



LACUNA

UMA REVISTA DE PSICANÁLISE – ISSN 2447-2663

Revista Lacuna / 7 de agosto de 2019 / artigo, n. -7, Tradução

A teoria do simbolismo

[*The theory of symbolism*]

por **Ernest Jones**

Tradução | **Estanislau Alves da Silva Filho**

Revisão técnica | **Paulo Sérgio de Souza Jr.**

————— “ —————

Versão ampliada do artigo lido na *British Psychological Society* em 29 de janeiro de 1916 e originalmente publicado em *British Journal of Psychology*, vol. ix. Republicado em: *Papers on psychoanalysis*, 2. ed. London: Baillière, Tindall & Cox, 1920.

—————

Introdução — Simbolismo Verdadeiro — Gênese do Simbolismo — Simbolismo Funcional — Conclusões

I | INTRODUÇÃO

Minha atenção se direcionou para esse assunto primeiramente por ser desejável alcançar uma melhor compreensão da natureza teórica do simbolismo, tendo em vista que a interpretação de símbolos é o que suscita a maior “resistência” no trabalho psico-analítico e que, ademais, esse também é o cerne da mais forte oposição feita à psico-análise, em geral.

Esse fato — podendo ser assim denominado, uma vez que a própria observação é facilmente capaz de comprová-lo — é realmente mais curioso do que pode parecer, visto que o significado dos símbolos em questão é a parte da psico-análise mais independente dos psico-analistas tomados individualmente; uma questão que, por assim dizer, está fora da psico-análise, sendo um corpo de conhecimento que é terreno familiar em muitos outros ramos da ciência — *e.g.* antropologia, folclore, filologia, e assim por diante. Uma explicação sobre o fato em si será ensaiada abaixo.

Tão logo se começa a aprofundar no assunto, no entanto, seu interesse e sua importância ampliam-se rapidamente, e cada vez mais problemas vão se desdobrando, até que, por fim, especialmente se a palavra ‘simbolismo’ for tomada em seu sentido mais amplo, vê-se que o assunto incluirá quase todo o desenvolvimento da civilização. E que seria isso se não uma série interminável de substituições evolutivas, uma incessante substituição de uma ideia — de um interesse, de uma capacidade ou de uma tendência — por outra? Vê-se que o progresso da mente humana, quando considerado geneticamente, não consiste meramente em uma série de acréscimos inseridos de fora — como é comum de se pensar —, mas nos dois seguintes processos: de um lado, a extensão ou transferência do interesse e do entendimento de ideias mais precoces, mais simples e primitivas etc. para ideias mais difíceis e complexas, que, em certo sentido, são uma continuação das primeiras e as simbolizam; e, por outro lado, o constante desmascaramento de simbolismos anteriores, o reconhecimento de que estes, apesar de terem sido pensados previamente como literalmente verdadeiros, eram, na realidade, apenas aspectos ou representações da verdade, aquilo de que nossas mentes, tanto por razões afetivas quanto intelectuais, eram capazes à época. Basta que se reflita sobre o desenvolvimento da religião ou da ciência, por exemplo, para que se perceba a precisão dessa descrição.

É evidentemente necessário, portanto, que nós tentemos entender mais sobre a natureza do simbolismo e a forma pela qual ele opera. Nossos esforços deparam-se desde o início com essa dificuldade. O termo “simbolismo” tem sido usado para designar muitas coisas diferentes, algumas delas sem qualquer ligação entre si, e todas elas carecendo de discriminação. Aqueles que estiverem interessados pelos diversos usos desta palavra podem se remeter ao trabalho histórico de Schlesinger^[1], que reuniu algumas centenas de diferentes significados e definições. Aqui a Etimologia não é um guia, visto que o significado mais antigo do *σύμβολον* [*symbolon*] grego não parece ser o atual de um signo, mas uma interseção ou um entretecer, uma implicação que talvez possa ser rastreada no fato de que a maioria dos símbolos têm muitas significações; a raiz da palavra — em sânscrito, *gal*; no indo-germânico, *bal* — se refere especialmente ao fluxo convergente da água.

Atualmente, a palavra “simbolismo” é usada tanto em um sentido amplo, mais ou menos equivalente a signo, quanto em um sentido estrito, como na psico-análise, conforme será

definido mais adiante. Para dar uma ideia dos diferentes fenômenos que estão incluídos na primeira categoria, podemos enumerar os exemplos a seguir. Em primeiro lugar, aplica-se à ideia que abarca vários objetos, tais como emblemas, amuletos, distintivos, medalhas, marcas, insígnias, talismãs, troféus, pingentes, filactérios. Em seguida, ela é usada para indicar várias figuras de linguagem e modos de pensamento, como o símile, a metáfora, o apólogo, a metonímia, o sinédoque, a alegoria, a parábola — todos estes, é claro, sendo diferenciados pelos filólogos. Campos mitológicos, artísticos, mágicos, religiosos e místicos do pensamento, bem como as metafísicas primitivas e a ciência, muitas vezes são denominados simbólicos. Existe um simbolismo do cubismo, da Igreja Católica, da maçonaria, um simbolismo da cor, e até mesmo uma lógica simbólica. Ademais, a palavra é ainda usada para designar vários sinais, senhas e costumes. Diz-se, por exemplo, que curvar-se em cumprimento simboliza o antigo costume da prostração, sendo assim um respeito com uma ausência de intenção hostil. Cinquenta anos atrás, vestir uma camisa ou uma blusa vermelha simbolizaria o fato de que o usuário simpatizava com Garibaldi. A cerimônia veneziana em que o Doge esposou o Mar Adriático com um anel simbolizava o poder naval de Veneza. Na lei dos francos, o vendedor de um lote de terra entregava ao comprador uma simples pedra desse lote como um símbolo da transação, e na antiga lei da Baviera, um galho era similarmente utilizado na venda de uma floresta. Quando Louis XI despossuiu seu irmão da Normandia, ele solenemente quebrou o anel ducal em uma assembleia expressamente realizada com este propósito, em Rouen, em 1469; o ato simbolizava a destruição completa da autoridade de seu irmão. Exemplos semelhantes do uso dessa palavra poderiam ser multiplicados indefinidamente.

Agora, em meio a esse labirinto de significados, quais atributos em comum podem ser encontrados entre os vários atos e ideias denotados pelas palavras “símbolo” ou “simbólico”? Creio que vou encontrar consenso geral quanto ao fato de que os seguintes, se não forem absolutamente essenciais, são no mínimo muito característicos, e a partir deles poderemos avançar para uma definição mais precisa do problema.

1. Um símbolo é um representante ou um substituto de alguma outra ideia, a partir da qual, pelo contexto, decorre uma significação secundária não inerente a si. É importante notar que o fluxo de significação vai da primeira ideia para a segunda, para o símbolo, de modo que é comum uma ideia mais essencial ser simbolizada por uma menos essencial. Assim, toda sorte de coisas importantes pode ser representada por um fragmento de tecido denominado “bandeira”.
2. Ele representa o elemento primário por ter algo em comum com ele. Seria uma distensão da linguagem chamar um nó mnemônico em um lenço de um símbolo da ideia a ser lembrada, muito embora alguns escritores o façam^[2]. A associação pode ser interna ou

≡ externa. No entanto, uma associação que é superficial para a razão pode, muitas vezes, ter significância para o sentimento, especialmente no inconsciente.

3. Um símbolo é caracteristicamente sensorial e concreto, ao passo que a ideia representada pode ser relativamente abstrata e complexa [No simbolismo verdadeiro a ideia é mais geral que abstrata.]. O símbolo tende, assim, a ser menor e mais condensado do que a ideia representada. A explicação dada acima, sobre o curvar-se, ilustra bem isso.
4. Modos simbólicos de pensamento são os mais primitivos, tanto ontogenética quanto filogeneticamente, e representam uma reversão para algum estágio mais simples e mais inicial do desenvolvimento mental. Eles são, por conseguinte, mais comumente encontrados em condições que favorecem tal reversão; por exemplo: na fadiga, na sonolência, no adoecimento físico, na neurose e na loucura, mas, acima de tudo, nos sonhos, onde a vida mental consciente é reduzida quase a um mínimo. A esse respeito, basta a simples observação de um homem cansado, que geralmente prefere olhar para um jornal ilustrado, onde as ideias são apresentadas em um plano sensorial, do que ler.
5. Na maioria dos usos da palavra, um símbolo é uma expressão manifesta de uma ideia que está mais ou menos escondida, secreta ou mantida em reserva. O mais corriqueiro é que a pessoa que emprega o símbolo não esteja sequer consciente do que ele realmente representa.
6. Os símbolos assemelham-se aos chistes por ocorrerem de forma espontânea, automaticamente, e, no sentido amplo da palavra, inconscientemente^[3]. Quanto mais estrito o sentido no qual o termo “simbolismo” é utilizado, mais verdadeira é essa afirmação.

Em conformidade com os dois últimos atributos mencionados está a atitude da mente consciente com relação à interpretação do signo, no que diz respeito à compreensão e ao sentimento. Ou seja, quanto mais amplo e diluído for o sentido em que o “símbolo” estiver sendo utilizado, mais facilmente seu significado será percebido e mais prontamente a interpretação será aceita. Com um símbolo no sentido estrito, pelo contrário, o indivíduo não tem noção do seu significado, e rejeita, muitas vezes com repugnância, a sua interpretação.

Pela enumeração desses seis atributos, estreitamos e definimos um pouco o campo, mas eles ainda se aplicam a um número considerável de diferentes processos mentais — de fato, à maior parte das formas de representação figurativa indireta. *A tese que aqui será sustentada é a de que o verdadeiro simbolismo, no sentido estrito, deve ser diferenciado de outras formas de representação indireta, e não apenas por uma simples questão de conveniência, por ser ele diferente do resto, mas, sim, porque a concepção clara então auferida da natureza das*

diferenças irá provar o seu valor possibilitando a compreensão dos níveis mais primitivos do desenvolvimento mental, bem como suas relações com o pensamento consciente. Antes de fazer isso, e antes de procurar definir as características distintivas do verdadeiro simbolismo, será proveitoso examinar brevemente uma questão puramente linguística — a saber, o uso metafórico das palavras^[4] []; pois é certo que a metáfora é um dos processos — o mais conhecido deles — que têm de ser distinguidos de simbolismo.

O símile é a figura de linguagem mais simples; ele precede, logicamente, até mesmo a metáfora e, certamente, o adjetivo. Em algumas línguas primitivas — *e.g.*, o tasmaniano — não existem adjetivos, sendo os símiles utilizados em seu lugar, e a razão para isso é, sem dúvida, a de que é mais fácil observar um objeto concreto que pode ser usado em comparação do que abstrair a noção de um atributo. A metáfora difere do símile pela supressão de um dos termos da comparação; nós dizemos, por exemplo, “ele rebatia os golpes do Destino”, em vez de “ele lutava contra a sua má sorte como se estivesse desferindo golpes”. Uma metáfora, portanto, pressupõe um símile, que é a figura mais primitiva; nela as palavras “como” ou “tal qual” são suprimidas, embora estejam sempre implícitas. Em um símile, uma semelhança é apontada entre coisas que, em outros aspectos, são diferentes — *e.g.*, “mentiras, como corvos, sempre voltam ao poleiro”; um mero paralelo não constitui um símile. Nossa motivação ao empregar um símile é adicionar ornamento, força ou vivacidade à frase, mas é de se supor que originalmente, como no tasmaniano, a motivação fosse indicar a presença de um atributo pelo simples processo de comparação. O sonho frequentemente faz uso desse último dispositivo, que é, na verdade, a sua forma normal de indicar um atributo; muitas vezes, uma descrição bastante complexa de uma pessoa pode ser feita por meio da simples identificação — *i.e.*, comparando — dessa pessoa com alguma outra. Este mecanismo onírico de identificação tem pontos de contato com a metáfora também. Assim, se a conduta ou a aparência de uma pessoa assemelham-se de alguma forma a de um leão ou de um touro, ela poderá aparecer no sonho mascarada sob a forma do animal, assim como, na fala, usamos expressões tais como “ele era um leão em combate”.

