



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
MONOGRAFIA FILOSÓFICA

**A RETOMADA SIMBÓLICA: DEFINIÇÃO, FUNÇÃO E VIVÊNCIA DOS
SÍMBOLOS NO PENSAMENTO CONTEMPORÂNEO**

Luis Eduardo Cabral da Silva

BRASÍLIA

2021

LUIS EDUARDO CABRAL DA SILVA

**A RETOMADA SIMBÓLICA: DEFINIÇÃO, FUNÇÃO E VIVÊNCIA DOS
SÍMBOLOS NO PENSAMENTO CONTEMPORÂNEO**

Monografia apresentada ao Departamento de Filosofia como requisito para a obtenção do título de bacharelado em Filosofia pela Universidade de Brasília – UnB.

Orientador: Prof. Dr. Scott Randall Paine.

BRASÍLIA

2021

RESUMO

O campo dos símbolos sofrera de um processo corruptivo no pensamento moderno secularizado. Contudo, o século XX, com todas as suas turbulências, abriu uma brecha psíquica crucial para o ressurgimento da potência simbólica na cultura contemporânea. Um interesse renovado pelas questões do espírito trouxe à superfície a percepção de que a capacidade humana de simbolizar é tão natural quanto o ato de respirar. Os mitos, os sonhos e as fantasias, tomadas pelo positivismo do século XIX como meras atividades inferiores de sociedades “primitivas”, são agora temas principais de pesquisa entre pensadores renomados. Os estudos nos domínios da etnologia, história das religiões e psicologia analítica apresentaram a noção de que as imagens arquetípicas perpassam todas as criações culturais, o que revelou uma ponte onde antes se pensava haver um abismo. A civilização se viu forçada a reconhecer sua conexão com as raízes do conhecimento arcaico. Este trabalho pretende elucidar os pontos fundamentais da recente ciência dos símbolos bem como apontar seu impacto no pensamento contemporâneo.

Palavras-chave: Símbolos; Signos; Imagens; Mitos.

ABSTRACT

The field of symbols has suffered from a corruptive process in the secularized modern thought. However, the twentieth century, with all its turmoils, opened up a crucial psychic gap for the resurgence of symbolic potency in contemporary culture. A renewed interest for the matters of the spirit has brought to the surface the perception that the human capacity to symbolize is as natural as the act of breathing. Myths, dreams, fantasies, taken by the nineteenth century positivism as mere inferior activities of “primitive” societies, are now main research subjects among renowned thinkers. The studies on the domains of ethnology, history of religions as well as analytical psychology presented the notion that the archetypical images cross the whole of cultural creations, which revealed a bridge where once were thought to have an abyss. Civilization was forced to recognize its connection to the roots of archaic knowledge. This work intends to elucidate the fundamentals of the recent science of symbols and indicate its impact on contemporary thought.

Keyword: Symbols; Signs; Images; Myths.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	5
1. SÍMBOLO, SINAL E IMAGEM	7
2. SÍMBOLO, RELIGIÃO E HISTÓRIA	10
3. O CONCEITO DE SÍMBOLO	13
4. A TIPOLOGIA DO SÍMBOLO	18
5. O PENSAMENTO SIMBÓLICO	22
6. A CONSCIÊNCIA MÍTICA	25
7. O PROBLEMA ESPIRITUAL DO HOMEM MODERNO	29
CONCLUSÃO	34
BIBLIOGRAFIA	36

O pensamento simbólico não é uma área exclusiva da criança, do poeta ou do desequilibrado: ela é consubstancial ao ser humano; precede a linguagem e a razão discursiva. O símbolo revela certos aspectos da realidade — os mais profundos — que desafiam qualquer outro meio de conhecimento.

— MIRCEA ELIADE

INTRODUÇÃO

Ao tratar de símbolos, faz-se necessário distinguir algumas concepções acerca do que pode significar o próprio conceito, isto é, o que de fato define-se como simbólico ou não-simbólico. Dada a deterioração sofrida pelo escopo que o símbolo ocupa no pensamento ocidental ao longo dos séculos, designar aquilo que se aponta como simbólico tornou-se uma tarefa confusa. Afinal, que escopo é esse que sucumbiu à lógica desde a antiguidade clássica? Trata-se do âmbito da *imaginação*.

Durand¹ destaca duas vias de acesso ao mundo que estão à disposição do sujeito: a primeira é *direta*, ao passo que a outra refere-se a uma rota *indireta*. Aquela concerne ao âmbito da sensibilidade, isto é, daquilo que é percebido por meio dos sentidos. Já a segunda via pode ser adentrada somente com o recurso da *imagem*. No plano da percepção *direta* insere-se tudo aquilo que é captado “em carne e osso”², ou seja, o que está presente ao indivíduo, disponível à imediatez sensorial. No domínio da *imaginação*, a saber, da via *indireta*, encontra-se toda a gama de *signos* que apontam para aquilo que está ausente ao indivíduo, por exemplo, ao recordar uma experiência da infância, o que está disponível à consciência é a *representação* da vivência, portanto, um *signo* que substitui o objeto.

Os *símbolos* se enquadram no domínio dos *signos*, contudo, possuem peculiaridades que os diferenciam substancialmente de todos os outros tipos de sinais. A diferença entre os símbolos e os variados *signos* será detalhada mais adiante. Por ora, basta dizer, como ressalta Durand, que ao observar o espectro das imagens representadas à consciência, pode-se colocar por um lado aquelas imagens que são cópias fiéis do objeto sensorial — incluindo as que somente referenciam o próprio objeto³ — e, por outro, no extremo oposto anterior, situam-se

¹ DURAND, *A Imaginação Simbólica*, pp. 7-8.

² *Ibid.*, p. 7.

³ *Ibid.*, p. 8.

as imagens com total inadequação à percepção das sensações, aquelas cujo sentido completo se encontra encoberto, distante das garras da consciência, até que possa emergir *apenas parcialmente* enquanto imagem significativa por meio de um símbolo. Estas são as *imagens simbólicas*.

Portanto, “o símbolo é, pois, uma representação que faz *aparecer* um sentido secreto, é a epifania de um mistério”⁴. Contudo, houve, especialmente entre os positivistas do século XIX, uma tentativa de extirpar do conhecimento tradicional tudo aquilo que remetesse ao terreno do misterioso. Não obstante, Eliade ressalta a *virada simbólica* com o ressurgimento do interesse religioso na Europa após a Primeira Guerra Mundial bem como a devida relevância das pesquisas antropológicas acerca do “pensamento primitivo” e também o movimento surrealista que redirecionou a libido coletiva, não apenas na arte, mas em toda a *ciência do oculto*⁵. A situação simbólica precária — a morte dos símbolos — pôde encontrar seu próprio mito da ressurreição.

A presente monografia pretende tratar justamente do mencionado período de retomada: a *virada simbólica* ocorrida na contemporaneidade. O interesse europeu pelo simbolismo no século passado coincidiu com a ascensão oriental no âmbito histórico, povos antes marginalizados, que viviam no *background* da história da humanidade, começaram a tomar os lugares de protagonistas desde a revolução de Sun Yat Sen⁶, como destaca Eliade⁷.

Ainda que não haja uma relação causal entre o interesse ocidental renovado acerca dos símbolos e o impulsionado protagonismo histórico das culturas extra-europeias, a relevância dessa informação remete ao fato de que o método racionalista-materialista europeu teve que abrir espaço a outras medidas e vias de conhecimento. Os conceitos convencionais positivistas precisaram coexistir com a força de novas ideias que dizem mais respeito ao irracional do que à lógica. O inconsciente, para citar uma dessas novas ideias potentes, tomou conta de uma parcela significativa do interesse intelectual no século XX.

Começamos a compreender hoje algo que o século XIX não podia nem mesmo pressentir: que o símbolo, o mito, a imagem pertencem à substância da vida espiritual, que podemos camuflá-los, mutilá-los, degradá-los, mas que jamais poderemos extirpá-los.

(ELIADE, *Imagens e Símbolos*, p. 7)

⁴ DURAND, *A Imaginação Simbólica*, p. 12.

⁵ ELIADE. *Imagens e Símbolos*, p. 6-8.

⁶ Sun Yat Sen foi um líder revolucionário chinês, pioneiro e principal figura na transição da China Imperial para a República Chinesa.

⁷ *Ibid.*, p. 6.

1. SÍMBOLO, SINAL E IMAGEM

Para além de seu *Zeitgeist*, o sujeito traz consigo todo um conjunto de imagens que ultrapassa aquilo que se concebe como História⁸. Tais imagens arcaicas, primitivas, exóticas e instintivas, colocam o indivíduo em contato com o que há de animalesco e espiritual em si. A dicotomia posta na frase anterior é proposital, pois esse aspecto dual — dia/noite; bem/mal; animal/espiritual, etc. — subjaz a natureza mesma do símbolo. Desse modo, os símbolos cumprem a função de portadores dos opostos, a saber, de exímios tradutores da realidade profunda do ser que constantemente se mostra como *coincidentia oppositorum*⁹. Em contrapartida, o escopo dos conceitos, sob a exigência hipostática de clareza e certeza, limita-se ao ponto de não conseguir alcançar a profundidade que as Imagens¹⁰ facilmente apanham.

Tais Imagens são a fonte para os sonhos, devaneios, nostalgias e fantasias que permeiam a vida psíquica do sujeito. Os mitos, os contos, a poesia, a música, o cinema e tantos outros meios foram gerados *a partir de e para* essas Imagens. Repletas de simbolismo, elas transportam o ser para um grau superior de existência. “Depende apenas do homem moderno [...] ‘despertar’ para esse inestimável tesouro de imagens que traz consigo”¹¹. Contudo, antes de desenvolver de maneira mais detalhada acerca do conceito da Imagem, é preciso colocar duas questões prévias que servirão de definição inicial daquilo que elas geram (símbolo), bem como de distinção deste dentro de seu gênero classificatório, a saber: 1) o que se compreende por *símbolo*? 2) qual a diferença entre o símbolo e o mero sinal?

A primeira tentativa de formalização, compartilhada entre símbolos e outros tipos de sinais, pode-se denotar a partir do seguinte enunciado: símbolo é aquilo que está *em lugar de*, isto é, apresenta-se como substituto de algo. “Todo símbolo, portanto, revela uma referência a um outro”¹². Até esse ponto, símbolos e sinais encontram-se numa intersecção substitutiva. Assim, é possível afirmar que todos os símbolos são sinais, mas nem todos os sinais são

⁸ ELIADE, *Imagens e Símbolos*, p. 9.

⁹ *Ibid.*, p. 11.

