente, operando a partir do recalçamento, impediria a tomada de consciência dos complexos, encobrendo-os por meio de um símbolo, algo a ser desvelado, decifrado.

O conceito junguiano de símbolo pouco ou nada acrescenta do ponto de vista semiológico quando em comparação ao símbolo freudiano. Parece não haver propriamente uma teoria sobre o símbolo no princípio da atividade psiquiátrica e psicanalítica de Jung e sim uma teoria dos complexos. Sua leitura do inconsciente humano é ainda estritamente pessoal, não histórica, predominando a compreensão a partir da teoria do recalçamento das motivações sexuais.

Ainda no capítulo II, vemos Jung começar finalmente a ser original em seu conceito de símbolo. *Símbolos da Transformação* (1912) constitui-se um rompimento epistemológico com a psicanálise, ao menos parcialmente. Não basta mais para Jung a compreensão do símbolo enquanto representação de complexos, mas sim enquanto transformador da libido, com função prospectiva. As produções do inconsciente para Jung passam a ser tomadas também do ponto de vista da poética, da criatividade, e então o símbolo torna-se uma possibilidade do ser se reinventar, individualizar-se. Há um favorecimento de uma leitura conotada da realidade objetiva. A abertura ao subjetivo, por meio de uma sobreposição de

significações sobre o símbolo, torna-se uma ponte entre o mundo exterior e o mundo interior, permitindo a transformação da libido.

Jung radicalizou o conceito de símbolo, incluindo nele a subjetividade do indivíduo, seus complexos, e a cultura, em imagens arquetípicas das mais variadas temáticas humanas repetidas ao longo da história. Corajosamente, esforçou-se pela construção de uma cartografia humana, preservando ainda as diferentes geografias quando da aproximação do inconsciente do indivíduo, de suas particularidades.

O símbolo passou a ser compreendido também como uma compensação de uma atitude psíquica unilateral, demasiado instintiva ou espiritual, polarizada, a partir de um ideal romântico de sintetismo dos opostos, possibilitando a construção de novas significações para a vida. Além disso, a intuição de temáticas e formas universais do devir humano propiciou, ao fazer clínica, a aproximação do paciente com a cultura, a humanidade, fazendo-o se aperceber de alegrias e sofrimentos semelhantes às suas em toda a cultura, permitindo a esse paciente sair de uma posição de solidão e abandono.

O conceito junguiano possibilitou uma semiologia mais que pulsional: imaginária, em que a poética do inconsciente se faz presente, cabendo ao analista, com sua sensibilidade, criatividade e erudição, ajudar o paciente a tornar consciente esses conteúdos, ampliá-los, significá-los, para que seja possível o reencontro do paciente com sua própria subjetividade. O símbolo retoma o movimento da vida, auxiliando na efetivação das tarefas éticas que, heroicamente, devemos cumprir, resgatando nossa permanente possibilidade de devir

O que visó é produzir algo de eficaz, é produzir um estado psíquico, em que meu paciente comece a fazer experiências com seu ser, um ser em que nada mais é definitivo nem irremediavelmente petrificado ; é produzir um estado de fluidez, de transformação e de vir a ser. (JUNG, 1929, p. 43-44).

Ao final do capítulo III, pôde ser demonstrada a transformação do símbolo a partir do sistema conotado, seus diferentes significados no decurso da história e a problematização do apriorismo das significações do símbolo, a partir do reconhecimento da linguagem enquanto criadora de novos significados. Pôde ser percebida a dimensão psicológica da linguagem, relativa à hermenêutica ou

semiologia semântica, a qual compõe seu eixo paradigmático, que permite a articulação dos significantes lingüísticos aos diversos significados psicológicos e culturais.

