

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA SAÚDE
CURSO DE PSICOLOGIA

Inconsciente e interpretação entre Jung e o estruturalismo:
símbolo, arquétipo e episteme

Pedro Henrique Mendonça de Melo e Paiva

São Paulo

2019

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA SAÚDE
CURSO DE PSICOLOGIA

Inconsciente e interpretação entre Jung e o estruturalismo: símbolo, arquétipo e episteme

Pedro Henrique Mendonça de Melo e Paiva

*Trabalho de conclusão de curso realizado
como exigência parcial para graduação no
curso de psicologia, sob orientação do
professor Guilherme Scandiucci.*

São Paulo

2019

“O mito é uma fala. Mas não uma fala qualquer. São necessárias condições especiais para que a linguagem se transforme em mito. Tudo pode ser objeto do mito. O que o define não é o objeto de sua mensagem, mas a maneira como a profere.”

(Silas Guerreiro. In: GUERREIRO, 2012, p. 112)

RESUMO

Título: Inconsciente e interpretação entre Jung e o estruturalismo: símbolo, arquétipo e episteme

Orientando: Pedro Henrique Mendonça de Melo e Paiva

Orientador: Guilherme Scandiucci

Ano: 2019

O presente trabalho se pergunta acerca do uso que a psicologia junguiana tem feito do conceito de arquétipo e suas consequências epistemológicas, levando em conta que, em grande parte, as descrições e hipóteses levantadas pelos desenvolvimentos junguianos e pós-junguianos ainda deixam lacunas epistemológicas importantes no conceito. Neste intuito, verifica-se que a noção de estrutura, também padrão universal de cultura, pode promover um diálogo produtivo para ambas as partes - o estruturalismo e a psicologia analítica. Será feita, então, revisão bibliográfica nas áreas da antropologia estrutural, linguística e psicologia analítica, percorrendo as precauções necessárias para construir semelhante diálogo sem distorcer teorias e conceitos. Isto tornou necessários desenvolvimentos acerca do símbolo e do simbólico, conceitos inseparáveis tanto do arquétipo, quanto da estrutura. Assim também, não se poderia estabelecer tal diálogo sem o cuidado de notar as estratégias de interpretação em Jung e no estruturalismo. Com isso, esperamos contribuir para as análises culturais e subjetivas no campo da psicologia, a partir de sólidas bases epistemológicas que as áreas em foco podem estabelecer.

Palavras-chave: estruturalismo; Jung; psicologia analítica; arquétipo; estrutura; Lévi-Strauss.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	5
2. PERCURSO E FONTES (MÉTODO).....	9
3. OU CAOS, OU COSMOS: SÍMBOLO, HISTÓRIA E EPISTEME	13
3.1 Símbolo e função transcendente: a ponte para o inconsciente	13
3.2 Estruturalismo e pós-estruturalismo: a questão do não-senso	14
3.2.1 <i>A proposta estrutural em lingüística</i>	14
3.2.2 <i>O estruturalismo enquanto episteme</i>	15
3.2.3 <i>Pós-estruturalismo como estruturalismo radical</i>	16
3.3 Individuação e não-senso	17
3.4 Arquétipo: um problema histórico e ontológico	18
3.4.1 <i>O mito, possibilidade de cultura</i>	18
3.4.2 <i>Autonomia do pensamento: duplo cogito?</i>	20
3.4.3 <i>A autonomia do inconsciente e a estrutura sem sujeito</i>	21
3.5 Afinal, caos ou cosmos?	22
4. O PROBLEMA DA UNIVERSALIDADE NO ARQUÉTIPO E NA ESTRUTURA	26
4.1 Arquétipo e transmissão	26
4.2 Problemas essenciais	28
4.3 Saídas possíveis: estruturas universais	29
4.4 Universalidade da estrutura	32
5. LINGUAGEM E INTERPRETAÇÃO: O QUE FAZEMOS COM OS SÍMBOLOS?	35
5.1 Estrutura e linguagem: lingüística arquetípica ou arquétipo lingüístico?	35
5.2 A panacéia terminológica de Jung	37
5.3 Símbolo e signo: há semiótica que não seja simbólica?	39
5.4 O problema colocado entre análise e síntese	42
6. ANTES DE CONCLUIR: OS OPOSTOS ENTRE A CONTRADIÇÃO E A CONJUNÇÃO.....	45
7. CONSIDERAÇÕES FINAIS: SIMBOLISMO E CULTURA	48
8. ABERTURAS FINAIS: PRA NÃO DIZER QUE NÃO FALEI DAS FLORES	51
BIBLIOGRAFIA	55

1. INTRODUÇÃO

“O que constitui a essência de um arquétipo? Em outras palavras, o que o torna o que realmente é, exatamente, sem o quê não o seria? Jung não pode tornar isto claro”, aponta Mills (2018, p. 199, tradução nossa), lembrando que também as escolas pós-junguianas não o fizeram suficientemente. Segundo o autor, o termo *arquétipo* vem sendo usado “(...) sem a compreensão e a análise devidas de seus traços essenciais” (ibid., p. 199). A obra de Jung postula a existência de arquétipos supostamente universais, baseada unicamente na observação empírica - clínica e documental - de seu autor (por exemplo, cf. JUNG, 2011a, 2013b e 2014a). Embora haja, em certas partes, comparações com as categorias kantianas, ou com as ideias platônicas, o modo de entender o conceito oscila entre as mais variadas tendências: imagens primordiais, padrões de comportamento, padrões míticos, modos inatos de percepção, etc. Não mais contundente é a explicação que Jung encontra para seu caráter universal: embora por vezes deixe a questão de lado, quando a ânsia pela ciência insiste perguntá-lo, ele responde por um certo tipo de hereditariedade. Deste problema, assim como das proposições de Mills, trataremos no capítulo 4.

Ainda assim, com a ideia de arquétipo, percebemos o encontro entre a psicologia de Jung e a antropologia, que baliza este trabalho. A atitude própria a esta última é “(...) caracterizada pelo estudo do homem em sociedade” (PASSADOR, in. GUERREIRO, 2012, p. 29), compreendendo o humano como:

Uma espécie que se caracteriza pela formação de grupos socioculturais, que se constituem como agrupamentos de indivíduos que compartilham de uma mesma história particular e de uma mesma visão de mundo daí derivada, definindo formas coletivas e ordenadas de pensamento, práticas, comportamento, convivência e sobrevivência. O conjunto dessas formas é a cultura. (p.29-30)

Assim, podemos resumir o trabalho de tal disciplina nos seguintes termos: a antropologia se ocupa do humano coletivo, do humano que compõe uma estrutura sociocultural complexa. Ao mesmo tempo, esta estrutura atravessa cada sujeito em sua constituição e em sua vivência mais íntima. Em Psicologia, é impossível hoje pensar o humano sem a ideia de que ele é antes de tudo um ser em relação, um ser social - e isto põe, necessariamente, ambas as áreas do conhecimento cara a cara.

Restringindo-nos à psicologia analítica, continua patente a importância do estudo das produções culturais - especialmente entre os volumes 9 e 15 da Obra Completa (PENNA, 2013). Ainda mais, ao nos voltarmos à teoria dos arquétipos, notamos a centralidade da mitologia enquanto uma das mais eminentes maneiras de produção de símbolos (sentido junguiano) do inconsciente coletivo. Se a antropologia se volta ao estudo do coletivo que atravessa e constitui constantemente o humano, Jung é ainda mais radical e deita os olhos sobre o coletivo que é o próprio humano, que é a condição primeira de qualquer existência humana, o coletivo que cada sujeito individualmente carrega em si como primeiro impulso rumo à individuação - numa palavra, o próprio arquétípico. E

se, por um lado, a antropologia (especialmente enquanto etnografia) se ocupa da cultura diferente, por outro lado, “(...) por sobre a complexidade da diversidade das culturas, o antropólogo procura as evidências dos universais” (GUERREIRO, in. GUERREIRO, 2012, p. 98).

Tal procura é patente em Lévi-Strauss, na medida em que busca as estruturas universais de constituição da cultura (LÉVI-STRAUSS, 1975; KECK, 2013b). Tanto assim que, ao levantar a literatura sobre o tema, nada encontramos tratando do diálogo entre Jung e o estruturalismo em termos gerais, mas diversas propostas existem pondo-o ao lado de Lévi-Strauss (às vezes, acima dele). De fato, parece haver potência utilizarmos-nos deste diálogo para propor caminhos possíveis acerca do problema apontado por Mills (2018).

De maneira geral, muitos autores apontam as semelhanças entre o pensamento junguiano e o pensamento lévi-straussiano, tais como Nakajima (2018), Iurato (2015) ou Gras (1981). São delineamentos de suma importância, estabelecendo aproximações e diferenças entre os conceitos e os procedimentos destas duas figuras tão importantes, mas não levam adiante uma discussão propriamente ontológica e epistemológica que se pergunte pelas dimensões fundamentais da psicologia analítica e do estruturalismo. Portanto, e na medida em que o arquétipo habita este espaço, e não o lugar de simples conceito positivo, não adentram em profundidade o problema levantado por Mills, ainda que façam um trabalho teórico e conceitual de mérito.

Por sua vez, D'Aquili (1975), citado por todos que tratam do tema, adentra um plano mais fundamental, unicamente para estabelecer indícios de que Lévi-Strauss teria lido Jung, ao que Serina (2018) responde demonstrando que não há como sabê-lo, mas apontando motivos acadêmicos e políticos para a frequente recusa de Lévi-Strauss em elogiar a psicologia analítica. No entanto, este debate parece menos produtivo do que estabelecer os contextos epistemológicos para uma colaboração entre estruturalismo e psicologia analítica. Um empreendimento mais frutífero é aquele iniciado por Paredes (1990), que se ocupava das críticas que Lévi-Strauss tece sobre o trabalho de Jung. De tal maneira, é importante que nos detenhamos, ainda que brevemente, no que produz. Em primeiro lugar, ele mesmo fundamenta a relevância do campo em que se insere o nosso trabalho:

O produto de tais leituras (de Jung e Lévi-Strauss) convenceu-nos de que existem, nas referidas obras, mais pontos de contato do que de conflito e que é de extrema importância, e diríamos, até de urgência, que as aparentes barreiras conceituais que impedem o acesso aos seguidores de cada um dos autores, à obra do outro, sejam derrubadas para obtenção de grande benefício comum. (p. 101)

O autor procede, então, enumerando as críticas tecidas pelo antropólogo à psicologia analítica, quais sejam:

- 1 - Atribuição de significações precisas ou de conteúdos definidos aos arquétipos.
- 2 - Inconsciente dividido em setores - um individual e outro coletivo.
- 3 - Os fatos analíticos são abstratos, impessoais e a-históricos.
- 4 - Inconsciente cheio de símbolos e de coisas simbolizadas.
- 5 - Hereditariedade de um inconsciente adquirido.
- 6 - Utilização de qualquer material mitológico, até em sua versão atual. (p. 102)

Não cabe aqui tratar das respostas a cada uma delas, senão compreender o contexto geral em que se constroem. Sobre cada um destes itens, o autor demonstra, primeiro, que se apoiam em trechos pontuais ou conceitos revisitados de Jung, por vezes inclusive mal compreendidos; e segundo, que o próprio Lévi-Strauss reproduz, em outras partes de sua obra, precisamente tais itens que critica em Jung. Ora, não é à toa, já que a antropologia estrutural se preocupa em encontrar nas produções *culturais simbólicas* (sentido estruturalista) as suas *estruturas elementares e universais*, organizadoras originárias da cultura (PASSADOR, in. GUERREIRO, 2012).

Fica evidente, para aqueles que conhecem razoavelmente a psicologia junguiana, que nos aproximamos surpreendentemente dos arquétipos, enquanto *estruturas universais ou coletivas* cuja função psíquica vai ao encontro da produção de *sentidos culturais*, da *simbolização*. Há, de fato, a diferença crucial de que Lévi-Strauss pensa uma estrutura sem sujeito (porque, antropólogo, seria-lhe inútil uma primazia do sujeito), além de desencontros importantes quanto à compreensão da natureza destas estruturas coletivas, mas voltaremos a eles mais profundamente no corpo do trabalho.

Uma ressalva se faz necessária: propusemos que o *estruturalismo* pode oferecer caminhos interessantes para pensar o problema do arquétipo, e encontramos unicamente uma literatura voltada a Lévi-Strauss. Em primeiro lugar, o etnólogo tem uma obra de especial potência para o diálogo com Jung, como os trabalhos que nos precedem bem apontam - seja pela universalidade da estrutura, seja pela centralidade das oposições na teoria. Em segundo lugar, até sua antropologia, a estrutura era método limitado aos linguistas e cabe a Lévi-Strauss (1975) apontar que

De todos os fenômenos sociais, somente a linguagem parece presentemente suscetível de um estudo verdadeiramente científico, que explique a maneira pela qual ela se formou e preveja certas modalidades de sua evolução ulterior. (...) Estas (realidades da linguagem) consistem em sistemas de relações que são, elas mesmas o produto de uma atividade inconsciente do espírito. Onde o problema: uma tal redução pode ser empreendida para outros tipos de problemas sociais? (p. 75)

Veremos com Williams (2013) - sobre *Pós-estruturalismo* - e com Deleuze (1974) - numa apresentação peculiar e renovada *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?* - que, por outro lado, há consequências epistemológicas da noção de estrutura que não são levadas a cabo por Lévi-Strauss, e a atenção radical a tais consequências leva toda uma crítica contemporânea que, em geral, denominamos por *pós-estruturalismo* - o qual, ainda será demonstrado, pode ser entendido como um estruturalismo radical. Assim, visitar as noções de arquétipo e de estrutura implica inseri-los num paradigma contemporâneo das ciências humanas - projeto conduzido por Deleuze (ibid.) e outros pós-estruturalistas em relação aos pensadores da estrutura, mas pouco considerado na psicologia analítica.

Portanto, a proposta deste trabalho é dar continuidade aos debates entre junguianos e lévi-straussianos, mas estabelecendo uma relação crítica e atual com ambos os autores, apontando inconsistências e tentando encaminhá-las a partir das próprias contribuições que o estruturalismo pode dar à psicologia junguiana, e vice-versa. Estas visões de mundo (estruturalista e arquetípica) não se excluem necessariamente, mas também não se confundem facilmente. Aliás, é de suma importância que se estabeleça bem o campo teórico em que se desenrolará tal diálogo: há grandes aproximações e distanciamentos, e a todo tempo corre-se o risco de distorcer teorias e conceitos. Busca-se neste trabalho solidificar as bases mais fundamentais desta interface, ampliando o horizonte da compreensão da psique em suas dimensões individuais e coletivas, de maneira sempre produtiva e contemporânea.

2. PERCURSO E FONTES (MÉTODO)

Para responder às questões levantadas, será desenvolvida uma revisão bibliográfica nas áreas de Psicologia Analítica, Antropologia e Linguística, como será melhor desenvolvido adiante. Trata-se da construção de um diálogo e da solidificação de uma base epistemológica para o frutífero encontro entre estrutura e arquétipo. Para tanto, serão abordados, no curso do trabalho, três eixos fundamentais:

O primeiro deles (capítulo 3) diz respeito a questões ontológicas e epistemológicas propriamente ditas. Antes de tudo, será necessário fazer uma distinção muito precisa: os termos *símbolo* e *simbólico* são centrais em ambos os contextos teóricos, mas não carregam sempre o mesmo sentido. Embora haja interfaces, existe um aspecto da dinâmica psíquica na formação de símbolos segundo Jung (PENNA, 2013) que não está abarcada pelo estruturalismo; da mesma maneira, nem tudo a que se atribui o adjetivo *simbólico* no contexto da Antropologia seria efetivamente considerado simbólico na psicologia analítica - já que o simbólico, como entendido no estruturalismo, diz respeito à própria cultura, enquanto sistema de significação (DOR, 1989). Acontece que, em ambos os casos, o símbolo é peça chave para a compreensão da cultura e, conseqüentemente, da constituição propriamente humana. No decorrer do trabalho, conforme tais concepções sejam desenvolvidas, explicitaremos suas implicações mais profundas a fim de esclarecer se este é um ponto de maior divergência ou convergência.

A partir daí, decorrerá um desdobramento, que ainda podemos considerar parte de um mesmo eixo: deveremos reconhecer a emergência histórica da cultura, do mito, enfim, do símbolo, enquanto tal peça chave da compreensão da cultura: a simbolização e a estruturação de normas e culturas é central para o crescimento e estabelecimento da sociedade que conhecemos (HARARI, 2017). Da mesma maneira, teremos de reconhecer o atravessamento de tais produções coletivas na subjetividade, articulando-o com a proposta de Jung sobre os arquétipos como sedimentação de todas as experiências da humanidade. Como veremos em 3.4, teremos de fazer uma escolha criteriosa entre pensar a origem do símbolo e do arquétipo (a) como história cronológica da humanidade ou (b) como fundamento ontológico que se dá a cada momento na experiência humana.

O segundo eixo (capítulo 4), por sua vez, abordará um problema presente tanto na noção de estrutura quanto na de arquétipo: seu caráter universal. Se, por um lado, a estrutura se repete transculturalmente, isto se dá por ser, ela mesma, a face do simbólico, o modo possível de produção e organização da cultura (LÉVI-STRAUSS, 1975a; KECK, 2013a). No entanto, sua universalidade não é dada como um *a priori* substancializado, mas como possibilidade virtual¹. O arquétipo, por outro lado, é muitas vezes tratado como entidade apriorística da psique (por exemplo, em STEIN, 2015, e até, por vezes, pelo próprio Jung, por exemplo cf. 2013b ou 2014a), cuja universalidade

¹ A oposição, aqui posta em jogo, entre idealidade e virtualidade será melhor tratada já no capítulo 3.

poucas vezes é justificada, a não ser pelas hipóteses de hereditariedade tecidas por Jung (2013a) em certos momentos. Assim, será preciso revisitar a noção de arquétipo, bem como a ideal levi-straussiano de universalidade e elementaridade da estrutura, perguntando: é possível e, sobretudo, necessário ater-se a hipóteses de leis universais, ao modo das ciências naturais, no estudo da cultura? E, mesmo que optemos por elas, como é possível rever tal universalidade de forma que ela caiba no mundo acadêmico das humanidades hoje?

Por fim, e eis o terceiro eixo (capítulo 5), será preciso compreender os modos de interpretação do simbólico (e aqui cabem ambos os sentidos). Penna (2013) atribui a Jung um olhar hermenêutico sobre o símbolo, e o próprio Jung (1986; 2013) se utiliza diversas vezes deste adjetivo. No entanto, é um termo traiçoeiro, pois que, na história da linguística e da semiótica, assume diversos significados, desde a Grécia Antiga, passando pela exegese bíblica, até a hermenêutica como sentidos históricos de Schleiermacher e Dilthey (TODOROV, 2014a e 2014b). Ademais, coloca-se o problema da semiótica, que Todorov (idem) define simplesmente como a extensão para signos não-verbais de uma teoria da produção de significação e de comunicação, originalmente linguística. Por sua vez, Jung diz expressamente que “uma coisa conhecida jamais pode ser ‘simbolizada’, mas apenas expressa de forma alegórica ou semiótica” (1986, p. 84, nota 79), o que nos remete precisamente à questão anterior, a saber, a concepção de símbolo; bem como à própria concepção de *alegoria* e *semiótica*, que Jung não precisa explicitamente, o que buscaremos resolver a partir do glossário apresentado em *Tipos psicológicos* (JUNG, 1991).

