

JOLANDE JACOBI

COMPLEXO
ARQUÉTIPO
SÍMBOLO

na Psicologia de
C. G. JUNG



Prefácio de C. G. Jung

COMPLEXO
ARQUÉTIPO
SÍMBOLO

JOLANDE JACOBI

COMPLEXO
ARQUÉTIPO
SÍMBOLO

na Psicologia de C. G. Jung

Com prefácio de C. G. Jung e
5 ilustrações

Tradução
MARGIT MARTINCIC



EDITORA CULTRIX
São Paulo

Título do original:
Komplex
Archetypus
Symbol
in der Psychologie C. G. Jungs

Copyright © 1957 by Rascher & Cie. AG., Zúrique

Edição

2-3-4-5-6-7-8-9-10

Ano

81-82-83-84-85

Direitos reservados
EDITORA CULTRIX LTDA.
Rua Dr. Mário Vicente, 374 - 04270 - São Paulo, SP - Fone: 272-1399

Impresso em nossas oficinas gráficas.

SUMÁRIO

| | |
|--|----|
| Prefácio de C. G. Jung | 9 |
| I COMPLEXO, ARQUÉTIPO, SÍMBOLO | 11 |
| Introdução | 13 |
| COMPLEXO | 16 |
| Os agrupamentos de idéias de acento emocional no inconsciente, 16. Autonomia dos complexos, 19. Da fenomenologia do complexo, 23. A diferença entre a concepção de Jung e a de Freud, 27. Sobre os dois tipos de complexos, 29. Os complexos fazem parte da estrutura básica da psique, 32. Neuroses e psicoses, 34. | |
| O ARQUÉTIPO | 37 |
| Da natureza do arquétipo, 37. O desenvolvimento histórico do conceito de arquétipo de Jung, 38. Arquétipo, instinto e estrutura cerebral, 41. O aspecto biológico do arquétipo, 43. Compreensão realista e simbólica, 50. O arquétipo e a idéia platônica, 52. Os arquétipos não são imagens herdadas, 53. O arquétipo e a gestalt, 55. Hierarquia dos arquétipos, 57. Sobre o inconsciente coletivo, 60. Arquétipo e sincronicidade, 62. Arquétipo e consciente, 66. Um sonho como exemplo, 69. | |
| SÍMBOLO | 72 |
| Arquétipo e símbolo, 72. Que é um símbolo?, 74. Símbolo e signo, 76. O símbolo segundo Freud e Jung, 83. O símbolo como mediador, 88. O símbolo como transformador de | |

energia, 92. Símbolos individuais e coletivos, 95. O “eu” entre o consciente coletivo e o inconsciente coletivo, 100. Os símbolos do processo de individuação, 102. A capacidade da psique para transformar os símbolos, 104. Resumo, 106.

II *ARQUÉTIPO E SONHO*

111

Introdução

113

O sonho do “bicho-papão”, 122. O duplo aspecto do animal, 125. O dragão e a serpente, 127. O chifre, 131. A serpente com chifres, 132. Espetar e devorar, 134. O duplo aspecto psicológico, 136. Os animais pequenos, 138. O vapor azul, 140. Os quatro, 144. Um e quatro, 147. O renascimento, 151. A viagem marítima noturna, 155. Observações finais, 164.

ÍNDICE DAS ILUSTRAÇÕES

1. Exorcismo dos complexos no século XVII.
Xilogravura de 1648, Museu Germânico, Nuremberg. V
2. Noite, sono, morte e sonho.
Xilogravura de V. Cartari “Le imagini de i Dei de gli Antichi”, Lyon, 1581. 112
3. A serpente como símbolo da evolução do tempo.
Xilogravura de Ch. Cotterus Silesius “*Lux in tenebris*”, 1657. 122
4. Jonas escapa do peixe.
Guache persa da antiga escola timúrida (ao redor do século XIV), Metropolitan Museum of Art, Nova Iorque. 159
5. O Uroboros.
Fôrma de madeira (de padaria) de St. Gallen, Museu de Ciências Naturais e de Etnologia, Basel. 160

PREFÁCIO

O problema de que trata este escrito tem-me ocupado um longo tempo. Faz agora exatamente cinquenta anos que, graças aos resultados da experimentação associativa, cheguei a reconhecer o papel dos complexos na vida do consciente. O que mais me impressionou, nesse fato, foi a singular autonomia de que os complexos desfrutam perante os outros conteúdos do consciente. Diferentes destes, que estão subordinados ao controle da vontade e vêm ou vão segundo ela, os complexos ou se impõem ao consciente, rompendo a sua influência inibidora, ou se subtraem, tão repentina quanto obstinadamente, à intenção de forçá-los a se reproduzirem. Os complexos têm caráter não apenas obsessivo, mas muitas vezes francamente possessivo, motivando erros de memória e de juízo e todos os tipos de gafes aborrecidas, ridículas e traiçoeiras. Eles contrariam a capacidade de adaptação do consciente.

Não foi difícil perceber que os complexos devem a sua relativa autonomia à sua natureza emocional, visto que as suas manifestações baseiam-se numa porção de associações aglomeradas em torno de um centro carregado de agitação. Essa emoção central revelou ser, na maioria dos casos, uma aquisição individual e, por isso, é assunto exclusivamente pessoal. Com a experiência crescente, comprovou-se, no entanto, não serem os complexos ilimitadamente variáveis, mas pertencerem quase sempre a determinadas categorias, que aos poucos receberam depois as denominações já tão popularmente conhecidas hoje, como, por exemplo, complexo de inferioridade, de autoridade, de Édipo, de medo, e outras. Já o próprio fato da existência de tipos de complexos bem caracterizados e reconhecíveis indica que eles se baseiam em fundamentos típicos corres-

pondentes, isto é, em prontidões emocionais, respectivamente *instintos*. No ser humano, os instintos manifestam-se em imaginações fantasistas, atitudes e atos irrefletidos e involuntários, que, por um lado, mantêm uma mútua harmonia interna e, por outro, são idênticos às reações instintivas do *homo sapiens*. Eles têm um aspecto dinâmico e outro formal. O último se expressa, entre outras coisas, nas imaginações fantasistas que, tal como se esperava, podem ser constatadas, pela sua surpreendente semelhança, em toda parte e em todos os tempos. Tais imaginações, da mesma forma que os impulsos, têm caráter relativamente autônomo, isto é, são numinosas e, por conseguinte, encontram-se, com freqüência maior, na esfera das imaginações numinosas, isto é, religiosas.

Para esse aspecto formal do instinto, escolhi, por motivos que não vêm ao caso, a denominação “arquetipo”. Nesta obra, a dra. Jolande Jacobi incumbiu-se da tarefa de expor a significativa relação que há entre o complexo individual e o instinto arquetípico universal, por um lado, e a relação entre este e o símbolo, por outro. O seu trabalho destinava-se, no início, a ser uma contribuição ao meu livro *Das raízes do consciente*, contudo não era mais possível incluí-lo na coletânea dos meus artigos, pois teria aumentado, além do admissível, o volume do livro. Lamento muito a necessidade dessa decisão, ainda mais porque o presente trabalho da notável autora parece-me muito oportuno, visto que a noção de “arquetipo” dá lugar aos maiores mal-entendidos e parece ser muito difícil de entender, a dar-se crédito à crítica desaprovadora. Quem tiver então dúvidas em relação a esse termo, poderá buscar esclarecê-las na presente obra, que recorre também parcialmente a outras obras pertinentes. Com poucas exceções, os meus críticos não costumam dar-se ao trabalho de consultar atentamente o que a respeito tenho para apresentar, mas me imputam, entre outras coisas, a opinião de que o arquetipo seria uma imaginação congênita. O preconceito parece ser mais cômodo do que a verdade. Espero também que, nesse sentido, os esforços da autora possam contribuir para o esclarecimento, tanto mais que as exposições teóricas da primeira parte são elucidadas na segunda com exemplos de como o arquetipo se manifesta e atua. Sinto-me muito grato à dra. Jolande Jacobi por ter-me poupado o trabalho de remeter os leitores repetidamente à minha própria literatura.

Fevereiro, 1956

C. G. Jung

I
COMPLEXO ARQUÉTIPO SÍMBOLO



*"A fé confirma todas as coisas,
Sem ela, pouco valor têm arte e ajuda.
Mas vem, vamos experimentar isso
Na minha cozinha de alquimia
Onde ergui o alambique.
Vem e dá-me a tua cabeça e não tenhas medo.
Dentro em pouco veremos
Subir com todo ímpeto os vapores,
Cheios de mil maluquices*

*Que percebo bem dentro de ti.
Oba! Eles já vêm subindo!
Epa! Que mutucas, que moscas!
Que lixo há em tua cabeça!
Ó caldeirão abagunçado de ignorante,
Realmente dás-me mais que fazer
Que toda uma floresta apinhada de monos.
Se eu te livrar dessa doença,
Bem poderás proclamar-me um mestre."*

Ilustração 1

Exorcismo dos Complexos no Século XVII

Representação de uma fornalha, por meio da qual expulsam-se os "grilos" da cabeça de um louco. Xilogravura de 1648. (Panfleto escarnecendo dos processos aplicados pelos médicos. Nuremberg, Museu Germânico.)

O homem não nasceu para solucionar os problemas do mundo, mas para procurar onde começa o problema, a fim de manter-se depois dentro do limite do compreensível.

(Goethe, *Conversações com Eckermann*, em 12 de outubro de 1825.)

INTRODUÇÃO

Vivemos numa era de babel lingüística. Isso é válido em especial para a psicologia, ramo mais novo da árvore das ciências, e mais ainda para uma das suas ramificações, que chamamos Psicologia profunda.¹ Com o desdobramento das ciências em inúmeras especializações, o vocabulário disponível não conseguiu manter mais o passo com o processo diferencial da formação de conceitos e, mesmo dentro de matérias aparentadas, surgiram repentinamente dificuldades intransponíveis de ordem terminológica, que criam sempre novos mal-entendidos. Comprometida com as ciências naturais do mesmo modo que com as espirituais, a Psicologia profunda também não evoluiu ainda no sentido de uma terminologia própria e adequada e, desse modo, a sua matriz está repleta de “forasteiros”. Por inúmeros motivos, lhe é vedado, de antemão, aquilo que é possível e oferecido na física e na matemática e aquilo que intentam os positivistas ou

1. Rigorosamente falando, denomina-se “psicologia profunda” apenas a “psicanálise” de Freud e a “psicologia complexa”, a saber, a “psicologia analítica” de Jung. Esse termo, porém, é usado também na linguagem geral de todos aqueles movimentos que, nos seus trabalhos teóricos e práticos, utilizam também a hipótese do chamado “inconsciente”, fora do seu aspecto médico-terapêutico.

logistas no domínio da filosofia:² a criação de uma linguagem “inter-subjetiva”, composta de símbolos verbais de sentido imutável. Além de ter que “limpar” o seu mundo conceitual dos remanescentes superdeterminantes da herança da mitologia e da antiga promiscuidade desta com a filosofia, a história das religiões, a biologia, a fisiologia, a física, a medicina e outras, ela ainda tem que abrir caminho através do cipóal, muitas vezes impenetrável, dos fenômenos psíquicos ambíguos, e, ao dar nome às coisas, necessita fazer jus às leis do cosmo interno, se não quiser cair vítima de uma sistematização doutrinária. É uma tarefa difícil de ser levada a cabo! Porque qualquer fixação demasiado restrita ou unilateral demais mata a vida da alma. O seu rosto de Jano, com os seus reflexos mutáveis e traços paradoxais, não revela o seu segredo sob coação e jamais se deixa determinar por um conceito estrito; a sua essência permanece sempre multifacetada e se esquiva de quem tenta tirá-lo o véu. Jung diz que ela é também “a única experiência direta de si mesma e a *conditio sine qua non* da realidade universal subjetiva em geral.”³ De forma que toda formulação verbal e toda denominação de fenômenos e fatores psíquicos permanece sendo um empreendimento inadequado, porque a equação entre o manifesto e o manifestável nunca é completamente solucionada. Essa discrepância é ainda mais sensivelmente notada quanto mais camadas, profundidade e extensão possuem os fenômenos psíquicos em questão e quanto maior for a realidade, a autonomia e até mesmo o condicionamento material da psique; no entanto, essa discrepância se tornará menos sensível quando se leva em consideração o que for mais restrito e mais ligado à esfera sensorio-corporal e na medida em que se entender tudo que é psíquico como mero epifenômeno corpóreo. Do ponto de vista deles, não se pode levar a mal o fato de que os defensores incansáveis do rígido paralelismo psicofísico gostariam de negar a denominação de “ciência” àquela metade da Psicologia profunda que não pode ser comprovada com experiências sujeitas a exame, nem se expressar em termos inequívocos. Não há dúvida de que isso só comprovaria, mais uma vez, que qualquer ponto de vista, também de um psicólogo, é, antes de tudo, subjetivo. Porque qualquer depoimento a respeito de fenômenos

2. Tais experiências foram realizadas por filósofos como Wittgenstein e Russel, entre outros.

3. Jung, *Símbolos de transformação*, Zurique, 1952, p. 391.

psíquicos é formulado muito mais a partir da perspectiva pessoal do depoente e do espírito do tempo que o carrega do que ocorre com os depoimentos das outras ciências. Em lugar algum se torna tão evidente, como aqui, que o efeito da “equação pessoal” – que já tem início a partir da própria observação – permanece também para a apresentação verbal e para a sua consolidação conceitual.

Depois disso tudo, quem ainda ficará admirado de que mal-entendidos, falhas de interpretação, desencontros de palavras e a confusão correspondente dominem o campo da Psicologia profunda e provoquem os ânimos belicosos para lutas freqüentemente inúteis? E quem deixará de compreender que, apesar das dificuldades, impõem-se cada vez mais vivamente o desejo de reagir contra a incerteza com o melhor discernimento e a melhor elucidação possível? É nesse sentido que empreendemos aqui a tentativa de delimitar e elucidar os três conceitos fundamentais da teoria de Jung, que são as vigas mestras da vasta estrutura do seu pensamento e que com mais freqüência originaram mal-entendidos. Não pretendemos, no entanto, dar especial atenção à história do desenvolvimento desses três conceitos dentro da teoria. A verdade é que, com base nas observações anteriores, a presente tentativa não poderá obter pleno sucesso e sempre constituirá um risco. Por essa razão, ela deve ser vista como uma contribuição ao almejado “entendimento de linguagem” e não um assentamento definitivo.

COMPLEXO

OS AGRUPAMENTOS DE IDÉIAS DE ACENTO EMOCIONAL NO INCONSCIENTE

Não são os sonhos, como entendeu Freud, a “via régia” para o inconsciente, mas os complexos,⁴ diz Jung.⁵ Com essa afirmação, ele já esboça o papel predominante e central que confere aos complexos na Psicologia profunda. É verdade que o termo “complexo” é utilizado, na linguagem corrente, em relação a vários tipos de aglomerações ou estruturas compostas, mas esse termo encontrou a sua mais importante aplicação no quadro da Psicologia profunda. Ele já fora empregado por Eugen Bleuler (1857-1939) para designar certos diagnósticos, contudo a sua definição conceitual, tal como atualmente a conhecemos, foi dada por Jung. Nos seus pormenorizados trabalhos, na clínica universitária de psiquiatria, em Burghölzli⁶ (publicados sob o título de *Estudos diagnósticos das associações*), Jung introduziu, pela primeira vez, a noção de “complexo de acento emocional” para o fenómeno dos “agrupamentos de idéias de acento emocional no inconsciente”; mais tarde, como forma abreviada, foi usado apenas o termo “complexo”.

Baseados ainda totalmente na Psicologia experimental do consciente e com a ajuda dos métodos desta, Jung e seus colaboradores conseguiram

4. Jung, *Sobre a energética psíquica e o caráter dos sonhos*, Zurique, 1948, p. 137.

5. Jung chegou a esse ponto de vista com base na experiência colhida através do processo associativo; os sinais de complexos constatados dessa forma são uma prova direta indicativa não só da suposta existência de uma esfera psíquica inconsciente, mas também de que esses sinais fornecem esclarecimentos sobre os conteúdos ocultos nessa esfera e sobre a carga emocional que eles contêm.

6. Jung, *Estudos diagnósticos das associações, contribuição à patologia psíquica experimental*, Leipzig, 1904-1906.

demonstrar, numa série de experiências, a existência e o caráter de tais agrupamentos de idéias de acento emocional como fatores específicos de perturbação do processo psíquico normal. Considerado como reflexo da existência ativa da psique, o processo associativo foi tomado como ponto de partida. Em experiências realizadas com muita meticulosidade, pôde-se demonstrar que as “perturbações” nelas apresentadas eram da natureza interna da psique e provinham de uma esfera situada fora da vontade objetiva do consciente e que esta esfera só se apresentava quando a atenção ia se enfraquecendo.⁷ Isso não era apenas uma nova prova da existência de uma *esfera inconsciente* da psique e da necessidade imperiosa de incluir as suas manifestações em qualquer depoimento psicológico, mas oferecia também a possibilidade de observar a sua atuação de maneira direta e de examiná-la experimentalmente.⁸ É que, pelo processo associativo (cuja explicação detalhada não cabe no presente trabalho), foi possível demonstrar que as velocidades e as qualidades da reação do processo associativo, provocado em diversos indivíduos-cobaias por meio de uma “palavra-estímulo”, escolhida segundo determinado princípio, são individualmente condicionadas. Uma duração mais prolongada da reação, na primeira exposição ao estímulo, e as reações falhas (lapsos de memória e a sua falsificação na repetição da experiência) das respostas produzidas em associação espontânea não são, por natureza, acidentais, mas determinadas, com incrível precisão, pela influência perturbadora de conteúdos inconscientes e sensíveis aos complexos. Por isso, o tipo e a duração dos sintomas permitem concluir sobre a tonalidade do sentimento e a profundidade do efeito dos conteúdos carregados de emoção, ocultos no fundo da psique.

“O complexo de acento emocional” carrega consigo a “tonalidade de sentimento” do todo, em todas as suas partículas e por toda parte onde

7. Afora esse método, as diversas “perturbações” também já foram determinadas experimentalmente por outros meios, como os diagramas de pulso e respiração, obtidos pela medição elétrica das resistências (utilizados, pela primeira vez, por Veraguth), em que o chamado “fenômeno do reflexo psicogalvânico” fornece indícios muito elucidativos.

8. Baseado nas suas experiências hipnóticas e no seu método de análise dos sonhos, Freud chegou às mesmas conclusões. As atuações sintomáticas descritas por ele, pela primeira vez, e que são “perturbações” do processo psíquico que se apresentam sob a forma de sintomas, correspondem aos “sinais de complexos” que Jung havia verificado pela experiência associativa.

estas aparecem relacionadas, e isso de maneira mais nítida na medida em que ele permite reconhecer, com mais clareza, a sua relação com o todo. Pode-se até comparar esse comportamento com a música de Wagner; o *leitmotiv* designa (de certo modo, como tonalidade de sentimento) um complexo de idéias, importante para a estrutura dramática... cada vez que uma ação ou dito estimula um ou outro complexo, ressoa, em alguma variante, o *leitmotiv* correspondente. A vida psicológica corrente se mantém exatamente da mesma maneira: os motivos condutores são tonalidades sentimentais dos nossos complexos e as nossas ações e humores variantes dos motivos condutores. As diversas idéias estão interligadas segundo as diferentes leis de associação (semelhança, coexistência, etc). Mas, para a formação de associações superiores, elas são selecionadas e agrupadas por meio de um afeto.”⁹ Assim diz Jung.

Cada complexo é constituído, segundo definição de Jung, primeiro de um “elemento nuclear” ou “portador de significado”; estando fora do alcance da vontade consciente, ele é inconsciente e não-dirigível; em segundo lugar, o complexo é constituído de uma série de associações ligadas ao primeiro e oriundas, em parte, da disposição original da pessoa, e, em parte, das vivências ambientalmente condicionadas do indivíduo.¹⁰ Se considerarmos que, no inconsciente de um indivíduo, existe, como elemento nuclear, uma “imagem paternal”, como, por exemplo, a do deus grego Zeus, só poderíamos falar de um “complexo paternal”, quando o choque entre a realidade e a disposição sensibilizada do indivíduo nesse sentido¹¹ — isto é, uma situação adequada tanto interna quanto externamente — chegasse a converter o elemento nuclear de apenas *potencialmente* perturbador numa característica ativa através de carga emocional intensificada. Postos em ação e, dessa forma, atualizados, os complexos tornam-se posteriormente capazes de fazer aberta oposição às intenções do “eu” consciente, de romper a sua unidade, de se separar e se comportar como se fosse um corpo estranho, um *corpus alienum* vivo,¹² na esfera do cons-

9. Jung, *Sobre a psicologia da demência precoce*, Halle, 1907, p. 44 (ver também Jung, *Aion*, p. 51).

10. J. Jacobi, *A psicologia de C. G. Jung*, 3ª ed., Zurique, 1949, pp. 72 e ss.

11. Jung, *Problemas psíquicos do presente*, Zurique, 3ª ed., 1946, p. 123.

12. Jung, *Sobre energética psíquica*, p. 128.

ciente. É por isso que Jung declara: Hoje em dia cada qual sabe que temos complexos, mas que os *complexos nos têm* é menos conhecido¹³ embora este seja o ponto essencial em relação ao qual se deveria ter uma visão clara, para que, finalmente, se oponham as merecidas dúvidas à ativa crença na orgulhosa supremacia da vontade e no império da consciência de si.

AUTONOMIA DOS COMPLEXOS

Os complexos podem manifestar todos os graus de autonomia. Enquanto uns ainda jazem ocultos pacificamente na estrutura geral do inconsciente, mal sendo notados, outros trabalham como perturbadores reais da “ordem caseira” da psique e outros ainda já abriram caminho para o interior do consciente, mas mesmo ali não se deixam influenciar e permanecem, num maior ou menor grau, como teimosos autocratas.

“O complexo do ‘eu’ forma ‘o centro característico da nossa psique’. Este, porém, é apenas um entre vários complexos. Os outros entram, com maior ou menor frequência, em associação com o complexo do ‘eu’ e, desse modo, se tornam conscientes. No entanto, eles também podem existir por tempo mais longo sem entrar em associação com o ‘eu’,”¹⁴ como que aguardando, no fundo da psique, até que uma constelação adequada os chame à esfera do consciente. Atuam, pois, muitas vezes, de maneira invisível, como uma preparação interna na direção de um objetivo transformador. É que o consciente pode ter conhecimento da existência de um complexo — quantas vezes não ouvimos uma pessoa psicologicamente perturbada dizer: “Sei que tenho um complexo materno!” — mas, apesar disso, pode não conhecer o fundo produtor da sua atuação complexada e, por isso, também não conseguir dissolver o complexo. Todo conhecimento referente à sua existência parece vão; ele atuará de forma pernicioso até que se consiga a sua “descarga”, isto é, a transferência da enorme energia psíquica que lhe é inerente, para outra corrente, quer dizer, até que ele possa ser emocionalmente digerido.

13. Jung, *Sobre energética psíquica*, p. 127.

14. *Idem, ibidem*, p. 290.

Estes complexos, conhecidos apenas intelectualmente, precisam ser rigorosamente distinguidos dos que são “reconhecidos” de fato, quer dizer, devem ser tornados conscientes para que deixem realmente de exercer um efeito perturbador, porque, depois disso, não se trata mais de complexo, mas apenas de conteúdos que o consciente assimilou, como, por exemplo, no caso de um complexo materno que deixou de sê-lo, porque o seu conteúdo se dissolveu e se transformou numa relação natural com a mãe. É preciso, contudo, enfatizar que um complexo, de que se tem conhecimento conscientemente, tem melhor chance de ser “reconhecido” e corrigido, quer dizer, levado a desaparecer, do que quando não se tem sequer idéia da sua existência. Isso ocorre, porque, enquanto é totalmente inconsciente e nem os sintomas causados por ele conseguem atrair a atenção do consciente, ele permanece completamente fora do alcance de um eventual reconhecimento. Nesse caso, ele é dotado do caráter ininfluenciável da ação autônoma, à qual o “eu” fica entregue para o bem e o mal, e a sua natureza promotora de dissociações destrói a unidade da psique.

Jung acentua expressamente que os complexos, enquanto ainda são inconscientes, podem certamente se enriquecer com associações e ganhar uma expressão cada vez maior; no entanto, jamais poderão ser corrigidos. Eles só perdem o caráter ininfluenciável e forte de um autômato, quando são tornados conscientes, processo que faz parte dos mais importantes fatores terapêuticos. Proporcionalmente à distância a que estão do consciente, os complexos adquirem, pelo enriquecimento dos seus conteúdos no inconsciente, um caráter arcaico-mitológico e, com isso, uma crescente numinosidade, o que os fraccionamentos esquizofrênicos deixam facilmente constatar. A numinosidade é, no entanto, algo totalmente fora do alcance do arbítrio consciente e submerge o indivíduo em comoção, isto é, em devoção inerte. O comportamento dos complexos conscientes tem, ao contrário, a vantagem de que, nele, os complexos são corrigíveis e transformáveis. Eles “se despojam do seu revestimento mitológico, aguçam-se personalisticamente e, caindo no processo adaptador do consciente, racionalizam-se de uma forma que torna possível uma discussão dialética”.¹⁵ Do ponto de vista funcional, pode-se dizer que a dissolução de um complexo e a sua digestão emocional, isto é, a sua conscientização, apresenta sempre, como consequência, uma redistribuição da energia

15. Jung, *Sobre as raízes do consciente*, Zurique, 1954, VII, p. 539.

psíquica. É que essa energia, até então aprisionada no complexo, pode, em seguida, fluir e ocupar novos conteúdos e, dessa forma, produzir uma situação nova e mais útil ao equilíbrio psicológico.

Os complexos não são, assim, apenas provas impressionantes, indicativas da divisibilidade da psique, mas também uma demonstração da relativa independência e autonomia dessas “partes”, que pode degenerar em todas as variantes até a completa desintegração da psique.¹⁶ É nesse fato que constitui uma antiga experiência da humanidade, que se baseia a concepção – propagada especialmente entre os povos primitivos – da possibilidade da existência de uma multiplicidade de almas dentro da mesma pessoa. “No fundo, não há nenhuma diferença essencial entre uma personalidade parcial e um complexo”, porque muitas vezes os complexos são “partes separadas de psiques”.¹⁷

Do mesmo modo como os sonhos o demonstram plasticamente, também faz parte da natureza do complexo o fato de que ele pode se apresentar de forma personificada, o que se pode observar facilmente, por exemplo, nas manifestações espíritas, na escrita automática (mediúmica) e noutros fenômenos afins. Porque também as imagens dos sonhos penetram “como um tipo diferente de realidade, na esfera do consciente do ‘eu’ do sonho... os sonhos não estão sujeitos ao nosso arbítrio, mas obedecem a leis próprias. Representam... complexos psíquicos autônomos, capazes de se formarem a partir de si mesmos”.¹⁸

Pode-se dizer o mesmo para as visões, alucinações, quimeras. O complexo tornado autônomo é capaz de levar, no fundo obscuro da psique, uma existência completamente à parte, como se fosse uma psique pequena encapsulada dentro de uma psique “grande”,¹⁹ capaz de fazer-se notar, em certos estados psicóticos, até mesmo por sua “voz” própria, cujo caráter é absolutamente pessoal.²⁰ As frases ditas pelos médiuns, em estado de transe, sempre se apresentam na forma do “eu”, como se, de fato, existisse

16. Jung, *Sobre as raízes do consciente*, p. 520.

17. Jung, *Sobre energética psíquica*, p. 129.

18. *Idem, ibidem*, p. 288.

19. Jung, *Problemas da psique*, p. 6.

20. A obra de J. Staudemaier, *A magia como ciência natural-experimental*, Leipzig, 1912 e também A. Huxley, *The Devils of Loudun*, Londres, 1952, oferecem um impressionante exemplo disso.

uma pessoa real por trás de cada pensamento manifestado dessa maneira. Na sua dissertação “Sobre a psicologia e patologia dos chamados fenômenos ocultos” (Leipzig, 1902), Jung já chamara a atenção para esse tipo de manifestação, nos transe mediúnicos, e qualificara o seu caráter autônomo de “prováveis tentativas de irrupção de uma futura personalidade, de que elas representam aspectos parciais”.

Como os complexos autônomos são, por natureza, inconscientes, aparecem – como tudo o que ainda não é consciente – como não pertencentes ao próprio “eu”, isto é, como qualidades de objetos ou pessoas estranhas, portanto, projetadas. As idéias de perseguição ou a crença nos “espíritos”, baseadas em tais projeções, assim como os fenômenos medievais de obsessão (quando o “eu” é totalmente “engolido” pelo complexo, porque este apresenta tal força que supera até a do complexo do “eu”²¹ devem ser tomados como “manifestação direta da estrutura complexada da psique inconsciente”.²² Se, no entanto, “fragmentos psíquicos tão pequenos, como os complexos, são capazes de uma consciência própria, essa é uma questão ainda não resolvida”.^{23, 24} O certo é apenas que, pelas experiências da psicopatologia, deve-se admitir a possibilidade de que, no inconsciente, haja ocorrências parecidas com as conscientes; basta lembrar, por exemplo, o fenômeno da “dupla personalidade”, como foi descrito por Janet. É que os complexos são potências psíquicas cuja natureza mais profunda ainda não foi sondada.²⁵ “Só se pode romper o seu poder mediante a conscientização dos seus conteúdos reprimidos e inconscientes, o

21. Jung concebe também o “eu” “como uma imagem não apenas de um, mas de muitos fenômenos e da sua sincronização, isto é, de todos os processos e conteúdos que compõem a consciência do ‘eu’. A sua multiplicidade forma realmente uma unidade em que a relação do consciente atua como um tipo de gravitação que contrai as diversas partes no sentido de um centro talvez virtual”. “Por isso, não falo de um ‘eu’,” diz Jung, “mas de um *complexo de ‘eu’*, na suposição fundamentada de que o ‘eu’ é de composição mutável e, por isso, transformável, e que, por essa razão, não pode ser pura e simplesmente o ‘eu.’” (*Problemas da psique*, p. 376.)

22. Jung, *Sobre energética psíquica*, p. 138.

23. *Idem, ibidem*, p. 129.

24. Jung supõe que também no inconsciente haveria “sementes de luz”, “scintillae”, isto é, uma espécie de germes de consciência. (Ver *Das ratzes do consciente*, VII, pp. 544 e segs.)

25. Jung, *Sobre energética psíquica*, p. 141.

que quase sempre só ocorre sob grande resistência da parte dos pacientes e só se pode dar através do método específico da 'análise', a não ser que a vivência de uma graça ou então que catástrofes ou provas de determinada natureza produzam o efeito de choque necessário e, desse modo, talvez a dissolução de tais complexos. Por essa razão, o reconhecimento intelectual não é, de forma alguma, suficiente, porque só liberta o que é vivido com emoção. Só o emocional é capaz de provocar a revolução e transformação energéticas necessárias. Não se pode compreender fenômeno algum exclusivamente pelo intelecto, porque aquele é composto não apenas de *sentido*, mas também de *valor* e este se baseia na intensidade das tonalidades sentimentais que o acompanham.”²⁶ Estas, por seu turno, determinam o papel que o respectivo conteúdo do complexo representa no “budget” da psique.

“Pela emoção o sujeito está sendo incluído e, dessa forma, chega a sentir todo o peso da realidade. A diferença corresponde, então, mais ou menos, à que existe entre a descrição de uma doença grave, que se lê num livro, e a doença real que se tem. Psicologicamente, não se possui nada daquilo que não se tenha experimentado realmente. Um reconhecimento intelectual significa assim bem pouco, porque se toma conhecimento apenas de palavras através dele, mas não se conhece a matéria por dentro.”²⁷

DA FENOMENOLOGIA DO COMPLEXO

Se quiséssemos fazer uma diferenciação na múltipla fenomenologia do complexo, poderíamos distinguir, de maneira sucinta, as formas a seguir indicadas, em que todas podem acusar sintomas não só somáticos, como psíquicos, ou, ainda, ambos:

a) o complexo é inconsciente, mas ainda não tão carregado de energia que possa ser percebido como uma “vontade própria” ou como uma parte autônoma; no entanto, bloqueia em medida maior ou menor o fluxo psíquico natural. É que ele conserva ainda, relativamente, a coesão com

26. Jung, *Aion, pesquisas referentes à história dos símbolos*, Zurique, 1951, p. 51.

27. *Idem, ibidem*, p. 58.

a totalidade da estrutura psíquica (ele se manifesta, por exemplo, nas gafes e noutros pequenos sintomas);

b) o complexo é inconsciente, mas já ficou tão “incorporado” e autônomo que atua como um segundo “eu” em oposição ao “eu” consciente e, dessa forma, coloca o indivíduo entre duas verdades ou dois fluxos de vontades opostas e o ameaça com constante dilaceração (por exemplo, em determinadas formas coercitivas de neurose);

c) o “eu” do complexo pode irromper completamente da estrutura psíquica, separar-se dela e tornar-se autônomo, o que acarreta o conhecido fenômeno da “dupla personalidade” (Janet), respectivamente decomposição em várias partes da personalidade de acordo com o número e a natureza dos complexos inconscientes do sujeito atingido;

d) quando o complexo é tão fortemente carregado que arrasta o “eu” consciente para dentro do seu campo magnético, onde o subjuga e devora, então se torna soberano quase exclusivo da casa do “eu” consciente; nesse caso, podemos nos referir a uma *identificação* parcial ou completa do “eu” com o complexo. Esse fenômeno é muito bem observável, por exemplo, em pessoas que têm um complexo materno ou em mulheres que têm um complexo paterno. Sem que percebam, palavras, opiniões, desejos e aspirações da mãe ou do pai se apoderam do “eu” e fazem dele o seu porta-voz. Naturalmente, essa identidade entre complexo e “eu” pode existir em diversos graus e ocupar apenas partes do “eu” ou a sua totalidade. No primeiro caso, as conseqüências serão perturbações de adaptação, perda relativa do sentido de realidade, em suma, enfermidades psíquicas mais ou menos acentuadas; no segundo, porém, se manifestarão sinais inconfundíveis de uma grave inflação, como a encontramos, por exemplo, em indivíduos que se identificam com Deus ou o Diabo, com uma criança ou um gnomo, com grandes personalidades políticas ou históricas ou com animais de todos os tipos, ou também em diversas formas de psicose ligadas a uma perda total ou parcial do “eu”;

e) como qualquer conteúdo inconsciente só é experimentado em forma projetada, o complexo inconsciente se apresenta também, antes de tudo, como uma projeção, como se fosse a realidade de um objeto externo, em suma, uma pessoa. Quando o complexo inconsciente é tão fortemente “ejetado”, que adquire o caráter de uma entidade – com freqüência, até mesmo ameaçadora – que se aproxima do indivíduo

vinda de fora e se apresenta como uma característica de objeto da realidade externa, surgem então sintomas, como os que podem ser observados, por exemplo, nas idéias de perseguição, na paranóia, etc. Nessa circunstância, esse objeto tanto pode fazer realmente parte do mundo externo como pode ser também um objeto que se acredita vir do mundo externo, mas que, na verdade, é um “objeto” de alucinação, oriundo do interior da psique, como, por exemplo, espíritos, ruídos, animais, sons, figuras internas, etc.; e

f) o consciente tem conhecimento do complexo, mas apenas de forma intelectual; por isso, aquele continua atuando com toda a sua força original. Só pode ser levado à dissolução, quando o seu conteúdo e a compreensão e integração deste são vivenciados emocionalmente.²⁸

Constitui um grande perigo a incapacidade de distinguir os conteúdos que pertencem ao consciente dos que, oriundos do complexo inconsciente, “embrulham” o consciente, como é o caso de *d* e *e*; isso literalmente impede a justa adaptação do indivíduo à sua realidade interna e externa. Essa incapacidade bloqueia não só a sua possibilidade de um julgamento claro, mas também, acima de tudo, qualquer contato humano satisfatório. Esse fenômeno de “participação”, isto é, a falta de discernimento entre sujeito e objeto — constatável, com frequência, não apenas nos neuróticos como também nos povos primitivos que cultivam o animismo, nas crianças e em muitos adultos que permanecem inconscientes — representa, na verdade, a situação psíquica típica, com base na qual se orientam as diversas técnicas de exercer influência. Quanto mais forte for a tendência à “participação”, quer dizer, quanto mais fraca for a capacidade de auto-afirmação do “eu” contra as torrentes de influências psíquicas internas e externas, mais rapidamente o indivíduo será colorido pelo espírito de um grupo e estará à mercê deste e se tornará unido à massa. Ser um adulto amadurecido significa reconhecer as diferentes partes da psique como tais e saber relacioná-las entre si de maneira justa. Para chegar a um concurso harmonioso dessas partes da psique, é indispensável primeiro saber distingui-las e delimitá-las entre si. Isso permite que as influências e irrupções do inconsciente possam ser distinguidas do que o consciente já esclareceu, quer dizer,

28. Ver pp. 32 e segs.

que elas já não possam mais ser confundidas com isso. Portanto, saber discernir é a condição prévia não só de um “eu” pessoal e que não se repete dentro de sua delimitação, mas, no fundo, é também a condição prévia de qualquer cultura superior.

Do ponto de vista do “eu”, há então quatro possibilidades de comportamento em face do complexo: a total inconsciência da sua existência, a identificação, a projeção e a confrontação. Contudo, só o último comportamento pode contribuir de maneira fecunda para a discussão com o complexo e levar à sua dissolução.

No entanto, o neurótico não teme nada tanto como o encontro com a sua realidade interna e externa; por isso, ele prefere pensar a vida em lugar de vivenciá-la. E, assim, permanece freqüentemente agarrado, com incrível tenacidade, aos seus complexos, mesmo que aparentemente sofra com eles de maneira insuportável e empreenda tudo para livrar-se deles. É que algo nele tem a certeza inabalável de que complexo algum pode ser dissolvido, sem que ele tenha que se confrontar com o conflito que o causa, coisa para a qual se necessita de um bocado de coragem, força psíquica e capacidade do “eu” para sofrer. Porque isso representa muitas vezes a aceitação e a resignação diante de fatos irrevogáveis de natureza negativa ou contraditória. Por esse motivo, abrir mão de fixações infantis e adaptar-se ao ser adulto, consciente das suas responsabilidades, é uma dura escola e uma prova, e não o que a maioria espera de uma análise ou dissolução das suas perturbações provenientes dos complexos: um mergulho num estado de “felicidade”! É que, quando um complexo é conscientizado, revela-se o conflito até então inconsciente, com os seus dois pólos hostis, cuja incompatibilidade havia levado ao complexo. Porque, justamente para escapar da incompatibilidade dessas contradições conflitantes, um dos dois pólos foi reprimido, de modo mais ou menos consciente, parecendo, assim, ter-se libertado dele. É verdade que isso evita ter que sofrer por causa do próprio conflito, mas, em compensação, ganha-se o sofrimento de um problema impróprio, que é sofrer de várias perturbações e sintomas neuróticos. Desse modo, o conflito moral ou ético que representava a raiz do complexo aparentemente já não mais existe, foi-lhe dado um sumiço ou, dito de maneira mais acertada, foi transferido para uma esfera onde passa como “inocente”, como, por exemplo, numa transferência para o nível corporal. É que uma das causas mais freqüentes dele é o “conflito moral” ou a aparente incapacidade de afirmar o total do próprio ser.

A DIFERENÇA ENTRE A CONCEPÇÃO DE JUNG E A DE FREUD

Até aqui os pontos de vista e as definições de Jung em relação à noção de complexo correspondem aos de Freud.²⁹ Mas, com a continuação, a atual concepção de Jung passou a divergir *fundamentalmente* da de Freud, e essa divergência teve uma consequência grave para o desenvolvimento de toda a sua teoria. O fato de que, até agora, esta tenha sido pouco notada e considerada é uma das causas principais dos inúmeros mal-entendidos que trabalham contra a justa compreensão da concepção de Jung.

Foi a concordância quanto à natureza e os efeitos dos fatores psíquicos denominados “complexos”, descobertos por vias completamente diferentes por ambos os pesquisadores, que primeiro chamou (1902) a atenção de um para o outro e, mais tarde, os uniu e os levou a caminhar juntos durante algum tempo. No entanto, foi a concepção posterior e profundamente modificada de Jung sobre o mesmo problema³⁰ que os separou novamente (1913), por que, segundo a sua teoria, que, com o correr do tempo, procedeu a uma distinção bem clara entre um *inconsciente pessoal* (que corresponde à noção freudiana de inconsciente, cujo conteúdo era constituído exclusivamente do material de vivências repelidas e reprimidas) e um *inconsciente coletivo* (constituído das formas primitivas típicas de vivências e comportamentos da espécie humana, isto é, “pura e simplesmente da possibilidade herdada de um funcionamento psíquico”),³¹ os “com-

29. O esclarecimento das concepções que tenho em mente me parece mais fácil, confrontando as concepções de Jung com as de Freud, porque as últimas já penetraram em largos círculos, sobretudo nos acadêmicos.

30. Jung expôs a sua concepção modificada pela primeira vez em 1912, na sua obra fundamental *Metamorfose e símbolo da libido* (revisada desde 1952 e publicada com o título *Símbolos de transformação*).

31. Em relação a isso Freud diz: “Estou de pleno acordo com Jung no reconhecimento dessa herança; mas, como método, julgo incorreto recorrer, na busca de esclarecimento, primeiro à filogênese, antes de haver esgotado as possibilidades da ontogênese; não entendo igualmente por que se pretende negar obstinadamente ao período pré-natal a importância que se concede de bom grado ao tempo dos antepassados...” (extraído de “História de uma neurose infantil”, *Obras reunidas*, vol. XII, p. 131).

plexos” também receberam uma ampliação de significado e de função. Jung até os considerou como “focos e nós da vida psíquica, *sem os quais ninguém gostaria de passar e que não devem faltar*,”³² senão a atividade psíquica chegaria a uma parada fatal”.³³ Os complexos formam, na estrutura psíquica, os “pontos nevralgicos” em que se assentam o não digerido, o inaceitável e o conflitante, mas “cujo caráter doloroso não comprova a existência de alguma perturbação doentia”.³⁴ Todas as pessoas têm complexos; eles fazem parte do lado inconsciente da psique e dos fenômenos normais da vida da psique, qualquer que ela seja.

“Sofrer não é uma doença, mas o pólo oposto normal da felicidade. Um complexo só se torna doentio depois, quando achamos que não o temos.”³⁵

Vemos que os pontos de vista originais, a partir dos quais Freud e Jung procuram definir o complexo, já são fundamentalmente diferentes. Freud vê o complexo apenas a partir do doente, Jung a partir do sadio. Em Freud, os complexos têm sempre caráter negativo, são gerados como produtos do mecanismo de repressão psíquica, que, dessa maneira, tenta se livrar do conflito entre a primitiva impulsividade sexual do homem e as exigências morais e sociais que lhe são impostas; eles são considerados, sem exceção, fatores sintomáticos de uma vida psíquica adoecida por perturbações instintivas. Por isso, a sua conscientização, isto é, a sua solução e transferência para o consciente através do método analítico, é terapeuticamente imperativa, e o seu “levantamento” total (e, dessa forma, também um esvaziamento correspondente dos conteúdos do inconsciente), que, em verdade, não é exequível na prática, mas, em princípio, absolutamente possível. Mesmo concedendo à disposição um certo papel, cada complexo, segundo Freud, está inevitavelmente ligado à vida pessoal do homem e arraigado nas vivências emocionais dos primeiros anos de vida, que se tornaram inconscientes e que, devido à sua incompatibilidade com a situação habitual consciente, foram deslocadas, em suma, reprimidas.

32. Grifos da autora.

33. Jung, *Problemas psíquicos*, pp. 122 e segs.

34. Jung, “Terapia psíquica e concepção do mundo” in *Ensaio sobre a história contemporânea*, Zúrique, 1946, p. 63.

35. *Idem, ibidem*, p. 63.

Mas a concepção de Jung soa bem diferente, quando ele declara: “É patente que os complexos são tomados como uma espécie de inferioridade em geral, ao que tenho de observar, de antemão, que complexo ou o fato de ter complexo não significa, assim, sem mais nem menos, uma inferioridade. Quer dizer apenas que existe algo incompatível, não assimilado, conflitante ou talvez algum impedimento, mas também um estímulo para esforços maiores e, dessa forma, talvez até uma nova oportunidade para o sucesso.”³⁶

Isso mostra claramente a direção definitiva que tomaram as reflexões de Jung: o mal pode sempre ser um ponto de partida para o bem e o doentio uma fonte de inspiração mais intensa para a saúde e, desse modo, o complexo pode ganhar também uma significação positiva e prospectiva. Trata-se, então, para Jung, de um *aspecto duplo do mesmo complexo*, que, sem deixar de levar em conta o aspecto freudiano, acrescenta, no entanto, a ele, outro aspecto a mais. A concepção junguiana de complexo evoluiu muito desde 1924. Naquela época, Jung ainda dizia: “A experiência nos mostra, de início, uma variedade infinita de complexos, mas, quando os comparamos cuidadosamente, o resultado é uma quantidade relativamente pequena de formas fundamentais que se baseiam, na sua totalidade, nas primeiras vivências da infância.”³⁷

Dependendo da sua natureza e da disposição do “eu” do seu “portador”, determinados complexos são vistos hoje por Jung como criados exclusivamente dentro de uma situação atual; assim, por exemplo, são todos os que se manifestam nas crises filosóficas no meio da vida.

SOBRE OS DOIS TIPOS DE COMPLEXOS

Jung, no entanto, vai ainda mais longe e declara: “Alguns complexos foram apenas desligados pelo consciente, porque este preferiu livrar-se deles por meio da repressão. Há, contudo, *outros complexos que nunca estiveram antes no consciente*”³⁸ e que, por isso, nunca poderiam ser reprimidos.

36. Jung, *Problemas psíquicos*, p. 122.

37. *Idem, ibidem*, p. 123.