Na evolução — ou declínio, como os filólogos denominam — da metáfora existem três fases, que, é claro, não são nitidamente distintas entre si. Na primeira delas, uma palavra que é mais frequentemente utilizada em seu sentido literal, passa a ser utilizada ocasionalmente em um figurativo, de modo que a natureza metafórica é instantaneamente óbvia; “a fúria da tempestade” seria um exemplo. Na segunda fase, ambos os sentidos, o literal e o figurado, são familiares, de modo que quando a palavra é utilizada no sentido figurado, ficamos apenas ligeiramente conscientes da sua natureza metafórica, ou nos damos conta dela após uma reflexão — pré-conscientemente, como diriam os psico-analistas —; assim, falamos sobre “a profundidade do mar”, literalmente, e sobre “a profundidade do desespero”, em sentido figurado. Na terceira fase, o sentido figurado torna-se o usual, literal, e, por ignorância ou esquecimento, passamos a não mais estar cientes do seu significado literal original; assim, a

palavra “melancolia” não nos faz pensar em bile negra, nem a expressão “acuidade de pensamento” nos faz pensar em uma ponta cortante. Aqui, o declínio da metáfora está completo, e o “símbolo” figurativo adquiriu uma realidade objetiva para si no lugar daquela realidade subjetiva das fases anteriores.

A natureza da metáfora será discutida abaixo junto a sua diferença com relação ao simbolismo verdadeiro. Mas a consideração da evolução da metáfora, tal como acabamos de indicar, já nos ensina, entre outras coisas, que o símile é o processo primário, onde existe semelhança suficiente entre duas ideias para que elas sejam tratadas como equivalente em pelo menos um aspecto. Notamos, ainda, a transferência gradual da significação de um determinado uso da palavra para outro, terminando na independência da metáfora original, que adquiriu uma realidade própria. Esse processo é, sem dúvida, paralelo à expansão e à evolução graduais das próprias ideias que são denotadas pelas palavras. Para mostrar quão extraordinariamente os usos de uma palavra podem se ramificar a partir de seu uso originário simples – tal como outros processos mentais (interesses, ideias etc.) se ramificam e se estendem desde um primário –, podemos tomar como exemplo o atual uso da palavra “cabeça”. Elenco apenas algumas de suas inúmeras aplicações: a cabeça do exército; o cabeça da turma; a cabeça de um alfinete; uma cabeça de alho; na cabeça ou cabeceira da mesa (remontando à pessoa sentada em sua extremidade principal); a cabeça ou cabeçalho de um artigo; as muitas expressões idiomáticas, como “estar com a cabeça nas nuvens”^[5], etc. Seria preciso um volume inteiro para se expor as ramificações de qualquer uma das raízes primárias de uma língua.

Logo serão ditas mais coisas a respeito dos motivos para a criação de metáforas, mas algumas observações podem ser feitas neste momento. Um motivo importante parece ser aumentar a apreciação por parte do ouvinte, chamando-lhe à mente uma outra imagem mais facilmente apreendida ou compreendida, geralmente algo mais familiar que se relaciona ao atributo implícito (de modo que não há nenhuma necessidade de haver semelhança em outros aspectos); ou, para apresentar o reverso da mesma ideia, uma metáfora serve para suprir a relativa escassez de descrição atributiva. Nessa frase, a ênfase recairá sobre a palavra “facilmente”; uma metáfora torna a ideia, e especialmente o afeto que lhe acompanha, mais credível, plástico e *fácil*. Ela supera uma (relativa) dificuldade de apreensão ou, conforme o caso, de apresentação; essa dificuldade pode ser tanto de origem intelectual quanto afetiva.

II | SIMBOLISMO VERDADEIRO

O tema das metáforas será deixado de lado por um momento, enquanto entra em foco o simbolismo verdadeiro. O que aqui proponho chamar de “simbolismo verdadeiro” é uma variedade do grupo das representações indiretas, à qual se referem os seis atributos

superpraticados. Por conseguinte, outro número de atributos se soma a estes seis, distinguindo-lhe do resto do grupo. Mas antes de defini-los e discuti-los em detalhe, gostaria de preparar a mente do leitor observando que uma característica importante do simbolismo verdadeiro é que, nele, a interpretação do símbolo geralmente evoca uma reação de surpresa, incredulidade e repugnância por parte daqueles não familiarizados. Um exemplo que ilustra bem essas características é a interpretação do familiar Punchinello, do show de marionetes, como um símbolo fálico — podendo-se precisar algo mais sobre isso ao longo desta exposição.

A concepção do órgão masculino como um “homenzinho” é extremamente difundida, e, através do processo conhecido como “decomposição” pelos mitólogos^[6], a coisa frequentemente vem a ser personificada e incorporada em uma figura independente. Um grande número de anões, gnomos e duendes, tão comuns às lendas e folclores, provém dessa natureza^[7], de modo que as características atribuídas a eles são as de serem deformados, caricaturas de homens feios, malandros e até mesmo malignos — ainda que, às vezes, estejam dispostos a serem amigáveis e, em determinadas condições, a prestarem serviços, sendo capazes de proezas maravilhosas e mágicas, triunfando, a despeito das suas desvantagens óbvias. A descrição que Sand faz do Punchinello é, quanto a estes aspectos, típica:

Il a le coeur aussi sec que son bâton, c'est un égoïste dans toute l'acception du mot. Sous une apparente belle humeur, c'est un être féroce ; il fait le mal pour le plaisir de le faire. Se souciant de la vie d'un homme comme de celle d'une puce, il aime et cherche des querelles. . . . Il ne craint ni Dieu ni diable, lui qui a vu passer, sous son nez crochu et verruqueux, tant de sociétés et de religions . . . [falando de sua paixão por mulheres] malgré ses bosses et sa figure peu faite pour séduire, il est si caustique, si persuasif, si entreprenant et si insolent, qu'il a des succès.^[8]

Nodier adequadamente esconjurou-o: “O Polichinelle, simulacre anime de l'homme naturel abandonne a ses instincts”^[9]. Suas características físicas concordam bem com esta interpretação: o longo nariz em forma de gancho, o queixo comprido, a corcunda saliente nas costas, a barriga proeminente e o chapéu pontudo.

Punchinello parece ter feito a sua primeira aparição na Inglaterra, com a Restauração [É interessante que, na sua primeira menção registrada, feita na Inglaterra (Segundo os Superintendentes de St. Martin, 1666), o nome do artista é dado como sendo Punchinello, um exemplo da identificação do homem com o fantoche.], mas tanto a sua história como a de outras figuras semelhantes aparecem no mundo todo [Muitos pontos foram elucidados desde a *History of Punch and Judy* [História de Punch e Judy], de Payne Collier (anônimo), 1828, a mais completa obra sobre o assunto.]. Na Inglaterra ele foi rapidamente assimilado

no “Clown inglês” e ao “Jack Pudding”, dos quais recebeu algumas de suas características, bem como na Alemanha se fundiu com o “Hanswurst”. Nos países do Leste ele aparece como Karagheus. Não obstante o protótipo de todos os *polichinellos* modernos seja o *polecenella* napolitano, cujos rastros não podem ser trilhados antes do Renascimento, é muitíssimo provável que ele seja um descendente direto do personagem Maccus das atelanas romanas (introduzidas no século VI), com base na estátua de Maccus (encontrada em 1727, mas datada da época romana) exposta no Museu Capponi de Roma, que apresenta plena semelhança com a figura moderna.

O atributo de comicidade adicionado a essas figuras é de interesse considerável em mais de uma direção. A ideia do órgão masculino como um manequim cômico, um “homenzinho engraçado”, é algo bastante comum, e é muito mais natural para as mulheres do que para os homens. A origem e o significado disso constituem, singularmente, um problema que não pode ser tratado aqui, uma vez que nos levaria para muito longe quanto à natureza da comédia em geral^[10]. Mas a ideia é, em si, uma subseção dentro do simbolismo fálico, a respeito do qual o leitor pode se lembrar dos seguintes pontos: Existem duas grandes classes de tais símbolos, os símbolos patriarcais da águia, casco etc., que representam o poder e os direitos do pai, e os símbolos matriarcais representando o filho revolucionário. Estes últimos são novamente divididos em dois subgrupos, aqueles, como o diabo, o pinto, a serpente etc., que são tabus e estão interditados, e aqueles, como a cabra, o macaco e o jumento^[11] (animais sagrados e sacrificados em adoração a Príapo, com o qual a figura de Polichinelo é constantemente posta em associação), que são desprezados como ridículos e cômicos.

Devo acrescentar que existe um ligeiro traço do significado revolucionário original do símbolo fálico matriarcal na postura dessas figuras cômicas — das quais o bobo da corte medieval é o exemplo mais notável —, na medida em que são os críticos que açoitam as convenções sociais. Isso é sugerido em um dos prefácios de Bernard Shaw; assim consta:

Todo déspota deve ter um súdito desleal para manter-se são. [...] A democracia já entregou o cetro do déspota ao povo soberano; mas o povo também precisa ter o seu confidente, a quem chama de Crítico. A crítica não é apenas medicinalmente salutar: ela tem atrativos populares positivos na sua crueldade, no seu digladiar, além de gratificar a inveja, por seus ataques contra os grandes, e o entusiasmo, por meio de aplausos. Ela pode dizer aquilo que muitos gostariam de dizer, mas não se atrevem. [...] Sua iconoclastia, insubordinação e blasfêmia, se bem colocadas, agradam àqueles a quem poderiam chocar; de modo que o Crítico combina os privilégios do bobo da corte aos do confidente. Tivesse Garrick a alcunha de Dr. Johnson Punch, sua fala teria sido profunda e espirituosa; considerando que o Dr. Johnson, ao botar-lhe tal epíteto,

≡ não fez mais do que lançar mão do sarcasmo mais barato ao qual um ator está sujeito.
[12]

Temos agora de considerar os aspectos em que esse exemplo difere daquele do início do artigo, e para isso será bom que primeiramente examinemos definições oferecidas por outros escritores. A mais precisa delas é dada por Rank e Sachs, que citarei na íntegra:

Ein letztes, wegen seiner besonderen Eignung zur Verhüllung des Unbewussten und zu seiner Anpassung (Kompromissbildung) an neue Bewusstseinsinhalte überall mit Vorliebe verwendetes Ausdrucksmittel des Verdrängten ist das Symbol. Wir verstehen darunter eine besondere Art der indirekten Darstellung, die durch gewisse Eigentümlichkeiten von den ihm nahestehenden des Gleichnisses, der Metapher, der Allegorie, der Anspielung und anderen Formen der bildlichen Darstellung von Gedankenmaterial (nach Art des Rebus) ausgezeichnet ist. Das Symbol stellt gewissermassen eine ideale Vereinigung all dieser Ausdrucksmittel dar: es ist ein stellvertretender anschaulicher Ersatzausdruck für etwas Verborgenes, mit dem es sinnfällige Merkmale gemeinsam hat oder durch innere Zusammenhänge assoziativ verbunden ist. Sein Wesen liegt in der Zwei- oder Mehrdeutigkeit, wie es ja selbst auch durch eine Art Verdichtung, ein Zusammenwerfen (συνβάλλειν) einzelner charakteristischer Elemente entstanden ist. Seine Tendenz vom Begrifflichen nach dem Anschaulichen stellt es in die Nähe des primitiven Denkens, und als solches gehört die Symbolisierung wesentlich dem Unbewussten an, entbehrt aber als Kompromissleistung keineswegs der bewussten Determinanten, die in verschieden starkem Anteil die Symbolbildung und das Symbolverständnis bedingen. [13]