¹⁰ Na obra em questão, Eliade coloca *Imagem* com início em letra maiúscula justamente para distinguir estas consideradas *imagens primordiais* daquelas imagens comuns e indiferenciadas.

¹¹ *Ibid.*, p. 16.

¹² FERREIRA DOS SANTOS, *Tratado de Simbólica*, p. 14.

símbolos. Ferreira dos Santos dispõe essa ideia primariamente desta forma: o gênero é o sinal, logo, o símbolo é a espécie¹³.

Aqui, inicia-se a tentativa conceitual de distinção entre *símbolo* e *sinal arbitrário* — ainda que o símbolo esteja contido no escopo dos signos, para evitar uma repetição desnecessária, o presente texto, acompanhando alguns dos autores aqui citados, com frequência referirá aos demais signos não-simbólicos (signos convencionais) apenas como “sinal/signo”, portanto, daqui em diante, *símbolo* será tratado de modo distinto de *signo arbitrário* que, por sua vez, será mencionado apenas como *signo* ou *sinal* —, Ferreira dos Santos apresenta a primeira divisão conceitual importante entre sinais e símbolos desta maneira: “o sinal pode ser apenas convencional, arbitrário. O símbolo não. Este deve *repetir*, analogicamente, algo do simbolizado. Portanto, o símbolo é um sinal com a repetição de alguma nota do simbolizado.”¹⁴ A analogia, no caso do símbolo, seria de atribuição intrínseca, ao passo que a metáfora seria de atribuição analógica extrínseca.

Alleau destaca o modo generalista em que o símbolo foi usado, a partir de seu desígnio convencional, desde os sinais matemáticos e linguísticos, até abranger qualquer tipo de sinal (senhas, insígnias, emblemas, etc). Mesmo quando em caráter analógico — ao evocar uma relação entre um objeto concreto e uma ideia abstrata —, o símbolo foi banalizado conceitualmente, por exemplo, quando o cetro é tido como “símbolo” da realeza¹⁵ (em sentido preciso, o cetro entraria na espécie *emblema*).

Para Saussure, o signo não encerra sua função apenas enquanto substituto de outra coisa, trata-se efetivamente de um *elo* — o signo linguístico serve como *união* entre o conceito e a imagem acústica, isto é, um significado e um significante¹⁶. No projeto semiológico saussuriano, o signo dispõe de duas propriedades fundamentais: a *arbitrariedade* e a *linearidade*. Essa frase contém a *diferença crucial* entre o mero sinal e o símbolo, pois este não pode de modo algum ser arbitrário e frequentemente não é linear (tais características do símbolo serão evidentemente justificadas mais adiante).

A ponte entre a riqueza simbólica das imagens e a consciência humana é feita pela *imaginação*. “Certas línguas modernas continuam a lamentar aquele a quem ‘falta

¹³ FERREIRA DOS SANTOS, *Tratado de Simbólica*, p. 14.

¹⁴ *Ibid.*, p. 14.

¹⁵ ALLEAU, *A Ciência dos Símbolos*, p. 43.

¹⁶ SAUSSURE apud ALLEAU, *A Ciência dos Símbolos*, p. 44.

imaginação’, como um ser limitado, medíocre, triste, infeliz”¹⁷. A saber, a imagem só ativa sua intenção simbólica à medida que haja uma transferência imaginária¹⁸ do indivíduo em relação ao objeto. Portanto, estabelece-se uma relação diádica (sujeito-imagem) que permite a manifestação da realidade simbólica. Do contrário, sem a participação da imaginação, o objeto que existe como potencial portador de vida simbólica não passaria de uma forma oca existente no mundo.

Todavia, a imaginação, segundo Eliade, apesar de gozar de “um fluxo ininterrupto e espontâneo de imagens”¹⁹, não *cria* arbitrariamente nenhuma destas. Não se trata, portanto, de *inventar*, mas de *reproduzir*, já que “imaginação” conecta-se etimologicamente à *imago* (representação; imitação) e *imitor* (imitar; reproduzir)²⁰. Diz Eliade: “A imaginação *imita* modelos exemplares — as Imagens —, reproduzindo-os, reatualizando-os, repetindo-os infinitamente”²¹.

A partir disso, evidencia-se que o autor romeno equivale o termo “Imagens” ao conceito junguiano de Arquétipos — ao menos como Jung os concebia inicialmente. A saber, Jung, a princípio, denominava os arquétipos como *imagens primordiais (urtümliche Bilder)*, influenciado pelo termo de Jacob Burckhardt. Por *imagens primordiais*, entendia-se toda sorte de mitologemas, fábulas e contos que compartilhassem temas típicos e gerais encontrados no desenvolvimento cultural e comportamental humano, imagens coincidentes que pudessem retratar traços e destinos comuns ao longo da história da humanidade²². Outro exemplo disso pode ser encontrado na quarta edição de *Símbolos da Transformação*, quando ele explicita a equivalência entre o termo *imago* e *arquétipo*:

Dou preferência intencionalmente à expressão *imago*, ao invés de complexo, para indicar também visualmente, através da escolha do termo técnico, aquela situação psicológica que entendo por “imago”, aquela independência viva na hierarquia psíquica, aquela autonomia que se cristalizou como particularidade essencial do complexo de sentimentos às custas de experiências múltiplas e que é ilustrada pelo conceito de “imago”. [...] Em meus escritos posteriores uso para isto o termo “arquétipo”, e com isso quero expressar o fato de tratar-se de motivos impessoais, coletivos.

(JUNG, *Símbolos da Transformação*, p. 37)

¹⁷ ELIADE, *Imagens e Símbolos*, p. 16.

¹⁸ CHEVALIER, *Dicionário de Símbolos*, p. 31.

¹⁹ ELIADE, *Imagens e Símbolos*, p. 16.

²⁰ *Ibid.*, p. 16.

²¹ *Ibid.*, p. 16.

²² JACOBI, *Complexo, Arquétipo e Símbolo na psicologia de C.G. Jung*, pp. 45-46.

A diferença entre o modo como Jung aborda o tema e a forma como o faz Eliade talvez resida no fato de que o primeiro concebia o Inconsciente Coletivo como sendo o terreno primeiro das imagens arquetípicas, ao passo que o segundo, ainda que concorde com a proveniência das imagens da instância inconsciente, salienta não poder excluir a possibilidade também de uma origem *transconsciente*²³.

Um ponto nodal entre ambos, no entanto, encontra-se na percepção de que tais Imagens são majoritariamente manifestadas como símbolo no contexto religioso. Jung ressalta que “essas fantasias [arquetipos] também têm um caráter relativamente autônomo; isto é, são numinosos e podem por isso ser encontrados, sobretudo, no âmbito de concepções religiosas”²⁴. Eliade, por sua vez, reforça: “É na história da religião que encontramos os ‘arquetipos’”²⁵.

2. SÍMBOLO, RELIGIÃO E HISTÓRIA

Como mencionado anteriormente, o símbolo enquanto potência espiritual ultrapassa o espírito da própria época, a História. Contudo, deve-se salientar que a vivência do símbolo por uma consciência não pode escapar a seu contexto histórico. Eliade, exímio historiador das religiões que é, destaca que, sim, no estudo da *história da religião*, a ênfase deveria ser dada principalmente à *religião* e menos à *história*, visto que: “[...] existem várias maneiras de se praticar a *história* — desde a história das técnicas até a história do pensamento humano —, [mas] só existe uma maneira de se abordar a *religião*: atentar para os fatos religiosos”²⁶. No entanto, isso não significa descartar de vez o componente histórico.

A saber, ainda que o autor romeno critique seus pares — aqueles historiadores das religiões que sucumbiram justamente ao espírito científico de sua época e partiram em busca de uma história objetiva, sem alma —, ele tem o devido cuidado de considerar que a experiência religiosa enquanto fenômeno está condicionada aos requisitos do período em que se manifesta:

Não existe fato religioso “puro”, fora da história, fora do tempo. A mais nobre mensagem religiosa, a mais universal experiência mística, o mais comum dos comportamentos humanos — como por exemplo o temor religioso, o rito, a

²³ ELIADE, *Imagens e Símbolos*, p. 13.

²⁴ JUNG, *Prefácio*. In: JACOBI, *Complexo, Arquétipo e Símbolo na psicologia de C.G. Jung*, p. 8.

²⁵ ELIADE, *Imagens e Símbolos*, p. 17.

²⁶ *Ibid.*, p. 25.

prece — singularizam-se e delimitam-se à medida que se manifestam. Quando o Filho de Deus se encarnou e se tornou o Cristo, teve de falar o aramaico; ele só podia se comportar como um hebreu do seu tempo — e não como um iogue, um taoísta ou um xamã. Sua mensagem religiosa, por mais universal que fosse, estava condicionada pela história passada e contemporânea do povo hebreu. Se o Filho de Deus tivesse nascido na Índia, sua mensagem oral teria sido obrigada a conformar-se à estrutura das línguas indianas, à tradição histórica e pré-histórica daquele conglomerado de povos.

(ELIADE, *Imagens e Símbolos*, pp. 27-28)

A questão em pauta é: qual o limiar entre considerar o símbolo em suas especificações históricas e trazer uma análise generalista, universalizada, das imagens? O cuidado em relação ao primeiro ponto diz respeito ao perigo de se cair num historicismo castrador e, novamente, podar o símbolo de sua força. A segunda consideração, por sua vez, concerne ao prejuízo proveniente de uma abstração exagerada.

Na corda bamba em que está situado o estudo dos símbolos — onde de um lado encontra-se a armadilha historicista e do outro o alçapão generalista —, Eliade busca alertar sobre as nuances presentes na investigação desse campo. É fato que o sujeito espiritual não vive separado do meio social, da localização geográfica, da situação econômica, ou de quaisquer outros fatores condicionantes impostos por seu período histórico, porém, afirma ele: “todos esses condicionamentos não conseguem esgotar, por si sós, a vida espiritual”²⁷.

Se é verdade que o homem sempre se encontra inserido numa “situação”, nem por isso essa situação é sempre *histórica*, ou seja, unicamente condicionada pelo momento histórico contemporâneo. O homem integral conhece outras situações além da sua condição histórica. Conhece, por exemplo, o estado de sonho, ou de devaneio, ou o da melancolia ou do desprendimento, ou da contemplação estética, ou da evasão etc. — e todos esses estados não são “históricos”, embora sejam, para a existência humana, tão autênticos e importantes quanto a sua situação histórica.