38. O grifo é da autora.

midos arbitrariamente. Esses complexos crescem a partir do inconsciente e inundam o consciente com os seus esquisitos e inabaláveis impulsos e convicções.”³⁹

Isso quer dizer que deveríamos falar de dois tipos de complexos de natureza diferentes? De complexos pertencentes à psique doente e de outros que fazem parte da psique normal, isto é, de complexos doentes e complexos sadios? É evidente que tal raciocínio não é totalmente errado, e menos ainda, quando se recorre a mais um depoimento de Jung e se observa que ele faz certa distinção entre os complexos pertencentes ao inconsciente pessoal e os que fazem parte do inconsciente coletivo. Diz ele:

“Certos complexos são formados pelas experiências dolorosas ou melindrosas da vida individual... Disso resultam complexos inconscientes de caráter pessoal... Mas outra parte (dos complexos) provém de uma fonte muito diferente... No fundo, trata-se de conteúdos irracionais de que o indivíduo jamais era consciente antes e que, por isso, tenta em vão buscá-los em algum lugar na vida externa.”⁴⁰ Ou então: “Os conteúdos do inconsciente pessoal são percebidos como fazendo parte da própria psique, mas os conteúdos do inconsciente coletivo parecem estranhos e como que vindos de fora. A reintegração de um complexo pessoal tem um efeito aliviador e muitas vezes até curativo⁴¹ enquanto a irrupção de um complexo coletivo inconsciente é um sinal muito desagradável e até perigoso. É evidente o paralelismo com as crenças primitivas em ‘almas’ e ‘espíritos’. As ‘almas’ dos primitivos correspondem aos complexos autônomos do inconsciente pessoal, mas os ‘espíritos’ aos complexos do inconsciente coletivo.”⁴²

O próprio Jung admite que, nessa relação, a sua “teoria dos complexos deve parecer, aos olhos do despreparado, com a descrição de uma demonologia primitiva e de uma ‘psicologia de tabus’, o que não é de surpreender, visto que os complexos são, no fundo, resíduos de uma mentalidade primitiva”. Mas, enquanto Freud vê, na sua conscientização, a possibilidade da *completa* superação da mentalidade primitiva (portanto, infantil) do indivíduo e, desse modo, a libertação da sua psique dos seus

39. Jung, *Psicologia e religião*, Zurique, 3ª ed., 1947, p. 25.

40. Jung, *Sobre energética psíquica*, pp. 301 e segs.

41. Freud e Jung estão de acordo em relação a isso.

42. Jung, *Sobre energética psíquica*, pp. 298 e segs.

complexos, Jung acha que qualquer conscientização, por mais ampla que seja, sempre pode levantar e solucionar apenas *parte* dos complexos e sempre justamente a que está em “constelação”. Quer um homem deva, por indicação médica, ser libertado das suas perturbações psíquicas ou psicológicas, quer se queira, por motivos pedagógico-sociais, uma melhor adaptação dele ao seu ambiente, quer se deseje empreender uma transformação mais profunda da personalidade, numa análise, somente um número individualmente limitado de complexos é que sempre poderá ser conscientizado. O restante permanecerá como um “ponto de nó” ou “elemento nuclear” que pertence à matriz eterna de cada psique humana, ao inconsciente coletivo, e Jung não vê razão alguma “pela qual, na realidade, ele não deva durar até o fim da humanidade”⁴³ e, como auto-manifestação do inconsciente, estender-se sempre de novo para o interior do espaço do consciente. Para ele, “primitivo” significa apenas “original”, o que ele não quer ver relacionado com alguma apreciação de valor. Por isso, também os “vestígios inconfundíveis (dos complexos) podem ser encontrados em todos os povos e em todos os tempos; assim, por exemplo, a epopéia de Gilgamesh descreve, com insuperável maestria, a psicologia do complexo do poder e, no Velho Testamento, o livro de Tobias contém a história de um complexo erótico juntamente com a sua cura”.⁴⁴

Querendo ilustrar melhor o que foi dito e nos servindo de uma comparação um tanto ousada, podemos dizer também que, se bem que a energia psíquica atue continuamente, ela é, no entanto, da natureza dos *quanta*. Estes poderiam corresponder aos complexos — como inúmeros pequenos nós numa rede invisível — nos quais, em oposição aos espaços “vazios”, se acumula a carga energética da psique coletiva inconsciente, representando cada um o centro de um respectivo campo de energia magnética.⁴⁵ No caso da carga de um (ou vários) desses “pontos de nó” ficar tão potente que ele, como se magneticamente (agindo como célula nuclear), atraísse tudo e começasse a inchar e a crescer desordenadamente como uma célula cancerosa, “devorando” as outras células e criando um estado no interior do estado, para depois, como “psique

43. Jung, *Sobre a energética psíquica*, p. 142.

44. *Idem, ibidem*, p. 136.

45. Frieda Fordham diz que o complexo seria uma espécie de “ímã psicológico”. (*Uma introdução à psicologia junguiana*, Londres, 1953, p. 53.)

parcial” enfrentar o “eu” como um estranho, teríamos então complexo formado. Quando um “ponto de nó” está inchado apenas por elementos míticos ou humanos gerais, podemos então falar de um complexo da esfera do inconsciente coletivo. Mas, quando, além disso, lhe são *sobrepostos* elementos adquiridos individualmente, isto é, quando ele se apresenta com a roupagem de um conflito pessoalmente condicionado, falamos então de um complexo do inconsciente pessoal. Em suma, pode-se dizer que o complexo tem duas raízes (ele se baseia em eventos ou conflitos, quer da primeira infância, quer da atualidade); duas naturezas (pode manifestar-se como um complexo “doente” ou como um complexo “sadio”); duas maneiras diferentes de manifestação (conforme o caso, pode ser julgado algo negativo ou algo positivo, sendo “bipolar”).

Se levarmos agora em consideração a partir de quantos ângulos diferentes cada complexo pode ser visto – segundo Jung –, entenderemos então, facilmente, por que já a partir dessa noção básica da psicologia profunda se instaurou tanta confusão e tantos mal-entendidos em todos os que não se deram ao trabalho de penetrar mais profundamente nas idéias de Jung.

OS COMPLEXOS FAZEM PARTE DA ESTRUTURA BÁSICA DA PSIQUE

Essas concepções de Jung, quando pensadas até o fim, têm consequências de alcance simplesmente gigantesco. Elas afirmam que o complexo é nada menos que a representação do fenômeno característico da vida da psique, que constitui a sua estrutura e que, portanto, é *em si* um componente sadio da psique. O que provém do inconsciente coletivo jamais é material “doente”, doentio só pode ser o que vem do inconsciente pessoal e nele sofre uma transformação e recebe uma coloração específica, resultante da sua inclusão numa esfera de conflito individual. Ao despojar um complexo da sua “roupagem” constituída dos conteúdos da história da vida pessoal do indivíduo – o que pode ocorrer, no curso de um trabalho analítico, pela conscientização desse material conflitante reprimido –, o verdadeiro núcleo do complexo, o “ponto de nó” do inconsciente coletivo, envolto nesses conteúdos, estará sendo posto a descoberto. Dessa forma, porém, o homem, até então aprisionado nos seus

enredos pessoais, estará colocado diante de um problema que já não representa mais apenas o seu conflito pessoal, mas a expressão de um conflito cujo sofrimento e solução é, desde a eternidade, a tarefa da humanidade. Com uma explicação demasiado realista do conteúdo do complexo, nunca se conseguirá um resultado realmente libertador, porque essa maneira de explicar sempre será travada pelo material de coloração pessoal que causou o adocimento. Só uma interpretação a nível simbólico poderá libertar o núcleo da sua envoltura patológica e livrá-lo da roupagem personalista bloqueadora.

Quando um complexo enraizado na matéria do inconsciente pessoal parece estar em oposição indissolúvel ao consciente, o seu núcleo, posto a descoberto, pode se revelar um conteúdo do inconsciente coletivo; nesse caso, o homem já não está mais em confronto, por exemplo, com a sua própria mãe, mas com o arquétipo “materno”, isto é, não mais com o problema único e pessoal da realidade concreta da sua mãe, mas com o problema humano geral e, por isso, impessoal, do conflito de cada ser humano dentro de si mesmo.⁴⁶ Em que medida isso pode ter um efeito libertador sabem todos os que alguma vez passaram por uma vivência de alma dessa ordem; para um filho, quanto mais suportável é, por exemplo, quando não entende mais o seu problema “pai-filho” a nível da culpabilidade pessoal (desejos de morte, agressão, impulsos de vingança nutrido contra o pai), mas como um problema de desligamento do pai, isto é, do domínio de um princípio de consciência, que, no entanto, já não é mais adequado ao filho, problema este que toca todos os homens e é encontrado nos mitos e lendas como o assassinato do velho rei e a ocupação do trono pelo filho.

Portanto, um complexo que permanece no inconsciente coletivo como “ponto de nó” maior ou menor, sem ser aumentado ou sufocado pelo excesso de material pessoal, já não é mais prejudicial, mas até fecundo em certo grau por ser a célula doadora de energia, de que flui agora toda a vida psíquica futura. Todavia, quando ele é carregado além da medida e se torna autônomo, irrompendo na esfera consciente, pode aparecer então com todas as formas variantes de neuroses e psicoses. Agora, então, quando o consciente não consegue mais haver-se com esses conteúdos, o resultado é o mesmo, nos povos e nos indivíduos: desmoralização e ruína.

46. Ver o capítulo sobre “A viagem marítima noturna”.

Nesse caso, apenas o estado de consciência ou a maior ou menor firmeza da estrutura da personalidade consciente do “eu” é que decide o “papel” que cabe ao complexo. Trata-se de saber até onde o consciente é capaz de compreendê-lo, digeri-lo e integrá-lo, e, desse modo, repelir os seus efeitos perniciosos. Se não se consegue isso, o consciente sucumbe vítima do complexo, que o devora em maior ou menor parte.

NEUROSES E PSICOSES

Assim, a diferenciação psicológica principal entre psicose e neurose, até agora feita de maneira rígida, de acordo com o conteúdo e o valor energético dos complexos, deveria ser feita exclusivamente de acordo com o *estado* do consciente a que elas devem estar associadas. Por isso, o medo da análise — medo da invasão do consciente pelos conteúdos dos complexos — é tanto mais compreensível quanto mais convulsiva e unilateralmente alguém quer se agarrar à condição habitual da sua consciência, pois, como se sabe, aumenta o risco de levar um “tombo” proporcional à rigidez e unilateralidade do consciente. Pode-se dizer o mesmo para o consciente, que, em virtude da sua falta de firmeza e consistência, teme constantemente ser inundado.

A neurose está situada de um lado e a psicose de outro de uma linha fronteira formada pela resistência da consciência do “eu” para impedir a invasão dos conteúdos inconscientes. Muitas vezes está no fio da navalha o fato de a irrupção ser apenas passageira ou permanente — coisa que, em princípio, sempre é possível toda vez que o nível consciente baixa (Janet: “abaissement du niveau mental”), na forma de erros, sonhos, visões, fantasias, êxtases, alucinações ou então do material levantado pela análise.⁴⁷ Em relação a isso, os complexos do inconsciente pessoal não são tão temíveis; com estes o consciente ainda se acomoda de algum modo, porque a dinâmica explosiva do seu “núcleo” está de tal modo vedada pelo seu invólucro de experiências pessoais e condicionadas pelo ambiente, que,

47. Freud chega até a dizer: “O sonho é então uma psicose, com todas as incongruências, imaginações e enganos dos sentidos dela. Na verdade, uma psicose de curta duração e até com uma função útil...” (“Esboço da psicanálise”, in *Obras Reunidas*, vol. XVII, Londres, 1941, p. 97.)

num eventual encontro com o consciente, pode servir de proteção. A ameaça só se torna realmente efetiva, quando essa “camada” é desmontada ou já é, desde o início, muito fraca (como ocorre em muitos casos de pessoas ameaçadas de psicose). Por isso, numa confrontação, cresce o perigo e o medo correspondente, na medida em que se trata de complexos do inconsciente coletivo, cuja “carga explosiva” começa a atuar como um terremoto capaz de destruir tudo ao seu redor; no entanto, trata-se de um perigo que pode também, dessa forma, proporcionar uma chance para uma transformação e reconstrução criativas da psique e que, em certas circunstâncias, *deve* até ser enfrentado. A diferença entre a neurose e a psicose se restringiria, desse modo, a uma transição mais fluente e o prognóstico poderia ter uma configuração mais favorável.⁴⁸ O complexo ganharia até um lugar de honra especial, devido à sua qualidade de “germe criador”, já que é a fonte revitalizadora, cuja função é levar os conteúdos do inconsciente para o consciente e evocar a força criadora deles.

Os conceitos de Jung que procuramos apresentar aqui abrem perspectivas de longo alcance e, em certo sentido, revolucionárias, à compreensão do complexo. Elas são o resultado de uma evolução viva nascida do desdobramento e aprofundamento do ensinamento de Jung, que ele próprio não chegou a esboçar claramente ou a coordenar em lugar algum.

Para compreender então de maneira correta o conceito junguiano de complexo, nunca se deve perder de vista que a sua teoria dos complexos rompeu o quadro das opiniões tradicionais e deu lugar a uma maneira de encarar, intimamente ligada à sua descoberta fundamental dos “dominantes do inconsciente coletivo”, enfim, dos arquétipos. Na sua conferência

48. Jung desenvolveu os seus pontos de vista a respeito dessa questão, de maneira mais ampla, no seu artigo “On the Psychogenesis of Schizophrenia”, *Journal of mental science*, Londres, setembro de 1939 (conferência realizada na Royal Society of Medicine, em Londres, em 4/4/39). Ver também o excelente e circunspecto trabalho de Manfred Bleuler sobre as “Pesquisas e transformações da compreensão na esquizofrenia de 1941 a 1950” publicado em *Progressos da neurologia, psiquiatria e seus terrenos limítrofes*, 1951, ano 19, cads. 9-10, pp. 385-452. Ali ele assinala o seguinte: “Tem-se a impressão de que os anos vindouros serão dedicados principalmente à pesquisa daqueles conceitos mais antigos da esquizofrenia, que viram nesta, principal ou totalmente, uma perturbação pessoal de adaptação às dificuldades da vida.”

de Eranos, em 1934, “Sobre os Arquétipos do Inconsciente Coletivo”⁴⁹ ele proferiu, pela primeira vez, a frase transcendental:

“Os conteúdos do inconsciente pessoal são principalmente os complexos de teor emocional que constituem a intimidade pessoal da existência. Os conteúdos do inconsciente coletivo, porém, são os chamados *arquétipos*.”

Mostrou, assim, um caminho inteiramente novo e que não se pode mais deixar de lado e cujo fim ainda não se pode ver.⁵⁰ Nele, a noção de complexo aparece ligada por laços de parentesco à de arquétipo numa estreita relação de complementação e reciprocidade; é como se o próprio Jung sugerisse a tentativa de clarificar também esse conceito.

49. Agora, no vol. IX dos *Tratados psicológicos: Sobre as raízes do consciente*, Zurique, 1954, vol. I, p. 4

50. Em 1912, Jung se desligou, no seu artigo “Transformações e símbolos da libido”, definitivamente do entendimento puramente concretista dos complexos como fatores do inconsciente pessoal e os reconheceu e pesquisou no sentido do seu conteúdo arquetípico. Essa obra, revisada por Jung e atualizada com os seus reconhecimentos mais recentes, foi novamente editada em 1952 com o título de *Símbolos de transformação*.

O ARQUÉTIPO

DA NATUREZA DO ARQUÉTIPO

Se a apresentação do significado múltiplo e profundo do complexo, na psicologia de Jung, já é por si só uma tarefa extremamente delicada e difícil, se não se quiser subtrair-lhe o sentido vivo, o caráter questionável do propósito se torna então uma verdadeira façanha, assim que se tente esboçar o conceito de *arquétipo*. Não é fácil estabelecer uma definição exata de arquétipo; talvez seja até bom entender o termo “esboçar” em seu sentido mais amplo de “circunscrever” e não de “descrever”, porque o arquétipo representa um enigma profundo, que ultrapassa a nossa capacidade racional de compreender; “O que um conteúdo arquetípico sempre afirma é, antes de tudo, uma parábola lingüística”,¹ ele sempre contém mais alguma coisa, que permanece desconhecida e não formulável. Por isso, toda interpretação forçosamente encontrará o seu limite no “como se”. Não é fácil responder diretamente a pergunta sobre a origem possível do arquétipo, se ele é adquirido ou não.

“Os arquétipos são, de acordo com a sua definição, fatores e motivos que coordenam elementos psíquicos no sentido de determinadas imagens (que devem ser denominadas arquetípicas) e isso sempre de maneira que só é reconhecível pelo efeito. Eles existem pré-conscientemente e formam provavelmente as dominantes estruturais da psique em si... Como condição *a priori*, os arquétipos representam o caso psíquico especial — tão familiar ao biólogo — do padrão de comportamento que confere a todos os seres vivos a sua índole específica. Assim como as manifestações desse plano biológico fundamental podem mudar, no curso do desenvolvimento, assim também as do arquétipo. Visto, no entanto, de

1. Jung, “Sobre a psicologia do arquétipo infantil” in Jung-Kerényi, *Introdução à natureza da mitologia*, Amsterdã, 1941, pp. 112 e segs.

maneira empírica, o arquétipo jamais nasce dentro da esfera da vida orgânica; ele surge com a vida.”² Jung diz: “Se a estrutura psíquica e os seus elementos, os arquétipos, jamais nasceram, isso é uma questão de metafísica e, por isso, não pode ser respondida.”³

A origem do arquétipo permanece obscura e a sua natureza inescrutável, porque a sua pátria é aquele misterioso reino das sombras, o inconsciente coletivo, ao qual jamais teremos acesso direto e de cuja existência e atuação temos conhecimento apenas indireto, justamente pelo nosso encontro com os arquétipos, isto é, através das suas manifestações na psique.

“Não se pode igualmente explicar um arquétipo através de outro, isto é, não se pode, de modo algum, explicar de onde vem o arquétipo, porque não existe nenhum ponto de Arquimedes fora dessas condições apriorísticas”,⁴ diz Jung.

Apesar disso, a simples tentativa de compreendê-lo e descrevê-lo já representa um caminho – até agora pouco trilhado – para lançar um olhar no domínio psíquico do homem arcaico, que vive ainda também em nós, modernos, e cujo “eu” é, como nos tempos míticos, colocado primeiro no germe, sem delimitação fixa e ainda totalmente mesclado com o cosmo e a natureza.

O DESENVOLVIMENTO HISTÓRICO DO CONCEITO DE ARQUÉTIPO DE JUNG

A maneira não dogmática de trabalhar com que Jung observava e descrevia os fenômenos psíquicos e, acima de tudo, a maneira como os deixava atuar nele mesmo, sempre pronto a deixar-se levar para novas paragens e se corrigir e se desenvolver a si mesmo, fizeram que o seu conceito de arquétipo também sofresse, formal e funcionalmente, muitas modificações, aprofundamentos e ampliações, embora a concepção básica

2. Jung, *Simbólica do espírito*, Zurique, 1948, p. 374.

3. Jung, “Os aspectos psicológicos do arquétipo-mãe” in *Sobre as raízes do consciente*, III, p. 123.

4. *Idem, ibidem*, p. 81.

permanecesse sempre a mesma. Jung falou, inicialmente, das “dominantes do inconsciente coletivo”⁵ para ressaltar, desse modo, a relevância para a psique das determinantes, que são os “pontos de nós” de carga energética especial, cuja totalidade constitui o inconsciente coletivo, e para sublinhar a sua função dominadora. Mais tarde, mais ou menos até 1927, Jung empregou simultaneamente as expressões “imagem protótipo” e “imagem originária”, para o que se inspirou, já desde 1921, em Jakob Burckhardt.

Por essas “imagens originárias”, Jung compreendia, naquele tempo, todos os motivos oriundos da mitologia, das lendas e dos contos, capazes de expressar, num retrato vivo, os comportamentos comuns do homem, que sempre podemos encontrar de novo como motivos típicos pela sua essência e que ocorrem no mundo inteiro; esses “motivos”, na história do homem, se apresentaram sob formas incontáveis, nas antigas imaginações dos povos primitivos, nas idéias religiosas de todos os povos e cultura e até mesmo nos sonhos, visões e fantasias dos indivíduos modernos. Embora a teoria da propagação de tais motivos através da “migração” pareça estar certa, há, contudo, muitos casos que só se explicam, admitindo-se o renascimento “autóctone”, em época e em lugares que não tinham contato algum entre si.

Jung tirou o termo “arquétipo”, adotado desde 1927 e hoje de uso corrente, do *Corpus Hermeticum* (II, 140.22 ed. Scott), assim como do *De divinis nominibus* (cap. 2, § 6), de Dionísio Areopagita, que diz: “... atque sanctus Pater id solvens, magis ea quae dicuntur confirmare quoniam sigillum idem est, sed diversitas confirmatum, unius ac eiusdem primitivae formae, dissimilis reddit effigies”. Ao lado disso, foram também as *ideae principales*, de Agostinho, que o estimularam na escolha do termo, porque elas expressam, de maneira plástica, o sentido e o conteúdo tal como Jung os entendera naquilo que as *ideae principales* (das quais se diz: “quae ipse formatae non sunt; quae in divina intelligentia continentur...”) permitem reproduzir bem a noção de “arquétipo”.

Os conteúdos arquetípicos são dados à estrutura psíquica do indivíduo, na forma de possibilidades latentes, tanto como fatores biológicos como históricos. De acordo com as condições proporcionadas pela vida externa e interna do indivíduo, atualiza-se cada vez o arquétipo corres-

5. *O inconsciente na vida psíquica normal e na enferma*, Zurique, 1916.

pondente e, ao receber forma, ele aparece diante da câmara do consciente, ou, como Jung diz, é “apresentado” ao consciente.

A noção de arquétipo, expresso em imagens que Jung designava inicialmente como “motivos de modelos” psíquicos, com o correr do tempo se estendeu a todos os tipos de modelos, configurações, decorrências, etc., isto é, também aos processos dinâmicos e não apenas às imagens estáticas. No fim de tudo, foram incluídas todas as manifestações psíquicas da vida, desde que sejam comuns e típicas da natureza humana, tanto no nível biológico e psicobiológico, como no nível de formação de idéias.

Além disso, para alcançar ainda mais clareza, Jung separou as noções de arquétipo, de imagem originária e dominante, usadas antes alternadamente à vontade; especialmente em 1946, no artigo “O espírito da Psicologia”,⁶ ele assinalou com muita severidade a necessidade de diferenciar o “arquétipo em si”, isto é, do não perceptível e apenas potencialmente existente, do “arquétipo perceptível, atualizado e ‘apresentado’”. Isso quer dizer que é necessário distinguir sempre, com muita exatidão, o arquétipo da imaginação arquetípica, isto é, da “imagem arquetípica”. Enquanto o arquétipo ainda jaz no inconsciente coletivo como um “ponto de nó”, ele não pertence à esfera psíquica do indivíduo, mas à esfera *psicóide* ou semelhante à psique.

“O arquétipo em si é um fator *psicóide* que, poder-se-ia dizer, pertence à parte ultravioleta do espectro psíquico... É preciso estar sempre cômico de que o que queremos dizer com ‘arquétipo’ é, em si mesmo, inobservável, mas gera efeitos que tornam possíveis as observações: as imaginações arquetípicas.”⁷

Só depois de ter recebido uma forma, manifestada pelo material psíquico individual, é que ele se torna psíquico e penetra na esfera do consciente. Cada vez então que se encontrar, nos escritos de Jung, a noção de “arquétipo”, será bom refletir se se trata do “arquétipo em si”, ainda latente e não perceptível, ou se do arquétipo já atualizado e tornado imagem na matéria psíquica consciente.

6. Jung, *Sobre as raízes do consciente*, vol. VII, p. 497 (o artigo denomina-se hoje “Considerações teóricas sobre o psíquico”).

7. *Idem, ibidem*, p. 57.

ARQUÉTIPO, INSTINTO E ESTRUTURA CEREBRAL

Em correspondência com os múltiplos aspectos a partir dos quais podemos proceder à definição da noção de arquétipo, queremos salientar aqui algumas declarações de Jung, de abundância quase inesgotável, que aclaram as características essenciais do arquétipo.

“O inconsciente coletivo,” diz Jung, “como conjunto de todos os arquétipos, é o sedimento de toda vivência humana passada que vai até os seus inícios mais obscuros; não se trata de um sedimento morto – de certo modo, campo de destroços abandonado –, mas de *sistemas vivos de reação e prontidão* que, por via invisível e, por isso, mais eficiente ainda, determinam a vida individual. Mas esse não é apenas um enorme preconceito histórico; é, simultaneamente, também a fonte dos instintos, não sendo os arquétipos mais do que as formas de manifestação destes.”⁸

“Do mesmo modo que precisamos estabelecer a noção de um instinto regulador ou determinante da nossa atuação consciente, precisamos também ter, para manter a proporcionalidade e regularidade dos pontos de vista, um conceito correlativo ao instinto, uma grandeza determinante da qualidade da concepção. Dou então a essa grandeza o nome de ‘arquétipo’ ou ‘imagem originária’. Poder-se-ia chamar, de maneira adequada, a ‘imagem originária’ de ‘conceito do instinto de si mesmo’ ou de ‘auto-retrato do instinto’.”⁹

“Os arquétipos não se propagam, de forma alguma, apenas pela tradição, a linguagem e a migração, mas podem renascer espontaneamente em qualquer lugar e tempo, isto é, de um modo que não é influenciado por nenhuma transmissão externa... Esta constatação significa nada menos que, em cada psique, há prontidões vivas, formas que, embora inconscientes, não são, por isso, menos ativas, e que moldam de antemão e instintivamente influenciam o seu pensar, sentir a atuar.”¹⁰

Essas definições junguianas suscitam a pergunta sobre a medida em que a sua concepção de arquétipo estaria ligada à “estrutura cerebral”. Uma vez que há inúmeros pontos obscuros nesse problema muito sutil e

8. Jung, *Problemas psíquicos*, p. 173.

9. Jung, *Sobre energética psíquica*, p. 273.

10. Jung, *Sobre as raízes do consciente*, III, p. 95.

importante, procuramos responder através de outras citações da sua obra.

“Entendo por arquétipo uma qualidade ou condição própria da psique, que está, de algum modo, ligada ao cérebro.”¹¹

“Os arquétipos não são invenções arbitrárias, mas elementos autônomos da psique inconsciente e já estão ali antes de qualquer invenção. Representam a estrutura imutável de um mundo psíquico que, pelos seus efeitos determinantes sobre o consciente, demonstra que ‘realmente’ é.”¹²

“Em certo sentido, os arquétipos são os fundamentos ocultos na profundidade da psique consciente... são sistemas de prontidão que são, *simultaneamente, imagem e emoção*. São transmitidos hereditariamente com a estrutura cerebral e são até o aspecto psíquico desta.”¹³

“O arquétipo não é apenas imagem em si, mas, simultaneamente, também *dynamis*, que se expressa na numinosidade, na força de fascinação da imagem arquetípica. A realização e assimilação do impulso acontece... não pela imersão no domínio do impulso, mas só pela assimilação da imagem, que representa e evoca, simultaneamente, o impulso, numa forma, todavia, inteiramente diversa daquela em que o encontramos no nível biológico... (o impulso) apresenta dois aspectos: por um lado, é vivenciado como dinâmica fisiológica e, por outro, as suas múltiplas formas entram como imagens e encadeamentos de imagens no consciente e desenvolvem efeitos numinosos, que estão na mais estrita oposição ao impulso fisiológico ou parecem estar... O arquétipo, como imagem do impulso, é, do ponto de vista fisiológico, um objetivo espiritual para o qual o homem é impelido pela sua natureza.”¹⁴

“Temos, por isso, que necessariamente admitir que a estrutura cerebral dada deve o fato de ‘ser como é’ não apenas à influência das condições ambientais, mas, na mesma medida, à natureza específica e autônoma da matéria viva, isto é, a uma lei que é dada com a vida. A natureza do organismo é, por isso, um produto das condições externas, por um lado, e das determinações inerentes ao ser vivo, por outro. Em vista disso, a imagem originária (o arquétipo) também deve ser relacionada, sem dúvida alguma,

11. Jung, *Psicologia e religião*, pp. 186 e segs.

12. Jung, *Simbologia do espírito*, p. 62.

13. Jung, *Problemas psíquicos*, p. 179.

14. Jung, *Sobre as raízes do consciente*, VII, pp. 574 e segs.

por um lado, com certos processos naturais que, caindo nos sentidos e se renovando continuamente, são, por isso mesmo, sempre efetivos; por outro lado, no entanto, ela deve ser relacionada, com o mesmo caráter indubitável, com determinadas determinações internas da vida espiritual e da vida em geral.”¹⁵

As palavras seguintes de Jung sobre esse tema demonstram quanto mais abrangente e até revolucionária é a sua concepção mais recente:

“Precisamos perguntar se, dentro de nós, há ainda outro substrato, além do cérebro, capaz de pensar e perceber, ou se, nesses processos psíquicos que ocorrem durante a inconsciência, se trata de fenômenos sincronizados, isto é, de eventos que não têm nenhuma relação com os processos orgânicos... Isso leva à conclusão de que um substrato tão diferente em sua origem e função quanto o simpático, do sistema cérebro-espinhal, é evidentemente capaz de produzir tão bem quanto este último pensamento e percepções... É que, durante um desmaio, o simpático não fica paralisado e, por isso, poder-se-ia considerá-lo como um provável suporte de funções psíquicas. Se assim fosse, dever-se-ia perguntar se a inconsciência normal do sono, que contém sonhos capazes de serem conscientizados, não deveria ser considerada de maneira semelhante. Noutras palavras, isso significa que, se os sonhos, em lugar de nascerem da atividade adormecida do córtex, não nasceriam do simpático não tocado pelo sono e, portanto, seriam de natureza transcerebral?”¹⁶

O ASPECTO BIOLÓGICO DO ARQUÉTIPO

Se o arquétipo tem agora, por um lado, um aspecto dirigido para “cima”, para o mundo das imagens e das idéias, e, por outro, um aspecto orientado para “baixo”, para os processos biológicos da natureza — os instintos —, isso permite que, também a partir da psicologia animal, se estabeleçam certas relações com ele. Nada impede a suposição de que certos arquétipos apareçam já nos animais e que, portanto, se fundamen-

15. Jung, *Tipos psicológicos*, VII, Zurique, 1950, pp. 571 e segs.

16. Jung, “O sincronismo como princípio de relações” in *Explicação da natureza da psique* (Estudos do Instituto C. G. Jung, Zurique, vol. IV, 1952), pp. 95 e segs.

tem na particularidade do sistema vivo em geral.^{17, 18} Hoje estamos tão avançados, que A. Portmann, a quem devemos uma série de interessantes trabalhos sobre esse tema, fala “de imagens originárias pré-formadas hereditariamente na vivência dos homens e dos animais”¹⁹ e registra: “... O trabalho biológico mostra, no sistema nervoso central dos animais, estruturas ordenadas de maneira figurativa e que são capazes de estimular

17. Jung, *Sobre a psicologia do inconsciente*, p. 126.

18. K. C. Schneider fala em seu “Psicologia animal” (*in Introdução à psicologia mais recente*, Viena, 1931, p. 359) de uma relação entre objeto e sujeito em que o elo é caracterizado pelo “modo de atuação potencialmente preexistente, da mesma maneira como a forma corporal de um organismo preexiste potencialmente ao seu desenvolvimento”.

19. No excelente e extremamente estimulante artigo “O problema das imagens originárias na perspectiva biológica” (*Almanaque Eranos*, 1950, vol. esp., Zurique, pp. 413 e segs.), Portmann propõe, com base na experiência do seu trabalho biológico, uma articulação das estruturas arquetípicas, ou seja, dos seus modos de atuar, nos três níveis seguintes, que seriam válidos tanto na esfera humana como na animal:

1. Estruturas que devem a sua origem a tendências formativas hereditárias muito amplas e que, desde o início, têm um caráter formativo firmemente ordenado correspondente aos “pulsos” (gatilhos) constatados nos animais.

2. Estruturas... em que as disposições hereditárias contribuem apenas de maneira geral, embora ampla, para as tendências, mas que, em lugar disso, são especialmente determinadas, na sua formação, pelo “cunho” individual, como este foi constatado na pesquisa mais recente do comportamento animal... e cuja característica “é determinada justamente pelo não hereditário, mas pelo ‘cunho’”.

3. Efeitos arquetípicos de caráter muito mais diferenciado do que nos dois grupos anteriores, a saber “efeitos psíquicos de complexos secundários provenientes da transmissão de uma tradição ordenada e elaborada de um grupo humano. A gênese desta... leva, pelos treinos e hábitos e pelo reforço do poder do valor e da valorização social, a estruturas complexas, que se formam secundariamente no inconsciente, de onde chegam a atuar conscientemente”. Em relação a isso, “nem podemos dar muita ênfase à herança, mas, ao contrário, precisamos destacar o que é condicionado pelo cultivo”. E ele segue indagando “se o arquetipo é o sedimento de inúmeras experiências ou é, na verdade, a condição prévia da experiência humana; isso é que não sabemos e é a questão” (pp. 429 e segs.).

A concepção de Jung bem que permitiria essa articulação, não na forma de três estruturas arquetípicas estabelecidas originariamente, lado a lado e equivalentes, mas apenas como tais; essas estruturas estariam como que em camadas superpostas, isto é, seriam formadas pelo desenvolvimento histórico, no qual o segundo e o terceiro grupos formariam apenas “investiduras” acrescentadas ao primeiro (ver p. 57 desta obra).

atuações típicas da espécie...”²⁰ E, em seguida: “Muitos têm desaprendido a vivenciar conscientemente o caráter maravilhoso de toda organização viva... por isso, também se admiram de que o modo da vivência íntima do animal seja predestinado, ordenado e estabelecido por estruturas fixas.”²¹

A construção de um ninho é um processo arquetípico, tanto quanto a dança ritual das abelhas, a defesa assustada da lula ou o desdobramento do leque do pavão. Em relação a isso, Portmann declara: “... esta organização do íntimo do animal é dominado por aquele elemento formativo, cuja maneira de atuar se encontra, na psicologia humana, no arquétipo. Todo o ritual dos animais superiores é dotado, em alto grau, desse caráter arquetípico. Ele surge aos olhos do biólogo como uma considerável organização da vida instintiva, que garante o convívio para-individual dos companheiros de espécie, harmoniza a disposição dos parceiros e impede, pela regulação das lutas competitivas, o aniquilamento dos rivais, pernicioso à conservação da espécie. *O comportamento ritual surge como uma organização para-individual importante para a conservação da espécie.*”²²

H. Hediger já havia tentado demonstrar, num importante ensaio, a efetividade dos arquétipos nos atos instintivos dos animais.²³ O animal que vive livremente, não é “livre”, mas vive atrelado a um sistema de espaço-tempo, dentro do qual a sua vida se desenrola em arranjos fixos. Se é arrancado da familiaridade do seu sistema de espaço-tempo e transferido artificialmente para um “espaço” estranho, onde não se sente “em casa”, instalam-se nele graves sintomas de desenraizamento. A hierarquia biológica e social força o animal a permanecer em sua “pátria”, se não quiser perder a sua capacidade de viver. “A dourada liberdade do animal — observa Hediger — é a projeção de um desejo humano.” Isso é válido desde o peixe aos vertebrados mais altamente organizados. Faz parte também desse quadro o fenômeno migratório dos vertebrados, assim

20. A. Portmann, *Perspectiva biológica do problema das imagens originárias*, p. 424.

21. *Idem, Ibidem*, p. 422.

22. A. Portmann, “Ritos dos animais” in *Almanaque Eranos*, 1950, Zurique, pp. 386 e segs.

23. H. Hediger, “Apontamentos referentes ao sistema de espaço-tempo dos animais” in *Revista Suíça de Psicologia e Sua Aplicação*, 1946, vol. V, cad. 4.

como dos peixes e aves, as trilhas milenares cruzadas por certos animais selvagens, etc. O trilhar habitual dos animais e o movimento rítmico e ritualístico da vida quotidiana do homem são correlatos. Fixar-se em modos de comportamento e experiência imutáveis é uma segurança cujo abandono tem que ser pago com o medo e a insegurança. Só pela ação de forças externas o animal é levado a abandonar essas suas seguranças; devido à relativa liberdade do seu consciente, o homem pode sair voluntariamente delas; por isso, ele está sujeito ao duplo risco da hibridez ou do isolamento, porque, ao livrar-se da sua ordem arquetípica original, ele se desvincula também das suas raízes condicionadas históricas e genéricas.

O fato de que a teoria de Jung sobre os arquétipos poderia oferecer uma base adequada a uma perspectiva conjunta da psicologia humana e animal foi apontado, além de Hediger e Portmann, por K. Lorenz e F. Alverdes, entre outros.²⁴ Lorenz fala de “esquemas congênitos”²⁵ (quer dizer, de determinadas modalidades de “reações congênitas em situações de estímulos característicos”), que se caracterizam pela “independência de experiências”²⁶ ... nas quais se pode observar também, no comportamento animal, uma “similitude formal com determinadas reações previstas no esquema congênito da vida humana”.²⁷ Ele destaca que não está, dessa forma, se referindo a uma “imagem congênita”, mas apenas à “possibilidade pré-formada da sua criação” e diz que é “a experiência que preenche a forma com matéria” e também que “certos modos de reação do homem *não* podem ser explicados pela adaptação histórico-tradicional ou pela conveniência conservadora da espécie, mas são manifestações espontâneas de legalidades que todo ser vivo intrinsecamente possui... e parecem ser

24. F. Alverdes, “A efetividade dos arquétipos nos atos instintivos dos animais” in *Diário de Zoologia*, 1939, vol. 119.

25. Termo escolhido por Lorenz, em 1935, com referência aos importantes trabalhos de J. Uexküll, que, já em 1909, indicava, no livro *Ambiente e mundo interno dos animais*, que todo indivíduo é portador de um “mundo de notas”, com o qual pode “notar” situações dadas; queria, no entanto, que se entendesse esse “mundo de notas” como uma “estrutura de configurações de nervos”, situada no cérebro.

26. K. Lorenz, “As formas congênitas das experiências prováveis” in *Noticiário de psicologia animal*, Berlim, 1943, vol. V, p. 283.

27. *Idem, ibidem*, p. 291.

dadas *a priori*".²⁸ Embora Lorenz não seja capaz de reconhecer plenamente a teoria dos arquétipos de Jung, censurando-a de ser uma "generalização de regularidades específicas", não é difícil registrar certos paralelos. Os modos de comportamento que F. Alverdes chamava de "arquétipo de pátria", "arquétipo de casa", "arquétipo de acasalamento", "arquétipo de paternidade", etc., são igualmente formas típicas de vivências tanto na esfera animal como na humana. Representam determinadas configurações de ser, agir e reagir, cunhadas estruturalmente no "modelo originário" delas, mas não em suas manifestações isoladas.

"Com o conceito de arquétipo, não estamos tratando de uma idéia herdada, mas de vias herdadas, isto é, de um modo de função psíquica herdado, portanto, daquele modo congênito pelo qual o pinto sai do ovo, as aves constroem os ninhos, a vespa introduz o ferrão no gânglio motor da lagarta e as enguias encontram o caminho para as Bermudas; trata-se então de um padrão de comportamento. Esse é o aspecto *biológico* do arquétipo... Mas isso logo muda completamente de aspecto, quando observado a partir de *dentro*, isto é, a partir do interior da alma subjetiva. Aqui o arquétipo se revela numinoso, quer dizer, como uma vivência de significado fundamental. Quando se reveste dos símbolos correspondentes — o que nem sempre é o caso — o arquétipo põe o sujeito em estado emocional de conseqüências que podem ser imprevisíveis."²⁹

Os níveis biológicos, psicológicos e, em certo sentido, até os "metafísicos" estão aqui ainda muito juntos. Por isso, a denominação dada por Hediger às categorias típicas do comportamento animal com o termo "arquétipo"³⁰ como correlato biológico do *biotop* (unidade topográfica primária³¹), não é de todo inoportuna.

Outro terreno em que, sobretudo nos últimos vinte anos, têm sido feitas muitas contribuições ao problema das estruturas psíquicas pré-formadas é o da psicologia infantil. Citamos como exemplo disso os trabalhos

28. *Idem, ibidem*, p. 334. Ver também Jung, *Sobre a psicologia do inconsciente*, Zurique, 1943, p. 126.

29. Jung, Palavras de apresentação da obra de E. Harding, *Mistérios das mulheres*, Zurique, 1949, p. VIII.

30. Hoje Hediger substitui esse termo pela noção mais ampla do *psicotop*.

31. Esse termo foi cunhado por R. Hesse, no livro *Geografia animal com base ecológica*, Jena, 1924.

de R. Spitz com K. Wolf³² e as pesquisas de E. Kaila,³³ que mostraram que a forma de relação social do sorriso do bebê de três a seis meses deve ser entendida como uma resposta ao efeito formativo do rosto humano vivo, que atua como “gatilho” nas reações arquetípicas congênitas. Os trabalhos de Rh. Kellog³⁴ sobre o esquema da estrutura arquetípica do desenvolvimento do “eu” da criança, entre dois e quatro anos, pela maneira como se manifesta nos seus rabiscos, proporcionam também interessantes elucidacões. E, quando Jung diz:

“É um grande erro supor que a alma da criança seria uma *tabula rasa* no sentido de que nada houvesse dentro dela. Do mesmo modo que a criança vem ao mundo com um cérebro diferenciado, predeterminado pela hereditariedade e, em conseqüência também individualizado, do mesmo modo ela também enfrenta os estímulos sensoriais do mundo exterior, não com quaisquer prontidões, mas com prontidões *específicas*... Estas são comprovadamente instintos e pré-formações herdadas. São as condições *a priori*, formais e baseadas nos instintos, da apercepção.”³⁵ Todos os fatores essenciais aos nossos ancestrais mais próximos ou mais longínquos serão também essenciais a nós, porque correspondem ao sistema orgânico herdado.”³⁶

Essas palavras são posteriormente confirmadas também, de maneira excelente, pelas observações e pesquisas feitas nos recém-nascidos, durante os primeiros dias após o seu nascimento, pelo pediatra F. Stimimann.³⁷ Segundo este a alma do recém-nascido “já está estruturada, quando ele vem ao mundo”. As “antecipacões”, isto é, os modos de comportamento que fazem parte de um grau posterior do desenvolvimento, mas surgem cedo demais, permitem reconhecer claramente essa estrutura. “Não há

32. R. Spitz, K. Wolf, *The Smiling Response* (Genetic Psychol. Monogr., 1946, vol. 34).

33. E. Kaila, “As reações do bebê ao rosto humano” in *Anuário Universitário Abeensis*, vol. 17, 1932.

34. J. Jacobi, “O ‘eu’ e a personalidade no desenho infantil” in *Noticiário suíço de Psicologia*, 1953, vol. XII, cad. 1.

35. Jung, “Sobre o arquétipo, com especial consideração da noção de *anima*” in *Sobre as raízes do consciente*, II, p. 77.

36. Jung, *Problemas psíquicos*, pp. 165 e segs.

37. F. Stimimann, *Psicologia do recém-nascido*, Zurique, 1940.

nenhuma psicogênese pós-natal”, diz Stirnimann, “apenas um desenvolvimento... Não existe apenas uma estrutura corporal herdada, mas também instintos herdados... A alma de um recém-nascido é igual a uma chapa fotográfica que foi exposta em gerações anteriores; assim que for revelada, aparecerá aqui e ali a imagem em fragmentos até que esteja inteiramente diante de nós.”³⁸ A opinião de que, nesse caso, se trataria apenas de reflexos não é convincente, porque, embora os arquétipos estejam operando de maneira aparentemente autônoma tal qual os reflexos, eles têm, diferentemente destes, um caráter de significação relacionado com o consciente e são capazes de se manifestar em todas as esferas psíquicas, assim como também nas esferas espirituais. Mesmo que o físico e o psíquico – que formam uma união em si mesma indissolúvel – apareçam num nível de desenvolvimento muito próximo da natureza, ainda inteiramente fundidos um ao outro e mal distinguíveis entre si,³⁹ no entanto, muito cedo já se revela no homem a possibilidade de movimentos paralelos e, em pouco tempo, também movimentos separados em cada uma das esferas, que, contudo, devem sempre permanecer em relação recíproca. Segundo Jung:

“As condições estruturais originárias da psique são da mesma surpreendente uniformidade que as do corpo visível. Os arquétipos são como órgãos da psique pré-racional.”⁴⁰ “O arquétipo... é um órgão psíquico que se encontra em cada um ... um componente de necessidade vital da administração psíquica.”⁴¹ “Assim como o corpo vivo, com as suas qualidades específicas, é um sistema de funções de adaptação às condições ambientais, também a psique tem que apresentar órgãos ou sistemas funcionais que correspondam aos eventos físicos regulares. Não pretendo com isso me referir às funções sensoriais de dependência orgânica, mas, ao contrário, a uma espécie de fenômenos psíquicos paralelos às regularidades físicas.”⁴²

38. F. Stirnimann, *Psicologia do recém-nascido*, pp. 96-105.

39. O instinto constitui o “divisor de águas” entre a esfera do corporal e a do psíquico; uma das margens pertence ao país do somático e outra ao país do psíquico.

40. Jung, *Comentário psicológico ao livro tibetano dos mortos*, Ed. Pensamento, São Paulo, 1985, pp. XXXV-XLVII.

41. Jung, *Sobre a psicologia da criança*, p. 117.

42. Jung, *Problemas psíquicos*, p. 166.

COMPREENSÃO REALISTA E SIMBÓLICA

Quando, por exemplo, o percurso diário do sol ou a alternância entre o dia e a noite se deixam expressar na forma de uma seqüência de imagens, gravadas na alma humana desde os primórdios dos tempos — como a do mito do herói moribundo e ressuscitado —, pode-se então falar de uma “imagem analógica” do evento físico e supor, desse modo, que traduzir eventos físicos em “imagens”, a saber, em formas arquetípicas, faz parte da capacidade da estrutura psíquica,

“... imagens que têm uma relação quase irreconhecível com o evento físico... Não há nisso nenhum motivo para considerar o psíquico como algo secundário ou como um epifenômeno, mas motivos suficientes para considerá-lo como um fator *sui generis*.”⁴³

Já na mais tenra idade de muitas crianças pode-se constatar que o homem tem literalmente necessidade de colocar uma compreensão simbólica ao lado da compreensão realista do mundo e das suas vivências nele.⁴⁴ A compreensão em nível simbólico, a fantasia, portanto, da psique, faz parte delas organicamente, da mesma maneira que a transmitida pelos órgãos sensoriais. Ela representa uma tendência natural e espontânea, que adiciona à âncora biológica do homem uma âncora paralela e equivalente ao espiritual e enriquece assim a vida com uma dimensão a mais, que constitui especificamente o ser humano. Ela é a raiz de tudo que é criador e não se nutre de repressões (como a psicanálise acreditava), mas da força criadora, inicialmente não perceptível, dos arquétipos que atuam desde o fundo da psique e criam o espiritual. Assim, por exemplo, o mito do herói solar é uma “tradução” do percurso do sol, feita espontaneamente pela psique, uma conscientização dos processos psíquicos que acompanham os processos físicos, “porque o arquétipo não é algo que nasça de fatos físicos, mas algo que descreve como a psique vivencia o fato físico”,⁴⁵ isto é, como através dele o físico é traduzido para o psíquico. O que se quer indicar, com o termo “traduzir”, é uma atividade própria da psique, que até hoje não pode ser explicada por nenhuma teoria materialista ou biológica e que re-

43. Jung, *Sobre as raízes do consciente*, II, p. 64.

44. J. Jacobi, “A contribuição de Jung à psicologia da criança” in *O psicólogo*. Schwarzenburg-Bern, 1950, vol II, cads. 7/8.

45. Jung, *Sobre a psicologia do arquétipo da criança*, p. 109.

vela estar a sua essência ancorada, em última análise, no espiritual e “independente da matéria”.⁴⁶

“O organismo opõe à luz uma estrutura nova – o olho – e ao processo natural, o espírito opõe uma imagem simbólica que apreende o processo natural do mesmo modo como o olho capta a luz. E, assim como o olho é um testemunho da atividade criadora particular e autônoma da matéria viva, do mesmo modo também a imagem originária é uma expressão da força criadora própria e absoluta do espírito.”⁴⁷

O arquétipo deve ser considerado, então, primeiro como o campo e centro magnético que está na base da transformação do decurso psíquico em imagem. Ele é, enquanto jaz no seio do inconsciente, um mero sistema de prontidão, por ora ainda uma “estrutura formalmente indeterminada, à qual compete, no entanto, a possibilidade de se apresentar⁴⁸ em determinadas formas em virtude da projeção”.⁴⁹ Já o termo “arquétipo”, pelos seus componentes, permite reconhecer indicações importantes sobre esses traços característicos. “A primeira parte, ‘arque’, significa início, origem, causa e princípio, mas representa também a posição de um líder, de uma soberania e governo (portanto, uma espécie de ‘dominante’);

46. Isso também não se modifica com a opinião que gostaria de estabelecer uma analogia entre o arquétipo e a teoria dos “engramas” de Semon relativa à “mnemo”. O conceito de arquétipo de Jung só até certo grau corresponde ao da “mnemo”, embora ele também admita uma forma-base típica das vivências psíquicas repetidas como “sedimento mnemônico” e conceba este como que fundamentado simplesmente na particularidade da manifestação da vida e principalmente não o negue sequer no animal. (Ver Jung, *Sobre a psicologia do inconsciente*, p. 176.) Os chamados “pensamentos elementares” do etnólogo e psicólogo-etnólogo A. Bastian (1826-1905) apresentam também certa semelhança com o arquétipo. Com esses “pensamentos elementares”, Bastian queria significar as formas-base análogas às idéias presentes por toda parte e que o homem, em todos os tempos e culturas, tem produzido sempre de novo como que “a partir do seu interior”.