Por outro lado, em outra obra, dizendo que os conteúdos que emergem do inconsciente aparecem, num primeiro momento, como sintomáticos, usa a palavra explicitamente: “(...) na medida, porém, em que sabemos ou acreditamos saber a que é que eles se referem ou em que se baseiam, eles são *semióticos*” (2013, p. 121, grifo nosso). Trata-se da mesma coisa, a saber, o que simbólico, depois de conhecido, se torna semiótico? Jung está dizendo que compreender o símbolo envolve um olhar semiótico ou está rejeitando-o por completo? Ainda soma-se a isso a escola pós-junguiana arquetípica, que, num contexto já pós-estruturalista, também dialoga constantemente com as propostas semióticas de interpretação, tais como as derridianas e lacanianas (ADAMS, in. YOUNG-EISENDRATH; DRAWSON, 2002).

De que falamos então? Entre hermenêutica e semiótica, será necessário reconhecer diferentes estratégias de interpretação, para que se possa esclarecer o olhar que Jung direciona às produções simbólicas (justamente, a única possibilidade de aproximação dos arquétipos). Proporemos interpretar a divergência entre estas estratégias em um aspecto especial: a oposição entre um método analítico-redutivo e um método sintético-construtivo (PENNA, 2013), que se mostrará entrelaçada aos dois cortes da linguagem, indicados por Saussure e formalizados por Jakobson (DOR, 1989). Algumas interpretações do simbólico se voltaram para a relação de significação

propriamente dita, no eixo entre significante e significado, entre a palavra e o que ela quer dizer, atendo-se sinteticamente o símbolo enquanto uma totalidade numinosa. Outras darão mais importância ao eixo dos significantes, à relação entre palavras que articula seus significados, analiticamente reduzindo o símbolo às suas partes e relações.

Para construir este passo a passo, na medida em que as produções encontradas em periódicos nas bases tradicionais não respondem suficientemente a estas questões, serão buscados livros e teses que deem sustentação para construir tal percurso teórico, dando preferência para produções acadêmicas. Podemos delimitar três áreas que terão de ser estudadas profundamente: a própria Psicologia Analítica, a Antropologia Estrutural e a Linguística - incluindo esta última suas diferentes estratégias de interpretação.

Para que se possa transitar com propriedade pela produção de Jung, se usará como base o trabalho de Eloisa Penna (2013), que sistematiza por diferentes critérios a Obra Completa. Serão utilizados por inteiro os volumes de Jung que mais se relacionam com os problemas levantados, bem como aqueles que sistematizam com qualidade a psicologia analítica, somando-se textos isolados que tenham a mesma condição. Ademais, será bastante relevante o acesso ao *Manual de Cambridge para estudos junguianos* (YOUNG-EISENDRATH; DRAWSON, 2002), por sua capacidade de síntese e por sua relevância acadêmica.

Quanto à antropologia, serão usados dois trabalhos que revisam as produções teóricas da área. O primeiro, de origem acadêmica, é produzido por professores da disciplina que ministram aulas em graduação em Psicologia: trata-se de *Antropos e psique* (GUERREIRO, 2012). O segundo, *Os antropólogos e a religião* (MARY, 2015), ainda que não se trate de uma produção acadêmica, se faz importante por revisitar as produções antropológicas acerca das manifestações religiosas, tão caras tanto à antropologia quanto à psicologia analítica.

Além disso, ainda nesta área, será buscada sustentação na própria obra de Lévi-Strauss, em *Antropologia estrutural* (1975) e *Antropologia estrutural dois* (1993), bem como na introdução que oferece a *Sociologia e antropologia* (2003) de Marcel Mauss, em que tece importantes argumentos acerca do estado presente (àquela data) dos estudos antropológicos. Além disso, buscaremos suporte em alguns trabalhos que abordam tanto a obra de Lévi-Strauss, bem como revisões teóricas sobre o movimento que chamamos de estruturalismo e pós-estruturalismo.

Em relação à linguística, alguns tratados gerais serão cruciais. Em primeiro lugar, trabalhos de Tzvetan Todorov, sobretudo aqueles que tratam da história da linguística e da semiótica e aqueles que tratam da interpretação, tema que lhe é caro. Somaremos a ele o *Tratado geral de semiótica* de Umberto Eco (2014), para esclarecer a terminologia junguiana e explicitar o modo de trabalho de uma semiótica estruturalista.

Outros trabalhos que oferecem contribuição importante ao estudo da cultura e do símbolo - antropológico, linguístico ou psicológico - serão adicionados, entre os quais destacamos *The alchemy of discourse* (KUGLER, 2002). Para a construção do corpo do trabalho, se consolidarão os três eixos centrais levantados anteriormente, com base nos conteúdos encontrados nestas fontes. Tendo este percurso bem delimitado, procuramos constituir uma base epistemológica sólida do que seria um frutífero diálogo, apontando as aproximações e concordâncias, bem como as contradições, tanto aquelas que se podem sustentar e produzir sobre, quanto aquelas que por ventura se apresentem como divergências irreconciliáveis.

3. OU CAOS, OU COSMOS: SÍMBOLO, HISTÓRIA E EPISTEME

A capacidade de simbolização caracteriza o humano, sendo responsável pelo que construímos. Na base da simbolização, entre o significante e o significado, entre o suporte físico e o valor atribuído, está um terceiro elemento: o símbolo. (GUERREIRO, 2012, p. 103)

3.1 Símbolo e função transcendente: a ponte para o inconsciente

Segundo Penna (2013), o método junguiano por excelência está voltado à noção de símbolo. Produzir conhecimento, seja em análise, seja em pesquisa, é sinônimo de produzir consciência - sobre o inconsciente (ou, ao menos, cumprir algum tipo de integração entre os dois). Assim, na medida em que o símbolo, na acepção junguiana, é tido como ponte para o inconsciente, é para ele que nos voltamos, na tentativa de compreender os aspectos inconscientes inerentes àquela produção simbólica. A autora nos diz que “(...) a visão do observador na psicologia analítica está assentada na noção de totalidade, na realidade psíquica como uma dimensão simbólica na qual está inserido o ser humano como um ser simbólico” (p. 193).

Notemos que surge aqui mais um termo central à psicologia analítica e necessário à compreensão do símbolo: totalidade. Na medida em que, no pensamento junguiano, a psique é entendida como uma totalidade autorreguladora, é consequência óbvia que deve haver algo que movimenta e atenua a tensão entre consciência e inconsciente. A função transcendente, portanto, é um movimento de conjunção dos opostos, que “(...) lança uma ponte sobre a brecha existente entre consciente e inconsciente” (JUNG, 2011a, p.92). Frente a uma psique polarizada e uma consciência excessivamente unilateral, é esta a função que reúne (*syn*) os extremos num construto final - símbolo - através do qual a consciência pode receber conteúdos e mensagens do inconsciente (*ibid.*).

Não estamos distantes do sintoma freudiano, mas nos libertamos das amarras médicas e nos direcionamos para uma compreensão literária da psique. Não à toa, tal compreensão de símbolo denuncia as influências do romantismo alemão sobre Jung, especialmente quando sua divergência de Freud se expressa no ideal de ater-se ao símbolo, movimentando o pensamento em torno da imagem (em contraposição à associação livre freudiana): o que marca a interpretação do símbolo no romantismo alemão é, sobretudo, a compreensão de que ele traz em si tudo aquilo que é necessário à sua interpretação (TODOROV, 2014b). Em termos junguianos, o símbolo traz em si mesmo os conteúdos conscientes necessários à sua integração e os conteúdos inconscientes a serem integrados.

Por fim, antes de mergulharmos de fato no simbólico como cultura no estruturalismo, temos de lembrar que Jung é também um estudioso das mitologias, e a psique coletiva é marca distintiva da psicologia analítica. É preciso ter em mente que o aspecto inconsciente do símbolo pode se referir a conteúdos pessoais e até mesmo ter uma prevalência deles, mas sempre terá uma fundação

arquetípica, portanto, cultural e coletiva. Aqui, Penna (2013) resgata Cassirer, filósofo alemão contemporâneo de Jung, que, em lugar de entender o humano como *animal racional* ou *animal social*, o define “(...) como *animal symbolicum* que vive num universo simbólico” (p.153, grifo nosso). Assim, vamos nos aproximando mais uma vez da Antropologia, pois, como veremos a seguir, um universo simbólico, ao menos aquele que é coletivo, é o que chamamos de cultura.

3.2 Estruturalismo e pós-estruturalismo: a questão do não-senso

3.2.1 A proposta estrutural em linguística

Tratar deste termo - simbólico - no estruturalismo nos põe necessariamente frente à linguística, mais especificamente, a linguística estrutural de Saussure. Acontece que o termo, em antropologia, designa o sistema cultural num modelo análogo ao que Ferdinand du Saussure efetivou para a linguagem, importado por Lévi-Strauss - em parte por uma empreitada bastante cientificista: “(...) na linguística, e mais particularmente na linguística estrutural (...), parece que se encontram reunidas as condições que ele (Wiener) pressupõe para um estudo matemático” (1975, p. 72). No entanto, é mais interessante nos atermos a outro motivo para tal projeto: se, por um lado, a linguagem é parte da cultura, por outro, “(...) pode-se também tratar a linguagem como *condição* da cultura” (idem, p. 86, grifo do autor).

O modelo saussuriano reformula o signo numa entidade dual, formada por um significante (a imagem acústica que se articula numa cadeia falada) e um significado (o conceito evocado por cada significante), formando ambos numa unidade (DOR, 1989). O problema é que se trata de signos imotivados e arbitrários, ou seja, não há razão para a união entre significante e significado, a não ser a convenção. Desta maneira, Saussure entende que o signo, por si mesmo, é vazio de significado, entidade negativa, na medida em que a significação só se estabelecerá quando inserida num paradigma linguístico, quando um signo se vê confrontado com outros signos, formando oposições estruturais². Estruturais porque, nesta perspectiva, o trabalho do linguista é justamente reconhecer os moldes, as leis que regem tais relações fundamentais, que originam sentido - no caso da língua, a gramática (KECK, 2013a). Nesta perspectiva, Dor (1989) assim trata da noção de estrutura:

² É verdade que, hoje, a arbitrariedade do signo se vê questionada. O próprio Lévi-Strauss refere que “tampouco existe, hoje, posição que seja tão urgente ultrapassar quanto esta” (2003, p. 39, nota 8). Especialmente na semiótica, que a terminologia junguiana nos obrigará a retomar adiante, notamos que as funções sónicas, as unidades de comunicação, se estendem para muito além do verbal, pondo em evidência o caráter motivado de diversas classes de signos (ECO, 2014). Não ser imotivado, no entanto, não destitui do signo o estatuto vazio e negativo: a palavra nada diz por si mesma. Quando muito, denuncia que a negatividade do signo decorre, menos de qualquer atributo diretamente seu, da própria abissalidade da linguagem, que veremos adiante. No subcapítulo 3.4, ficará claro que o caráter negativo do signo, tendo como única possibilidade de existência a relação, reflete também o rompimento do século XX com toda ontologia identitária e essencialista, em que algo possa ser por si mesmo.

Pode tratar-se tanto de relações que opõem esses objetos, que os distinguem um do outro, que os transformam, que os animam, etc. Elas são nada mais nada menos que leis estabelecidas entre os objetos ou entre seus elementos e que são suscetíveis de evidenciar propriedades de uma certa ordem. (p. 22)

Lévi-Strauss, na questionável ambição de fazer ciências humanas nos moldes das ciências naturais, elogia Saussure por ser o primeiro a conseguir fazê-lo, e ambiciona importar o modelo para a antropologia (LÉVI-STRAUSS, 1975). Trata-se de um projeto possível, na medida em que compreendemos que a transmissão da cultura caminha junto com a transmissão da linguagem, o que se justifica na ideia de um “universo simbólico” que enunciamos acima, entendendo a cultura como espaço de produção de significações e sentidos coletivos, por exemplo, nos mitos e nas instituições sociais. Sendo a linguagem parte e condição da cultura, fica claro porque também ela partilha das leis simbólicas que estruturam esta última. Contudo, ainda parece que a academia falta em libertar-se de seu verbocentrismo, falta em estender o cuidado com o simbólico para além da língua falada (ECO, 2014) - projeto semiótico por excelência, como veremos adiante. Nas palavras de Deleuze:

Se o estruturalismo se estende, em seguida, a outros domínios, não se trata mais, desta vez, de pura analogia: não é simplesmente para instaurar métodos “equivalentes” aos que antes tiveram êxito na linguagem. Na verdade, só há estrutura daquilo que é linguagem, nem que seja uma linguagem esotérica, ou mesmo não-verbal. (DELEUZE, 1974, p. 272)

3.2.2 O estruturalismo enquanto episteme

A proposta de Lévi-Strauss, portanto, é uma análise dos sistemas culturais (de mito, de troca, de parentesco) a nível estrutural: não se trata de meramente descrevê-los, mas sim de entender como cada elemento da cultura só tem sentido quando articulado em seu paradigma e com seus signos correlatos, indo sempre em direção a este nível negativo, onde se podem formular as leis³ que orientam estruturalmente aquela sociedade (KECK, 2013a). É bem verdade que hoje questionaríamos a ambição de fazer da antropologia uma ciência da natureza, e há aqui a semente para uma transformação que virá nos chamados pós-estruturalistas.

Na negatividade do signo, em seu vazio, está um não senso que nem Saussure, nem Lévi-Strauss levam às últimas consequências. Acontece que, se o sentido só se produz *a posteriori*, na cultura, há algo no mundo imediato que escapa. O simbólico, portanto, esbarra sempre neste não-senso, numa incapacidade de dar conta da experiência (KECK, 2013a; MARY, 2015). Não cabe aqui explorar a fundo este ponto, mas é a radicalização da arbitrariedade do signo que leva à primazia do significante em Lacan (DOR, 1989) e, mais ainda, à ideia deleuziana da diferença radical (WILLIAMS 2013). Junto a estes autores, pertencentes a uma mesma França, numa mesma época, está a geração de pensadores chamada de Pós-estruturalismo, que se caracteriza, segundo Williams (2013), pela sua epistemologia singular, referenciada nos próprios princípios estruturais:

³ Assim como, em linguística, a lei da gramática organiza a negatividade dos signos, na cultura, tal lugar é ocupado pela lei das regras, tabus, hábitos, etc. (PASSADOR, in GUERREIRO, 2012)

se o signo não tem sentido por si mesmo, se todo elemento estudado é vazio e negativo, e se os sentidos que produzimos são fruto da própria articulação destes signos na forma da estrutura num conhecimento possível, então esta articulação é que produz todas as verdades e certezas em que se sustentam nossas teorias. Assim, o conhecimento, em seus limites, produz um âmago que sustenta o próprio conhecimento dialeticamente: é o Simbólico lacaniano, é a discursividade foucaultiana, é a escritura derridiana (RAMÍREZ, 2018; WILLIAMS, 2013).

Não nos ateremos aqui a estes autores, mas é preciso citá-los para nos lembrar que, mais do que no projeto cientificista, o grande legado de Lévi-Strauss está na epistemologia estrutural em ciências humanas e no entendimento de cultura a que se agarraram as humanidades na França. Quando usamos o termo *simbólico*, em seu sentido estruturalista, é a isto que nos referimos: a cultura entendida enquanto sistema de leis que, a nível estrutural - portanto, negativo - organizam as relações entre os elementos da vida em sociedade, produzindo sentidos e significações, ou seja, *simbolizando*.

3.2.3 Pós-estruturalismo como estruturalismo radical

A episteme desenvolvida entre o estruturalismo e o pós-estruturalismo demarca a estrutura como espaço em que o simbólico produz a si mesmo, na relação dialética entre o âmago e os limites da cultura, entre sentido e não senso. É assim que se pode entender o pós-estruturalismo como

(...) a visão de que a estrutura pode ser vista como o limite do conhecimento de uma coisa, onde tal limite é a condição para a evolução e a intensidade viva de algo. Estrutura é uma parte viva das coisas. É-lhes a intensidade e a força do vir a ser e da mudança. (WILLIAMS, 2013, p. 84)

Deste modo, a estrutura deixa de ser análoga a uma noção de ordem, tornando-se a própria potência de movimento. Como modo de produção de sentido a partir do não senso, da negatividade do signo, a estrutura não é simplesmente uma instância limitadora do signo, mas sua própria condição de existência e movimento. É assim que Deleuze pode escrever *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?* (1974), delineando uma episteme equiparável na verdade ao chamado pós-estruturalismo - a tal ponto que Williams (ibid.) propõe que, segundo os apontamentos deleuzianos, este último poderia ser tratado como *estruturalismo radical* (contraposto ao que poderíamos chamar *estruturalismo clássico*):

Estruturalismo radical e pós-estruturalismo se preocupam com mudanças entre diferentes relações. Eles trabalham com as condições relacionais para o aparecimento de coisas a que podemos nos referir na linguagem e para as coisas que podemos sentir. (p. 90)

Segundo Deleuze (ibid.), trata-se de um terceiro plano: rompe-se o dualismo tradicional entre uma transcendência ideal, como no caso das ideias platônicas, e uma imanência atual ou real, presa à busca da essência e da substância do mundo positivado. Rompimento este que permeia todo o século XX, desde Heidegger, como teremos de esboçar no subcapítulo 3.4.2. Este rodeio importa

porque, no caso do estruturalismo, este terceiro plano é o simbólico, lugar da estrutura. Ao mesmo tempo em que não se limita à materialidade dos corpos, ele também não se dá enquanto transcendência, mas na própria acontecência do mundo: nem espírito nos ares, nem corpo na matéria; nem ideal, nem atual (DELEUZE, 1974). O termo que o autor escolhe para designar este espaço da estrutura enquanto potência e do simbólico enquanto espaço de transformação é *virtualidade* - a estrutura é virtual!

3.3 Individação e não-senso

Em todo caso, símbolo é símbolo, nenhuma das duas acepções anteriores rompe com o sentido etimológico do termo, ou seja, *lançar junto* (*sym* = com; *bolium* = atirar). Gras (1981) relembra que “(...) tanto Jung quanto Lévi-Strauss afirmam a produção de sentido (*meaning-giving*) como função humana essencial, e ambos usam a mitologia para ilustrar como esta função opera inconscientemente na psique” (p. 478, tradução nossa). Em algum lugar, portanto, o símbolo estruturalista e o símbolo junguiano se encontram: ambos são metáfora. Em termos linguisticamente mais rigorosos, ambos se referem ao tropo e/ou à figura (TODOROV, 2014b). Em outras palavras, Todorov, em *Simbolismo e interpretação* (2014a), trata como símbolo toda expressão, verbal ou não, cujo sentido predominante é indireto. Portanto não estamos distantes do entendimento da linguística e da teoria da literatura.