(ELIADE, *Imagens e Símbolos*, p. 29)

Eliade destaca o quão frequentemente o sujeito integral escapa ao tempo histórico e adentra o que ele denomina de *tempo adquirido*²⁸. O indivíduo apaixonado, por exemplo, rapidamente se vê além da sua própria historicidade, assim como o homem que reza também ultrapassa os limites da história de seu período: ambos, nessas experiências, inserem-se no “presente eterno do amor e da religião”²⁹.

Outro ponto fundamental evidenciado pelo historiador das religiões é: não basta ao estudo dos mitos, símbolos e ritos o mero registro histórico destes. A saber, há de se ir além e

²⁷ ELIADE, *Imagens e Símbolos*, p. 28.

²⁸ *Ibid.*, p. 29.

²⁹ *Ibid.*, p. 29.

perguntar o que revelam tais símbolos para que fossem difundidos desse modo, qual é o propósito da sobrevivência de certos símbolos e da morte de outros, entre outras questões que tocam essencialmente a existência espiritual-existencial de um indivíduo, uma tribo e todo um complexo cultural³⁰.

Eliade ressalta que, independentemente de terem sido símbolos difundidos ao longo de um processo cultural compartilhado por vários povos ou de se tratarem de símbolos espontaneamente descobertos pelo homem arcaico³¹, os mitos e ritos sempre carregam uma carga simbólica por causa de uma *situação-limite* e não somente histórica. “Por situação-limite entendemos aquela que o homem descobre tomando consciência do seu lugar no Universo.”³²

Trata-se aqui de considerar o homem como um *símbolo vivo* e não apenas como ser histórico, já que, como salienta Durand, “a história das representações simbólicas, como a dos instrumentos, é demasiado fragmentária para que possamos nos servir dela sem alguma temeridade”³³. Estudar o pensamento arcaico sob esta perspectiva levaria, segundo Eliade, a uma nova maiêutica³⁴, isto é, traria luz a um saber interior que o sujeito moderno possui, porém mantém encoberto. Auxiliado pelos símbolos religiosos, o indivíduo pode se libertar de um “provincialismo cultural”³⁵ e, principalmente, de um “relativismo historicista e existencialista”³⁶. De acordo com ele, a história das religiões seria o melhor meio pelo qual o homem moderno pode acessar esse recôndito conhecimento do ser total.

Ainda que o autor romeno ressalte a capacidade do homem de ir além da própria situação histórica e assim acessar “o simbolismo do seu corpo, que é um antropocosmos”³⁷, ele deixa claro que, ao fazê-lo, o sujeito não está subtraindo de si seu momento histórico, já que a história pode também recuperar seu verdadeiro sentido simbólico neste processo. Logo, se, por um lado, “à medida que o homem transcende o seu momento histórico e dá livre curso ao seu desejo de reviver os arquétipos, ele se realiza como ser integral, universal”³⁸, por outro,

³⁰ ELIADE, *Imagens e Símbolos*, p. 30.

³¹ O homem arcaico, na obra de Eliade, refere-se aos povos ditos “primitivos”, a saber, estas antigas civilizações viviam os símbolos e mitos de modo mais literal e cotidiano.

³² *Ibid.*, p. 30.

³³ DURAND, *As Estruturas Antropológicas do Imaginário*, p. 52.

³⁴ ELIADE, *Imagens e Símbolos*, p. 31.

³⁵ *Ibid.*, p. 31.

³⁶ *Ibid.*, pp. 31-32.

³⁷ *Ibid.*, p. 32.

³⁸ *Ibid.*, p. 32.

“a história poderia tornar-se ‘gloriosa’ e ‘absoluta’”³⁹, ao passo que o contato do indivíduo com estas potências espirituais interiores emprestaria sentido à existência histórica.

Não obstante, Eliade destaca que o estudo das religiões não é capaz de substituir a experiência religiosa ou o fenômeno da fé, contudo, até a consciência cristã poderá se beneficiar desta maiêutica a partir do simbolismo arcaico⁴⁰. Para além de um fenômeno de êxtase religioso, o estudo dos símbolos revela uma lógica imanente de modo que é possível associar diversos símbolos intrincados numa cadeia complexa de significação.

O autor coloca, então, a seguinte questão em pauta: “Certas zonas do inconsciente individual ou coletivo são dominadas pelo *logos*, ou se trata de manifestações de um transconsciente?”⁴¹. Segundo ele, essa pergunta está além da capacidade da psicologia profunda para respondê-la, visto que, geralmente, o psicólogo se vê diante dos mitos e símbolos jorrados de uma psique em crise ou em regressão patológica, portanto, carece dos meios estruturais que possibilitariam uma investigação satisfatória. O historiador das religiões, em contrapartida, está precisamente em contato com as ferramentas necessárias para tal verificação.⁴²

Mesmo quando se furta a todas as tentativas de classificação, o domínio do imaginário não é o da anarquia e o da desordem. As criações mais espontâneas obedecem a certas leis interiores. E mesmo se essas leis nos levarem ao irracional, é razoável procurar compreendê-las. Um símbolo não é um argumento, porém inscreve-se numa certa lógica.

(CHEVALIER, *Dicionário de Símbolos*, p. 40)

3. O CONCEITO DE SÍMBOLO

Alleau ressalta a dificuldade de delimitação epistemológica concernente à simbologia, haja vista que nenhuma outra área do conhecimento permeia tantos níveis da experiência humana, portanto, uma análise acerca do que é *símbolo* não pode estar desconectada das instâncias antropológicas e mesmo teológicas. A saber, a *ciência dos símbolos*, denominada de *simbólica geral* ou simplesmente *simbólica*, é uma disciplina relativamente nova. A primeira tentativa de uma sistematização efetiva dos símbolos surgiu entre os renascentistas

³⁹ ELIADE, *Imagens e Símbolos*, p. 32.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 32-33.

⁴¹ *Ibid.*, p. 33.

⁴² *Ibid.*, p. 33.

do século XVI, posteriormente desenvolvida de modo mais complexo nos séculos XVIII e XIX devido aos avanços arqueológicos e historiográficos. Contudo, apenas nos últimos cem anos a pesquisa sistemática dos símbolos disseminou-se e estruturou-se legitimamente a partir dos trabalhos de diversos estudiosos que abordaram o tema sob variadas perspectivas.⁴³

As divergências e conflitos teóricos acerca da simbólica são esperados à medida que o tratar simbólico só pode ser feito de maneira *aproximada* e não *definitiva*. O signo simbólico está sempre disposto em sua multivalência, ou seja, deve-se constantemente ter em conta as variedades de significados de um mesmo símbolo, bem como sua transformação contextual. Diferentemente dos signos convencionais da matemática e da lógica, o símbolo presentifica a ambiguidade, a antinomia e abster-se disso, isto é, a tentativa de mostrar apenas uma face do símbolo com o intuito de que este se mostre de maneira clara e evidente, é arriscado à medida que pode castrá-lo de sua potência total. “As palavras serão indispensáveis para sugerir o sentido ou os sentidos de um símbolo; mas lembremo-nos sempre de que elas são incapazes de expressar-lhe todo o valor. [...] Este [o símbolo] entrega-se e foge.”⁴⁴

Desse modo, a linguagem simbólica está muito mais próxima da música que da matemática. Alleau destaca essa proximidade até mesmo no modo de aprendizagem simbólica e musical⁴⁵. A saber, para ter um certo domínio de um instrumento musical, é necessário antes dedicar tempo à compreensão das regras harmônicas, das escalas, dos acordes, entre outras noções básicas. Assim, para compreender a realidade simbólica, também há a necessidade de dedicar-se aos princípios básicos estabelecidos, ainda que estes sejam escorregadios e inexatos. Evidentemente que a incompreensão desses princípios não impede que se tenha uma experiência simbólica, da mesma maneira que ser um musicista não é pré-requisito para que alguém se sinta tocado por uma música. No entanto, se o objetivo é trazer o símbolo para o nível da consciência, apreendê-lo de forma patente e não apenas ser movido por ele, o estudo da simbólica é fundamental. Ainda sobre a comparação musical e simbólica, Corbin enfatiza:

O símbolo anuncia outro plano de consciência, que não o da evidência racional; é a *chave* de um mistério, o único meio de se dizer aquilo que não pode ser apreendido de outra forma; ele jamais é *explicado* de modo definitivo e deve sempre ser decifrado de novo, do mesmo modo que uma partitura musical jamais é decifrada definitivamente e exige uma execução sempre nova.

(CORBIN apud CHEVALIER, *Dicionário dos Símbolos*, p. 16)

⁴³ ALLEAU, *A Ciência dos Símbolos*, pp. 7-8.

⁴⁴ CHEVALIER, *Dicionário dos Símbolos*, p. 12.

⁴⁵ ALLEAU, *A Ciência dos Símbolos*, p. 9.

Assim, o símbolo “[...] evoca e focaliza, reúne e concentra, de forma analogicamente polivalente, uma multiplicidade de sentidos que não se reduzem a um único significado, nem apenas a alguns”⁴⁶. Desse modo, tanto por sua polivalência de significados quanto por sua qualidade aproximativa, o estudo dos símbolos deve tomar a *analogia* como princípio básico, visto que é no *processo analógico* que o esquema simbólico ganha forma⁴⁷.

A proposta esquemática de Alleau tem por intenção não *substanciar* o símbolo, ou seja, não tratar o símbolo como uma realidade em si, mas analisar as relações dialéticas do imaginário que *geram* o símbolo. Em contraposição ao *processo tautológico* encontrado na ciência matemática e axiomática, a analogia tem que considerar a concretude experimental do objeto de estudo ao invés de abstrair pura e simplesmente seus resultados⁴⁸.

Vê-se, conseqüentemente, que os símbolos algébricos, matemáticos e científicos são apenas signos cujo alcance convencional está cuidadosamente definido pelos institutos de padronização. Não poderia haver ciência exata que se exprimisse em símbolos, no sentido preciso do termo. O *conhecimento objetivo*, de que fala Jacques Monod, tende a eliminar o que resta de simbólico na linguagem, para reter apenas a medida exata. Não passa de um abuso de palavras, aliás bastante compreensível, denominar símbolos todos aqueles signos cujo objetivo é o de indicar números imaginários, quantidades negativas, diferenças infinitesimais etc. Mas seria um erro acreditar que a abstração crescente da linguagem científica conduza ao símbolo; o símbolo é pleno de realidades concretas. A abstração esvazia o símbolo e gera o signo [arbitrário]; a arte, ao contrário, evita o signo [arbitrário] e alimenta o símbolo.