47. Jung, *Tipos psicológicos*, p. 571.

48. Jung, *A criança divina*, p. 117.

49. Entendemos como “projeção” a transferência inconsciente e automática de um conteúdo psíquico para fora e para o interior de um objeto, com cuja propriedade esse conteúdo depois aparece. Tudo que é inconsciente dentro do homem é projetado por ele num objeto situado fora do seu “eu”; por essa razão, o processo de projeção faz parte da vida natural da psique ou simplesmente do homem.

a segunda parte, 'tipo', significa batida e o que é produzida por ela, o cunhar das moedas, figura, imagem, retrato, prefiguração, modelo, ordem, norma... transferido ao seu sentido mais moderno é amostra, forma básica, estrutura primária (algo que jaz no 'fundo' de uma série de indivíduos 'parecidos', quer sejam seres humanos, animais ou vegetais)."⁵⁰ Nessas noções está contida a "gravação", pela repetição constante de experiências típicas, assim como a referência às "energias" e "tendências", que levam empiricamente à repetição permanente das mesmas experiências e formulações. Elas são a ilustração de que, no reino realmente protéico da psique, existem, de fato, um princípio formador e funções dominantes — justamente os arquétipos — e de que, nessas áreas, se pode falar do efeito de algo não formado e de algo formador sobre algo formado e ainda de tal efeito em "níveis diversos".⁵¹

O ARQUÉTIPO E A IDÉIA PLATÔNICA

Existe, evidentemente, certa relação com a noção de "idéia" de Platão; mas essa relação é apenas parcial, no sentido de que os arquétipos representam algo como "a idéia platônica com base empírica".⁵² Ambos os conceitos significam algo como "figurado", "imaginado", "mirado", mas, ao contrário do arquétipo, "as idéias contêm a característica da imutabilidade"⁵³ e, por isso, devem ser entendidas como formas eternas do além, que têm existência *anterior* a qualquer experiência. Nesse ponto, é fácil estabelecer uma relação com a distinção feita por Jung entre o "arquétipo em si" (o não perceptível) e o "arquétipo manifestado" (o já percebido),⁵⁴

50. Nisso seguimos as excelentes formulações de Paul Schmitt, no seu ensaio "O arquétipo em Agostinho e Goethe", publicado em *Eranos*, na homenagem ao 70º aniversário de Jung (vol. esp.), Zurique, 1945, pp. 98 e segs.

51. P. Schmitt, *O arquétipo*, p. 124.

52. Jung, "Sobre o arquétipo" in *Noticário central de Psicologia*, 1930, vol. 9, cad. V, p. 264.

53. P. Schmitt, *O arquétipo*, p. 99.

54. Jung, "Considerações teóricas sobre a natureza da psique" in *Sobre as raízes do consciente*, VII, p. 576.

admitindo-se que o primeiro “transcende” o espaço psíquico, que a sua natureza é apenas “psicóide” e que ele também existe antes de qualquer experiência pelo consciente, tal como a idéia platônica, e que as noções de “além” e “eterno” não devem ser entendidas metafisicamente, mas, de maneira empírica, como “além do consciente”. Quando, no entanto, a idéia aparece dentro das categorias de espaço e tempo, na esfera da criação, isto é, na esfera da psique consciente, na forma de um *eidolon*, então neste, tal como no “arquétipo perceptível”, o eterno (idéia) e o temporal-material (fenômeno) são “unificados”, isto é, manifesta-se uma bipolaridade. Nesse sentido, pode-se dizer, com Jung, que as idéias eternas de Platão, “guardadas num lugar paracelestial”, seriam uma expressão filosófica dos arquétipos psicológicos.⁵⁵ Em face da *clareza da idéia* o arquétipo tem a vantagem de ser *vivo*. É “um organismo vivo dotado de força geradora”.⁵⁶

A psique fornece, incessantemente, através dos arquétipos, as figuras e formas que tornam possível o reconhecimento em si. Não há idéia ou pensamento essencial algum que não se baseie em formas arquetípicas originárias, que nasceram numa época em que o consciente ainda não pensava, mas percebia, e a idéia era ainda essencialmente reveladora, nada inventado, mas o que era imposto pela necessidade interna ou pelo caráter convincente dos fatos imediatos.⁵⁷ Desse modo, os arquétipos nada mais são do que formas típicas de conceber e contemplar, de vivenciar e reagir, da maneira de se comportar e de sofrer, retratos da própria vida, “que se compraz em produzir formas, em dissolvê-las e em reproduzi-las de novo com o velho cunho, não apenas no material como no psíquico e também no espiritual”.⁵⁸

OS ARQUÉTIPOS NÃO SÃO IMAGENS HERDADAS

A freqüente comparação com o *eidos* platônico e a distinção geralmente feita até hoje entre os dois aspectos do arquétipo (arquétipo em

55. Jung, *Sobre as raízes do consciente*, p. 545.

56. Jung, *Tipos psicológicos*, p. 574.

57. Jung, *Sobre as raízes do consciente*, II, p. 45.

58. P. Schmitt, *O arquétipo*, p. 99.

si e não perceptível e arquétipo “manifestado”, perceptível e visível na esfera psíquica) tiveram como efeito o fato de que o arquétipo foi considerado algo como “imagens prontas e herdadas”, criando assim inúmeros mal-entendidos e polêmicas desnecessárias.

De todos os lados, objetava-se que, de acordo com o estado atual das ciências naturais, não haveria nenhuma possibilidade de uma transmissão hereditária de qualidades e memórias adquiridas. Não se atentou para o fato de que, segundo Jung, os arquétipos representam uma condição estrutural da psique, que, sob determinada constelação (de natureza interna e externa), é capaz de produzir as mesmas formações, o que nada tem absolutamente que ver com a transmissão hereditária de determinadas imagens. Não se queria entender e, com freqüência, não se quer, que essas “imagens originárias” (que são, aliás, iguais ou parecidas apenas no seu modelo básico) baseiam-se num princípio formador que já é, desde sempre, inerente à psique; elas são “herdadas” apenas no sentido de que a estrutura da psique, tal como é, representa um patrimônio humano geral e carrega dentro de si a capacidade de manifestar-se em determinadas formas específicas. Por exemplo, um homem que vive noutro planeta – se tal criatura existe – teria provavelmente uma psique diferente da nossa; os dados estruturais da sua psique acusariam também formas originárias típicas ou arquétipos totalmente diferentes.

Queremos, por isso, enfatizar de modo todo especial que os arquétipos não são idéias herdadas, mas a *possibilidade herdada de idéias*. “Eles surgem, na matéria formada, apenas como princípios reguladores da sua formação.”⁵⁹ São as vias, as prontidões, os leitos pelos quais a água da vida se metera profundamente, formando aquela rede psíquica e os seus “pontos de nós” que, logo no início, designávamos como “estrutura complexa da psique”, com os seus “núcleos de significado”. Precisamos admitir que eles são os ordenadores ocultos das idéias, o “modelo originário” em que se baseia a *ordem invisível* da psique consciente e cuja força indomável mantém os conteúdos que caem no inconsciente, durante a roda eterna dos milênios, com vida – “pela formação, transformação, eterna conservação do sentido eterno”. Eles formam um “sistema de eixo potencial” e são – assim como uma rede de cristais latente na água-mãe – de certo modo pré-formados no inconsciente, sem terem uma existência material, algo como

59. Jung, *Problemas psíquicos*, p. 68.

os “eternos incriados” (*éternels incréés*, como, segundo Bergson, Jung também os chama), que ainda têm que receber a consolidação, a iluminação e a “roupagem” para surgirem como “realidade material” ou “imagem”, isto é, para poderem nascer. Apesar de encontrarmos os arquétipos “dentro de nós” (como, por exemplo, em sonho), eles pertencem, logo que os percebemos, ao mundo exterior vivo, porque o seu modo de aparecer tirou desse mundo exterior a matéria da sua “roupagem”. “O arquétipo é uma presença eterna”, diz Jung⁶⁰ e depende apenas da constelação⁶¹ dada até que ponto ele está sendo percebido ou não pelo consciente.

O arquétipo é em si um fator impercebível, uma disposição que, em dado momento do desenvolvimento do espírito humano, começa a atuar, coordenando o material do consciente em determinadas figuras.

“Nenhum arquétipo se deixa expressar numa fórmula simples. Ele é um recipiente que jamais se deixa esvaziar e encher. Existe em si apenas potencialmente e, ao se revestir de alguma matéria, já não é mais o que era antes. Persiste através dos milênios e exige sempre uma interpretação nova.”⁶²

Ele é imutável em seu esboço fundamental, mas está em constante transformação no seu modo de aparecer. Mas, com isso, surge também a fronteira intransponível da sua interpretação e definição, porque “em nenhum momento, devemos ceder à ilusão de que um arquétipo pode ser definitivamente explicado e, dessa forma, despachado. A melhor tentativa para explicá-lo nada mais é do que uma tradução, mais ou menos bem-sucedida, para outra metáfora”.⁶³

O ARQUÉTIPO E A GESTALT

Na sua “forma” herdada e ainda não caracterizada por algum conteúdo específico, o arquétipo permite que se lance também uma ponte

60. Jung, *Psicologia e alquimia*, II, Zurique, 1952, p. 305.

61. Entende-se aqui por “constelação” o tipo de situação do consciente com a qual o inconsciente está em relação compensadora, o que se manifesta através da distribuição da energia psíquica e da carga correspondente do arquétipo tocado e evocado pelo problema do momento.

62. Jung, *Sobre a psicologia do arquétipo infantil*, p. 142.

63. *Idem, ibidem*, p. 117.

para o chamado “gestaltismo”, podendo-se dizer que “o que está sendo herdado” é precisamente a Gestalt, isto é, a capacidade da psique de vivenciar em Gestalten (= plural) e de criá-las, tanto em sentido literal como no seu verdadeiro sentido total.⁶⁴

Os “critérios gestaltistas”⁶⁵ apresentados pelo fundador do gestaltismo, Christian von Ehrenfels, também admitem certas analogias. Eles rezam: a) as *Gestalten* contêm mais do que a simples soma dos seus elementos; b) as *Gestalten* conservam seu caráter e qualidades características mesmo quando as suas bases são modificadas de determinada maneira. Portanto, são “inteirezas” (como os arquétipos) que não se podem definir, mas somente “circunscrever” e vivenciar. “Inteireza” significa uma estrutura pronta, em condição do seu sentido.⁶⁶ Como inteirezas, elas, no entanto, deixam-se transpor e variar, e o que permanece imutável e reconhecível é a “invariante” ou pura e simplesmente a Gestalt.⁶⁷

Uma melodia singela, por exemplo, não importa em que tom é tocada, nunca perde a sua figura básica e quem a conhece vai percebê-la mesmo sob as mais complicadas variações. Do mesmo modo, sobre uma base em forma de cruz se pode construir uma igreja de estilo gótico, mourisco, barroco ou moderno, sem que, dessa forma, se perca o seu modelo básico cruciforme. Com o arquétipo não será diferente; ele pode tomar emprestada a sua aparência das mais variadas categorias de objetos e sentidos e, ainda assim, conservar sempre a identidade do seu sentido. Tomamos, por exemplo, um objeto que deveria expressar o “estabelecimento de uma relação entre dois ‘campos’” — como ponte, arco-íris, arco, desfiladeiro, compromisso, portão, etc.; eles podem servir para

64. Ver também J. Jacobi, *A psicologia de C. G. Jung*, III, Zurique, 1949, p. 85.

65. D. Katz dá um bom resumo no seu livro *Psicologia da Gestalt*, Basel, 1944.

66. Em relação a isso, quero chamar a atenção para o interessante e elucidativo trabalho de K. W. Bash, que abre novas vias de contato, “Gestalt, símbolo e arquétipo” in *Noticiário suíço de Psicologia*, 1946, vol. V, cad. 2, pp. 127-38.

67. K. Lorenz observa que, ao contrário dos “esquemas congênicos”, as imagens da memória adquirida não são transponíveis, porque os seus diversos sinais característicos são de qualidade inconfundível. Ao considerarmos certas analogias resultantes da comparação dos “esquemas congênicos” com o conceito junguiano de arquétipo, não podemos deixar de notar algumas semelhanças referentes às relações dos dois conceitos com a teoria da “Gestalt”.

figurar um sentido igual ou, pelo menos, parecido com o do arquétipo e, ainda assim, cada um deles representar um aspecto especial.

É verdade que, na concepção da psicologia gestaltista, Gestalt significa algo puramente formal; falta-lhe, em grande parte, a plenitude de sentido, que é um dos elementos constitutivos do arquétipo, pois, embora, na psicologia gestaltista, “sentido” signifique “ordem formativa interna”⁶⁸ deve-se entender com isso algo formal como o “modelo originário”, mas não um tipo de conteúdo como no arquétipo, que, pela carga emocional correspondente, pode ser expresso em imagens. As características de “inteireza” e de “transponibilidade”, porém, fazem parte do fundamento imprescindível, tanto do arquétipo como da Gestalt. “As ‘Gestalten’ são inteirezas cujo comportamento não é determinado pelo comportamento dos seus elementos, mas pela natureza inteira no todo” (Wertheimer), no que temos que acentuar que as “Gestalten distintas” (isto é, concisas), da mesma maneira que os arquétipos, não existem já prontas como as idéias de Platão, mas surgem necessariamente como resultado de leis ordenadoras internas, oriundas do jogo das energias do mundo psíquico.⁶⁹

HIERARQUIA DOS ARQUÉTIPOS

Como uma árvore robusta que se divide em ramos e resplandece em milhares de flores, cada arquétipo é capaz de diferenciação e desenvolvimento infinitos. A pergunta sobre se existem muitas formas originárias ou arquétipos é ociosa. No fim das contas, os arquétipos são redutíveis ao número de possibilidades das vivências básicas típicas e talvez até à unidade dos dois opostos originários — como claro-escuro, céu-terra, etc. — em que a própria criação se baseia.

Quanto mais profunda a camada do inconsciente de que surge o arquétipo, mais parco será o seu esboço básico; no entanto, mais possibilidades de desenvolvimento estarão contidas nele e maior será a plenitude do seu significado. Para uma comparação, pode-se recorrer, por exemplo,

68. D. Katz, *Psicologia gestaltista*, p. 83.

69. K. W. Bash, “Gestalt, símbolo e arquétipo” in *Noticiário suíço de Psicologia*, 1946, vol. V, p. 137.

à genealogia das divindades. “A natureza de uma divindade se desdobra nos seus descendentes. Quanto mais elevadas no sistema genealógico, isto é, quanto mais antigas — as figuras divinas gerando e parindo —, maior é a abundância da substancialidade nelas contida e a multiplicidade de sentido da sua concepção. E, do mesmo modo como, num sistema lógico, o conceito superior permanece qualitativa e quantitativamente inalterado, mesmo depois que dele se tenha desenvolvido uma porção de conceitos inferiores, assim também a substancialidade pai-mãe mantém inalterada a plenitude do seu ser e da sua essência, mesmo depois que cada uma das suas modificações, na figura dos seus filhos, tenha se desligado deles.”⁷⁰

Por isso, se se quisesse proceder de maneira mais diferenciada, poder-se-ia distinguir, no mundo dos arquétipos também, uma certa seqüência de graus, designando, por exemplo, os arquétipos que não são mais redutíveis como “bisavós” ou “primários”; o seu desdobramento, ou seja, os seus filhos, como “secundários”, e os netos como “terciários”, etc., até que se chegasse àqueles que, pela sua manifestação extremamente complexa, são os mais próximos da esfera do nosso consciente e têm, portanto, também uma menor abundância de sentido e numinosidade, a saber, de carga energética. Tal seqüência de graus poderia ser, por exemplo, a que manifestasse as características típicas de toda a família humana, do gênero feminino somente, da raça branca, do europeu, do homem nórdico, do suíço, do natural da Basileia, da família Müller, etc. Pois é indiscutível que, ao lado dos arquétipos que pertencem à totalidade da família humana ou dos europeus, uma pessoa natural da Basileia irá também vivificar ainda aqueles que são típicos apenas dela. Estes devem então ser considerados variações dos primeiros, que, na verdade, são proporcionadas pela estrutura originária, mas chegam a ser representadas, na concretização individual no espaço e no tempo, pelo fenômeno do “revestimento”, a saber, pelo cunho da constelação temporal e ambiental em questão. Tal como nas genealogias divinas acima mencionadas, eles saem do seio da “família primária” e, por isso, têm uma quantidade extremamente grande de aspectos. As necessidades primárias que em si permanecem sempre as mesmas, e as vivências típicas básicas da humanidade, que se repetem eternamente, garantem, por um lado, a inabalável existência dos arquétipos e, por outro, criam dentro da psique os “campos magnéticos” graças aos quais eles se apresentam

70. P. Philippon, *Pesquisas sobre o mito grego*, Zurique, 1944, p. 14.

sempre de maneira nova e nas mais diferentes variações e revestimentos.⁷¹

Assim como os cristais se baseiam em leis relativamente simples, do mesmo modo os arquétipos também apresentam certas características básicas que os colocam em determinados grupos.⁷² “Há também tipos de situações e figuras que se repetem mais vezes e em sentido correspondente. Por isso, utilizo também o termo ‘motivo’ para designar essas repetições”, diz Jung.⁷³ Nos motivos típicos do inconsciente coletivo, trata-se de algo essencialmente semelhante, como, por exemplo, nas analogias funcionais do mundo vegetal ou animal. “São formas existentes *a priori*, ‘cunhos’ ou normas biológicas da atividade psíquica.”⁷⁴ No entanto, os arquétipos não apenas formam o “modelo primário” das personificações psíquicas parciais e, por isso, das figuras de todo tipo, mas podem representar também o “esboço básico” de conexões e legalidades abstratas.⁷⁵

“A manifestação psíquica do espírito indica, sem mais nada, que ela é de natureza arquetípica, o que significa que o fenômeno que denominamos espírito baseia-se na existência de uma imagem originária autônoma, que se encontra universalmente, de forma pré-consciente, na estrutura da psique humana.”⁷⁶

Mesmo que se tenha a opinião de que uma auto-revelação do espírito — por exemplo, a sua aparição — não seria outra coisa que uma alucinação, ela será sempre um evento psíquico (não sujeito ao nosso arbítrio). Em todo caso, será um “complexo autônomo”. Também o fato de que a

71. A proposta de E. Schneider de incorporar também os arquétipos nas três categorias que a caracterologia normalmente agrega às pessoas (isto é, a geral ou coletiva, a típica ou grupal e a individual) parece ir na mesma direção. (Artigo de E. Schneider, “Sobre a psicologia do inconsciente”, in *Noticiário suíço de Psicologia*, 1952, vol. IX, nº 2, pp. 104 e segs.)

72. Jung, *Problemas psíquicos*, p. 126.

73. Jung, “Sobre o aspecto da figura basilar” in Jung-Kerényi, *Introdução à natureza da mitologia*, Amsterdã, 1941, p. 218.

74. *Idem, ibidem*, p. 218.

75. Ver as explicações de W. Pauli, em seu artigo “A influência da imagem arquetípica na formação das teorias científicas de Kepler” (in *Explicação da natureza e psique*, ensaios do Instituto C. G. Jung, Zurique, vol. IV, 1952, parte II), onde ele chama a atenção para as idéias de Kepler, como, por exemplo, a da relação da imagem da Santíssima Trindade com a tridimensionalidade do espaço.

76. Jung, *Simbólica do espírito*, p. 13.

psique de cada indivíduo se desdobra, no curso do seu desenvolvimento natural, no sentido de uma inteireza que inclui os diversos componentes, como o “eu”, o inconsciente, a pessoa (*persona*), a sombra, etc., é um evento arquetípico, por que a cristalização de um “eu” mais ou menos sólido é um processo de desenvolvimento comum à espécie humana e que a caracteriza. Faz parte da natureza objetiva da psique o fato de ela já carregar em si, como uma semente, a tendência ao amadurecimento completo e realizar essa tendência na forma de decorrências arquetípicas. Desse modo, o processo de individualização, o desenvolvimento no sentido de uma personalidade única, que é um dote potencial do homem, também é uma decorrência arquetípica e está contida, como germe, em cada psique, seja atualizada ou não. E, como toda a vida psíquica se baseia pura e simplesmente nos arquétipos, e como podemos falar não só de arquétipos, mas também, do mesmo modo, de situações, vivências, ações, sentimentos e reconhecimentos arquetípicos, qualquer delimitação ou restrição roubaria do conceito apenas a sua riqueza de sentido e de relação. Naturalmente, o nosso juízo intelectual busca sempre uma interpretação inequívoca do arquétipo, perdendo assim o essencial, porque o que se pode constatar como peculiar à sua natureza é, antes de tudo, a multiplicidade de sentido.⁷⁷

SOBRE O INCONSCIENTE COLETIVO

O inconsciente coletivo, matriz parapsíquica da soma acumulada em milhões de anos de condições psíquicas básicas, tem uma amplitude e profundidade incomensuráveis; é o equivalente interno da criação, desde o primeiro dia do seu ser e estar, um cosmo interno tão infinito quanto o externo. A idéia muito popularizada do inconsciente coletivo como uma “camada” *debaixo* do consciente é, por isso mesmo, não apenas sem fundamento, mas enganosa. Esse hábito amplamente difundido, sobretudo entre os que são filosófica e teologicamente instruídos, de identificar o inconsciente, sem mais nem menos, com algo negativo, sujo ou imoral e,

77. Jung, “Sobre os arquétipos no inconsciente coletivo” *in Sobre as raízes do consciente*, I, pp. 52 e segs.

por isso, apontá-lo como pertencente à região mais baixa da esfera psíquica, resulta da falta de distinção entre o inconsciente pessoal e o coletivo, ainda mais porque, pela referência à teoria de Freud, o inconsciente coletivo é entendido como um mero “reservatório de repressões”. No entanto, o inconsciente coletivo não é o conteúdo da experiência, mas a correspondência com esta e com o mundo na sua totalidade. Não se percebe que o inconsciente coletivo é de natureza completamente distinta, porque abrange em si todos os conteúdos da experiência psíquica humana, tanto os mais valiosos quanto os que nada valem, os mais belos e os mais feios; do mesmo modo, também não se percebe que ele é, em si mesmo, de todos os pontos de vista, absolutamente “neuro” e que os seus conteúdos só recebem determinação de valor e colocação após a confrontação com o consciente.

Esse caráter “neuro” do inconsciente coletivo levou Jung a chamá-lo de “objetivo”, em oposição ao consciente; este, orientado pela escolha e pelo ponto de vista pessoal, sempre assume uma posição subjetiva, que precisa tomar, a não ser que seja arrastado por influências inconscientes. Jung, com muito acerto, cunhou a expressão “psíquico objetivo” para o inconsciente coletivo. A voz autêntica da natureza fala dele, através dos arquétipos, longe do consciente e não influenciada pelas ordens e proibições do ambiente, cujo sedimento é reconhecível no material do inconsciente.^{78,79} Talvez fosse ainda aplicável, de um modo ou outro, uma

78. Há também um mal-entendido, não menos lamentável, quanto ao inconsciente coletivo como fonte primária da energia psíquica da “libido não diferenciada”, que é frequentemente confundida com o conceito semelhante de Aristóteles, que é metafísico. Talvez haja nisso até mesmo o ponto de partida para as *equivocadas objeções* levantadas, com frequência, pelos teólogos contra as constatações concernentes às idéias sobre Deus dentro da vida psíquica, obtidas empiricamente por Jung.

79. A tentativa de E. Schneider (Noticiário suíço de Psicologia, 1952, vol. XI, 2) de substituir a noção de inconsciente coletivo pela de “inconsciente instintivo”, colocando assim os arquétipos numa base compreensível, fracassou justamente porque o arquétipo, cuja soma é que constitui o inconsciente coletivo, transcende, em si mesmo, o consciente e, por isso, não é “apreensível”. Só se pode deduzir a sua existência da fenomenologia coletiva humana geral e não individual da psique. É certo que o inconsciente – como observa corretamente Schneider – “influencia fisicamente a formação da figura”, assim como “se estende, formando até o consciente”; é certo também que, no arquétipo perceptível, manifestam-se “fatores de ordem” do inconsciente, mas este não pode ser considerado apenas como um “órgão corporal de plasmação formal e funcional da condição corporal”, porque os arquétipos represen-

definição topográfica ou uma distinção em camadas “superiores” e “inferiores” do “inconsciente pessoal”, se o tomássemos como um recipiente de conteúdos estreitamente ligados à vida instintiva e reprimidos para o interior. Mas, não foi, de modo nenhum, constatado se o inconsciente coletivo se deixa “apresentar” em cima, embaixo, ao lado ou ao redor do consciente, se é e até onde essa noção heurística de “apresentação” é acessível. “De acordo com as minhas experiências”, diz Jung, “o consciente só pode pretender uma *posição relativa média* e tem que admitir que a psique inconsciente, de certo modo, o domina e circunda por todos os lados. Ele está vinculado *por trás*, através dos conteúdos inconscientes, por um lado a condições fisiológicas, e, por outro, a condições arquetípicas prévias; ele é, no entanto, antecipado também pelas intuições que são, por seu turno, condicionadas em parte pelos arquétipos e, em parte, pelas percepções subliminais ligadas à relatividade de espaço-tempo do inconsciente.”⁸⁰

Diz Jung, ainda com mais exatidão: “Precisamos nos habituar com a idéia de que o consciente não é nenhum aqui e o inconsciente nenhum lá. Ao contrário, *a psique representa uma totalidade consciente-inconsciente.*”⁸¹

ARQUÉTIPO E SINCRONICIDADE

Os eventos que, de acordo com as suas circunstâncias, são chamados “milagre” ou “acaso” e que aparecem com uma simultaneidade vívida de

tam também ideias, fatos e fatores metafísicos, símbolos, etc., situados além do corporal e que não estão incluídos no conteúdo da expressão “inconsciente instintivo” (vide Jung, *Sobre as raízes do consciente*, VII). Por mais que Schneider se oponha a que as suas exposições sejam consideradas uma “psicologia biológica”, o fato é que o seu conceito de “inconsciente instintivo” permanece inteiramente preso ao biológico, apesar de Schneider incluir nele o consciente – e apenas este – e não levar em conta a penetração do metafísico no psíquico e, dessa forma, também não a sua função formadora de idéias. Jung designa o inconsciente coletivo de “psicóide”, isto é, transcendendo o consciente. Se se dá a isso o nome de espiritual, instintivo, etc., está se fazendo uma declaração sobre algo de que não se pode dizer nada, justamente por ser inconsciente; pode-se unicamente *descrever* os efeitos que emanam dele.

80. Jung, *Psicologia e alquimia*, pp. 193 e segs.

81. Jung, *Sobre as raízes do consciente*, VII, p. 557.

percepções internas (intuições, visões, sonhos) e vivências externas — não importa que estejam no presente, no passado ou no futuro —, como, por exemplo, tudo que se chama telepatia,⁸² não pertencem mais unicamente à “posição média” do consciente, mas são fenômenos daquela esfera limítrofe, na qual o consciente e o inconsciente se tocam ou se entrecruzam, como costuma acontecer, quando os conteúdos inconscientes, com a baixa do nível consciente, espontaneamente penetram na esfera deste. Eles podem ser simultaneamente vivenciados e levados ao conhecimento, porque a não-causalidade e a relatividade de tempo e espaço que predominam no inconsciente entram juntas com este no domínio do consciente e chegam a atuar nele. Trata-se nesse caso, de uma associação de acontecimentos e circunstâncias, que não é de natureza causal, mas que exige, para ser explicada, um princípio diferente⁸³ e da qual os arquétipos devem ser considerados os fundamentais causadores.

Os estudos e pesquisas dedicadas, há muito tempo, a esses fenômenos por Jung levaram-no, nos últimos anos, a supor a existência de um novo princípio natural, que se apresenta sob determinadas condições psíquicas e “se une, como quarto elemento, à conhecida tríade de espaço, tempo e causalidade”. Ele denominou esse princípio de “sincronicidade” ao contrário de “sincronismo”.⁸⁴ Com ele queria designar a “coincidência no tempo de dois ou mais eventos não relacionados entre si de modo causal e que encerram o mesmo sentido ou um sentido parecido” e que se prestam a todos os “eventos *a priori*” ou “atos criadores no tempo”.⁸⁵ “Por mais incompreensível que isso possa parecer”, diz ele, “somos força-

82. “Como explicam as experiências de ESP (Extra Sensory Perception) de Rhine, há nelas um interesse redobrado (emocional) ou uma fascinação, acompanhado, numa certa medida, de fenômenos que só podem ser explicados pela relatividade psíquica de tempo, espaço e causalidade. Como o arquétipo em regra possui numinosidade, é capaz de estimular a fascinação que, por sua vez, é acompanhada pelos fenômenos de sincronia. Estes se constituem de uma *adequada coincidência* de dois ou mais fatos, não ligados causalmente mas coincidentes em seu sentido.” (Jung, *Aion*, Zurique, 1951, p. 267.)

83. Jung, “Sincronicidade como princípio de relações causais” in *Ensaio do Instituto C. G. Jung*, vol. IV, 1952, p. 3.

84. “A ‘sincronicidade’ não é um ponto de vista filosófico, mas uma noção empírica, que postula um princípio necessário ao reconhecimento.” *Idem*, p. 99.

85. *Idem*, *ibidem*, pp. 136 e segs.

dos finalmente a admitir que há, no inconsciente, algo como um saber *a priori*, ou melhor, uma reserva de acontecimentos, que não necessita de qualquer fundamento causal⁸⁶ e que, sob uma constelação adequada, se manifesta de maneira perceptível.” Com relação a isso, Jung volta ao velho problema, nunca satisfatoriamente solucionado, do paralelismo psicofísico e procura dar a ele um sentido novo a partir de um novo ponto de vista. Diz ele: “A sincronicidade tem características que provavelmente interessam à explicação do problema psicofísico. Antes de tudo, está o fato da disposição ordenada sem causa, ou melhor, do arranjo, pleno de sentido, que poderia lançar luz sobre o paralelismo psicofísico.”⁸⁷

E, como o físico e o psíquico podem ser considerados como dois aspectos de uma só coisa, dispostos em paralelismo pleno de sentido, eles como que “se superpõem”, são sincrônicos e a sua cooperação não é compreensível, quando vista unicamente a partir do causal. Essa “disposição ordenada sem causa”,⁸⁸ como Jung chama os fatores inconscientes, não é, no entanto, nada mais do que a estrutura arquetípica do inconsciente coletivo e o arquétipo, quando se torna perceptível ao consciente, é a forma – reconhecível pela introspecção – da disposição psíquica ordenada “*a priori*”. Pela sua elevada carga energética, ela evoca respectivamente o efeito numinoso, a emocionalidade reforçada do vivenciador, que é a condição prévia para a criação e experimentação de fenômenos sincrônicos.⁸⁹ Nessa perspectiva, ao lado da sua função de fator formativo dentro da psique individual, o arquétipo recebe ainda o significado de uma “ordem”, à qual “estão sujeitos tanto a alma do reconhecedor quanto aquilo que tem sido reconhecido pela percepção”.⁹⁰ Como *ordenador das apresentações que atuam desde o inconsciente*, ele pode ser tido como

86. Jung, *Ensaio do Instituto C. G. Jung*, p. 33.

87. *Idem, ibidem*, p. 91.

88. “Em seu sentido mais restrito, a sincronicidade é apenas um caso específico da disposição ordenada sem causa em geral, isto é, o caso de igualdade dos processos psíquicos e físicos...” *Idem, ibidem*, p. 104.

89. Vide Jung, *Sincronicidade*, pp. 21 e segs.

90. W. Pauli, “Influência das representações arquetípicas na formação das teorias científico-naturais de Kepler” in *Ensaio do Instituto C. G. Jung*, Zurique, vol. IV, 1952, pp. 111 e segs.

uma espécie de “regulador e organizador”.⁹¹ Comparada à nossa dependência individual ao tempo, a vida do arquétipo é atemporal e ilimitada.

“A nossa vida é a mesma que era desde a eternidade. Pelos nossos conceitos, ela não é, em todo caso, nada de perecível, porque os mesmos processos fisiológicos e psicológicos, peculiares ao homem há milênios, ainda continuam e dão ao sentimento interno uma profunda intuição da ‘eterna’ continuidade do vivo. O nosso ‘eu’, como essência do nosso sistema vivo, não apenas contém o sedimento e a soma de toda vida vivida, mas é também o ponto de partida, a matriz grávida de toda a vida futura, cujo pressentimento é dado ao sentimento interno com a mesma clareza como aspecto histórico. Destes fundamentos psicológicos surge, legitimamente, a idéia da imortalidade.”⁹²

E, por isso, cabe também ao arquétipo, como a tudo que é psicologicamente vivo, a característica da *bipolaridade*. É que também o arquétipo une em si, “orientado para trás e para diante”, à semelhança da imagem de Jano, todas as possibilidades daquilo que já era e do que ainda será, no sentido de uma integridade plena de sentido. A partir dessa sua bipolaridade, pode-se igualmente compreender o seu aspecto “salvador” como parte antecipada do desenvolvimento psicológico e aproveitá-lo no tratamento analítico.

“Assim como todos os arquétipos têm um caráter positivo, favorável, claro e orientado para cima, do mesmo modo eles têm também um aspecto orientado para baixo, em parte negativo e desfavorável e, em parte, apenas terrestre.”^{93,94} “Dentro do inconsciente, os diversos arquétipos não estão isolados uns dos outros, mas encontram-se em estado de contaminação, de completa interpenetração mútua e fusão.”⁹⁵ Frequentemente é “quase

91. Segundo a concepção de Jung, essa qualidade pertence, em certo grau, também ao arquétipo do “centro psíquico”, o “eu mesmo”.

92. Jung, *As relações entre o “eu” e o inconsciente*, III, Zurique, 1939, p. 124. A biologia moderna procura explicá-la a partir da “vida eterna” da célula primária.

93. Jung, *Simbólica do espírito*, p. 28.

94. Ao tratar dos complexos, já reconhecemos a estrutura contraditória e contrapontada como uma das características da psique que exclui, de antemão, uma compreensão plena a partir do puramente racional.

95. Jung, “Sobre os arquétipos do inconsciente coletivo”, *Almanaque Eranos*, Zurique, 1934, p. 225

sem esperança querer arrancar um arquétipo separadamente do tecido vivo de sentidos da psique, mas, apesar do seu emaranhamento, eles formam unidades intuitivamente perceptíveis.”⁹⁶

ARQUÉTIPO E CONSCIENTE

“As mudanças que ocorrem no homem não são de variedade infinita, mas representam variações de certos tipos de acontecimentos. O número desses tipos é limitado. No caso de uma situação de emergência, constela-se no inconsciente um tipo correspondente a essa emergência. Como este é numinoso, isto é, possui uma energia específica, atrai os conteúdos do consciente, quer dizer, as apresentações conscientes, graças aos quais se torna perceptível e, dessa forma, capaz de consciência. Quando ele passa para o consciente, é sentido então como uma iluminação e revelação ou uma inspiração salvadora.”⁹⁷

Somente no encontro com o consciente, isto é, quando a luz do consciente incide neles e eles se tornam por isso “perceptíveis”, ou seja, quando os seus contornos surgem cada vez mais claramente da escuridão e se enchem de conteúdo individual, os arquétipos recebem, para o nosso consciente, a qualidade da diferenciabilidade e, dessa forma, a possibilidade de serem apreendidos, compreendidos, digeridos e assimilados por ele. “É lógico que algo psíquico só pode se tornar conteúdo do consciente após a sua apresentação, isto é, quando possui apresentabilidade, o que é precisamente uma *imagem*”⁹⁸ e, assim, se torna acessível ao tratamento durante a análise e, com ele, pode ser traduzido para uma fórmula consciente. Esse processo é absolutamente necessário, porque os conteúdos do inconsciente coletivo “são núcleos de significado energeticamente carregados”, que têm, com frequência, um poder mágico e fascinante, que — como se fossem deuses desejosos de serem propiciados — precisam ser “desrealizados”⁹⁹ em sua autonomia mediante mudança de nome, isto é,

96. Jung, *Sobre a psicologia do arquétipo infantil*, pp. 142 e segs.

97. Jung, *Símbolos de transformação*, pp. 507-08.

98. Jung, *Problemas psíquicos*, p. 374.

99. Jung, *Sobre energética psíquica*, p. 133.

precisam ser traduzidos para uma linguagem comunicável a fim de que possam cumprir o seu sentido para o *budget* psicológico. Por isso, Jung diz:

“A psicologia traduz então a linguagem arcaica do mito para algo moderno e, como tal, ainda não reconhecido, o mitologema, que forma um elemento do mito ‘ciência’. Essa atividade ‘sem perspectiva’ é um mito vivo e vivenciado e, por isso, para seres humanos de temperamento correspondente, é satisfatório e até mesmo terapêutico.”¹⁰⁰

Quando, por exemplo, num trabalho analítico, essa tradução é bem-sucedida, as forças propulsoras que se encontram nos conteúdos inconscientes são transferidas para o consciente e ali forma uma nova fonte de energia.¹⁰¹ E assim o mundo do nosso consciente pessoal é religado com a experiência primária da humanidade e “o homem histórico e geral dentro de nós dá a mão ao homem individual que acaba de surgir”:¹⁰² o acesso às raízes e fontes da nossa vida psíquica, que estava trancado, abre-se novamente. Daí se explica também o efeito redentor que o encontro e a discussão com os arquétipos podem ter para uma psique doente e deslocada da sua ordem natural.

Quando um homem se encontra em situação muito séria e aparentemente sem saída, costumam aparecer sonhos arquetípicos, que indicam possibilidades de progresso, nas quais não se teria pensado. São, aliás, essas as situações que constelam principalmente o arquétipo com grande regularidade e, se não for por meio de sonhos, será através de encontros ou vivências que despertam o inconsciente. Em tais casos, o psicoterapeuta, até onde entende a linguagem do inconsciente e sabe aproveitá-la, não pode deixar de encontrar para o problema inacessível racionalmente uma solução diferente, em cuja direção o inconsciente do paciente se movimenta. Quando o paciente é atingido uma vez por essa atitude, “as camadas mais profundas do inconsciente, as imagens primárias, são despertadas, com o que está encaminhada a transformação da personalidade”.¹⁰³

“O leigo, que não tem oportunidade para observar o comportamento dos complexos autônomos, está quase sempre inclinado, de acordo com a tendência geral, a derivar a origem dos conteúdos psíquicos do ambiente.

100. Jung, *Sobre a psicologia do arquétipo infantil*, p. 143.

101. Jung, *Sobre energética psíquica*, p. 304.

102. Jung, *Problemas psíquicos*, p. 333.

103. Jung, *Sincronicidade*, p. 25.

Para os conteúdos imaginados do consciente, essa perspectiva é certamente justa; mas, ao lado disso, há, no arranjo arquetípico do material consciente também, reações e impulsos irracionais e afetivos, que partem do inconsciente. Quanto mais claramente o arquétipo se destaca nisso, mais forte é a atuação do seu fascínio e, por conseqüência, o depoimento o formula como 'demoníaco'... Um depoimento destes significa ser comovido por um arquétipo. As imagens que jazem, no fundo do depoimento, são forçosamente antropomórficas e se distinguem assim do arquétipo ordenador que é, em si, imperceptível por ser inconsciente. As imagens comprovam, no entanto, que um arquétipo se tornou *ativo*. A ativação de um arquétipo se baseia, com muita probabilidade, numa mudança da posição do consciente, que exige uma nova forma de compensação",¹⁰⁴ que, por sua vez, leva depois a uma nova distribuição da energia psíquica e a um correspondente arranjo novo da situação psíquica. Para tais casos, são válidas as seguintes palavras:

"Aqui precisamos seguir a liderança da natureza e o que o médico faz depois é *menos tratamento e muito mais desenvolvimento dos germes criadores no paciente*."¹⁰⁵

A figura em que o arquétipo cruza com o homem é muitas vezes algo pouco vistoso e que mal dá na vista, e isso vale tanto para as figuras do mundo externo quanto para as do mundo interno. E, mesmo assim, isso é, como Jung tão acertadamente expõe, "de um poder condicionador de destino... Os arquétipos têm em comum com o mundo atômico esta característica, que os nossos dias justamente comprovam: quanto mais profundamente a experiência do pesquisador penetra no mundo do infinitamente pequeno, mais devastadoras são as quantidades de energia acumulada que ele lá encontra; do infinitamente pequeno emana o maior efeito; isso se tornou evidente, não apenas no mundo físico, mas também na pesquisa psicológica. Quantas vezes, nos momentos críticos da vida, o todo depende do aparente nada!"¹⁰⁶ Por isso, segundo Jung, a física nuclear e a psicologia do inconsciente, mais cedo ou mais tarde, se aproximarão de maneira significativa porque ambas, independentemente uma da outra e a

104. Jung, *Simbólica do espírito*, pp. 377 e segs.

105. Jung, *Problemas psíquicos*, p. 96.

106. Jung, *Simbólica do espírito*, p. 26.

partir de posições opostas, penetram na esfera transcendental — a primeira com a imagem do átomo e a última com a do arquétipo.¹⁰⁷

UM SONHO COMO EXEMPLO

Que o sonho seguinte sirva como ilustração para uma compreensão mais justa do papel e efeito que pode ter um arquétipo. Quem o teve foi um médico francês de 35 anos, interno de um hospital e muito racionalista. Pela sua capacidade de brilhantes formulações e pela sua grande força de pensamento, ele foi induzido a supor que seria um médico excelente, que *ele o era*, quando os seus pacientes saravam, e que a sua capacidade e vontade seriam de um poder dominador. Mas esse “eu” inflado não percebia sequer que os talentos criadores, que possuía em alto grau na juventude, foram, desse modo, completamente sufocados e que também o seu mundo sentimental estava paralisado e doente. Um sonho viria corrigir essa posição unilateral do consciente, que já ameaçava o seu equilíbrio psíquico, com uma impressionante compensação de natureza arquetípica. O médico conta: “Estou sentado num banco de pedra, numa caverna subterrânea do tamanho aproximado de um quarto. Atrás de mim, algo mais elevado e também sentado num nicho de pedra, está a figura alta de um sacerdote (o tipo de Sarastro, da Flauta Mágica), em compridas vestes brancas. Está diretamente atrás de mim, imóvel, apenas os olhos mostram que está vivo. Sem razão alguma, estou de *smoking*, roupa que não se harmoniza, de forma nenhuma, com uma caverna de pedra. Esta se apresenta cheia de pedras reluzentes, no teto e paredes, que cintilam como se fossem preciosas. Agora é trazida para o interior dela uma moça pobremente vestida em roupa hospitalar. Seu estado é catatônico e ela se deixa sentar inerte num banco de pedra à minha frente. Está absolutamente inacessível e sem reação.

“Começo em seguida a falar com ela. Com voz baixa e suave, procuro animá-la e falo cada vez mais, e, lentamente, passo a passo, o estupor a abandonar. Começa a movimentar-se e a endireitar-se e, finalmente, a olhar-me com olhos despertos e sadios. Começa a transformar-se visivelmente numa moça sadia e jovem, que, agora, na continuação da mudança, revela

107. Jung, *Aion*, p. 173.

traços que lembram um conto de fadas; por fim, dança como se fosse uma sífide pela caverna e, em seguida, desaparece.

“Durante todo o tempo, o sacerdote permanecia atrás de mim, sentado, imóvel em seu assento elevado e eu sabia que, só graças à influência de um seu ‘mana’, eu tinha curado a moça. O sonho deixou-me o sentimento de uma segurança e confiança profundas na figura desse homem, do qual emanara o poder curativo que me atravessara.”

Creio poder dispensar um comentário sobre esse sonho. Ele próprio já contém a sua interpretação. Não é o pretense sabe-tudo, o homem-devontade que cura, mas a força que está “atrás dele”, que passa através dele, a força do “arquétipo do espírito”. Se ele deixa passar essa força com humildade, então o lado feminino-emocional paralisado e doente do sonhador recebe nova vida, leve e sadia, como se tivesse asas, tal qual era outrora o seu talento poético agora paralisado.¹⁰⁸ Como o herói (no nosso caso, o sonhador), estando numa situação desesperada, não é capaz de cumprir a sua tarefa (a de “curar-se a si mesmo”), por motivos internos e externos, surge, para compensar a falta, o necessário reconhecimento na forma de um pensamento personificado,¹⁰⁹ no nosso caso, na figura do “velho sábio”, que traz conselho e ajuda.

Ninguém, cujo consciente possua ainda uma centelha de vida ou um resto de sensibilidade, irá facilmente negar-se a ouvir a comunicação de um sonho dessa espécie ou descartá-lo racionalmente, como se fosse uma desvairada quimera. O sonho se impõe ao consciente com toda força para ser reconhecido e, desse modo, possibilitar a mudança de atitude. Se ele for recusado, isto é, se o arquétipo que fala através dele não for reconhecido, “então ele aparecerá por trás, ‘em sua forma colérica’, como ‘filho do caos’, como sinistro malfeitor, em lugar do messias, um anticristo, tal como a história atual mostra de maneira tão clara.”¹¹⁰ E isso vale não apenas para a humanidade, mas também para cada indivíduo, de cuja soma total ela se compõe. Todos os que sempre estão de “boa vontade” e, sem se darem conta, arrastam tudo e todos à sua volta para os ameaçadores abismos do seu inconsciente, muitos neuróticos e psicóti-

108. Para a presente exposição, é desnecessária uma interpretação pormenorizada de todos os elementos e aspectos desse sonho, pleno de sentido.

109. Jung, *Simbólica do espírito*, p. 18.

110. *Idem, ibidem*, p. 334.

cos, cuja convicção é de que o mal nunca está neles mesmos, mas sempre nos outros, que, por isso, devem ser perseguidos e condenados, são exemplos drásticos.

“Da mesma forma como não é possível desembaraçar-se do corpo e dos seus órgãos, sem cometer suicídio, na realidade também não é possível livrar-se legitimamente do fundamento do arquétipo, a não ser que se queira defrontar com uma neurose.”¹¹¹

É que os arquétipos, que são algo como a voz do gênero humano e os grandes fatores de organização, ao serem omitidos ou lesados, acarretam confusão e destruição. Eles podem ser considerados os “provocadores infalíveis de perturbações neuróticas e até psicóticas, porque se comportam da mesma maneira que os órgãos ou funções corporais, quando são desleixados ou maltratados”.¹¹² A partir do fundo psicóide, eles têm uma influência ordenadora dos processos psíquicos e dos conteúdos do consciente, a fim de levá-los, por vias labirínticas, a uma possível inteireza, porque “determinam o modo e o curso da formação com evidente pré-conhecimento ou estão de posse *a priori* do objetivo circunscrito pelo processo centralizador”.¹¹³ São, assim, ao mesmo tempo também, os portadores perenes de proteção e do bem do indivíduo, capazes de levantar bloqueios e lançar engenhosamente uma ponte sobre cada fenda. Por isso, cada um que fala com “imagens originárias” o faz “como se fosse com mil vozes; comove e subjuga; ao mesmo tempo, eleva o que designa, do chão do percível à esfera do eterno, eleva o destino pessoal ao destino da humanidade e, desse modo, também liberta dentro de nós todas aquelas energias solícitas que tornaram possível à humanidade salvar-se sempre e de novo de todos os perigos e sobreviver igualmente através da noite mais longa”.¹¹⁴

111. Jung, *Sobre a psicologia do arquétipo infantil*, p. 113.

112. Jung, *idem, ibidem*, p. 112. Compare-se também o que já foi dito antes sobre a relação entre arquétipo e complexo.

113. Jung, *Sobre as raízes do consciente*, VII, p. 570.

114. Jung, *Problemas psíquicos*, pp. 70 e segs.

SÍMBOLO

ARQUÉTIPO E SÍMBOLO

Quando o arquétipo aparece no aqui e agora do espaço e do tempo, podendo, de algum modo, ser percebido pelo consciente, falamos então de um *símbolo*. Diz-se, dessa forma, que cada símbolo é também um arquétipo, que ele *precisa* estar determinado por um arquétipo “em si” (que não é perceptível), o que significa que *precisa* ter um “esboço fundamental arquetípico” a fim de ser considerado símbolo; mas isso não quer dizer que um arquétipo necessita ser idêntico a um símbolo. Como estrutura inicialmente indefinível em seu conteúdo, como “sistema de prontidão” ou “centro energético invisível”, etc., como já caracterizamos o “arquétipo em si”, ele é, sem dúvida alguma, *sempre um símbolo potencial* e, quando existe uma constelação psíquica geral ou uma posição adequada do consciente, ele está sempre *pronto para se atualizar e aparecer como símbolo*.