Contudo, concluímos que todo esse sistema conotado está em íntima relação com o sistema sintagmático da linguagem, colocando em xeque o lastro psíquico dos arquétipos. A linguagem depende de uma gramática que, fora de suas regras, não permite a construção de significados. Portanto, sem regras a semântica não pode existir e nem mesmo o símbolo, pois pensamos em palavras e somente por meio de atividade de mediação podemos apreender os símbolos e dar sentido ao vivido. Apenas quando apreendemos as relações entre os signos, podemos apreender o sentido relativo às diversas categorias da experiência humana, uma vez que o sistema sintagmático também caracteriza uma dada experiência, como por exemplo toda a linguagem da missa apreendida a partir do léxico de seus objetos simbólicos, também pertencentes ao eixo paradigmático da linguagem, relativo à hermenêutica propriamente.

Todavia, pensamos que Jung em muito contribui quando aponta a poética da psique, sua criatividade e produções de fantasias, imagens, rompendo com o elogio do pensamento dirigido enquanto semiose preferencial, resgatando a iconicidade do pensamento espontâneo, devolvendo à semântica um lugar privilegiado, semântica sem a qual o léxico da linguagem é pobre, vazio e sem vida. Jung devolveu à linguagem uma hermenêutica existencial, um tanto desvalorizada e esquecida nos dias atuais. Chamou-nos a atenção para a importância da construção de um sentido para nossas vidas, sem o qual ficamos neuróticos e infelizes:

Vi muitas vezes que os homens ficam neuróticos quando se contentam com respostas insuficientes ou falsas às questões da vida. Procuram situação, casamento, reputação, sucesso exterior e dinheiro; mas permanecem neuróticos e infelizes, mesmo quando atingem o que buscavam. Essas pessoas sofrem, freqüentemente, de uma grande limitação do espírito. Sua vida não tem conteúdo suficiente, não tem sentido. Quando podem expandir-se numa personalidade mais vasta, a neurose em geral cessa. Por esse motivo a idéia de desenvolvimento, de evolução tem desde o início, segundo me parece, a maior importância. (JUNG, 1961, p.127).

Para finalizar, pensamos ser esse trabalho um retorno a Jung. Buscou-se ler Jung em sua devida maneira, desde os primórdios de sua obra até sua

formulação mais original sobre o símbolo, com recuo, sem apologia. A presente dissertação, contudo, é absolutamente despretenciosa (em ato falho havia escrito absolutamente preciosa!) quanto à completa elucidação do conceito de símbolo em Jung. É preciosa para o autor, assim como para um entendimento mais refinado do conceito de símbolo, particularmente do símbolo junguiano. Espera-se, com a dissertação, um estímulo a estudos outros relativos à temática do símbolo, para que possamos começar a sair da Babel.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BACHELARD, G. (1960) *A Poética do Devaneio*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

BAIR, D. (2003) *Jung: uma biografia*. Volume I. São Paulo: Globo, 2006.

BARTHES, R. (1964) “Apresentação [Sobre a semiologia]”. Em: *Inéditos, I: teoria*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_ (1964) “Semântica do objeto.” Em: *A Aventura Semiológica*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_ (1965) *Elementos de Semiologia*. Lisboa: Edições 70, 2007.

\_\_\_\_\_ (1967) “Semiologia e Urbanismo.” Em: *A Aventura Semiológica*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_ (1970) “Uma problemática do sentido” Em: *Inéditos, I: teoria*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_ (1972) “Semiologia e Medicina.” Em: *A Aventura Semiológica*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_ (1973) “Saussure, o signo, a democracia.” Em: *A Aventura Semiológica*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CLARKE, J J. (1992) *Em Busca de Jung – Indagações Históricas e Filosóficas*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1993.

DILTHEY, W. (1894) *Psicologia e Compreensão*. Lisboa: Edições 70, 2002.

DURAND, D. (1960) *As Estruturas Antropológicas do Imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

EAGLETON, T. (1983) "Estruturalismo e Semiótica." Em: *Teoria da Literatura: Uma Introdução*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, M. (1973-1974) *O Poder Psiquiátrico*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FREUD, S. (1899) *A Interpretação dos Sonhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1999.