[Uma última forma de expressão do material reprimido, que se presta a um uso muito geral em virtude da sua aptidão especial para disfarçar o inconsciente e adaptá-lo (através das formações de compromisso) a novos conteúdos conscientes, é o Símbolo. Por esta expressão entendemos um tipo especial de representação indireta que, por certas peculiaridades, se distingue do símile, da metáfora, da alegoria, da alusão, e de outras formas de apresentação pictórica do material do pensamento (à maneira de um rébus), com as quais está relacionado. O símbolo representa uma união quase ideal de todos esses meios de expressão: é um substituto, uma expressão perceptual que entra no lugar de algo escondido, possuindo nítidas características em comum com esse algo, ou ao qual é acoplado por conexões associativas internas. Sua essência repousa na sua condição de ter dois ou mais significados, o que, aliás, é consonante com a sua origem desde uma espécie de condensação, um amálgama de elementos característicos singulares. Sua tendência, que vai do conceitual ao perceptual, indica a sua proximidade com o pensamento primitivo; por essa relação, a simbolização é essencialmente inerente ao inconsciente, muito exatamente na sua função de

≡ compromisso, que nada carece de fatores determinantes conscientes, os quais, por sua vez, condicionam em diferentes graus tanto a formação dos símbolos quanto a compreensão deles]

Em seguida eles especificam as características dos símbolos verdadeiros: “Die Stellvertretung für Unbewusstes, die konstante Bedeutung, die Unabhängigkeit von individuellen Bedingungen, die entwicklungsgeschichtliche Grundlage, die sprachlichen Beziehungen, die phylogenetischen Parallelen (in Mythos, Kult, Religion, etc.)” [‘Representação de material inconsciente, significado constante, a independência de fatores individuais condicionantes, base evolutiva, conexões linguísticas, paralelos filogenéticos (in Mythos, Kult, Religion, etc.)’]^[14]. Esses atributos serão analisados e comentados na sequência.

1. *Representação de Material Inconsciente.* — Talvez esta seja a característica que mais profundamente distingue o simbolismo verdadeiro de outros processos aos quais esse nome é frequentemente aplicado. Com tal expressão, não se quer referir-se tanto a que conceitos simbolizados não sejam de conhecimento do indivíduo, por mais frequente que isso seja, mas mais a que o afeto investido num conceito esteja em estado de repressão, e, portanto, seja inconsciente. Ademais, o processo de representação simbólica é levado a cabo de forma inconsciente, e o indivíduo acaba verdadeiramente desconhecendo o significado do símbolo que empregou; de fato, muitas vezes ele sequer se dá conta de que empregou um símbolo, já que o aplicou à realidade. A comparação eficiente entre a ideia simbolizada e o símbolo nunca se apresentou à consciência, ou, se isso se deu, foi só por um breve momento, depois esquecido. Mas, em muitos casos, a comparação torna-se evidente tão logo a atenção seja dirigida ao fato de sua existência. Em outros casos, é necessária considerável reflexão para descobri-la e, em alguns casos, ela continua incerta — ou seja, os eventuais pontos de comparação entre as duas ideias parecem demasiado tênues para justificarem o simbolismo, mesmo quando o fato da sua existência seja inquestionável.
2. *Significado Constante.* — A declaração aqui implícita precisa de certa modificação. Um dado símbolo pode ter dois ou, ocasionalmente, até mais significados; por exemplo, em sonhos uma sala pode simbolizar tanto uma mulher quanto um útero. Nesse caso, a interpretação dependerá do contexto, das associações e de outros materiais disponíveis. A preferência por um desses significados pode, por vezes, ser correlacionada com a classe social, com o círculo mental ou com a raça à qual indivíduo que utiliza o símbolo pertence, ou, ainda, pode depender pura e simplesmente das constelações individuais. Mas a possível variação do significado é extremamente restrita, ficando marcante a sua constância em diferentes campos do simbolismo, dos sonhos, dos mitos etc., e em diferentes tipos de pessoas. Vale ressaltar, ainda, que na interpretação normalmente não

≡ se trata de uma questão deste ou daquele significado, mas de ambos. Na condensação inconsciente, como mostrado, por exemplo, nos sonhos, existem várias diferentes camadas, nas quais cada um dos diferentes significados é o verdadeiro. Quando tais pontos são apreciados, torna-se evidente que existe pouca chance de a interpretação dos símbolos ser arbitrária.

3. *Independência de Fatores Individuais Condicionantes.* — Penso que este atributo não está inequivocamente expresso nas palavras escolhidas, se é que não se trata de uma questão de dissimetria nas nuances dos sentidos das palavras em alemão e inglês correspondentes. “Independência de” deveria ser, antes mesmo, “não dependência de”, pelo fato de o simbolismo não estar condicionado apenas por fatores individuais. O indivíduo não tem uma gama ilimitada de escolhas na criação de determinado símbolo; pelo contrário, a matiz é muito restrita, sendo os fatores mais importantes e determinantes justamente aqueles que são comuns às grandes classes de homens ou, mais frequentemente, à humanidade como um todo. O papel desempenhado pelos fatores individuais é muito mais modesto. Se, por um lado, o indivíduo não pode escolher qual ideia será representada por um determinado símbolo (pela razão que acabamos de expor), ele pode, por outro, escolher qual símbolo — dentro da variedade de opções que podem ser utilizadas — representará uma determinada ideia; mais que isso, ele pode, às vezes, por razões individuais, representar uma determinada ideia com um símbolo que ninguém mais tenha usado como símbolo^[15]. O que ele não pode fazer é dar a um símbolo corrente um significado diferente do que outras pessoas dão; apenas se pode escolher os seus símbolos ou fazer novos — e, mesmo nesse último caso, os símbolos só poderão ter os mesmos significados que teriam conforme o uso que outras pessoas deles pudessem fazer.

Esta curiosa independência dos significados simbólicos levanta, de outra forma, a velha questão da hereditariedade das ideias. Alguns escritores — Jung, por exemplo — sustentam que o simbolismo antropológico é herdado como tal, explicando, dessa mesma forma, a sua natureza estereotipada. Por razões que desenvolvi em outros lugares^[16], eu aderi à visão contrária, na qual o simbolismo precisa ser recriado novamente desde o material individual, e que a estereotipia se deve à uniformidade da mente humana em relação às tendências particulares que servem de fonte para o simbolismo — ou seja, à uniformidade dos interesses fundamentais e perenes da humanidade. Se este ponto de vista for verdadeiro, então um estudo mais aprofundado desse assunto deverá produzir conclusões importantes quanto à natureza do simbolismo.

4. *Bases Evolutivas.* — Este aspecto genético do simbolismo será tratado longamente mais adiante no presente artigo.

5. *Conexões linguísticas.* — Vimos que no simbolismo o inconsciente contempla e faz uso de comparações entre duas ideias de um modo que a nossa mente consciente não faria. Hoje, os estudos da etimologia, e especialmente os da semântica, revelam o interessante fato de que, apesar de a palavra que denota o símbolo poder não fazer nenhuma conotação da ideia simbolizada, sua história sempre mostrará alguma conexão com esta última. Conexão esta que pode ser de diferentes tipos. Tanto que ela pode surgir em um determinado campo do pensamento — por exemplo, no chiste —, no momento em que uma palavra é usada fora de seu uso comum; por exemplo, a piada bem conhecida dos “oficiais” que remontavam, bastante presente durante a Guerra Sul-Africana, ilustra a associação inconsciente entre as ideias de montaria e de coito, muito embora essa associação esteja muito distante da maior parte dos campos do pensamento. Pode acontecer de a conexão se apresentar em um uso mais antigo e obsoleto da mesma palavra, na raiz a partir da qual a palavra foi derivada, ou desde outras palavras cognatas.

Tais coisas podem ser ilustradas a partir do exemplo de simbolismo descrito acima. O nome Punchinello é uma contaminação no inglês (veja abaixo), derivada do napolitano *pol(l)ecenella* (atual *pulcinella* italiano), que é o diminutivo de *pollecena*, o filhote do peru [*turkey-cock*] (no italiano moderno *pulcino* significa frango, sendo *pukinello* o seu diminutivo); o peru [*turkey-cock*], em si, é um reconhecido símbolo fálico, bem como o é, aliás, o pinto doméstico, tanto ideacionalmente quanto linguisticamente. A raiz latina é *pullus*, que significa o filhote de qualquer animal; o falo é, muitas vezes, por razões óbvias, identificado com a ideia de uma criança do sexo masculino, um menino ou um homenzinho. E o motivo pelo qual esse nome passou a ser usado nesse contexto deve-se à semelhança entre o nariz do ator e o bico em forma de gancho da ave; e, novamente, pode-se salientar que ambos, nariz e bico, são símbolos fálicos comuns.

O nome *polecenella* — ou, em sua variação inglesa, o “polichinello” (por sua vez, derivado do *polichinelle* francês) — foi contaminado com a palavra “punch”, em inglês, cujo sentido principal refere-se a uma ferramenta para perfuração de materiais, com ou sem a impressão de uma estampa — por exemplo, furar um metal ou carimbar uma matriz; costumava significar uma adaga (outro símbolo bastante comum). A palavra é uma abreviação de “punchion”, que costumava significar um punção ou uma adaga, e agora é utilizada em carpintaria para denotar “uma curta peça de madeira na vertical que serve para firmar uma ou mais vigas longas ou para sustentar uma carga”; vem do latim tardio *punctiare*, picar ou perfurar. Pepys, em seu *Diário*, em 30 de abril de 1669, define *punch* como “uma palavra de uso comum para tudo o que é grosso e curto”, e refere-se a uma arma (a propósito, mais um símbolo fálico) “que, por sua pequenez e grossura, é chamada de Punchinello”. Suffolk Punch é uma raça de são cavalos de carga atarracados, com pernas curtas. Para resumir, as quatro ideias que recorrentemente estão em conexão com o nome

“punchinello” são: (1) um nome carinhoso para descendentes do sexo masculino, o equivalente a “homenzinho”; (2) uma parte saliente do corpo; (3) a noção de perfurante ou penetrante e (4) a de pequenez e corpulência — quatro ideias que admiravelmente servem para descrever o órgão masculino e nada mais – de fato, não há nenhum outro objeto ao qual a curiosa combinação de corpulência e penetrância se aplica. Finalmente, posso acrescentar que duas expressões comuns tornam-se mais inteligíveis à luz da interpretação dada. “Jactante (ou jubiloso) como Punch”: a soberba arrogante está intimamente associada, no inconsciente, com a auto-adoração exibicionista. *He has plenty of punch in him* [Ele é pica]: neste americanismo moderno, a palavra “punch” é usada como um sinônimo para o coloquial “backbone” [força, determinação, firmeza], “spunk” [brio, ânimo, altivez], “sand” [coragem, estamina, tenacidade] etc. — ou seja, coisas que simbolizam o órgão masculino e suas emanções.

Em conexão com a significação fálica do bastão empunhado por Punchinello, pode-se observar que a própria palavra é cognata à *staben*, do alto-alemão médio, que significa “enrijecer”, tendo ambas, provavelmente, vindo do mesmo radical pré-teutônico *sta*, que significa levantar-se. É de conhecimento mais comum que a palavra “jarda”, que se usa como uma medida de comprimento, tinha, há três séculos, dois outros sentidos — o de (1) um bastão e o de (2) falo, este último ainda sendo usado por marinheiros^[17]. Trata-se de um equivalente do balagandã do bobo da corte. Ademais, além do longo nariz e do bastão já referidos, o Punchinello exhibe vários outros atributos fálicos, como o próprio cão Toby. O fato de que tal símbolo possa, por sua vez, ter símbolos semelhantes a ele associados — um fato notavelmente ilustrado pelos ornamentos fálicos usados como amuletos por damas romanas^[18] —, confirma a posição assumida acima, da identificação do homem com o falo, do todo com a parte.