“A alma é para si mesma a experiência única e imediata e a *conditio sine qua non* da realidade subjetiva do mundo em geral. Ela cria símbolos, cuja base é o arquétipo inconsciente e cuja figura visível resulta das imagens adquiridas pelo consciente. Os arquétipos são elementos estruturais numinosos da psique e têm certa autonomia e energia específicas, graças às quais são capazes de atrair os conteúdos do consciente que lhes são convenientes.”¹ “O inconsciente fornece, por assim dizer, a ‘forma’ arquetípica, que é em si mesma vazia e, por isso, inimaginável. No entanto, da parte do consciente, essa forma logo está sendo preenchida com material imaginado, aparentado e semelhante, tornado perceptível.”²

1. Jung, *Símbolos de transformação*, p. 391.

2. Jung, *Sobre as raízes do consciente*, II, p. 491.

É que, assim que o conteúdo puramente humano-coletivo do arquétipo — que representa a matéria-prima fornecida pelo inconsciente coletivo — se relaciona com o consciente e o caráter formativo deste, o arquétipo recebe “corpo”, “matéria”, “forma plástica”, etc.; passa agora a ser apresentável e uma verdadeira *imagem*, uma imagem arquetípica, um símbolo. E, se quiséssemos defini-lo do ponto de vista funcional, poderíamos dizer que o “arquétipo em si” é, essencialmente, energia psíquica aglomerada, mas o símbolo é agregado pelo modo como a energia aparece e se torna justamente constatável. Nesse sentido, Jung define o símbolo também como “índole e retrato da energia psíquica”. Por essa razão também, *nunca se pode encontrar* o arquétipo em si de *maneira direta*, mas apenas *indiretamente*, quando se manifesta no símbolo ou no sintoma ou no complexo. Nada se pode dizer sobre algo, enquanto ele é inconsciente; por isso, qualquer declaração sobre o arquétipo permanece uma “conclusão retrospectiva”³ Grande parte das confusões e mal-entendidos provém do fato de que repetidamente se deixa de prestar atenção à circunstância de que existe uma diferença característica entre a noção de “arquétipo” e a de “símbolo”.⁴

Um símbolo nunca é inteiramente “abstrato”, mas sempre, ao mesmo tempo, também “encarnado”. Por isso, as relações, situações e idéias mais abstratas de natureza arquetípica são traduzidas pela alma na forma de processos retratáveis ou de eventos expressos em imagens, quando não, até

3. Lamentavelmente, domina ainda, entre muitos psiquiatras e psicoterapeutas, a convicção de que “real” seria apenas o que se percebe com os nossos sentidos e que somente isso poderia constituir a base de uma afirmação científica. Até M. Boss, a quem a psicologia profunda deve muitas valiosas contribuições, demonstra, pelo seu artigo “O sonho e sua interpretação” (Berna, 1953), e especialmente no tópico sobre o arquétipo, que o seu ponto de vista é totalmente o que acabamos de mencionar. Noções como a de arquétipo, de símbolo, e até de inconsciente em geral, ele não aceita nem como hipótese de trabalho. Representam para ele palavras vazias. Desse modo, atribui às manifestações da psique apenas o seu aspecto de comportamento e efeito recíproco com o ambiente, reduzindo assim as possibilidades dos relacionamentos da vida psíquica.

4. Para fazer uma distinção bem precisa entre o arquétipo em si, que é latente, não atualizado, e, por isso mesmo, não perceptível, e o arquétipo que já apareceu na esfera do consciente e passou a ser perceptível, isto é, visível (tornando-se, por exemplo, uma imagem arquetípica), se usou, geralmente, para o último, o termo “símbolo”.

mesmo em figuras, imagens e objetos, tanto de natureza concreta (como, por exemplo, figuras humanas, animais e vegetais),⁵ quanto abstrata, como o círculo, o cubo, a cruz, a esfera, etc. Foi essa força criadora de imagens da alma humana que fundiu o arquétipo da “luta da luz contra as trevas” ou “do bem contra o mal”, no evento retratável conhecido como a luta do herói contra o dragão (que é um motivo primário de muitas cosmogonias) ou o arquétipo da “idéia de morte e ressurreição”, traduzido nos eventos representáveis da vida de um herói, ou também o símbolo do labirinto;⁶ essa força tornou-se, assim, a criadora do reino ilimitado dos mitos, contos, fábulas, epopéias, baladas, dramas, romances, etc.; vemos a sua atuação impressionante em todas as grandes obras atemporais da arte, que ligam o inesgotável passado arcaico ao futuro longínquo; podemos vê-la nas visões dos profetas e nas aparições e signos dos santos e dos buscadores religiosos, nas fantasias dos poetas, e não, por último, no mundo noturno dos sonhos, de onde ela tira, de maneira incansável e incessante, novos símbolos do inesgotável tesouro dos arquétipos.

Essas conversões de idéias arquetípicas em acontecimentos simbólicos, de que os Evangelhos fornecem os exemplos mais extraordinários, costumam ser chamados também de parábolas; mas a psicologia de Jung prefere designar, tanto estes como também as seqüências isoladas de imagens arquetípicas, com o termo “símbolo”. As delimitações, freqüentemente imperceptíveis, a dificuldade muitas vezes insuperável de traduzir o contemplado e o vivido numa linguagem compreensível, assim como a constante evolução e aprofundamento dos reconhecimentos de Jung, são os motivos pelos quais as relações e distinções entre o arquétipo e o símbolo, aqui mencionadas, nem sempre são muito facilmente reconhecíveis nas obras dele. Não se pode salientar, de maneira suficiente, o fato de que, no fim de contas, trata-se do esforço para verter e transmitir em palavras fatos que, já pela sua própria natureza, dificultam o intento.

QUE É UM SÍMBOLO?

A palavra símbolo (*symbolon*), formada a partir do verbo grego *symbollo*, sempre teve que admitir as mais variadas definições e interpreta-

5. Jung, “A árvore filosófica” in *Sobre as raízes do consciente*, VI, p. 379.

6. K. Kerényi, *Estudos sobre o labirinto*, *Albae Vigiliae*, Amsterdã, 1943.

ções; no entanto, todas elas concordavam no ponto em que, dessa forma, se queria designar algo que, por trás do sentido objetivo e visível, oculta um sentido invisível e mais profundo. “Os símbolos são parábolas do imperecível, apresentadas em manifestações do perecível; ambos estão ‘jogados juntos’ neles e fundidos numa unidade de sentido”, diz Doering.⁷ Também Bachofen diz, de maneira semelhante: “O símbolo evoca a intuição; a linguagem sabe apenas explicar... O símbolo estende as suas raízes até o fundo mais recôndito da alma; a linguagem roça, como uma brisa leve, a superfície da compreensão... Só o símbolo consegue unir o mais diversificado no sentido de uma única impressão global... As palavras fazem o infinito finito, os símbolos arrebatam o espírito para além dos limites do finito e mortal até o reino do ser infinito. Eles estimulam intuições, são signos do inefável, inesgotáveis como estes...”⁸ E, da mesma maneira, Creutzer: o símbolo “é capaz de, em certo sentido, tornar visível até o divino... Com irresistível força, ele atrai o homem que o contempla e, imprescindível como o próprio espírito do mundo, toca a nossa alma. Ele é uma fonte exuberante de idéias, que nele se movem; e o que o bom-senso, unido ao raciocínio, aspira em sucessivas compreensões, ele ganha aqui, unido ao sentido, de maneira total e de uma só vez... Essas manifestações da capacidade formativa chamamos de símbolos... é próprio dessa espécie... o momentâneo, o totalitário, o inescrutável da sua origem, o urgente. Com uma única expressão designa-se nele a visão do divino e a apoteose da imagem terrena”.⁹ Em relação a isso, citamos ainda Goethe: “O simbolismo transforma o fenômeno em idéia, a idéia em imagem, de tal modo que a idéia permanece sempre infinitamente ativa e inatíngível na imagem e, mesmo expressa em todas as línguas, permaneceria indizível.”¹⁰

O símbolo entrou para sempre, como conceito, no mundo da linguagem cristã-católica, para designar determinados conteúdos dogmáticos e

7. O. Doering, *Símbolos cristãos*, Freiburg, Br., 1933, p. 1.

8. J. J. Bachofen, “Estudos sobre o simbolismo dos túmulos dos ancestrais” in *Direito materno e religião primitiva*, Leipzig, 1927, pp. 60 e segs.

9. Fr. Creutzer, *Simbolismo e mitologia dos povos antigos*, Leipzig e Darmstadt, 1819, vol. I, pp. 63-4.

10. Goethe, *Máximas e reflexões*, Ed. Tempel, vol. II, p. 463.

fenômenos religiosos.¹¹ Será difícil encontrar alguma esfera do espírito humano em que a palavra símbolo não tenha sido aplicada, seja na mitologia, na filosofia, na arte, na técnica, na medicina ou na psicologia e atualmente se transformou até mesmo quase em palavra de moda. Mesmo assim, ainda não existe nenhuma obra moderna e ampla que apresenta pesquisas sobre a sua natureza e, sobretudo, sobre o seu significado psicológico mais profundo. Também nesse sentido as pesquisas de Jung são pioneiras.¹² Nelas se reconhece claramente o lugar de primazia que cabe ao símbolo na psique humana e mesmo em toda a história cultural.

SÍMBOLO E SIGNO

Jung estabelece uma distinção rígida entre alegoria, signo e símbolo. Vejamos textualmente algumas das suas definições:

“Qualquer conceito que explica a expressão simbólica como uma analogia ou designação abreviada de uma coisa conhecida é *semiótica*. Qualquer conceito que declara a expressão simbólica como a melhor formulação possível de uma coisa desconhecida — e, por isso, não podendo

11. “De acordo com o uso corrente da linguagem, há na Igreja dois tipos de símbolos: os que sugerem, através de imagens, um pensamento e os que fixam os pensamentos dogmáticos normativos em fórmulas canônicas”, os chamados artigos de fé, como, por exemplo, o do batismo. (F. Kattenbusch, *Enciclopédia Real da Teologia e Igreja Protestante*, 3ª ed., Leipzig, 1907, p. 127.)

12. Entre as obras antigas e mais importantes, queremos mencionar os seis volumes da *Simbologia e mitologia*, de F. Creutzer, o *Simbolismo do sonho* (1840), de G. H. von Schubert; o livro ainda fascinante até hoje de C. G. Carus, *Simbolismo da figura humana* (1853); os *Estudos sobre o simbolismo dos túmulos dos ancestrais* (1859), de J. J. Bachofen; a *História dos símbolos*, obra fundamental de M. Schlegel (1912, 1930); e a *Filosofia das formas simbólicas*, em dois volumes (1923, 1931), de E. Cassirer. Dos autores mais recentes, citamos H. Silberer, porque o seu livro *Problemas da mística e de sua simbólica* (1916) forma uma espécie de ponte para as concepções junguianas; J. Piaget, *A formação do símbolo na infância* (1945), pesquisa cuidadosa e impressionante sobre a formação de símbolos nas crianças; e o livro de Erich Fromm, *A linguagem esquecida* (1951), tentativa neofreudiana e pouco original para compreender a linguagem dos sonhos e, ao contrário desta, a obra muito bem escrita de W. M. Urban, *Linguagem e realidade, a filosofia e os princípios do simbolismo* (1939), que já aplica uma série de afirmações e formulações de Jung.

ser mais clara e acertada — é *simbólica*. Um conceito que explica a expressão simbólica como uma perífrase ou transformação intencional de uma coisa conhecida é *alegórica*.”^{13, 14, 15} “Uma expressão que é posta para uma coisa conhecida permanece sempre um simples signo e nunca é um *símbolo*. Por isso, é inteiramente impossível criar um símbolo vivo e carregado de sentido a partir de relações conhecidas.”¹⁶

Os signos e os símbolos pertencem, no fundo, a dois níveis diferentes de realidade. De maneira muito bela, Cassirer diz:¹⁷ “Um signo é uma parte do mundo físico do ser; um símbolo é uma parte do mundo humano dos sentidos”, e ele acha que o homem poderia ser definido como um “animal simbólico” em vez de um “animal racional”.

Há até hoje bastante confusão na aplicação das noções de símbolo, alegoria e signo. Cada autor as aplica de acordo com os seus pontos de vista subjetivos e muitas vezes divergentes uns dos outros. Na maioria dos escritos sobre o símbolo, este é entendido, antes de tudo, como um “signo”, uma espécie de abstração, uma designação de livre escolha, que, pela convenção social ou o consenso humano, é ligado ao designado, como, por exemplo, os signos verbais ou matemáticos. No esforço constante de pôr ordem na confusão, foram feitas seguidamente subdivisões. Assim, por exemplo, J. Piaget faz uma distinção entre “símbolos conscientes” (ele designa como tais, por exemplo, desenhos simbólicos, com os quais se deseja burlar a censura) e “símbolos inconscientes” (cujo conteúdo não é conhecido do sujeito que os usa, como, por exemplo, no sonho), distinção na qual cada símbolo deveria ser designado, sob um aspecto, como “cons-

13. Jung, *Tipos psicológicos*, p. 642.

14. A definição da enciclopédia Meyer (Leipzig, 1907, vol. I, p. 371) diz: “Enquanto o símbolo é o substituto referente a uma estrutura misteriosa de imaginações ou a imagem de um obscuro e amplo conteúdo psicológico, a alegoria é constituída da animação de um conceito claramente reconhecido ou da representação do teor de uma idéia transcendental, compreensível e rigorosamente delimitável por meio de uma imagem (como, por exemplo, a representação da justiça pela figura feminina com a espada e a balança).” No dicionário filosófico de Heinrich Schmidt (Kröner, Leipzig, 1934), está dito: “Símbolo, signo de algo que significa ainda alguma outra coisa além do que ele mesmo representa e da qual se pode deduzir ou reconhecer algo.”

15. *A simbólica e a mitologia dos povos antigos*, de F. Creutzer.

16. Jung, *Tipos psicológicos*, p. 643.

17. E. Cassirer, *Um ensaio sobre o homem*, New Haven, 1944, p. 32.

ciente” e, sob outro, como “inconsciente”, uma vez que cada pensamento, mesmo o mais racional, encerra elementos inconscientes e cada processo psíquico se movimenta, de maneira ininterrupta, do inconsciente para o consciente e vice-versa.

Dos três tipos de símbolos que E. Fromm distingue em seu livro, a saber: a) os convencionais, b) os acidentais e c) os universais — apenas os últimos podem ser considerados símbolos no sentido junguiano. É que, neles, não se trata da “substituição” ou “tradução” de um conteúdo em outro tipo de expressão, isto é, eles não figuram algo diferente deles, mas expressam o seu próprio sentido e o representam. “Mas os signos simbólicos que encontramos na linguagem, no mito e na arte, não são primeiro para depois adquirirem mais um certo significado além do seu ser, mas todo o ser deles resulta unicamente do significado”, diz Cassirer.¹⁸ Quanto mais universal for a camada da alma de onde brota o símbolo, mais forte se expressará nele o próprio mundo. Tomamos como exemplo o fogo, a água, a terra, ou a madeira, o sal, etc., quando figuram como símbolo de uma qualidade correspondente da realidade psíquico-imaterial; toda a experiência humana que alguma vez esteve ligada à sua materialidade táctil, se expressa através deles com inimitável simplicidade, e, ao mesmo tempo, com uma singular plenitude de sentido. A casa como símbolo da personalidade humana, o sangue como o da vida e da paixão, os animais de todos os tipos como símbolo dos diversos instintos e do grau de desenvolvimento destes no homem, etc. Quem sabe se o próprio homem não será a “concretização temporal da imagem eterna originária — pelo menos em sua estrutura espiritual — cunhada na continuidade biológica”, como diz Jung.¹⁹ E, quando a “teoria dos signos”,²⁰ segundo a qual todo interior é reconhecível pelo exterior, recebeu essa denominação, foi cometido um erro, porque aquilo a que Jung se referia eram de fato símbolos.

“Se algo é ou não símbolo, isso depende, antes de tudo, do ponto de vista do consciente que o contempla”,²¹ quer dizer, depende de o

18. E. Cassirer, *Filosofia das formas simbólicas*, Berlim, 1923, vol. I, p. 42.

19. Jung, *Simbólica do espírito*, pp. 442 e segs.

20. A doutrina de Paracelso baseia-se também na “teoria dos signos”, assim como a dos outros filósofos naturalistas dos séculos XVI e XVII, segundo os quais o semelhante curaria o semelhante; assim, p. ex., uma planta indicaria pela sua forma, cor, etc., contra que tipo de doença poderia ser aplicada.

21. Jung, *Tipos psicológicos*, p. 644.

homem ter a possibilidade e a capacidade de perceber num determinado fato (por exemplo, uma árvore), não só a sua aparência concreta como tal, mas também a expressão ou o símbolo de algo desconhecido. Por isso, é bem possível que o mesmo fato ou objeto seja um símbolo para um homem e apenas um signo para outro.

“Há, no entanto, produtos”, diz Jung “cujo caráter simbólico não depende do ponto de vista do consciente que o contempla, mas se revela a partir de si mesmo em seu efeito simbólico sobre o contemplador. São produtos constituídos de maneira tal, que não teriam sentido algum, se não lhes coubesse um sentido simbólico. Um olho metido no meio de um triângulo é, como fato concreto, absurdo demais para passar como uma simples brincadeira ocasional.”^{22, 23} Muito, no entanto, depende também do tipo do contemplador, pois há pessoas que sempre se agarram ao concreto e outras que sempre põem a ênfase no sentido oculto das coisas, aproximando-se destas, de antemão, com uma “disposição simbólica”.

Também no cristianismo, cujo mundo espiritual contém uma abundância de imagens e apresentações figurativas, o símbolo vale como um signo sensorial do mundo metafísico, mas, no dizer de A. Weis, “também nunca vai além de um mero signo que representa uma realidade transcendente de modo apenas alusivo, ou que também a transmite, porém não a contém nem a encerra ou substitui”.²⁴ Visto dessa maneira, cada símbolo representa algo impróprio e, por isso, a Igreja, sobretudo a católica, sempre tratou de cuidar zelosamente para que nenhuma interpretação simbólica pudesse elidir o fato da realidade da transcendência. Ao lado da realidade da fé, que pertence ao nível metafísico, há, no entanto, a realidade simbólica, que corresponde ao nível psicológico da vivência, e o que, para uma, é apenas um signo, para outra, é um símbolo, tal como Jung expôs em alguns trabalhos muito profundos.²⁵

22. Jung, *Tipos psicológicos*, pp. 644 e segs.

23. Os chamados “símbolos unidos”, respectivamente símbolos do ser, pertencem, de modo geral, a essa categoria.

24. A. Weis, “Simbólica cristã” (conferência de 1952, não editada), p. 3.

25. Ver, entre outros, Jung, “Tentativa de interpretação psicológica do dogma da Trindade” in *Simbólica do Espírito*, p. 32, e “O símbolo da transformação na missa” in *Sobre as raízes do consciente*, V, pp. 219-350.

Diz ele:

“O reconhecimento dos fundamentos arquetípicos universais em si deu-me coragem para focalizar o *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est* como um *fato psicológico* que se estende muito além do quadro do credo cristão e para considerá-lo como um *objeto das ciências* e pura e simplesmente como um fenômeno, independentemente do significado metafísico que se queira atribuir a ele.”²⁶

O símbolo não é nenhuma alegoria nem signo, mas a imagem de um conteúdo transcendente de consciência, em sua maior parte. Há de se descobrir ainda que tais conteúdos são *reais*, isto é, são agentes com os quais não só é possível uma comunicação, mas até necessária²⁷... se bem que, de modo natural e primário, se *creia nos símbolos*, estes, no entanto, também podem ser *entendidos* e esse é o único caminho viável para todos os que não receberam o carisma da fé.²⁸

É verdade que os símbolos podem “degenerar” em signos, assim como, em certas circunstâncias, estes possam ser compreendidos como símbolos, o que depende do contexto em que estão ou também do ponto de vista do homem que os encontra.

“Enquanto um símbolo é vivo, ele é a expressão de uma coisa que não tem outra expressão melhor”, diz Jung. “Ele só é vivo, enquanto está prenhe de sentido. Mas, após o nascimento do sentido, isto é, depois que este tenha encontrado a expressão que formula ainda melhor a coisa procurada, esperada ou intuída, o símbolo está morto²⁹ e, dessa forma, passa a ser um mero signo convencional. Por conseguinte, é impossível de todo criar um símbolo carregado de sentido a partir de relações conhecidas, porque o que for assim criado jamais poderá conter mais do que nele havia sido posto.”³⁰

Em seu ensaio sobre a “Árvore filosófica”,³¹ Jung deu um exemplo particularmente interessante das diferentes formas do significado do símbolo.

26. Jung, *Simbólica do espírito*, p. 444.

27. Jung, *Símbolos de transformação*, p. 129.

28. Jung, *idem, ibidem*, p. 390.

29. Jung, *Tipos psicológicos*, p. 643.

30. Jung, *idem, ibidem*, p. 643.

31. Jung, *Sobre as raízes do consciente*, VII, pp. 353-496.

A cruz, a roda, a estrela ou outros mais, podem ser usados para designar, por exemplo, marcas de firmas, bandeiras, etc., quer dizer, anunciam alguma coisa; num caso diferente, dependendo do contexto em que se encontrem e conforme o que representam para o homem, podem representar um símbolo. Por isso, a cruz, por exemplo, para um homem, pode ser apenas o signo externo do cristianismo, enquanto, para outro, ele evoca toda a plenitude da história da Paixão. No primeiro caso, Jungalaria de um “símbolo extinto” e, no segundo, de um “símbolo vivo”, e diria: para um crente, a hóstia, na missa, pode ser ainda um símbolo vivo, mas, para outro, pode já ter perdido o sentido. “Em muitas religiões históricas, as reflexões sobre o caráter simbólico da crença formulada comprovaram ser os primeiros e decisivos sinais de sua decomposição.”³² Quanto mais convencionalmente cunhado for o espírito de um homem e quanto mais crente ao pé da letra ele for, mais fechado será para ele o símbolo e menos capaz será ele de vivenciar o seu sentido; permanecerá forçosamente apegado ao mero signo e aumentará ainda mais a confusão a respeito da definição do símbolo.

Não é sem interesse mencionar a definição que Goethe dá para os símbolos na sua teoria das cores; ela é completamente diferente da de Jung e significativa para as constantes alterações da definição, que cria tanta confusão. Diz ele: “O uso (da cor) que estivesse totalmente de acordo com a natureza poderia ser chamado de simbólico, se a cor fosse aplicada de acordo com o seu efeito e se a sua verdadeira relação revelasse logo o seu significado.”³³ “Há outro uso bem parecido com este, que se poderia chamar de alegórico. Neste há mais de fortuito e de arbitrário, e até se poderia dizer de convencional, porque o sentido do signo precisa ser primeiro transmitido, antes de chegarmos a saber o que a coisa deveria significar, tal como isso se mantém, por exemplo, em relação à cor verde, à qual se tem adjudicado à esperança.”³⁴ Segundo a concepção de Jung, ambos os modos deveriam ser designados “alegóricos”, a saber, “semióticos”. Enquanto o que Goethe chama de significado “místico” da cor, para Jung seria o significado “simbólico”. “Como qualquer esquema,

32. Jung, *Simbólica cristã*, p. 6.

33. Goethe, *Escritos sobre a natureza. Teoria das cores*, § 916, p. 327.

34. *Idem, ibidem*, § 917.

através do qual a multiplicidade das cores se deixa representar, sugere relações primárias pertencentes tanto à *concepção humana quanto à natureza*, não há nenhuma dúvida ser possível servir-se de suas referências, como se fossem uma linguagem, mesmo onde se pretenda expressar relações primárias que não recaem, com a mesma potência e variedade, na vista”,³⁵ isso descreve, de maneira bem acertada, o caráter nunca plenamente solucionável e profundamente intuitivo do símbolo e está bem de acordo com Jung. Recorremos ainda ao parágrafo seguinte: “Quando, alguma vez, se percebeu bem como o amarelo e o azul se separaram e, mais especialmente, quando se contemplou, de maneira suficiente, a intensificação para dentro do vermelho, que leva os opostos a se inclinarem um contra o outro para se unirem num terceiro, surge certamente a misteriosa idéia de que se poderia atribuir um significado espiritual a essas duas entidades separadas, postas frente a frente, e, quando se vê como elas produzem para baixo o verde e para cima o vermelho, será difícil deixar de pensar, em relação ao primeiro, nos filhos terrestres, e, ao segundo, nos filhos celestes de Eloim”,³⁶ estamos aí outra vez, estupefatos, diante da força visionária, capaz de contemplar como símbolo celeste o princípio totalitário oculto na separação e união dos pares de cores opostas e de expressá-lo ainda com sentido tão profundo. Pressentindo, Goethe sabia que era melhor “não se expor à suspeita de exaltação, tanto mais que, ainda que a nossa teoria das cores vá encontrar acolhida favorável, não faltarão certamente aplicações e interpretações alegóricas, simbólicas e místicas, segundo o espírito do tempo”.³⁷

A capacidade ou incapacidade de encontrar acesso ao símbolo, que depende da estrutura ou condição espiritual de cada homem, é uma das causas pelas quais o método de Jung para decifrar e interpretar os sonhos, no que tange ao seu conteúdo simbólico, é para muitos tão difícil. Pois é demasiadamente grande o número dos que, separados já da linguagem da sua alma — que se exprime em imagens —, e justamente os altamente civilizados, os intelectuais, não são mais capazes de compreender algo mais do

35. Goethe, *Escritos sobre a natureza. Teoria das cores*, § 918.

36. *Idem, ibidem*, § 919.

37. *Idem, ibidem*, § 920.

que o aspecto exterior do símbolo.³⁸ Eles têm um secreto medo do que é inexplicável, do que é, em última instância, peculiar a cada símbolo autêntico e vivo, que, desse modo, impede a sua completa compreensão racional. O caráter demonstrativo do símbolo jamais pode se apresentar à compreensão racional, porque já o significado etimológico de *symbollo* (amontoar) postula como seu conteúdo a idéia de multiplicidade e de disparates. Como unificador de antagonismos, o símbolo é uma inteireza que não pode nunca se dirigir a uma única capacidade do homem, como, por exemplo, ao seu raciocínio ou exclusivamente ao seu intelecto, mas sempre solicita a nossa totalidade, afeta todas as nossas quatro funções a um só tempo e as leva a ressoar. Como “imagem”, o símbolo tem um caráter de chamariz e estimula todo o ser do homem no sentido de uma reação integral: o seu pensamento e o seu sentimento, os seus sentidos e a sua totalidade participam, e não é, como muitos pensam erroneamente, o caso de que uma única das funções seja atualizada.³⁹

O SÍMBOLO SEGUNDO FREUD E JUNG

A divergência entre as concepções de Freud e de Jung em relação ao símbolo explica-se facilmente, a partir de suas teorias completamente diferentes sobre o inconsciente. No inconsciente individual, ao qual Freud se restringe, não existem arquétipos, porque os conteúdos provêm exclusivamente da história da vida do indivíduo. Por isso, esses conteúdos, ao emergirem da repressão, podem ser, no máximo, os “signos” ou “máscaras” de algo que já passou alguma vez pelo consciente. Ao passo que os conteúdos do inconsciente coletivo, os arquétipos, quando passam da esfera

38. E. Fromm relata que, segundo as mais recentes experiências, pessoas que nada sabiam sobre a interpretação de sonhos, ao serem hipnotizadas, eram capazes de entender e interpretar, sem problema algum, o simbolismo dos seus sonhos, mas, depois de acordar, não sabiam o que fazer com eles e quase sempre declaravam que os seus sonhos eram puro disparate (*A linguagem esquecida*, Nova Iorque, 1951, p. 19).

39. Ao falar, em sua *Crítica do juízo*, do “uso invertido do sentido da palavra símbolo”, Kant também quer, dessa maneira, situar o símbolo numa mera “sub-classe” da intuição, isto é, concebe-o de forma unilateral.

psicóide para a psíquica, devem ser considerados verdadeiros símbolos, porque provêm da história da vida do Universo e não da vida de um único indivíduo, razão também pela qual *precisam transcender* o alcance da compreensão do consciente, apesar de serem perceptíveis numa “roupagem” adquirida por assimilação de matéria do mundo das idéias. Jung declara:

“Aqueles conteúdos do consciente que permitem subentender fundos ou um segundo plano inconsciente são erroneamente chamados por Freud de símbolos; no entanto, na doutrina deste, eles têm apenas o papel de *sinais* (‘signos’) ou *sintomas* de processos secundários e, de modo algum, o de símbolo, mesmo que com isso se entenda a expressão de algo contemplado, ainda não bem concebido ou concebido diferentemente. Quando, por exemplo, Platão expressa, na sua parábola da caverna, todo o problema da verdadeira compreensão, ou, quando Jesus expressa, em suas parábolas, o sentido do reino de Deus, essas são, pois, símbolos verdadeiros, isto é, tentativas de traduzir uma coisa para a qual ainda não existe uma noção verbal.”⁴⁰

Se a isso compararmos, por exemplo, a roda alada no uniforme do funcionário da estrada de ferro alemã, esta não poderia ser entendida como um símbolo da estrada de ferro, mas simplesmente como um signo que indica a filiação à empresa ferroviária.

Apesar da sua “densificação” e “superdeterminação”, os “símbolos” de Freud são sempre explicáveis causalmente e, nesse sentido, são inequívocos e unipolares. Mas tal como o compreende Jung, o símbolo é um fator psíquico que não é causalmente solucionável nem compreensível e tampouco predeterminável, mas sempre tem sentido múltiplo e bipolar. A mesma coisa que já constatamos em relação às concepções de Freud e Jung sobre o complexo, apresenta-se também na presente questão.

A diferença entre a compreensão e interpretação personalístico-concreta e a simbólico-arquetípica dos símbolos, que separa fundamentalmente Freud e Jung, evidencia-se aqui claramente. Tomamos como exemplo o conceito tão discutido de Freud sobre o problema do incesto. Jung não nega que pode haver casos, nos quais houve, na infância, um efetivo desejo de coito com a mãe (ou com o pai), ou casos excepcionais baseados em vivências concretas e que tiveram, para o estado psíquico das pessoas

40. Jung, *Problemas psíquicos*, pp. 49 e seqs.

em questão, todas as conseqüências descritas por Freud e sua escola. Mas está convencido de que, na maioria dos casos, é errado compreender esses desejos infantis apenas no nível concreto e realista, o que forçosamente conduz a conclusões falsas. Para Jung, os desejos de incesto nas crianças, assim como nos adultos, devem ser compreendidos, antes de tudo, simbolicamente, como expressão do desejo humano, presente por toda parte, de voltar ao estado primitivo e paradisiáco do inconsciente, ao aconchego livre de decisão e responsabilidade, de que o seio da mãe é o símbolo mais sublime. Essa tendência à regressão tem, no entanto, não apenas um aspecto negativo, mas também um aspecto muito positivo, que é a oportunidade de superar o apego pessoal à mãe verdadeira e a de transferir a energia psíquica nele contida a um conteúdo arquetípico. A libido, que regride dessa maneira, perde cada vez mais, no novo nível, o seu caráter sexual e expressa a problemática do incesto em grandes parábolas típicas, que, ao tocarem o fundo primitivo de tudo que é maternal, mostram igualmente o caminho para a libertação de seu aspecto tentador-devorador, isto é, para um "renascimento". Mesmo que o tabu, que já pesa desde sempre sobre o incesto (com significativas exceções, como é o caso dos bosquimanos, que comprovam, desse modo, que a mãe foi superada e o homem não é mais filho de sua mãe), seja um testemunho da grande força tentadora do incesto, que só era domável pelas proibições mais severas, não se pode negar que o que, no nível biológico, seria um pesado ato pecaminoso, pode, no nível simbólico, representar um evento cheio de sentido e muitas vezes até necessário.

A existência desenrola-se em vários níveis, como o material e o espiritual, o biológico e o psicológico, etc., que se deixam expressar reciprocamente em analogias. Especialmente o psíquico-espiritual, o ser e o acontecimento imaterial, pode ser representado por imagens ou símbolos tirados do mundo perceptível sensorialmente. Por exemplo, certos traços característicos da psique podem ser simbolizados por animais, e seus comportamentos, por objetos, por fatos naturais. Da mesma forma, estes também encontram correspondências nas características psíquicas, como, por exemplo, o nascer do sol pelo despertar da consciência, a noite pela disposição sombria, o touro pela coragem cega; são transferidos da esfera do comportamento psíquico para a linguagem do consciente. No fundo, tudo na criação pode se tomar um símbolo das características, propriedades e traços do homem, assim como este também representa correspondências com o cosmo, fato em que se baseia a velha doutrina do micro-

cosmo-macrocosmo, que continua ainda a ter a sua validade no domínio do material inconsciente.

“Como se sabe, a fantasia contida no impulso pode ser interpretada redutivamente, isto é, *semioticamente* como auto-representação dele, ou *simbolicamente* como sentido espiritual do instinto natural. No primeiro caso, entende-se como ‘próprio’ o processo do impulso, e, no último, como ‘não próprio’. Na fantasia do instinto, trata-se da regressão da libido normal a um grau infantil, por medo de uma tarefa da vida que parece impossível? Ou a fantasia do incesto em si será apenas simbólica e nela se trata da reativação do arquétipo do incesto, que tem papel tão importante na história do espírito?”⁴¹

Não nos devemos esquecer também de que, embora o incesto como união entre parentes (pelo sangue) mais próximos esteja colocado sob tabu, ele representa, no entanto, uma prerrogativa dos reis (por exemplo, os matrimônios dos faraós), razão pela qual para Jung ele simboliza igualmente a união do “eu” com o seu próprio “outro lado” (aparentado pelo sangue) inconsciente.

A libertação do apego ao camal e ao concreto-real e a capacidade de transpor isso para o psíquico e o simbólico, o que, em consequência de sua propriedade dual, representa e contém ambas as realidades, não são apenas possibilidades e capacidades que distinguem o homem, mas, como tal, mostram também o caminho para a solução e cura de perturbações psíquicas decisivas.

Podemos recorrer também a outro exemplo, o da homossexualidade, um dos mais pungentes problemas da atualidade. Se não for entendida concreta, mas simbolicamente, pode-se reconhecer nela a busca da união com um ente do mesmo sexo, na verdade com a parte reprimida da própria psique que não viveu bastante ou nada. Porque um homem assim, fortalecido em seu sexo através desse “acréscimo” do sexo igual, só dessa forma se sente suficientemente seguro para se aproximar do outro sexo. Seu desejo de uma relação homossexual é então justificado, mas, por um mal-entendido, foi almejado no nível biológico-sexual em vez do psicológico-simbólico. É que, ao ser projetado para outro homem, ao aparecer e ser vivido como impulso sexual, esse desejo está sendo mal-entendido em seu sentido mais profundo. Dessa maneira, jamais alcança uma verdadeira

41. Jung, *A psicologia da transmissão*, Zurique, 1946, pp. 17-24.

realização e nunca pode levar à assimilação e solução interna do conflito, como o permitiria a compreensão simbólica.⁴²

“Há ocorrências que não expressam nenhum sentido especial, são meras conseqüências ou sintomas; e há outras que encerram um sentido oculto, não apenas provêm de uma coisa, mas, ao contrário, querem passar a ser algo e, por isso, são símbolos.”⁴³

Ao querer entender algo como causalmente condicionado, o melhor é falar de sintomas e não de símbolos. Por isso, Jung observa, de maneira acertada, que Freud falou, “a partir do seu ponto de vista, não de atuações simbólicas, mas de *atuações sintomáticas*,⁴⁴ porque, para ele, esses fenômenos não são símbolos no sentido (como fora exposto), mas sinais sintomáticos de um determinado e já conhecido processo fundamental. Há, naturalmente, neuróticos que consideram os seus produtos inconscientes, que são, sobretudo e principalmente, sintomas de doença, como símbolos da mais alta importância. Mas, de modo geral, esse não é o caso. Ao contrário, o neurótico da atualidade tem a acentuada tendência a considerar também o significativo como um mero ‘sintoma’”.⁴⁵

No entanto, se os produtos psíquicos, que aparecem nos neuróticos com caráter simbólico, devem ser considerados sintomas ou sinais, ou, se forem realmente símbolos, isso, de acordo com Jung, só será constatável em cada caso separadamente.⁴⁶ A explicação variará conforme o tipo do caso, do estado do tratamento e da compreensão e juízo de cada paciente.

42. Ver Jung, *Símbolos de transformação*, Zurique, 1952, onde o autor oferece um exemplo, amplamente documentado, da compreensão simbólica dos conteúdos do inconsciente.

43. Jung, *Tipos psicológicos*, p. 647.

44. Freud, “Sobre a psicopatologia da vida quotidiana”. *Obras reunidas*, vol. 4, 1904

45. Jung, *Tipos psicológicos*, p. 647.

46. Sobre o que foi dito encontra-se um exemplo altamente interessante no livro *Memórias de um doente nervoso* (1903), de D. P. Schreber, presidente do Senado do Tribunal de Estado em Dresden; este, no decurso da sua doença, conseguiu fazer de suas idéias dementes (nas quais se sentia perseguido sexualmente por várias pessoas do manicômio e temia ser transformado em mulher) todo um sistema em que todas as suas projeções sobre as pessoas concretas podiam se transformar em formas simbólicas de relações (por exemplo, “o ser usado como mulher” passou a ser um noivado com Deus-pai, as imaginações de medo passaram a esperma divino, isto é, a Inquirições, etc.) e, desse modo, receberam um significado simbólico vivenciável e, assim, não produziram mais medo, fato que provavelmente levou à cura espontânea.

O SÍMBOLO COMO MEDIADOR

Os animais têm sinais e signos, mas não têm símbolos. Comparado ao animal, o homem vive, então, não apenas numa realidade mais ampla, mas também numa nova dimensão da realidade — conforme a explicação. Ao lado do mundo da realidade física, pertence também a ele o da realidade simbólica, ao qual deve igualmente expressão, se quiser sair do puro ser-movido do reino animal e ascender ao ser-criador do humano-divino. Desse modo, toda criação e cada uma das suas mais diminutas partes pode passar a ser um símbolo e revelar em imagem visível o sentido que nele jaz. A psique, como nível de reflexo e expressão do mundo exterior e interior, os cria e os transmite de alma a alma. *Habentibus symbolum facilis est transitus*, Jung costumava citar de um velho tratado de alquimia e, com isso, se referia à “passagem” entre todos os antagonismos psíquicos, como, por exemplo, entre o inconsciente e o consciente, entre o escuro e o claro, a prisão e a liberdade, etc.⁴⁷

O que Jung chama de “bipolaridade do símbolo” se baseia, por um lado, no duplo aspecto do arquétipo, já mencionado, que aponta para a frente e para trás, condicionado pelo tempo e espaço em que as categorias de espaço e de tempo ficam cada vez mais relativas, à proporção que o consciente se distancia, até a sua completa dissolução no inconsciente, dando lugar à *independência* total do espaço e do tempo em relação ao acontecimento, em que unicamente a lei da sincronicidade tem validade; por outro lado, a “bipolaridade” do símbolo se baseia na sua qualidade de *unificador dos pares opostos*, em primeiro lugar do consciente e do inconsciente e, por conseqüência, de todas as outras qualidades ligadas a esse par. Uma noção disso nos é dada pela raiz grega da palavra que, por si mesma, já indica algo “trançado, amontoado” e assim é o “sinal” ou a “insígnia” de algo vivo;⁴⁸ mas o termo alemão para “símbolo” é a expressão mais acertada: *sinnbild*; traduzido literalmente, diz: “imagem do sentido”, composição que alude a ambas as esferas unidas nessa expressão: o *sentido (sinn)* como elemento integrante do consciente reconhecedor e formativo e a *imagem*

47. Ver *Explicação da natureza e da psique* (Ensaios do Instituto C. G. Jung, vol. IV).

48. P. Schmitt, *Do arquétipo*, p. 110.

(*bild*) como matéria-prima substancial do criador seio primário do inconsciente coletivo que, pela união com o primeiro, recebe o seu significado e forma. Não é difícil constatar nisso o enlace de elementos masculinos (forma) e femininos (matéria-prima), pois se trata, de fato, de uma *coincidentia oppositorum*, coisa que explica por que o hábito dos alquimistas de chamar o símbolo *conjunctio* ou “casamento” é tão contemplativo e clarividente. Isso, no entanto, só para o caso em que o “casamento” é completo, em que ambos os componentes se tenham fundido um no outro, constituindo uma unidade e totalidade inseparável, e passem a ser um verdadeiro “hermafrodita”.⁴⁹ Trata-se aí de uma idéia cuja exatidão foi confirmada por muitos modelos de fantasias e sonhos, assim como por imagens e ilustrações de todos os tipos, como os encontramos nos místicos, nos alquimistas e também em muitos pintores, ou no trabalho analítico, quando são tirados do inconsciente e estabilizados.

Da mesma maneira que na vida quotidiana, uma desavença nesse “matrimônio” tem suas amargas conseqüências. É que, na mesma medida em que um dos parceiros obtém a superioridade e o outro é vencido, o símbolo passa a ser produto de um único lado e, dessa forma, também *mais um sintoma do que um símbolo*, isto é, o “sintoma de uma antítese reprimida”.⁵⁰ E, no caso de um despedaçamento completo, isso pode ser sintomático da correspondente dissociação de consciente e inconsciente. Nesse momento, pode-se dizer que o símbolo está *morto* (extinto). As duas “metades do matrimônio” se separaram em inimizade e se retiraram para o seu domicílio unilateral. A matéria-prima da imagem, o conteúdo do inconsciente, carece da força criadora do consciente e esta se esgota, porque não mais afluí para ela o alimento da fonte primeira. Transferido para a realidade psicológica do indivíduo, isso quer dizer que nada do inefável, misterioso e intuitivo das profundezas inconscientes vibra mais dentro do símbolo, e o seu “sentido” pode ser inteiramente reconhecido e perscrutado, passando ele a ser um mero conteúdo emocional, apenas um “signo”, ou degenerando num sintoma psicótico, por estar isolado da força doadora de sentido do consciente. Por isso, um símbolo só é *vivo* enquanto está “prenhe de significado”, o que indica que os elementos

49. Por isso, o objetivo final do processo de individualização, a tonalidade psíquica, é representado pelo símbolo do *filius philosophorum* hermafrodita. (Jung, *Psicologia e alquimia*, ilustração 54; e também *A psicologia da transmissão*, Zurique, 1946.)

50. Jung, *Tipos psicológicos*, p. 648.

opostos de “forma” e “matéria-prima da imagem” (tese e antítese) estão unidos nele, formando uma totalidade (síntese), e a sua relação com o inconsciente permanece efetiva e plena de sentido. Ao falar da “morte” do símbolo, trata-se, nessa relação, apenas do aspecto perceptível e “apresentado” do arquétipo, a saber, do símbolo; o seu eterno “núcleo de significado”, o seu ser em si, permanece intocado pelo acontecimento. É como um desligamento da esfera psíquica; ele se retira e guarda, na esfera psicóide, sua “eterna presença”, até que uma nova constelação o chame para uma nova vida, em roupagem nova, ou melhor, para um novo aparecimento e restabeleça o contato com o consciente. Ouçamos o que Jung diz a esse respeito:

“Um símbolo que demonstra sua natureza simbólica de modo importuno não é necessariamente um símbolo vivo. Ele pode ter um efeito, por exemplo, apenas sobre o intelecto histórico ou o filosófico... Um símbolo só é denominado vivo, quando é, também, para quem o contempla, a melhor e máxima expressão possível do intuído e do ainda-não-sabido. Nessas circunstâncias... ele tem um efeito que promove e cria vida.”⁵¹ Quando uma teoria científica implica numa hipótese que é, por conseguinte, a designação antecipada de um fator ainda desconhecido em sua essência, ela é um símbolo.”⁵²

O símbolo é, então, uma espécie de instância mediadora entre a incompatibilidade do consciente e do inconsciente, um autêntico mediador entre o oculto e o revelado.⁵³ “Ele não é nem abstrato nem concreto, nem racional nem irracional, nem real nem irreal; é sempre ambos.”⁵⁴ Pertence à “esfera intermediária da realidade sutil”, que só se pode expressar, de modo suficiente, através do símbolo.

“A riqueza de pressentimento e significado contida no símbolo dirige-se tanto ao pensamento quanto ao sentimento e a sua singular plasticidade, ao receber uma forma de sentido, estimula a sensibilidade e

51. Jung, *Tipos psicológicos*, pp. 645 e segs.

52. *Idem, ibidem*, pp. 643 e segs.

53. “Nem todo signo é um ‘mediador’, mas aquele em que se revela um ‘gesto primário’”, diz H. Kùkelhaus (*Número primário e gesto*, Berlim, 1934, p. 58), bem no sentido de Jung.

54. Jung, *Psicologia e alquimia*, p. 387.

também a intuição”,⁵⁵ portanto, exorta, com a sua inteireza concentradora, todas as quatro funções conscientes a reagirem.

Essa qualidade mediadora e “lançadora de pontes” do símbolo pode ser literalmente considerada um dos equipamentos mais engenhosos e importantes da “administração” psíquica. É que ela forma, diante do caráter fracionário da Psique e da constante ameaça que isso representa para a sua estrutura unitária, o único contrapeso verdadeiro e preservador da saúde, que a natureza pode enfrentar com esperança de sucesso. A razão é que, ao mesmo tempo que o símbolo anula os antagonismos, ao uni-los dentro de si, para logo deixar que novamente se separem, a fim de que não se estabeleça nem rigidez nem imobilidade, ele mantém a vida psíquica em constante fluxo e a leva adiante no sentido do seu objetivo determinado pelo destino. Tensionar e soltar podem seguir em ritmo constante como expressão da mobilidade viva do decurso psíquico.

“O que acontece entre luz e trevas, o que une os elementos antagonicos, participa de ambos os lados e pode ser apreciado tanto pela esquerda como pela direita, sem que assim se possa entender algo mais; somente leva a abrir novamente o antagonismo. Aqui só pode ajudar o símbolo que, por sua natureza paradoxal, representa o *tertium*, que, na opinião da lógica, nem existe, mas que, segundo a realidade, é a verdade viva.”⁵⁶ Assim diz Jung. Nesse sentido, cada símbolo verdadeiro está também “além do bem e do mal”, isto é, oculta, por ora, ambos os significados como possibilidades dentro de si e depende simplesmente da disposição do consciente e da maneira como é assimilado qual dos dois sinais lhe dará o indivíduo.