O entendimento estruturalista, por outro lado, se levado às últimas consequências, nos obriga a dizer: tudo é símbolo, não há sentido direto! Isso porque, dada a negatividade do signo, todo o processo de significação demanda que se opere uma espécie de simbolização originária, um ponto na história coletiva ou individual em que significante e significado se associam, associação esta que, já que imotivada, se refere a um sentido indireto (KECK, 2013a; 2013b).

Por outro lado, a resposta junguiana óbvia seria que não basta o sentido indireto, o símbolo só tem seu lugar psíquico enquanto resultado da função transcendente (PENNA, 2013; STEIN, 2016). No entanto, seria válido dizer, de acordo com o entendimento de Jung que traçamos acima, que a linguagem simbólica, o sentido indireto, é necessária à própria operação da função transcendente. Mesmo na compreensão de que o símbolo contém em si tudo que é necessário à sua interpretação, entendê-lo como forjado de material parte consciente, parte inconsciente é entendê-lo como uma dupla significação, com um sentido literal (consciente) menos importante que o conteúdo mais profundo que traz em seu sentido indireto (inconsciente) - tanto é que, em suas *Teorias do símbolo* (2014b), Todorov inclui toda a geração romântica alemã, justamente os pensadores que orientam o entendimento junguiano de que o símbolo basta a si mesmo (PENNA, 2013).

Quando se trata de pensar a cultura, como em *Aion* (1986), Jung não propõe uma mudança metodológica ou epistemológica - ora, nada mais coerente com uma teoria em que as fronteiras

entre coletivo e individual se evanescem. Pelo contrário, as produções culturais nos ajudam a entender mais propriamente o conceito junguiano de símbolo: a arte, a mitologia e a religião são exemplos clássicos destes elementos da cultura, os quais Jung trata exatamente como trataria um sonho na clínica:

A mitologia, a arte, os processos religiosos e seus rituais são expressão desse excedente de energia, que se transforma em atividade simbólica e contém em si uma finalidade. A cultura é uma resultante do “processo contínuo de formação de símbolos” (vol. 8, 94), uma vez que se observa que o ser humano jamais pode se “contentar com o curso natural das coisas” (vol. 8). (PENNA, 2013, p. 113)

Antes de terminar nossas conversas com símbolo, é necessário ressaltar nesta passagem a própria necessidade humana do símbolo. Lévi-Strauss certamente questionaria a oposição da cultura a um suposto “curso natural das coisas”, já que, segundo o antropólogo, “(...) a oposição entre natureza e cultura, na qual outrora insistimos, hoje pode nos oferecer um valor apenas metodológico” (apud KECK, 2013b, p. 131). No entanto, é possível entender que o que se opõe aqui não são propriamente estas duas ideias tradicionais, mas sim precisamente o sentido (sabedoria) e o não senso (loucura), como Jung sugere em outra parte (2014a). Encerramos então o assunto “símbolo” com esta citação que o põe em acordo com o Estruturalismo na sua forma de entender o não senso e suas relações intrínsecas com o simbólico:

A vida é ao mesmo tempo significativa e louca. (...) Então só existe um sentido pequeno e um não sentido igualmente pequeno. No fundo, nada significa algo, pois antes de existirem seres humanos pensantes não havia quem interpretasse os fenômenos. As interpretações só são necessárias aos que não entendem. Só o incompreensível tem que ser significado. O homem despertou num mundo que não compreendeu; por isso quer interpretá-lo. (idem, p.40-41)

3.4 Arquétipo: um problema histórico e ontológico

3.4.1 O mito, possibilidade de cultura

A antropologia de Lévi-Strauss não é propriamente histórica, como a de tantos outros pensadores da área, preocupados com as origens da vida em sociedade como a conhecemos (GUERREIRO, 2012). O estruturalismo se preocupa, de fato, com algo que se poderia chamar origem da cultura, ao pensar seja o parentesco, seja a troca, sejam os sistemas totêmicos (KECK, 2013b). No entanto, origem aqui não se refere a um tempo primordial, mas a uma dimensão atemporal, porque ontológica, em que se funda o Simbólico a cada vez, em cada atualização da estrutura. Isto porque não interessa uma perspectiva diacrônica das origens, na medida em que este tempo primordial está para sempre perdido fora cultura; interessa, sim, como se opera a pergunta pelas origens em cada sociedade que podemos observar no agora - pergunta esta muito mais existencial que histórica (WILLIAMS, 2013; KECK, 2013a).

Apesar disso, não podemos deixar de olhar aqui para a história, na medida em que Jung trata o arquétipo como sedimentação inconsciente de toda experiência da humanidade, especialmente em suas origens (2014a). Harari (2017) pode nos oferecer uma ideia geral do que se apresenta como mínimo consenso em antropologia. Segundo o historiador, a linguagem não é uma simples vantagem evolutiva, mas a própria possibilidade de vida em grupos cada vez maiores. Ele aponta, então, algumas teorias, não necessariamente excludentes entre si. Primeiro, a versatilidade da linguagem humana permite a transmissão de informações muito mais complexas e completas; segundo, a “fofoca”, como denomina o próprio autor sem hesitar, permite a organização da vida coletiva em níveis mais amplos, já que faz transitarem juízos e afetos sobre os pares (inclusive permitindo a distinção de bandos). Mas ele completa: “(...) a característica verdadeiramente única da nossa linguagem (...) é a capacidade de transmitir informações sobre coisas que não existem” (p.32). Harari se refere às lendas, mitos e religiões, que organizam a sociedade. Guerreiro (2012) também nos aponta o lugar constitutivo do mito e da religião, tanto em termos de organização coletiva (não é à toa que o totemismo interessa tanto a Lévi-Strauss), quanto em termos da implicação subjetividade-cultura.

Neste sentido, note-se que, apesar de um passeio na simplicidade do mundo positivado, retornamos a uma dimensão estrutural, de volta a um ponto em que não interessa mais se falamos de uma origem histórica, da constituição de cada sujeito individualmente ou de um processo que se dá a cada momento vivido. Trata-se, de novo, de uma origem que é atemporal e fundamenta a experiência humana possível - experiência simbólica. Cassirer (2013) nos mostra como as teorias sobre a evolução da linguagem e aquelas sobre a evolução das ideias religiosas convergem em seus supostos estágios, os quais se pode sobrepor sem hesitar. Aponta-nos, no entanto, que não é possível perguntar qual delas possibilita a outra, na medida em que caminham juntas precisamente porque expressam o mesmo movimento: a simbolização ou, nas suas palavras, o pensar metafórico (entenda-se por metáfora toda a gama de tropos-figuras). Ambas são, portanto, história do modo como o humano dá sentido ao mundo.

Aqui, talvez, tenhamos encontrado uma divergência em relação a Jung, quando diz que “(...) para dar sentido servimo-nos de certas matrizes linguísticas que, por sua vez, derivam de imagens primordiais” (2014a, p. 42). Neste caso, é patente uma sequenciação cronológica ou, ao menos, lógica. É fato que Jung se depara com o sem-sentido, como denuncia a citação com que terminamos o último capítulo, mas, com poucas páginas de diferença, propõe que “em todo caos há um cosmos” (p.41). É somente de mãos dadas com esta ideia que o autor pode supor uma história do inconsciente coletivo, enquanto “sedimentação multimilenar da experiência” (JUNG, 2011a, p.107), ou seja, acúmulo de marcas afetivas da história da humanidade transmitidas desde tempos primordiais. Escreve:

Não existe uma só concepção essencial que não possua antecedentes históricos. Em última análise, estes se fundamentam em formas primordiais, cuja concretude data de uma época em que a consciência ainda não *pensava*, mas *percebia*. (2014a, p.42, grifos do autor)

Pensar e perceber, aqui, se referem à relação com o pensamento: a consciência como autora ou espectadora do pensamento, o que se clareia poucas linhas adiante, quando escreve que “o pensar precede a consciência do eu primitivo” (p.42). Semelhante proposição permite a interpretação em duas direções: trata-se ou de um pensamento reificado (sobre o qual discorre-se a seguir, em 3.4.2), ou de um pensamento enquanto estrutura sem sujeito, constituinte deste último (abordado em 3.4.3). A escolha entre estes caminhos terá consequências excepcionais em toda a epistemologia daí decorrente.

3.4.2 Autonomia do pensamento: duplo cogito?

Para esclarecer o que entendemos por “pensamento reificado”, será necessário abrir breves parênteses para ter com Heidegger por um momento. Que fique claro, por razões acadêmicas, que não trazemos à tona as correntes psicológicas decorrentes de seu pensamento (a saber, as abordagens fenomenológico-existenciais), mas sim trazemos Heidegger enquanto filósofo, cuja crítica à tradição tem ressonâncias epistemológicas durante todo o século XX - inclusive sobre o estruturalismo.

O projeto heideggeriano como um todo (Heidegger, 2005) pode ser resumido numa crítica ao dualismo da tradição, especialmente bem representado pelo dualismo cartesiano *res cogitans* e *res extensa*. Isto porque, apesar do que nos ensinou a filosofia ocidental, a experiência humana primeira se dá já no mundo, não no interior de um sujeito pensado como ente metafísico. De fato, mesmo que o sujeito cartesiano não seja pensado como substância dotada de extensão, ainda é substancializado em *res*, coisa - portanto, *reificado*. Acontece que o pensamento (a bem dizer, toda a experiência humana) só se dá no encontro entre sujeito e objeto (que, a bem da verdade, sequer podem ser entendidos como tais numa perspectiva como esta), no espaço do sentido do Ser - que significa aqui abertura, ao invés de essências dadas *a priori* numa metafísica. Dirá o filósofo que “(...) o pensar atenta para a clareira do ser, enquanto deposita seu dizer do ser na linguagem como habitação da *ex-sistência*. Deste modo, o pensar é um agir” (idem, p. 81, grifo do autor).

Ou seja, é ressonância desta metafísica dualista separar sujeito pensante e coisa pensada. O pensamento é ele mesmo tal encontro, assim como Hillman nos ensina que alma é *anima mundi*, que a psique está no mundo (ADAMS, in YOUNG-EISENDRATH; DRAWSON, 2002). Ainda que cada um se perceba como um eu separado do mundo, sabemos, por Jung mesmo (por exemplo, cf. JUNG, 2011a), que esta individualidade é um construto tardio, que o eu emerge da inconsciência dos arquétipos, que a experiência originária é *participation mystique*.

Ora, a nível individual, não é surpresa que um psicólogo do inconsciente entenda um pensar externo à consciência, e mesmo Lévi-Strauss não poderia se opor à ideia de que o inconsciente coletivo ou a cultura precedem o sujeito. Aliás, semelhante entendimento nos liga diretamente a 3.4.3. No entanto, quando levamos a questão ao nível coletivo e histórico, temos um grave impasse: como pode o pensamento preceder a consciência, o *cogito cartesiano*, a coisa pensante? O problema é que Jung não precisa o que chama de pensamento nesta passagem. Se entendermos que se trata de uma cronologia, um entendimento estritamente histórico, somos obrigados a ler este pensar anterior à consciência como um ente sobrenatural que oferece possibilidade de consciência ao eu primitivo. Neste caso, Jung padece do mesmo mal de Descartes: a reificação do *cogito*, a transformação do ato do pensamento em um ente que existe por si mesmo (a coisa pensante). Na verdade, neste caminho, Jung duplica o mal de Descartes: não o faz tão somente com o *cogito*, mas com o próprio pensamento enquanto ente separado da coisa pensante.

3.4.3 A autonomia do inconsciente e a estrutura sem sujeito

Por outro lado, se entendemos o pensamento como o próprio movimento ontológico e/ou estrutural de produção de sentido, então não estamos distantes da estrutura sem sujeito lévi-straussiana. Num primeiro olhar, pode ser evidente que a cultura independe da atuação individual de seus integrantes, produzindo-se coletivamente. No entanto, a ausência de sujeito é posta pelo antropólogo como afirmação da autonomia da estrutura e do caráter vazio do inconsciente (RAMÍREZ, 2018). “(O inconsciente) se reduz a um termo pelo qual nós designamos uma função: a função simbólica, especificamente humana, sem dúvida, mas que, em todos os homens, se exerce segundo as mesmas leis; que se reduz, de fato, ao conjunto destas leis” (LÉVI-STRAUSS, 1975b, p. 234). É patente a congruência entre este inconsciente, que Lévi-Strauss distingue de um subconsciente de conteúdos pessoais (ibid.), e o inconsciente coletivo junguiano, especialmente quando lembramos que o arquétipo é forma vazia (JUNG, 2014b).

Assim, se lermos a proposta junguiana da qual tratamos como a afirmação da autonomia da psique inconsciente, entendimento este coerente com sua proposta em geral (por exemplo, cf. JUNG, 2013d), então temos uma proposição mais sustentável por si mesma, estando até mesmo de acordo com Lévi-Strauss. Para isso, no entanto, é preciso deslocar a proposição de seu contexto, seja para ler ali a experiência pessoal do inconsciente, seja para abandonar a ideia de uma historiografia do arquétipo - projeto do texto em questão - atendo-nos a uma precedência mais ontológica que cronológica.

Portanto, na primeira interpretação, temos uma proposta cronológica, uma consciência como *cogito* cartesiano e o absurdo de um sentido (pensamento) que precede a própria experiência humana de um mundo de sentidos e significações (consciência e inconsciente pessoal). Na segunda

- mais coerente e sustentável, mas menos provável, já que o texto trata de uma história do arquétipo e do inconsciente coletivo - temos um tempo unicamente ontológico e estrutural, um pensamento que é a própria produção de sentido (autonomia do inconsciente/da estrutura), e que, enquanto tal, produz a consciência (autopercepção do sujeito enquanto *cogito* e experiência de sentido) ao mesmo tempo em que produz a cultura (campo de articulação de sentidos).

A diferença entre *pensamento como sentido dado* e *pensamento como produção de sentido* pode não parecer tão abismal à primeira vista. No entanto, é a mesma diferença que existe entre idealidade e virtualidade (descrita em 3.2.3): o pensamento como sentido é substancializado na forma de uma ideia transcendente, enquanto que o pensamento como produção de sentido, ao contrário, é o processo e a potência da estrutura em seu caráter virtual.

Na própria obra de Jung (por exemplo, cf. 2011a e b, 2013a e c, 2014b), lê-se sempre uma proposta de historiografia do arquétipo, retornando a um tempo primitivo de sua formação. Não se trata propriamente de uma discordância em relação a Lévi-Strauss, mas de um tema que não interessa a este último pela própria impossibilidade epistemológica de resposta - e talvez seja justamente isto o que leva Jung às inconsistências que vimos. No entanto, ler este tempo primitivo como um tempo mítico parece apontar caminhos interessantes para operar as proposições junguianas. Este caminho de fato nos leva à precedência do pensamento sobre a consciência, mas tal como se apresenta na segunda interpretação que propomos, a saber, uma precedência ontológico-estrutural, mas não cronológica, que se faz ver no próprio processo autopoietico da estrutura, reafirmando a autonomia da psique inconsciente.

3.5 Afinal, caos ou cosmos?

A afirmação de que “em todo caos há um cosmos” (JUNG, 2014a, p. 41) nos coloca frente a um problema fundamental, uma aparente discordância irreconciliável entre Jung e o estruturalismo (consonante com os problemas abordados no subcapítulo anterior): se a estrutura articula os elementos do mundo para produzir sentido a partir de um não-senso originário, podemos até pensar que há um nível ontologicamente mais básico de uma ordem original (a própria estrutura), mas por trás do qual está a plena ausência de sentido e ordem - caos. Então vejamos melhor a que o psiquiatra se refere.

Jung (2014a; 2011b) desenha uma espécie de progressão de profundidade, um curso da individuação, por vezes até rigidamente desenvolvimentista: integração da sombra, integração da anima, integração do si-mesmo. É claro que, a partir do próprio ensino junguiano, não podemos tomar esta sequência de maneira petrificada e unilateral, a começar do fato de que nenhuma destas instâncias pode ser integrada por completo, afinal, elas se esticam, se moldam, se alargam e se redesenham a cada momento. Por outro lado, podemos interpretar esta progressão de maneira

ontológica, em direção às profundidades mais originárias. Assim, Jung propõe que, tendo acolhido a escuridão da alma (o caos, a loucura a que se referia nas citações dos subcapítulos anteriores),

Nesta situação, o *mana*⁴ deve ter ido parar numa instância que é consciente e inconsciente, ou então que não é nem uma coisa nem outra. Esta instância é o “ponto central” da personalidade, a meta, esse ponto indescritível entre os opostos: o elemento unificador de ambos, o resultado do conflito, ou então o produto da tensão energética. (2011b, p. 121)

E, mais adiante:

Assim é que a dissolução da personalidade-*mana*, através da assimilação consciente de seus conteúdos, leva-nos naturalmente a nós mesmos, como algo de vivo e existente, suspenso entre duas imagens do mundo e suas potências experimentadas com nitidez, mas só obscuramente pressentidas. (...) Dei a este ponto central o nome de *si-mesmo*. (2011b, p. 129)

A noção de *si-mesmo* ou *Self* estabelece, portanto, uma transcendência ordenada, fundamento de toda ordem. É a partir desta ontologia que Jung, no jogo entre caos e cosmos, supõe a anterioridade deste último. A questão, porém, não é tão simples quanto supor que a obscuridade da alma seja mais uma de suas ilusões. Este não-senso obscuro não tem de ser interpretado necessariamente como encobridor do *Self*, pois é possível ver aí, ao contrário, uma de suas consequências. Jung propõe que a imagem da alma personifica o inconsciente (*ibid.*), como contraponto à unilateralidade da consciência⁵. Desta maneira, seu mistério é, antes, uma denúncia da rigidez do ego - a qual se faz necessária precisamente no impulso à totalidade do *Self*:

A própria figura da sombra pertence ao reino dos fantasmas irrealis, sem falarmos da alma e do animus, que só aparecem sob a forma de projeções dirigidas aos próximos. O *si-mesmo*, em sua totalidade, se situa além dos limites pessoais e quando se manifesta, se é que isto ocorre, é somente sob a forma de um mitologema religioso; os seus símbolos oscilam entre o máximo e o mínimo. (1986, p. 28)

De certa maneira, a alma constitui o outro lado, numa ordem em que os opostos não são contraditórios, mas complementares. O *Self* os reúne em conjunção, e engloba a obscuridade da alma junto à luminosidade da consciência. Aliás, esta preocupação com as oposições é denunciada por Gras (1981) como ponto de convergência entre Jung e Lévi-Strauss - assunto que desenrolaremos brevemente (porque o trabalho está bem feito por Gras) no capítulo 6. Talvez o fundamental aqui seja o estatuto desta oposição específica.

Em Jung, fica claro que o não-senso e o sentido (ou a loucura e o significado) representam *mais um* par de opostos englobado na totalidade do *Self*. De certo modo, porém, o psicólogo pensa esta totalidade como “(..) significado último ou significância última da vida” (GRAS, 1981, p. 474, tradução nossa). Nesta perspectiva é que o *si-mesmo* é também tido como princípio ordenador primordial. Porém, se não diferenciarmos tal significância da produção luminosa da consciência

⁴ Aqui, o *mana* é tomado como símbolo da energia psíquica. A “situação”, portanto, refere-se ao investimento e integração da alma, estando o *mana* livre para aprofundar-se.