(CHEVALIER, *Dicionário de Símbolos*, p. 17)

Jung partilha da visão descrita por Chevalier no que concerne à diferenciação entre *signo convencional* e *símbolo*, ou daquilo que seja *semiótica* e *simbólica*. Ao passo que o primeiro consiste de um sinal escolhido de modo arbitrário para apontar um significado encerrado no próprio significante, o segundo não pode, na visão junguiana, ser elaborado intencionalmente por convenções definidas pelo ego consciente, isto é, o símbolo não é *criado*, mas *descoberto* (ou *desvelado*) das profundezas do inconsciente.

Toda concepção que explica a expressão simbólica como uma analogia ou designação abreviada de algo conhecido é semiótica. Uma concepção que explica a expressão simbólica como a melhor formulação possível de algo relativamente desconhecido, não podendo, por isso mesmo, ser representada mais clara ou caracteristicamente, é simbólica. [...] Uma expressão usada para designar coisa conhecida continua sendo apenas um signo e nunca será símbolo. É totalmente impossível, pois, criar um símbolo vivo, isto é, cheio de significado, a partir de relações conhecidas.

(JUNG apud JACOBI, *Complexo, Arquétipo e Símbolo na psicologia de C.G. Jung*, pp. 97-98)

⁴⁶ ALLEAU, *A Ciência dos Símbolos*, p. 9.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 16.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 16-17.

A partir disso, faz-se necessário distinguir o *símbolo* — como concebido pela simbólica geral — dos outros tipos de signo, estes convencionais e que foram confundidos com aquele no decorrer dos últimos séculos. O exemplo mais patente desta confusão recai sobre a *alegoria*, pois essa categoria de signo é a que comumente se mistura com o *símbolo*. Durand coloca alegoria no escopo dos signos complexos⁴⁹, isto é, trata-se de um signo que remete a algo de difícil apreensão objetiva. Por exemplo, para definir o que é Justiça, cria-se uma imagem figurativa de um personagem que pune ou absolve, ou seja, uma alegoria.

O signo alegórico, portanto, é uma “*tradução* concreta de uma ideia difícil de compreender ou de exprimir de maneira simples”⁵⁰, conceitos como os da Justiça ou da Verdade não podem ser entregues à mera arbitrariedade, ao contrário dos signos simplesmente indicativos, tal qual uma placa com o sinal de “PARE”. Desse modo, há de se recorrer a uma imagem mais complexa — neste caso a alegoria. Para melhor representar o sentido de difícil apreensão, “os signos alegóricos contêm sempre um elemento concreto ou exemplificativo do significado”⁵¹.

Assim, a distinção feita por Durand se configura da seguinte maneira: *signos arbitrários puramente indicativos* (a placa de “PARE” é representada por um fundo vermelho com a inscrição da própria palavra para indicar seu significado, mas poderia ser substituída convencionalmente por um fundo preto com a letra X no meio, caso fosse da vontade daqueles que estabelecem as regras de trânsito, de tal modo que isso seria aceito socialmente sem mais delongas); *signos alegóricos* (aqueles signos que tem por obrigação *figurar* uma realidade de difícil representação, de forma a criar uma imagem parcial e concreta para indicar o significado; por fim, a *imaginação simbólica* (diz respeito aos objetos da imaginação cujo significado não é *de modo algum apresentável*, isto é, quando o signo só é capaz de indicar um *sentido* ao invés de uma coisa sensível)⁵².

A respeito da irrepresentabilidade do símbolo, Durand cita o mito escatológico em *Fédon*, este seria um mito simbólico visto que toca uma realidade que ultrapassa a capacidade de acesso humana: o além-vida⁵³. Portanto, a imagem simbólica sempre há de suscitar

⁴⁹ DURAND, *A Imaginação Simbólica*, p. 9.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 9.

⁵¹ *Ibid.*, p. 9.

⁵² *Ibid.*, pp. 9-10.

⁵³ *Ibid.*, p. 10.

sentidos inapreensíveis pela função consciente do homem, aquilo que está para lá do representável.

Ferreira dos Santos também aponta algumas características essenciais que distinguem o símbolo dos outros tipos de sinais. A primeira delas concerne à *polissignificabilidade* do símbolo, a saber, este pode referir-se a mais de um simbolizado⁵⁴. Por exemplo, a cruz simboliza tanto os quatro pontos cardeais, sendo *a base de todos os símbolos de orientação*⁵⁵, como também é símbolo do Crucificado, englobando o sofrimento (a morte), a ressurreição e a paixão de Cristo — entre outras dezenas de significados atrelados ao símbolo da cruz, que tem sua origem nos confins da Antiguidade (em Creta foi descoberta uma cruz de mármore datada do séc. XV a.C.)⁵⁶.

Outro ponto salientado pelo filósofo brasileiro tange a *polissimbolizabilidade* do símbolo, isto é, um simbolizado pode ser referido por diversos símbolos⁵⁷. Por exemplo, o *arquétipo maternal*, enquanto simbolizado, pode tomar como preenchimento simbólico quaisquer objetos que implicam o “materno”, como a caverna, a Igreja, o ventre da baleia, a bruxa má, a fada boa, etc.⁵⁸.

Alleau retorna à etimologia grega de *símbolo* para caracterizar aspectos cruciais. A saber, o termo primário, encontrado na obra *A Descrição da Grécia* de Pausânias, é “*súmbola*” que assinalava “o encontro das águas”, referente a uma localidade específica onde ocorria a reunião de diversos cursos de água. Enquanto verbo, “*sumbállein*”, designa, desde as obras de Homero, o aspecto do dinamismo da união. “*Súmbola*” também era o termo técnico utilizado na navegação para indicar a parte central da verga que, quando unidas as suas metades (reunir, como em “*sumbállein*”), sobrepunha-se ao mastro⁵⁹. Para o autor, essa origem etimológica indica justamente a característica essencial do símbolo enquanto unificador de aspectos antes dispersos.

Essa função mediadora do símbolo também é encontrada na perspectiva junguiana. Jacobi descreve o símbolo como: “*unificador dos pares de opostos*, em primeiro lugar, da consciência e do inconsciente e, conseqüentemente, de todas as qualidades opostas que

⁵⁴ FERREIRA DOS SANTOS, *Tratado de Simbólica*, p. 15.

⁵⁵ CHEVALIER-GHEERBRANT, *Dicionário de Símbolos*, p. 366.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 365.

⁵⁷ FERREIRA DOS SANTOS, *Tratado de Simbólica*, p. 16.

⁵⁸ JACOBI, *Complexo, Arquétipo e Símbolo na psicologia de C.G. Jung*, p. 126.

⁵⁹ ALLEAU, *A Ciência dos Símbolos*, p. 29.

aderem a eles”⁶⁰. Ela destaca ainda a palavra em alemão (*Sinnbild*), pois esta contém precisamente as duas metades que se unem para a formação simbólica total: *Sinn* (sentido) e *Bild* (imagem).

Compreende-se, portanto, o símbolo como *ponte* da experiência que está conectada ao mesmo tempo com os dois lados da realidade (abstrato/concreto; oculto/manifesto, inferior/superior, etc.). Tal qualidade interseccional imputa ao símbolo seu caráter sintético, isto é, seu papel de sempre e de novo lidar com tese e antítese de cada experiência humana em contato com o mundo da vida, equilibrando, fundindo e modificando a forma quando necessário para manter o pulsar dinâmico natural tanto da psique quanto da *physis* e na correlação de ambas as esferas. Precisamente por essa *coincidentia oppositorum*, os alquimistas costumavam denominar o símbolo de *coniunctio*⁶¹ — o casamento vivo da matéria com o espírito.

Logo, é possível afirmar que “o símbolo não é do domínio da semiologia, mas daquele de uma semântica especial, o que quer dizer que possui algo mais que um sentido artificialmente dado e detém um essencial e espontâneo poder de repercussão”⁶². A semântica especial em que se insere o símbolo é prévia aos signos linguísticos, basta notar que a criança vive antes de metáforas que de linguagem, o ser humano é, primariamente, *animal simbolizante*. Não se trata, como quis Freud, de símbolos resultantes de recalçamento libidinal. “As imagens não valem pelas raízes libidinosas que escondem mas pelas flores poéticas e míticas que revelam”⁶³.

4. A TIPOLOGIA DO SÍMBOLO

Durand tece críticas ferrenhas acerca de como a psicanálise e a sociologia abordam o estudo estrutural dos símbolos:

Em resumo, poderíamos escrever que todas as motivações, tanto sociológicas como psicanalíticas, propostas para fazer compreender as estruturas ou a gênese do simbolismo pecam muitas vezes por uma secreta estreiteza metafísica: umas porque querem reduzir o processo motivador a um sistema de elementos exteriores à consciência e exclusivos das pulsões, as outras porque se atêm

⁶⁰ JACOBI, *Complexo, Arquétipo e Símbolo na psicologia de C.G. Jung*, p. 114.

⁶¹ *Ibid.*, p. 114.

⁶² DURAND, *As Estruturas Antropológicas do Imaginário*, p. 31.

⁶³ *Ibid.*, p. 39.

exclusivamente a pulsões, ou, o que é pior, ao mecanismo redutor da censura e ao seu produto — o recalçamento.

(DURAND, *As Estruturas Antropológicas do Imaginário*, p. 40)

Segundo o autor, essa estreiteza por parte das teorias psicanalíticas e sociológicas recai no vício da psicologia geral de encerrar o objeto da libido (no caso, o simbolismo das diversas culturas) em explicações que supostamente dariam conta do fenômeno por inteiro. O problema é que, ao fazê-lo, o símbolo é trazido de volta à área comum da semiologia, quando o fato é que esta não pode abarcar a totalidade daquele, que sempre a escapa.⁶⁴

Assim como Eliade pensa a história das religiões como o caminho mais propício para a investigação simbólica, Durand pressupõe a via da antropologia enquanto espaço de pesquisa mais sólido em relação aos símbolos. Segundo ele, a visão antropológica, levada a sério em seus princípios básicos, fornece as ferramentas necessárias para uma classificação estrutural dos símbolos que não recaia em preconceitos epistemológicos e ontológicos fundamentais:

[a antropologia enquanto] conjunto das ciências que estudam a espécie *homo sapiens* — sem se pôr limitações a priori e sem optar por uma ontologia psicológica que não passa de espiritualismo camuflado, ou uma ontologia culturalista que, geralmente, não é mais que uma máscara da atitude sociologista, uma e outra destas atitudes resolvendo-se em última análise num intelectualismo semiológico.

(DURAND, *As Estruturas Antropológicas do Imaginário*, p. 40)

Para o autor, o *trajeto antropológico* proposto deve ser guiado por um *método pragmático de convergência*. A saber, essa metodologia diferencia-se da analogia que “procede por reconhecimento de semelhança entre relações diferentes quanto aos seus termos, enquanto a convergência encontra constelações de imagens semelhantes termo a termo em domínios diferentes do pensamento”⁶⁵. Trata-se, portanto, de uma homologia — de identificar um isomorfismo das imagens simbólicas.