Mesmo nas palavras-símbolos — em que é difícil rastrear qualquer associação entre elas e as palavras que denotam as ideias simbolizadas — tal associação pode, muitas vezes, ficar evidente em seus sinônimos ou equivalentes estrangeiros. Um bom exemplo disso é a nossa palavra *room* [quarto] — um quarto é comumente um símbolo inconsciente para “mulher” —, de modo que teríamos de ir a fontes arianas bastante remotas — por exemplo, no irlandês antigo — para encontrar qualquer vestígio de uma conotação feminina; no entanto, bastaria nos voltarmos ao equivalente alemão, *Zimmer*, para descobrir que o composto *Frauenzimmer* é um coloquialismo comum para “mulher”.

6. *Paralelos Filogenéticos*. — Uma das características mais surpreendentes do simbolismo verdadeiro é a notável ubiquidade dos mesmos símbolos, encontráveis não somente em diferentes campos do pensamento, sonhos, chiste, loucura, poesias etc., não apenas no âmbito de uma determinada classe social ou em um determinado nível de civilização, mas, sim, entre diferentes raças e em diferentes épocas da história do mundo. Um

≡ símbolo que hoje em dia aparece, por exemplo, em uma piada obscena, também esteve presente em algum culto mítico na Grécia Antiga; e um outro, com o qual nos deparamos exclusivamente em análise de sonhos, já foi igualmente utilizado há milhares de anos em livros sagrados do Oriente. Os seguintes exemplos podem ser citados na ilustração dessa correspondência. É bastante comum que a ideia de “dentes” esteja, nos sonhos, simbolicamente relacionada com a do nascimento de uma criança, conexão esta que nunca será encontrada na consciência; em Cântico dos Cânticos lemos: “Os teus dentes são como um rebanho de ovelhas subindo do lavadouro, cada qual gerando uma prole de gêmeos, não havendo nenhuma estéril entre elas”. A ideia de uma serpente, que nunca é conscientemente associada com a do falo, é bastante comum nos sonhos, sendo um dos símbolos mais constantes e invariáveis: em religiões primitivas essas duas ideias são muito nitidamente intercambiáveis, de modo que muitas vezes é difícil distinguir a adoração fálica da ofídica; muitos traços disso são encontrados até mesmo no Antigo Testamento. As ideias de “pai” ou de “mãe” aparecem constantemente nos sonhos simbolizadas pelas de “rei” ou “rainha”, respectivamente. A palavra *king* [rei] é fundamentalmente derivada do radical sânscrito *gan*, que significa “gerar”; *ganaka* era o termo em sânscrito para “pai”, e aparece também nos Vedas como o nome de um rei conhecido. A palavra *queen* [rainha] vem do sânscrito *gani*, que significa “mãe”, muito simplesmente. O czar da Rússia é — ou melhor, era, até recentemente — chamado de “Paizinho”, que é o mesmo título do huno Átila (diminutivo de Atta = pai). O título “Landesvater” é comumente utilizado na Alemanha, assim como os americanos ainda chamam Washington de o “Pai da Pátria”. O líder da Igreja Católica é chamado de o “Santo Padre”, ou por seu nome latino, o “Papa”.

Ao adicionar os seis atributos sobre os quais acabamos de discutir aos outros seis mais gerais anteriormente mencionados, nós formulamos uma concepção de simbolismo distinta da de outros tipos de representação indireta. As diferenças precisas e as relações entre elas serão discutidas mais detidamente abaixo, e podemos concluir esta seção com uma breve consideração sobre o real conteúdo do simbolismo.

O número de símbolos com os quais nos deparamos na prática é extremamente elevado, e certamente pode ser contado aos milhares.

(Obs.: Não há nenhum trabalho satisfatoriamente abrangente sobre o conteúdo do simbolismo. A coleção mais confiável, infelizmente demasiado inacabada para o necessário, é apresentada na *Traumdeutung* de Freud^[19], e amplificada em sua *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*^[20]. Os numerosos exemplos espalhados ao longo dos trabalhos de Otto Rank também podem ser explorados. Na *Sprache des Traumes* [Língua dos sonhos] e em *Angstzustände* [Estados de angústia], ambos de Stekel^[21], encontra-se material vasto, útil para aqueles capazes de lhe endereçar uma análise crítica. No lado antropológico,

podem-se mencionar as bem conhecidas obras de Bachofen, *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten*, de 1859; Burton, *Terminal Essay of the Arabian Nights*, de 1890; Cox, *Mythology of the Aryan Nations*, de 1870; Dieterich, *Mutter Erde*, 1913; Dulaure, *Des divinités génératrices*, de 1805 (largamente ampliado em uma edição alemã por Krauss e Reiskel, *Die Zeugung in Glauben, Sitten und Brauchen der Volker*, de 1909); Faber, *Origin of Pagan Idolatry*, 1816; Fanin, *Secret Museum of Naples* de 1872, traduzido para o inglês; Fergusson, *Tree and Serpent Worship*, de 1873; Forlong, *The Rivers of Life*, de 1883; Higgins, *Anacalypsis*, 1833-1836; Inman, *Ancient Faiths embodied in Ancient Names*, de 1868, e *Ancient Pagan and Modern Christian Symbolism* (que é o livro mais útil sobre o assunto), de 1869, com segunda edição de 1874; Hargrave Jennings, *The Rosicrucians*, 1887; King, *The Gnostics and their Remains*, 1864; Payne Knight, *A Discourse on the Worship of Priapus*, de 1786, com nova edição em 1871, e *The Symbolical Language of Ancient Art and Mythology*, de 1818, com nova edição de 1876; Moor, *Hindu Pantheon*, 1810; Staniland Wake, “The Influence of the Phallic Idea in the Religions of Antiquity”, *Journ. of Anthropology*, 1870, nn. 1 e 2, e “Serpent Worship”, de 1888; Wake and Westropp, *Ancient Symbol Worship*, segunda edição, 1875; Westropp, *Primitive Symbolism*, de 1885; juntamente aos menos conhecidos trabalhos de Campbell, *Phallic Worship*, de 1887; Freimark, *Okkultismus und Sexualität*; Hermann, *Xenologie des Saeming*, de 1905; Kittel, *Über den Ursprung des Lingakultus in Indien*, 1876; Laurent e Nagour, *L’occultisme et l’amour*; Maehly, *Die Schlange im Mythos und Cultus der classischen Volker*, 1867; Mortillet, *Le Signe de la Croix avant le Christianisme*, de 1866; Sellon, “Phallic Worship in India”, *Memoirs of the Anthropological Society*, vol. i., e *Annotations on the Sacred Writings of the Hindus*, nova edição de 1902; Storfer, *Marias Jungfauliche Mutterschaft*. Uma porção de livros recentes — por exemplo, os de Bayley, Blount, Churchward, Hannay — vale muito menos do que as suas pretensões poderiam sugerir.)

Por outro lado, em um contraste surpreendente, temos o curioso fato de que o número de ideias assim simbolizadas é muito limitado, de modo que, na interpretação delas, a queixa de monotonia é, naturalmente, ouvida várias vezes. Essa desproporção notável entre o número de símbolos e de ideias simbolizadas é um fato que, em si, levanta muitos problemas interessantes, aos quais, talvez, se possa lançar alguma luz por meio das considerações relacionadas com a gênese do simbolismo que serão discutidas a seguir.

Todos os símbolos representam ideias de um eu [*self*] e seus parentes de sangue imediatos, ou fenômenos de nascimento, de amor e de morte. Em outras palavras, eles representam as ideias e os interesses mais primitivos que se possa imaginar. O número real de ideias é, contudo, bastante maior do que se poderia supor a partir da brevidade deste resumo — elas totalizariam, talvez, cerca de uma centena — e algumas observações complementares são necessárias. O eu compreende o corpo inteiro ou mesmo qualquer parte separada dele, não a mente; talvez umas vinte ideias diferentes possam aqui ser simbolizadas. Entre os

parentes estão incluídos apenas pai, mãe, irmão, irmã, filho, filha; várias partes de seus corpos também podem ser simbolizadas. O parto pode se referir às ideias de dar à luz, de gerar ou de nascer. A ideia de morte é relativamente simples no inconsciente, a de uma ausência duradoura; ela sempre se refere à morte dos outros, sendo a ideia da própria morte provavelmente inconcebível tal e qual no inconsciente, aparecendo sempre convertida na de algum outro^[22]. O amor, ou mais estritamente a sexualidade, abrange um número bastante considerável de processos distintos, incluindo coisas como atos excretórios, que não são normalmente reconhecidos como de cunho sexual; iríamos longe demais se fôssemos enumerar e descrever todos eles aqui, mas pode-se dizer que a concepção geral a que se chegaria corresponderia bastante à teoria sexual de Freud^[23]. O campo do simbolismo sexual é incrivelmente rico e diversificado, e a maior parte de todos os símbolos pertence a essa categoria^[24]. Provavelmente, existem mais símbolos do órgão masculino em si do que todos os outros símbolos juntos. Essa é uma descoberta totalmente inesperada, mais ainda do que a da escassez de ideias simbolizadas em geral, e é tão difícil conciliar isso com o nosso senso de proporção que é necessário um esforço para se recusar à fuga fácil de simplesmente negar os fatos — um feito que é imensamente ajudado pela circunstância de que, graças à nossa ótima educação, os fatos não são muito acessíveis. Os comentários de Rank e Sachs são de interesse nesse contexto:

Das Prävalieren der sexuellen Symbolbedeutungen erklärt sich nicht nur aus der individuellen Tatsache, dass kein Trieb in dem Masse der kulturellen Unterdrückung unterworfen und der direkten Befriedigung entzogen ist, wie der aus den verschiedensten “perversen” Komponenten zusammengesetzte Sexualtrieb, dessen psychischer Vorstellungskreis, das Erotische, daher in weitem Umfang der indirekten Darstellung fähig und bedürftig ist. Eine weit grossere Bedeutung für die Genese der Symbolik hat die phylogenetische Tatsache, dass den Geschlechtsorganen und -Funktionen in primitiven Kulturen eine für unsere Begriffe ganz ungeheure Wichtigkeit beigelegt war, von der wir uns durch die Tatsachen der ethnographischen Forschung und die in Kult und Mythos erhaltenen Reste eine annähernde Vorstellung machen können.^[25]

[A prevalência dos significados sexuais no simbolismo não pode ser explicada simplesmente pela experiência individual de que nenhum outro instinto é submetido a tanta supressão social, e tão impossibilitado de gratificação direta, quanto é o sexual, uma vez que este instinto é formado a partir de componentes “perversos” multiformes, um domínio mental do qual o conteúdo erótico fica, conseqüentemente, amplamente suscetível a, e dependente de, representação indireta. Muito mais relevante para a gênese do simbolismo é o fato filogenético de que nas civilizações primitivas uma importância foi atribuída aos órgãos sexuais e a funções que hoje nos parecem absolutamente monstruosas, coisas das quais podemos ter uma ideia aproximada a

≡ partir dos resultados de investigações antropológicas e dos traços remanescentes em cultos e mitos]

III | GÊNESE DO SIMBOLISMO

Tendo formulado uma concepção da natureza, das características e do conteúdo do simbolismo, podemos agora prosseguir com as perguntas mais difíceis quanto à sua gênese. Nosso ponto de partida é o de que, no simbolismo, estabelece-se inconscientemente um paralelo entre duas ideias, paralelo este que é estranho à mente consciente, de modo que, após isso, uma delas — a que, por uma questão de conveniência, pode ser denominada “ideia secundária” — poderá ser, sem que se saiba, substituída e também representada pela primeira, ou ideia primária. Assim, duas perguntas surgem imediatamente a partir dessa declaração: Por que duas ideias identificadas entre si não são consideradas semelhantes pela mente consciente? E por que uma ideia simboliza a outra, mas nunca o inverso?