A essa capacidade da psique de formar símbolos, isto é, de unir pares de opostos no símbolo para uma síntese, Jung chama de *sua função transcendente*, que ele não entende como uma função básica (como o pensar ou o sentir, que são funções do consciente), mas como uma função complexa, composta de várias funções; e “transcendente” não significa

55. Jung, *Tipos psicológicos*, pp. 648 e segs.

56. Jung, *Paracélsica*, Zurique, 1954, pp. 134 e segs.

para ele uma qualidade metafísica, mas o fato de que, por meio dessa função, se cria uma passagem de um lado para o outro.⁵⁷

O SÍMBOLO COMO TRANSFORMADOR DE ENERGIA

“A regressão da libido para o inconsciente detém o nascimento do símbolo. A regressão transforma-se em progressão, o estancado se torna fluente e, dessa forma, se rompe a atração magnética do motivo original.”⁵⁸

Por isso, Jung chama o símbolo também de transformador psíquico de energia e chama a atenção para o seu caráter curativo e restaurador. Há nisso mais uma diferença fundamental entre as concepções de Freud e de Jung. Para o primeiro, a “transformação da libido” – a sublimação – é “unipolar”, porque nela o material reprimido inconscientemente é sempre trasladado para uma “forma criadora de cultura”. Para Jung, no entanto, a transformação da libido pode ser denominada “bipolar”, porque sempre é a resultante do contínuo unir e separar de dois elementos opostos, que se manifesta como síntese de tese e antítese, isto é, de material consciente e inconsciente.

Com a sua dupla capacidade de, por um lado, levar à dissolução de tensões, por ser a manifestação visível de cargas energéticas de um “núcleo de significado” do inconsciente coletivo psicóide, e, por outro, de atingir um novo nível pela impressão nova que o seu sentido causa no evento psíquico, evocando assim aglomerações energéticas novas, o símbolo, indo de síntese em síntese, é capaz de transformar a libido⁵⁹ de maneira constante e de distribuí-la e levá-la à atividade útil. Com relação a isso, Jung diz que as palavras de Jesus a Nicodemos⁶⁰ poderiam ser entendidas

57. Um belo símbolo da função transcendental é o caduceu, a vara mágica com as duas cobras enroscadas, do deus grego Hermes. Diz-se que este, mediador entre o mundo inferior e o superior, adormecia os homens com essa vara e lhes enviava os sonhos. (Extraído do *Pequeno dicionário da Antiguidade*, Berna, 1950.)

58. Jung, *Tipos psicológicos*, p. 349.

59. Jung denomina dessa forma, não apenas a energia sexual, mas a totalidade da energia psíquica, no que diverge de Freud.

60. São João 3:3-7.

também como uma exigência: “Não penses carnalmente, senão serás carne; mas serás espírito, se pensares simbolicamente.”⁶¹

Quantas vezes não é um grande alívio, quando a “carnalidade” ressaltada pela linguagem demasiado rude-natural de um sonho pode ser entendida de maneira simbólica! Não que isso permita ao que sonha desviar-se de um problema sexual, como muitos acham, mas porque só essa maneira simbólica de o compreender pode revelar o verdadeiro sentido do sonho.

Se, por exemplo, de acordo com Freud,⁶² o minúsculo homem que surge no sonho de uma mulher jovem é uma representação fálica, a interpretação de Jung verá nele o símbolo de um pequeno duende, um *cabira*, isto é, uma figura arquetípica, cuja sedutora “ajuda” leva as mulheres à ruína e ameaça o que elas têm de mais caro, mas que, justamente por ser reconhecido e nomeado, conduz à libertação do poder dele e, dessa forma, ao bem. Ambos os modos de interpretar podem estar simultaneamente certos, mas cada um deles abre ao que sonha uma esfera completamente diferente da sua realidade interior. É se tomarmos a cobra? Se for entendida “causalmente” ela é, então, de novo, unicamente um signo fálico; mas, segundo Jung, ela é um símbolo da libido por meio do qual a energia, a força, a dinâmica, o impulso, etc. e, na realidade, o total do processo psíquico de transformação podem chegar a se manifestar. Cada beijo é um “encantamento de fecundação”, tanto corporal quanto psíquico, cada cavidade um regaço feminino e também o lugar de um mistério, etc. Os exemplos podem ser acrescentados infinitamente.

Esse modo de compreender exige, na interpretação dos sonhos, por si só, um princípio diferente do da interpretação concreto-personalista. Foi assim então que o método de Jung de interpretar os sonhos no “nível subjetivo” abriu novos aspectos, ao entender os diversos motivos e figuras como imagens de fatores e condições internas da psique, o que possibilita a retirada das projeções e a solução dos problemas dentro do espaço da própria alma. Diz Jung:

“Qualquer interpretação na qual as manifestações do sonho são identificáveis com objetos reais é por mim chamada de *interpretação no*

61. Jung, *Símbolos de transformação*, pp. 381 e segs.

62. Freud “Elementos de contos de fadas nos sonhos” in *Obras reunidas*, Londres, 1949, vol. X, p. 2.

nível objetivo. Em contraposição a esta, há outra, na qual cada parte do sonho, como, por exemplo, as pessoas que atuam, se refere ao próprio indivíduo que sonha; esta maneira de interpretar é no *nível subjetivo*. A interpretação no nível objetivo é *analítica*, porque decompõe o conteúdo do sonho em complexos reminiscentes relacionados com situações externas. Ao contrário disso, a interpretação no nível subjetivo é *sintética*, porque separa os complexos reminiscentes que subjazem nas motivações externas e os entende como tendências ou partes do sujeito e os integra novamente nele.”⁶³ Quer dizer, Jung considera e trata o sonho como um “drama interno da psique”. Essa concepção é o principal elemento de oposição ao método de Freud, que interpreta os sonhos exclusivamente no nível objetivo. Ela representa uma das vigas mestras da concepção de Jung e torna possível a compreensão simbólica dos conteúdos do inconsciente que ele procurou demonstrar, pela primeira vez, em 1912, no livro *Transformações e símbolos da libido*;⁶⁴ foi esse fato que, em consequência, teve que levá-lo a separar-se de Freud.

É lógico que também Jung não irá interpretar qualquer sonho no nível subjetivo, mas terá que decidir, em cada caso particular, qual o “nível” adequado.⁶⁵

Justamente nos casos em que se trata da vivificação e redescoberta das forças criadoras da psique, a interpretação no nível subjetivo irá prestar valiosos serviços, porque o encontro e a discussão do “eu” com os símbolos do seu inconsciente são altamente apropriados para dissolver os bloqueios e estagnações da energia psíquica e, pondo-a em movimento, transformá-los.

Esse processo, que Jung (e também Freud) chama de “transferência de energia da forma biológica (indiferenciada) para a forma cultural (diferenciada),” tem “ocorrido desde os primórdios da humanidade e

63. Jung, *Sobre a psicologia do inconsciente*, pp. 152 e segs.

64. Agora, *Símbolos da transformação*.

65. Quando o sonho trata de pessoas que estão em relação viva com quem sonha, sempre é interpretado no nível objetivo e, conforme o caso, também o é ainda no nível subjetivo, se isso revelar um sentido mais satisfatório do sonho; fora disso, sempre se recorre ao nível subjetivo. Falando estritamente, Jung chama de analítica somente a interpretação no nível objetivo, ao contrário da interpretação sintética e construtiva no nível subjetivo.

continuará sempre acontecendo”;⁶⁶ todos os ritos dos mistérios e das iniciações são sempre de natureza simbólica e servem à intenção (inconsciente, é verdade) dessa “transferência” da libido, uma vez que, do ponto de vista energético, as ocorrências psíquicas podem ser consideradas um conflito entre impulso cego e livre-arbítrio, a saber, uma compensação entre impulso e espírito.

SÍMBOLOS INDIVIDUAIS E COLETIVOS

Nem tudo que, de algum modo, é arquetípico ou é um arquétipo se presta, de igual maneira, à formação de símbolos. Ao lado dos símbolos venerados, que se formaram através de milênios no espírito humano, existem também os que nascem da capacidade formadora de símbolos de cada indivíduo; estes, no entanto, baseiam-se, na sua totalidade, em formas arquetípicas fundamentais que, correspondendo à sua força de expressão e riqueza de conteúdo, são aceitos pela humanidade ou por grupos maiores ou menores.

“O símbolo formula uma parte essencial do inconsciente e, à medida que essa parte se propaga mais, seu efeito se torna mais generalizado também, porque ele toca em cada um o lado afim.”⁶⁷ Muitos desses símbolos individuais permanecem como o único bem particular de um indivíduo ou de uns poucos. Eles ajudam a esclarecer o inefável, a lançar pontes do obscuramente intuído à compreensão satisfatória e, assim, a mitigar o isolamento do homem. Contudo, só depois que o motivo arquetípico originário absoluto surge atrás do símbolo cunhado individualmente e é aceito pelo consenso como compromisso, isto é, só depois que ele passa a ser um “símbolo coletivo”, como os inúmeros símbolos tão conhecidos das mitologias e religiões, é que põe em ação todo o seu efeito libertador e redentor. Um símbolo individual entendido como paralelo a um símbolo geral,⁶⁸ isto é, reduzido ao “modelo originário” comum a ambos, torna igualmente possível preservar a expressão única da alma

66. Jung, *Sobre energética psíquica*, p. 168.

67. Jung, *Tipos psicológicos*, p. 646.

68. Jung, “O símbolo da transformação na missa” in *Sobre as raízes do consciente*, V, pp. 219 e segs.

individual como a sua fusão com a figura do símbolo universal-coletivo.

Quando, da escuridão da alma, surge um símbolo, ele tem sempre um caráter iluminador e, com frequência, pode até estar carregado de toda a numinosidade do arquétipo que nele se revela e atuar como um fascinador que ameaça dilacerar o que é tocado por ele, caso não se consiga encaixá-lo num símbolo coletivo. Quão terrível e ameaçador pareceu a São Nicolau o “rosto” percebido numa visão e que ele julgava ser Deus! Quantas semanas de dolorosas lutas internas não levou ele até ser capaz de transformá-lo e compreendê-lo por si mesmo como um símbolo coletivo, o da Santíssima Trindade, coletivamente aceito! Cada símbolo sofre, com o tempo, uma espécie de desenvolvimento do seu significado; todas as variações e níveis desse desenvolvimento e desdobramento demonstrarão, também, ao mesmo tempo, traços fundamentais imutáveis.

Os símbolos jamais são inventados conscientemente; nascem espontaneamente. Não se trata aqui de matéria racional e tampouco de vontade, mas de um “processo de desenvolvimento psíquico que se expressa em símbolos”.⁶⁹ Isso pode ser observado, de modo especialmente expressivo, nos “símbolos religiosos”, que não são inventados, mas são “produtos espontâneos” da atividade inconsciente da alma, que cresceram aos poucos no decorrer dos milênios e têm “caráter de revelação”.⁷⁰ Por isso, Jung diz:

“A experiência comprova que as religiões não são, de modo algum, utilizações conscientes; elas nascem da vida natural da alma inconsciente e expressam isso de alguma forma adequada. É daí que se explica a sua propagação universal e o seu imenso efeito histórico sobre a humanidade. Esse efeito seria incompreensível, se os símbolos religiosos não fossem, pelo menos, verdades psicológicas naturais.” E diz ainda: “As religiões são sistemas psicoterapêuticos, no sentido verdadeiro da palavra. Elas expressam o volume do problema da alma em imagens potentes, são confissão e reconhecimento da alma.”⁷¹

Querendo falar do inconsciente coletivo como “alma universal” da humanidade, pode-se encontrar o “processo de desenvolvimento”, tanto no aspecto humano geral como no individual, que pode ser constatado numa série múltipla de símbolos de “modelos originários” paralelos, por-

69. Jung, *O segredo da flor dourada*, 4ª ed., Zurique, 1948, p. 30.

70. Jung, *Realidade da alma*, pp. 220 e segs.

71. Jung, “Sobre a situação da psicoterapia” in *Noticiário central de psicoterapia e campos limítrofes*, 1934, vol. VII, cad. 2, p. 15.

que eles se baseiam no mesmo motivo arquetípico fundamental. É por isso que, segundo Jung, num tratamento analítico, cada símbolo deve ser posto na sua conexão tanto coletiva como individual e, a partir daí, ser compreendido (até onde seja possível) e interpretado.

Embora a formação individual dos símbolos e a dos símbolos coletivos (cada grupo, seja família, tribo, nação, etc., pode produzir de seu inconsciente comum os símbolos importantes para ele) andem exteriormente por caminhos diferentes, numa camada mais profunda baseiam-se, no entanto, num “motivo fundamental” semelhante, isto é, num “arquetipo”.⁷² Daí resultam os pontos de encontro entre os símbolos religiosos individuais de muitos místicos e os símbolos oficiais das várias religiões. O perigo que decorre disso para estas e as medidas tomadas para a sua proteção (como, por exemplo, a excomunhão) ganham assim mais sentido.

“Por baixo de tudo há principalmente psique, mundo... Quanto mais arcaico e mais ‘profundo’, isto é, mais fisiológico for um símbolo, tanto mais coletivo e universal, tanto mais ‘material’ será. Quanto mais abstrato, diferenciado e específico for, tanto mais se aproximará da singularidade consciente e perderá o seu caráter universal. Estando plenamente no consciente, ele corre o risco de passar a ser uma simples alegoria, que não ultrapassa, em ponto algum, o limite do entendimento consciente, onde fica também, em seguida, exposto a todas as tentativas possíveis de esclarecimento racional.”⁷³

O arquetipo “materno”, por exemplo, está prenhe de todos os aspectos e variações que um símbolo pode apresentar, seja a caverna acolhedora, a goela de uma baleia, o seio da Igreja, a fada boa ou a bruxa, uma ancestral ou a *Magna Mater*, seja também (no nível da vida individual) a própria mãe carnal. Assim, o pai é também, em primeiro lugar, uma *imagem*⁷⁴ geral de Deus, a essência do todo “paterno”, um princípio

72. Compara-se, por exemplo, o simbolismo da “transformação”, na missa católica, na natureza, nos mitologemas e nos sonhos dos homens modernos, cujos “modelos básicos” se assemelham tanto que chega a dar na vista.

73. Jung, *Sobre a psicologia do arquetipo infantil*, p. 134.

74. Para evitar futuros mal-entendidos, queremos ressaltar, de modo especial, que isso se refere apenas à *imagem* de Deus, tal qual aparece na psique e nada quer dizer sobre Seu Ser, tal como Th. Bovet o expressa tão maravilhosamente em seu livro *A inteireza da pessoa na prática médica* (Zurique, 1936, p. 116): “A ciência jamais pode tocar Deus; o seu sistema é moldado apenas para as sombras lançadas pela Sua luz.”

dinâmico que vive como poderoso arquétipo na alma da criança.⁷⁵ Dessa maneira, o mesmo “modelo arquetípico básico” está como que sob camadas de inúmeros símbolos; estes, no entanto, perdem o caráter simbólico, na medida em que a sua camada originária se encontra mais próxima do nosso mundo objetivo concreto conhecido e surgem, no inconsciente pessoal, como pseudofiguras, isto é, signos e, por fim, no grau mais “alto” — o individual — são o retrato exato do conteúdo considerado efetivo e consciente.⁷⁶ Goethe⁷⁷ já dizia, nesse sentido: “Isso é o simbolismo verdadeiro, quando o particular representa o geral e não como se fosse sonho e sombra, mas como revelação viva e espontânea do inescrutável.”

Os exemplos mais impressionantes de símbolos coletivos são fornecidos pelas mitologias dos povos. Os contos e fábulas, cujos motivos básicos encontramos na maioria dos povos, fazem parte de uma categoria afim. Dependendo do caso são mais primitivos e espontâneos ou então já elaborados de maneira mais artística e consciente do que os mitologemas. Jung diz também que os dogmas e símbolos religiosos são correspondências, empiricamente comprováveis, dos arquétipos do inconsciente coletivo e, do ponto de vista psicológico, se estruturam em cima destes.⁷⁸

“Embora todo o nosso mundo de idéias religiosas seja composto de imagens antropomórficas, que, como tais, nunca poderiam resistir a uma crítica racional, nem por isso devemos nos esquecer de que está baseado em *arquétipos numinosos*, isto é, numa base emocional que se mostra inatacável pelo raciocínio lógico. Nesse caso, trata-se de fatos psíquicos, nos quais podemos não querer reparar, mas que não conseguimos eliminar com provas.”⁷⁹

75. Jung, *Problemas da psique*, p. 187.

76. Ver Jung, *Das raízes do consciente*, VI, p. 378: “A forma psicóide subjacente na apresentação arquetípica mantém o seu caráter em todos os níveis, embora empiricamente seja capaz de todas as variações sem fim. Por mais que uma árvore possa mudar, no curso do tempo, o seu aspecto externo em muitos sentidos, a riqueza e a vida de um símbolo se expressam muito mais na transformação de seu significado” (ver o capítulo “Arquétipo e a Gestalt” do presente livro).

77. J. W. Goethe, *Máximas e reflexões*, Stuttgart, 1947, p. 169.

78. Jung, *Psicologia e alquimia*, p. 53.

79. Jung, *Resposta a Job*, Zurique, 1952, p. 8.

O mérito das pesquisas de Jung foi ter assinalado que os dogmas cristãos são como que “verdades fundamentais da Igreja que, com uma perfeição quase inimaginável, dão conhecimento da essência da experiência psíquica interna”. Toda teoria científica é necessariamente abstrata e racional, “ao passo que, com sua imagem, o dogma expressa uma totalidade irracional”,⁸⁰ ele é algo que cresceu psiquicamente e não é engendrado de maneira intelectual, como creem muitos céticos. “Nele está contido um conhecimento quase insuperável dos mistérios da alma, representado em grandes imagens simbólicas”⁸¹, e daí se explica o seu efeito vivo e muitas vezes admirável no ânimo de tantos seres humanos.

A mitologia como retrato vivo da formação do mundo é, no entanto, a manifestação, o “revestimento primário” dos arquétipos, quando estes se tornam símbolos. Como as suas formas básicas são comuns a todos os povos, a todos os tempos e a todos os seres humanos, também não é de admirar que as suas aparências apresentem, com freqüência, semelhanças desconcertantes, que se propaguem por toda a Terra e se manifestem na uniformidade dos motivos míticos; não é de admirar igualmente o seu ressurgimento contínuo, autônomo e autóctono. As grandes mitologias tradicionais, com os seus mitologemas, e os arquétipos, com os seus símbolos que se tornam densos na alma do homem, formando uma “mitologia individual”, são parentes primários e se encontram numa estreita reciprocidade. Quem poderia dizer quando eles se encontraram pela primeira vez? É que as imagens dos deuses das grandes mitologias não são mais do que fatores internos da psique projetados, potências arquetípicas de caráter pessoal através das quais o ser humano comum se eleva ao grandioso do seu tipo e passa a ser visível em seus aspectos parciais. Um dos mais profundos conhecedores dessas conexões e que já dedicou várias obras ao problema, K. Kerényi, diz também com muito acerto:

“A mitologia é formada de imagens. Brota uma torrente de imagens mitológicas... Também é possível haver várias evoluções do mesmo motivo básico, lado a lado ou um após outro, comparáveis às diferentes variações do mesmo tema musical... Embora a própria torrente permaneça sempre uma imagem, a comparação é adequada no sentido de uma comparação com algo que se tornou uma coisa que fala por si e à qual não se pode fazer

80. Jung, *Psicologia e religião*, p. 84.

81. Jung, *A psicologia da transmissão*, p. 48.

justiça com a interpretação e a explicação, mas, em vez disso, se coloca a coisa aí, deixando que ela mesma manifeste o seu sentido.”⁸²

Arquétipos, mitologemas e música, tudo é feito da mesma matéria, a matéria primordial arquetípica do mundo vivo e também qualquer outra idéia futura do mundo e do homem nascerá dessa “matriz de vivências”.

O “EU” ENTRE O CONSCIENTE COLETIVO E O INCONSCIENTE COLETIVO

Para uma orientação exata dentro do mundo dos arquétipos, precisamos separar e distinguir estritamente entre os arquétipos do *inconsciente coletivo*, que, a partir da esfera interna da psique humana, atuam sobre o “eu” e o influenciam no sentido do comportamento especificamente humano, tanto no nível biológico-instintivo como no imaginativo-espiritual, e os arquétipos do *consciente coletivo* como representantes das normas, dos costumes e das idéias típicas do ambiente em questão. Enquanto os primeiros, carregados mágica e numinosamente, outorgam ao dinamismo da base instintiva do homem uma forma e uma aparência plenas de sentido e representam a manifestação espontânea da verdadeira natureza do ser, os últimos são como que derivados do papel dos primeiros, que, no entanto, quando se aglomeram formando um gigantesco monte de opiniões correntes que se tornam as “normas de trânsito”, são capazes de engrossar inesperadamente tomando-se poderosos “ismos”. Depois subjugam o homem na medida em que este se afasta e se alheia da sua base instintiva. Todos os “ismos” têm, ao mesmo tempo, também um fundamento arquetípico, por ser típico da espécie humana opor aos poderes do inconsciente coletivo os poderes do consciente coletivo. Na maioria das vezes, os conteúdos dos últimos não são símbolos e nem devem sê-los. Pelo contrário, supõe-se que são meros conceitos racionais; mas, até onde têm uma história, baseiam-se em fundamentos arquetípicos e, por isso, contêm invariavelmente um núcleo simbólico. Assim, por exemplo, o Estado absoluto compõe-se de indivíduos despojados de direitos e tem um tirano absoluto; em suma, é uma oligarquia absoluta, fato que constitui ou reconstitui uma hierarquia social muito arcaica de caráter numinoso.

82. K. Kerényi, *Introdução à natureza da mitologia*, Amsterdã, 1942, pp. 11 e segs.

Entre as duas grandes esferas — a do inconsciente coletivo e a do consciente coletivo — está o “eu”, ameaçado de ser tragado ou subjugado, forçado a ser, se possível, o mediador entre os dois, para garantir a sua conservação.

“É que a consciência do ‘eu’ apresenta-se dependente de dois fatores: primeiro, das condições do consciente coletivo ou social, e, segundo, dos dominantes coletivos inconscientes ou arquetípicos. Fenomenologicamente, os últimos se dividem em duas categorias; de um lado, a esfera dos impulsos e, de outro, a esfera arquetípica. A primeira representa os impulsos naturais; a última, os dominantes que entram como idéias gerais no consciente... Entre o consciente coletivo e o inconsciente coletivo há um antagonismo quase irreconciliável, no qual o sujeito se vê metido”, diz Jung.⁸³

A absorção do indivíduo pelo consciente coletivo o despoja da sua autonomia tanto quanto o fato de ele ser vencido pelo inconsciente coletivo. No primeiro caso, o resultado é o homem da massa; no segundo, o utopista e individualista alienado do mundo — enfim, outro “impelido”.

Quando o conteúdo de um símbolo se esgota, isso significa que o mistério que ele continha tornou-se inteiramente acessível ao consciente e, desse modo, se racionalizou ou desapareceu deste e retornou completamente ao inconsciente, perdendo a sua intransparência arquetípica e a sua numinosidade, deixando apenas como que a casca do símbolo e passando a fazer parte do consciente coletivo. Os conteúdos deste são, por assim dizer, invólucros vazios de arquétipos, miragens ou *reflexos formais* dos conteúdos do inconsciente coletivo. Estes já não atuam mais com a numinosidade dos arquétipos, mas *de maneira parecida* no sentido de que os seus chamados “ideais” são, inicialmente, numinosos — como os arquétipos —; no entanto, com o tempo, são substituídos pela propaganda e a violentação da opinião, a cujo serviço se utilizam ocasionalmente até mesmo símbolos genuínos, como aconteceu, por exemplo, com a suástica, no nacional-socialismo. Desde o inocente “isso se faz” ou “isso não se faz” — a tortura maçante de todos os bons cidadãos, jovens ou velhos — à embriaguez das promessas demagógicas de felicidade, que arrebatam povos inteiros e os despojam do bom-senso, poderíamos citar, em relação a isso, uma série infinita de regulamentos, costumes e leis, sistemas e teorias, que se desti-

83. Jung, *Das raízes do consciente*, VII, p. 583.

nam a agrilhoar a disposição natural do homem, desde o nascimento deste. Ao contrário do símbolo genuíno, que toca e toma a totalidade do nosso ser, o sistema, a teoria, a doutrina, o programa, a concepção, etc., apenas obscurecem e seduzem o nosso juízo, sem “iluminá-lo”. E, assim, os *slogans* dos *ismos* e as proibições e mandamentos coletivos seduzem os intelectuais, introduzindo-se neles, vindos dos exterior, e eles acabam por não entender o clarão que os símbolos trazem no seu interior, porque a sua cabeça há muito já não tem mais relação com as partes restantes do seu ser.

Atuamos e pensamos muitas vezes como que automática ou instintivamente segundo noções herdadas do nosso passado e do nosso ambiente, obedecendo a modelos e exemplos típicos. Repetimos o que nos foi transmitido, ensinado e inculcado, o que escutamos e lemos; e, como isso aconteceu como se fosse por si mesmo e sem reflexão, julgamos que tudo isso vem do nosso interior, teria sido inventado, achado e pensado por nós mesmos, seria propriedade nossa, já que sabemos lidar com isso e manejá-lo sem mais nem menos. Só quando o consciente coletivo e o inconsciente coletivo entram em conflito e transformam a nossa alma em campo de batalha é que chegamos a perceber o quanto é difícil libertar a nossa personalidade, a nossa verdadeira essência, dos tentáculos dessas duas esferas. É que a condição prévia dessa libertação é uma consciência individual capaz de discernir, um “eu” consciente das suas limitações e ciente de que, para fazer jus à inteireza da psique, deve permanecer ligado, numa relação viva e recíproca, a ambas as esferas, isto é, à do consciente coletivo e à do inconsciente coletivo.

OS SÍMBOLOS DO PROCESSO DE INDIVIDUAÇÃO

Entre os símbolos individuais, cumpre destacar especialmente os que caracterizam o chamado processo de individuação — processo mais ou menos consciente de desenvolvimento psíquico, natural e dado a cada ser humano com vistas à ampliação da consciência e ao amadurecimento da personalidade, processo este que já tinha sido observado por Jung e que pode ser promovido pelo trabalho analítico. Símbolos variados acompanham as etapas desse processo como se fossem marcos de um caminho. Eles se baseiam em determinados arquétipos que se apresentam de modo regular no material do inconsciente, como, por exemplo, os sonhos, as

visões, as fantasias, etc., e impelem à discussão. O seu “revestimento”, assim como o momento da sua aparição são sempre profundamente marcantes para a situação específica da consciência do indivíduo em questão, perante a qual adquirem um peso especial e uma elevada efetividade. O “revestimento”, isto é, a aparência, pode extrair o seu material de toda parte e fica sempre individualmente condicionado e dependente da situação, se o símbolo em causa aparece como positivo ou negativo ou como uma figura atraente ou repugnante. Não importa, porém, a forma que adote, ele sempre terá a característica da fascinação. Entre os símbolos da individuação, há alguns particularmente significativos, que se apresentam com forma humana e, eventualmente, sub ou sobre-humana também, e que são classificáveis numa série de tipos: “os principais são: a sombra, o velho, a criança (inclusive o menino-herói), a mãe (mãe primária, mãe-terra), como personalidades superiores, e o oposto correspondente: a moça, a *anima* do homem e o *animus* da mulher”,⁸⁴ cada um dos quais apresenta uma outra parcela psíquica; há ainda os símbolos unificadores, as imagens de sentido do “centro psíquico” do “eu”. Como manifestação de um dos valores mais elevados, eles são representados freqüentemente por figuras divinas ou por símbolos do indestrutível ou também muitas vezes por símbolos puramente abstratos e geométricos, como, por exemplo, as mandalas, que devem ser consideradas “símbolos de ordem primária da psique total”.⁸⁵ Não se pode, no entanto, fazer uma delimitação rígida e

84. Jung-Kerényi, *Introdução à natureza da mitologia*, p. 218. Ver as obras mais importantes de Jung, nas quais relata as suas experiências e expõe os seus pensamentos a respeito disso, como *As relações entre o “eu” e o inconsciente* (para as noções de *persona*, *anima-animus*, personalidades Mana); *O segredo da flor dourada*, assim como *A psicologia da transmissão* (para *animus-anima*); *Simbólica do espírito* (a respeito do velho sábio); *Aion e Mysterium conjunctionis* (para a simbólica do “eu”); *Símbolos de transformação* (para a simbólica do caminho da individuação); *Das ratzes do consciente* (para a noção de arquétipo em geral e especificamente).

85. “Que o número possua um fundo arquetípico não é suposição exclusivamente minha, mas de certos matemáticos. Acho que não se trata de uma dedução exagerada definir o número como o *arquétipo conscientizado da ordem*. É significativo que também as imagens da totalidade psíquica, produzidas espontaneamente pelo inconsciente, isto é, os símbolos do ‘eu’ na forma de mandalas, possuem uma estrutura matemática.” (Jung, *Sincronicidade*, p. 40.) Isso, no entanto, não quer, de modo algum, significar que a simbólica do “eu” tenha sempre a forma de uma mandala. Tudo quanto é criado, seja pequeno ou grande, baixo ou elevado, pode se tornar um símbolo do “eu”, de acordo com a situação do consciente do indivíduo.

geral assim, porque a semelhança de tais símbolos individuais com os puramente coletivos é tão evidente, que só um trabalho de exame e comparação, muito metuculoso, pode distingui-los.

Quando acompanhado e observado de modo consciente, o processo de individuação representa uma discussão dialética entre os conteúdos do inconsciente e os do consciente, em que os símbolos constituem as respectivas pontes necessárias à superação dos antagonismos — que, com frequência, parecem irreconciliáveis —, eliminando-os. Da mesma forma que a totalidade do ser é o objetivo oculto inerente a cada semente e almejado por todos os meios, a alma do homem é orientada para o seu desenvolvimento, para a sua “inteireza”, mesmo que ele não esteja ciente disso ou até resista à sua realização. O caminho da individuação é, por isso, inscrito profundamente no curso da vida do homem — embora seja inicialmente apenas um traço — e o desvio desse caminho está relacionado com o perigo de perturbações psíquicas. Por isso, Jung afirma:

“Os símbolos que surgem do inconsciente através dos sonhos indicam a confrontação dos opostos e as imagens do objetivo representam a unificação bem-sucedida destes. Dessa forma, do lado da nossa natureza inconsciente vem uma ajuda, empiricamente constatável, ao nosso encontro. É tarefa da consciência entender essas sugestões. Mas, ainda quando isso não ocorre, o processo de individuação continua, só que iremos nos tornar vítima dele e seremos arrastados para o destino inexorável, que poderíamos ter alcançado de cabeça erguida, se tivéssemos aplicado, no devido tempo, o esforço e a paciência para compreender a numinosidade do caminho do destino.”⁸⁶

A CAPACIDADE DA PSIQUE PARA TRANSFORMAR OS SÍMBOLOS

Ao lado da incessante atividade formadora de símbolos da psique, que impele para diante o seu curso energético ou está sendo impelida a ilustrar esse curso, precisamos assinalar também a sua capacidade de

86. Jung, *Resposta a Job*, Zurique, 1952, p. 154.

transformar os símbolos. No ser humano, o número de arquétipos ativos corresponde aos “pontos de nó” do inconsciente coletivo e, só por isso, já nos parece ilimitado.⁸⁷ Infinitamente maior ainda deveríamos imaginar o número de símbolos baseados neles, símbolos que se criam pela anexação da situação individual de consciência, cada vez diferente, sendo simplesmente ilimitadas as suas variações. “É que o significado específico de um símbolo resulta somente da vida individual (de um indivíduo ou de um grupo), onde a experiência pessoal é captada justamente nessas formas (isto é, dos arquétipos).”⁸⁸ Paralelamente à mudança dos nossos reconhecimentos e experiências, o sentido de um símbolo também pode nos aparecer sempre sob uma nova luz ou abrir-se para nós passo a passo; dessa forma, o conteúdo desse sentido e até a própria forma do símbolo são postos cada vez em novas relações e transformados de maneira correspondente.

Em todos os tempos, o numinoso, o misterioso e o irracional sempre são “oferecidos”, mas bem poucos os “reconhecem”. Se o número desses poucos se reduz cada vez mais, deve ser porque parece que perdemos os meios através dos quais, sem “revelá-lo”, o divino se “oferece”. Cada época deu ao mistério uma roupagem própria e adequada, mas a nossa era ainda não achou a envoltura do numinoso ou desnuda o misterioso ou o embrulha até que se torne irreconhecível. A psicologia de Jung é uma das muitas tentativas para achar a nova envoltura, a nova linguagem e a nova postura capazes de orientar o atual homem racional e evocar nele a compreensão para isso. Assim, ela (a psicologia) é capaz de fazer justiça à saudade do irracional (que quase sempre se perde em desvios), recorrendo ao símbolo, eterno mediador entre o que é apreensível pelo raciocínio e o que não é.⁸⁹

Todo mito deve se renovar, do mesmo modo que, nos contos de fadas, o rei tem que entregar o reino ao filho, assim que este tenha realizado as tarefas necessárias à sua conquista, isto é, logo que tenha amadurecido. Assim, em todas as épocas, os mitos teriam que ser traduzidos para a

87. Ver os capítulos “Os complexos fazem parte da estrutura básica da psique” e “Arquétipo e a Gestalt” deste livro.

88. Jung, *Comentário psicológico ao livro tibetano dos mortos*, Editora Pensamento, S. Paulo, 1985.

89. L. Szondi diz que “temos três acessos ao inconsciente. Noutros termos, o inconsciente tem três linguagens: a do sintoma, a do símbolo e a da alternativa”. (*Análise do “eu”*, Berna-Stuttgart, 1956, p. 62.)

linguagem psicológica dominante, a fim de ter acesso às almas. Antigamente falava-se, por exemplo, em herói, vida heróica, morte do dragão, etc. Hoje dizemos personalidade, processo de individuação, vitória sobre a mãe, etc. E, do mesmo modo que o mito sempre conteve um mistério, também a nossa atual terminologia psicológica não é unicamente racional, pois diz respeito totalmente à protegida vida interior e, por isso, precisa expressar o que é adivinhado obscuramente. Se quisermos, portanto, vivenciar e compreender novamente o mito como uma incessante atividade das profundezas do nosso inconsciente, teremos que traduzi-lo primeiro para a nossa linguagem e isso vai parecer-nos, muitas vezes, como se tivéssemos perdido a essência e o significado dele. Isso, entretanto, é um sofisma, porque, ao contrário, salvamos a essência do mito e a inserimos no nosso mundo de idéias como expressões verbais que correspondem a ele. Um pouco de mistério, entretanto, sempre permanecerá; ele não pode e nunca será traduzido nos conceitos abstratos da linguagem corrente. Como única expressão adequada permanece a imagem, o símbolo. Desse modo, cada homem e cada época dão aos seus símbolos uma nova vestimenta, e a “verdade eterna” que o símbolo transmite pode nos impressionar sempre de novo com rejuvenescido esplendor. A “transformação das feições dos deuses” do nosso mundo externo e interno é inesgotável e nunca cessa. Por isso, pode-se dizer com inteira justiça:

“No fundo, cada tentativa de esclarecimento psicológico é a criação de novos mitos. Dessa forma, apenas traduzimos um símbolo para outro, que depois se enquadra melhor, sem dúvida, na nossa atual constelação do destino individual e na de toda a humanidade. A nossa ciência é também uma linguagem figurada. E, assim, criamos apenas um novo símbolo para o nosso enigma, que, em todos os tempos anteriores a nós, foi sempre um enigma.”⁹⁰

RESUMO

As conclusões resultam por si mesmas do que foi dito.

“Por baixo”, no fundo primário da psique, estão os arquétipos como “pontos de nó” e “núcleos de significado”, carregados da energia oriunda

90. Jung, *Tipos psicológicos*, p. 336.

da estrutura psíquica ilimitada e intemporalmente ramificada, que formam o inconsciente coletivo, fundamento geral humano e universal de cada psique. Nesse ponto, é preciso distinguir entre o arquétipo em si, que é o não perceptível existente apenas como dado estrutural e possibilidade latente e que pertence à esfera psicóide da psique, e o arquétipo que já se tornou perceptível e foi “apresentado” ao consciente e que se deve considerar quase sempre como um símbolo. Eles existem, sem discriminação, nos sãos e nos doentes e, em ambos, são absolutamente da mesma natureza. Do mesmo modo que sobre o mesmo fundamento podem-se erguer edifícios de estilos diferentes, o mesmo fundamento arquetípico pode também ser o suporte das mais variadas estruturas. Dependendo do conteúdo e da carga energética que este contenha, pode-se determinar a “classe de valor” do arquétipo dentro do sistema geral relativo da psique. Desse modo, revelam-se também o sentido, o significado e o papel que cada vez lhe cabem.

A tentativa para articular em etapas o curso da sua atuação poderia dar como resultado o seguinte:

1. Em sua condição estrutural da esfera psicóide, o arquétipo jaz, no inconsciente coletivo, como um “elemento nuclear” invisível e como “suporte potencial de significado”.

2. Por meio de uma constelação apropriada, que pode ser condicionada individual ou coletivamente, ele recebe um acréscimo de energia, a sua carga se eleva e ele começa a sua ação energética. A constelação individual resulta da situação de consciência respectiva do indivíduo e a coletiva da situação respectiva de grupos humanos.

3. A carga do arquétipo se manifesta numa espécie de atração magnética sobre o consciente, a qual, no entanto, ainda não é reconhecida por este. Por enquanto, ela é percebida como uma atividade emocional indistinta, que pode crescer até à comoção tempestuosa da alma.

4. Atraída pela carga, a luz do consciente incide sobre o arquétipo, que entra na esfera psíquica propriamente dita, *sendo então percebido*.

5. Ao ser “tocado” pelo consciente, o arquétipo *per se* pode se tornar manifesto e receber uma forma, na esfera “inferior” – a biológica –, como, por exemplo, “expressão de impulso” ou dinâmica de impulso, ou, na esfera “superior” – a espiritual – como imagem ou idéia. Nesse último caso, associa-se a ele a matéria-prima da imagem e a configuração do sentido e daí nasce o símbolo. A “vestimenta de símbolo”, na qual se torna visível, varia e se modifica conforme as circunstâncias internas e

externas do homem e do tempo. Do contato com a consciência de uma coletividade e sua problemática nascem os símbolos coletivos (como, por exemplo, uma mitologia) e do contato com uma consciência individual e seus problemas nascem os símbolos individuais (como, por exemplo, a imagem de uma bruxa com as feições da mãe da pessoa).

6. O símbolo defronta-se com a consciência com certa autonomia.

7. Por estar “preenche de significado”, o símbolo força o consciente à discussão com ele. Isso pode ocorrer de várias maneiras: pela contemplação, pela representação, pela interpretação, etc., de modo geral e espontâneo ou dentro de um trabalho analítico.

8. O símbolo pode:

a) ser aproximado do consciente pela compreensão e ser sentido e reconhecido, de maneira relativa, como pertencente ao “eu”; mas não será revelado inteiramente e, por isso, continuará “vivo” e ativo;

b) ser completamente perscrutado e explorado, parecendo assim ser plenamente integrado e assimilado pelo consciente, mas, na verdade, perde com isso a sua “vida” e eficácia, tornando-se uma simples alegoria, um signo ou um conteúdo sensorialmente unilateral do consciente;

c) opor-se inamistosamente, quando totalmente incompreendido e como manifestação de um complexo como que oculto por trás dele, como algo estranho, à consciência do “eu”, separar-se deste e evocar uma dissociação na psique. Com isso, torna-se uma *psique parcial autônoma*, que pode se manifestar na forma de “espíritos”, alucinações, etc., isto é, em sintomas neuróticos e psicóticos de todos os tipos.

Até onde o complexo, em seu “elemento nuclear”, é considerado um “ponto de nó” da estrutura do inconsciente coletivo da psique, a sua natureza e atuação o equiparam ao arquétipo. No entanto, como durante a vida do indivíduo o seu “núcleo” associa-se a fatores emocionais que o “incham” e fazem dele um produto psíquico mais ou menos autônomo, ele representa um fator psíquico à parte, que, embora podendo também se apresentar em forma visível – como *sintoma*, por exemplo – deve ser convenientemente distinguido do símbolo e do arquétipo. Essa segunda definição do complexo é a mais habitual, e a psicologia profunda aplica geralmente o termo nesse sentido.

Como, em geral, se entende o complexo como algo não visível, mas com frequência se designa o figurativo como símbolo, convém fazer também em relação a isso uma clara distinção na escolha do termo. É verdade que nem sempre as delimitações são claramente reconhecíveis.

Por isso, fala-se muitas vezes de complexos de caráter simbólico e de símbolos de caráter complexado, de acordo com a tonalidade de sua característica.

Segundo Jung, o complexo e o símbolo, em princípio, se cobrem, em grande parte, no sentido de que ambos têm raízes num núcleo arquetípico de significado e “moram” no inconsciente coletivo. Por isso, como noções, os termos *arquétipo*, *símbolo* e *complexo*, em sua significação essencial, podem ser usados, com certa justiça, alternadamente um pelo outro, tal como fez Jung. Mas, quando se deseja fazer uma distinção mais nítida e diferenciada e traçar limites mais precisos, deve-se fazer então a distinção entre complexos do inconsciente coletivo, que, na verdade, fazem parte dos arquétipos e, em certos casos, também dos símbolos, e os que provêm do inconsciente pessoal, nos quais se oculta, por trás da aparência individual, uma série maior ou menor de símbolos do inconsciente coletivo, que se deixa depois extrair da “envoltura individual”.⁹¹ No entanto, em sua maioria, os complexos do inconsciente pessoal devem ser entendidos, sem dúvida, como *signos*, isto é, *sintomas*.

A diferença entre os vários efeitos e significados do complexo e do símbolo nos sãos e nos doentes não resulta do seu conteúdo, mas do estado respectivo de consciência do “eu” com que eles se defrontam e da maneira como este sabe lidar com eles. O são os vivencia e digere de modo relativamente fácil. Sabe superá-los como “fatores perturbadores” da administração psíquica, dissolver o conflito e fazê-lo fecundar o processo de seu desenvolvimento psíquico, tal como foi explicado no item 8 em *a* e *b*. Nos doentes, eles passam a ser os suportes dos sintomas e as imagens dos seus conflitos e conduzem aos perigos descritos em *c* do item mencionado. Mesmo que Jung aplique o termo “complexo” principalmente em seu sentido médico, como é de uso corrente, de um exame minucioso de sua doutrina, no entanto, resulta muito claramente que, nela, o complexo em si não deve ser considerado um verdadeiro fator perturbador da saúde psíquica, a não ser que esteja *dentro de determinada constelação*; o mesmo vale para o conceito de “símbolo”, quando este é considerado em relação a “doente” e “são”.

Além do papel e do significado que o complexo e o símbolo possuem nos doentes e nos sãos, é preciso assinalar ainda a sua função num

91. Comparar a hipótese dos espíritos.

terceiro grupo de indivíduos: os criativos, os artistas. Para estes últimos, eles não representam material de uma discussão pessoal a ser aproveitado criativamente para o desenvolvimento da própria psique, mas constituem o motivo e a matéria de seu processo criativo artístico e fazem dele o portavoiz legítimo do indizível, mas eternamente vivo e ativo na alma de toda a humanidade.

Abrangendo todo o terreno por onde passamos, abre-se diante de nós a maravilhosa visão e o grandioso panorama das relações dos aspectos sensíveis da alma com a sua “ordem” misteriosa e persistente, dentro do seu milenar agir e tecer. Símbolos e complexos vêm e vão; desdobrando-se e mudando eternamente, transformam e cunham a vida da alma e submergem depois, de novo, no seio primário do inconsciente, voltando à invisibilidade das suas formas arquetípicas de ser, até que o tempo para o seu reaparecimento amadurece. Eles abrigam dentro de si, ainda indiferençados, a salvação e a ruína, o bem e o mal, a saúde e a doença, e todas as possibilidades antagônicas. Como princípio ordenador e inteligente no homem, cabe à consciência promover a efetividade de um desses dois lados e unir a sua energia dadora de sentido e forma à atuação indiferente da natureza primitiva da psique, a fim de que nem o impulso nem o intelecto, mas um espírito de visão superior mantenha a balança da alma em equilíbrio. Essa missão confirma uma vez mais — dessa vez pela psicologia de Jung — o lugar de primazia e dignidade que, desde a gênese, foi destinado à consciência. Porque “é a capacidade de ter consciência que torna o homem um ser humano”.⁹²

92. Jung, *Das raízes do consciente*, VII, p. 572.

II
ARQUÉTIPO E SONHO



Ilustração 2

Noite, Sono, Morte, Sonho

Vestida com a capa de estrelas, a Noite tem nos braços os gêmeos Morte (criança preta) e Sono (criança branca). O Sonho paira no ar, tendo à esquerda um bastão de marfim, símbolo dos falsos sonhos e, à direita, um chifre, símbolo dos sonhos verdadeiros e bons. (Xilogravura de V. Cartari "Le Imagini de i Dei de gli Antichi", Lyon, 1581.)

“O sonho é a pequena porta oculta no mais íntimo do interior da alma, que se abre para a noite cósmica primordial, que era a alma, quando ainda não havia nenhuma consciência do ‘eu’, e que será alma muito além daquilo que uma consciência do ‘eu’ jamais alcançará... Toda consciência separa; no sonho, porém, entramos no homem mais profundo, mais geral, mais verdadeiro e eterno, que ainda está no crepúsculo da noite primordial, onde era ainda o todo e o todo estava nele, na natureza indiferenciada e destituída de todo ‘eu’.”
(Jung, *Realidade da alma*, p. 49.)

INTRODUÇÃO

Desde que a humanidade sabe de si, os sonhos, mensageiros vindos da metade noturna da vida, foram os recipientes dos sucessos interiores da alma. Neles, o passado, o presente e o futuro podem ganhar forma, com uma riqueza inimitável de imagens e manifestações de sentidos. Por isso, o reino dos sonhos é também o lugar psíquico onde encontramos, com mais frequência, os motivos arquetípicos. Ali eles aparecem como imagens e símbolos, eventos e decorrências, que impressionam de modo singular. Muitas vezes a consciência é comovida por eles, entregue indefesa ao efeito numinoso das imagens arquetípicas.

Na maioria dos sonhos que contêm motivos arquetípicos, há também, ao lado destes, outros conteúdos que vêm do inconsciente pessoal. São relativamente raros os sonhos de caráter puramente arquetípico. Eles se apresentam sempre sob circunstâncias especiais e revelam — mesmo quando não deixam uma impressão subjetiva duradoura — o seu significado com

uma configuração tão plástica, que não raro atinge força e beleza poéticas. Não foi em vão que foram designados “sonhos grandes”¹ por certos primitivos, ao contrário dos “sonhos pequenos”, que se ocupam dos problemas quotidianos menos importantes. Eles ilustram os conteúdos do inconsciente coletivo – a “psique objetiva”, com as suas formas parapsíquicas – através dos quais os problemas e as idéias humanas e, em casos raros, também os problemas de caráter cósmico universal, recebem expressão.

Mesmo quando a consciência não o compreende, o arquétipo atua efetivamente. Ele fala em imagens que são comuns a todos os homens e jazem no fundo primário criativo de cada alma. Nelas, todo o individual é apenas mais uma parábola e passa a ser – como no mito – uma representação do universal e do eternamente humano.