Ainda que Durand critique tanto o método psicologista, empregado em geral pela psicanálise, quanto a concepção culturalista da sociologia, ele admite ter que partir de alguma dessas vias para então estabelecer um processo microcomparativo das imagens e estruturá-las em determinados conjuntos tipológicos. Contudo, isto não significa sucumbir a uma justificativa psicologista ou culturalista na ontologia primeira dos símbolos, ou seja, que o

⁶⁴ DURAND, *As Estruturas Antropológicas do Imaginário*, p. 40.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 43.

ponto de partida metodológico esteja no sentido psicológico ou sociológico não implica que a ontogênese do símbolo também se encontre nesta ou naquela⁶⁶.

A vantagem de iniciar uma pesquisa pelo viés psicológico, isto é, do sujeito, é que trata-se de uma *comodidade epistemológica*. Segundo Durand, partir do indivíduo é significativamente mais fácil do que a perspectiva cultural, que inicia-se desde o pluralismo empírico⁶⁷. As *imagens motrizes* encontradas na psique individual, portanto, serão o ponto de início da classificação tipológica dos símbolos⁶⁸. Por meio do sujeito, é possível ir de encontro às motivações simbólicas complexas da ampla cultura: “é um acordo entre as pulsões reflexas do sujeito e o seu meio que enraíza de maneira tão imperativa as grandes imagens na representação e as carrega de uma felicidade suficiente para perpetuá-las”⁶⁹.

A complexidade do objeto simbólico que, frequentemente, gera *inversões de sentido* fornece mais um motivador ao ponto de partida da pesquisa de Durand. A saber, iniciar pelos *gestos reflexológicos* instintivos para só então “desenredar os tecidos e os nós que as fixações e as projeções sobre os objetos do ambiente perceptivo constituem”⁷⁰. O trabalho do autor consiste em associar tais gestos instintivos com os objetos gerados e utilizados. Trata-se portanto de priorizar a *força* (imaginal e instintiva) sobre a *matéria*, ou ainda de salientar a força gestual que cria a matéria tecnológica instrumental.

Em vez de partir dos objetos *in concreto*, estes já como resultado complexo das imagens instintuais do imaginário, começa-se por investigar os próprios gestos fundamentais que poderiam, por necessidade reflexológica, originar o objeto simbólico. Desse modo, a força do gesto instintivo ocasiona, segundo o antropólogo francês, uma matéria e uma técnica.

O primeiro gesto é o da *dominante postural* que estaria associada a *matérias luminosas* e *visuais*, para as quais, por exemplo, flechas, gládios e armas constituem símbolos ascensoriais relacionados. O segundo gesto concerne à *descida digestiva* que, por sua vez, vincula-se às *matérias da profundidade*, a saber, a terra cavernosa e a água motivam utensílios de contenção, como os cofres e as taças, produzindo as tendências para os *devaneios técnicos* da alimentação e da bebida. Por último, os *gestos rítmicos* — vinculados à sexualidade —

⁶⁶ DURAND, *As Estruturas Antropológicas do Imaginário*, p. 45.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 46.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 47.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 52.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 54.

estendem sua força natural na matéria cíclica, o culto à passagem das estações reflete a construção de objetos técnicos como, por exemplo, a roda⁷¹.

A propósito dessa tripartição, Durand propõe simultaneamente uma bipartição relacionada ao inerente aspecto opositório do símbolo. O autor denomina, portanto, as instâncias de *regime diurno* e *regime noturno* do simbolismo. Ao passo que o primeiro conecta-se à dominante postural, com os símbolos de ascensão, rituais de elevação, mitos heróicos e envolto no que Durand chama de “a sociologia do soberano mago e guerreiro”⁷², o segundo está associado às dominantes digestiva e rítmica — esta pelas técnicas cíclicas, pelos símbolos e mitos do retorno, aquela por técnicas de contenção e valores relativos à alimentação⁷³.

O antropólogo francês salienta que englobar os símbolos numa tipologia bipartida não entra em contradição com a tripartição reflexológica colocada anteriormente. A saber, ao comparar sua divisão com aquela feita por Soustelle acerca dos antigos mexicanos, ele encontrou semelhanças correlacionáveis. Os Aztecas, ao organizarem o espaço sagrado, atrelavam, por exemplo, as divindades do leste (posição do sol nascente) aos aspectos vencedores de ascensão, às do oeste (sol poente), por sua vez, eram vinculadas ao domínio do noturno e misterioso, enquanto o centro funcionava como representação do aspecto mediador e sintético⁷⁴.

Durand comenta a coincidência com sua classificação tripartida inicial que culmina, posteriormente, na divisão dicotômica dos regimes diurno e noturno. A saber, o gesto postural (relacionado ao regime diurno) seria o que as divindades mexicanas de ascensão do leste comparativamente representariam, assim, o reflexo digestivo estaria vinculado aos aspectos divinos do oeste (notívagos e profundos, tal qual no regime noturno) e o reflexo cíclico dos ritmos seria o ponto central de equilíbrio entre os opostos⁷⁵. Portanto, tripartição que causa bipartição. Todavia, ainda que o gesto rítmico da sexualidade esteja aqui como ponto de equilíbrio dos opostos, o autor destaca posteriormente que a dominante sexual se encontra sob o regime noturno, visto que, na tradição ocidental, os *prazeres do ventre*⁷⁶ ganham conotação simbólica sombria, por isso, esta se vê vinculada também ao reflexo digestivo.

⁷¹ DURAND, *As Estruturas Antropológicas do Imaginário*, pp.54-55.

⁷² *Ibid.*, p. 58.

⁷³ *Ibid.*, p. 58.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 57.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 57.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 58.

Ao partir de uma concepção simbólica da imaginação, isto é, “uma concepção que postula o semantismo das imagens”⁷⁷, Durand propõe uma análise do sentido contido materialmente em tais imagens, o que leva a um agrupamento imagético suficientemente amplo que em seguida possa demonstrar um conjunto de sentidos múltiplos. Desse modo, uma mesma imagem simbólica pode conter tanto um sentido diurno quanto um noturno. Chevalier exemplifica esse caráter flexível dos símbolos com a seguinte colocação: “Julgamos que cada símbolo, seja qual for a dominante de que depende, possui um duplo aspecto, diurno e noturno. O monstro, por exemplo, é um símbolo noturno quando engole e devora, mas torna-se diurno no momento em que transforma e expelle um novo ser”⁷⁸.

5. O PENSAMENTO SIMBÓLICO

Jung diferencia dois tipos de pensar, o primeiro se trata do *pensamento dirigido* ou *lógico*, este é o modo de pensar da mente consciente e é basicamente formado por conceitos, ou seja, utiliza-se da linguagem como forma básica para a construção de raciocínios linearmente encadeados. Tal forma de pensamento se dirige ao mundo exterior e tem uma adaptação funcional à realidade dos objetos e fatos. Como função adaptativa, a atenção dirigida requer uma quantidade de energia vital para manter-se ativa, portanto, é também cansativa. Este módulo do pensar é o que permite o compartilhamento e desenvolvimento cultural-social alcançado pelas sociedades civilizadas, seu aprimoramento tornou possível o avanço tecnológico e proporcionou à humanidade a capacidade de galgar importantes níveis do conhecimento⁷⁹. No entanto, quando essa forma de pensamento cessa, seja por exaustão, relaxamento ou devaneio, um outro tipo de pensamento toma conta da atividade psíquica do sujeito, a saber, o *pensamento fantasia*.

“Este pensamento não requer esforço, afasta-se da realidade para fantasias do passado e do futuro. Aqui termina o pensamento em forma de linguagem, imagem segue imagem, sensação à sensação”⁸⁰, esta forma do pensar é o *fantasiar* — o *sonhar*. Tal modo de pensamento era presente na vida cotidiana do homem arcaico, fazia parte da expressão

⁷⁷ DURAND, *As Estruturas Antropológicas do Imaginário*, p. 59.

⁷⁸ CHEVALIER, *Dicionário de Símbolos*, p. 37.

⁷⁹ JUNG, *Símbolos da Transformação*, pp. 9-14.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 15.

máxima de sua vida que gerou mitologias das mais ricas. Nas fantasias subjetivas estavam a força motriz de todo o universo, refletida nas estórias dos antigos, tal como em seus ritos e práticas sagradas.

O sonhar era levado a sério, os grandes sonhos preconizavam acontecimentos importantes que mobilizavam toda a tribo, espíritos bons e maus dominavam as forças naturais, “cada coisa tinha seu demônio, isto é, era animada e igual ao homem ou a seu irmão, o animal. Tudo era representado de modo antropomorfo ou teriomorfo. [...] Originou-se uma imagem do universo longe da realidade, mas inteiramente ligada às fantasias subjetivas”⁸¹. O homem moderno, ainda que frequentemente negue seu contato com o âmbito do fantasioso, não pode evitar ser possuído vez ou outra por este.

[...] o pensamento arcaico é uma característica da criança e dos povos primitivos. Mas sabemos também que este mesmo pensamento ocupa um amplo lugar no homem contemporâneo, e sobrevém assim que o pensamento dirigido cessa. Um enfraquecimento do interesse, um leve cansaço, é suficiente para anular a adaptação psicológica exata ao mundo real, que se manifesta pelo pensamento dirigido, e substituí-la por fantasias.

(JUNG, *Símbolos da Transformação*, p. 22)

Cassirer denomina esta categoria do pensar de *pensamento mítico* e, segundo ele, essa modalidade se correlaciona à abordagem empírico-científica de mais maneiras do que frequentemente se cogita. A saber, o autor ressalta que antes de delinear-se como forma lógica determinada, todo conhecimento há de passar por um estágio mítico prévio⁸². Ele afirma: “Assim, consideradas abstratamente, são as mesmas formas de relação, de unidade e de pluralidade, de ‘convivência’, de ‘proximidade’ e de ‘sucessão’ que dominam a explicação mítica e a explicação científica do mundo”⁸³.

No entanto, o filósofo alemão salienta que ao deslocar os conceitos de volta à esfera mítica, há um tônus particular que se ativa, uma potência de cada conglomerado mítico que encontra-se total em si mesmo. Cassirer discorre, tal qual Jung mencionara, acerca do aspecto de externação do conhecimento científico, ou seja, este está constantemente voltado a um outro — tem sua finalidade destacada apenas enquanto *relação* de fenômenos que buscam dar conta do universal. O pensamento científico se forma a partir do processo de diferenciação e ligação lógicas em direção ao que se denomina *verdade*⁸⁴.