⁵ A contraposição à consciência luminosa também pode ser lugar ocupado pela sombra. Acontece que esta última dá conta do conteúdo reprimido, em que a unilateralidade da consciência tem que ver com uma repressão moral. Podemos dizer que a alma, por outro lado, tem caráter mais ontológico, não de uma escolha social, mas sim daquelas possibilidades humanas que não se abriram ao eu consciente em seu contexto (JUNG, 2011b).

(esta, sim, ordenadora), teremos então uma totalidade que escolhe seu lado, em detrimento da anima. Por outro lado, se não tivermos um cosmos primordial, que resta? Caos.

Em defesa do caos, provavelmente, viria Lévi-Strauss. Acontece que defender o caos também seria dar primazia à anima. Seja com ela, seja com a consciência, estaríamos tomando um fenômeno derivado como originário. Acontece que, como vimos, para o antropólogo, a estrutura se desenha em torno de oposições ou, mais precisamente, de contradições. Os seres dotados de significado se destacam de um não-ser vazio primordial na medida em que se encontram e se opõem em relações diferenciais. Quem estabelece estas relações? Uma resposta ausente em Lévi-Strauss - cético, talvez as deixasse ao cargo do acaso. Jung provavelmente solucionaria o problema com o Self.

Nenhuma das escolhas é honesta. Podemos dizer que Lévi-Strauss deixou passar que a própria oposição caos-cosmos está entre tantas outras, derivadas, que se destacam de uma indiferenciação original. Mas Jung também não a trata desta maneira ao conceber o Self como ordem e propor que “em todo caos há um cosmos” (2014a, p. 41). Como vimos, os chamados pós-estruturalistas, de certo modo, desenvolvem esta crítica ao estruturalismo clássico, ao darem-se conta de que o próprio não-senso só é vivido como tal na medida em que a atitude da consciência procura sentido. O mesmo podemos dizer sobre as oposições: só são contraditórias na medida em que a rigidez do significado faz escolhas do tipo *ou... ou....* Antes da consciência, cada lado de uma oposição está simplesmente pairando no vazio. Vale dizer, por isso é que somos obrigados a supor um Self por detrás da anima.

Também não é à toa que o compreendemos como princípio ordenador, já que não sabemos ver as oposições de outra maneira que não como oposição. A expressão *conjunção* para tratar do Self faz pensar num processo *a posteriori*, de unificação dos que estavam separados. No entanto, dá-se o contrário, a conjunção é que antecede a separação - esta última cada vez mais presente quando nos aproximamos da experiência da consciência. No entanto, que ela seja ordenada, não tem de ser consequência lógica - aliás, só se ordena aquilo que já se distinguiu e bagunçou. Num trecho que já citamos parcialmente, Gras explica que “(...) o Self é uma projeção da psique e é experienciado como o significado último ou a significância última da vida” (1981, p. 474, tradução nossa). Se levarmos esta ideia à sua radicalidade, podemos dizer que o Self não é tão somente projeção que se verifica no paciente na clínica, mas é também projeção teórica. Projeção porque nada podemos supor: nem sobre o vazio, nem sobre o todo.

Ali onde não há experiência possível, projetamos a experiência mais fundamental que temos - de certa forma ordenada, sim - a estrutura. Mas também nesta ordem está sempre um elemento de arbitrariedade e negatividade. Não-senso e sentido, caos e cosmos, como bem viram os pós-estruturalistas, se determinam mutuamente. A totalidade do Si-mesmo tem de estar para além

também desta oposição - justamente por ser uma oposição. E mais: tudo que podemos dizer sobre ele é suposição de uma consciência deslumbrada - seja porque é vazio, seja porque é totalidade, enfim, por que transcende as oposições que nos determinam. Ainda que possamos supor um lugar ainda mais primordial que a estrutura - carregando em si a ordem a arbitrariedade - nada mais podemos dizer sobre este lugar. Não escaparemos do caos e do cosmos, sempre implicados em toda experiência e toda fala possível. Mais honesto, então, seria continuar operando com eles, sabendo que se mostram como a conjunção determinante do inconsciente e da cultura. Ali onde não mais transcendemos, jogamos - e não escolhemos lados.

4. O PROBLEMA DA UNIVERSALIDADE NO ARQUÉTIPO E NA ESTRUTURA

4.1 Arquétipo e transmissão

Retornemos ao problema de Mills (2018): afinal, o que é um arquétipo? Como lembramos na introdução, o próprio conceito de arquétipo, termo cunhado pela primeira vez em 1919, é revisitado pelo autor repetidamente ao longo de sua vida, desde quando começa a pensar em imagens primordiais, passando pelos *pattern of behavior*, até o termo final, ainda assim muito repensado (JUNG, 2013c, p.77, nota 8; *ibid.*, p.82, nota 13; PENNA, 2013). Procuremos em algumas passagens do próprio Jung a ajuda para estabelecer melhor o campo em que nos situamos:

Devemos incluir também as *formas a priori*, inatas, de intuição, quais sejam, os *arquétipos* da percepção e da apreensão que são determinantes necessárias e a *priori* de todos os processos psíquicos. (...) Os arquétipos são formas de apreensão, e todas as vezes que nos deparamos com formas de apreensão que se repetem de maneira uniforme e regular, temos diante de nós um arquétipo, quer reconheçamos ou não seu caráter mitológico. (JUNG, 2013c, p. 76-81)

O inconsciente coletivo é uma figuração do mundo, representando a um só tempo a sedimentação multimilenar da experiência. Com o correr do tempo, foram-se definindo certos traços nessa figuração. São os denominados *arquétipos* ou *dominantes* (...) configurações das leis dominantes e dos princípios que se repetem com regularidade à medida que se sucedem as figurações, as quais são continuamente revividas pela alma. (JUNG, 2011a, p.107)

Cabe talvez recorrer a autores que sistematizam a produção de Jung didaticamente - já que a escrita do último flui muito mais intuitivamente do que sistematicamente, o que torna raras as citações que precisem conceitos. Eis o que propõe Stein (2006):

Direi simplesmente que, para Jung, o arquétipo é uma fonte primária de energia e padronização psíquica. Constitui a fonte essencial de símbolos psíquicos, os quais atraem energia, estruturam-na e levam, em última instância, à criação de civilização e cultura. (p. 81)

Podemos encontrar nestas passagens algumas características fundamentais do conceito: trata-se de *formas a priori* (o que não significa ideias inatas), modos de apreensão próprios do humano. Jung (2013d) os coloca ao lado das categorias kantianas, propondo que os arquétipos estão para a imaginação assim como aquelas estão para o raciocínio lógico. Considerando que a imaginação, e as imagens em geral, não são em nada desprovidas de simbolismo para Jung - aliás, são provavelmente a mais eminente forma de produção de símbolos para a psique - talvez possamos tratá-los como *estruturas de significação*, ao que voltaremos mais adiante. Podemos pensar até que cabe, como prefere Hillman, pensar prioritariamente em *arquetípico*, como adjetivo, em contraposição com o próprio arquétipo, que, como substantivo, ainda carrega algo daquela metafísica de que tratamos em 3.4.2 (ADAMS, in. YOUNG-EISENDRATH; DRAWSON, 2002).

Notamos também, com Stein (2006), que estas estruturas de significação são tidas como concentradoras de energia psíquica. Isso nos remete à hipótese de origem dos arquétipos proposta

por Jung: seriam eles matrizes de experiências humanas, repetidas incessantemente na nossa história, por isso fixadas no inconsciente coletivo de todo ser humano (“sedimentação multimilenar da experiência”), ou melhor, “(..) o inconsciente coletivo compreende toda a vida psíquica dos antepassados desde os seus primórdios” (JUNG, 2013a, p. 58). Mas ressalta: “(...) não são as tempestades, não são os trovões e os relâmpagos, nem as chuvas e as nuvens que se fixam na alma, *mas as fantasias causadas pelos afetos*” (2013d, p. 99, grifo nosso). É, portanto, na história humana, em produções individuais e culturais, a partir da criação simbólica emergente de afetos, que se construiu e se constrói o inconsciente coletivo, que se gravaram e se gravam na profundidade de cada humano determinadas estruturas universais de significação.

O problema surge precisamente nesta universalidade. Jung afirma repetidamente o caráter empírico das observações que o levaram a propor semelhante conceito, podemos supor que numa defesa contra as acusações de misticismo. E é justamente a observação empírica de padrões de percepção e significação, em diferentes contextos e independentemente de contatos interculturais, que o leva a postular a universalidade destas estruturas. Aqui, já descartamos uma hipótese de explicação: se há repetições entre culturas que jamais tiveram contato entre si, está excluída a possibilidade de uma transmissão direta, seja transgeracional, seja intercultural. Aliás, por isso mesmo é que Jung é levado a postular os arquétipos como estruturas apriorísticas ou inatas (o que, veremos adiante, pode acarretar diferenças conceituais).

Podemos dizer que Jung encontra uma alternativa para solucionar este problema ao propor que o inconsciente coletivo carrega as marcas da experiência primordial humana. Aqui, nos deparamos de volta com o problema de 3.4: este termo, “primordial”, tem sentido histórico-cronológico ou ontológico? Se seguirmos a primeira opção, apesar das inconsistências que já encontramos, o problema está parcialmente resolvido: o arquétipo é universal justamente porque é primordial, de um tempo provavelmente anterior à “diáspora” dos *sapiens* (HARARI, 2017). Mas esta solução está incompleta, e aqui atingimos o cerne do problema. Certamente, nesta perspectiva diacrônica e histórica, há uma transmissão geracional, ou o inconsciente coletivo teria se perdido na primeira geração humana. Se está descartada a transmissão direta, o simples “informe” de símbolos de uma geração à outra, então, que outra transmissão é esta?

A única resposta de Jung é a suposição de uma hereditariedade, especialmente patente em *Símbolos da transformação* (1982) e em certos textos de *A natureza da psique* (por exemplo, 2013a, 2013c). Chega mesmo a colocar os arquétipos ao lado dos instintos, a ponto de que, segundo Stein (2006), “(...) um exame da teoria junguiana dos arquétipos também significa que devemos aceitar igualmente a sua teoria dos instintos” (p. 81). Podemos mesmo dizer que, na formulação junguiana original, os arquétipos estão para a psique assim como os instintos estão para o corpo, ao ponto de

associá-los à formação cerebral orgânica, como “(...) uma repetição de funções que estiveram permanentemente em preparação e foram herdadas com a estrutura do cérebro” (2013a, p. 56).

Evidentemente, o que temos aqui é um biologismo que, se poderia ter seu lugar no tempo de Jung, não cabe dentro de um paradigma contemporâneo em ciências humanas. Além disso, temos uma inversão de termos no modo como os arquétipos são tratados. Os arquétipos, enquanto modos de percepção e relação com o mundo, são categorias ontológicas e epistemológicas. Ontologia, epistemologia e metodologia - campos ainda pertencentes à filosofia - são os pilares de um paradigma científico (PENNA, 2013) e, portanto, fornecem a base sobre a qual se erguem modos de fazer ciência. Ora, se tratarmos os arquétipos como resultado de demonstração e explicação aos moldes de uma ciência positiva (tal como pretende o empirismo junguiano), temos um conceito epistemológico sustentado por um modo dado de fazer ciência... se este modo de fazer ciência é que sustenta um conceito epistemológico, então o que sustenta o modo de fazer ciência?

4.2 Problemas essenciais

Continua, então, parcial a resposta à pergunta pelos arquétipos. Contudo, não poderíamos de modo algum descartar o conceito por isso. Não é à toa que a clínica e as análises culturais de Jung o levam a semelhante corpo teórico. A psique pede uma linguagem simbólico-arquetípica em cada sonho, em cada fantasia, em cada mito, em cada conto - assim temos visto no capítulo 3 (especialmente nos três primeiros subcapítulos). Por outro lado, também não podemos ignorar que as explicações estão incompletas, e temos utilizado a ideia de um inconsciente coletivo sem bem fundamentá-la, como lembra Mills (2018).

Em seu artigo, tal autor realiza uma empreitada em busca da “essência” dos arquétipos. Começa frisando que, ainda que Jung o negue veementemente, há, sim, uma metafísica na psicologia junguiana e se propõe a assumi-la e produzir a partir dela. O problema é o que parece ser um mal entendido na definição de metafísica. Na desesperada luta junguiana contra ela, parece refletir-se de novo a resposta antecipada a uma acusação de misticismo, negando que, ao postular forças psíquicas, a psicologia esteja cumprindo um projeto filosófico especulativo - no que o psiquiatra tem razão. Mills, no entanto, parece ler metafísica como sinônimo de ontologia. Mais do que isso, uma ontologia referenciada pelo dualismo da tradição ocidental de que tratamos em 3.4.2. Somos obrigados a concordar com Mills neste ponto: a psicologia junguiana e, mais especificamente, a teoria dos arquétipos têm consequências ontológicas carregadas de ecos da tradição. E, de fato, o autor chega a fazer esta diferença, para reivindicar a exploração filosófica da noção de arquétipo: “(...) a ontologia do arquétipo, embora repetidamente negada por seguidores e apologistas de Jung como desprovida de qualquer afirmação metafísica, está no coração deste enigma” (p. 200, tradução nossa).

Acontece que Mills, nesta leitura, não se dá conta de que, embora toda metafísica seja uma ontologia, nem toda ontologia é uma metafísica⁶. Com isso, ao invés de rever a produção junguiana para construir uma ontologia dos arquétipos liberta dos ecos da metafísica tradicional (com cujas consequências desastrosas já cruzamos neste trabalho), o autor opta por reafirmar esta metafísica sempre negada e, por isso, nunca explorada por Jung. Assim, seu artigo segue uma busca pelo fundamento dos arquétipos numa perspectiva extremamente essencialista, substancializando o arquétipo num cerne que diga o que ele realmente é⁷. Tendo em mente sua origem primordial, Mills propõe um *metafísica das origens* para tratar este percurso.

Sobre o termo *metafísica* na expressão, eis o que trabalhamos nos últimos parágrafos. Sobre as *origens*, vemos outra vez o problema do caráter primordial do arquétipo entendido como ancestralidade cronológica - na cronologia de um tempo perdido, do qual nunca saberemos! Podemos ainda lembrar, com Derrida (WILLIAMS, 2013), que não há origem. Ou, pelo menos, toda origem é origem perdida, justamente porque, sendo ela fonte anterior do mundo vivido, não há experiência atual possível da origem, a não ser pelos seus *rastros*. Segundo Williams (ibid.):

A origem e o ponto de presença têm de ser significados em textos; algo tem que resumi-los ou representá-los. Deve haver signos para eles. Mas signos, na linguagem, contém o rastro de seus contextos, de suas histórias e de seus futuros. (...) Não é uma presença imaculada, mas o rastro dos processos que vieram a fazê-lo. (p. 57)

O rastro, porém, também não constitui uma presença, mas um processo. Não pode, portanto, ser substancializado num *o que é*. O problema é que Mills (2018) não se insere numa lógica de processos, mas de essências reificadas. E é precisamente este paradigma tradicional que o leva a recusar qualquer hipótese do surgimento do arquétipo *ex nihilo*. Por isso, para o autor, o arquétipo só pode ser uma forma que se produz a si mesma. Ainda que este “produzir-se a si mesma” seja também aplicável à noção de estrutura, com que temos lidado, toma aqui a dimensão contrária: em Mills, o arquétipo se produz a si mesmo enquanto presença positiva, já a estrutura se produz enquanto processo, ou melhor, é a própria produção emergente de signos vazios. Em outras palavras, a estrutura se produz processual e relacionalmente *ex nihilo*.

4.3 Saídas possíveis: estruturas universais

Ao tocar a noção de estrutura, nos deparamos com uma lógica bastante diferente, mas na qual também se coloca o problema da universalidade - ao menos no estruturalismo lévi-straussiano e no estruturalismo clássico em geral (em oposição a um estruturalismo radical). Há um trecho de *A eficácia simbólica* repetido em quase todos os artigos de nossa bibliografia. Ali, Lévi-Strauss

⁶ Remeto aqui o leitor à discussão sobre idealidade e virtualidade desenvolvida em 3.2.3 e referencio o próximo subcapítulo, 4.3. Uma ontologia da virtualidade tem a transcendência imbricada em toda imanência, uma ontologia da idealidade postula uma transcendência externa ao mundo positivo e, portanto, metafísica.

⁷ Veremos logo no subcapítulo seguinte que uma alternativa muito mais contemporânea seria pensar *como se dá*, em vez de *o que é*.

delimita conceitos perfeitamente comparáveis à distinção junguiana entre inconsciente pessoal e coletivo, embora com os nomes de subconsciente e inconsciente. Nesta mesma citação, descreve a operação de leis estruturais universais do espírito humano sobre os elementos parciais da cultura e da experiência individual. Na medida em que delimita todo o campo ontológico e epistemológico da antropologia estrutural, e também porque tem aparecido fragmentada em diferentes trabalhos, parece legítimo, se não necessário, reproduzi-la na íntegra:

Em relação ao acontecimento ou à particularidade histórica, essas estruturas - ou, mais exatamente, essas leis de estrutura - são as verdadeiramente intemporais. O conjunto dessas estruturas formaria o que denominamos de inconsciente. Veríamos assim dissipar-se a última diferença entre a teoria do xamanismo e a teoria da psicanálise. O inconsciente deixa de ser o inefável refúgio das particularidades individuais, o depositário de uma história única, que faz de cada um de nós um ser insubstituível. Ele se reduz a um termo pelo qual nós designamos uma função: a função simbólica, especificamente humana, sem dúvida, mas que, em todos os homens, se exerce segundo as mesmas leis; que se reduz, de fato, ao conjunto destas leis.