HARK, H. (Organizador) (1988) *Léxico dos Conceitos Junguianos Fundamentais*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

HOBBSAWM, E. J. (1987) *A Era dos Impérios*. São Paulo: Paz e Terra, 2007.

JUNG, C. G. (1902) "Sobre a Psicologia e Patologia dos Fenômenos Chamados Ocultos." Em: *Estudos Psiquiátricos. Obras Completas de Carl Gustav Jung, Vol. I*. Petrópolis : Vozes, 1994.

\_\_\_\_\_ (1904) "Estudos Diagnósticos de Associações." Em: *Estudos Experimentais. Obras Completas de Carl Gustav Jung, Vol. II*. Petrópolis: Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_ (1905) "Criptomnésia." Em: *Estudos Psiquiátricos. Obras Completas de Carl Gustav Jung, Vol. I*. Petrópolis : Vozes, 1994.

\_\_\_\_\_ (1905) "Psicanálise e o Experimento de Associações." Em: *Estudos Experimentais. Obras Completas de Carl Gustav Jung, Vol. II*. Petrópolis: Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_ (1906) "A Importância Psicopatológica do Experimento de Associações." Em: *Estudos Experimentais. Obras Completas de Carl Gustav Jung, Vol. II*. Petrópolis: Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_ (1907) "A Psicologia da Dementia Praecox: Um Ensaio." Em: *Psicogênese das Doenças Mentais. Obras Completas de Carl Gustav Jung, Vol. III.* Petrópolis : Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_ (1908) "O Conteúdo da Psicose." Em: *Psicogênese das Doenças Mentais. Obras Completas de Carl Gustav Jung, Vol. III.* Petrópolis : Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_ (1908) "A Teoria Freudiana da Histeria." Em: *Freud e a Psicanálise. Obras Completas de Carl Gustav Jung, Vol. IV.* Petrópolis: Vozes, 1989.

\_\_\_\_\_ (1912) "Símbolos da Transformação." Em: *Freud e a psicanálise. Obras Completas de Carl Gustav Jung, Vol. V.* Petrópolis: Vozes, 2007.

\_\_\_\_\_ (1913) "Tentativa de Apresentação da Teoria Psicanalítica." Em: *Freud e a Psicanálise. Obras Completas de Carl Gustav Jung, Vol. IV.* Petrópolis: Vozes, 1989.

\_\_\_\_\_ (1913) "Aspectos Gerais da Psicanálise." Em: *Freud e a Psicanálise. Obras Completas de Carl Gustav Jung, Vol. IV.* Petrópolis: Vozes, 1989.

\_\_\_\_\_ (1916) "Sobre a psicanálise." Em: *Freud e a psicanálise. Obras Completas de Carl Gustav Jung, Vol. IV.* Petrópolis: Vozes, 1989.

\_\_\_\_\_ (1917) "Psicologia do inconsciente." Em: *Estudos sobre psicologia analítica. Obras Completas de Carl Gustav Jung, Vol. VII.* Petrópolis: Vozes, 2005.

\_\_\_\_\_ (1921) "O problema dos tipos na arte poética" Em: *Tipos Psicológicos. Obras Completas de Carl Gustav Jung, Vol. VI.* Petrópolis: Vozes, 1991.

\_\_\_\_\_ (1928) "A Energia Psíquica." Em: *A Natureza da Psique. Obras Completas de Carl Gustav Jung, Vol. VIII.* Petrópolis: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_ (1928) "O Eu e o Inconsciente." Em: *Estudos sobre psicologia analítica. Obras Completas de Carl Gustav Jung, Vol. VII.* Petrópolis: Vozes, 1982.

\_\_\_\_\_ (1929) "Os objetivos da psicoterapia." Em: *A Prática da Psicoterapia. Obras Completas de Carl Gustav Jung, Vol. XV.* Petrópolis: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_ (1932) "Relações entre a Psicoterapia e a Direção Espiritual." Em: *Psicologia da Religião Ocidental e Oriental. Obras Completas de Carl Gustav Jung, Vol. XI.* Petrópolis: Vozes, 1983.