Tomando a primeira pergunta, começemos por assinalar que é a mente primitiva que institui a comparação entre as duas ideias, e não a mente adulta, a mente consciente. Essa conclusão é confirmada por tudo o que sabemos sobre o simbolismo, sobre o tipo de processo mental, sobre a extraordinária antiguidade — tanto no indivíduo quanto na raça — dos símbolos atuais, e assim por diante; mesmo os poucos novos símbolos fabricados pelo adulto — por exemplo, o do Zeppelin — são criados pela mente primitiva, infantil, que persiste durante toda a vida no inconsciente.

Assim como o símile é a base de toda metáfora, a base de todo simbolismo é uma identificação original, muito embora seja importante destacar que esses dois processos não podem ser confundidos. Como disse Freud: “*Was heute symbolisch verbunden ist, war wahrscheinlich in Urzeiten durch begriffliche und sprachliche Identität vereint. Die Symbolbeziehung scheint ein Rest und Merkmaleinstiger Identität*”^[26] [As coisas que hoje em dia estão simbolicamente ligadas provavelmente estiveram unidas em épocas pré-históricas pela identidade conceitual e linguística. A relação simbólica parece ser a reminescência e a marca de uma identidade que existia anteriormente].

A tendência da mente primitiva — como observado em crianças, em selvagens, no chiste, nos sonhos, na loucura, e em outras produções do funcionamento inconsciente — de identificar entre si objetos diferentes e de fundir diferentes ideias, observando as semelhanças, e não as diferenças, é uma característica universal e a mais característica delas — se bem que apenas os que estiverem familiarizados com o material em questão poderão apreciar a escala colossal em que ela se manifesta. Ela impressiona como sendo um dos atributos mais fundamentais e primordiais da mente. Como explicações para tanto existem duas hipóteses, as quais – apesar de elas estarem implícitas em toda esta seção e, na

verdade, em todo o ensaio – podem ser brevemente indicadas neste momento. A mais comumente aceita remete o fenômeno em discussão, bem como a maior parte dos outros fenômenos do simbolismo, à estrutura da mente não desenvolvida, em razão do que poderia ser chamada de “hipótese estática”; o principal aspecto ao qual se chama a atenção nela é a incapacidade intelectual de discriminação. A segunda hipótese, a psico-analítica, embora admitindo a importância desse fator, sustenta que ele é, em si, insuficiente para explicar todos os fenômenos, e postula outros fatores dinâmicos também.

Na minha opinião, não um, mas três fatores são operacionais nessa tendência primitiva geral em fazer identificações. O primeiro, que é geralmente o único reconhecido, mas que eu considero como sendo o menos importante, é a da incapacidade mental. O segundo, o qual pretendo salientar no presente momento, tem a ver com o “princípio de prazer-desprazer”; e o terceiro, ao qual Rank e Sachs chamam a atenção, com o “princípio de realidade”^[27].

O primeiro fator, que devo demonstrar não ser exclusivo, ficará bem indicado nas seguintes passagens. Pelletier diz:

Il est à remarquer que le symbole joue un très grand rôle dans les divagations des aliénés; cela est dû à ce que le symbole est une forme très inférieure de la pensée. On pourrait définir le symbole comme la perception fautive d'un rapport d'identité ou d'analogie très grande entre deux objets qui ne présentent en réalité qu'une analogie vague^[28].

Deve-se notar que a desproporcionalidade quanto à importância da analogia depende dos diferentes pontos de vista do paciente e do médico, em vez de se supor qualquer inferioridade intelectual dos pacientes. Jung, de um ponto de vista semelhante, escreve: “*Die apperzeptive Schwäche drückt sich in einer verminderten Deutlichkeit der Vorstellungen aus. Sind die Vorstellungen undeutlich, so sind auch ihre Unterschiede undeutlich*”^[29] [O defeito na apercepção se manifesta em uma reduzida nitidez das ideias. Se as ideias não são claras, as diferenças entre elas também não são]. Ele diz ainda:

“Ich will nur hervorheben, dass die Vieldeutigkeit der einzelnen Traumbilder (“Überdeterminierung” Freuds)^[30] mit ein Zeichen ist für die Undeutlichkeit und Unbestimmtheit des Traumdenkens. ... Wegen der im Traum herrschenden mangelhaften Unterschiedsempfindlichkeit können die beiden Kornplexinhalte wenigsten in symbolischer Form ineinanderfließen”

[Eu só gostaria de salientar que os muitos significados das imagens oníricas individuais (a “Sobredeterminação” de Freud)^[31] são um sinal da falta de clareza e

≡ definição no pensamento onírico. Devido à deficiente sensibilidade para as diferenças que é prevalente nos sonhos, o conteúdo de ambos os complexos podem se tornar confusos, pelo menos de forma simbólica]

Todos estes autores foram provavelmente influenciados pela comum, mas falaciosa, visão de que os sonhos e a loucura são produções mentais *defeituosas*. Silberer, no entanto, aproximando-se do assunto desde um ponto de vista mais diverso, também escreve:

Ich entferne mich durchaus nicht von der Mehrzahl der Autoren, wenn ich die hauptsächlichste und allgemeinste Bedingung der Symbolbildung, die sowohl den normalen als den krankhaften Phänomenen in der Individual— wie in der Völkerpsychologie gerecht wird, in einer *Unzuleinglichkeit* des Auffassungsvermögens seinem Gegenstande gegenüber oder, wie man auch sagen könnte, in einer *apperzeptiven Insuffizienz* erblicke.^[32]

[Concordando com a maioria dos escritores, considero que a principal e mais geral disfunção na formação simbólica — válida tanto para os fenômenos da saúde quanto para os da doença, no indivíduo e na raça — está em uma *inadequação* da faculdade apreensiva em relação a seu objeto, ou, como também se pode dizer, em uma *insuficiência aperceptiva*]

Podemos admitir a presença desse fator dentro de determinado limite, mas penso que aquilo que passa por uma incapacidade aperceptiva pode, muitas vezes, revelar-se como um não funcionamento decorrente de outras causas, mais do que de uma incapacidade. É verdade que a mente primitiva comumente não faz discriminações, mas isso não é porque ela não pode, pois quando é necessário ela o faz de uma forma notável.

O segundo fator que leva à falta de discriminação é quando uma nova experiência é apresentada à mente primitiva e ela aproveita as semelhanças, mesmo que ligeiras, entre essa experiência nova e as anteriores; e isso por duas razões, ambas tendo a ver com o princípio de prazer-desprazer. A primeira delas é que a mente — principalmente a mente primitiva, que é governada por esse princípio — se reporta mais ao que lhe é particularmente mais *interessante*, o que, conseqüentemente, refere-se ao que é mais prazeroso ou mais doloroso. Ela ignora as distinções entre duas ideias quando lhe são indiferentes, e percebe apenas aquelas que são interessantes. Nesse sentido, o ponto em que mais se está propenso ao engano, e que é tão difícil de evitar na prática, está na suposição de que os interesses da mente primitiva são necessariamente os mesmos que os da nossa mente consciente quando, na verdade, a proporção relativa de interesses é frequente e espantosamente diferente em cada uma delas. As inesperadas associações que uma criança faz quando se depara com uma novidade são frequentemente muito divertidas para nós —

por exemplo, a observação de que água com gás dá na boca a mesma sensação de formigamento de um pé dormente. O exemplo de Darwin, constantemente citado — da criança que, na primeira vez que vê um pato, onomatopeicamente o chama de “quack”, e então, mais tarde, aplica essa palavra também a moscas, vinho e até mesmo a um soldo (que tinha asas de águia estampadas) —, é corretamente explicado por Meumann^[33], que aponta que a criança percebeu apenas o que lhe interessava, ou seja, o vôo e a relação com um líquido, tendo então usado essa palavra para designar esses dois fenômenos em qualquer forma que ocorressem. Não foi o pato como um todo que foi nomeado “quack”, mas apenas certos atributos abstratos, que em seguida continuaram a ser chamados pela mesma palavra. A segunda das duas razões acima referidas é de ordem mais geral e alcance bastante amplo. Quando uma nova experiência é apresentada à mente, é certamente *mais fácil* perceber os pontos de semelhança entre ela e outras experiências familiares anteriores. É comum ouvir, por exemplo, descrições como “As ideias contidas naquele livro eram muito estranhas para que eu as assimilasse numa primeira leitura, de modo que terei de reler mais uma vez antes de ter uma opinião sobre ele”. Em casos como esse, se apenas os pontos de semelhança fossem notados, o efeito seria o de uma óbvia economia de esforço, que é uma aptidão humana fundamental: Ferrero apropriadamente se refere a isso com os termos “la loi de l’inertie mental” [a lei da inércia mental] e “la loi du moindre effort” [a lei do mínimo esforço]^[34]. Isto é, naturalmente, regido pelo princípio de prazer-desprazer hedonista, muito embora seja um fato frequentemente obscurecido por autores que escrevem sobre ética. A associação entre a facilidade e o prazer, e entre a dificuldade e o trabalho ou a dor, é algo essencial e está bem ilustrado nas palavras utilizadas. A palavra *painful* [árduo] foi usada no inglês médio no sentido de “industrioso”. O *travail* francês, “trabalho”, é aparentado ao *travaglio* italiano, que significa “sofrimento”; a palavra italiana para trabalho, *lavoro*, vem do latim *labor*, “dor”. O *πένομαι* grego significa tanto “trabalhar” quanto “sofrer”, assim como o *assab* hebraico. Nós apropriadamente nos referimos ao nascimento da criança como *labour* [trabalho de parto].

O terceiro fator que faz obstáculo à discriminação não é totalmente distinto do segundo, embora esteja mais relacionado ao “princípio de realidade”. É claro que a apreciação das semelhanças facilita a assimilação de novas experiências. A nossa tendência instintiva em tal situação é de ligar o novo ao velho, procurando um terreno comum. Se nós conseguirmos, de algum jeito, relacionar a nova experiência a algo que já é familiar, então poderemos “localizá-la” e compreendê-la; ela se torna inteligível. Na compreensão e na explicação, o desconhecido é remetido ao conhecido, daí advindo todo o sentido. Por conseguinte, o processo de fusão, ou de identificação, subsidia nossa compreensão da realidade, permitindo que possamos lidar com ela de forma mais adequada. É verdade que se trata de um processo com grandes chances de incorrer em desvios, sendo corriqueiro tomarmos o novo pelo velho; mas tal assimilação, pelo menos em algum grau, é a única

maneira de lidarmos com a coisa. Rank e Sachs têm uma passagem esclarecedora sobre a relação do simbolismo com esta identificação primária a serviço da adaptação:

Psychologisch betrachtet bleibt die Symbolbildung ein Regressivphänomen, ein Herabsinken auf eine bestimmte Stufe bildlichen Denkens, die sich beim vollwertigen Kulturmenschen in deutlichster Ausprägung in jenen Ausnahmszuständen findet, in denen die bewusste Realanpassung entweder teilweise eingeschränkt ist, wie in der religiösen und künstlerischen Exstase, oder gänzlich aufgehoben erscheint, wie im Traum und den Geistesstörungen. Dieser psychologischen Auffassung entspricht die kulturhistorisch nachweisbare ursprüngliche Funktion der *der Symbolisierung zugrunde liegenden Identifizierung*^[35] als eines Mittels zur Realanpassung, das überflüssig wird und zur blossen Bedeutung eines Symbols herabsinkt, sobald diese Anpassungsleistung geglückt ist. So erscheint die Symbolik als der unbewusste Niederschlag überflüssig und unbrauchbar gewordener primitiver Anpassungsmittel an die Realität, gleichsam als eine Rumpelkammer der Kultur, in die der erwachsene Mensch in Zuständen herabgesetzt oder mangelnder Anpassungsfähigkeit gerne flüchtet, um seine alten, längst vergessenen Kinderspielzeuge wieder hervorzuholen. Was spätere Generationen nur noch als Symbol kennen und auffassen, das hatte auf früheren Stufen geistigen Lebens vollen realen Sinn und Wert. Im Laufe der Entwicklung verblasst die ursprüngliche Bedeutung immer mehr oder wandelt sich sogar, wobei allerdings Sprache, Folklore, Witz, u.a., oft Reste des ursprüngliche Zusammenhangs in mehr oder weniger deutlicher Bewusstheit bewahrt haben^[36].