⁸¹ JUNG, *Símbolos da Transformação*, p. 18.

⁸² CASSIRER, *A Filosofia das Formas Simbólicas: Parte II: O Pensamento Mítico*, p. 115.

⁸³ *Ibid.*, p. 116.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 118.

O pensamento mítico também busca abarcar o universal em unidade, contudo, pode fazê-lo de modo distinto às relações do método científico, ou seja, em vez de “formas ideais de relação que constroem o mundo objetivo”⁸⁵, no mito “todo ser se funde em unidades concreto-práticas”⁸⁶. Enquanto o pensar científico aparece como *relação*, o mítico aparece como *identidade*. Desse modo, o mito, do grau mais baixo ao mais alto, possui caráter de *essência*.

No pensamento mítico, o todo se presentifica na parte, esta, por sua vez, não apenas *representa*, mas *é* a totalidade essencial e concretamente imediata do objeto:

Para ele [pensamento mítico] não há um mero signo que "aponte" para algo distanciado e ausente, mas para ele ali está a coisa com uma parte de si mesma — aliás, segundo a visão mítica, a coisa como um todo —, tão logo haja algo semelhante a ela. Na fumaça que sobe do cachimbo, a consciência mítica nem vê um mero "emblema", nem a compreende como um mero meio de produzir chuva — mas nela a consciência mítica tem diante de si, de maneira imediata e palpável, a imagem da nuvem, e nela a própria coisa, a ansiada chuva.

(CASSIRER, *A Filosofia das Formas Simbólicas: Parte II: O Pensamento Mítico*, p. 128)

Lévi-Strauss critica a maneira como tem sido interpretado na ciência contemporânea o denominado pensamento “primitivo” — ele particularmente possui ressalvas quanto ao emprego desse termo, pelo caráter pejorativo que pretende imputar, então dá preferência por referir-se aos “primitivos” como “povos sem escrita”⁸⁷. As críticas do antropólogo belga se dirigem em especial a duas concepções: a abordagem funcionalista da antropologia e a concepção pré-lógica de Lévy-Bruhl.

Quanto ao funcionalismo, o autor aponta sobretudo o trabalho de Malinowski, que considerava o pensamento “primitivo” como rústico e grosseiro em contraposição ao caráter refinado do pensamento “civilizado”. A pesquisa malinowskiana partia do pressuposto de que os povos sem escrita determinavam seu pensamento por motivações exclusivamente ligadas às necessidades básicas de sobrevivência — busca por mantimentos e satisfação dos instintos sexuais⁸⁸.

Sobre a teoria de Lévy-Bruhl, a crítica recai no fato daquele considerar o pensamento “primitivo” apenas como não-lógico, isto é, como se o pensamento do homem arcaico funcionasse de maneira totalmente distinta do homem civilizado, movido somente por

⁸⁵ CASSIRER, *A Filosofia das Formas Simbólicas: Parte II: O Pensamento Mítico*, 119.

⁸⁶ *Ibid.*, 119.

⁸⁷ LÉVI-STRAUSS, *Mito e Significado*, p. 24.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 25.

imagens místicas e emocionais. Lévi-Strauss, contudo, defende que, sim, o pensamento primitivo é tanto capaz de um pensamento desinteressado (ao contrário do que considera a teoria utilitarista do funcionalismo) como também o é de um pensamento intelectual. A diferença consiste justamente de que, para o “primitivo”, somente importa uma compreensão *total* do universo a partir da concepção que lhe for tomada, já para o pensamento científico, o processo de diferenciação, parte à parte, fenômeno a fenômeno, é o que impera enquanto método empírico-lógico⁸⁹.

Jung comenta a respeito da teoria de Lévy-Bruhl sobre as “representações coletivas” dos povos primitivos, isto é, o conjunto de ideias que o homem arcaico toma como uma verdade pressuposta e autoevidente. A concepção pré-lógica mantida pela perspectiva lévy-bruhliana torna inconcebível que o pensamento primitivo tenha algum grau de racionalidade e bom senso. A questão, no entanto, é que este apenas se encontra distanciado da lógica *sob o ponto de vista do homem moderno*⁹⁰.

A crença em espíritos, demônios e bruxaria como explicações razoáveis para os eventos da vida arcaica mantém uma coerência, todavia, essa lógica parte de outros pressupostos que não as do indivíduo civilizado. O psicólogo suíço destaca que se o sujeito contemporâneo acreditasse piamente em magos e demônios, as explanações dos primitivos acerca de suas experiências seriam perfeitamente admissíveis. Do mesmo modo, o homem arcaico que olhasse para as justificativas atuais para os fenômenos naturais acharia totalmente incabível⁹¹. Caso um primitivo entrasse numa máquina do tempo e se transportasse para o período atual, ao entrar em contato com as noções científicas contemporâneas, pensaria algo deste tipo: “Como vocês podem acreditar que a morte por doença seja uma ocorrência natural e não a obra de um feiticeiro? Isto é um absurdo!”.

6. A CONSCIÊNCIA MÍTICA

A concepção trazida anteriormente sobre o caráter do símbolo enquanto *ponte entre os opostos* recebe uma nova nuance em Cassirer. Primeiro, o autor questiona a teoria geralmente aceita pelas investigações mitológicas, isto é, de que todo mito tem uma origem animista.

⁸⁹ LÉVI-STRAUSS, *Mito e Significado*, pp. 26-27.

⁹⁰ JUNG, *Modern Man in Search of a Soul*, pp. 126-127.

⁹¹ *Ibid.*, p. 127.

Segundo ele, se este fosse o caso — que o mito se pressupõe no eu e na alma — haveria uma limitação preconcebida na ontologia das formas simbólicas, ou seja, estas se restringiriam de modo fixo pelo próprio eu e pela própria alma⁹².

O que, em verdade, ocorre, na visão do filósofo alemão, é que são as formas simbólicas elas mesmas que impõem seus próprios limites entre o ego e a realidade. Noutras palavras:

[...] um exame no desenvolvimento de cada uma das formas simbólicas vai mostrar-nos que, por toda parte, seu mérito essencial não consiste em retratar o mundo externo no interno ou simplesmente em projetar para fora um mundo interno pronto, mas sim que é primeiramente nelas e por seu intermédio que os dois momentos do "interior" e do "exterior", do "eu" e da "realidade" alcançam sua *determinação* e sua delimitação recíproca.

(CASSIRER, *A Filosofia das Formas Simbólicas: Parte II: O Pensamento Mítico*, p. 266)

As formas simbólicas não servem de ponte entre um eu e uma realidade já dadas, elas *determinam e delimitam* aquilo que se concebe como “eu” (*interior*) e “realidade” (*exterior*) bem como o encontro entre essas partes. Sem o intermédio do símbolo, *eu e realidade* não passam de uma massa indiferenciada no tecido mítico.

A fenomenologia da consciência mítica aponta justamente o fato de que o mito não parte de uma concepção pronta de eu ou de alma — esta, ao contrário, é plasticamente flexível para o mito. Segundo Cassirer, a alma deve ser *conquistada e configurada* pelo processo mítico⁹³.

A alma, portanto, para a instância consciencial do mito, não é de modo algum substancializada. Todas as características tomadas frequentemente pela metafísica como inerentes à *anima* (unidade; indivisibilidade; imutabilidade; continuidade, etc.) não se encontram presentes desde o princípio. Elas aparecem enquanto *momentos determinados* após um certo desenvolvimento do pensamento mítico em contato com o conceito anímico e suas representações⁹⁴. “Neste sentido, o conceito de alma pode, com o mesmo direito, ser caracterizado tanto como fim quanto como início do pensamento mítico”⁹⁵.

Nos estágios mais avançados, após passar pelo árduo curso transformativo, nasce da categoria do mito anímico aquele elemento individualizante: o eu pessoal. Cassirer salienta que esse processo de conquista da alma não se dá pelo mero intelecto (ou por *consideração*),

⁹² CASSIRER, *A Filosofia das Formas Simbólicas: Parte II: O Pensamento Mítico*, pp. 265-267.

⁹³ *Ibid.*, p. 267.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 267.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 267.

ela parte antes de um *desejo*, um desejo manifestado pela *ação*. Por meio desta atividade é que o sujeito configura sua realidade espiritual e torna cada vez mais evidente a separação entre ser e não-ser (entre o mundo do ego e o mundo das coisas)⁹⁶. Contudo, ainda nos graus iniciais, essa distinção não está concretizada por completo, o que gera uma projeção exacerbada e imediata das paixões da alma em direção à realidade concreta.

Aqui, aparece mais um paradoxo do processo de desenvolvimento da consciência mítica: ainda neste nível inicial pré-diferenciação, em que o ego projeta a potência do desejo e do agir sobre a realidade exterior, há um elevado sentimento-de-si (*Selbstgefühl*) que toma conta do indivíduo por meio da visão mágica do mundo. Todavia, justamente esse sentimento de onipotência do eu (*Ich*) para com as coisas é o indicativo supremo de que ainda não se alcançou um eu genuíno (*Selbst*)⁹⁷. O eu, enquanto se concebe todo-poderoso pelo combustível da vontade, encontra-se *possuído* pela força das coisas das quais se acha senhor.

O eu chega a si mesmo apenas quando estabelece esses limites para si mesmo, com isto delimita sucessivamente a causalidade incondicional que inicialmente imputava a si mesmo ante o mundo das coisas. Somente quando a paixão e a vontade não mais procuram arrebatar imediatamente o objeto desejado e atraí-lo para seu domínio, mas entre o mero desejo e sua meta se intercalam elementos intermediários cada vez mais numerosos e mais claros, só então os objetos, por um lado, e o eu, por outro, ganham um valor próprio independente: a determinidade dos dois só é alcançada através dessa forma de mediação.

(CASSIRER, *A Filosofia das Formas Simbólicas: Parte II: O Pensamento Mítico*, p. 270)

Tal mediação é precisamente aquela realizada pelos símbolos. Portanto, o simbolismo aparece como função portadora do aspecto mágico, anteriormente projetado de maneira imediata na realidade. Contudo, ainda que o curso de desenvolvimento do eu se distancie do olhar mágico imediato em prol de uma adaptação, a instância mítica se mantém continuamente atrelada à consciência:

Será que os homens alguma vez se libertaram totalmente do mito? Todos os homens tinham olhos e todos os seus sentidos para perceber que o mundo era morto, frio e infinito, e jamais tinham visto um deus ou tiveram de postular a sua existência como necessidade dos sentidos. Ao contrário, foi necessária uma fortíssima necessidade interior, explicável apenas através da força irracional do instinto, para estabelecer aqueles dogmas religiosos cujo absurdo já era assinalado por Tertuliano. Assim, podemos ocultar a uma criança os conteúdos dos antigos mitos, mas não livrá-la da necessidade de mitologia e muito menos a capacidade de criá-la. Se conseguíssemos cortar de uma vez todas as tradições do mundo, toda a mitologia e toda a história das religiões recomeçariam com a geração seguinte.