\_\_\_\_\_ (1934) "Considerações Gerais Sobre a Teoria dos Complexos." Em: *A Natureza da Psique. Obras Completas de Carl Gustav Jung, Vol. VIII.* Petrópolis: Vozes, 1986.

\_\_\_\_\_ (1938) "Psicologia e Religião Ocidental." Em: *Psicologia da Religião Ocidental e Oriental. Obras Completas de Carl Gustav Jung, Vol. XI.* Petrópolis: Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_ (1939) "A Psicogênese da Esquizofrenia." Em: *Psicogênese das Doenças Mentais. Obras Completas de Carl Gustav Jung, Vol. III.* Petrópolis : Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_ (1942) "O Símbolo da Transubstanciação na Missa." Em: *Psicologia da Religião Ocidental e Oriental. Obras Completas de Carl Gustav Jung, Vol. XI.* Petrópolis: Vozes, 1983.

\_\_\_\_\_ (1959) "Novas Considerações Sobre a Esquizofrenia." Em: *Psicogênese das Doenças Mentais. Obras Completas de Carl Gustav Jung, Vol. III.* Petrópolis : Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_ (1961) *Memórias, Sonhos, Reflexões.* Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 2002.

\_\_\_\_\_ (1964) "Chegando ao Inconsciente." Em: *O Homem e Seus Símbolos.* Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 2002.

KANT, I. (1781) *Crítica da Razão Pura.* Em: Os Pensadores. São Paulo : Nova Cultura, 1987.

KAST, V (1994) *A Dinâmica dos Símbolos.* São Paulo: Edições Loyola, 1997.

MARONI, A (1998) *Jung: O Poeta da Alma.* São Paulo: Summus, 1998.

MARTINS, F. (2003) *Psicopathologia II: Semiologia Clínica: Investigação Teórica Clínica das Síndromes Psicopatológicas Clássicas*. Brasília: Universidade de Brasília, Instituto de Psicologia, 2003.

\_\_\_\_\_ (2005) "Por uma semiologia mais além de sintomatologia: qualificando Peirce ." Em: *Psicopathologia I: Prolegômenos*. Belo Horizonte: PUC Minas, 2005.

\_\_\_\_\_ (2005) "Semiologia psicológica: a abertura do campo clínico psicológico." Em: *Psicopathologia I: Prolegômenos*. Belo Horizonte: PUC Minas, 2005.

MEIRELES, C. (1959) "Anatomia." Em: *Melhores Poemas*. São Paulo: Global Editora, 1996.

NAGY, M. (1991) *Questões Filosóficas na Psicologia de C. G. Jung*. Petrópolis: Vozes, 2003.

PALMER, R. E. (1969) *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 2006.

PEIRCE, C. S. (1932) "Elementos de Lógica" Em: *Semiótica*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

RICOEUR, P. (1969) *O Conflito das Interpretações*. Rio de Janeiro: Imago, 1978.

SALMAN, S. (1997) "A Psique Criativa: as Principais Contribuições de Jung." Em: Polly Young-Eisendrath; Terence Dawson (Organizadores) *Manual de Cambridge Para Estudos Junguianos*. Porto Alegre: Artes Médicas, 2002.

SANDNER, D. (1990) *Os Navajos e o Processo Simbólico da Cura: uma investigação psicológica dos seus rituais, magia e medicina*. São Paulo: Summus, 1997.

SHULTZ, D. P. & SHULTZ, S. E. H. (1981) *História da Psicologia Moderna*. São Paulo: Cultrix, 1998.

SPITTELER, C. (1881) *Prometeu e Epimeteu*. Rio de Janeiro: Delta, 1963.

TODOROV, T. (1977) *Teorias do Símbolo*. São Paulo: Martins Fontes, 1979.

WHITMONT, E. (1969) "A Abordagem Simbólica" Em: *A Busca do Símbolo*. São Paulo: Cultrix, 2006.