[Psicologicamente considerada, a formação simbólica continua a ser um fenômeno regressivo, uma reversão a certo estágio de pensamento pictórico, que no homem plenamente civilizado é mais nitidamente observado nestas condições excepcionais em que a adaptação consciente à realidade é igualmente restrita, como no êxtase religioso e no artístico, ou nos quais aparenta estar completamente revogada, como nos sonhos e transtornos mentais. Em correspondência com essa concepção psicológica temos a função original, historicamente demonstrável, da identificação inerente ao simbolismo^[37], como um meio de adaptação à realidade, o qual se torna supérfluo tão logo a tarefa de adaptação tenha sido realizada, de modo que fica reduzido à mera significação de um símbolo. Neste sentido, o simbolismo aparece como o precipitado inconsciente dos meios primitivos de adaptação à realidade que se tornaram supérfluos e inúteis, uma espécie de despesa da civilização à qual o adulto recorre prontamente quando em estados de reduzida ou deficiente capacidade de adaptação à realidade, a fim de recuperar seus antigos brinquedos infantis há muito tempo esquecidos. O que as gerações posteriores conhecem e contam como sendo apenas um símbolo, era algo repleto de real significado e valor em fases anteriores da vida mental. No decorrer do desenvolvimento, a significação original vai se

≡ desvanecendo cada vez mais, ou até mesmo modifica-se, ainda que língua, folclore, chiste etc., muitas vezes preservem vestígios mais ou menos nítidos da associação original]

Os dois últimos fatores mencionados, a importância do princípio de prazer-desprazer e da adaptação à realidade em relação ao primitivo déficit de discriminação, lançam alguma luz sobre um dos fenômenos mais intrigantes do simbolismo, ou seja, a predominância extraordinária de símbolos sexuais. Um filólogo sueco, Sperber^[38], em um célebre ensaio, elaborou a teoria — na qual, noutras bases, tem sido continuamente alvitada por biólogos — de que os impulsos sexuais teriam desempenhado a parte mais importante, tanto na origem quanto no posterior desenvolvimento da fala. De acordo com essa teoria, que é sustentada por considerações muito convincentes, os primeiros sons da fala foram aqueles que serviram ao propósito de chamar o parceiro sexual (daí a importância libidinal da voz nos dias atuais), ao passo que o ulterior desenvolvimento das raízes do discurso acompanhou a realização do trabalho. Um trabalho que era feito em conjunto, como ainda se costuma fazer no geral, com um acompanhamento de declarações e falas ritmicamente repetidas. Durante tal desenvolvimento, o interesse sexual foi sendo anexado ao trabalho, de modo que, por assim dizer, o homem primitivo pudesse se reconciliar com esta desagradável, mas necessária, tarefa, tratando-a como um equivalente do e um substituto para o funcionamento sexual. Assim, as palavras utilizadas durante essas tarefas comuns acabavam possuindo dois significados, aquele com denotações ao ato sexual e aquele referente ao trabalho realizado, respectivamente. Com o tempo, o antigo significado ficou destacado da palavra que, sendo agora apenas aplicada com relação ao trabalho, tornou-se “dessexualizada”. O mesmo teria acontecido a outras tarefas, ocorrendo um acúmulo gradual de raízes discursivas, um estoque de significações sexuais originais perdidas. Sperber ilustra, na sequência, com extenso material, o fato de as palavras detentoras de conotação sexual possuírem uma capacidade impressionantemente perfeita para desenvolverem-se e expandirem-se em campos não sexuais. Devido, em parte, ao expurgo cuidadoso de nossos dicionários etimológicos, não é de conhecimento geral que uma enorme quantidade de palavras em uso atualmente é derivada das fontes arcaicas mencionadas, tendo atingido o seu significado presente através de uma associação sexual primária que agora foi esquecida. À luz de trabalhos como o de Sperber é que começamos a compreender os motivos da existência de um número tão incrível de símbolos para objetos e funções sexuais, incluindo-se, por exemplo, as razões para que armas e ferramentas sempre sejam tomadas como símbolos masculinos, enquanto os materiais trabalhados sempre sejam femininos. A associação simbólica é a relíquia da antiga identidade verbal; coisas que antes tinham o mesmo nome de um órgão genital podem agora aparecer em sonhos etc., como símbolos dele. Freud apropriadamente compara o simbolismo a um idioma antigo que quase desapareceu, mas do qual ainda permanecem relíquias aqui e ali^[39].

Assim, de acordo com o ponto de vista aqui desenvolvido, a identificação que subjaz ao simbolismo é determinada principalmente pelos dois fatores discutidos acima, que podem ser sumarizados nas tendências de se buscar o prazer e evitar a dor, e no aprender a lidar com a realidade do jeito mais fácil e econômico. Isto é, simplesmente o modo pelo qual o homem primitivo provavelmente viveu no mundo, desejando sossego e prazer enquanto lutava para suprir as exigências das necessidades. E ele conseguiu mediante um compromisso no qual sexualizava as suas tarefas. Alguns exemplos podem ser dados a partir do vasto tema das associações entre o arar (ou a agricultura em geral) e as atividades sexuais. A maioria das ferramentas utilizadas são símbolos fálicos (muitas vezes sendo a própria palavra uma designação vulgar comum), uma declaração que pode ser facilmente comprovada a partir do folclore e da mitologia, na medida em que a concepção da Terra como mulher e, especialmente, como mãe, é universal e fundamental^[40]. O Édipo de Sófocles fala várias vezes da “mãe-terra da qual brotei”. Shakespeare faz Boult, a ponto de deflorar a recalcitrante Marina, dizer: “E se ela é fosse um pedaço de terra cheio de espinhos e abrolhos, o que é o caso, ela deveria ser arada”^[41]. As palavras para “arado”, tanto no latim quanto no grego — e mesmo em línguas orientais —, também eram costumeiramente utilizadas para designar o ato sexual^[42], e nós ainda usamos palavras como “semente”, “fertilidade”, “esterilidade”, igualmente para a vegetação e seres humanos. A associação fica bem evidente na bastante conhecida mágica fertilizante, um costume que durou até muito tardiamente nos tempos civilizados; consistia em um casal nu realizar o ato sexual no campo, de modo a incentivar o entorno a imitar o seu exemplo. As palavras gregas para “jardim”, “prado”, “campo”, que são símbolos femininos comuns, foram utilizadas também para designar o órgão genital feminino.

Se, como é aqui defendido, cada criança recria esse simbolismo — isto é, cada uma (em grande parte inconscientemente) consegue perceber essas comparações que são estranhas à mente consciente adulta —, então é certo que teremos de rever radicalmente a nossa concepção da mente infantil, e especialmente no que diz respeito à sexualidade. Isso já foi feito por Freud em outras bases, depois de ter descoberto empiricamente, a partir de psicoanálises, que a mente inconsciente da criança, e até mesmo a consciente, é caracteristicamente muito mais sexual do que se supunha^[43]. Na verdade, a totalidade do processo ao qual ele deu o nome de “sublimação”^[44] é provavelmente uma repetição ontogenética disso que acabamos de descrever, através da qual a energia sexual é gradualmente drenada para outros canais não sexuais. A atividade — que, na vida do homem primitivo, eram os afazeres e, na vida da criança, são os jogos — vai gradativamente tornando-se independente deste núcleo de interesse que não é inerente em si, mas a associação antiga permanece no inconsciente, onde, nas circunstâncias adequadas, poderá se manifestar novamente sob a forma de simbolismo.

Não terá escapado ao leitor atento que nesta discussão toda a ênfase foi dada à discriminação defeituosa apresentada pela mente primitiva, ao passo que nada foi dito acerca das situações em que ela demonstra um potencial incomum de discriminação^[45]. Ainda que essa seja uma característica marcante tanto de crianças quanto de selvagens, ela não o é da mente inconsciente. Neste último caso, quanto aos selvagens, isso curiosamente tem sido usado como um argumento em apoio à teoria corrente do potencial intelectual deficiente na parte primitiva; mas, na minha opinião, uma reflexão aprofundada prova justamente o contrário. Herbert Spencer, em seu *Principles of Sociology*, coletou uma série de exemplos em que aparecem muitas e distintas palavras para atos individuais, sem nenhuma genérica para o ato em si — de modo que temos 30 palavras para nos referirmos a lavagem de diferentes partes do corpo e nenhuma específica para o ato de lavar. É dito que os árabes possuem mais de 500 palavras para designar os leões em vários aspectos, mas nenhuma palavra para o leão; 5.744 para referir-se aos camelos, mas nenhuma para um camelo. Esse é certamente um argumento poderoso contra qualquer incapacidade de discriminação que fosse inerente, tal como os defensores desta hipótese sustentam. Contudo, diante disso, eles simplesmente modificaram a sua argumentação, e, estando empenhados em condenar o primitivo à inferioridade intelectual, passaram atualmente a citar tais fatos para mostrar que o primitivo é incapaz de abstração; só que, em qualquer circunstância, trata-se de uma coisa diferente de incapacidade de discriminação. Nesse sentido, Stout descreve:

Certamente parece estranho que um menor grau de desenvolvimento intelectual esteja marcado por tamanha sutileza e precisão de pensamento discriminativo. A verdade é que estas distinções, tão abundantes nas línguas selvagens, devem-se mais a uma incapacidade de apreender claramente a identidade na diferença do que a um poder superior de apreender diferença na identidade”^[46].

Entretanto, esse argumento foi derrubado com muita destreza por Hocart^[47], que apontou que a chave para a questão toda está no âmbito comercial. Comparando a língua fijiana com o inglês, para dar um exemplo, ele demonstra que o que em Fiji é feito em termos brutos, no atacado, nós fazemos no varejo, sendo o inverso igualmente verdadeiro. Para as coisas cujo nosso interesse é muito grande, nós não temos termos genéricos inespecíficos, porque as diferenças são tão importantes que ofuscam as semelhanças; em tais casos, o fijiano, menos interessado, irá utilizar um termo geral, e muitas vezes vago, para cobrir e se referir ao todo. Por exemplo, para nós existe uma diferenciação tão importante entre um touro, uma vaca, um boi, um garrote, um bezerro, um vitelo, uma novilha, e assim por diante, que não temos nenhuma palavra para designar a espécie como um todo, exceto “gado”, que é coletivo. De fato, a mesma lei pode ser observada inclusive na manutenção de diferentes classes dentro de um mesmo país. Os leigos utilizam o termo genérico “cavalo”, mas um comerciante de cavalos — ou seja, alguém com um grande interesse na matéria — não usa

Um termo tão geral; para ele, um cavalo é sempre de uma certa variedade do animal e é diferente de um garanhão ou de uma égua. Da mesma forma, falamos de navios como uma classe de objetos da qual há uma grande variedade, mas para um marinheiro um navio é, definitivamente, uma embarcação com um gurupés e pelo menos dois mastros de brigue; para ele, as distinções entre diferentes tipos de navios são mais importantes do que as semelhanças.