Se esta concepção é exata, será necessário restabelecer, provavelmente, entre inconsciente e subconsciente, uma distinção mais acentuada do que aquela que a psicologia contemporânea nos habituou a fazer. Pois o subconsciente, reservatório de recordações e de imagens colecionadas ao longo de cada vida, se torna um simples aspecto da memória; ao mesmo tempo que afirma sua perenidade, implica em suas limitações, visto que o termo subconsciente se relaciona ao fato de que as recordações, se bem que conservadas, não estão sempre disponíveis. Ao contrário, o inconsciente está sempre vazio; ou, mais exatamente, ele é tão estranho às imagens quanto o estômago aos alimentos que o atravessam. Órgão de uma função específica, ele se limita a impor leis estruturais, que esgotam sua realidade, a elementos que provêm de outra parte; pulsões, emoções, representações, recordações. Poder-se-ia dizer que o subconsciente é o léxico individual onde cada um de nós acumula o vocabulário de sua história pessoal, mas que esse vocabulário só adquire significação, para nós próprios e para os outros, à medida em que o inconsciente o organiza segundo suas leis, e faz dele, assim, um discurso. Como estas leis são as mesmas, em todas as ocasiões em que ele exerce sua atividade e para todos os indivíduos, o problema colocado no parágrafo precedente pode se resolver facilmente. O vocabulário importa menos do que a estrutura. Quer seja o mito recriado pelo sujeito, quer seja tomado de empréstimo à tradição, ele só absorve de suas fontes, individual ou coletiva (entre as quais se produzem constantemente interpenetrações e trocas), o material de imagens que ele emprega; mas a estrutura permanece a mesma, e é por ela que a função simbólica se realiza. (1975, p. 234-235)

A universalidade da estrutura, portanto, se deve a leis universais, inconscientes, próprias ao humano. Ou, melhor dizendo, próprias ao simbólico. Aqui, podemos retomar a discussão do capítulo 3, evidenciando uma aproximação cabal entre o sentido junguiano e o sentido estruturalista do *símbolo*. Trata-se do conceito fundamental para ambas as epistemes, de um símbolo como função sónica (ECO, 2014) ou função simbólica, como se queira, que toma a imagem positiva do mundo vivido, por ela mesma insignificante, e produz sentido a partir dela, dentro de modos estruturais (ou arquetípicos, podemos dizer) de fazer cultura, de fazer a experiência humana por excelência.

O universal da estrutura, no entanto, não está em um princípio externo de existência, mas na própria acontecimento da estrutura. Deste modo, deixamos de buscar a essência reificada do

arquétipo, como Mills (2018) vinha tentando fazer, e passamos a entender esta essência como processo. Não buscaremos a essência do arquétipo, por ser ele mesmo a essência da experiência humana, tomando imagens e signos vazios por si mesmos e organizando-os em unidades e redes de sentido.

Não podemos ignorar que Jung tenha comparado os arquétipos às ideias platônicas em certos momentos (*cf.* 1982, ou ainda 2012). Neste modelo, estaríamos realmente distantes da estrutura, em seu caráter virtual. Em outros pontos, porém, Jung toma posturas mais imanentes em relação aos arquétipos:

A estrutura dos arquétipos é comparável “ao sistema axial de um cristal, que predetermina a formação na *acqua mater* sem possuir ele mesmo existência material. Esta existência manifesta-se primeiro na maneira de cristalizar os íons e depois as moléculas... O sistema axial determina meramente a estrutura estereométrica, mas não a forma concreta do cristal.” Assim como o cristal, possui o arquétipo um núcleo de significação invariável que sempre determina seu modo de manifestar-se somente em princípio, nunca concretamente. (p. 171, nota 30 [N do T], tradução nossa)

Semelhante descrição tira do arquétipo toda e qualquer dimensão substancial, todo e qualquer caráter ideal. Assim como o padrão de formação cristalina não tem nada que ver com a substância material do cristal, o arquétipo nada tem a ver com suas imagens, senão pelo modo como as organiza em certos padrões de significação. Ora, não tratamos mesmo da proposição lévi-straussiana sobre as leis de estrutura? É assim que nos autorizamos a proceder, como fizemos no início deste capítulo, na direção de tratar os arquétipos como *estruturas de significação*. Quando tiramos do arquétipo seu caráter substancial e reificado, resta-lhe a qualidade de processo, de produção, de função, que também não está ausente em Jung: “(...) tampouco se trata de representações herdadas, mas de uma disposição funcional a *produzir* representações iguais ou análogas” (*idem*, p. 121, tradução livre, grifo nosso).

Podemos aqui salientar a genealogia desenvolvida por Kugler (2002) no capítulo dois de *The Alchemy of discourse*. O autor insere Jung no contexto de seus contemporâneos, da física à psicanálise, demonstrando toda esta virada de paradigma do século XX, das substâncias às relações: na física, Maxwell, Plank e Einstein, com a emergência da física quântica e da relatividade; na linguística, o caráter relacional da significação em Saussure; na antropologia, as estruturas inconscientes de Lévi-Strauss; na psicanálise, a reformulação do inconsciente freudiano por parte de Jacques Lacan. Em meio a tudo isso, Jung escreve *Transformações e símbolos da libido* (primeira versão do que, na Obra Completa se tornaria *Símbolos de transformação* - JUNG, 1982). Ali, a libido de origem orgânica e fisiológica freudiana torna-se uma energia psíquica⁸, em última análise relacional e simbólica. A *transformação* no título traz à tona seu caráter de movimento, mais do que

⁸ É verdade que tanto Freud quando Jung usam, em geral, ambos os termos de maneira intercambiável. No entanto, lemos a escolha terminológica de Kugler não só pelo acento que o próprio Jung dá a esta transformação, mas também e principalmente pela dimensão posta em realce em *libido* ou em *energia psíquica*.

de substância, e sua associação (nas duas versões) aos *símbolos* denuncia que esta energia psíquica tem a ver com processos de simbolização, mais do que com fluidos fisiológicos. Segundo Kugler (ibid.), “(...) mudança de uma teoria da libido para a energia psíquica permitiu a Jung adotar uma abordagem estrutural/relacional do inconsciente, descrevendo as relações formais na psique como arquétipos - vazios de conteúdo” (p. 46, tradução nossa). Assim, “(...)a mudança teórica de Jung com a ênfase na primazia da estrutura é paralela às mudanças que ocorriam simultaneamente na física e na linguística” (p. 47, tradução nossa). Com esta genealogia, evidencia-se ainda mais a ultrapassagem da metafísica proposta por Mills (2018) e a necessidade de reler Jung com atenção ao contexto histórico de sua produção - no qual se insere também a emergência do estruturalismo.

Libertando-nos da metafísica da tradição para pensar o arquétipo como processo, também deixa de soar absurda (como Mills, 2018, faz parecer) a proposição de sua emergência *ex nihilo*: a partir de elementos vazios, a partir de negatividades, o arquétipo pensado como lei estrutural faz emergir relacionalmente o mundo positivo de simbolismos experienciados na cultura.

4.4 A universalidade da estrutura

Tratamos de aproximar o arquétipo da noção de estrutura, enxergando aí uma terceira resposta: nem transmissão direta, nem disposição orgânica. Mas ainda não respondemos: afinal, o que torna universal a estrutura? Vimos com Lévi-Strauss que o inconsciente opera por toda parte enquanto função simbólica, nas leis de produção de sentido. Acontece que, em seu projeto de ciência, o antropólogo está buscando estabelecer estas leis num modelo de previsibilidade quase matemático (1975). Ali, as leis de estrutura estão para a cultura assim como as leis da natureza estão para os fenômenos físicos. Assim como estes últimos não podem se dar senão nos moldes prévios do mundo natural, o simbólico também não pode se dar senão nos moldes prévios da estrutura.

Esta postura (um tanto questionável, a bem da verdade) encontra moldes epistemologicamente mais sustentáveis quando recuperamos a questão da transmissão. Isto porque, então, não se trata mais de um paralelo entre ciências humanas e ciências da natureza, mas sim de uma epistemologia própria à noção de cultura. As leis de estrutura, como veremos, são o modo possível de fazer o simbólico operar.

Aqui, recuperamos um comentário singelo posto no início do capítulo: ser o arquétipo uma estrutura *a priori* não implica que seja inato - embora Jung use ambos de maneira intercambiável. A noção de estrutura o denuncia bem: certamente, enquanto condição ontológica para a experiência simbólica, a estrutura é apriorística, mas de maneira alguma é inata. O simbólico - confundível no estruturalismo com a noção de cultura - é coletivo e, embora condição ontológica e epistemológica do humano, não é dado organicamente no nascimento, mas transmitido com a própria inserção do sujeito na cultura. Sobre esta inserção, a psicanálise muito discorrerá (DOR, 1989), mas não há

espaço aqui para desenvolver esta digressão. Interessa somente que vemos se desenhar uma nova forma de transmissão, uma terceira opção à transmissão direta de conteúdos positivos e à transmissão hereditária proposta por Jung. Quando o simbólico se instaura, ele só pode acontecer segundo determinados moldes estruturais, sem os quais não se sustentaria. Assim, na transmissão da cultura, algo se transmite além dos conteúdos de um grupo específico, a saber, a própria condição da articulação destes conteúdos: a função simbólica - *a priopri*, sim, porque ontológica; mas não inata.

Para esclarecer a lei estrutural enquanto condição universal do simbólico, será útil um exemplo. Na *Introdução à obra de Marcel Mauss* (2003), Lévi-Strauss se atenta para as noções do tipo *mana*, cuja teoria desenvolvida por Mauss ele julga incompleta. *Mana* é uma noção presente nas mais diversas culturas, que transcende as essências e identidades. Segundo Guerreiro (2012):

O elemento comum entre magia e religião foi denominado por Marcel Mauss como *mana*, palavra melanésia que designa a ação de manipulação de forças sobrenaturais, bem como a qualidade mágica de certos objetos ou seres. O *mana*, distinto de qualquer força material, é uma substância que pode ser transmitida e manipulada. Pode ligar-se a coisas materiais ou ser uma força espiritual que produz efeitos à distância. Mauss afirma que no *mana* está a força do ritual. (p.108-109)

Mary (2015), por sua vez, dá especial atenção à ambiguidade das noções do tipo *mana*, afirmando que

(...) esta ambiguidade não é apenas genética, mas estrutural. O *mana* é na verdade uma força impessoal, um poder absoluto que transcende todas as determinações, ao mesmo tempo espiritual e material, psíquico e físico, bom e mau, por conseguinte uma matéria-prima indiferenciada e ao mesmo tempo para concebê-la e falar dela é preciso fazer referência a distinções e diferenças que se encontram, por outro lado, no fundamento dos grupos sociais (clãs ou classes) ou nas representações coletivas. (p.108)

Em termos junguianos, *mana* é construção mítica que expressa a conjunção dos opostos. Como força indiferenciada, Jung o aproxima da própria ideia de libido (2012). Também para Lévi-Strauss, esta indiferenciação é seu caráter fundamental. O antropólogo (ibid.) explicita uma contradição inerente ao simbólico, operável somente por noções deste tipo: ao mesmo tempo que exige o pressuposto de que tudo tenha sentido, se depara sempre com o impensável, com o inominável - algo da experiência humana que sempre foge à possibilidade de significação. Trata-se do que ele descreve como um desnível entre o plano do significante e o do significado: por um lado, as palavras, em sua complexidade, são sempre maiores do que a experiência do mundo; por outro, a experiência do mundo nunca é redutível ao signo linguístico, há sempre um resto de experiência impossível (KECK, 2013a) - talvez o que Jung chama diversas vezes de *experiência imediata* em *Psicologia da religião* (2012).

Vemos que se trata de uma condição do simbólico, não exatamente de um fato do mundo, mas de uma contradição epistemológica da experiência humana possível. Segundo Lévi-Strauss (ibid.), a universalidade das ambíguas noções do tipo *mana* surge exatamente aí,

(...) para representar um valor indeterminado de significação, em si mesmo vazio de sentido e portanto suscetível de receber qualquer sentido, cuja única função é preencher uma distância entre significante e significado (2003, p. 39).

Trata-se de um *significante flutuante* (RAMÍREZ, 2018), sem o qual o simbólico simplesmente não se sustenta. Ou, como Deleuze (1974) tratará, uma *casa vazia*, como num jogo de Resta 1, em que as peças (no caso, os signos) só se movimentam porque há um espaço não preenchido.

As noções do tipo *mana* fornecem um belo exemplo deste terceiro modo de transmissão, primeiro porque é um dos pontos em que Lévi-Strauss trata a lei de estrutura de maneira mais radicalmente ontológica (a invés de se contentar com sua pretensão científica sobre leis naturais). Mas, principalmente, é um exemplo onde se vê expressamente a impossibilidade da experiência simbólica na ausência de semelhante noção mítica. Assim, quando da inserção do sujeito individual na cultura, mais do que a transmissão de conteúdos positivos, interessa isto que vem junto, enquanto condição ontológica. Portanto, encontramos uma nova possibilidade de pensar a universalidade de certas estruturas de significação: em vez da transmissão hereditária inata e da mera transmissão direta de dados da cultura, desenha-se isto que propomos chamar *transmissão simbólica*.

5. LINGUAGEM E INTERPRETAÇÃO: O QUE FAZEMOS COM OS SÍMBOLOS?

5.1 Estrutura e linguagem: linguística arquetípica ou arquétipo linguístico?

Temos claro que a noção da estrutura vem da linguística, e todo o corpo do estruturalismo se desenha a partir daí. De fato, se estamos dentro de um paradigma voltado às significações, mais do que às causalidades materiais (como é o caso tanto do estruturalismo quanto da psicologia analítica), ou seja, se pensamos as produções subjetivas e a cultura enquanto atribuição de significado a um mundo por si mesmo vazio de sentido⁹, então talvez ainda caiba à linguagem o lugar de maior representante do simbólico. É uma discussão pela qual passamos no capítulo 3, com Deleuze, quando dizia que

(...) se o estruturalismo se estende, em seguida, a outros domínios, não se trata mais, desta vez, de pura analogia: não é simplesmente para instaurar métodos “equivalentes” aos que antes tiveram êxito na linguagem. Na verdade, só há estrutura daquilo que é linguagem, nem que seja uma linguagem esotérica, ou mesmo não-verbal. (1974, p. 272)

Há que se entender, no entanto, que aqui tratamos de um conceito de linguagem extremamente ampliado, equivalente em suas minúcias a toda a ordem simbólica. Linguagem aqui já não se refere estritamente à linguagem verbal, nem sequer à comunicação e/ou à designação. Antes, diz respeito unicamente à significação, mais originária que tudo isso. Se pensarmos o desenho do campo da semiótica, seu desmembramento da linguística, descobriremos que sua consolidação se dá precisamente a partir do momento em que a análise se expande do signo linguístico para tudo aquilo quanto exerce *função sígnica* (ECO, 2014). Aqui, sim, o simbólico - equivalente à linguagem, a depender da extensão que damos ao termo.

Discutimos o assunto porque Jung propõe expressamente que o arquétipo precede a linguagem, como vimos no subcapítulo 3.4: “(...) para dar sentido servimo-nos de certas matrizes linguísticas que, por sua vez, derivam de imagens primordiais” (2014a, p. 42). Por isso mesmo, em outra parte, refuta as teses (se bem que as lévi-straussianas ainda não existiam) que encontram na linguagem as explicações para a universalidade de certas imagens (1982) - o que evidentemente derrubaria toda a aproximação que temos tecido entre arquétipos e leis de estrutura. É certo que semelhante opinião está fundada no que poderíamos chamar de primazia do arquétipo sobre o meio: “(...) a sugestão do ambiente é em si uma consequência da numinosidade da imagem e aumenta por sua vez esta última” (ibid., p.170, tradução nossa).

Podemos dizer que, tanto quanto o arquétipo, a estrutura também precede o meio; aliás, molda a teia de sentidos com que o mundo se configura. O enrosco está precisamente na extensão do que designamos como linguagem. Dizer que o arquétipo precede a linguagem, na mesma medida em que precede o meio, implica chamar de “linguagem” estritamente a língua positiva, dado do

⁹ Lembremos Jung: “só o incompreensível tem que ser significado” (2014a, p. 41)

mundo externo. Do outro lado, fazer equivaler estrutura e linguagem expressa a anterioridade da linguagem sobre a língua: linguagem *lato sensu*, possibilidade de significar, função simbólica - em contraposição à linguagem *stricto sensu*, verbal e comunicativa, quase equivalente à língua, expressão mundana de uma estrutura ontológica.

Interessante notar que, na mesma obra (*Símbolos da transformação*, 1982), Jung se utiliza repetidamente de análises etimológicas de diferentes culturas, fazendo notar expressões e relações fonéticas equivalentes acerca de imagens equivalentes. Chega a escrever com todas as letras que “(...) é difícil apreciar o grau da influência sedutora dos significados primitivos das palavras sobre o pensamento. (...) Os pensamentos antigos das palavras continuam operando imperceptivelmente” (p. 37, nota 11, tradução nossa)¹⁰. Também seu teste de associação de palavras denuncia a presença escancara a relevância da linguagem na configuração do inconsciente:

Logo, Jung demonstrou que é na linguagem, nos efeitos e nas interrupções do discurso, que os complexos vão se presentificar para o sujeito, assim como demonstram os testes de associação de palavras. (...) A fala de um sujeito é determinada por seus complexos, ou seja, os complexos estão na própria linguagem do sujeito. (QUINTAES, 2011, p. 45)¹¹

No campo junguiano, também Paul Kugler (2002) segue esta direção para delinear uma possível *linguística arquetípica*. Inserindo Jung na virada de paradigma do século XX, ele bebe da psicologia arquetípica e de Saussure para discorrer sobre o que chama de *complexos linguísticos*. O autor demonstra em diversas línguas, a semelhança fonética de certos núcleos de significado. Não se trata de semelhanças entre as línguas, senão de núcleos presentes em todas elas, cujas palavras circundantes se assemelham foneticamente, tal como se demonstra na tabela reproduzida a seguir (p. 60):

Inglês	<i>flower</i>	<i>Deflower</i>	<i>defloration</i>
	<i>carnation</i>	<i>Carnal</i>	<i>carnage</i>
	<i>violet</i>	<i>Violate</i>	<i>violent</i>
	<i>bloom</i>	<i>Bloomers</i>	<i>blood</i>
Alemão	<i>Blüten</i>	<i>Bluten</i>	<i>Blut</i>
Húngaro	<i>verág</i>	<i>Veres</i>	<i>vér</i>

¹⁰ É verdade que se refere unicamente ao pensamento dirigido “(...) ou, como poderíamos denominá-lo, o *pensamento verbal*” (ibid., p.40, tradução nossa). Mas isto só denuncia que continuamos misturando o signo verbal com a função sígnica em geral. Apesar de tratar (etimologicamente) das condições ontológicas do pensamento, refere-se unicamente à operação consciente do pensamento verbal. As afirmações sobre a linguagem *stricto sensu* de que trata aqui muito pouco valem para a linguagem *lato sensu*.

¹¹ O teste de associação de palavras e suas relações com a linguística já estão suficientemente descritos, por isso não desenrolaremos as consequências das experiências aqui. Para tanto, veja-se Quintaes (2011), Kugler (2002) e, principalmente, o próprio Jung (2017).

Infelizmente, Kugler frustra nossa pergunta pelo arquétipo. Desenha todo o modo discursivo destes complexos e coloca sua causalidade nos arquétipos. É indiscutível que sua obra traz contribuições indispensáveis para pensar a relação simbólica e discursiva entre arquétipo e linguagem. Contudo, pouco se pergunta pela universalidade e passa mais longe ainda do caráter ontológico da estrutura na linguística estrutural.

Em suma, vemos que não é rara a conversa entre linguagem e arquétipo, mesmo no próprio Jung. No entanto, não está abordada em nenhum ponto a questão da estrutura, da função simbólica, que o estruturalismo (talvez desnecessariamente) trata por linguagem (*lato sensu*). Os rodeios entre a língua e a linguagem, entre o complexo e o arquétipo, se limitaram às perguntas - em nada desprezíveis, há que se dizer - pela linguagem em seu sentido mais estrito e positivo. A dimensão estrutural da linguagem, a que realmente importa ao nosso tema, fica além destas discussões e dificilmente seria atingida pela restrição de Jung sobre a precedência do arquétipo sobre a linguagem. Explica Lévi-Strauss: “(...) o mito é linguagem; mas uma linguagem que tem lugar em um nível muito elevado, e onde o sentido chega, se é lícito dizer, a *decolar* do funcionamento linguístico sobre o qual começou rolando” (1975, p. 240)¹².