“É que, nas configurações arquetípicas, já não se trata mais de experiências pessoais, mas, de certo modo, de idéias gerais cujo significado fundamental está no sentido que lhes é próprio e não em quaisquer relações da vivência pessoal.”²

O amor e o ódio, o nascimento e a morte, a cópula e a separação, a transformação e o sacrifício, surgem, na imagem arquetípica, sob seu aspecto parapsíquico e humano geral, que ultrapassa todo o meramente individual e se estende para além dos interesses do “eu” limitado. Diz Jung:

“Tais sonhos (isto é, os arquetípicos) ocorrem quase sempre em etapas decisivas do destino da vida, como na primeira juventude, na puberdade, por volta de meados da vida (entre 36 e 40 anos) e *in conspectu mortis*,”³ isto é, em situações válidas para todos os seres humanos. Eles indicam que a alma do sonhador está numa situação em que necessita da ajuda da voz genuína da natureza, que se manifesta através das imagens arquetípicas. Assim, por exemplo, a realidade da morte pode ser levada, nas proximidades do fim da vida, à visão do homem por meio de um sonho arquetípico que lhe mostre, de maneira inequívoca, não poder ele excluí-la por mais tempo da sua consciência sem prejudicar a sua alma.

É que, em prol da auto-regulação psíquica, cada inadaptação, unilateralidade, extravagância, bloqueio, desvio ou desorientação da vida

1. Entre os primitivos, interpretavam-se apenas os “sonhos grandes”, porque eles não diziam respeito ao indivíduo, mas a toda a tribo.

2. Jung, *Sobre energética psíquica e a natureza dos sonhos*, Zurique, 1948, p. 247.

3. *Idem, ibidem*, p. 247.

consciente é muitas vezes compensada nos sonhos, com a precisão e sutileza de um sismógrafo. O sonho representa, com freqüência, uma tentativa “genial” de transmitir à psique, por meio de sua linguagem figurada, uma compreensão de que ela justamente necessita e que visa ao estabelecimento de um novo equilíbrio. Isso é válido tanto para os sonhos oriundos da esfera subjetiva e pessoal, isto é, para os “sonhos pequenos”, quanto para os “grandes”, oriundos da esfera objetiva e coletiva da psique. Se os primeiros compensam no que diz respeito a uma compreensão e adaptação melhores ao cotidiano e ambiental, os segundos o fazem em relação à visão maior e mais profunda dos problemas especificamente parapsíquicos e gerais da humanidade, que transcendem o “eu” individual. O aparecimento, por exemplo, de uma mandala no sonho pode atuar compensadoramente — mediante o seu aspecto de inteireza e coordenação — sobre uma consciência caoticamente desorientada, o que seria então uma tentativa de restabelecer o equilíbrio.⁴ É que, conforme Jung diz, a mandala transmite:

“A noção de um centro de personalidade, algo como um lugar central no interior da alma, para o qual tudo está em relação, pelo qual tudo é ordenado e que representa, ao mesmo tempo, a fonte da energia.”⁵

A interpretação dos sonhos arquetípicos está, com freqüência, ligada a consideráveis dificuldades, porque as associações pessoais com que o sonhador poderia contribuir são, na maioria das vezes, muito escassas ou faltam completamente. Ele é abalado pelas suas imagens internas, fica estupefato e muitas vezes confuso; em relação com elas nada lhe vem à mente ou, se vem, é apenas algo sem importância. Muitas vezes ele não entende a linguagem e/ou o sentido delas. Todo o acontecimento do sonho lhe parece impenetrável e ele não consegue relacionar o seu sentido consigo mesmo, ainda quando já não é mais um ignorante quanto ao modo de se expressar do inconsciente. O componente afetivo do sonho atinge com tanta força a emocionalidade do sonhador, que lhe veda o acesso à mente. A razão é que o sonho se manifesta de formas singulares e muitas vezes também mitológicas; ele tira do tesouro da psique criações e figuras invulgares e muitas vezes carregadas numinosamente, para cuja compreensão se deve recorrer ao mundo das imagens coletivas, tais como existem

4. Ver Jung, “Sobre a empírica do processo da individuação” e “Da simbólica da mandala” in *Configurações do inconsciente*, Zurique, 1950.

5. Jung, “Da simbólica da mandala”, *idem*, p. 192.

nas lendas e contos de fadas, nos mitos e nas poesias ou nos símbolos da história cultural e religiosa da humanidade, mundo das imaginações onde moram o dragão, a serpente, o tesouro, a caverna, a árvore, a flor, os deuses e os demônios e que nos fala em símbolos imperecíveis.

Jung elaborou um método próprio para a interpretação desses sonhos, o “método de ampliação”, segundo o qual os diversos elementos do sonho são “enriquecidos” com material de imagens e símbolos análogos e de sentidos semelhantes e apresentados em todas as nuances possíveis de seus significados até que o seu sentido surja com suficiente clareza. Nesse método, a seleção das analogias a que se recorre se faz sem levar em conta a época e o círculo cultural a que pertençam e tampouco se elas são criações individuais ou coletivas. O único critério é que sejam manifestações e configurações da psique humana que contenham um sentido comum ou semelhante. Cada elemento de sentido verificado dessa maneira é, em seguida, ligado ao próximo, até que cada um dos elos da corrente de elementos do sonho seja esclarecido e, finalmente, o próprio acontecimento do sonho passe, como unidade, pelo “acabamento” final. Quando o arquétipo, o “modelo primário”, que não é perceptível em si, se concretiza em determinada imagem e se “apresenta”, no sonho, à consciência, o método de ampliação, ao recorrer às analogias, isto é, às imagens e símbolos estruturados no mesmo “modelo primário”, pode indicar o que eles têm em comum, fator esse que pode atestar o significado presumido; esse trabalho minucioso e laborioso é a melhor maneira de extrair o significado provável do sonho.⁶ Ao tratar dos sonhos que contenham poucos motivos arquetípicos ou nenhum, deve-se fazer, ao lado da “ampliação objetiva” já referida, também uma “ampliação subjetiva”, na qual o sonhador tem que fornecer associações pessoais tiradas da história da sua vida, a fim de que se possa dizer a ele algo mais ou menos útil sobre o sentido do seu sonho.

Sem o conhecimento exato da posição consciente do sonhador e sem o contexto das suas idéias pessoais, nenhum sonho que não contenha material arquetípico poderá ser satisfatoriamente explorado. É necessário frisar ainda que cada interpretação é, desde o início, apenas uma hipótese e, antes que se possa considerá-la válida e definitiva, é preciso ainda aplicar uma série de outros critérios (por exemplo, a interpretação repentinamente

6. Ver, no meu livro *A psicologia de C. G. Jung*, Zurique, 1949, 3ª ed., a ilustração que apresenta, de forma esquemática, os diversos arquétipos do sonho e também as suas associações.

entendida pelo sonhador e que o comove, a concordância com a interpretação por parte do sonhador, a verificação desta por sonhos posteriores, que é garantida, por exemplo, pelo exame de séries de sonhos, etc.). Um sonho isolado costuma expressar quase sempre apenas um aspecto parcial ou justamente o problema atual da psique do sonhador, razão por que uma série maior de sonhos pode dar certeza quanto à interpretação, com a possibilidade ainda de corrigir erros eventuais.

Desse modo, o depoimento sobre a parte do sonho que se refere ao coletivo e atemporal pode ser aclarada pela “ampliação objetiva”, mas é muito limitada a possibilidade de que se receba desta um esclarecimento ou alguma ajuda em relação aos problemas da esfera pessoal e quotidiana do sonhador. A razão é que os próprios arquétipos ainda não contêm nenhum sentido individual; o indivíduo, com todos os seus não-me-toques, é o ponto de partida que permite dar uma interpretação certa e bem-fundada com referência ao sonhador ou então rejeitar a que estiver errada. No entanto, um sonho que contenha, não apenas elementos de natureza privada e pessoal, mas também elementos humanos gerais, pode, nesse último sentido, ser esclarecido igualmente sem a “ampliação subjetiva”. Isso quer dizer que podemos tirar dele todos os motivos puramente arquetípicos — mas apenas estes — e interpretá-los. O resultado dessa interpretação conterà então fatos que, mesmo permitindo fazer, por conclusão, certa avaliação do estado momentâneo da psique do sonhador, que se mantém em relação a ela de maneira compensadora, vão *expressar apenas* os conteúdos profundos e distantes da consciência, para os quais querem chamar a atenção e aos quais o homem, como ente da sua espécie ou parte de uma coletividade maior ou menor, ainda é sensível. O sonho arquetípico dever ser então considerado sempre em seu duplo aspecto: que é que diz a respeito do indivíduo que o teve e também com relação à coletividade humana? Cada interpretação se refere, antes de tudo, ao ser individual do sonhador. Mas, ao contrário dos chamados “sonhos pequenos”, o arquetípico apontará para além dessa interpretação referente ao indivíduo e, dependendo do grau de universalidade do seu conteúdo, dirá respeito a muitos ou a todos os homens. Por isso, o conhecimento da situação respectiva da consciência do sonhador — pelo menos o que é obtido pelo trabalho psicoterapêutico — será sempre a condição prévia indispensável, mesmo quando o sonhador não pode trazer nenhuma associação pessoal de idéias.

“O inconsciente escolhe com mão hábil e no tempo certo o símbolo

adequado ao indivíduo, mas o valor do símbolo não é, em absoluto, fixo e determinado; ele resulta da relação respectiva entre o símbolo e o sonhador.”⁷

É necessário, também restringir a maioria dos sonhos transmitidos pela história ou contidos nos mitos, lendas e até na Bíblia, ao seu conteúdo arquetípico, uma vez que não existe em relação a eles nenhum contexto pessoal. Este, no entanto, pode, em alguns casos, ser substituído até certo ponto, como, por exemplo, nos sonhos históricos e literários,⁸ pela apresentação de dados biográficos do sonhador e pela pesquisa meticulosa do espírito do tempo que o influenciou e que deve ser levado em conta. Em certa categoria de sonhos, impõe-se rigorosamente essa restrição, isto é, nos sonhos das crianças, porque os pequenos sonhadores quase nunca sabem dizer algo em relação aos seus sonhos.

“A alma inconsciente da criança tem um volume incalculável e uma idade igualmente incalculável”, diz Jung. “Os sonhos de crianças de 3 e 4 anos podem ser de tal modo mitológicos e preñhes de sentido, que poderiam ser tomados, sem mais nem menos, como sonhos de adultos, se não soubéssemos quem é o sonhador. Trata-se, nesse caso, dos derradeiros resíduos de uma alma coletiva prestes a desaparecer, que pelos sonhos repete os conteúdos eternos fundamentais da alma humana.”⁹

E, estando a alma da criança ainda inteiramente enlaçada no seu fundo primário, não sendo raro que — como nos povos primitivos — brotem de suas profundezas imagens arquetípicas inesperadas e grandiosas, dotadas de grande força e penetração, os sonhos infantis são frequentemente um material particularmente apropriado para observar e pesquisar a natureza e a atuação dos arquétipos.

Então “a infância é importantíssima, não só porque nela têm início algumas atrofia do instinto, mas especialmente porque nela se apresentam à alma infantil, de maneira assustadora ou encorajadora, os sonhos e imagens panorâmicas que preparam todo um destino”.¹⁰

7. F. G. Wickes, *Análise da alma da criança*, Stuttgart, 1951, p. 280.

8. Ver M. L. von Franz, “O sonho de Descartes” in *Documentos atemporais da alma*. Ensaio do Instituto C. G. Jung, vol. III, Zurique, 1952; e A. Jaffé, “Imagens e símbolos referentes ao conto ‘O pote de ouro’, de E. T. A. Hoffmann” in Jung, *Configurações do inconsciente*, Zurique, 1950, p. 239.

9. Jung, prefácio à obra de F. G. Wickes, *Análise da alma da criança*, p. 19.

10. Jung, *Da energia psíquica e da natureza dos sonhos*, p. 92.

O sonho infantil descrito mais adiante é um exemplo modelar do que dissemos, porque dificilmente haverá outro tão adequado para demonstrar a admirável capacidade plasmadora da alma. Nele também o sentido mais profundo só se pode deduzir da interpretação das imagens arquetípicas ou símbolos que se manifestam. É necessário abrir mão das relações da esfera cotidiana, porque não se sabe bastante sobre o sonhador e não foi possível obter associações subjetivas das suas idéias. É preciso também renunciar à correção ou complementação através da série de sonhos de que este provém, em parte por não serem disponíveis outros sonhos, e, em parte, porque a sua elaboração teria, de qualquer modo, ultrapassado o quadro deste ensaio. Esse sonho possui, no entanto, contornos de tal modo completos e rematados, que parece justificável considerá-lo isoladamente. Mesmo assim, a limitação do seu significado individual pode ainda ser intuída ou hipoteticamente elaborada na forma de conclusões retrospectivas, cujos resultados, não obstante, têm que passar sem a corroboração que a anuência do sonhador poderia proporcionar. Como, todavia, cada arquétipo, que passou a ser perceptível no símbolo, é bifacetado, isto é, não apenas representa o que já é, mas também o que será, o seu sentido é orientado tanto para o presente como para o futuro, e assim é possível considerar o seu conteúdo também sob o seu aspecto antecipador.¹¹

Não vem igualmente ao caso uma interpretação no nível objetivo, porque o sonho não contém pessoas ou figuras que estejam relacionadas imediatamente com o sonhador e que se teria que levar em conta, em sua realidade concreta, porém não na simbólica. Os sonhos arquetípicos são

11. Sobre isso Jung diz: “Pelo fato de o hoje já conter o amanhã e todos os fios do futuro já estarem estendidos, uma compreensão mais profunda do presente poderia facilitar um prognóstico mais amplo do futuro...” Traduzido para o psíquico seria então: “Assim como vestígios de memórias soterradas há muito tempo são, de maneira comprovada, acessíveis ainda ao inconsciente, assim também o são certas combinações subliminais prospectivas, extremamente sutis, que, para os acontecimentos vindouros... são da maior importância.” Estes poderiam se tornar “objeto de uma síntese psicológica sublimada, que saberia seguir os fluxos naturais da libido”. (No entanto, jamais se mostraria acessível a um método puramente analítico.) “Não temos esse poder ou o temos muito pouco, mas o inconsciente tem, porque nele ocorrem e parece como se, de tempos em tempos, surgissem, em certos casos, pelo menos nos sonhos, importantes fragmentos desse trabalho; disso resultaria então o *sentido profético* dos sonhos, há muito afirmado pela superstição. Não raramente os sonhos são antecipações de mudanças futuras da consciência.” (*Símbolos de transformação*, pp. 82 e segs.)

já por si mesmos e em correspondência com a sua natureza, antes de tudo, a representação do mundo interno e puramente psíquico e não do externo e concreto.

O ensaio de interpretação de um sonho que oferecemos a seguir, embora seja um exemplo do método junguiano de revelar o sentido do sonho pelo processo de ampliação e também uma indicação de como se deve lidar com o material arquetípico, naturalmente não é utilizável, nessa forma, na prática psicoterapêutica. Ele representa uma investigação, que, no curso vivo de uma análise, se pode executar apenas nos seus traços básicos, mas jamais pode ser enriquecida com um material de igual profundidade e ramificação; isso porque o sonhador, diante de tantas árvores, provavelmente não mais veria a floresta, como também porque, numa sessão analítica, dificilmente o psicoterapeuta teria à mão, de improviso, a riqueza de ampliações que é exigida e possível pela seleção e consideração meticulosa e detalhada de todas as paralelas que interessem ao caso.

A diferença entre o método de Freud e o de Jung aparece, de maneira particularmente clara, na interpretação dos sonhos arquetípicos e na avaliação dos motivos dos sonhos. Freud limitou o seu exame dos sonhos aos conteúdos da esfera dos dados da história da vida do sonhador, à qual Jung dá o nome de “inconsciente pessoal”. É verdade que Freud tinha identificado o material do “inconsciente coletivo” (como “resíduos arcaicos”), mas não o levou em consideração; não se apropriou também da noção de arquétipo e entendeu como “símbolo” coisa diferente da compreensão de Jung. Ao contrário de Jung, o conteúdo manifesto do sonho não era para ele decisivo, mas apenas o que era “latente” ou estava oculto por trás da “fachada do sonho”. Os elementos do sonho são “figuras de cobertura”, que devem ocultá-lo e ele só pode ser descoberto e interpretado pelo método da chamada “livre associação”, determinada causalmente. Por isso, para compreender o material do inconsciente, no nível do símbolo, que é um modo de pensar e explicar particularmente característico da doutrina junguiana, um sonho arquetípico, como o que será mencionado, é uma base apropriada e valiosa.¹² Na opinião de Jung, os fundamentos incons-

12. A bem da verdade, Freud faz, em certos casos, uma exceção, aparentemente naqueles (sonhos) em que o sentido do sonho se subtrai à interpretação pela cadeia causal e redutiva das associações, porque diz: “Num caso, o nosso trabalho de interpretação é independente das associações (do sonhador), a saber, quando o sonhador tenha aplicado elementos *simbólicos* no conteúdo do sonho. Nesse caso, usamos, a rigor, um segundo método de interpretação, um método *auxiliar*.” (“A interpretação dos sonhos” in *Obras reunidas*, vols. II e III, Londres, 1948, pp. 246 e segs.)

cientes dos sonhos e das fantasias são, na aparência, memórias infantis, mas, na realidade, são:

“Maneiras primitivas ou *arcaicas* de pensar, baseadas nos instintos, que, logicamente, aparecem bem mais claramente na idade infantil do que mais tarde. No entanto, elas não são em si mesmas, de modo algum, infantis ou até mesmo patológicas. Do mesmo modo, o sentido, conteúdo e forma do mito (ou do sonho arquetípico), baseado nos processos inconscientes da fantasia, não é, de forma alguma, infantil ou expressão de uma mentalidade auto-erótica, isto é, artística, embora crie uma visão do mundo que dificilmente admite comparação com os nossos pontos de vista racionais e objetivos.”¹³

Jung acredita reconhecer no sonho uma espécie de *gestalt*, uma inteireza, com acontecimentos mais ou menos rematados, de estrutura semelhante à do drama. Por isso, a divisão do curso do sonho e o agrupamento racional dos seus elementos podem ser feitos seguindo-se o esquema do drama clássico. Depois da *exposição*, em que se apresentam o *lugar da ação* e os *atores*, vem a fase da *complicação*, que termina num nó que impele a história à sua *culminação*, na qual ocorre uma *mudança* que traz a *solução* ou *lysis*. Nesta se manifesta o resultado apreensível atingido pelo trabalho do sonho, fator conclusivo que, de certo modo, traz a “saída”, a solução do problema em questão. Essa estrutura semelhante à do drama poderá ser demonstrada também no sonho infantil que apresentaremos em seguida. Nele, o desenvolvimento, a culminação e a solução se desenrolam em seqüência rápida e permitem uma olhadela para o interior da oficina da alma, onde os arquetipos tecem inevitavelmente o destino do homem e da criação.

Os sonhos vêm e vão, quando querem. O seu sentido é muitas vezes obscuro e a sua intenção, desconhecida. Surgem e trazem consigo imagens e verdades, cuja profundidade desperta a nossa admiração e ultrapassa muitas vezes a capacidade de compreensão humana. No entanto, a imaginação não pode criar nada que já não esteja preparado nas profundezas da alma. E o homem possui a capacidade de também imaginar a ordem divina e cósmica, porque ele próprio é parte do eterno ser, é *pars pro toto*.

13. Jung, *Símbolos de transformação*, Zurique, 1952, p. 44.



Ilustração 3

A Serpente Como Símbolo da Evolução do Tempo

As pequenas serpentes que caem do ventre da serpente maior representam as diversas épocas. (Xilogravura da obra *Lux in tenebris*, de Ch. Cotterus Silesius, 1657, p. 45.)

O SONHO DO "BICHO-PAPÃO"

O sonho que agora apresento e que tentarei interpretar é de uma menina de oito anos, que morreu de escarlatina um ano depois. É o último de uma série de sonhos que ela teve e que anotou num caderno que deu ao

pai como presente de Natal. A própria menina deu-lhe o título de “O sonho do bicho-papão”. Diz ela:

“Certa vez eu vi, em sonho, um bicho que tinha muitos chifres mesmo. Com eles espetava outros animais pequenos. Ele se contorcia como uma cobra e assim fazia as suas ruindades. Aí veio um vapor azul de todos os quatro cantos e, com isso, o bicho parou de devorar. Depois veio o querido Deus, mas, na verdade, eram quatro deuses queridos nos quatro cantos. Aí o bicho morreu e todos os animais que ele tinha devorado saíram dele vivos outra vez.”

À primeira vista, tem-se já a impressão de que esse sonho seja um dos chamados sonhos “grandes”, como os conhecemos a partir da respectiva literatura. Não, porém, no sentido, por exemplo, dos sonhos proféticos de um feiticeiro, dos quais resulta o futuro da tribo inteira, mas no sentido de que ele permite entrever imediatamente um pensamento profundo e de que parece representar uma verdade filosófica ou cósmica tal como a encontramos nas velhas lendas e nos contos de fadas. No fundo, nem parece um sonho, mas antes uma visão. Assemelha-se a uma delicada pintura oriental: algumas manchas de cores diluídas, bem poucos traços e contornos mal reconhecíveis, que transmitem o representado. Mas, contemplando a imagem, o fundo deixado livre começa a adquirir uma viva plenitude que parece querer romper a moldura. Surge dele uma multiplicidade colorida de formas e figuras que se densificam numa aparição de força tocante e comovente.

A menina que sonha não está incluída na ação; esta se desenrola diante dela como um filme colorido. Ela o relata em tom objetivo e frio, quase desinteressado, como se fosse um acontecimento distante, que não a toca nem lhe diz respeito e a que assiste com os grandes olhos de criança, estupefata e talvez também um pouco assustada. No entanto, não é apenas a sonhadora que não tem qualquer relação com a ação do sonho; este não contém sequer um homem como portador de um papel. Talvez seja esse até o motivo principal por que o sonho cause impressão tão forte de “não-relacionamento” com tudo que é individual e humano. Nele só se defrontam o animal e Deus. Dessa ausência total do homem, na condição de pessoa ativa ou passiva, nasce do sonho a atmosfera fria e tétrica dos tempos anteriores ao tempo do homem, quando “o espírito de Deus pairava por sobre as águas”.¹⁴ O subumano e o super-humano, o animal

14. Gênesis I:2.

e Deus, se enfrentam aqui em toda a crua inexorabilidade. Matéria primordial e espírito primordial aqui se entrecrocaram, enredados em luta, morte e nascimento, como ocorre sem cessar desde a eternidade dos tempos, comunicando o comovente espetáculo da vida que sempre morre e nasce de novo. O palco dessa luta é o “espaço interno” da psique e os seus diversos traços aparecem nas figuras e criaturas que têm que resolvê-la.

Uma penetração mais profunda no sentido e significação das diversas imagens arquetípicas, isto é, os elementos do sonho, deve apresentar agora a prova do que afirmávamos. O sonho representa – como Jung constatou na maioria dos sonhos –, na verdade, um drama em forma densificada e simplificada e, por isso, presta-se facilmente a uma articulação idêntica à dos dramas clássicos.

A tentativa de aplicar a ele o esquema de articulação usado no método junguiano de interpretar os sonhos, resulta, mais ou menos, nas seguintes seções:

| | |
|-----------------------------|---|
| <i>Lugar</i> | = o país infinito dos sonhos; o espaço que abrange o todo e os quatro cantos deste. |
| <i>Tempo</i> | = uma vez ... a eternidade atemporal. |
| <i>Personagens do drama</i> | = o bicho-papão com chifres, os animais pequenos, o vapor azul, o querido Deus como quatro deuses queridos. |
| <i>Exposição</i> | = o bicho-papão com os muitos chifres espeta e devora os animais pequenos e se contorce como uma cobra. |
| <i>Peripécia</i> | = aí veio o vapor azul de todos os quatro cantos e então o bichão-papão parou de devorar. |
| <i>Culminação</i> | = depois veio o querido Deus, mas, em verdade, eram quatro deuses queridos nos quatro cantos. |
| <i>Lysis</i> | = aí o bicho-papão morreu e todos os animais devorados saíram dele vivos outra vez. |

Ao lado dessa classificação, habitual no curso gradativo, impõe-se ainda outra, nesse sonho, a qual é consequência da própria estrutura dele, dividida em dois, pois há um acontecimento de tipo “inferior” e outro “superior” ou um “terreno” e outro “celeste”. O fato de se apresentar apenas o animal e Deus ressalta, com agudeza toda especial, a tensão do antagonismo inerente ao sonho. Na primeira parte, o bicho-papão e os animais pequenos dominam sozinhos o campo. Na segunda, aparece Deus e os deuses e o bicho é despojado do seu poder. Trata-se aqui então, propriamente dito, de uma discussão entre o animal e Deus, entre o bem e o mal, a escuridão e a luz, a matéria e o espírito, ou ainda como quer que

se chame esses antagonismos primordiais. Estes já estão presentes no começo da criação do mundo, nasceram já no segundo dia da gênese, quando Deus separou as “águas inferiores” das “águas superiores”, rompendo assim a unidade da criação e criando campos energéticos opostos. Desde então, toda a vida se desenrola no espaço destes. Ainda hoje eles contêm a tensão dinâmica de todo o ser, tal como outrora, quando o Criador estacou, inquieto, e à sua confirmação diária de que “era bom” tudo que criara, desta vez a sua confirmação não fora permitida fazer-se ouvir, porque, nessa repartição e separação, estava também o conflito, a dissociação que também atravessa o homem e ameaça dilacerá-lo, mas, por fim, cria para ele a oportunidade de superar-se e transcender a si mesmo.

Desse modo, as “águas superiores” passaram a ser o céu e as “inferiores” a terra. E começou entre os dois a grande luta que perdura ainda até hoje. É que, nesses dois princípios — que se poderiam chamar arquétipos da primeira grande tensão antagonica, quer sejam matéria-espírito, dia-noite, masculino-feminino — e em seus belicosos antagonismos contém-se o caráter trágico da criação e do ser humano. Desde os tempos primordiais, eles não cessaram de forçar o homem com a sua influência, e uma cadeia interminável de mitos, lendas e mistérios testemunham, ainda hoje, o seu poder inquebrantável.

Se, portanto, ousamos afirmar que o “bicho-papão” do nosso século é um símbolo, uma personificação do obscuro impulso das “águas inferiores”, é porque podemos nos apoiar numa série de espantosas analogias das mais diversas esferas mitológicas. Vamos, então, examinar o bicho mais de perto, servindo-nos do método de “ampliação objetiva”, a fim de classificá-lo de maneira correta.

O DUPLO ASPECTO DO ANIMAL

O animal do sonho não tem nome e também não é descrito com pormenores. A única característica declarada é a de que ele tem “muitos chifres mesmo”, com os quais espeta os animais pequenos para depois devorá-los, e se contorce “como uma cobra”.

A primeira coisa que salta aos olhos é que, aparentemente, o próprio animal — e não apenas todo o evento do sonho — é portador de sinais de natureza contraditória. Sendo uma criatura que se contorce como uma

cobra, pertence, sem dúvida, ao elemento úmido e frio; mas os seus chifres o ligam ao elemento feroso e ardente da paixão penetrante. O tronco do animal, do qual é dito que se contorce, deve ser, devido a isso, o de uma cobra e, como tal, um símbolo “ctônico”-obscuro (*khthon* = terra), femininamente passivo e devorador-terrestre, ao qual os chifres acrescentam complementarmente o aspecto masculinamente ativo. O animal parece ser então, em certo sentido, um monstro “ctônico” que representa, como criatura cosmogônica primordial, a simbolização da chamada *prima materia*, a substância primária que, pela sua natureza, foi sempre considerada bissexual. Segundo Jung, “o antagonismo existente no *ens primum* é como que uma idéia universal”.¹⁵ De acordo com a mitologia egípcia, Nun, a substância primordial úmida, torna-se a “matéria-prima parturiente”, de natureza simultaneamente feminina e masculina, e que também fora invocada como “Amon, a água primordial, a essência do princípio”, como “pai dos pais” e “mãe das mães”.¹⁶ De muitos monstros se relata que teriam juntamente atributos masculinos e femininos. Assim, é possível que também o Behemot e o Leviatã devam ser considerados um único e mesmo monstro, porque, devido ao fato de os comentaristas bíblicos designarem o Leviatã como Senhor da água e feminino e Behemot como Senhor do deserto e masculino, nisso poderia haver um indício de que, numa tradição ainda mais antiga, ambos eram tidos como uma única criatura hermafrodita e foram separados num mito posterior.¹⁷ Também Tiamat, a mãe primordial dos babilônios, aparece em muitas imagens como bissexual, da mesma maneira como a “criatura primordial hermafrodita”¹⁸ no simbolismo da alquimia.

O fato de, no sonho, aparecer não só a já mencionada duplicidade antagonica de animal e Deus, superior e inferior, mas também uma natureza dual no próprio animal ao revelar traços tanto terrestres-passivos quanto ferosos-ativos, permite deduzir que não se trata de um animal comum, mas de um dos monstros míticos que representam a encarnação simbólica de uma totalidade. Nesse caso, ele vem de uma das *metades do*

15. Jung, *Psicologia e alquimia*, Zurique, 1944, p. 452.

16. Jung, *Símbolos de transformação*, p. 407.

17. H. Gunkel, *Gênese e caos no princípio e fim do tempo*, Göttingen, 1895, p. 63.

18. Jung, *Psicologia e alquimia*, p. 400.

mundo, do nosso, do “mundo inferior”. Entendido psicologicamente, isso seria: o mundo dos instintos e dos impulsos, isto é, da psique ligada ao ser biológico, manifestada, na linguagem figurada, pelo animal antediluviano arquetípico.

A bilateralidade das criaturas lendárias é característica dos tempos primordiais; por isso mesmo, esses animais pertencem à esfera mais profunda do inconsciente e, quando, no sonho, saem da sua escuridão, trazem consigo a arrepiante atmosfera das vivências primárias. São ainda do tempo em que a água foi considerada o princípio do todo, como, por exemplo, no princípio do Gênesis, no Velho Testamento, ou onde se diz que ela seria a *anima mundi*, de que os alquimistas diziam: *aqua est vas nostrum*.¹⁹ Manifestados em sua linguagem figurada, os animais que pertencem a esse mundo primordial são também portadores do símbolo da *matrix*, do feminino-receptivo, do *vas* alquímico, da “cratera”, do “recipiente”,²⁰ isto é, são representantes da inesgotável multiplicidade da Grande Mãe, do materno que ainda contém dentro de si o princípio masculino, da Grande Mãe como símbolo da esfera mais profunda do inconsciente, onde o antagonismo masculino-feminino ainda está indiviso.²¹

O DRAGÃO E A SERPENTE

O animal lendário antediluviano que devemos citar, antes de tudo, ao procurarmos o “material de ampliação”, bem poderia ser o dragão. Já nas tradições mais antigas, ele é a personificação da força da água, tanto da destruidora como da doadora de vida. Na imaginação dos homens, o dragão estava, durante muito tempo, no princípio de toda criação e a sua história coincide com toda uma série de tentativas humanas para livrar-se do seu poder devorador. Os números pares, segundo um conceito antigo, significavam o feminino, a terra, o subterrâneo e o mal; eram também personificados pelo dragão ou, mais tarde, na alquimia, pela *serpens mercurii*, que

19. Jung, *Psicologia e alquimia*, p. 326.

20. Jung, *Das ratzes do consciente*, Zurique, 1963, pp. 162 e segs.

21. A respeito disso, ver ainda E. Neumann, *Contribuições à psicologia do feminino*, Zurique, 1953 e *A grande mãe*, Zurique, 1956.

representava a substância do princípio do *opus*. Com Paracelso, a *prima materia* é um *increatedum* e este, tal como na alquimia, é citado como *serpens* bissexual ou *draco*, que se fecunda e pare a si mesmo.²² Psicologicamente ele simboliza o “inconsciente em seu princípio primordial, porque esse animal gosta de... permanecer *in cavernis et tenebrosis locis*”.²³ A relação entre o começo do mundo e o dragão é vivamente descrita na cosmologia babilônica, onde Tiamat – o dragão que simboliza o princípio obscuro, muitas vezes também representado como “serpente feroz”²⁴ – é vencido pelo herói solar Marduc, com o que o mundo paternal, iluminado e masculino supera o mundo primitivo e maternal, a escuridão do inconsciente é rompida pelos raios luminosos do consciente.

Já no antigo Egito, o dragão era provavelmente um símbolo das grandes inundações do Nilo, com suas conseqüências fecundas e devastadoras, e, por isso, ele foi identificado, do mesmo modo, com o deus Osíris e com a deusa Hathor, respectivamente com Osíris em seu aspecto benéfico e com o adversário deste, Set, em seu aspecto destruidor. Também a serpente Midgard da Edda deve ser considerada uma espécie de dragão; ela está no fundo do oceano que circunda o mundo, é ela própria este oceano.²⁵ A mesma coisa é Rahab, o “monstro do rugido do mar”, como Job o chama, uma personificação do mar primordial que só Javé pode apaziguar.²⁶ A mais antiga deusa-mãe dos sumérios era um dragão-serpente.²⁷ Diante da casa de Medéia jaz o dragão vigilante e diz-se que, à noite, não são os cavalos, como de dia, mas os dragões que puxam o carro solar.²⁸ Também o carro da deusa-mãe Deméter é puxado por um dragão, enquanto ela permanece no inferno à procura de sua filha Perséfone.²⁹ Dafne, a grande inimiga de Apolo, chamada a “serpente gigante semelhante ao útero”, que fora morta pelo deus, quando este era ainda

22. Jung, *Psicologia e alquimia*, p. 605.

23. Jung, *Das raízes do consciente*, pp. 185 e segs.

24. H. Gunkel, *Gênese e caos no princípio e fim do tempo*, p. 28.

25. M. Ninck, *Wodan e o fatalismo germânico*, Jena, 1935, p. 54.

26. H. Gunkel, *op. cit.*, p. 36

27. E. Smith, *A evolução do dragão*, Manchester, 1919, p. 231.

28. E. Fuhrmann, *O animal na religião*, Munique, 1922, pp. 39 e segs.

29. *Idem, ibidem*, p. 39.

menino e veio para Delfos, também era um dragão, ou melhor, um dragão fêmea.³⁰ No mito da primeira fase grega, o delfim é entendido como símbolo da qualidade do mar de gerar e parir crianças.³¹ Dizia-se que o delfim era um animal marinho que tinha um útero, o que está contido na sílaba “delf”.³²

Na Índia, no ramo Kundalini do sistema da Ioga, o chacra Svadhish-tana da região aquática é habitado por um dragão.³³ Não podemos deixar de mencionar uma das criaturas mais conhecidas do tipo dragão — a baleia que engoliu Jonas, assim como o Leviatã bíblico, que é descrito como um monstro aquático, cheio de escamas, retorcido e vomitando fogo, e do que é dito no Velho Testamento: “Fará ferver o fundo do mar como uma panela, e o tornará como quando fervem os unguentos. A luz brilhará sobre as suas pegadas, reputará o abismo como cheio de cães.”³⁴ Os dragões eram sempre criaturas poderosas e temidas, mas, como traziam também a água e as chuvas, foram — como, por exemplo, na China — tidos como sagrados e até adorados. Em alguns lugares, o dragão foi equiparado antigamente ao crocodilo, que é tido como portador da água e, por isso, reina do Céu como deus do temporal.³⁵ Em quase todos os povos, liga-se ao dragão a crença de que ele seria o provocador das tempestades, a causa das inundações e das destruições da terra. Cavalgando no dragão, a tempestade provoca os deslizamentos das montanhas e os terremotos.³⁶ Em quase toda parte o dragão aparece ligado à noite, ao escuro, ao seio da mãe, às águas universais.

Tal como o dragão, também a serpente — cuja natureza está ligada à contorção — faz parte do elemento “ctônico”, úmido-frio da água e da esfera do feminino e da matéria. Nas eras míticas, era tida como símbolo do “oceanos” ou do Jordão,³⁷ isto é, das águas movimentadas. Ela é geral-

30. K. Kerényi, *A mitologia dos gregos*, Zurique, 1954, p. 134.

31. K. Kerényi e L. M. Lanckoronski, *O mito dos helenos*, Amsterdã/Leipzig, 1941, p. 50.

32. *Idem, ibidem*, p. 50.

33. A. Avalon, *O poder da serpente*, Londres, 1931, ilustr. III.

34. *Livro de Job*, 41, 22/23.

35. E. Erkes, “O cão de palha e o dragão da chuva”, *Artibus Asiae* IV, p. 209.

36. *Dicionário de bolso da superstição alemã*, Berlim e Leipzig, 1927/1942.

37. H. Leisegang, *A gnose*, Ed. Kröner, Leipzig, 1924, p. 141.

mente considerada a personificação do instintivo e do impulsivo em seu aspecto ainda coletivo-impessoal, pré-humano e sinistro. Dependendo da forma em que a relação é encontrada, ela simboliza o inimigo da luz, a encarnação da “alma inferior” no homem, em suma, passa também como símbolo do sexo em sua significação de impulso obscuro, ou no sentido freudiano, que a considera um símbolo fálico-masculino, ou no junguiano, que lhe dá uma expressão “ctônico”-feminina e, por isso, a relaciona simultaneamente com o evolutivo e criativo.

Nas diversas mitologias, a serpente aparece quase sempre como companheira ou atributo das grandes mães da terra. Encontramo-la relacionada com Hécate, a deusa grega da lua, assim como com a deusa-mãe Deméter. Está também estreitamente relacionada à água e encontramos-na nas tradições próxima das fontes curativas. Ela pertence ao deus “ctônico” Asclépio, o terapeuta; ela é até mesmo este deus.³⁸ Na história do paraíso, ela é com freqüência representada com uma cabeça feminina. No gnosticismo, especialmente na seita dos naassenos e ofitas, a serpente tem um papel decisivo, e dela se diz: “É a substância úmida (...) e nada no mundo mortal ou imortal, vivo ou inanimado, pode existir sem ela.”³⁹ Como o dragão, a serpente simboliza a “substância de partida”, a *massa informis*, e, como animal primitivo, de sangue-frio, o inconsciente instintivo em geral que, pelo lento processo de evolução, deverá ser espiritualizado e enobrecido. Na alquimia, ela representa a substância da transformação que, como o mercúrio alquímico, simboliza tanto o processo da transformação como também o conteúdo deste.⁴⁰

Dos aspectos extraordinariamente múltiplos do simbolismo⁴¹ nos quais a serpente e o dragão aparecem, há apenas alguns poucos eventualmente úteis ao esclarecimento do nosso sonho. Como, no material do inconsciente, representam um dos símbolos mais freqüentes e presentes por toda parte, o seu significado está sujeito a inúmeras variações segundo a relação em que surgem.

38. C. A. Meier, *Incubação antiga e psicoterapia moderna* (Ensaio do Instituto C. G. Jung, Zurique, 1949), pp. 72 e segs.

39. H. Leisegang, *A gnose*, p. 141.

40. Comparar também Jung, *Psicologia e alquimia*, pp. 345 e segs.

41. Ver, por exemplo, E. Küster, *A serpente na arte e na religião grega* (1913). Nele encontra-se detalhado material sobre o tema.

O CHIFRE

Depois dessa breve visão geral de algumas das possíveis ampliações da criatura serpenteante que se contorce, seguirão agora outras referentes ao simbolismo do chifre, que posteriormente deverão ser complementadas por exemplos de animais com chifres da espécie dragão-serpente.

Do animal do sonho está dito que tinha “muitos chifres mesmo”. Já sabemos que estes são símbolos fálicos. Eles estão situados no lugar oposto ao tronco da serpente, de natureza terroso-úmida. Nas eras mitológicas e entre os povos primitivos, o chifre encamava os raios solares, o princípio ativo-masculino e ígneo então. Essa qualidade “solar-ativa” pode manifestar-se tanto criativa como destrutivamente. Quando os raios solares penetram na terra, podem levar a semente a germinar, tendo, portanto, um efeito fecundador – imaginação que se mantém até hoje; mas, do mesmo modo, eles podem também queimar e destruir a vida com o seu fogo; mas, independentemente da forma em que se encontram, sempre desempenham o papel de um *causador* e, por isso, representam sempre força e poder. Em virtude disso, muitas divindades possuem chifres e Miguel Ângelo honrou Moisés com eles para ilustrar a sua potência espiritual. Alexandre, o Grande, também foi chamado de bicorne e, como signo do seu poder excepcional, foi retratado com chifres de bode, ou Juliano, o Apóstata, que foi retratado como Serápis nas moedas romanas, com uma coroa de pontas que deviam simbolizar as energias penetrantes da irradiação.⁴² Também Hátor, rainha egípcia do caos tem chifres, e os dez chifres de um dos animais da visão de Daniel⁴³ significam o poder dos reis de Roma e da Grécia.

O significado e papel do chifre, com o seu aspecto tanto negativo como positivo, são documentados por inúmeras tradições de semelhante teor em todos os povos. O touro enfurecido que dilacerou com os chifres os corpos dos primeiros mártires cristãos, na arena romana, permanece para sempre o símbolo da raiva cega, da intensidade destruidora da violência mortífera. Ao contrário disso, a imaginação hermética, por exemplo, atribuiu ao legendário unicórnio a elevada qualidade de abençoar com o

42. Comparar Jung, *Símbolos de transformação*, ilustrações 37 e 106.

43. Daniel 7:2.

chifre a água, purificar os pecados, dando, desse modo, testemunho de suas altas qualidades criativas. A penetração do unicórnio no seio da Virgem Maria e o seu papel de Espírito Santo fecundador,⁴⁴ tal como nos transmitiu a imaginação cristã, mostra indícios semelhantes. Com muitas variantes, encontramos-lo novamente nos gnósticos e em diversos representantes da alquimia.⁴⁵ O unicórnio representava, na África, a estirpe de príncipes e imperadores e, em algumas tribos, foi venerado até mesmo como símbolo do sol.⁴⁶ E, finalmente, o Apocalipse de São João diz também sobre o dragão de sete cabeças e dez chifres: “Os dez chifres que viste são dez reis...” e “mas receberão o poder como reis por uma hora, juntamente com a besta”.⁴⁷

O diabo, como príncipe das trevas, tem quase sempre chifres, imagem que se preservou até hoje, apesar do aspecto atual mais civilizado e manso do que na Idade Média, em que se imaginava Satã como um monstro horripilante, sempre pronto, com a goela escancarada, a devorar os pecadores.

A SERPENTE COM CHIFRES

O sonho não informa se o animal tem um único tronco ou vários, uma só cabeça ou várias, nem sobre a maneira como os seus chifres estão distribuídos pelo corpo ou pela cabeça. Nesse particular, teremos então que examinar também várias versões a fim de ver os sentidos que lhe cabem.

Entre os dragões policéfalos, há muitos cuja fama é imorredoura. Todos conhecem o dragão de Ládou, que vigiava as maçãs de ouro das Hespérides,⁴⁸ ou a hidra de Lerna, a serpente aquática vencida por Hércules, de muitas cabeças e com o sopro venenoso e que podia fazer pene-

44. Jung, *Psicologia e alquimia*, pp. 589 e segs.

45. Comp. Jung, “O motivo do unicórnio como paradigma” in *Psicologia e alquimia*, onde encontramos também muitas ilustrações sobre o tema.

46. E. Fuhrmann, *O animal na religião*, p. 28.

47. Apocalipse de São João 17:12.

48. K. Kerényi, *A mitologia dos gregos*, pp. 57 e segs.

trar no corpo dos homens um chifre mortal semelhante.⁴⁹ Há uma hipótese pela qual o dragão é identificado também com o Octopus policéfalo, tal como se vê às vezes nas jarras da Creta antiga,⁵⁰ e outra que atribui ao Leviatã várias cabeças.⁵¹ Não se sabe exatamente nada sobre até onde esses dragões-serpentes tinham chifres; mas existem, na tradição, vários cujos chifres, de “múltiplas” formas, são mencionados expressamente. O mais conhecido deles é o grande dragão vermelho do Apocalipse, com sete cabeças e dez chifres, sobre o qual está escrito: “A velha serpente chamada diabo e Satanás.”⁵²

Entre os índios Pueblos, a serpente com chifres era um espírito da água, ao qual cabia um significado religioso especial.⁵³ Wani, o dragão chinês e japonês, também tem chifres,⁵⁴ e das serpentes najas dizem que existe uma espécie — os dragões marinhos — com busto humano, cabeça com chifres e o baixo-ventre contorcido da serpente.⁵⁵ Na cultura maia é citado um dragão-aligátor com uma pequena galhada de veado. Combinação singular é o dragão com chifres de antílope, gazela e veado. Na Califórnia, por exemplo, conhece-se um dragão com chifres de veado e asas e, na China, o dragão foi até chamado “veado celeste”.⁵⁶ Também na Babilônia, relacionou-se muitas vezes os deuses Ea e Marduc com o antílope, representando-os com corpo de peixe e cabeça de antílope.⁵⁷ Há dragões que são figuras mais mistas ainda e que, ao lado do corpo serpentino, unem em si animais como leões, águias, bodes, vacas, veados, peixes, etc., como signos de suas múltiplas qualidades. Dizem, por exemplo, que em Illinois há um desenho rupestre que retrata, em vermelho, preto e verde, dragões monstruosos, dos quais se diz que cada um teria o tamanho de um bezerro, chifres como um veado, olhos vermelhos, barba, rosto

49. L. Preller, *Mitologia grega*, Berlim, 1921, vol. II, p. 444.

50. E. Smith, *A evolução do dragão*, p. 215, ilustração 240 e outras mais.

51. H. Gunkel, *Gênese e caos*, pp. 83 e segs.

52. Apocalipse de São João 12:9.

53. E. Smith, *A evolução do dragão*, p. 91.

54. *Idem, ibidem*, p. 103.

55. *Idem, ibidem*, p. 108.

56. *Idem, ibidem*, p. 133.

57. *Idem, ibidem*, p. 130.

humano com terrificante expressão, corpo coberto de escamas e uma cauda tão comprida que poderia passar em redor da gigantesca figura do animal.⁵⁸

Diabo, dragão, serpente – eles são equiparados em quase toda parte. Gerardus Dorneus, alquimista do século XVI, acreditava reconhecer o próprio diabo na *serpens quadricornutus* – a serpente de quatro chifres.⁵⁹ Na doutrina maniqueísta, o domínio do diabo sobre as águas primordiais é descrito da seguinte maneira: “Ele engolia e devorava tudo, propagava a ruína à direita e à esquerda e desceu às profundezas e, com todos esses movimentos, trouxe a destruição e o aniquilamento de cima para baixo.”⁶⁰ Essa descrição não lembra, de maneira viva, os feitos do “bicho-papão” do nosso sonho?

ESPETAR E DEVORAR

São essas duas maneiras de agir peculiares tanto ao homem como ao animal. Dependendo do caso, são modos de ação ou reação que surgem, em certas circunstâncias, e ilustram modos arquetípicos de conduta.

Espetar é análogo a perfurar. Atravessar, penetrar, etc., estão, por isso, em relação estreita com o instrumento que o executa e que deve ser um bastão, uma flecha, uma espada, uma lança, um estilete, isto é, algo pontiagudo, afiado, penetrante. No nosso caso, é o chifre que possui essa qualidade e realiza o ato de “espetar”. Traduzidas para o domínio psicológico, são as qualidades apaixonadas, ativas, progressistas da psique que podem ser simbolizadas desse modo. No Apocalipse, da boca de Cristo sai uma espada afiada – o poder do seu verbo.⁶¹ O relâmpago também, devido à sua força de penetração, é usado muitas vezes como símbolo da paixão repentina de que o homem pode ser a vítima, feliz ou aniquilada. É sabido

58. E. Smith, *A evolução do dragão*, pp. 93 e segs.

59. Jung, *A sincronicidade como princípio de relações causais* (Ensaio do Instituto C. G. Jung), Zurique, vol. IV, 1952, p. 100.