(JUNG, *Símbolos da Transformação*, p. 21)

⁹⁶ CASSIRER, *A Filosofia das Formas Simbólicas: Parte II: O Pensamento Mítico*, p. 268-269.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 269.

Do ponto de vista psicológico, é possível observar os processos psíquicos arcaicos também no homem contemporâneo. Segundo Jung, todo sujeito civilizado é ele próprio ainda um homem arcaico nas camadas mais profundas da psique. Da mesma maneira que se pode observar no corpo desenvolvido do *homo sapiens* os traços primordiais da espécie dos antigos mamíferos dos quais descende, também é possível constatar os resquícios psíquicos primários no indivíduo hodierno⁹⁸.

No entanto, a superfície psíquica do homem da civilização, já secularizada, estranha enormemente os princípios da consciência mítica. Escapar das superstições amedrontadoras do mundo arcaico foi uma conquista árdua e relativamente recente da consciência racional⁹⁹. É até bastante compreensível que a modernidade tenha certa repulsa ao modo antigo de existência, porquanto a experiência de um mundo mágico e dominado por forças invisíveis pode ser deveras sombria. Não por acaso o movimento *iluminista* recebe tal alcunha.

O mal-estar do sujeito secularizado, todavia, é transpassado por toda sorte de preconceitos para com aquilo que se encontra *além* da percepção lógico-sensorial. Como ficara evidente até aqui na explanação geral acerca da instância simbólica, um símbolo manifesta na consciência do indivíduo a abertura de significados que ultrapassam a capacidade de apreensão racional. Portanto, a experiência simbólica se dá em âmbitos outros que não o da razão, sejam estes o escopo do afetivo, do fantasioso, do visceral ou do espiritual.

Eliade destaca a indisposição do homem ocidental contemporâneo em relação às experiências simbólicas do sagrado. É difícil para este conceber que algumas pessoas possam ver numa pedra ou numa árvore algo de divino. Contudo, o que não se evidencia ao sujeito de visão demasiadamente limitada é que não se trata da pedra *em si* ou da árvore *em si*, mas do que estes objetos *revelam* acerca da sacralidade do Universo¹⁰⁰.

A experiência mágico-religiosa é carregada destas hierofanias, isto é, das revelações do sagrado. Um objeto *a priori* comum — ou, nos termos de Eliade, *profano* — ganha outra tonalidade aos olhos do religioso ou do místico, a saber, torna-se uma representação dos mistérios sobrenaturais sem, no entanto, deixar de fazer parte da banalidade mundana (a pedra sagrada, por exemplo, ainda é pedra tal qual as outras)¹⁰¹.

⁹⁸ JUNG, *Modern Man in Search of a Soul*, pp. 125-126.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 130.

¹⁰⁰ ELIADE, *O Sagrado e o Profano*, p. 13.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 13.

Para a consciência mítica, todo o Cosmos é passível de se converter em hierofania. Na concepção do pensamento arcaico, o sagrado equivale à própria realidade, logo, participar do real é estar constantemente imbuído do sentimento místico por trás de todas as coisas que o rodeiam. O processo de dessacralização da Natureza, ocorrida no curso da história recente da humanidade¹⁰², colocou um grande bloco entre o modo de vida arcaico e o modo de vida moderno.

A existência profana do sujeito da contemporaneidade é repleta de ritos degradados. Um bom exemplo disto é a lida com os atos fisiológicos — ao passo que, para o homem civilizado, sexo e alimentação não passam de atividades biológicas, para o homem arcaico, a realização de tais práticas jamais são vistas *apenas* como um processo orgânico. Estas aparecem como possibilidade de comunhão com o divino¹⁰³.

Portanto, como frisa Eliade, a experiência humana pode ser dividida nestes dois modos distintos de ser: *sagrado e profano*. O “primitivo”, enquanto *homo religiosus*¹⁰⁴, está profundamente vinculado ao modo de sacralização do mundo, já o indivíduo moderno desprovido de sentimento religioso reforça em sua vivência a deterioração simbólica antes mencionada.

7. O PROBLEMA ESPIRITUAL DO HOMEM MODERNO

O problema em pauta neste capítulo não pode ser julgado por inteiro, afirma Jung, haja vista que o homem moderno é o sujeito deste tempo, recém-concebido, em pleno desenrolar de seu processo existencial. Logo, assim como hoje é possível responder e teorizar patentemente acerca do homem antigo em razão da longínqua distância temporal em relação ao seu mundo, o que permite um afastamento necessário para postular concepções acerca deste, o mesmo irá ocorrer com o sujeito atual, isto é, as respostas mais sólidas para as questões da sociedade contemporânea repousam no futuro¹⁰⁵.

Não obstante, o que pode ser feito é levantar a questão primordial, a saber, o que seja o problema espiritual do homem moderno. Então, a partir disso, será possível supor alguns

¹⁰² ELIADE, *O Sagrado e o Profano*, p. 13-14.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 14.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 15.

¹⁰⁵ JUNG, *Modern Man in Search of a Soul*, p. 196.

pressentimentos gerais — tão gerais quanto a própria questão posta, visto que se trata de um problema de âmbito universal e não somente diz respeito a este ou aquele sujeito. Ademais, Jung ressalta a necessidade de precaução para com as tentativas de resposta, visto que ele mesmo tenderá a trazer pontos um tanto provocadores (o aviso de precaução é também um ponto de compensação para ele próprio)¹⁰⁶.

O primeiro ponto de vista apresentado pelo psicólogo suíço acerca desta pauta é o seguinte: o assim denominado *homem moderno* não se trata do homem da massa, mas sim o sujeito que está consciente do imediato tempo presente. Assim, *o homem do presente imediato* não é apenas aquele que vive no período atual, ele é o indivíduo que possui “o maior grau de consciência com o menor grau de inconsciência”¹⁰⁷ sobre o presente.

Raro que é, o homem moderno no sentido junguiano se vê solitário e carrega o fardo de culpa que seu grau de consciência provê — culpa somente expiada por um senso de criatividade necessário para a quebra de tradição que este carrega. Para tanto, o sujeito do tempo presente frequentemente se percebe como antiquado, enquanto outros se autointitulam modernos sem possuir as características primordiais para tal (a estes, Jung se refere como *pseudo-modernos*)¹⁰⁸.

A pessoa consciente deste tempo também está sujeita ao aspecto sombra de sua autopercepção, a saber, sua *hubris* pode fazê-la crer que este período é o pico mais alto na evolução da história da humanidade, contudo, o fato é que “somos também a frustração das esperanças e expectativas das eras [anteriores]”¹⁰⁹. Duas guerras mundiais provam que o projeto dos ideais cristãos fracassou nas mãos da modernidade.

Este homem moderno, segundo Jung, sofreu, no sentido psicológico, um choque quase fatal. Portanto, a dúvida sobre tempos melhores, mesmo com todos os acordos de paz e medidas paliativas, paira no ar. As benesses e maldições do desenvolvimento científico e tecnológico são bem conhecidas pelo sujeito desta era. Com isso, a evidente fragmentação psíquica tornou-se regra e as condições existencialmente patológicas da psique coletiva manifestaram-se em todos os âmbitos da cultura¹¹⁰.

¹⁰⁶ JUNG, *Modern Man in Search of a Soul*, p. 196.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 197.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 199.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 199.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 200.

Quando exteriorizada em forma de ritual ou de algum modo espiritual — como, por exemplo, numa religião viva —, a psique mantém-se abstraída de qualquer problema do âmbito do espírito¹¹¹ à medida que há um propósito e um sentido estabelecidos no próprio modo de encarar o mundo. Esta objetivação psíquica, típica do *homo religiosus*, foi gradualmente mutilada até alcançar seu auge de degradação simbólica no positivismo do século XIX. Na perspectiva de Jung, esta dessacralização criou a necessidade da *descoberta* da psicologia que logo em seguida se tornou uma das novas ciências do espírito. A ciência psicológica fundada na experiência subjetiva e estabelecida no decorrer do século XX é, segundo o autor suíço, “sintomático de uma profunda convulsão espiritual”¹¹², em que a vida religiosa não mais dá conta da potência psíquica como um todo.

O *ouvido simbólico*, como destaca Alleau¹¹³, encontra-se atrofiado no indivíduo contemporâneo massificado que, por conta de todas as facilidades tecnológicas, já não vê necessidade em fazer uso dele. A vida psíquica, antes fluida e em comunhão com os objetos do mundo enquanto projetava sua sacralidade neste, agora se encontra em conflito com o próprio eu. A ruptura entre os desejos da alma e as ambições do ego gera a autopercepção sobre as fontes bloqueadas da psique e, então, por meio da doença, o sujeito é clamado a olhar para dentro.

O homem médio da contemporaneidade já não possui o suporte metafísico firme que o medieval continha e, por isso, compensa o sentimento de incerteza com ideais de segurança material, bem-estar geral e perspectivas humanitárias. Todavia, ficara evidente que a mera seguridade materialista não serve de substituto — ou mesmo de cura, como alguns querem — para as dores da alma. Agora, observa-se uma crescente e intensa atenção para as questões ditas *psicológicas*. “Este interesse ‘psicológico’ do tempo presente mostra que o homem espera algo da vida psíquica [subjetiva] que ele não recebeu do mundo exterior”¹¹⁴, destaca Jung. Este fator psíquico faltante buscado hoje pelo homem moderno (ao menos aquele relativamente consciente de suas condições intrapsíquicas) é o que as religiões do passado providenciavam aos antigos.

O psicólogo suíço sublinha ainda que o fascínio geral pelas questões do inconsciente não podem ser tomadas como mera coincidência. Por “questões do inconsciente” não se

¹¹¹ JUNG, *Modern Man in Search of a Soul*, p. 201.

¹¹² *Ibid.*, p. 202.

¹¹³ ALLEAU, *A Ciência dos Símbolos*, p. 10.