De maneira geral, parece que, em meio a estes debates, estruturalistas podem continuar defendendo a estrutura como determinante de tudo isto que tem sido discutido sobre a linguagem, assim como junguianos podem continuar colocando no mesmo lugar teórico a noção de arquétipo.

5.2 A panaceia terminológica de Jung

Para além destes encontros e desencontros no que tange à linguística, temos colocado outro problema de áreas afins, problemas de simbolismo e interpretação. Como tratamos no início deste trabalho (*Percurso e fontes*), Jung se utiliza correntemente de termos como *símbolo*, *semiótica*, *hermenêutica* e *alegoria*, sem distinguir claramente a definição que dá a cada um deles. Retomemos, então, alguns trechos:

Uma coisa conhecida jamais pode ser ‘simbolizada’, mas apenas expressa de forma alegórica ou semiótica. (JUNG, 1986, p. 84, nota 79)

Os conteúdos que aparecem na consciência são primeiramente *sintomáticos*. Na medida, porém, em que sabemos ou acreditamos saber a que é que eles se referem ou em que se baseiam, eles são semióticos, embora a literatura freudiana empregue o termo “simbólico”, a despeito do fato de que, na realidade, sempre exprimimos através de símbolos as coisas que não conhecemos. (JUNG, 2013, p. 121)

¹² Sobre tal relação do mito com a linguagem, Lévi-Strauss (1975) destaca o caráter ao mesmo tempo histórico e a-histórico da estrutura, no sentido mesmo que temos dado ao seu caráter *virtual*: se por um lado, é determinante ontológica do fenômeno (portanto a-histórica), por outro também não existe para além de seu desenrolar no mundo vivido, ou seja, ela mesma *produz a e se produz na* cultura (por isso, histórica). O antropólogo faz equivaler esta dualidade àquela colocada entre o domínio da palavra e o da língua, pertencendo o mito a ambos. Acrescenta ainda um terceiro nível, em que o mito ainda mantém seu “caráter de objeto absoluto” (p. 241)

(...) se trata de um símbolo da libido e não de uma alegoria de tal ou qual objeto concreto. (...) Com efeito, os símbolos não são signos ou alegorias para uma coisa conhecida, mas tratam de indicar uma realidade pouco conhecida ou de todo desconhecida. (JUNG, 1982, p. 234-235, tradução nossa)

O método junguiano é hermenêutico desde sua base, ao propor a tradução dos aspectos incógnitos do símbolo para a linguagem da consciência e ao valorizar o sentido e o significado das experiências humanas. (PENNA, 2013, p. 201)

Apesar da imprecisão na escolha dos termos, parece que o que está sempre em jogo é a contraposição entre meros sinais de conteúdos já conhecidos e símbolos que trazem em si o *numen* do inconsciente. Poderíamos questionar se há qualquer signo que não traga consigo algo de inconsciente, na medida em que toda significação tem uma dimensão referencial, a evocação de um significado ausente, pois, como já vimos no capítulo 3, toda significação é sentido indireto em sua origem. Por outro lado, há uma potência nesta distinção que não podemos ignorar: o símbolo junguiano é numinoso, traz consigo a carga afetiva do mistério sedutor, o chamado para o inconsciente. Isto concorre para o seu rompimento com a associação livre freudiana: Jung se atém ao símbolo, deixando-se mergulhar neste *numen* (PENNA, 2013).

A hipótese de um “significado preexistente que subsiste em si mesmo” (Jaffé, 1989, p. 152), independente da consciência (p.153) constitui não apenas um princípio epistemológico necessário ao conhecimento psicológico, mas também uma variável metodológica importante na compreensão dos fenômenos. (idem, p. 207)

Por um lado, trata-se da autonomia do inconsciente, abordada no capítulo 3.2, junto à autopoiese da estrutura: a significação é processo autônomo, anterior à consciência. Aqui interessa destacar, no entanto, a intransitividade proveniente do romantismo alemão: o símbolo basta a si mesmo (TODOROV, 2015b).

Nesta hermenêutica, Penna (2013) separa a tradução (transformação dos elementos inconscientes numa linguagem apreensível para a consciência) da interpretação e da elaboração (integração do novo conteúdo ao contexto consciente, considerando os modos como o inconsciente ali dialoga com o ego). Uma conclusão possível se apresenta: *hermenêutica* e *símbolo* referenciam sempre este *numen* do desconhecido, mergulham no símbolo com plena confiança na função transcendente; *semiótica* e *alegoria*, por outro lado, têm a ver unicamente com o que Penna chama de tradução, simples jogos de transformação entre diferentes linguagens e formas de expressão, um jogo linguístico.

Nesta distinção, é preciso lembrar que Jung foi leitor assíduo de Goethe, que também opõe símbolo e alegoria. Segundo Todorov (2014b), o romântico indica ambos como signos, na medida em que representam, designam. Mas, indo de par com a diferenciação que aqui depreendemos de Jung, a alegoria é transitiva e lança ao significado de imediato; o símbolo, por outro lado, carrega a intransitividade característica do romantismo alemão, exigindo um mergulho que vai além do

intelecto. Isto porque, diferente da alegoria, há um resquício de motivação (em oposição à arbitrariedade do signo) no sintetismo do símbolo: como toda sua geração, Goethe entende que o símbolo - a poesia, por exemplo - carrega uma dimensão de designação motivada, na medida em que, por exemplo, a interjeição e a ritmicidade da fala tem relação direta com a dimensão afetiva designada pelo símbolo (ibid.).

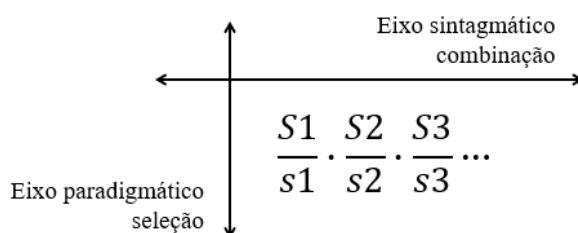
Uma nota fundamental é que Jung, assim como Goethe, mas diferentemente da maior parte dos teóricos modernos, não tem especial apreço pelos processos analíticos. Pelo contrário, o grande diferencial de sua Psicologia é o apreço pelo que chama de método sintético, ou seja, a imagem não é necessariamente decomposta em partes que em conjunto lhe dão sentido (análise), mas é recebida como o todo que é, num movimento de abertura para a emergência dos sentidos potenciais que se mostram neste mergulho numinoso (JUNG, 2011a). Se, na história da interpretação, hermenêutica e semiótica caminham de mãos dadas, como demonstra Todorov (2014a), Jung parece fazer distingui-las também neste ponto: o modo como usa este termos dá a entender que a hermenêutica é um mergulho vertical¹³ na significação do símbolo por ele mesmo, enquanto a semiótica está preocupada com a compreensão da emergência do sentido a partir dos diversos signos que, em seu contexto, o constroem.

5.3 Símbolo e signo: há semiótica que não seja simbólica?

Entre todos estes termos que procuramos esclarecer no subcapítulo anterior, somente num capítulo de definições dos *Tipos psicológicos* (1991) Jung deixa claro o que entende por *semiótica*, colocando-a de fato ao lado da alegoria:

Toda concepção que explica a expressão simbólica como analogia ou designação abreviada de algo conhecido é *semiótica*. Uma concepção que explica a expressão simbólica como a melhor formulação possível, de algo realmente desconhecido, não podendo, por isso mesmo, ser mais clara ou característica, é *simbólica*. Uma concepção que explica a expressão simbólica como paráfrase ou transformação proposital de algo conhecido é *alegórica*. (p. 444, grifos do autor)

¹³ Com verticalidade e horizontalidade, me refiro aos dois eixos da linguagem desenhados por Saussure e por Jakobson, cada um ao seu modo (cf. DOR, 1989; TODOROV, 2014b). Trata-se de dois cortes da cadeia falada, ressaltando diferentes aspectos do processo de significação, ilustrados no esquema abaixo, em que S representa o significante e s, o significado. De um lado, a seleção de termos, sua flexão morfológica, seu significado dado pela convenção (eixo vertical - paradigmático); de outro, o encadeamento lógico de significantes, sua combinação sintática, o significado singular, único, que se forma em cada sentença (eixo horizontal - sintagmático).



O ideal romântico de intransitividade do símbolo, compartilhado por Jung, parece propor uma hermenêutica vertical no significado. O que Jung chama de semiótica, por sua vez, joga com os significantes, transitando na horizontalidade. Adiante, veremos se é disto mesmo que trata a semiótica.

Semelhante distinção vai de acordo com a proposta que vimos emergir logo acima: alegoria e semiótica jogam com traduções, símbolo e hermenêutica mergulham verticalmente na significação por ela mesma. Resta perguntar: há, como propõe Jung, algo conhecido com que se brinque em analogias, designações abreviadas, paráfrases e transformações propositais? Em primeiro lugar, uma condição básica da linguagem - aliás, uma de suas magias para o ser humano. Como aponta Kugler (2002), a grandeza da palavra está em tornar presente uma ausência, mediar a experiência de um objeto ausente. Ora, como poderia qualquer signo designar algo de conhecido? Sendo conhecido, seu conteúdo não teria de ser expresso por um outro significante, que não ele mesmo.

A um nível mais profundo, porém, podemos nos perguntar se há algo que seja de fato conhecido. A esta altura, temos claro que toda experiência de mundo se dá - e só pode se dar - por entre jogos de significação, de atribuição de sentido a entes que, antes disto, não podem ser experienciados, para dizer o mínimo. Que se expressa, então, em qualquer linguagem, se não o desconhecido? Tratamos muitas vezes ao longo deste trabalho da negatividade do signo, mas sua consequência radical é que a linguagem funciona a partir de um mistério. Mais do que o mistério do próprio signo, refiro-me ao mistério do fora-da-linguagem - este resto de mundo que sempre nos escapa e que, em última análise, não há. Neste sentido sobrepõem-se por completo os sentidos estruturalista e junguiano do simbólico: um jogo de tensões entre opostos que produz sentidos e significados para um desconhecido. Desconhecido este que pode, como numa compreensão vulgar da teoria junguiana, ser simplesmente um conteúdo inconsciente, mas que, ao nível mais coletivo e arquetípico, diz do próprio mistério da vida.

Quanto à alegoria, a oposição entre esta e o símbolo (assim como a oposição entre ela e a metáfora) tem estado presente desde os tempos da retórica clássica na história da literatura, oscilando significados e valorações (TODOROV, 2014b). Todorov aponta, inclusive, como semelhantes inversões acontecem dentro do próprio romantismo alemão, por exemplo entre Goethe e Schelling. Este último trata de maneira diametralmente oposta a presente distinção: é na alegoria que ele propõe a abertura de infinitos e indeterminados significados obscuros. Em Goethe, mais uma vez, vemos sua influência sobre Jung, já que as definições são praticamente idênticas: ambos são modos de representar, são signos, mas a alegoria expressa de maneira direta uma transposição de um significado evidente, enquanto que o símbolo, intransitivo, chama para um certo mistério, cujo sentido só se pode ver *a posteriori*, e não sem uma densa carga afetiva.

Não haveria espaço neste trabalho para nos demorarmos demais em aspectos históricos da terminologia junguiana, até porque a oposição entre semiótica e hermenêutica nos leva a um ponto ainda anterior no tempo. A bem da verdade, de certa maneira, podemos depreender de Todorov (ibid.) que a semiótica decorre da hermenêutica. O autor mostra, desde a Grécia Antiga, como as

teorias da interpretação (hermenêutica) emergem como correlatas das teorias da produção de discursos (retórica). Mais tarde, já nos fins da retórica, surgem teorias do simbolismo em geral, classificações de figuras e tropos, ideais de beleza com a estética clássica, até que chegamos a crise romântica... enfim, em meio a esta história pode-se desenhar uma disciplina que diferencia-se ligeiramente da hermenêutica, que Todorov define por dois traços fundamentais:

- 1) trata-se de “(...) um discurso cujo objetivo é o conhecimento (não a beleza poética ou a pura especulação)” (p. 17); e
- 2) “Seu objeto é constituído por signos de espécies diferentes (e não só palavras, por exemplo)” (ibid.)

Isto ainda não deixa claro em quê precisamente está a diferença entre semiótica e hermenêutica, a não ser talvez no caráter de seu objeto: não mais unicamente textos e discursos, mas toda espécie de signos. Não resolve nosso problema, afinal, é claro que a hermenêutica a que se referem Jung e Penna também não se limita às palavras. Para entendermos o que se designa *hoje* por semiótica, provavelmente teremos de abdicar das análises históricas de Todorov. Eco (2014) escreve seu *Tratado geral de semiótica* para delinear e propor os modos de estudo da disciplina tal como está no século XX. Ali, o autor a define como “(...) um estudo unificado de todo e qualquer fenômeno de significação e/ou comunicação” (p. 1). Assim, ele a divide entre uma semiótica da significação (que, cuidando do modo como seus signos representam o mundo, gera uma teoria dos códigos) e uma semiótica da comunicação (que, redesenhando uma tipologia dos signos e, portanto, os acordos sociais para a comunicação, gera uma teoria da produção sýgnica).

Assim, vemos que se trata mais de uma teoria da cultura do que de uma teoria da interpretação, como é o caso da hermenêutica. É certo que o que a cultura faz é produzir sentidos, e os sentidos são o objeto de qualquer interpretação, mas podemos finalmente encontrar uma diferença de foco entre as duas disciplinas. Ainda assim, é questionável a escolha de Jung pela semiótica como representante desta postura que ele pretende descartar. Dentro da própria disciplina, não há nada semelhante à expressão analógica ou abreviada de um conteúdo conhecido. Pelo contrário, por um bom trecho da teoria dos códigos, Eco (ibid.) se detém no modo como estes últimos recortam e determinam um mundo da experiência que, antes, é um *continuum* impossível de se reduzir à experiência. O exemplo que dá são as cores: de um lado, um *continuum* de frequências eletromagnéticas (*continuum de conteúdo*) tem de ser reduzido a sete cores (já um código); de outro, um *continuum* de sons possíveis ao aparelho fonador humano (*continuum de expressão*) tem de ser reduzido a certos sons de uma língua que formarão as palavras <vermelho>, <laranja>, <amarelo>, <verde>, <azul> e <violeta>.

É certo que isto é muito diferente da hermenêutica junguiana, mas não porque simplesmente brinca com linguagens possíveis para um mesmo conteúdo conhecido. Antes, porque preocupa-se

com a produção das linguagens (diga-se de passagem, a partir de conteúdos desconhecidos e até incognoscíveis de outro modo), enquanto Jung está preocupado com seu sentido. O símbolo, na semiótica, não é menos simbólico do que na clínica junguiana. O olhar semiótico é que está preocupado com outros de seus aspectos - aliás, o próprio Jung (1991) ressalta que “(...) epende da consciência que observa se alguma coisa é símbolo ou não” (p. 445). Melhor que isto, talvez fosse dizer que depende da consciência que observa se um símbolo exerce seu efeito psíquico, seu *numen*, seu impacto afetivo, ou não. Mas, retomando o que começamos a dizer acima, toda linguagem gira em torno de um desconhecido, toda cultura pretende dar conta de um mistério. Assim, radicalmente, nada há na experiência humana que não seja simbólico - e, de novo, aqui se sobrepõem por completo o sentido junguiano e o sentido estruturalista do termo. Resta-nos perguntar se, na consciência que observa, uma atitude exclui a outra ou se, como parece mais justo em geral, ambas se complementam - afinal de contas, não há sentido sem produção de linguagem, e não há linguagem que não produza sentidos. Ou melhor, não há hermenêutica sem semiótica, e vice-versa.

5.4 O problema colocado entre análise e síntese

Antes de encerrar o assunto, não poderíamos deixar de tocar uma outra abordagem do problema, que Jung nunca associou à questão da linguagem em si, mas que se traduz em modos de interpretação. Como tal, parece tangente à estranha oposição que vimos emergir aqui, entre hermenêutica e semiótica. Trata-se do que Jung chama de método analítico e método sintético, ou redutivo-causal e construtivo-final. Tal oposição se insere especialmente na interlocução com a psicanálise freudiana e com as teorias adlerianas. Escreve o psicólogo:

Como vimos, as teorias mencionadas no começo deste livro baseiam-se num procedimento redutivo, exclusivamente causal, que decompõe o sonho (ou fantasia) nos componentes de reminiscências e nos processos instintivos que lhe constituem base. (...) A interpretação ao nível do objeto é *analítica*, pois decompõe o conteúdo do sonho em complexos de reminiscências que se referem a situações externas. A interpretação ao nível do sujeito, ao invés, é *sintética*, pois desliga das circunstâncias externas os complexos de reminiscências em que se baseia e os interpreta como tendências ou partes do sujeito, incorporando-os novamente ao sujeito. (JUNG, 2011a, p. 93-96)

Embora este trecho se refira especificamente à interpretação dos sonhos, Penna (2013) aponta que a distinção é constitutiva e indispensável ao pensamento junguiano como um todo, e esclarece mais a fundo o que denominamos *síntese*:

O termo sintético é utilizado para designar uma metodologia que se preocupa em formular sínteses e não apenas análises, a exemplo da dialética, na qual o confronto entre tese e antítese resulta em novas sínteses. (p. 121)

É necessário que não ignoremos este assunto, pois a crítica junguiana a Freud e Adler (a saber, que prescindem da interpretação sintética) anda de mãos dadas com a intransitividade do símbolo e, embora não seja tão evidente, se sobrepõe ao especial apreço pela verticalidade da

interpretação¹⁴. Penna (ibid) destaca que semelhante método “(...) está em sintonia com sua noção ontológica de totalidade dinâmica do ser e do mundo” (p. 120). A intransitividade do símbolo tem como consequência imediata, especialmente acentuada pela psicologia arquetípica, que a interpretação deve ater-se ao símbolo: fique com a imagem! Neste mergulho hermenêutico na imagem, pouco interessam as associações externas, as articulações horizontais entre signos. Ao contrário, o símbolo, enquanto totalidade, basta.

Por outro lado, vimos que o olhar semiótico está interessado na constituição dos códigos, constituídos por uma multiplicidade de signos e símbolos. Além do mais, recorta-os em suas unidades elementares: fonemas, morfemas, semantemas... Recorte este característico de toda a linguística do século XX, especialmente no caso do estruturalismo: um método evidentemente analítico e redutivo. No entanto, o mesmo estruturalismo nos ensina que a horizontalidade e verticalidade não se excluem, tanto é que a própria divisão nestes eixos vem da linguística estrutural. Ainda assim, é preciso reconhecer que em nenhum momento Saussure ou Lévi-Strauss diriam que ficássemos com a imagem.