60. H. Gunkel, *Gênese e caos*, p. 54.

61. Apocalipse de São João 19:15.

que Zeus assumiu a forma de relâmpago para amar Sêmela⁶² e que, dessa união, nasceu Dionísio. Considerando isso juntamente com o significado fálico que cabe, sem dúvida, ao espetar, poderíamos citar ainda uma série de aspectos relacionados com o ato da procriação, com a intensidade penetrante da libido, isto é, da energia psíquica, com o impulso cego, a avidez desenfreada e outros fenômenos mais.⁶³ A penetração pode assumir as formas mais variadas e atuar tanto de maneira destrutiva como fecundante, sendo um “propulsionador”, que conduz ao desenvolvimento ou, ao induzir à morte, dá também o impulso para o renascimento.

Os alquimistas se referiram ao “mercúrio penetrante”⁶⁴ e entenderam que ele era o esforço ativo, orientado para a expulsão do mercúrio dos minerais, isto é, do “espírito oculto na matéria”, para chegar, desse modo, à posse da “essência”, da “matéria do espírito”, com a qual se deveria poder transformar o estado imperfeito em perfeito. Assim, o espetamento dos “animais pequenos” deve ter sido uma “fecundação” dolorosa, condição prévia para a sua posterior ressurreição viva. O que quer dizer que isso pode ter o mesmo sentido do despedaçamento e da *mortificatio* da alquimia, e os chifres representarem, nesse ato, o mesmo papel da espada que corta, da lança que fere, do *telum passionis*, a arma do mercúrio no *opus* alquímico⁶⁵ ou da “chave” de Mefisto, que, com o punho, abre o reino das mães, ou também com a penetração do raio solar. O chifre tem então o papel do *sperma mundi*, que, pela força da sua intensidade, mata, mas, graças à sua qualidade, também vivifica e fecunda.

Ser comido ou devorado é também um motivo arquetípico amplamente propagado, encontrado inúmeras vezes nas lendas, contos e mitos. Seu exemplo mais conhecido é a história de Jonas engolido pela baleia. Como já vimos, a baleia é parente do dragão e este, por sua vez, aparece com frequência como símbolo da água e simboliza o mar que devora o sol e o devolve de novo à vida. A bruxa que come as criancinhas, o ogro que come tudo, o lobo que come os cabritinhos, são figuras típicas, bem

62. K. Kerényi, *A mitologia dos gregos*, pp. 248 e segs. e Jung, *Símbolos de transformação*, ilustração 27.

63. Jung, *Símbolos de transformação*, pp. 109 e segs.

64. Jung, *Psicologia e alquimia*, pp. 404 e segs.

65. *Idem, ibidem*, p. 404, ilustração 150.

conhecidas através dos contos de fadas e todas de sentido similar. Fazem parte do mesmo simbolismo as imaginações dos alquimistas, como a do leão que come o sol⁶⁶ ou do Gabrico que entra no ventre de sua irmã Beia e lá se dissolve em átomos.⁶⁷ Ser engolido é visto simbolicamente como descer aos infernos, reafundar no ventre da mãe, o que tem como consequência a extinção da consciência e, portanto, a morte do “eu” ao ser engolido pelas trevas do inconsciente, que é também um símbolo da mãe medonha, representada pela goela voraz da morte.⁶⁸ Entendido psicologicamente e funcionalmente, isso quer dizer o afundamento da libido no inconsciente. Para se libertar do seu abraço mortal é preciso que haja a “salvação”, como é descrita nas inúmeras lendas dos feitos heróicos. Jung diz: “Desse modo, o tempo é definido pelo poente e pelo nascente do sol, isto é, pela morte e renovação da libido, pelo alvorecer e extinção da consciência.”⁶⁹ A viagem para o Hades, a Nekyia, o engolimento pela besta do caos, embora sejam as penúrias do inferno e da morte, são, no entanto, a condição prévia para a salvação e o renascimento.

O DUPLO ASPECTO PSICOLÓGICO

Se quisermos agora nos aproximar da compreensão do “bicho-papão”, não podemos considerá-lo unicamente em seus paralelismos mitológicos ou folclóricos; antes de tudo, precisamos investigar o seu significado no domínio da psique. No *Fausto* diz-se do diabo que seria “uma parte da força que sempre quer o mal e sempre cria o bem”. Essa verdade profunda é válida especialmente onde o arquétipo e o símbolo têm o seu campo de manifestação e ação, porque a bipolaridade faz parte da sua natureza original. No “ainda não separado” e no “já unido” estão contidas todas as possibilidades; daí provém, na maioria das vezes, o aspecto bissexual da imagem arquetípica, a saber, o símbolo.⁷⁰

66. Jung, *Psicologia e alquimia*, p. 453 e ilustração 169.

67. *Idem, ibidem*, p. 458.

68. Comparar Jung, *Símbolos de transformação*, que contém uma série de ilustrações a respeito.

69. *Idem, ibidem*, p. 483.

70. Ver a primeira parte do capítulo “O símbolo como mediador”.

Mas isso é constatável não apenas em relação ao aspecto masculino-feminino, mas também ao aspecto positivo-negativo. Assim, por exemplo, os dragões e as serpentes, símbolos superpoderosos das trevas e do mal, são conhecidos também como guardiães do ouro, dos tesouros ocultos e de misteriosas fontes curativas. Representam o estado inicial, que sempre contém “grãos de ouro”. O dragão que vigia a árvore das maçãs de ouro das Hespérides ou o gigantesco dragão Fafner, que guarda o tesouro dos Nibelungen, pertencem a esse mundo de idéias. O toirão de ouro é vigiado por um dragão e Apolodoro conta da hidra de Lerna que uma das suas cabeças era de ouro e, por isso, imortal.⁷¹ A serpente Chnupis tem uma coroa de raios pontudos como signo de sua divindade e, na própria Bíblia, Cristo é comparado à “serpente de bronze” que Moisés erguera no deserto como talismã contra a mordida das muitas “serpentes de fogo”.⁷² Há, além disso ainda, a fábula de uma valiosa pedra mágica, que se pode achar no crânio do dragão e ainda se diz de diversos dragões que o seu sangue torna invulnerável quem nele se banha.⁷³

A serpente não significa então unicamente o impulso, mas tem também outro sentido simbólico, mágico, místico-religioso. Ela é a expressão de um estado singular, uma parábola de libido, em suma, o retrato do dinamismo da alma, que representa o decorrer incessante do processo psíquico. Ela é o mercúrio dos alquimistas, a *serpens mercurii* no homem, que impele incansavelmente a vida da alma, engolindo as imagens, levando-as para dentro do caos do seu obscuro inferno e devolvendo-as renovadas e transformadas. A mudança anual da pele da serpente é um excelente símbolo disso, pois a serpente é, por um lado, a *massa confusa*, a *nigredo* (negrume), a própria *prima materia* que está no início do processo alquímico e, por outro, tal como no sonho, é também o recipiente dentro do qual se processa essa transformação. Ela é um crisol, um pote para cozinhar, como o altar em forma de taça de Zózimo⁷⁴ ou a grande bacia de água do sonho de Polifilo,⁷⁵ na qual se mergulhavam os homens para

71. L. Preller, *Mitologia grega*, vol. II, p. 447.

72. Números 21:6-8. São João 3:14.

73. *Dicionário de bolso da superstição alemã* (ver também a lenda de Siegfried).

74. Jung, “As visões de Zózimo” in *Das raízes do consciente*, IV, Zurique, 1953, pp. 140 e segs. e 157 e segs.

75. L. Fierz-David, *O sonho de amor de Polifilo*, Zurique, 1947, pp. 91 e segs.

fervê-los ou devorá-los. Ela é o ventre da baleia em cujo calor o herói perde os seus cabelos⁷⁶, uma espécie de útero gigante — como é representado igualmente pela arca de Noé —, na qual, entre lutas e sofrimentos, a criatura velha se transforma num ente novo: o tesouro precioso do dragão, a psique transformada e purificada.

A intenção de pôr o “bicho-papão” do nosso sonho em paralelo com esse “útero gigante”, que, como o útero da Grande Mãe Mundo, devora e devolve à luz e tem os dois aspectos de destruição e de doação da vida, parece ter, desse modo, certa justificação.

De tudo que se disse até agora, resulta, de modo inconfundível, que o “bicho-papão”, que se contorce e espeta com os chifres os outros animais pequenos, devorando-os, é uma criatura arquétípica, que, no reino do inconsciente, “jamais pisado e impenetrável”,⁷⁷ tem uma multiplicidade de semelhantes dos mais variados.

Algumas das variações de manifestação do esboço básico foram ilustradas pelas ampliações que acabamos de mencionar. Mas nem a mais laboriosa descrição ou explicação pode fazer realmente justiça à sua natureza e, na melhor das hipóteses, ser como uma tradução para outra linguagem figurada.

OS ANIMAIS PEQUENOS

Se entendermos o “bicho-papão” do nosso sonho como um “útero gigante”, a saber, a “goela enorme do inconsciente”, poderemos ver então nos “animais pequenos” a matéria-prima da alma, que tem que morrer antes de ser refundida nas profundezas antes de poder acordar para uma vida nova, mais diferenciada, completa e constante.

No sonho, os pequenos animais espetados não são claramente descritos; não sabemos de que espécie de animais se trata. São talvez meras substâncias corporais, vivas e simples, ainda sem nome e classificação. Querendo entendê-las como funções psicológicas, poderíamos designá-las como partes vivas de componentes funcionais da psique. Do

76. L. Frobenius, *A era do deus sol*, Berlim, 1904. I, p. 62.

77. Goethe, *Fausto*, 2ª Parte, Ato I.

mesmo modo, podem, no entanto, ser também uma espécie de produto de decomposição, elementos desintegrados da psique ou conteúdos psíquicos autônomos, que, atravessando a morte, no monstro devorador, no ventre materno do inconsciente, ressurgem para uma vida nova e uma unidade nova.⁷⁸ Quando os alquimistas dizem que Gabrico entra no ventre de Beia e nele se dissolve em átomos, isso significa a *mortificatio* do consciente, a saber, o desaparecimento do sol, que precisa ser engolido pelo ventre negro da noite, antes do seu novo ressurgimento matinal.⁷⁹ Moisés chamou as estrelas de cobras do deserto, e as muitas cobras que picaram os judeus, na sua migração, eram personificações das forças malignas, contra as quais Deus ordenou que Moisés erguesse uma grande serpente de bronze, num poste, para anular, desse modo, a energia de decomposição da multiplicidade pelo poder centralizador da unidade.⁸⁰ Podemos, no entanto, entender também os “animais pequenos” como unidades do tempo, como segmentos do curso do tempo que são engolidos pela goela negra da noite, do mesmo modo que o eram – segundo uma antiga idéia – os “pedaços da lua”, que, chegada a sua hora, ressurgem do céu negro e acordam para um novo ser (comparar a ilustração 3). Como os motivos arquetípicos possuem vários aspectos, há também várias possibilidades de significado para eles.

Resumindo, poder-se-ia dizer então que a parte do sonho tratada até agora ilustra um estado psíquico, no qual o aspecto obscuro do inconsciente coletivo – condicionado pelo impulso e simbolizado pela imagem arquetípica do monstro com chifre – “apresenta-se” à consciência de sonho da menina, revelando o seu efeito negativo e destruidor

78. Tendo em vista o final do sonho e a idéia da sonhadora, pode-se supor que se trata antes de qualidades e possibilidades funcionais da psique, ainda não diferenciadas e integradas, do que de produtos da dissociação, que, num processo de desintegração contínua, levaria à dissolução da personalidade em suas componentes psíquicas ou complexos, tal como é o caso da esquizofrenia.

79. Jung, *Psicologia e alquimia*, p. 345.

80. Gabrico é o princípio da luz e do *logos* espiritual, que, como o *nous* gnóstico, afunda no abraço do corpo. Sua “morte” simboliza a descida realizada do espírito para a matéria. Devemos ver nos “animais pequenos” símbolos dos “átomos espirituais”, suportes da luz, ou símbolos dos instintos maus, como são as cobras do deserto? Não sabemos nada disso; apenas tentamos tirar conclusões por analogias, até onde estas podem resultar em melhor compreensão do sonho.

da vida, pelo engolir dos muitos “animais pequenos”, ou pelo aniquilamento de muitos componentes psíquicos soltos. Mas como, no reino psíquico, também não existe ressurreição sem morte e nenhum crescimento sem falecimento, isso representa a condição prévia da enantiodromia, isto é, do processo energético oposto, destinado a pôr em atividade o outro aspecto — positiva e espiritualmente condicionado — do inconsciente coletivo e, dessa maneira, introduzir a mudança na luta interna da alma.

O VAPOR AZUL

“De todos os quatro cantos, veio um vapor azul e aí o bicho parou de comer” — assim prossegue o relato do sonho. À atividade obscura e impulsiva das “águas inferiores” impõem-se poderosamente as energias das “águas superiores”, das quais se diz que, nelas, está “incluído o espírito do mais elevado”.⁸¹ O ponto culminante foi alcançado e começa a mudança.

E, “quanto maior a penúria, mais próxima a ajuda de Deus”, assim também acontece em nosso sonho, e, por cima do submundo obscuro, surge o azul, lembrando a abóbada celeste. Trata-se aqui — como Jung explica, com base no tratado anônimo *Liber Platonis Quattorum* — da transformação da matéria-prima até o seu “mais alto grau... onde a natureza é transformada no singelo, que, por correspondência, é o parente dos espíritos, dos anjos e das idéias eternas”,⁸² isto é, trata-se da subida do “corpo sutil e volátil” ou, também chamado, “vapores”, que, para os alquimistas do século XVI, simbolizam o “reino intermédio” de espírito e matéria, quer dizer, a psique.⁸³ Os antigos descreveram a psique como “sopro úmido e fresco”, cuja natureza é igual ao sopro vivo de Deus, que Ele inspirou no corpo humano feito de barro.⁸⁴ Os estóicos ensinavam que

81. Jung, *Psicologia e alquimia*, p. 382. (As “águas superiores” representam o “céu”, isto é, a esfera do espírito.)

82. *Idem, ibidem*, p. 358.

83. *Idem, ibidem*, p. 379.

84. Gênesis I:7. Os mosaicos da igreja de São Marcos, em Veneza, mostram, com grande beleza, como Adão, ao receber a alma pelo sopro de Deus, se transforma de um pedaço de barro preto em corpo humano de cor clara.

a lua – relacionada, para eles, com o psíquico – “era nutrida pelos vapores doces e suaves que subiam das águas das fontes e dos lagos”.⁸⁵ Também no Canto XXIII da *Ilíada*, diz-se da alma de Pátroclo moribundo: “A alma, semelhante a fumo vaporoso, desceu vibrando e entrou na terra.”⁸⁶

O vapor é o “corpo pneumático” dos alquimistas, é a “substância volátil”, o sopro feito alma. A água que se volatiliza como vapor no ar ilustra bem a transformação de algo corpóreo em algo incorpóreo, em algo que tem a forma de gás ou de espírito.⁸⁷ Dele nascem as nuvens, os arautos da chuva e da fecundação da terra. O vapor é, então, uma espécie de mediador entre o inferior e o superior, o terrestre e o celeste. No famoso oráculo de Delfos, o tripé de bronze onde se sentava a sacerdotisa Pítia estava em cima de uma fenda na terra por onde os vapores subiam. Ela recebeu deles as inspirações através das quais o próprio deus Apolo se revelava.⁸⁸ O deus prestativo aparece, na mitologia, frequentemente envolvido em neblina; uma fórmula mágica da Boêmia diz: “que haja neblina acima de mim, neblina atrás de mim, Deus mesmo acima de mim”.⁸⁹

No livro *Psicologia da transmissão*, Jung declara, na descrição do “poço mercuriano”,⁹⁰ que a precipitação dos “dois vapores”, vindos das goelas de duas cobras, introduz, na verdade, uma sublimação, isto é, uma destilação, para purificar a *prima materia* dos *mali odores* e do negrume da origem grudado nela; desse modo, todo o processo é impelido para diante, em constante transformação.⁹¹ O mesmo papel cabe também ao vapor que, na imagem do nosso sonho, surge nos quatro cantos. Por meio dele, o

85. *De Isis e De Ostris*, obras de Plutarco.

86. *A Ilíada*, de Homero.

87. Jung, *Configurações do inconsciente*, pp. 231 e segs. Ilustrações 53 e 54 nas quais as “almas” da matéria-prima, calcinadas no fogo, escapam na forma de figuras humanas infantis (*homunculi*).

88. K. Kerényi, “O mistério da Pítia” in *Apolo*, Zurique, 1953, p. 284.

89. *Dicionário de bolso da superstição alemã*, vol. VI, p. 99.

90. Jung, *Psicologia da transmissão*, pp. 67 e segs. A ilustração do poço mercuriano é do tratado de alquimia *Rosarium philosophorum*, de 1550, cujas ilustrações serviram de apoio às explicações de Jung sobre o tema.

91. Jung, *Psicologia e alquimia*, ilustração 134: *Mercurius Senex* (a saber, Saturno), isto é, chumbo, a *prima materia*, é fervido até que o espírito escapa, na forma de uma pomba branca (Pneuma), dos vapores que sobem.

céu e a terra, o acontecimento “de baixo” e o “de cima”, que se aproximam, são ligados; por meio dele, o mundo da *prima materia*, o mundo do “bicho-papão” pode-se purificar e se “volatilizar”. Por isso, os vapores representam, por assim dizer, as pilastras de sustentação das forças superiores, capazes de realizar a conversão e a transformação.

Dos muitos significados que a língua alemã relaciona com o “azul”, vamos citar apenas o que interessa, na interpretação do nosso sonho. O vapor azul evoca quase de imediato a expressão “fazer vapor azul”, que significa “querer intrujar alguém”. O “vapor azul” é usado para designar imaginações e idéias não comprovadas, sem sentido, fugazes, irreais, destinadas a enganar. No entanto, esse aspecto talvez possa ser visto sob outro ângulo, em seu sentido prospectivo, ao supor que um dos objetivos do sonho tenha sido a suavização do aspecto terrificante do monstro ou de sua realidade, envolvendo-o em “vapor azul” e, assim, torná-lo mais suportável. É como se a psique quisesse tirar o poder da atividade destrutiva do inconsciente, simbolizada pelo bicho serpentino, pelo movimento reativo da substância volátil. Mas o fato de esta ser “azul” não deve ser tomado negativamente; é preciso lembrar que se trata de um processo de espiritualização ou “sublimação”, uma espécie de auto-regulação compensadora do jogo das energias psíquicas. Por outro lado, costuma-se também dizer “não ter nem vapor azul” com relação a um assunto, no sentido de não saber “patavina” ou de não ter “nem idéia” de uma coisa. Nesse caso, o “vapor azul” teria um sentido oposto ao anterior, devendo ser entendido como uma qualidade positiva, porque, se alguém tivesse um “vapor azul” em relação a um assunto, seria mais bem versado do que aquele que não tenha nenhum. Mas o fato de não ter “nem vapor azul” mostra a falta de um mínimo de conhecimento, isto é, revela a ausência de atividade espiritualmente condicionada de sua psique.

Desde sempre o azul foi considerado como a cor do espírito, do “céu”, do mundo superior. Em muitas regiões, a alma, que, segundo a imaginação popular, sobe às alturas depois da morte, é chamada de “fuma-cinha azul”.⁹² Azul é a cor da maioria das divindades celestes. No Tirol, por exemplo, Cristo é representado, na procissão do domingo de Ramos, com uma capa azul,⁹³ e também Maria, como rainha do céu, é frequente-

92. *Dicionário de bolso da superstição alemã*, vol. I, p. 1.367.

93. *Idem, ibidem*, p. 1.372

mente retratada com uma capa azul. Na linguagem do povo, ela também é chamada “mulher azul”, devido aos seus muitos adereços azuis (véu, cruz, fita, etc.), nas antigas representações.⁹⁴ Como é relacionado com o espiritual, o azul servia, na superstição popular, freqüentemente como defesa contra os maus espíritos; ele é usado, na magia de proteção, contra os demônios da água, papel cujo significado possui também no nosso sonho. Podemos citar ainda a “flor azul do romantismo”;⁹⁵ ela representa o desejo do homem pelo mais elevado, que exclui tudo quanto é animalesco e impulsivo. Temos, no mesmo sentido, a “segunda-feira azul”, a saber, a segunda-feira do jejum,⁹⁶ na qual se deve abster de todos os prazeres carnavais a fim de se espiritualizar.⁹⁷

Na Índia, o azul recebe especial consideração; lá ele também aparece, com freqüência, como atributo do divino e do eterno, de modo que o “corpo azul” é privilégio exclusivo de Krishna⁹⁸ e, na visão dos “quatro grandes deuses”, no *livro tibetano dos mortos*, o Dharma-Dhatu, brilhando em luz azul, o corpo de Buda, está no lugar mais elevado. Dele se diz: “A luz azul é a totalidade da substância dissolvida em seu estado originário... pois a sabedoria do Dharma-Dhatu é de azul brilhante e maravilhoso.”⁹⁹ Também na Kundalini Ioga, se diz, do chacra da água (Svadhistanana), que nele mora Hari-Vichnu, cujo corpo é de azul brilhante e “maravilhoso de ver”, porque tem “a irradiação azul”.¹⁰⁰

Não só o “vapor”, mas igualmente o “azul” é relacionado com as nuvens e a chuva e, por isso, com a fecundidade, o crescimento e a renovação. O azul transmite a sensação de frescor, como o firmamento noturno, de límpido e claro, como o luminoso céu diurno, de vaporoso, como o ar, e de transparente, como a água. O azul é, ao mesmo tempo, a altura — o

94. *Dicionário de bolso da superstição alemã*, vol. I, p. 1.263.

95. Expressão cunhada por Novalis, no seu romance *Heinrich von Ofterdingen*, 1802.

96. H. F. Singer, *A segunda-feira azul*, 1917.

97. No dialeto suíço, diz-se “fazer azul”, no sentido de tirar injustificadamente uma folga, não ir trabalhar.

98. Jung, *ETH*- notas, p. 91. (Ed. partic.)

99. *O livro tibetano dos mortos*, organizado por W. Y. Evans-Wentz, com um comentário psicológico de C. G. Jung, Ed. Pensamento, São Paulo, 1985, pp. XXXV-XLVII.

100. A. Avalon, *O poder da serpente*, Londres, 1931, p. 359 e segs.

céu em cima — e a profundidade — a água embaixo. Esta alude, na forma de vapor, ao reino do divino e do superior, do mesmo modo que ao reino do inferior e do terreno. Na Índia, por exemplo, invocou-se, em certas cerimônias, o deus das chuvas, Indra, para que ele agitasse a sua capa azul de nuvens e, desse modo, provocasse a chuva. Também na China, o “dragão azul” era tido como o portador das chuvas e, entre todos, era ele o de categoria mais elevada.¹⁰¹

É possível, então, entender os “vapores azuis” como se fossem uma “passagem”, um elemento de ligação entre duas esferas da psique inconsciente, que faz parte tanto da esfera “aguada”, inferior, como da superior ou “azul”, e une, desse modo, ambas dentro de si.

OS QUATRO

Sem serem condicionados pelo tempo ou pelo espaço, surgem, vindos dos quatro cantos do todo, os “vapores azuis”: num poderoso cerco, eles transformam o espaço indefinido em unidade, tal como os quatro anjos do Apocalipse, que empunham os ventos nos quatro cantos do mundo¹⁰² ou, como na visão de Daniel, os quatro ventos do céu que lutam sobre o grande mar.¹⁰³ A ação destruidora do poder “ctônico”, que domina no inconsciente, é detida pelo aparecimento de energias opostas de ordem pneumática e espiritual, que o apanham a partir dos quatro lados da alma.

Merece especial atenção o fato de que, com o aparecimento dos vapores azuis, o “bicho-papão” pára de devorar; tocado pela força misteriosa da quadruplicidade e atingido pela lei coordenadora da quadratura, ele se detém como que paralisado. No curso energético negativo ocorre uma pausa, e ele é substituído por outra atividade de sinal oposto. O fato, pois, de os “vapores” se encontrarem em todos os quatro cantos e, desse modo, aprisionarem o “bicho” no meio deles é altamente significativo.

101. E. Smith, *A evolução do dragão*, p. 109.

102. Apocalipse 7:1.

103. Daniel 7:2.

É que, no “estado inicialmente desordenado”, na *massa confusa* da psique inconsciente, simbolizada pelo bicho devorador, nasce, pela demarcação dos cantos, uma primeira “ordem”, tal como nos cultos antigos é marcado o espaço dentro do qual pode ocorrer o mistério da transformação; porque a quadruplicidade, disposta num quadrado, possuía, em muitas idéias religiosas, uma qualidade protetora de efeito mágico, um caráter numinoso de significação sagrada.¹⁰⁴

O quatro é um símbolo arcaico, que se encontra provavelmente já na era paleolítica. Achamo-lo no berço da humanidade – na imagem dos “quatro rios” do Paraíso. Os quatro pontos cardeais do horizonte, as quatro fases da lua, as quatro estações do ano, as quatro cores primárias, etc., etc., são elementos básicos da nossa experiência existencial. Baseiam-se, provavelmente, na lei primordial da quadruplicidade também a estruturação e a divisão celular de toda a matéria orgânica; ela forma um esquema ordenador natural, dentro de todo o criado. A quadruplicidade dos elementos como substâncias básicas, na filosofia natural, os quatro humores e os quatro temperamentos, na medicina antiga, tiveram importante papel no desenvolvimento espiritual da humanidade. Poder-se-iam citar exemplos sem-fim.¹⁰⁵

Segundo a filosofia gnóstica, a quadruplicidade é a própria alma; ela é o *antropo*, o primeiro Adão mortal, composto de quatro elementos.¹⁰⁶ Mas, ao mesmo tempo, é também o casulo para o nascimento do segundo Adão, o purificado e imortal.¹⁰⁷ Os filósofos da Idade Média acreditaram

104. Ver Jung, *Psicologia e alquimia*, p. 123. Ilustração de construções em quadrado; ver também a descrição da *Jerusalém celeste*, no Apocalipse, e o simbolismo das “cidades altas”, como, por exemplo, o da “Roma quadrada”.

105. Dentro dos limites desta obra, é impossível fazer uma detalhada exposição do simbolismo da quadruplicidade. Citamos apenas algumas das muitas obras referentes ao simbolismo dos números – e também do quatro: A. W. Buckland, “O quatro como número sagrado”, *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain*, XXV, 1896; V. F. Hopper, *Simbolismo numérico medieval*, Nova Iorque, 1938; R. Allendy, *O simbolismo dos números*, Paris, 1948; F. C. Endres, *O número na mística e na crença dos primitivos*, Zurique, 1935; L. Paneth, *Simbolismo dos números no inconsciente*, Zurique, 1952. Jung dedicou especial atenção ao problema da quadruplicidade (*Tetractis*) em sua obras: *Psicologia e religião*, *Psicologia e alquimia*, *Simbolismo do espírito* e *Mysterium conjunctionis*, vols. I e II.

106. Jung, *Psicologia e alquimia*, pp. 500 e segs.

107. Jung, *Psicologia e religião*, pp. 102 e segs.

que a *prima materia* devia ser dividida em quatro partes. A natureza primária do homem, a sua instintividade cega, deveria ser sacrificada para que pudesse ser levada ao renascimento em nível superior. Para Pitágoras, a equação da alma era um quadrado.¹⁰⁸ Para o gnóstico Marcos, cuja mística dos números segue a de Pitágoras, o quatro resultou até numa estreita relação com Cristo, porque $1 + 2 + 3 + 4 = 10$, que é o valor numérico da primeira letra do nome de Jesus.¹⁰⁹ E os gnósticos barbelos deduziram o seu nome e a sua cosmogonia filosófico-religiosa das palavras hebraicas *Barbhe-Elsha*, que significam: “no quatro está Deus”.¹¹⁰ Para os alquimistas, a quadruplicidade era um axioma fundamental em seus esforços pela “obra” e um princípio importante na produção da “pedra filosofal”.

Também a psicologia analítica de Jung, com a sua doutrina das quatro funções¹¹¹ – a descoberta do importante papel da quadruplicidade na psique humana, reconhecida por Jung com fundamento arquetípico desta –, evidenciou uma grande série de conexões e revelou os conteúdos de símbolos importantes. Sabemos, por exemplo, através das pesquisas e observações de Jung, que as mandalas, essas estranhas imagens de meditação das religiões orientais, que aparecem com frequência no processo do desenvolvimento psíquico também do ocidental moderno, são estruturadas pelo princípio da quadruplicidade e podem ser consideradas símbolos de “ordem primária” da psique. Essa “ordem primária”, potencialmente inerente a cada psique, pode ser despertada e levada à manifestação, tanto em quem a contempla, em interiorização meditativa, como também em quem a confecciona.

O fato de a quadruplicidade ocupar um lugar tão importante em nosso sonho chama a atenção para o seu significado extraordinário e decisivo para a psique da sonhadora. Porque, segundo Jung, o quatro simboliza sempre algo muito essencial em relação ao próprio sonhador, que, em certo

108. E. Zeller, *A filosofia dos gregos*, p. 120 (citado por Jung, em *Psicologia e religião*, p. 130).

109. H. Leisegang, *A gnose*, p. 338.

110. *Idem, ibidem*, p. 186.

111. Os quatro aspectos das possibilidades psicológicas da compreensão e da orientação são descritos pormenorizadamente no livro de Jung, *Tipos psicológicos*.

sentido, é o fundo criativo de uma experiência de natureza religiosa,¹¹² tal como são vivenciadas continuamente, em variações infinitas, desde que a humanidade existe. Nas camadas mais recônditas do inconsciente coletivo há ainda, até hoje, tudo o que elas continham outrora e isso nos fala, nos sonhos, numa linguagem cujas imagens estão já, desde sempre, presentes na alma do homem.¹¹³

UM E QUATRO

O espaço quadrado que simboliza, entre os chineses, a terra e, entre os hindus, o Padma (lótus) ou a mandala (esfera sagrada protegida), tem o poder da Ioni, do feminino, do recipiente.¹¹⁴ Tomado como terra, ele passou, na mística cristã, até como *matrix*, como chão materno do divino, como *mater dei*, como *Theotocos*.¹¹⁵ Assim, não é de admirar que, em nosso sonho, os “vapores azuis”, dispostos em quadrado, formem o lugar psíquico em que o “Uno”, isto é, a imagem de Deus, preexistente na alma, nasce e recebe forma. Surge o “querido Deus” – como o chama a sonhadora na sua linguagem infantil – para vencer, com sua onipotência, o monstro das trevas. No nível animal-material do “bicho” e na esfera intermédia do psíquico, da dos “vapores azuis”, une-se agora, pela revelação do “querido Deus”, também o terceiro nível do espiritual-divino, formando a realização mais elevada. No curso dramático do sonho, todos os três níveis são atualizados e efetivos.

“A quaternidade é uma representação mais ou menos direta de Deus manifesto em Sua Criação”,¹¹⁶ diz Jung. Como símbolo, ela aponta, nos

112. Jung, *Psicologia e religião*, p. 106.

113. Se, na interpretação amplificadora dessa linguagem figurativa, Jung recorre ainda às filosofias passadas e aos símbolos destas, tais como aparecem nas diversas mitologias ou no gnosticismo, ele quer, desse modo, apenas comprovar que estes continuam vivamente ativos no material que surge do inconsciente, e não pretende declarar-se partidário da filosofia gnóstica, como os seus críticos freqüentemente querem imputar-lhe.

114. Jung, *Psicologia e alquimia*, p. 212.

115. Jung, *Psicologia e religião*, p. 116.

116. *Idem, ibidem*, p. 107.

sonhos, para o “Deus interno”, e as imagens arquetípicas pelas quais a psique humana O expressa são o testemunho ilustrado do fato de que ela própria participa do divino. A alma aparece, então, como o recipiente para o espírito, cuja sede se encontra na esfera — circundada dos quatro lados — de seu “santuário interior”, tal como, de acordo com uma antiga imagem, a chispa divina no quadrado do Tenemo ou como Buda entronizado no meio do lótus, o eterno lugar de nascimento dos deuses.¹¹⁷

No fundo, tudo quanto é quadrado aspira ter um centro, porque o quatro só atinge a sua realização final pelo aparecimento do Um.¹¹⁸ Este “Um”, como resumo da quadruplicidade, tem encontrado sua expressão em inúmeras imagens e parábolas da humanidade e levou a largas especulações; é um motivo arquetípico muito propagado. Conhecemo-lo também como *quinta essentia*, que representa uma espécie de síntese ou concentração de todas as energias encontradas no quatro. Plutarco já tinha observado: “Porque o princípio de cada número é o Um e o primeiro número quadrado é Quatro. Dele nasce, como da forma e da matéria limitada por este, o Cinco.”¹¹⁹

Na alquimia, o “um” é a quinta-essência, o resultado do processo que se empenha em produzi-la ou extraí-la dos quatro elementos. O enigma matemático da “quadratura do círculo”, que ocupou, durante séculos, uma série de cabeças filosóficas, representa a forma mística dos quatro elementos e a sua unificação “em que o ponto do meio, a *quinta essentia*, é o mediador ou, dito em linguagem alquímica, o *pelicanus noster*. Desse mediador diz-se que ele é capaz de fazer a quadratura do círculo e, por causa disso, simboliza o mistério e a solução deste”.¹²⁰ O Cinco ou a quadruplicidade unificada na quinta-essência não é, no entanto, jamais um derivado, mas uma inteireza própria e autônoma, mais

117. Como motivo nos tapetes de oração orientais, o quadrado simboliza o lar do crente, para os maometanos; nele, Deus é substituído pelo crente, isto é, por um que Dele participa.

118. O misterioso versículo da filósofa copta, Maria Profetisa (também chamada Maria, a judia, na literatura alquimista), contém todo o teor da unificação dos quatro: “Um passa a Dois, Dois se torna Três e o Um do Terceiro se torna o Quatro.” (Citado segundo *Psicologia e alquimia*, de Jung, pp. 224 e segs.)

119. Plutarco, “Do ovo de Delfos” in *De Deus e da providência...*, org. por K. Ziegler, Biblioteca do mundo antigo, Zurique, 1952, p. 63.

120. Jung, *ETH-notas*, 1938/39, p. 115. (Ed. partic.)

do que um mero resumo de suas partes. Ele é o mais essencial, o que transcende tudo. O trono de Deus, que, na visão de Ezequiel, é carregado por quatro querubins de quatro rostos,¹²¹ as representações do Redentor, no meio das quatro figuras simbólicas dos evangelistas, ou a divindade tibetana Vairochana, o onipresente, a unidade pai-mãe, que tem sempre o seu assento no centro da mandala,¹²² são expressivos exemplos disso.

E, quando o iogue tenta desenvolver uma “consciência de quádruplo aspecto”, para atingir o “Um”, como o grau espiritual mais elevado, que une todos os outros dentro de si, para, desse modo, obter o estado de “consciência búdica”, da “essência iluminada e diamantina”,¹²³ pode-se então ver nisso, num certo sentido, uma analogia com o estranho acontecimento do nosso sonho, relatado pelas palavras infantis que dizem: “Então veio o querido Deus, mas, na verdade, eram quatro deuses queridos nos quatro cantos.” Isso soa tão simples, mas quanta coisa não há atrás disso, em conteúdo e *suspense*, de emocionante e grandioso!

Se a quadruplicidade dos “vapores azuis” era como que o arauto do Um, do “querido Deus”, e formava, ao mesmo tempo, o “quadrado psíquico”, no qual Ele sai da Sua invisibilidade para a plena visibilidade, então, na segunda quaternidade, na dos “quatro deuses queridos”, manifesta-se outro aspecto da quadruplicidade – o desdobramento de Um em Quatro. É como se a unidade dispensasse por si a quadruplicidade, de modo que o que é limitado dentro desta pode agora se irradiar em todas as quatro direções até o infinito. Nesse caso, o quatro simboliza as partes, as qualidades e o aspecto do Um.¹²⁴ É que o Um é o princípio, mas também o resumo de todas as possibilidades e dados e, assim, simboliza tanto o princípio como o fim. Por isso, o Um e a *quinta essentia* estão numa espécie de identidade e de relação recíproca.

Do sonho não se pode deduzir se o “querido Deus” desaparece com o aparecimento dos “quatro deuses queridos”, ou se Ele permanece presente ao lado destes, de certo modo como quinta-essência. No último caso, poder-se-ia citar, como analogia, *Kien*, o céu da cosmologia chinesa,

121. Ezequiel 6/7, 26.

122. *O livro tibetano dos mortos*, p. 79.

123. Jung, *ETH-notas*, 1938/39, p. 55. (Ed. partic.)

124. Jung, *Psicologia e religião*, p. 105.

que irradia quatro energias cósmicas, ou a “face de Deus” dos maometanos, que, segundo o Corão, contempla de todas as direções celestes os feitos dos fiéis, ou ainda o deus Vajra, do budismo, com as suas quatro cabeças orientadas para os pontos cardeais e do qual se conta que, outrora, era constituído de quatro partes, que, posteriormente, foram soldadas numa unidade em que ainda se pode reconhecer a antiga divisão em quatro.¹²⁵ O desdobramento do Um em Quatro é um processo de diferenciação, pelo qual o poder do Um, que se estende por quatro horizontes, é ressaltado. Em análogo motivo se baseia o processo do desenvolvimento psíquico; com o seu fortalecimento, ampliação e amadurecimento do “eu”, acompanhado pela diferenciação progressiva das quatro funções do consciente (pensar, sentir, intuir, perceber).

Para a interpretação do nosso sonho, no entanto, pouco importa se se trata de um Deus único, que se manifesta, em seguida, de forma quádrupla, ou se, em seu lugar, aparecem “os quatro deuses queridos”, isto é, se se trata de uma simultaneidade ou de uma seqüência, de um Um mais Quatro ou de uma quadruplicidade nascida do Um, ou se se trata de uma teofania, na qual os “quatro deuses queridos” dominam o palco do sonho sozinhos. O quatro, o um, o cinco, são os portadores do papel do amplamente divulgado simbolismo dos números, que nos faz compreender toda a riqueza que o curso do drama do nosso sonho contém. E como na história dos símbolos o quatro vale como “feminino” e o um, assim como o cinco, vale como “masculino”, podemos apontar também aqui, no mundo dos “acontecimentos superiores”, para os antagonismos imanentes que já demonstramos na esfera dos “acontecimentos inferiores”, na polaridade masculino-feminina do “bicho-papão”.

Do mesmo modo que as mandalas — tanto as tradicionais do Oriente como as modernas, individuais, do Ocidente — mostram, numa das suas metades, o obscuro “mundo inferior” e, na outra, o luminoso “mundo superior”, e a cruz se ergue entre o inferno e o céu e se expande, com as suas duas traves, para todas as quatro direções, assim surge também, desse singelo sonho infantil, a grandiosidade da quadruplicidade cósmica, formada pela dupla dualidade dos antagonismos inerentes aos acontecimentos

125. Jung, *ETH*-notas, 1938, p. 114. (Ed. partic.)

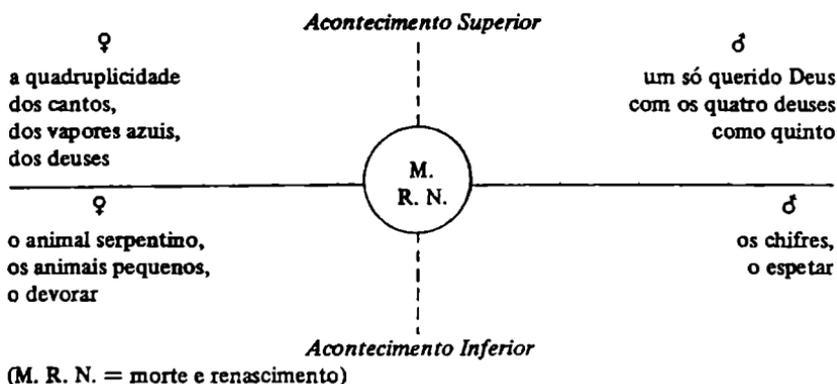
“inferior” e “superior”.¹²⁶ Nascida das profundezas da psique inconsciente, ela manifesta o conhecimento a respeito da participação do homem nos dois mundos – o mortal e o imortal – e a antinomia dolorosa do seu ser amarrado aos dois.¹²⁷

No esplendor da sua magnificência, a quadruplicidade da divindade representa o ponto culminante do sonho. Ele leva ao fim triunfante. Todo o obscuro e mau do “acontecimento inferior” se redime pelo poder libertador do “acontecimento superior”. A última instância, a divindade todo-poderosa e amante, gira a roda e começa um novo início.

O RENASCIMENTO

Estamos nos aproximando do final. Ele traz a *lysis* do sonho. Diz a sonhadora: “Aí o bicho morreu e todos os animais devorados saíram vivos outra vez.” O círculo está fechado, os mortos ressuscitados. Os “animais pequenos” não pereceram no interior do ventre do dragão, apenas passaram por uma espécie de viagem ao inferno, um estado de

126. A tentativa de representar isso esquematicamente poderia resultar no seguinte:



127. “Até o rosto humano é cunhado pela cruz”, diz Justino, o mártir (século II, Apologia I, 55), “é o símbolo do homem em sua contradição”.

enclausuramento nas trevas, e acordaram para uma vida nova. Aconteceu algo parecido com o Apocalipse, onde se diz: “E eu vi um anjo vindo do céu... e ele agarrou o dragão, a velha serpente, que é o diabo e Satanás. E o diabo... foi lançado nas chamas do tanque de enxofre... E vi um céu novo e uma terra nova.”¹²⁸ Em nosso sonho também apareceu um poder divino, o próprio “querido Deus”, e, embora Ele não tenha jogado o “bicho-papão” no fogo de enxofre, pôs fim, no entanto, à sua voracidade e levou-o à morte, em consequência do que as substâncias vitais afundadas, os “animais pequenos”, poderiam nascer novamente. Se Ele conseguiu por meio de um ato ou se o Seu simples aparecimento bastava, isso não sabemos. Para a alma infantil, Deus revela o seu poder pelo “amor”; a confiança dela nesse “amor” ainda não está abalada; por isso o domínio dele é vitorioso e ilimitado.

A idéia do renascimento, da ressurreição, da superação da morte, não é exclusivamente cristã. Floresce em todos os povos e culturas. “O renascimento” é uma afirmação, que, de qualquer maneira, faz parte das afirmações primárias da humanidade”,¹²⁹ declara Jung. Como tal, fundamenta-se num esboço arquetípico básico, que está no fundo dos acontecimentos psíquicos e da manifestação desses mitos e rituais. A multiplicidade de formas e aspectos em que o mistério do renascimento aparece — afinal de contas, trata-se disso também em nosso sonho — é inesgotável.¹³⁰ Em seu elucidativo trabalho, *Do renascimento*,¹³¹ Jung aponta algumas das suas formas mais importantes.

Uma delas — o motivo universal da “saída do ovo” —, preservada numa série sem-fim de mitos e lendas, representa o renascimento de todo um “mundo” e não apenas o de um ser individual. Alguns exemplos disso são as várias tradições sobre o dilúvio — simbolizado também

128. Apocalipse 20:1, 2, 10 e 21:1. (Essa “segunda gênese” referia-se originalmente ao macrocosmo; depois, o seu sentido foi transferido também para os homens do “fim do tempo” e, finalmente, para cada indivíduo, no qual tudo é “renovado”.)

129. Jung, *Configurações do inconsciente*, p. 46.

130. *Idem, ibidem*, pp. 39-73.

131. Muitos etnólogos e estudiosos das religiões reuniram grande quantidade de material referente a esse tema. Indicamos algumas das obras mais importantes: H. Gunkel, *Gênese e caos no princípio e fim do tempo*, Göttingen, 1895; L. Frobenius, *A era do deus do sol*, Berlim, 1904; M. Eliade, *O mito do eterno retorno*, Düsseldorf, 1953 e C. Hentze, *Morte, ressurreição e ordem do mundo*, Zurique, 1955.

como monstro aquático devorador — e a reconstrução de um mundo novo pelos que se salvaram dele.¹³² O final do sonho nos leva a relacioná-lo com esse sentido.

A cada renascimento precede uma “morte”. Esta pode ocorrer nos níveis mais variados e praticamente em todas as esferas da vida e ser expressa de forma simbólica, e o renascimento daí resultante pode assumir todas as formas imagináveis, desde a *restitutio ad integrum* do aspecto anterior da existência até a completa modificação da aparência nova. Se, no início da história da humanidade, o ressurgimento diário do sol, do “dragão marinho” e outros fenômenos naturais semelhantes forneceram a base para o simbolismo do renascimento, com o passar do tempo, no entanto, nele se expressava cada vez mais, ao lado da idéia de ressurreição, também a da transformação. A apocatástase, no nível existencial puramente natural, é um mero restabelecimento do estado original, mas, na esfera psíquico-espiritual, ela pode representar uma “ressurreição” em “nível superior”, que pode ser a melhoria, o enobrecimento, a transfiguração, etc. A dor e o sofrimento da morte são simbolicamente o sacrifício que sempre tem que ser feito antes, para que o novo possa nascer. Na história bíblica de Jonas, está dito: “E o Senhor falou ao peixe e esse vomitou Jonas para a terra”,¹³³ mas nada é dito do que aconteceu com o peixe e se Jonas foi “transformado” após seu “renascimento”. Ao contrário, o herói do mito do dragão-baleia, relatado por Frobenius,¹³⁴ perdeu, no calor do ventre do animal, os cabelos — tinha que fazer um “sacrifício”, o que quer dizer que não apenas passou pelo sofrimento, mas teve também que perder algo, os cabelos, símbolo do poder do pensamento, para voltar transformado e amadurecido.¹³⁵

Os alquimistas e místicos, sobretudo, são da opinião de que quanto mais elevado for o nível de consciência humana em que a transformação ocorrer e mais distante ela estiver do ciclo puramente natural, mais decisivamente irão se distinguir os estados final e inicial, pelo aumento do caráter imperecível e indestrutível do primeiro. Esta é a razão dos inúmeros rituais iniciáticos já entre os primitivos, dos esforços dos iogues

132. Ver a nota 131.

133. Jonas 2:11. Ver também L. Frobenius, *A era do deus do sol*, p. 66.

134. Ver o esquema na p. 156.

135. *Idem, ibidem*, p. 62, e o esquema do próximo capítulo.

pela iluminação espiritual e dos místicos de todas as religiões pela iluminação interna. Tudo isso se destina a chegar a reconhecimentos mais profundos e mais essenciais, por meio de luta e sofrimento e, por eles, ao renascimento em “nível superior”. A idéia do primeiro Adão mortal, que é redimido pelo segundo, purificado e imortal,¹³⁶ passa, como um fio vermelho, através do pensamento cristão, gnóstico e alquímico.

No fundo, qualquer transição é uma espécie de “renascimento”, quer de uma fase da vida para outra, do dormir para o despertar, do inconsciente para um conhecimento consciente, etc. E cada reconhecimento novo na vida é acompanhado de certa transformação, na qual algo ultrapassado tem que morrer, ser deixado para trás. Cada “transformação” é, na verdade, um mistério e, como tal, parte integrante da vida. Também nas idéias sobre o renascimento — “não importando se se referem a um único ou a uma cadeia de renascimentos —, ela aparece intimamente ligada ao próprio mistério do ser”.¹³⁷

Os “animais pequenos” se transformaram no ventre do “bicho-papão” ou renasceram tal como eram na hora da morte? O sonho não tem resposta para essa pergunta. Contudo, algo de fundamental mudou: o “bicho-papão” morreu, a escuridão, que ele representara, foi superada e cedeu o lugar ao mundo luminoso da divindade. Começou uma nova “gênese”, a atividade destrutiva da besta do caos acabou.¹³⁸

Considerado psicologicamente, isso significa que a atividade perigosa, agressiva e destrutiva dos fundos primários da psique, manifestada no ato de espetar e devorar as substâncias e componentes internos da psique — os “animais pequenos” —, foi anulada e eliminada pelo surgimento da força oposta no plano, isto é, pelo aparecimento do divino. A divindade quádrupla, como representação arquetípica da instância mais elevada inerente à psique, ordenadora e determinante do destino do “eu”, interveio e transformou o caos em cosmos.