É bem sabido que termos abstratos surgem originalmente de outros mais concretos; vemos aqui que eles caracteristicamente surgem como uma generalização de um único exemplo. Assim, a ordem de desenvolvimento parece ser: concreto, geral, abstrato. Esta conclusão também pode ser amparada na observação da ordem de desenvolvimento das partes do discurso. Deste modo, tal como Wundt^[48] demonstra, os adjetivos, cujo desenvolvimento é relativamente mais tardio tinham, originalmente, a mesma forma dos substantivos, sendo, de início, apenas substantivos especiais. Por exemplo, uma folha marrom e uma folha verde eram duas palavras distintas, não tendo nada em comum com palavras para outros objetos que são vermelhos ou verdes. Em seguida, uma dessas palavras “verdes”, uma que tivesse o elemento de verdor muito proeminente (talvez “folhas”), seria estendida a outros objetos com o intuito de se chamar a atenção ao aspecto verde deste outro objeto — por exemplo, um tecido verde-folha —, de modo que com o passar do tempo fosse perdendo sua conotação substantiva de folha. Sabe-se, por exemplo, que na Groenlândia, os groenlandeses possuem nomes distintos para cada dedo da mão, e que quando querem se referir aos dedos em geral, utilizam o nome do principal (o polegar) para essa finalidade. Neste caso eles estão partindo do particular para o geral, sendo esta a primeira etapa para conceber o abstrato.

Pode-se notar que o nosso costume de usar a palavra “navio” para designar todas as embarcações que navegam em alto-mar consiste num tipo de reversão ao primitivo, ao costume infantil de não discriminar por relativa falta de interesse; e assim, em certo sentido, tudo fica sendo uma generalização. A diferença essencial entre o que é considerado uma generalização de valor — por exemplo, uma científica — e um simples agrupamento conjunto, característico da mente primitiva, reside no valor prático da generalização. É inquestionável que, para uma criança, as suas identificações são tão úteis quanto as grandes generalizações o são para um homem da ciência; mas, apesar de elas serem subjetivamente iguais, não o são objetivamente. O segundo tipo leva melhor em conta os fatos da realidade externa, estando de modo geral em um plano mais real e menos subjetivo; em suma, há toda a diferença que existe entre o simples princípio de prazer-desprazer e o princípio de realidade. É a partir desse ponto de vista que se abre a possibilidade — que não poderá ter sequência aqui —, de uma teoria das descobertas científicas, do inventar etc., na qual tais coisas, psicologicamente, adviriam de uma superação das resistências que normalmente impedem a regressão à tendência infantil, à tendência inconsciente de observar a

“Identidade nas diferenças”, o ser como um todo; só que, nesse caso, isso claramente seria feito no plano da realidade, conquanto o impulso se origine da associação entre ideias inconscientes que as ideias “reais” externas podem simbolizar.

Agora nós temos de nos voltar à segunda das duas questões colocadas no início desta seção — a saber, por que é que quando duas ideias estão inconscientemente associadas, uma delas sempre simboliza a outra, mas nunca o inverso. Vou ilustrar com um exemplo o que quero dizer: em um sonho, uma torre de igreja, tal como na antropologia, frequentemente — embora, é claro, nem sempre — simboliza o falo, mas um falo em um sonho nunca é um símbolo de uma torre de igreja. Esse fato, por si só, destrói a hipótese de que o simbolismo é decorrente unicamente de qualquer insuficiência aperceptiva, de uma incapacidade de perceber as diferenças, porque, nesse caso, não haveria nenhuma razão para que o simbolismo não devesse ser recíproco. O ponto é claramente expresso por Ferenczi, que escreve:

Antigamente havia a tendência para se acreditar que se confundiam as coisas por elas se assemelham; hoje em dia nós sabemos que uma coisa é confundida com outra apenas porque certos motivos para isso se apresentam; a similaridade apenas oferece a oportunidade para que esses motivos venham operar^[49].

Supondo, então, que duas ideias tornaram-se intimamente associadas — seguindo a maneira descrita acima —, quais seriam os motivos que levariam uma das ideias a substituir a outra, sem que o inverso jamais ocorresse? A resposta, certamente, só será encontrada através da observação do conteúdo material destas próprias ideias. E são duas as características mais importantes que influenciam alguém nesse sentido: primeiro, que as ideias simbolizadas sejam referidas ao que é mais primordial de se conceber, e que, assim sendo, as ideias estejam investidas com o interesse primário mais forte; em segundo lugar, que a todas elas estejam associados poderosos processos afetivos e conativos que se encontrem em um estado de repressão psíquica, sendo assim inibidos de entrarem na consciência e sem expressão externa livre. De fato, esses são os processos mentais mais completamente reprimidos que se conhece.

É impossível não relacionarmos essas duas considerações. É uma observação bem estabelecida da psicologia clínica que, quando uma forte tendência afetiva é reprimida, isso frequentemente leva a uma formação de compromisso — sintomas neuróticos que talvez sejam o exemplo mais bem conhecido —, na qual tanto o reprimido quanto as tendências reprimidas se fundem, o que resulta em uma produção substitutiva. A partir disso, basta um passo muito curto para se inferir que os símbolos também são dessa natureza, pois se sabe que eles, bem como outras formações de compromisso, são compostos de ambos os elementos conscientes e inconscientes. O simbolismo certamente desempenha um papel

importante em muitos sintomas neuróticos; um complexo de castração, por exemplo, muitas vezes resulta em uma fobia de cegueira, sendo o olho um dos mais comuns símbolos fálicos somáticos^[50]. Todos os psico-analistas aceitam o ponto de vista de que o simbolismo surge como resultado de um conflito intrapsíquico entre as tendências repressoras e o reprimido. Isto está implícito, por exemplo, na definição que Ferenczi faz dos símbolos como sendo

aquelas ideias que chegam à consciência com um investimento afetivo que a lógica não explica nem justifica, e cuja análise permite estabelecer que elas devem esta supervalorização afetiva a uma identificação *inconsciente* com outra ideia, à qual o excedente de afeto realmente pertence. Por conseguinte, nem todos os símiles são símbolos, mas tão somente aqueles em que o primeiro termo da equação está reprimido no inconsciente.^[51]

Segundo ele, o tipo mais primário de simbolismo é, provavelmente, a equiparação de uma parte do corpo com outra, uma posteriormente substituindo a outra^[52]; haveria, assim, em geral, uma supervalorização da parte superior do corpo, tornando o interesse na metade inferior algo a ser reprimido (o “deslocamento de baixo para cima” de Freud).

Toda a experiência psico-analítica concorre para mostrar que as ideias primárias da vida, as únicas que podem ser simbolizadas — nomeadamente, aquelas sobre o eu corporal, a relação com a família, nascimento, amor e morte —, conservam a sua importância original no inconsciente ao longo da vida toda, e que é a partir delas que se derivam grande parte dos interesses mais secundários da mente consciente. Posto que os fluxos de energia sempre partem delas, nunca indo para elas, e uma vez que elas constituem a parte mais reprimida da mente, é compreensível que o simbolismo deva ocorrer em apenas uma direção. Apenas o que é reprimido é simbolizado; apenas o que é reprimido precisa ser simbolizado. Essa conclusão é a pedra de toque da teoria psico-analítica do simbolismo.

IV | SIMBOLISMO FUNCIONAL

A teoria do simbolismo que acabamos de descrever não está completa, manifestamente; ela não explica, por exemplo, o porquê de somente algumas comparações possíveis serem usadas como símbolos, e tampouco por que alguns símbolos são encontrados predominantemente em determinadas áreas — por exemplo, nos sonhos —, ao passo que outros aparecem majoritariamente em áreas distintas — por exemplo, no chiste. De qualquer modo, ainda que a teoria precise de ampliação e complementação, eu sustentaria que, tal como está, ao menos começa a introduzir ordem neste confuso tema, notavelmente na distinção que ela estabelece entre o simbolismo e outras formas de representação figurativa.

Mais progressos no esclarecimento desta questão poderão ser auferidos através do exame dos trabalhos daquela que pode ser chamada de escola de escritores pós-psico-analítica: Adler, Jung, Maeder, Silberer, Stekel — com seus seguidores ingleses: Eder, Long, e Nicoll. A característica comum aos membros dessa escola é que, depois de terem obtido algum conhecimento da psicanálise, eles procederam, ao rejeitarem o conhecimento do inconsciente tão dificilmente conquistado, no sentido de reinterpretar as descobertas psico-analíticas, regredindo aos significados superficiais característicos da experiência pré-freudiana, mantendo, no entanto, os termos técnicos psico-analíticos, muito embora utilizando-os com implicações bastante diferentes. A concepção de simbolismo sofreu de maneira extraordinária com essa confusão reintroduzida, justamente por ter sido tão diluída, a ponto de perder todo o valor descritivo exato. Deste modo, Jung faz uso constante do termo “Símbolos-da-Libido”, mas, para ele, *Libido* significa energia psíquica em qualquer forma e símbolo significa simplesmente qualquer forma de representação indireta, com o termo sendo utilizado para significar simplesmente “qualquer processo mental que é substituído por outro qualquer”. Ele não hesita em usar o termo “símbolo” precisamente em um sentido inverso ao que é usado na psicanálise. Tomemos o caso de um paciente no qual uma conexão associativa foi estabelecida entre um determinado sintoma (por exemplo, uma inibição na realização de um ato em particular) e um complexo de incesto inconsciente^[53]. Para um psico-analista, o sintoma seria entendido como o resultado do complexo e mesmo, sob certas circunstâncias, como um símbolo do próprio complexo; Jung, por outro lado, chama o complexo de “símbolo do sintoma” — ou seja, de acordo com ele, uma ideia inconsciente pode ser um símbolo de uma ideia consciente.

O trabalho de Silberer está, quanto a alguns aspectos, em uma categoria diferente da dos outros escritores mencionados, pois ele é o único membro dessa escola que fez uma contribuição positiva para a teoria do simbolismo; infelizmente, até mesmo a apresentação descuidada dessa contribuição tornou possível que outros escritores, particularmente Stekel, a explorassem de um modo reacionário. O trabalho dele, que compreende uma meia dúzia de ensaios^[54], merece, no entanto, ser cuidadosamente lido por qualquer pessoa que esteja seriamente interessada nos problemas do simbolismo, e, nesse sentido, tentarei expor um pequeno resumo na sequência.

Silberer inicia a sua contribuição estabelecendo os dois pontos mais originais de sua obra, os quais ele mais tarde expande em maiores detalhes. Um deles diz respeito às condições favoráveis à produção do simbolismo; e o outro, à distinção entre os diferentes tipos de simbolismo. Como será visto, ele usa esse termo em um sentido muito mais amplo do que aquele dado nas duas seções anteriores do presente trabalho. Seu ponto de partida foi uma observação pessoal que aconteceu quando ele, em um estado de fadiga ou sonolência, estava se esforçando para pensar sobre um problema difícil e lhe ocorreu uma imagem, o que, em análise, foi logo visto como uma representação pictórica das ideias em questão.

Para isso, ele deu o termo, talvez não muito apropriado, de “fenômeno autossimbólico”. E ele o dividiu em três classes, de acordo com o conteúdo que é simbolizado: (1) o “fenômeno funcional”, no qual está representado *o modo como* a mente está funcionando (rapidamente, lentamente, levemente, fortemente, alegremente, sem cuidado, com sucesso, infrutiferamente, de maneira forçada etc.); (2) o “fenômeno material”, no qual *o que* a mente está pensando é simbolizado — ou seja, ideias; (3) o “fenômeno somático”, no qual as sensações corporais são simbolizadas. Silberer^[55] nega enfaticamente que nessa divisão esteja implícita qualquer forma de distinção genética entre as três classes; na minha opinião, esse é um erro importante que se torna, mais tarde, a fonte de muitos mal-entendidos. Ele sustenta, ainda, que o simbolismo funcional nunca ocorre sozinho, mas apenas como um acompanhamento dos outros^[56].