Ao contrário, o que Lévi-Strauss (1975) propõe é um complexo modelo de análise estrutural do mito, no qual, ao modo da linguística, o reduz às suas partes fundamentais, a que chama *mitemas*, definidos por KECK (2013) como “(...) unidades elementares desprovidas de sentido, cuja combinação produz o sentido do mito. (...) pacotes de relações entre elementos significantes que produzem frases em si desprovidas de sentido” (p. 146). Vemos que se trata, *ipsis literis*, do que Saussure propunha sobre a constituição da linguagem: signos vazios que, nas relações que estabelecem entre si, produzem um sentido próprio. Transformando tais relações de oposição estabelecidas entre mitemas em modelos lógicos e matemáticos, Lévi-Strauss pretende reduzir o mito à sua forma mais elementar... e universal! Provavelmente, um belo procedimento para a antropologia, mas desastroso para a psicoterapia - afinal, trata-se de recolher do mito todo o colorido subjetivo, o que na clínica se traduziria em fazer do sonho uma fórmula matemática, por exemplo.

Ainda assim, não podemos dizer que não interessem os resultados de suas análises. Ainda que não possam ser aplicados diretamente à psicoterapia, reconhecer as implicações de tais modelos e leis de estrutura na constituição subjetiva pode ser imprescindível - e pode nos ajudar a abordar estas formas universais que, de algum modo, contornam e se deixam ver através dos conteúdos pessoais. Em outras palavras, pode contribuir com o problema do arquétipo, se pudermos entendê-lo, como trabalhamos longamente no capítulo 4, ao modo da universalidade do simbólico e da estrutura.

¹⁴ Sobre verticalidade e horizontalidade, cf. nota 12.

É claro que Jung jamais se limitaria ao emprego de uma análise estrutural, mas será que isto implica excluí-la? A bem da verdade, o próprio psicólogo, apesar de demonstrar seu apreço pelos métodos sintéticos, não exclui a redução analítica da prática psicológica. Pelo contrário, escreve que “(...) a análise, na medida em que se restringe à decomposição, deve ser seguida por uma síntese” (2011a, p. 93). Penna (2013) também ressalta que o método junguiano resulta da integração das duas perspectivas, “(...) pois o único e o típico estão de tal forma intrincados que é extremamente difícil distingui-los e, portanto, abordá-los de modo isolado” (p. 120). A autora cita Jung:

Enquanto o método causal chega aos princípios universais da psicologia humana, através da análise e da redução dos acontecimentos individuais, o método construtivo alcança os objetivos universais por meio da síntese de tendências individuais. Como a psique é o ponto de intersecção (entre o individual e o universal; entre causa e finalidade), ela precisa ser definida tendo em vista ambos os aspectos. (JUNG apud PENNA, 2013, p. 121)

De certa maneira, o que pudemos estabelecer ao longo deste capítulo são duas séries opostas e complementares para a interpretação do símbolo:

verticalidade ¹⁵	síntese	hermenêutica	construção	Arquétipo
horizontalidade	análise	semiótica	redução	Estrutura

Embora à antropologia não sejam de grande utilidade os aspectos sintéticos e cheios de coloridos individuais do símbolo, em psicologia é preciso levar as duas cartas na manga: é preciso reconhecer os impactos afetivos do símbolo em sua dimensão arquetípica, reconhecê-lo como expressão sintética de opostos fundamentais, traçar analiticamente os conteúdos da história pessoal aí implicados, reconhecer a constituição horizontal da sua linguagem (seja a cadeia falada, seja a imagem articulada) e não perder de vista a constituição subjetiva do significado atravessada por leis de estrutura. Tudo isto sem perder de vista, ou melhor, para não perder de vista a singularidade do sujeito como um todo.

¹⁵ Ainda uma vez, reporto o leitor à nota 12.

6. ANTES DE CONCLUIR: OS OPOSTOS ENTRE A CONTRADIÇÃO E A CONJUNÇÃO

Antes de encaminharmos-nos ao fim deste trabalho, não poderíamos deixar de citar um conhecido ponto de convergência entre Jung e Lévi-Strauss, a saber, a centralidade que ambos dão às oposições binárias em suas teorias. Não será necessário que nos alonguemos por demais sobre este tema, pois Gras (1981) já dedicou cuidadosa análise a tal convergência.

Quanto a Lévi-Strauss, temos claro desde o capítulo 3 que o sentido emerge a partir das relações de oposição que signos anteriormente vazios estabelecem entre si. Neste plano, ainda seria possível questionar se tais relações têm de ser binárias, ou se relações de diferenciação podem se dar em conjuntos amplos de significantes. A pergunta levaria a amplos debates dentro do próprio estruturalismo, e escapa ao tema e às proporções deste trabalho. Gras relembra, no entanto, que para Lévi-Strauss as contradições impostas pelo mundo são fundamentais na constituição do mito e de outras estruturas sociais, o que também Keck demarca em sua *Introdução a Lévi-Strauss* (2013). O antropólogo remete o mito às impossibilidades com que o simbólico se depara em sua própria constituição: relembremos aqui o desnível entre significado e significante de que tratamos em 4.4. De certa maneira, portanto, o mito responde às contradições emergentes na experiência humana por excelência:

O propósito de todos os mitos é ‘prover um modelo lógico capaz de superar uma contradição’. Se a natureza da contradição é real e portanto impossível de superar, o mito substituirá a oposição original por uma outra que permita mediação. (GRAS, 1981, p. 478, tradução nossa)

É interessante notar que o autor fala de uma mediação, tal como o próprio antropólogo fala da introdução de um terceiro elemento mediador no mito (LÉVI-STRAUSS, 1975). Aqui, como na função transcendente de Jung, a contradição é ultrapassada por um terceiro elemento. Não se trata, porém, de uma construção sintética como o símbolo junguiano, mas de um elemento externo à oposição - mediador.

Esta diferença parece residir na própria ideia que cada um deles faz sobre as oposições fundamentais. Lévi-Strauss, como temos visto, debruça-se especialmente sobre as contradições imanentes da estrutura, no modo como as oposições se articulam no simbólico, com pouca preocupação sobre seu estatuto original ou primordial. Quando muito, registra a dimensão experiencial destas oposições nas próprias contradições da vida vivida. Isto equivale a supor uma realidade anterior das oposições no caos de um fundo existencial anterior à estrutura, o que vimos, com a crítica pós-estruturalista, que dificilmente se sustenta a partir da própria noção de estrutura (cf. capítulo 3.5).

Jung, por sua vez, estabelece o si-mesmo como uma instância transcendente em que as oposições de certa maneira se resolvem, especialmente quando bebe da alquimia e das tradições orientais. Neste contexto, apesar de todo seu apreço pelas polaridades, sua teoria se mostra

especialmente monista: “(...) enfatizo a unidade do si-mesmo, este arquétipo central que constitui um ‘*complexio oppositorum*’ (conjugação dos opostos), e é por este motivo que não me sinto absolutamente inclinado ao dualismo” (JUNG, 1986, p. 57, nota 75). Ainda assim, no desenho de sua psicodinâmica, tal ideal de *conjunção* dos opostos torna-se um plano de fundo ontológico, em que as relações de *compensação* entre opostos ganha especial centralidade.

É verdade que o símbolo continua carregando o caráter sintético, reunindo consciência e inconsciente, mas a esta altura já lidamos com o assunto de diversas maneiras. Interessa como esta síntese é remetida a uma lógica de compensação, a qual se mostra muito mais imanente do que a *conjunção* entendida em seu plano transcendental. Gras (1981) mostra, à sua maneira, que a oposição opera de modo diferente nas imagens por si mesmas e nos arquétipos, ao menos quando entendidos de maneira idealista: “(...) enquanto os arquétipos parecem operar com certas oposições universais - macho/fêmea, luz/escuridão, vida/morte - as imagens não têm um valor fixo por si só, mas flutuam de acordo com a demanda compensatória” (p. 482, tradução nossa).

O mesmo autor, no entanto, explicita repetidamente como as oposições levam sempre um caráter imanente, pois, até no ideal de *conjunção* do Self, a significação opera a partir das contradições, na medida em que “(sonhos mitológicos) apontam para uma síntese potencial que moverá o conflito ou impasse atual para um nível mais alto de integração e sentido” (p. 473, tradução nossa). Isto porque a própria *conjunção* dos opostos só se manifesta em processos sintéticos que se reeditam ciclicamente, e as próprias “(...) imagens do Self revelam universalmente uma natureza paradoxal, contendo em si uniões de elementos sempre em oposição” (p. 475, tradução nossa).

Como Jung diz em outra parte, “os problemas sérios da vida, porém, nunca são resolvidos por completo. Se eles assim parecerem, isto será um sinal certo de que algo se perdeu. O significado e o propósito de um problema não parecem estar na sua solução, mas no nosso trabalho incessante sobre ele. Só isto nos preserva da completa anulação e petrificação”. (p. 481, tradução nossa)

De novo: “o significado e o propósito de um problema não parecem estar na sua solução, mas no nosso trabalho incessante sobre ele”! Ou seja, o que interessa da oposição é a libido e os processos de significação movimentados pela contradição, muito mais do que a sua superação numa unificação idealista. A partir do modo como lê suas referências, Gras consegue realizar de modo brilhante a tarefa de despir o Self e a *conniunctio oppositorum* de todos os traços idealistas e transcendentais que lhes restam, trazendo as oposições, inclusive quando expressas sinteticamente, para a imanência da experiência simbólica. Deste modo, ele pode concluir com grandeza que “nos dois sistemas (junguiano e lévi-straussiano), os extremos (o que quer que sejam) funcionam um com e contra o outro, nunca isolados” (p. 481, tradução nossa).

Seria ingenuidade pensar que ambas as atitudes podem ser sobrepostas, mas, no exercício de leitura crítica posto em prática pelo autor, ambas podem habitar um plano próximo o suficiente para

que haja diálogo possível. Talvez, tendo em mente a colocação de Gras, possamos pensar que, num espectro do “com” ao “contra”, Jung está mais perto do primeiro, enquanto que Lévi-Strauss está mais para o segundo. Esta diferença, no entanto, tal como posta por Gras, não tem de caracterizar uma separação radical de paradigmas, mas pode tratar de diferentes abordagens de um mesmo problema, cuja distância está mais na atitude adotada do que na própria compreensão teórica. “Contrastando com o otimismo e a teleologia de Jung, Lévi-Strauss parece *triste*¹⁶ e nostálgico sobre o passado. Apesar destas diferenças de temperamento, a mensagem de Lévi-Strauss é notadamente semelhante à de Jung” (GRAS, 1981, p. 480, tradução nossa).

Tratamos tal “diferença de temperamento” como uma diferença de atitude, porque a relação de cada um dos autores com a oposição parece refletir não só uma disposição afetiva pessoal, mas uma atitude do próprio pensamento teórico analítico ou sintético, de que tratamos no final do último capítulo. Não é difícil perceber que o otimismo junguiano que se volta à conjunção dos opostos se insere dentro de uma leitura que toma o símbolo sinteticamente, formando um todo, ainda que paradoxal. Lévi-Strauss, por sua parte, faz referência às partes intrínsecas do mito, numa interpretação decididamente analítica do mito, o que não poderia levá-lo senão a notar o estatuto da contradição entre as partes, independentemente da totalidade que formam. Gras tratou de mostrar como as visões junguiana e lévi-straussiana da oposição podem se integrar dentro de um mesmo paradigma. De certo modo, não podemos deixar de notar como elas podem também se complementar, tal como verificamos acerca da análise e da síntese no fim do capítulo anterior.

¹⁶ No original em inglês, “triste” vem também em português e em itálico, provavelmente em referência a *Tristes Tópicos*, relato da experiência etnográfica de Lévi-Strauss no Brasil.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS: SIMBOLISMO E CULTURA

Trilhamos ao longo deste trabalho um caminho complexo e tortuoso. Não poderia ser diferente, afinal tratamos de por em diálogo duas epistemologias que transcendem os ideais de controle racional do ego, de forma que as ideias não podem seguir uma cadeia linear, mas tão somente desenhar uma rede cheia de imbricações e implicações sobre a qual os percursos podem seguir as mais diversas sequências, a serem sempre revisitadas. A que escolhemos não é a única, mas desenhou-se progressivamente com mais clareza para expor os pensamentos a serem relatados.

De início, nos voltamos ao conceito de símbolo/simbólico no âmbito da psicologia junguiana e no estruturalismo, já que ambos circulam em torno dele. Suas concepções não se sobrepõem facilmente. Em Jung temos o símbolo como a melhor expressão possível de um conteúdo desconhecido, emergindo a partir da ação da função transcendente para uma síntese entre polaridades que formam um todo. No estruturalismo, por outro lado, vimos como o plano do simbólico se confunde com a noção de estrutura, expressando como elementos originalmente vazios e insignificantes estabelecem relações (em alguns entendimentos, de oposição), de maneira a produzir sentido em sua articulação, sendo esta última regida por leis estruturais pretensamente universais. É certo que toda possibilidade de cultura emerge daí e que a estrutura pauta também toda experiência subjetiva. Desta maneira, os símbolos, coletivos ou individuais, estudados por Jung não poderiam se articular fora desta dinâmica. No entanto, também vimos que a atuação da função transcendente não aparece no estruturalismo, já que seu foco não está numa psicologia prática. Ainda assim, ambos se encontram quando constatamos que o símbolo é articulador de uma negatividade, de um mistério fundamental, que pode ser tratado simplesmente como “o inconsciente”, mas que também pode ser entendido como o abismo ontológico inerente à linguagem.

Da mesma maneira, vimos que a noção de símbolo em Jung não abarca toda a dinâmica histórica e coletiva, a não ser na medida em que se assenta sobre o conceito de arquétipo. Isto nos leva, porém, a um segundo ponto de debate: a historicidade do arquétipo. Jung traça uma história do inconsciente coletivo pautada nas experiências primordiais da humanidade, recorrendo de maneira excessivamente cronológica a um tempo perdido. Este tempo perdido, porém, é uma impossibilidade epistemológica e, como vimos, a pergunta por ele é vazia. Mais vale, numa perspectiva estruturalista, que se estude a acontecência imanente destes padrões simbólicos na cultura. A partir daí, propusemos uma leitura (talvez subversiva) da história traçada por Jung como um aprofundamento ontológico. O anterior e o primordial não se referem então a uma precedência cronológica, mas sim ontológica, nos levando para trás não no tempo, mas nas experiências humanas mais originárias e fundamentais.

Por outro lado, tal debate reflete uma das perguntas centrais deste trabalho: afinal, o que é o arquétipo? Aqui, o problema epistemológico chega ao seu ápice, junto à denúncia feita por Mills (2018) de que a psicologia junguiana tem usado o conceito sem se debruçar sobre suas definições e consequências, sem rever os postulados junguianos por vezes incompatíveis com o pensamento contemporâneo. No entanto, vimos que a resposta oferecida por Mills, propondo uma “metafísica das origens”, vai ainda mais na contramão dos atuais caminhos das humanidades, ao teorizar o arquétipo de maneira essencialista, identitária e positivista.

Contra esta perspectiva, centramos nossa discussão sobre o ponto mais problemático, talvez a única possibilidade de resposta: mais do que perguntar *o que é* o arquétipo, foi preciso perguntar *como ele se dá*, numa perspectiva processual e dinâmica muito mais contemporânea e alinhada com a própria obra de Jung. Este *como* ecoa naquilo que mais impressiona em relação ao conceito: seu caráter universal, levando a perguntar como se transmitem estas ideias cuja ocorrência se verifica nos mais diversos contextos etnográficos. Vimos que, tal como Jung já propunha, a mera transmissão direta de conteúdos positivos dos mitos e regras da cultura não daria conta de explicar tal universalidade. A saída de Jung é uma transmissão hereditária, chegando muitas vezes a um biologismo insustentável hoje em dia.

A noção de estrutura nos ofereceu uma saída possível, ainda com o ganho de nos livrar de todos os ecos idealistas que muitas vezes aparecem nos meios junguianos, tirando do arquétipo sua dimensão excessivamente transcendente e trazendo-o para a imanência da experiência humana, como um modo de acontecimento mais do que uma entidade reificada. Vimos que a universalidade das leis de estrutura está na própria universalidade do simbólico, na própria dinâmica da linguagem (*lato sensu*). A estrutura se repete como modo de articulação da cultura, que vem dar conta de seus problemas fundamentais. Assim, quando se transmite um mito, não se trata da mera reprodução de seu conteúdo positivo, mas de modos de relação e produção de sentido sem os quais o simbólico não se exerceria, de modo que, independentemente das variações positivas dos mitos, há fundamentos dinâmicos que os sustentam. Eis o que chamamos, ao longo do trabalho, de *transmissão simbólica*.

Apesar das noções de símbolo e arquétipo darem conta dos pontos mais cruciais desta conversa epistemológica, não nos permitiríamos concluir sem um embate com as questões linguísticas e as estratégias interpretativas que regem uma dimensão metodológica importante do estruturalismo e da psicologia analítica. Primeiro, tratamos de dar sentido aos termos que Jung usa para descrever sua atitude interpretativa, para enfim chegar à oposição fundamental entre um método analítico, preocupado com as articulações e deslizamentos horizontais¹⁷ entre as partes do

¹⁷ Mais uma vez, sobre horizontalidade e verticalidade, veja-se a nota 12.

discurso, e um método sintético, que apreende o símbolo globalmente e abre-se para as possibilidades de significação num mergulho vertical.

Com este embate, esperamos desenhar uma epistemologia sólida o suficiente para que Jung e os estruturalistas clássicos possam, nas páginas do futuro, oferecer-se mutuamente as contribuições que têm para dar, numa conversa que infelizmente não tiveram em vida. É certo que, no curso deste trabalho, fomos radicalmente críticos tanto com Jung, quanto com Lévi-Strauss (tido aqui como maior representante do estruturalismo clássico no âmbito geral das humanidades), mas que esteja claro que não se trata de uma destruição gratuita, mas sim de uma postura que permita beber nos autores aquilo que melhor têm para oferecer ao pensamento contemporâneo, por trás dos ecos da tradição impregnada em toda a epistemologia ocidental - ecos que, nas humanidades em geral, temos tentado re-ver. Boa parte deste trabalho tem sido feito pelos chamados pós-estruturalistas, assim como por certas escolas pós-junguianas, notoriamente a psicologia arquetípica. Para que esta produção possa gerar frutos entre os atualíssimos pensamentos “pós”, esperamos ter re-visto com o rigor necessário as bases originais (se é que ainda podemos falar em alguma origem).

8. ABERTURAS FINAIS: PARA NÃO DIZER QUE NÃO FALEI DAS FLORES

É uma questão de honestidade: seria injusto terminarmos um trabalho de teor crítico como este sem reconhecer os germes, as potências magníficas do pensamento de Jung e do estruturalismo clássico, bem como os pensadores subsequentes que já exerceram sua crítica e já fizeram brotar flores. De certa forma, o trabalho está bastante bem feito no âmbito do estruturalismo. Boa parte dos pensadores franceses do século XX já fizeram o necessário enlace entre o estruturalismo e os filósofos que anunciaram as iminentes inversões de paradigma para a contemporaneidade, tais como Nietzsche, Hegel e Heidegger, a fim de levar a noção de estrutura à sua potência máxima.