¹¹⁴ JUNG, *Modern Man in Search of a Soul*, p. 206.

entende aqui apenas aquelas da psicologia enquanto ciência ou da visão estreita emprestada pela psicanálise freudiana, mas de todo o conjunto de fenômenos psíquicos que recaem no interesse acentuado pelos campos do espiritualismo, da astrologia e da teosofia. Tal disposição por temas esotéricos tomou tamanha proporção na segunda metade do século XX que Jung diz ser apenas comparável ao florescimento do gnosticismo no primeiro e segundo séculos após Cristo¹¹⁵.

O autor salienta a semelhança das correntes espiritualistas atuais com as do pensamento gnóstico. Além disto, destaca os movimentos teosóficos e antroposóficos — os quais ele denomina de “puro gnosticismo numa vestimenta Hindu”¹¹⁶ — como os mais impressionantes em termos de alcance. O interesse passional por essas novas ideias aparece como canal substituto pelo qual a energia psíquica pôde voltar a fluir após a retração do investimento psíquico em tradições religiosas consideradas obsoletas pelo sujeito contemporâneo¹¹⁷.

O homem moderno teve então seu interesse renovado pelo mundo dos símbolos religiosos, porém a seu modo. Já não importa para ele as imposições de crença tradicionais das antigas doutrinas — ao menos no sentido da vivência espiritual —, o foco está em readquirir um contato com a experiência religiosa viva. Por esta razão, Jung percebe o sujeito da contemporaneidade com grandes esperanças sobre a sua conexão com a psique, ao contrário do que se constata acerca das pessoas que o precederam na sociedade positivista do século XIX¹¹⁸.

A vivência religiosa para o indivíduo de hoje deve estar pautada no contato direto através da própria experiência psíquica e de acordo com esta, visto que postulados dogmáticos baseados em pura fé já não o satisfazem. A atração que a contemporaneidade possui pelo inconsciente indica um desejo de descobrir pela via direta o que jaz além da consciência intencional¹¹⁹, a saber, no terreno psíquico misterioso de onde as imagens simbólicas provêm.

Todavia, ainda que todo esse desejo de reconexão seja verdade, isto não alivia a crise espiritual geral que a contemporaneidade vive, apenas a encobre. O homem médio vive em neurose, desconectado das forças da vida e, num ciclo retroalimentado, os costumes da

¹¹⁵ JUNG, *Modern Man in Search of a Soul*, p. 206.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 206.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 207.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 207.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 207.

sociedade civilizada criam um espiral sem fim de aspectos neurotizantes. O colapso espiritual do ocidente fez com que se buscasse as respostas no seu lado oposto. Contudo, a assimilação das filosofias orientais também gerou um efeito rebote denominado de orientalismo — evidência de que a vontade de poder do ocidental penetra também as narrativas dos povos marginais.

Apesar disso, Jung propõe a seguinte percepção¹²⁰: ainda que o Ocidente subjuguie o Oriente por medidas externas (sejam estas armamentistas, tecnológicas ou culturalistas) e estremeça amplamente a vida material daquele lado, o Oriente também desestrutura toda a concepção psíquica/espiritual vigente do lado de cá. Noutras palavras, o ocidental afeta a vida exterior do oriental, ao passo que este revira a vida interior daquele, o que gera uma total revisão afetiva e intelectual no modo de vida do indivíduo materialista. Aliás, no que concerne ao desenvolvimento filosófico, artístico e religioso, o Oriente se encontra anos-luz à frente em diversas vertentes.

De acordo com o psicólogo suíço, o Oriente está na raiz da transformação espiritual pela qual passa atualmente o homem ocidental, ainda que seja um Oriente simbólico, a saber, o lado oposto da nossa consciência: as profundezas do inconsciente. A conexão com a perspectiva psíquica oriental pode ser a chave para arrefecer a vontade de dominação tão impregnada nos povos ocidentais¹²¹.

O interesse espiritual atualizado deve englobar não somente a psique, mas também o corpo. A respeito desta estima renovada pelo corpo, Jung frisa o grau de compensação intensa passível de ocorrer:

O poder atrativo da psique causa uma nova autoestima — uma re-estima dos fatos básicos da natureza humana. Dificilmente ficaremos surpresos se isto levar a uma redescoberta do corpo após sua longa depreciação em nome do espírito. Estamos até tentados a falar da vingança do corpo sobre o espírito.

(JUNG, *Modern Man in Search of a Soul*, p. 219 - tradução nossa)

Este corpo, que é também símbolo vivo do espírito (antropocosmos), haverá de encontrar seu lugar de direito no processo de transição simbólica em curso na contemporaneidade. A reconciliação do corpo com o espírito, segundo Jung, é o estágio necessário para a superação da velha distinção mente-matéria que ainda impera enquanto contradição insustentável da cisão psicossomática.

[...] se nos reconciliarmos com o verdadeiro mistério de que o espírito é o corpo vivo visto de dentro, e o corpo é a manifestação externa do espírito vivo — os

¹²⁰ JUNG, *Modern Man in Search of a Soul*, pp. 215-216.

¹²¹ *Ibid.*, p. 217.

dois sendo na verdade um — então poderemos entender o porquê da tentativa de transcender o nível de consciência precisar prestar o devido reconhecimento ao corpo.

(JUNG, *Modern Man in Search of a Soul*, p. 220 - tradução nossa)

CONCLUSÃO

A presente monografia buscou traçar um caminho explanativo acerca da ciência dos símbolos. Para tanto, teve de considerar a natureza própria do objeto de pesquisa, isto é, sua inerente ambivalência e obscuridade, seu caráter fugidio que apresenta dificuldades, algumas delas incontornáveis, quando trazido para a expressão dos signos linguísticos.

Expressar o inexprimível é tarefa árdua, requer instrumentos que vão além da lógica convencional e que há muito estão relegados ao cemitério dos conceitos. Foram selecionados, portanto, alguns dos encantadores de zumbis mais prestigiados do pensamento contemporâneo para dar conta do recado.

Durand, com sua antropologia do imaginário, pôde fornecer as estruturas através das quais as imagens simbólicas se manifestam na percepção do sujeito. Eliade, pela via da história da religião, demonstrou como é possível, por meio dos símbolos, viver além da história. Cassirer, bem como Lévi-Strauss, dispôs as ordenações comparativas necessárias para conectar o pensamento mítico ao pensamento científico. Jung, por sua vez, oferecera sua afiada intuição acerca da perspectiva espiritual do mundo contemporâneo. Outros grandes nomes do estudo da simbólica, como Alleau e Ferreira dos Santos, que enriqueceram as páginas deste trabalho, também merecem menção honrosa por possibilitarem a investigação e explicação das bases deste difícil tema.

A retomada simbólica em questão deve ser considerada em todas as suas instâncias, a saber, o cemitério onde os símbolos foram enterrados é também um lugar bem assustador. A descoberta do inconsciente, com tudo que isso implica, coloca o homem frente a frente com a própria sombra e, sem o devido cuidado, esta pode irromper de maneiras catastróficas, como o século XX já provou.

Por outro lado, um renovado contato com o sagrado está igualmente em jogo. Por ora, o sujeito da contemporaneidade deverá contentar-se com um limbo, a incerteza de um processo de transição e transformação da própria alma. Se será possível uma reconexão

completa com o *self*, um reencontro com o centro mesmo da psique total, cada um terá que pagar para ver. O preço é a renúncia a uma visão de mundo muito bem estabelecida, abdicar do inestimável apreço às questões materialistas em prol de uma reformulação pessoal e coletiva.

O homem arcaico não necessitava abster-se de um lado ou outro da realidade (psíquica ou física), visto que para ele não havia diferença. A psique exteriorizada fornecia a potência de sentido existencial indubitável. Toda a Natureza era simbólica, escondia e revelava o aspecto divinatório fundamental — experiência raríssima para o sujeito da modernidade. Fato é que a queda do paraíso simbólico ocasionou uma cisão tão profunda no espírito do homem que um abismo foi aberto onde antes havia comunhão.

Não cabe a um único indivíduo atestar as motivações e propósitos por trás da deterioração simbólica geral, contudo, pode-se constatar os efeitos de uma existência profana, distanciada dos símbolos, ritos e mitos. Por isso, o interesse renovado pelos símbolos deve ser prezado com sublime atenção.

Pode-se falar de uma existência simbólica, pois o homem se mostra naturalmente, nos termos de Cassirer, como *animal symbolicum*. Logo, está evidente que uma vida apartada dos símbolos equivale a uma vida patológica. O homem contemporâneo, desconectado das forças vitais, retorna em devaneio às fantasias do paraíso perdido — isto é, quando ainda resta alguma capacidade de fantasiar.

A realidade do campo simbólico é tão concreta quanto as técnicas cultuadas pela civilização. Contudo, poucos percebem a concretude da vida psíquica cotidiana. A cisão ocorrida fez com que a percepção de uma vida simbólica atrelada a uma vida prática fosse privilégio de poucos. As massas realizam diariamente os ritos degradados sem, no entanto, se aperceberem de tal fato. Desde os esportes, onde muitos se juntam dentro de uma arena para cultivar a batalha de opostos, até a apresentação artística da dança — atividades antes consagradas como ritos aos deuses —, a experiência de dessacralização permeia cada ato.

Conclui-se, portanto, que a retomada simbólica ocorrida na aurora do novo tempo perfaz a necessidade psíquica do sujeito contemporâneo. Não há vida sem símbolo, como não há símbolo sem vida. Seja por meio dos mitos, dos rituais ou dos sonhos privados do indivíduo, a potência de simbolizar se fará presente. A riqueza do misterioso continuará a instigar as mentes mais aguçadas e os símbolos persistirão em se reatualizar e criar novas pontes para o desenvolvimento da consciência humana.

BIBLIOGRAFIA

ALLEAU, R. **A Ciência dos Símbolos**. Lisboa: Edições 70, 2001.

CASSIRER, E. **A Filosofia das Formas Simbólicas: Parte II: O Pensamento Mítico**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

CHEVALIER, J., GHEERBRANT, A. **Dicionário de Símbolos**. 34ª Edição, Rio de Janeiro: José Olympio, 2020.

DURAND, G. **A Imaginação Simbólica**. Lisboa: Edições 70, 2000.

_____. **As Estruturas Antropológicas do Imaginário**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

ELIADE, M. **Imagens e Símbolos**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FERREIRA DOS SANTOS, M. **Tratado de Simbólica**. 2ª Edição, São Paulo: Logos, 1959.

JACOBI, J. **Complexo, Arquétipo e Símbolo na psicologia de C. G. Jung**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

JUNG, C. G. **Símbolos da Transformação [Obras Completas, Vol. V]**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986.

_____. **Modern Man in Search of a Soul**. Boston: Mariner Books, 1955.

LÉVI-STRAUSS, C. **Mito e Realidade**. Lisboa: Edições 70, 1987.