136. Ver também “Os quatro”, à p. 144.

137. Segundo H. Silberer, as diversas interpretações dos rituais do renascimento têm dois princípios em comum: 1. Uma reviravolta radical na vida e a elevação a uma constituição nova e mais completa desta; 2. A relação com os poderes misteriosos do além, do divino. (*Contribuições para a história da mística e da magia mais recente*; cad. 4, “Pela morte à vida”, Leipzig, 1915, pp. 50 e segs.)

138. Para M. Eliade, por exemplo, cada Ano-novo é “a retomada do tempo em seu início”, uma repetição da cosmogonia, de modo que cada renovação é também um novo ato criador, um “novo nascimento”. (*O mito do eterno retorno*, pp. 83 e segs.)

A VIAGEM MARÍTIMA NOTURNA

Não só a importância e significação dos diversos elementos do sonho e dos motivos arquetípicos contidos nele podem ser elucidados, dentro do possível, pelo emprego do material de amplificação, como fizemos até agora; também a totalidade dos acontecimentos do sonho, que, como tal, tem o seu próprio esboço arquetípico básico, se deixa submeter ao mesmo processo de interpretação. Toda uma série de mitos, lendas e contos pode ser empregada como paralelo, num certo sentido, e, entre eles, também vários mitos referentes à gênese do mundo, com os quais o sonho revela ter muitas analogias. A correspondência mais próxima é fornecida pelos rituais iniciáticos, os mistérios da renovação e do renascimento,¹³⁹ as viagens ao submundo, os chamados *Nekya*,¹⁴⁰ todos estruturados pelo modelo da “viagem marítima noturna”.¹⁴¹ Em estreita interdependência recíproca, a vida, a morte e o renascimento formam as três grandes fases dramáticas do evento.

Segundo Frobenius, que, em seu livro *A era do deus do sol*, reuniu grande coleção desse tipo de mito das regiões mais variadas do mundo, ao qual deu o nome de “mito do dragão-baleia”, a evolução de todos eles tem o mesmo esquema característico, que aparece em inúmeras variações:

No oeste, um herói é *devorado* por um monstro aquático. O animal *viaja* com ele para leste. Entrementes, o herói *faz um fogo* na barriga do animal e, como sente fome, *corta* um pedaço do *coração*, que pendura para baixo. Pouco depois, percebe que o animal desliza para a *terra*; começa logo a cortar, *abrindo* o animal por dentro e, em seguida, *sai* dele. Na barriga do animal estava tão *quente*, que ele *perdeu* todos os *cabelos*. Frequentemente o herói também *liberta* imediatamente *todos* os outros que tinham sido *devorados* antes dele, e agora *todos saem* também.¹⁴²

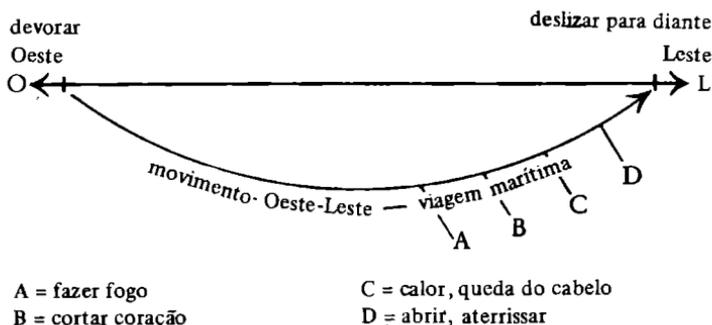
139. Ver “Arquétipo e símbolo” e “O símbolo como transformador de energia” às pp. 72 e 92.

140. A viagem ao Hades, a descida ao país dos mortos (título do canto II da *Odisséia*).

141. Entende-se desse modo a “viagem noturna do sol”, isto é, do herói ao mundo inferior.

142. Os grifos ressaltam os motivos mais importantes.

Eis o esboço dado por Frobenius:¹⁴³



Embora nem todos os elementos e traços desse exemplo paradigmático apareçam no nosso sonho, não se pode deixar de reconhecer uma surpreendente analogia. Não faz nenhuma diferença significativa o fato de que, nessas formas de mito, sejam entes humanos, na maioria das vezes, que são devorados e nascidos outra vez, e não, como no nosso sonho, os “animais pequenos”, uma vez que estes, entendidos como “substâncias psíquicas”, têm a sua analogia nos mitos citados por Frobenius, nos quais a baleia devora as “almas” dos homens, leva-as para o além e lá as vomita,¹⁴⁴ ou, na analogia das estrelas, que, como “cabritinhos” — então animais — são engolidos pelo lobo, símbolo da noite escura e do inconsciente. Frobenius menciona diversas formas do mito do dragão-baleia, das quais a que mais se aproxima do nosso sonho é a do tipo “animal-solar”. Segundo Frobenius, o homem, o herói, as mulheres, etc., estão no mito no lugar das luzes celestes (quase sempre do sol), concebidas antropomorficamente e, do ponto de vista psicológico, no lugar da consciência adulta. Mas tratamos aqui do sonho de uma criança, cuja consciência ainda não se cristalizou completamente e na qual as “substâncias psíquicas” podem bem representar os elementos, de cuja diferenciação posterior, após o seu “renascimento”, poderia surgir a consciência mais ampla e mais firme de um adulto.

143. No livro *A era do deus do sol*.

144. *Idem, ibidem*, pp. 197 e 219.

No mito da grande raia-espinho,¹⁴⁵ da tribo Oisterbai, de que fala Frobenius, a correspondência é ainda mais evidente. Diz-se que essa raia-espinho jazia numa caverna e tinha um comprido dardo com o qual perfurava as mulheres que espiava, quando estas submergiam. Matava-as com o seu dardo e levava-as dali. Durante um tempo, elas não eram mais vistas, até que vinha o herói, vencida o monstro, acendia um fogo e revivificava as mulheres. Nesse mito, encontramos outra vez quase todos os motivos do nosso sonho: o bicho mau com chifres = a raia-espinho, com seu dardo; os animais pequenos = as mulheres que são espetadas e desaparecem; a aparição de Deus e dos quatro deuses = a salvação pelo herói; o renascimento dos animais pequenos = a revivificação das mulheres.¹⁴⁶

E quem não conhece o conto, tão familiar — só para citar um dos muitos de sentido similar — de Chapeuzinho Vermelho que, juntamente com a avó, foi comida pelo lobo mau e saiu outra vez viva depois da morte deste? Não se trata aí de um acontecimento de sentido semelhante?

Como modelo do mito da gênese, queremos mencionar o mito babilônico de Morduc-Tiamat e o egípcio de Osfris-Hórus-Seth. Em ambos diz-se que, alguma vez, o tempo primordial eram as águas cósmicas; ambos imaginam estas como um monstro mau, um dragão,¹⁴⁷ ambos terminam com a vitória do herói solar, chamado Marduc ou Hórus. A luta de Marduc é típica do herói solar com o dragão, a goela voraz da morte, onde os homens desaparecem, tal como os “animais pequenos” no ventre do “bicho-papão”. Muitas cosmogonias são, vistas miticamente, a subjugação da Grande Mãe, do monstro horripilante, pelo herói, e entendidas como a vitória da luz — portadora da ordem — sobre o caos “do ser informe do mundo”,¹⁴⁸ que, desse modo, recebe a sua forma.

Entrar na barriga do monstro é, na esfera psíquico-individual, equiparado à submersão do consciente no inconsciente, com o retorno

145. No livro de Jung, *Símbolos de transformação*, encontram-se também muitos mitos análogos, assim como mais material referente ao presente tema.

146. L. Frobenius, *A era do deus do sol*, p. 77

147. A serpente Apop, que simboliza as águas primordiais, e Seth, que foi representado também como crocodilo, bem como Tiamat, do qual se diz que era uma “serpente furiosa”.

148. M. Eliade, *O mito do eterno retorno*, p. 239.

ao ventre materno. Esse “retorno” é, no entanto, não apenas algo negativo, regressivo, mas – segundo Jung – também um processo necessário e de valor positivo, porque o inconsciente não é apenas uma goela da morte, mas contém também todas as energias nutritivas e criativas que estão no fundo de todo ser vivo. Ao serem tocadas, elas são revivificadas e postas à disposição do consciente; elas são “renascidas”. Tal como os “animais pequenos” do nosso sonho, os conteúdos do nosso consciente fazem, desse modo, uma “viagem marítima noturna”, em nada diferente da do herói mítico Osíris, que, como deus do sol, entra no ventre materno, na arca, no mar, na árvore, e, sendo despedaçado, remoldado e novamente parido, reaparece de novo em seu filho.¹⁴⁹ Nessa perspectiva, o conceito prospectivo que Jung tem a respeito da regressão é justificado; ele se baseia em sua experiência psicoterapêutica, que tem encontrado paralelo e apoio no tesouro dos mitos.

De certo modo, o herói tem que ser recluso na mãe como preparação para o renascimento. Assim, Hércules fez a sua viagem noturna num copo de ouro,¹⁵⁰ e Noé, carregado em sua arca, alcança, com tudo que restou do velho mundo, um novo amanhecer. Um “recipiente” assim é também a deusa Nut, da mitologia egípcia: ela engole todo dia o sol e, diariamente, o faz renascer do seu ventre.¹⁵¹

A identidade simbólica entre sol, herói, homem¹⁵² – tal como aparece na seqüência arquetípica das imagens da “viagem marítima noturna” – ganha expressão toda especial num rito chinês. Na época de Han era uso, na China, fazer o caixão, no qual se enterravam os mortos, de quatro tábuas, que tinham sido tiradas de quatro árvores dos quatro horizontes. Sobre o caixão fixava-se um pendão, nas quatro cores dos quatro horizontes, cujos quatro lados estavam ornados de quatro animais simbólicos dessas regiões. O pendão acabava, na ponta de cima, por uma pirâmide cuja ponta simbolizava o pólo norte, e, além disso, colocava-se, como orna-

149. Jung, *Símbolos de transformação*, p. 409.

150. K. Kerényi, *As fúhas do sol*, Zurique, 1944, p. 28, ilustração I. (Nessa relação, heróis como Hércules são freqüentemente equiparados ao sol.) Comparar Jung, *Símbolos de transformação*, p. 343.

151. E. A. Wallis Budge, *Os deuses dos egípcios*, Londres, 1904, vol. II, p. 101. Ver também Jung, *Símbolos da transformação*, p. 408.

152. Ver “Compreensão realista e simbólica” à p. 50.



Ilustração 4

Jonas Escapa do Peixe.

Folha manuscrita do *Jami-at-Tawarikh* ou *História Universal*, de Rashid ad-Din. Guache persa da antiga escola timúrida, cerca do século XIV. Metropolitan Museum of Art, Nova Iorque. (Licença de reprodução gentilmente cedida pela Diretoria.)

mentação, as sete estrelas da Ursa Maior, em diversos lugares do caixão. Todo o complexo do caixão chamava-se “o grande dragão”, o “carro”, no qual o sol viajava durante a noite sobre o oceano celeste. Como a morte do homem, segundo idéia geral, corresponde ao pôr-do-sol, o cadáver era colocado na hora da maré cheia no caixão, já que o sol é engolido pela água, – e era um sinal de futura felicidade, quando caía muita chuva, logo que se fechava o túmulo. No entanto, o mais importante era o lugar onde se baixava o caixão, porque tinha que ser um “lugar do centro”, onde todas as quatro direções celestes poderiam desenvolver as suas forças de modo igual, para assegurar o renascimento.¹⁵³ A história fala por si mesma. Nela reencontramos a grande importância

153. E. Fuhrmann, *O animal na religião*, p. 29.

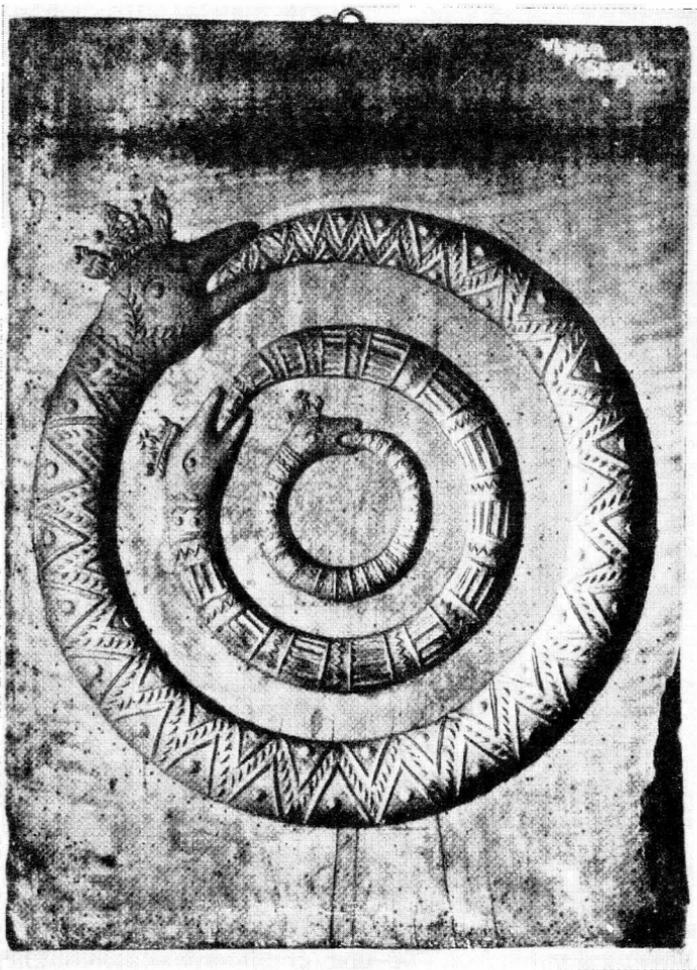


Ilustração 5

O Uroboros

A “serpente que devora a própria cauda”, numa fôrma de madeira (de padaria), de St. Gallen. Segundo antiga superstição popular, ela traz saúde perene e felicidade eterna. A coroa em sua cabeça indica o seu caráter terapêutico. (Museu de Ciências Naturais e Etnologia, Basel.)

da quaternidade do nosso sonho do “bicho-papão” e, se a reduzirmos ao mais essencial, a sua estrutura corresponderá quase exatamente à da “viagem marítima noturna”, a saber, ao nosso sonho.

O pôr-do-sol e o seu nascer, entendidos como a entrada no ventre materno e o eterno renascer, que, dentro da psique, podem ser entendidos também como morte e revivificação da energia psíquica, são também uma imagem do tempo e do seu curso, que os alquimistas simbolizavam no “Uroboros”, que é também um dragão.¹⁵⁴ Era a serpente, isto é, o dragão que morde a sua cauda e, assim — conforme o caso —, expressa o *opus circulare* da alquimia,¹⁵⁵ a evolução de tudo que é vivo, a roda do Samsara, em suma, o círculo do eterno renascimento.

Nem sempre, porém, o tempo foi relacionado com o andar do sol nos mitos e contos; muitas vezes era também relacionado com as fases da lua. Um belo exemplo disso é o conto de fadas *O lobo e os sete cabritinhos*¹⁵⁶: as partes da lua são os cabritinhos, que, após muitas tentativas pífidas do lobo — da noite — acabam devorados, mas, no final, enquanto o lobo dorme — noite sem luar —, a mãe dos cabritinhos corta a barriga do lobo e todos saem outra vez vivos, de modo que a lua pode começar a crescer novamente. Não importa se se trata do simbolismo do movimento do sol ou da lua, o que neles é estruturalmente igual e importante é o curso cíclico, no qual a cadeia dos renascimentos não acaba nunca. Relacionados dessa maneira, os “animais pequenos” podem representar também as diversas seções do tempo que compõem o curso.

Vista a partir de outra perspectiva, pode-se entender a “viagem marítima noturna” também como uma experiência única e decisiva, na qual o acento não está no “eterno retorno” da mesma coisa, mas na “transformação em algo superior”. Os “animais pequenos” seriam então a matéria originária a ser transformada, e todo o sonho poderia ser uma espécie de mistério da redenção individual ou cósmica, conforme a perspectiva. Se o teor do sonho se relaciona melhor com as idéias cristãs, que só conhecem

154. Comparar Jung, *Psicologia e alquimia*, p. 75.

155. “A natureza se alegra da natureza, a natureza domina a natureza e a natureza triunfa da natureza”, diz um autor anônimo, da última fase romana, referindo-se ao *opus circulare* da alquimia, simbolizado pelo Uroboros. (Citado por Jung, *Das raízes do consciente*, IV, p. 451.)

156. Conto dos irmãos Grimm, Biblioteca Manesse de Literatura Mundial, vol. I, p. 53.

uma redenção apenas do mundo e do homem, ou com a mitologia pagã, que — como, por exemplo, a hindu ou a germânica — imagina a gênese, a morte e o renascimento como um ciclo que retorna, também depende do ponto de vista do observador.

Para o “caminho da individuação”, Jung recorre também à imagem arquetípica da “viagem marítima noturna” como analogia.¹⁵⁷ O processo do desenvolvimento psíquico exige — ao atingir a metade da vida — a retroflexão para o início, a descida aos abismos escuros e quentes do inconsciente. Agüentar-se neles, passar pelos seus perigos, é a “viagem ao inferno e à morte”. Mas o que escapa deles e é “renascido” volta pleno de conhecimento e sabedoria e mais bem-armado para a vida interna e externa. Atingiu os seus limites e aceitou o seu destino. Essa grande *Nekya*, que quase sempre leva até ao limiar do além, é rompida pelas muitas pequenas experiências tipo *Nekya*, pelos muitos sofrimentos psíquicos, abalos e dúvidas que ladeiam cada existência; suportá-los e superá-los levam a uma segurança maior e a maiores reconhecimentos. Desse modo, o grande arco da “viagem marítima noturna” contém então muitos ritmos pequenos, pequenos arcos do mesmo “modelo originário”. Nisso também a unicidade e o retorno cíclico estão estreitamente ligados.

A humanidade sempre deu uma nova versão aos acontecimentos de sentido similar, deixando-os subir sempre de novo dos fundos obscuros de suas almas em inúmeras imagens arquetípicas. Nascimento, vida, morte e renascimento pertencem um ao outro, são uma inteireza, representam um “modelo originário”, que encontrou o seu cunho ou em símbolos que o retratavam como unidade rematada ou em símbolos tais, que o mostravam como elos separados de uma cadeia infinita, algo como um “momento da eternidade dentro do tempo”.¹⁵⁸

Devido ao seu conteúdo, a imagem arquetípica é sempre superdeterminada; ela pode ser entendida e interpretada em vários níveis; conserva o seu sentido a partir de vários aspectos. A “viagem marítima noturna”, tanto como evento único quanto como elo dentro de uma cadeia de sua repetição, encontrou a sua manifestação até mesmo nos mitos. Existem mitos do dragão-baleia, nos quais o dragão vomita o seu conteúdo e depois continua vivo e recomeça tudo de novo, com novas vítimas, e outros em

157. Ver “Os símbolos do processo da individuação”, à p. 102.

158. Jung, *Configurações do inconsciente*, p. 48.

que os “engolidos” são renascidos, mas o dragão morre, tal como no caso do nosso sonho.

O nosso sonho do “bicho-papão” é um paradigma, um elo individual numa cadeia de dramas que se repetem ou é um drama único? Se considerarmos o sonho em si, como se fosse o modelo do arquétipo “viagem marítima noturna”, sem relacioná-lo com a sonhadora, então ambas as possibilidades seriam válidas. Mas, quando se considera também a sonhadora — e, de outro modo, nem se poderia fazer justiça ao sonho —, então não se deve olvidar que o palco onde ocorre a grande discussão entre os dois mundos, do animal e do divino, é a psique inconsciente da própria menina e que todas as analogias representam apenas uma parábola desse fator. Para a menina, o sonho e o que ele tem a transmitir são um acontecimento único que não se repete e a “viagem marítima noturna” das substâncias da sua alma — os “animais pequenos” — é uma vivência na qual os componentes da alma individual, fundidos nas imagens arquetípicas, participam do renascimento.

O sonho, por isso, é — sob um aspecto — um segmento do processo infinito de morrer e nascer, mas, sob outro, é uma ocorrência única e rematada. Em cada um desses segmentos, repete-se o sofrimento da morte e o triunfo da vida renascente, que formam uma parábola daquilo que cada indivíduo experimenta para si mesmo, unicamente e sem repetição, um elo individual, mas, ao mesmo tempo, igualmente um elo dentro da cadeia das gerações, na série sem-fim da espécie humana. Nesse sentido, o pessoal, o único e o coletivo típico cobrem-se quase até o inextinguível. “No fundo, todo evento psíquico é de tal modo baseado no arquétipo e entrelaçado com ele”, diz Jung, “que, em todo caso, é necessário muito esforço crítico para distinguir com segurança entre o único e o típico. No fim de tudo, cada vida individual é simultaneamente também a vida milenar da espécie.”¹⁵⁹ Entendido assim, o sonho revela tanto o ciclo imutável da natureza que se renova eternamente, como também a possível vitória do espírito sobre a matéria, que tem que ser sempre conquistada novamente, se a vida deve ganhar um sentido mais profundo. Assim, na vida individual como na cadeia infinita de toda criatura. É que o indivíduo não está apenas no meio do universo, mas todo o universo está também dentro de cada um de nós.

159. Jung, *Psicologia e religião*, p. 160.

“Posso permanecer apenas quietamente parado, na mais profunda admiração e respeito, ao contemplar os abismos e alturas da natureza da alma” — diz Jung — “cujo mundo sem dimensão abriga imensa riqueza de imagens que foram entesouradas e organicamente adensadas por milhões de anos de desenvolvimento vivo. A minha consciência é como um olho que concebe dentro de si os espaços mais longínquos, mas é o ‘não-eu’ psíquico que percebe esse espaço adimensionalmente. E essas imagens não são sombras pálidas, mas condições poderosas da alma que talvez possamos entender mal, mas jamais roubar-lhes o poder, negando-as. Ao lado dessa impressão, só consigo ainda colocar a visão do firmamento cheio de estrelas, pois o equivalente do mundo de dentro é unicamente o mundo de fora, e, assim como atinjo esse mundo por intermédio do meu corpo, do mesmo modo atinjo aquele por meio da alma.”¹⁶⁰

OBSERVAÇÕES FINAIS

No sonho do “bicho-papão”,¹⁶¹ a sonhadora é confrontada com uma realidade que está muito além da sua capacidade de compreender; é uma realidade que só se pode revelar pelo símbolo e que traz o conhecimento da atividade misteriosa da psique inconsciente. A sonhadora mesma o vivencia, mas o seu consciente permanece do lado de fora. A sua memória guardou o sonho, no entanto ela não teve nenhum comentário a respeito dele. A nossa capacidade interpretativa jamais consegue tocar também toda a riqueza de sentido que um sonho desse tipo encerra. A sua admirável concisão e coesão e a sua inatingível profundidade escapam sempre da palavra interpretativa e da expressão adequada que ele merece. De modo que, tudo quanto pudermos observar e demonstrar com cuidadosa ponderação deverá ser considerado apenas como um ensaio modesto para dar alguma contribuição à sua maior compreensão.

160. Jung, “Introdução à obra de W. Kranefeld” in *A psicanálise*, Leipzig, 1930, p. 15.

161. O sonho é da coleção do prof. C. G. Jung, que o recebeu de presente do pai da menina após a morte desta, juntamente com outros sonhos da série. Aproveito a oportunidade para expressar a minha gratidão a Jung por tê-lo cedido para o meu trabalho.

Tendo em vista que os sonhos, segundo a concepção de Jung, devem ser considerados a auto-representação das ocorrências do inconsciente e a compensação da respectiva situação da consciência, deve-se então procurar entender esse sonho também como algo que faz parte de uma situação dada e específica da vida. Tirar conclusões a respeito dessa situação, até onde ela se fez notar na vida externa do sonhador, é extremamente difícil, porque esta não contribuiu com nenhuma associação pessoal ao sonho e não nos foi feita nenhuma comunicação sobre as circunstâncias internas e externas nas quais ele ocorreu. Ainda assim sabemos que são sempre constelações existenciais muito significativas nas quais os sonhos arquetípicos de caráter tão fortemente simbólico aparecem. “A ativação de um arquétipo baseia-se, muito provavelmente, na mudança da situação da consciência, que exige uma nova forma de compensação”, diz Jung.¹⁶² Querendo pesquisar o sentido que tais sonhos contêm, é preciso começar de pontos de vista muito generalizados e com a experiência no tratamento e elaboração desse material.

É evidente que os elementos desse sonho — o “bicho-papão”, o querido Deus, os animais pequenos, o vapor azul, os quatro deuses queridos — tendem, em sua forma, mais para o indefinido e diluído. Por isso, parecem ilustrar idéias arquetípicas coletivas quase intocadas pela diferenciação da experiência pessoal, isto é, pertencem a uma camada muito profunda da psique. É que, com freqüência, é possível constatar que, quanto mais fortemente um problema for temporal e pessoalmente condicionado, mais entrelaçado, detalhado e contornado será a imagem ou sonho que o expressa, e, quanto mais impessoal e geral for a sua expressão, mais econômico e simbólico será o modo da sua representação. Os sonhos ricos em detalhes e que têm contornos precisos quase se referem a uma problemática apenas individual e têm suas raízes antes na esfera do inconsciente pessoal, enquanto os sonhos dotados de poucos detalhes e que contêm imagens singelas permitem perceber as grandes conexões do mundo e da vida,¹⁶³ e provêm, como é o nosso caso, do inconsciente coletivo.

Isso não é tão raro nas crianças, uma vez que o “eu” delas ainda não está fortalecido e se encontra mais próximo dos fundos coletivos primários da

162, Jung, *Simbolismo do espírito*, p. 378. Ver também “Arquétipo e consciente” à p. 66.

163. Ver “Símbolos individuais e coletivos”, à p. 95.

psique do que o dos adultos. Apesar disso, não ocorre todo dia um sonho de tal simbolismo cósmico e com a carga dinâmica deste, que reflete, em suas imagens e ocorrências arquetípicas, um conflito profundamente revolvente, mas, provavelmente, não digerido pelo consciente, por ser de inconcebível atualidade.

Sabemos que a menina teve esse sonho aos oito anos de idade, e que se desenvolvera relativamente cedo, encontrando-se, possivelmente, já no início da fase da pré-puberdade. Nesta, o inconsciente está sempre sujeito a uma inquietação ou emocionalidade especial, que se manifesta frequentemente em sonhos de grande força criativa. O porvir ainda está oculto no inconsciente e, por ora, só pode se apresentar na forma de símbolos. Sabemos também que a sonhadora faleceu aproximadamente um ano depois; mesmo que, no momento do sonho, a doença infecciosa que a levou à morte não tivesse ainda se apoderado do seu corpo, é possível que a alma da criança já tivesse tido um pressentimento disso. Jung diz expressamente: "Por mais incompreensível que isso possa parecer, somos finalmente forçados a admitir que há, no inconsciente, algo como um conhecimento apriorístico, ou melhor, 'existem' acontecimentos que se manifestam em sonhos na forma de imagens e ocorrências arquetípicas relacionadas pelo sentido a acontecimentos objetivos, que não têm com eles nenhuma relação causal reconhecível ou imaginável."¹⁶⁴ E, em outro lugar, diz:

"E uma experiência ocasional, que, na época do começo da doença ou *um certo tempo antes*,¹⁶⁵ aconteceu em sonho, às vezes de visionária clareza, e se gravou para sempre na memória e, durante a análise revela um sentido que, oculto ao paciente, antecipava os acontecimentos posteriores da vida."¹⁶⁶ Isso também quando havia um tempo de vários meses no meio.¹⁶⁷ Diante do olho interno, que no sonho percebe as imagens arquetípicas, aparece, semelhante a uma visão, o fim já contido no des-

164. Jung, *Sincronicidade*, p. 33

165. Grifo da autora.

166. Jung, *Símbolos de transformação*, pp. 83 e segs.

167. Isso é válido, também, quando um sonho desse tipo acontece fora da análise e, por isso, o seu sentido permanece oculto ao sonhador, mas encontra a sua confirmação nos acontecimentos posteriores da vida.

tino.¹⁶⁸ Porque o espaço e o tempo são categorias que nascem do consciente, a saber, da “atividade diferenciadora” deste. No inconsciente coletivo e em suas manifestações predomina ainda o “tempo mítico”, no qual o passado e o futuro são um só, isto é, são sempre presente.¹⁶⁹

Os “processos naturais de transformação”, inatos a tudo que é vivo, e que desempenham também um grande papel nos anos da puberdade, formam, segundo Jung, a “base de todas as idéias do renascimento; eles se anunciam, antes de tudo, nos sonhos”.¹⁷⁰ Eles acontecem em nós, quer queiramos ou não. E como cada “passagem” de uma fase da vida para outra conduz, pela morte da anterior, ao “nascimento” da nova, podemos então, toda vez que encontramos sonhos que contêm um simbolismo do renascimento, deduzir disso a existência de crises, maiores ou menores, do sonhador. Por isso é fácil pensar que a situação psíquica da nossa pequena sonhadora era tensa, talvez até perigosa.¹⁷¹

Com isso também se coaduna o fato de ela estar, evidentemente, numa relação muito íntima, num contato muito vivo, com o mundo das imagens internas, do contrário não teria tido a idéia – incomum numa criança da sua idade – de oferecer os seus sonhos como presente de Natal ao pai. Eles devem ter tido grande valor para ela, que os tomava a sério e como coisas importantes. Na série desses sonhos, o do “bicho-papão” era o último. Nele se levanta o problema central da bipolaridade imanente à psique e da tensão existente na consciência do “eu” devido à dupla natureza animal-divina do homem, levada ao conflito dilacerante e resolvida

168. “Tudo que é antigo em nosso inconsciente refere-se ao porvir”, diz Jung. (*Tipos psicológicos*, p. 549.)

169. Apoiando-se em Santo Agostinho, Jung expressou isso muito acertadamente, ao dizer: “O que acontece sucessivamente no tempo é simultâneo no espírito divino.” (*Sincronicidade*, p. 106.)

170. Jung, *Configurações do inconsciente*, pp. 66 e segs.

171. “A experiência mostra que as mandalas individuais (o motivo básico do nosso sonho pode bem ser considerado uma mandala) são símbolos ordenadores e, por isso, aparecem aos pacientes principalmente em épocas de desorientação psíquica, ou de reorientação. Como círculo mágico, conjuram as forças sem lei do mundo das trevas e retratam ou produzem uma ordem que transforma o caos em cosmos”, diz Jung. (*Aion*, p. 56.)

dramaticamente.¹⁷² É provável que, por isso, ele represente uma espécie de resumo ou também um derradeiro remate do sentido da cadeia dos sonhos que o precederam.

A divindade venceu, o mundo de luz parece seguro, porque o monstro está morto, e os “pequenos animais”, renascidos, podem continuar a sua evolução em liberdade e sem perigo. A supressão do mundo obscuro deve ter transmitido, por ora, uma sensação calmamente e até redentora de salvação. O sonho presenteou, de modo compensador, a alma da sonhadora com a fé e a segurança que provavelmente lhe faltavam na vida acordada. São justamente as crianças protegidas e psiquicamente muito sensíveis — de cujo número a pequena sonhadora sem dúvida fazia parte — que freqüentemente recebem, nos sonhos, a resposta e o alívio às opressões do dia, que elas mal se confessam.¹⁷³ O medo, o medo indefinido, é um sintoma freqüente nas crianças. O medo da vida e o medo da morte estão ainda muito juntos na índole da criança e mal se diferenciam. As crianças vivem num mundo de gigantes onipotentes — os adultos — e dificilmente encontram uma saída na luta entre o bem e o mal. Mas a supressão do mundo das trevas, do opositor dos deuses luminosos, deve ser apenas passageira, durante a vida terrena, por exemplo: nos sonhos e fantasias; se assim não fosse, a alma da sonhadora seria deslocada, agora e já, para um mundo constantemente luminoso — o “céu” —, e a realidade terrena a perderia. Faz parte do ser humano as duas potências se combaterem também no fundo da alma e a sua disputa constante ser pura e simplesmente parte do paradoxo da vida.

O estado irrequieto da pré-puberdade, os conflitos atuais com o ambiente e os medos do obscuro dentro dela, a luta entre o bem e o mal atingindo o mais profundo da alma, que devem ser eliminados e soluciona-

172. Sobre a consciência do “eu” e sua antinomia imanente, quero indicar especialmente as seguintes obras de Jung: *Psicologia e alquimia*, *Aion* e os dois volumes de *Mysterium conjunctionis*.

173. Num interessante trabalho sobre “A auto-regulação anancástica nas crises da vida” in *O neurologista*, cad. 10, outubro, 1954, R. Bilz, da Clínica Psiquiátrica de Mainz, diz: “Existe uma psicoterapia interna na criança... existe um regenerador endógeno do equilíbrio que produz o *restitutio ad integrum*... estamos de fato convencidos de que existe uma regência de autocura, que dispõe de organizações catárticas, e a regência do sonho parece estar servindo a essas organizações para o restabelecimento da saúde.”

dos compensadoramente pela “intervenção superior”, como também um pressentimento do fim próximo, oculto no inconsciente, tudo isso deve ter colaborado para a criação desse sonho. Se renunciarmos à habitual pergunta “de onde” ou “por quê?” e colocarmos — bem no sentido da psicologia analítica junguiana e do caráter objetivo das ocorrências psíquicas — a pergunta “para quê?” — isto é, para que esse sonho foi sonhado, nessa forma, com esse conteúdo e naquele momento — chegaremos então a uma reflexão a mais, que não é inteiramente inadmissível e pode servir como sugestão orientadora. É que, quando um sonho possui uma força de expressão muito grande, tal como pode acontecer na participação em mistérios e iniciações, rituais e cultos ou até mesmo em representações artísticas, ele pode transmitir a certeza de uma experiência imediata, como se a ocorrência tivesse acontecido mesmo ao sonhador no estado de vigília. Ela impregna a alma a partir de dentro, atuando nela, mesmo quando não é acompanhada de um acontecimento externo e muitas vezes até sem que o “eu” tome uma posição consciente em relação a ela. Quem alguma vez participou do mistério da morte e do renascimento — como no sonho do “bicho-papão” — já experimentou em seu coração que o fim pode ser também um início e que é possível, mesmo que seja apenas num sonho, sofrer a morte e, ainda assim, não morrer; sair vivo do corpo do animal caótico, da obscura noite do submundo, é algo que permanecerá para sempre uma extraordinária vivência de força emocionante. Com isso, pode-se despertar na alma o pressentimento da possível imortalidade e apaziguar as suas tempestades.

Nascimento, vida, morte e renascimento são quatro momentos do mesmo mistério e entre eles não existe ruptura. E, se não há ruptura, então todo o medo da morte cai por terra. Visto assim, o sonho talvez possa ser entendido como uma tentativa do inconsciente de ilustrar, para a pequena sonhadora, tanto a imagem cósmica primária, como também o retrato psíquico-humano do caminho que conduz através da morte a uma vida nova.

Será essa a “verdade” que o sonho queria participar à menina? Será que ele lhe fora presenteado para ser um apoio no caminho, uma consoladora esperança, uma luz? Quem pode responder?

“Sonho algum diz: ‘Você deve’ ou ‘isso é verdade’. Ele coloca uma imagem da mesma maneira como a natureza deixa crescer uma planta e fica a nosso critério tirar daí conclusões... Para entender o seu sentido, é preciso deixar-se formar por ele.” E, depois, também nós entendemos o

que ele causou: “Ele tocou a profundeza curativa e redentora da alma onde nenhum indivíduo se isolou na solidão da consciência, para tomar o caminho errado no sentido do sofrimento e onde todos ainda se encontram na mesma vibração e, por isso, o sentir e o atuar de cada um ainda se estende para toda a humanidade. O reafundar no estado primário da *participation mystique* é o segredo... que a vivência de um sonho nos proporciona... afundar em suas imagens arquetípicas, ser um com elas, pode ter um efeito transformador e redentor na alma do sonhador.”¹⁷⁴

Cada sonho é um depoimento da alma sobre si mesma. Que ela se manifeste de maneira tão profunda numa criança pouco antes da sua morte é um fato surpreendente e um milagre da colaboração prestimosa do inconsciente. É que as respostas aos segredos do dia e as soluções dos enigmas do futuro estão contidas todas em seu seio primário. Por isso, as imagens e os símbolos que dele nascem têm sempre algo que lembra o destino. “Talvez – quem sabe – são até essas imagens eternas o que chamamos destino.”¹⁷⁵

174. Jung, *Configurações do inconsciente*, pp. 35 e segs.

175. Jung, *Sobre a psicologia do inconsciente*, pp. 195 e segs.

Leia também

NARCISISMO

Alexander Lowen

Os narcisistas não amam a si mesmos nem aos outros. O dr. Alexander Lowen, famoso psiquiatra e pioneiro no campo da análise bioenergética, explica que o narcisismo é, na verdade, o resultado da “negação de sentimento” e da rejeição do verdadeiro *self*. Neste estudo, incisivo e pioneiro, o dr. Lowen explora a natureza e as causas do narcisismo e atribui a predominância dessa doença contemporânea a uma sociedade que substituiu por valores superficiais — poder, *status*, sucesso — realidades importantes, como o amor, a família e a estrutura da comunidade.

Na sua interpretação provocante, o dr. Lowen vê a doença do narcisismo mais como o resultado de um desenvolvimento distorcido do que como uma falta de desenvolvimento. A partir de sua vasta experiência clínica, ele oferece uma abordagem terapêutica que provou ser bem-sucedida no restabelecimento do sentimento e na regeneração da integridade do *self*.

A fantástica intuição física e psicológica do dr. Lowen fica evidenciada nos relatos médicos e nos casos que ilustram a eficácia de seus métodos. Como um neofreudiano que estudou com Wilhelm Reich, Lowen ressalta a importância da primeira infância na formação do amadurecimento psicológico. Sua notável técnica de terapia, a bioenergética, insiste na interação da mente e do corpo, combinando a rigorosa análise freudiana com a avaliação física e com exercícios especiais, destinados a relaxar a tensão muscular rígida que os narcisistas apresentam por negar e reprimir seus sentimentos.

A mensagem fundamental de *Narcisismo* é urgente e inegável: os sentimentos e sua manifestação são de primordial e inequívoca importância. “*Nós somos o que sentimos e não o que fazemos.*”

* * *

Alexander Lowen, M. D., é psiquiatra clínico e diretor do International Institute for Bioenergetic Analysis de Nova York.

EDITORA CULTRIX

ADIVINHAÇÃO E SINCRONICIDADE

Marie-Louise von Franz

Marie-Louise von Franz, durante muitos anos colaboradora de C. G. Jung, é uma conhecida autoridade na interpretação psicológica de contos de fada, sonhos, mitos e alquimia. Neste livro, que teve origem numa série de palestras feitas no Instituto Jung de Zurich, ela volta sua atenção para o significado do irracional.

Com penetrante perspicácia, a autora examinou o fundo psicológico do tempo, do número e dos métodos de adivinhação, como o *I Ching*, a astrologia, as cartas do Tarô, a quiromancia, os dados e os padrões aleatórios etc. Contrastando as atitudes científicas do Ocidente com a dos chineses e a dos chamados primitivos, ela explica e ilustra as idéias de Jung sobre arquétipos, projeção, energia psíquica e sincronicidade.

Mais do que qualquer outro autor desta área, Marie-Louise tem a habilidade de basear suas teorias psicológicas em exemplos práticos da vida diária, o que torna a sua obra acessível tanto ao leigo como ao terapeuta profissional.

* * *

Este volume é o primeiro de uma série de estudos sobre Psicologia Junguiana feita por analistas junguianos.

EDITORA CULTRIX

JUNG E A INTERPRETAÇÃO DOS SONHOS

James A. Hall

Os sonhos, chamados, por alguns, de língua esquecida de Deus e, por outros, de mensagens do demônio, durante muito tempo foram considerados bons ou maus presságios do futuro. A crença moderna, porém, de que estão diretamente relacionados com a psicologia de cada um, e com as atitudes e padrões de comportamento de quem sonha, deve-se ao trabalho pioneiro do psiquiatra suíço C. G. Jung, que introduziu a idéia de que nos sonhos o inconsciente emerge de uma forma muito clara.

Este é um guia prático e abrangente para a compreensão dos sonhos com base nos princípios da Análise Psicológica de Jung. Aqui, o modelo da psique segundo Jung é discutido de forma concisa, com muitos exemplos clínicos de sonhos e do modo como eles podem ser interpretados em seu contexto.

Atenção particular é dada aos temas comuns e repetidos nos sonhos (quedas, perseguições, casas, carros, mortes, mágoas, casamentos, o fim do mundo, os símbolos sexuais, etc.), aos sonhos traumatizantes, à função intencional e compensatória dos sonhos, aos sonhos que prognosticam doenças ou mudanças físicas e ao modo como os sonhos estão relacionados com a etapa da vida e com o processo de individuação de quem sonha.

O autor, dr. James A. Hall, estudou na Universidade do Texas e no Instituto C. G. Jung, de Zurich. Atualmente, é psiquiatra e analista junguiano em Dallas, onde é professor clínico associado de psiquiatria na Medical School de Southwestern.

EDITORA CULTRIX

O SIGNIFICADO PSICOLÓGICO DOS MOTIVOS DE REDENÇÃO NOS CONTOS DE FADAS

Marie-Louise von Franz

Qual a causa de estarmos freqüentemente descontentes com nós mesmos? Qual o motivo dos nossos conflitos e problemas de relacionamento? Têm eles algum significado? Este livro, resultado de uma série de palestras realizadas no Instituto C. G. Jung, de Zürich, explora esses temas, entre vários outros. Ele é o único que demonstra a importância dos contos de fadas para a compreensão do processo de amadurecimento psicológico, especialmente no destaque atribuído à integração das naturezas animal e humana.

Leitores familiarizados com a apreciação ponderada da Dra. von Franz acerca da realidade psíquica encontrarão aqui outra jóia preciosa. Sua abordagem simbólica e não-linear do significado dos temas típicos dos contos de fadas, e que também aparecem nos sonhos — banhos, derrotas, mutilações, trajes, etc. —, e sua clara descrição da imaginação ativa, dos complexos, das projeções e dos arquétipos, combinam-se para fazer deste livro um clássico moderno.

A Dra. Marie-Louise von Franz, durante muitos anos colaboradora no trabalho de C. G. Jung, é uma autoridade reconhecida na interpretação psicológica de contos de fadas, sonhos, mitos e alquimia.

* * *

Este é mais um volume da Coleção "*Estudos de psicologia junguiana por analistas junguianos*", iniciada com *Adivinhação e sincronicidade, a psicologia da probabilidade significativa*.

EDITORA CULTRIX

ALQUIMIA

Marie-Louise von Franz

Foi a genialidade de C. G. Jung que descobriu, na “técnica sagrada” da alquimia, um paralelo com o processo de individuação psicológica. Este livro, ricamente ilustrado, foi escrito por uma velha amiga e colaboradora de Jung e funciona, ao mesmo tempo, como um guia prático para o que está ocorrendo no laboratório do inconsciente e como uma introdução aos estudos que Jung dedicou ao assunto.

Mais uma vez, a Dra. Marie-Louise confirma o seu dom excepcional para transcrever material esotérico, simbólico, para a experiência do cotidiano, mostrando que as imagens e os motivos que tanto interesse despertavam nos alquimistas eram de natureza arquetípica e, como tais, aparecem constantemente em nossos sonhos e nos desenhos modernos.

Este é um livro importante, de valor inestimável para a compreensão dos sonhos e para os interessados no bom relacionamento e comunicação entre os sexos.

* * *

Na Coleção “Estudos de Psicologia Junguiana por analistas junguianos”, a Cultrix já publicou, da mesma autora, *Adivinhação e sincronicidade* e *O significado psicológico dos motivos de redenção nos contos de fadas*.

EDITORA CULTRIX

C. G. JUNG: Entrevistas e Encontros

William McGuire e R. F. C. Hull

Conquanto, de acordo com sua famosa divisão dos tipos e das funções psicológicas, Jung tivesse classificado o seu tipo como *intuitivo-introvertido*, o grande psiquiatra suíço, em boa hora redescoberto por discretos estudiosos da alma e da cultura humana, ao longo de sua longa vida concedeu inúmeras entrevistas, tendo sido sempre lembrado, tanto por entrevistadores quanto por aqueles que privaram de seu relacionamento, como pessoa franca, amável e quase sempre espiritual. O volume de entrevistas que o leitor ora folheia, de modo admirável, capta-lhe a personalidade e o espírito, manifestos em mais de cinquenta bate-papos de toda ordem, que vão de entrevistas para o rádio e a televisão, até depoimentos cinematográficos concedidos por ilustres personalidades.

A mais antiga dessas entrevistas apareceu em 1912, em *The New York Times*, quando Jung, então com 37 anos de idade, pronunciou conferências na Fordham University. O volume inclui também aquelas entrevistas para a imprensa falada e escrita que Jung concedeu quando das comemorações de seu 80.º aniversário, além das recordações que o escritor chileno Miguel Serrano registrou um pouco antes da morte de Jung, ocorrida em 1961. O volume traz ainda os depoimentos escritos por Whit Burnett, Elizabeth Shephey Sergeant, Victoria Ocampo, H. R. Knickerbocker, Alberto Moravia, Hans Carol, Mircea Eliade, Charles A. Lindbergh e pelos discípulos M. Esther Harding, Eleanor Bertine, Charles Boudouin, George H. Hogle e outros. Entre as entrevistas se inclui a que Jung concedeu para o conhecido programa de televisão da BBC, "Face a Face". Trata-se, enfim, de um Jung *real*, porém praticamente desconhecido, uma vez que dele, por várias circunstâncias, tem sido mostrada a imagem de um conservador meio romântico e de idéias um tanto esquisitas, quiçá anacrônicas. O Jung que o volume irá revelar ao leitor, em tudo e por tudo, é outro, muito diferente daquele, forjado pelas más consciências, a ponto de o leitor inteligente ficar surpreendido com o que vai ler.

EDITORA CULTRIX

COMPLEXO, ARQUÉTIPO, SÍMBOLO na psicologia de C. G. Jung

Jolande Jacobi

Freqüentemente, os que se iniciam na obra de C. G. Jung deparam com dificuldades em relação a alguns de seus principais conceitos — de arquétipo, complexo e símbolo — fundamentais para a compreensão da Psicologia Analítica.

A obra da Dra. Jacobi é extremamente oportuna para sanar essas dificuldades, dada a clareza com que examina o sentido e o conteúdo desses conceitos, analisando minuciosamente as formas de manifestação e os aspectos do complexo, a essência e a atuação do arquétipo e as peculiaridades, o papel e a diversidade do símbolo, ao mesmo tempo em que esclarece as significativas relações entre complexo e arquétipo e entre arquétipo e símbolo.

A forma pela qual a autora aborda esses temas permite uma aproximação mais compreensiva da teoria junguiana, propiciando concomitantemente o estabelecimento, não só de seus limites em relação a outras disciplinas, como também de suas possíveis ligações com ela.

Escrito em linguagem acessível e de forma didática, o livro traz ainda um exemplo de como os arquétipos e os símbolos aparecem no material do inconsciente, através da interpretação dos conteúdos de um sonho infantil, utilizando o método de amplificação elaborado por Jung.

EDITORA CULTRIX