Como notamos repetidamente ao longo do trabalho, o conceito traz reviravoltas epistemológicas importantes, a começar deste “impossível” inerente ao simbólico, que nos impedem de reproduzir um pensamento identitário, substancialista e essencialista como pretendiam as Luzes. Ainda assim, boa parte destas reviravoltas passaram batidas para os estruturalistas clássicos como Saussure e Lévi-Strauss. Este último chega a estabelecer critérios de cientificidade em ciências humanas, nos moldes de ciência mais tradicionais que podemos pensar (LÉVI-STRAUSS, 1993). O chamado pós-estruturalismo vem justamente radicalizar as consequências ignoradas de noções como estrutura, discurso, simbólico, etc. A tal ponto que, como vimos, Williams (2013) toma a maneira como Deleuze (1974) apresenta o estruturalismo para denunciar que o pós-estruturalismo pode ser definido como um *estruturalismo radical* (por isso é que temos usado, em contraposição, o termo *estruturalismo clássico* desde os primeiros capítulos).

Resta-nos pensar o que temos feito de Jung. É notável que “Freud e Jung eram neokantistas estruturalistas que acreditavam que categorias hereditárias da psique informavam imaginativamente a experiência individual da realidade externa de formas típicas ou esquemáticas” (ADAMS, in. YOUNG-EISENDRATH; DRAWSON, 2002, p. 113). É claro que o estruturalismo a que se refere o autor não retrata exatamente o que chamamos de estruturalismo em sentido mais restrito, referindo-se a um certo formalismo de pretensões universais. O que interessa notar aqui é que as pretensões científicas de ambos os autores refletem, sim, seu tempo, mas, mais do que isso, refletem toda a tradição ocidental desde a Grécia Antiga. Somam-se a isso as topografias psíquicas desenhadas tanto por Freud, quanto por Jung, aos moldes de um sujeito cartesiano e cheias de um idealismo que, pode-se supor, ecoa a própria tradição germânica em que nasceram.

No entanto, assim como Freud está cheio de potências (algumas mais latentes que outras) contra a metafísica da tradição, também Jung produz viradas importantes no seu mapa da psique. Freud tem o mérito de apontar que o que interessa à experiência humana são os sentidos que se produzem (tantas vezes ocultos nos mistérios do inconsciente), e não quaisquer causalidades e mecanismos materiais. Em Jung porém, não se trata exatamente de desvendar e explicar este sentido (iluminá-lo, diríamos), mas de deixar que ele fale e se produza por si mesmo: não iluminar a

escuridão, mas aprender a ver sem luz. Assim, as aproximações sintéticas do símbolo, o *ater-se ao símbolo* libertam o saber inconsciente de ter que se transformar num conhecimento da consciência - ideal tão iluminista e científico.

Também o próprio arquétipo e o inconsciente coletivo, embora quase sempre venham traduzidos num idealismo platônico e num universalismo pretensioso, marcam a introdução de um novo paradigma na relação entre sujeito e coletividade, agora inseparáveis de uma vez por todas. E mais: não unidos por uma lógica causal, mas por uma lógica da significação e do sentido (cf. STEIN, 2016, sobre *sincronicidade*). Do mesmo modo, como já apontamos ao longo do trabalho, a compreensão junguiana da energia psíquica, ou melhor, a transição da libido para a energia psíquica, como mostra Kugler (2002), indica uma passagem da lógica da substância para a lógica dos processos: não mais uma energia fundada no corpo (corpo organizado, temos de dizer), mas a própria transformação no simbólico - não à toa, o original *Transformações e símbolos da libido* e o posterior *Símbolos da transformação*.

De fato, estas são só algumas delas, mas talvez as principais potências da psicologia junguiana no enfrentamento da tradição. Tendo-as ressaltadas, resta-nos perguntar outra vez: o que temos feito de Jung? Certos junguianos (estes não são “pós”) parecem tentar reproduzir *ipsis litteris* as palavras do mestre, em frente ao fétido corpo em decomposição que não conseguem enterrar. Há também as escolas que pretendem produzir um conhecimento psicológico *a partir* de Jung, produzindo autonomamente (são, pois, *pós-junguianos*), mas ainda fazendo uma psicologia iluminada (para não dizer iluminista). Quem parece realmente radicalizar a virada de paradigma necessária ao século XX, mergulhando no inconsciente sem a pretensão solar de descrevê-lo e explicá-lo, é a psicologia arquetípica - que não está livre de cisões internas, sabemos.

Infelizmente, dadas as proporções do trabalho, não pudemos nos alongar nestes caminhos, mas, tal como explica o *Manual de Cambridge para estudos junguianos*, “(...) a escola (arquetípica) surgiu em reação contra o que consideravam suposições desnecessariamente metafísicas em Jung e a aplicação enfatuada e mecânica dos princípios junguianos” (ADAMS, in. YOUNG-EISENDRATH; DRAWSON, 2002, p. 114). A partir desta crítica, a escola adota uma postura fenomenológica, abandonando o arquétipo em si - esta entidade transcendente e substancializada - para *ater-se ao arquetípico* - caráter de uma atitude interpretativa, não de uma imagem por ela mesma: “(...) para Hillman, o arquetípico não é uma categoria, mas simplesmente uma consideração - uma operação perspéctica que um indivíduo pode realizar em qualquer imagem” (p. 115). Assim, radicaliza-se o arquetípico enquanto um modo de produzir sentidos - e provavelmente podemos adicionar: um modo de relação subjetividade-coletividade.

Isto nos leva a mais um ponto de radicalização da psicologia arquetípica, especialmente na figura de Hillman: *anima mundi*, alma-no-mundo¹⁸ (idem). Tratamos brevemente do assunto no corpo do trabalho, mas eis um tema que mereceria muito mais páginas do que nos coube. Notemos minimamente que, radicalizando a proposição junguiana de que nós estamos na psique e não a psique em nós, o pensamento hillmaniano rompe com todo objetivismo e com todo subjetivismo possíveis. Mundo é alma, a alma está na acontecência do mundo. Nos termos que temos usado neste trabalho, diríamos que o sentido se produz na articulação virtual do mundo. E, mais do que isto, esta acontecência é que produz o sujeito, ao mesmo tempo que é produzida por uma coletividade eminentemente humana (porque eminentemente simbólica). Assim, a *anima mundi* concentra em si toda a radicalidade de uma lógica do sentido e de uma dialética subjetividade-coletividade.

Para concluir, vale notar que a crítica pós-estruturalista a Lévi-Strauss e a Jung (numa tacada só!) está muito bem descrita em GRAS (1981):

Tanto Jung quanto Lévi-Strauss são culpados de tentar estabelecer um ponto de Arquimedes fora da história, nos termos de Derrida, de estabelecer uma Presença ou Origem que venha legitimar seus sistemas. Eles naturalizaram a reconciliação dos opostos para que a mitologia se tornasse uma estética imanente inconsciente, balanceando a psique consigo mesma, bem como o indivíduo com seu ambiente. O que se torna necessário perceber agora é que a metalinguagem com que se interpreta mitos não pode escapar de ter a mesma base convencional que têm os mitos. (p. 483-484, tradução nossa)

Mas o autor segue, e também fala das flores: “(...) o que a crítica pós-estruturalista concede aos nossos dois analistas de mitos é que eles puseram às claras as contribuições da psique inconsciente na constituição do mundo humano brilhantemente” (p. 484, tradução nossa). E o assunto se resume esplendidamente nos seguintes termos:

Ambos os teóricos tentam evitar que seus primeiros princípios sejam minados transformando o inconsciente numa atividade em aberto cujas afirmações semânticas se subordinam à função de equilíbrio da psique inconsciente. Nos dois casos, porém, este ajuste à mudança histórica é sustentado na segurança de um sistema atemporal e sincrônico. Embora completamente conscientes do poder da mudança histórica, Jung e Lévi-Strauss ainda afirmam um privilegiado lugar a-histórico para suas tentativas de autorreflexão. (...) A psique natural e assituada em que Lévi-Strauss e Jung asseguram sua metodologia não existe universalmente na Natureza, mas historicamente na Cultura. (p. 484, tradução nossa)

Estabelecendo relações críticas com estes ecos metafísicos, esperamos ter contribuído minimamente para a emergência das maiores potências destes pensadores que parecem se complementar: onde Lévi-Strauss é excessivamente analítico e científico, Jung nos ensina a ficar com o símbolo; onde Jung é excessivamente metafísico e essencialista, Lévi-Strauss nos oferece a noção de estrutura. Tanto na clínica quanto cultura - zonas de conforto da psicologia e da antropologia - vemos emergir uma compreensão possível sobre a constituição do mundo e do sujeito, a essa altura já inseparáveis. Neste compreensão possível ao pensamento contemporâneo,

¹⁸ Referência ao ser-no-mundo heideggeriano, talvez?

não há subjetividade sem uma coletividade articuladora de sentidos, e não há coletividade sem sujeitos produtores de significações. Em última análise, não há uma boa clínica que possa se pensar sem a cultura, assim como uma boa antropologia pode se beneficiar do saber que emerge na clínica.

Quanto ao que temos feito neste trabalho, que possa assentar bases para os frutos deste diálogo, e que sua tarefa crítica não tenha sido estritamente negativa. Que tenha podido, a partir da crítica, fazer emergir as potências subterrâneas de uma nova forma de pensar, numa atitude minimamente pós-estruturalista. Encerramos, então, com uma citação que parece definir tal atitude, no caminho para os frutos positivos que venham no futuro:

O pós-estruturalismo frequentemente é definido em termos de seu poder negativo. É visto como um movimento que elimina opções, talvez todas, deixando o caminho aberto para o retorno da confusão e do dogmatismo. Mas ele jamais foi negativo deste modo. O pós-estruturalismo é um movimento de adição, mas onde adição significa uma transformação e não uma coleção. (WILLIAMS, 2013, p. 232)

BIBLIOGRAFIA

CASSIRER, Ernst. **Linguagem e mito**. 1. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.

D'AQUILI, Eugene. The influence of Jung on the work of Claude Levi-Strauss. **Journal Of The History Of The Behavioral Sciences**, [s.l.], v. 11, n. 1, p.41-48, jan. 1975.

DELEUZE, Gilles. Em que se pode reconhecer o Estruturalismo? In: CHÂTELET, François (Org.). **O século XX**. Rio de Janeiro: Zahar, 1974. Cap. 7. p. 271-303. (História da filosofia: ideias, doutrinas).

DOR, Joël. **Introdução à leitura de Lacan: o inconsciente estruturado como linguagem**. 2. ed. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989. (Série Discurso Psicanalítico).

DOWNES, Paul. Cross-cultural structures of concentric and diametric dualism in Lévi-Strauss' structural anthropology: structures of relation underlying the self and ego relation?. **Journal Of Analytical Psychology**, [s.l.], v. 48, n. 1, p.47-81, fev. 2003. Disponível em: <<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/1465-5922.t01-1-00003>>. Acesso em: 21 fev. 2019.

ECO, Umberto. **Tratado geral de semiótica**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2014.

GUERREIRO, Silas (Org.). **Antropos e psique: o outro e sua subjetividade**. 10. ed. São Paulo: OlhoD'Água, 2012.

GRAS, Vernon W.. Myth and the reconciliation of opposites: Jung and Lévi-Strauss. **Journal Of The History Of Ideas**, Baltimore, v. 42 n. 3, p.471-488, jul./set. 1981. Disponível em: <[http://libroesoterico.com/biblioteca/autores/c_libros_ingles/Carl%20G%20Jung%20And%20Levi-Strauss%20-%20Myth%20And%20The%20Reconciliation%20Of%20The%20Opposites%20\(1981\).pdf](http://libroesoterico.com/biblioteca/autores/c_libros_ingles/Carl%20G%20Jung%20And%20Levi-Strauss%20-%20Myth%20And%20The%20Reconciliation%20Of%20The%20Opposites%20(1981).pdf)>. Acesso em: 21 fev. 2019.

HARARI, Yuval Noah. **Sapiens: uma breve história da humanidade**. 24. ed. Porto Alegre: L&pm, 2017.

HEIDEGGER, Martin. **Carta sobre o humanismo**. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2005. Disponível em: <<https://professorsauloalmeida.files.wordpress.com/2015/08/cartas-sobre-o-humanismo-heidegger.pdf>>. Acesso em: 14 jan. 2019.

HUNT, Harry T. A collective unconscious reconsidered: Jung's archetypal imagination in the light of contemporary psychology and social science. **Journal of Analytical Psychology**, Ontário, n. 57, p. 76-98, 2012. Disponível em: <<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/j.1468-5922.2011.01952.x>>. Acesso em: 21/02/2019.

IURATO, Giuseppe. On Jung and Lévi-Strauss unconscious: a brief comparison. **Anthropology Of Consciousness**, Arlington, v. 26, n. 1, p.60-107, jul. 2015.

JUNG, Carl Gustav (1911/1952). **Símbolos de transformación**. 1. ed. Barcelona: Paidós, 1982.

_____ (1951/1959). Aion: estudos sobre o simbolismo do Si-mesmo. In: **Obra completa de C. G. Jung**, vol. 9/2. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

_____ (1921). Definições. In: Tipos psicológicos. In: **Obra Completa de C. G. Jung**, vol. 6. Petrópolis: Vozes, 1991. Cap. 11. p. 384-451.

_____ (1912/1916/1926/1943). Psicologia do Inconsciente. In: **Obra Completa de C. G. Jung**, vol. 7/1. 20. ed. Petrópolis: Vozes, 2011a.

_____ (1928). O eu e o Inconsciente. In: **Obra Completa de C. G. Jung**, vol. 7/2. 23. ed. Petrópolis: Vozes, 2011b.

_____ (1939/1940). Psicologia e religião. In: **Obra Completa de C. G. Jung**, vol. 11/1. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____ (1929). O significado da constituição e da herança para a psicologia. In: A Natureza da Psique. In: **Obra Completa de C. G. Jung**, vol. 8/2. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2013a. Cap. 4. p. 52-59.

_____ (1936). Determinantes psicológicas do comportamento humano. In: A Natureza da Psique. In: **Obra Completa de C. G. Jung**, vol. 8/2. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2013b. Cap. 5. p. 60-71.

_____ (1919). Instinto e inconsciente. In: A Natureza da Psique. In: **Obra Completa de C. G. Jung**, vol. 8/2. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2013c. Cap. 6. p. 72-82.

_____ (1928). A estrutura da alma. In: A Natureza da Psique. In: **Obra Completa de C. G. Jung**, vol. 8/2. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2013d. Cap. 7. p. 83-103.

_____ (1946). Considerações teóricas sobre a natureza do psíquico. In: A Natureza da Psique. In: **Obra Completa de C. G. Jung**, vol. 8/2. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2013e. Cap. 8. p. 104-185.

_____ (1934/1954). Sobre os arquétipos do inconsciente coletivo. In: Os arquétipos e o inconsciente coletivo. In: **Obra Completa de C. G. Jung**, vol. 9/1. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2014a. Cap. 1. p. 11-50.

_____ (1936). O conceito de inconsciente coletivo. In: Os arquétipos e o inconsciente coletivo. In: **Obra Completa de C. G. Jung**, vol. 9/1. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2014b. Cap. 2. p. 51-62. (Obra Completa).

_____. (1936/1954). O arquétipo com referência especial ao conceito de anima. In: Os arquétipos e o inconsciente coletivo. In: **Obra Completa de C. G. Jung**, vol. 9/1.11. ed. Petrópolis: Vozes, 2014c. Cap. 3. p. 63-81.

_____. (1939). Consciência, inconsciente e individuação. In: Os arquétipos e o inconsciente coletivo. In: **Obra Completa de C. G. Jung**, vol. 9/1. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2014e. Cap. 10. p. 274-289.

_____. (1981 [1935]). **Os fundamentos da psicologia analítica**. Petrópolis: Vozes, 2017.

KECK, Frédéric. Antropologia no cruzamento das ciências humanas. In: KECK, Frédéric. **Introdução a Lévi-Strauss**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013a. Cap. 1. p. 27-81.

_____. O mapa do espírito humano, do parentesco aos mitos. In: KECK, Frédéric. **Introdução a Lévi-Strauss**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013b. Cap. 2. p. 83-172.

KUGLER, Paul. **The alchemy of discourse: image, sound and psyche**. Einsiedeln: DaimonVerlag, 2002

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975. (Biblioteca Tempo universitário).

_____. **Antropologia estrutural dois**. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993. (Biblioteca Tempo universitário).

_____. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. 1. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 11-46.

MARY, André. **Os antropólogos e a religião**. 1. ed. São Paulo: Ideias & Letras, 2015.

MILLS, Jon. The essence of archetypes. **International Journal of Junguian Studies**, [s.l.] n. 10, v. 3, p. 199-220, 2018.

NAKAJIMA, Tatsushiro. Think outside the box! Jung, Lévi-Strauss, and post-colonialism (individual, society, and institutes): spectrum of psychology and sociology. **International Journal of Junguian Studies**, [s.l.] n. 10, v. 3, p. 237-248, 2018.

PAREDES, Alberto Sanchez. O inconsciente em Jung e em Lévi-Strauss. **Junguiana**, São Paulo, n. 8, p. 100-111, 1990.

PENNA, Eloisa M. D. **Epistemologia e método na obra de C. G. Jung**. 1. ed. São Paulo: Educ, 2013.

QUINTAES, Marcus. Alquimia das palavras. In: **Letras imaginativas: breves ensaios de psicologia arquetípica**. São Paulo: Paulus, 2011. Cap. 2. p. 41-55.

RAMÍREZ, Fernando. Lacan y Lévi-Strauss. La causalidadestructural: senderos que se bifurcan. **Acheronta**, Buenos Aires, n. 30, abr. 2018. Disponível em: <<http://www.acheronta.org/acheronta30/ramirez.htm>>. Acessoem: 19/10/2018.

SERINA, Florent. A case of undeclared debt? Claude Lévi-Strauss' ambiguities and paradoxes toward analytical psychology. **Journal Of The History Of The Behavioral Sciences**, [s.l.] v. 54, n. 3, p.163-177, jun. 2018. Disponível em: <<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1002/jhbs.21908>>. Acesso em: 21 fev. 2019.

STEIN, Murray. **Jung: o mapa da alma**. 5. ed. São Paulo: Cultrix, 2016.

TODOROV, Tzvetan. **Simbolismo e interpretação**. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2014a.

_____. **Teorias do símbolo**. 1. ed.São Paulo: Editora Unesp, 2014b.

WILLIAMS, James. **Pós-estruturalismo**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

YOUNG-EISENDRATH, Polly; DRAWSON, Terence (Org.). **Manual de Cambridge para estudos junguianos**. Porto Alegre: Artmed Editora, 2002, . Disponível em: <<http://pablo.deassis.net.br/wp-content/uploads/Manual-de-Cambridge-para-Estudos-Junguianos.pdf>>. Acesso em: 11 mar. 2018.