Vamos agora seguir o desenvolvimento do primeiro questionamento de Silberer, relativo às condições nas quais o simbolismo surge. A primeira situação que ele estudou foi uma em que houve um conflito equilibrado entre o desejo de ir dormir e algum fator perturbador desse desejo, seja mental (esforço para continuar trabalhando, etc.) ou físico. Poder-se-á notar que esse caso difere da situação psíquica na qual, de acordo com Freud, o compromisso do sonho é o de — simplesmente e em última instância — continuar a dormir, muito embora em ambos os casos esteja presente a vontade de dormir *contra* alguma perturbação. Silberer descreveu brevemente as condições em termos mais amplos^[57], com o conflito sendo entre, de um lado, o esforço no sentido da apercepção de qualquer ideia e, de outro, qualquer fator que torna isso difícil; este último fator pode ser temporário, tais como a sonolência, a fadiga, uma doença, e assim por diante, ou mais permanente, tal como uma relativa incapacidade intelectual em comparação com a complexidade de uma ideia. Em sua análise mais elaborada da situação psíquica, ele formulou os fatores que vou expor na sequência^[58]. O simbolismo tende a surgir ou quando a própria capacidade mental não consegue *mais* compreender igualmente um conjunto de ideias que antes conseguiria, como resultado de uma fadiga, uma doença etc., ou então quando a capacidade mental do indivíduo ou da raça *ainda não* é capaz de compreender uma ideia que algum dia, no futuro, será compreendida. Em ambos os casos será possível reconhecer que — isso é algo a ser explorado em outra ocasião — o simbolismo é ou uma regressão ou uma não emergência de um modo inferior e mais primitivo de pensamento; “mais primitivo” sendo tanto no sentido de um pensamento sensorial no lugar de um conceitual quanto no de um pensamento associativo no lugar de um aperceptivo (segundo a terminologia de Wundt). Assim, os fatores envolvidos no simbolismo podem ser divididos em dois grupos: (1) aqueles que Silberer chama de *fatores positivos*, que tendem a trazer uma determinada ideia à consciência ou mantê-la por lá; e (2) os *fatores negativos* que impedem que uma ideia entre na consciência na forma de um pensamento aperceptivo, só permitindo a sua entrada em uma forma sensorial — ou seja, como simbolismo.

Silberer deriva a energia dos fatores positivos de duas fontes: em primeiro lugar do afeto investido na ideia em questão — ou seja, a partir da própria tendência dinâmica do processo mental de mover para frente; e, em segundo lugar, a partir do desejo consciente de pensar nessa direção particular. Ele escreve (do fator positivo):

Er hat den erforderlichen Anspruch auf meine Aufmerksamkeit schon von selbst, durch den Affekt, den er mit sich führt, oder ich erteile ihm diesen Anspruch, indem ich den für mein Gefühlsleben an sich uninteressanten Gedanken kraft meines Willens aufgreife und festhalte, ihn also absichtlich meiner Aufmerksamkeit als interessant empfehle^[59].

[Tanto ela [a ideia] reivindica de modo impreterível a minha atenção para si por sua própria conta, mediante o afeto que ela traz consigo, quanto eu lhe concedo essa reivindicação usando minha força de vontade para selecionar e sustentar um pensamento que, em si, não é de nenhum interesse para os meus sentimentos, e, assim, deliberadamente recomendo tal ideia à minha atenção como um assunto interessante]

Essa divisão é simplesmente a distinção que os psicólogos fazem entre a atenção passiva e a atenção ativa. Para o psico-analista a diferença é que, no primeiro caso, o interesse (para o ego) é inerente e direto, ao passo que, no último caso, é devido a uma associação indireta. Os fatores negativos ele também divide em duas classes, ambas as quais resultam em um estado de relativa insuficiência aperceptiva (cf. citação na Seção III). São elas: (1) de espécie intelectual, seja por um desenvolvimento imperfeito (individual ou racial) da capacidade mental, seja por um enfraquecimento transitório da função aperceptiva, através de uma diminuição geral da energia mental (sono, fadiga); (2) afetiva, na qual ou a entrada da ideia é impedida por meio do mecanismo de prazer-desprazer (repressão), ou então é permitido que complexos autônomos roubem uma parte da atenção e sua energia, conduzindo assim o aparelho a uma diminuição geral da capacidade aperceptiva. Nesse sentido, o afeto, enquanto fator negativo, apresenta tanto um efeito específico quanto um efeito geral. Além disso, os afetos frequentemente também atuam de forma positiva, para si próprios, podendo forçar seu caminho para a consciência, sob um disfarce simbólico, no lugar de outras ideias que acabaram inibidas por eles. É claro que, neste último ponto, Silberer está se referindo às forças repressivas, aos afetos inibidores que irão compor a “censura” freudiana, e veremos que é a esse aspecto do conflito que ele dedica maior atenção. Sua opinião com relação às concepções freudianas de repressão e de censura é indicada por sua observação de que a resistência apresentada na análise dos sonhos é o reverso (*Kehrseite*), o outro lado da insuficiência aperceptiva^[60].

Silberer reconhece que a fraqueza aperceptiva nunca poderá ser a causa determinante de qualquer símbolo específico^[61], e, assim, foi levado a formular os enunciados, que mencionei acima, sobre o “fator positivo” — ou seja, a causa determinante. Mesmo assim,

Um interesse se volta predominantemente para o outro lado da questão — a saber, para com as condições gerais que predispõem ao simbolismo. Ele se preocupa essencialmente com os fatores que *permitem* que o simbolismo venha a ocorrer mais rapidamente, mais do que com os fatores operacionais que realmente o trazem à tona; faz isso tal qual a maioria dos psicólogos faz ao lidar com os fatores que favorecem o processo de esquecimento, e não com aqueles que realmente nos fazem esquecer. Então, quando ele se põe a definir os diferentes tipos de processos agrupados sob o nome de “simbolismo” — que é a tarefa do presente trabalho —, ele o faz a partir apenas de um lado (o da predisposição geral), atacando por aí o problema. Falando das diversas causas de insuficiência aperceptiva, ele afirma:

Und damit ist eigentlich der Schlüssel gegeben zur einheitlichen Auffassung aller der Arten von Symbolbildung, die uns begegnen mögen. Denn nicht in dem Vorgange selbst scheinen mir die wesentlichen Unterschiede bei den verschiedenen Symbolphänomenen zu liegen; d.h. wenn sich auch die Symbolphänomene in Arten unterscheiden, so sind die Unterschiede in ihnen sekundäre Erscheinungen, die nicht die Symbolbildung als solche betreffen. Sondern die Unterschiede liegen primär in denjenigen Verhältnissen, welche die apperzeptive Insuffizienz hervorrufen^[62].

[E é aqui que temos realmente a chave para uma concepção unitária de todos os tipos de formação-simbólica [A significação desta passagem é agravado pelo fato de que o autor está aqui usando a palavra ‘simbolismo’ quase que no mesmo sentido em que o termo ‘representação indireta’ é usado neste artigo.] que ainda estão por serem descobertos. Quanto às diferenças essenciais nos diferentes fenômenos de simbolismo, não me parece que elas residam no processo em si — ou seja, apesar de esses fenômenos dividirem-se em grupos, as diferenças são manifestações secundárias que não dizem respeito à construção do símbolo enquanto tal. Pelo contrário, as diferenças residem principalmente nos fatores que provocam a insuficiência aperceptiva]

A classificação realizada nessas bases será considerada logo adiante.

Agora temos de prosseguir pelos desenvolvimentos das ideias de Silberer relativas à natureza das diferentes formas de simbolismo, enquanto distinções estabelecidas a partir de seus conteúdos (cf. acima). À concepção de “fenômeno somático” ele não acrescenta mais nada, e eu apenas observaria que ela está muito mais intimamente ligada à de “fenômeno funcional” do que à de “fenômeno material”. Esses dois últimos grupos de fenômenos correspondem muito intimamente a agrupamentos de símbolos baseados em um segundo modo de classificação, de modo que ambos podem ser considerados conjuntamente. Nesta segunda classificação, Silberer^[63] divide os símbolos, não de acordo com seu conteúdo, como fez antes, mas de acordo com os fatores que levaram à insuficiência aperceptiva, tida

por ele como a base fundamental de todo simbolismo. Para essas duas classes assim diferenciadas, ele simplesmente dá o nome de primeiro e segundo tipos, respectivamente, e ele simplifica ainda mais em outros lugares^[64], dizendo diretamente que o fenômeno material é característico do primeiro e que o funcional, do último. O primeiro tipo é aquele que surge na base de uma insuficiência aperceptiva de origem puramente intelectual, onde a ideia simbolizada não é prejudicada pela influência de qualquer complexo afetivo; o segundo tipo surge, por outro lado, na base de uma insuficiência aperceptiva de origem afetiva. Assim, a classificação fundada sobre o conteúdo (mesmo que não seja sobre a natureza) dos fatores positivos chega muito aproximadamente ao mesmo resultado daquela que é fundada sobre a variedade dos fatores negativos ou predisponentes^[65], de modo que nós podemos usar os termos “material” e “funcional” para denotar os dois tipos respectivamente.

Vimos acima que a primeira concepção de *simbolismo funcional* de Silberer era a de que ele representava o modo no qual a mente estivesse trabalhando (lentamente, de forma rápida etc.). Na minha experiência — e, posso dizer, também na do Professor Freud (comunicação oral) —, essa é uma ocorrência muito excepcional, e que provavelmente indica um tipo de mente especialmente filosófico e introspectivo, tal como a própria mente de Silberer (partindo-se do modo pelo qual seus próprios exemplos são tomados). Além disso, tenho sérias dúvidas quanto à representação pictórica do funcionamento da mente estar sempre separada das ocasiões em que a mente realmente sente, ou pensa sobre, esse funcionamento. Na verdade, creio que isso possa revelar-se como sendo um caso de uma interessante sub-variedade do simbolismo funcional, à qual Silberer deu o nome de “simbolismo-limítrofe” (*Schwellensymbolik*)^[66], cuja a passagem de um estado de consciência para outro — por exemplo, o cair no sono ou o despertar — é indicada por uma imageria peculiar.

Não obstante, Silberer logo ampliou o conceito de “simbolismo funcional”, e o fez de uma maneira bastante surpreendente. Ele começou tomando o processo de “repressão” como um modo de funcionamento mental, cunhando o termo “simbolismo criptogenético” para a sua representação pictórica^[67]. Em seguida, ele estendeu o conceito para que incluísse praticamente todas as funções da mente, exceto a ideacional; e, também, especialmente para se referir a todos os processos afetivos^[68]. Aqui, não é mais uma questão do *modo em que* a mente está funcionando, mas do *que* está trabalhando na mente. De acordo com ele, por conseguinte, quanto maior for a extensão de momentos afetivos em jogo na produção de um determinado símbolo, mais definitivamente este pertencerá ao segundo tipo de simbologia, caracterizado como “fenômeno funcional”. Essa visão também está em harmonia com as observações muito interessantes que ele faz sobre a relação do simbolismo funcional com o gesto, com a linguagem, com o mimetismo^[69] etc., esta última, evidentemente, enquadrando-se simplesmente como uma expressão das emoções.

Se, agora, recordamos o sentido estrito da palavra “símbolo”, tal como foi usado na seção anterior deste artigo, ficará evidente que um símbolo desse tipo representa não só a ideia simbolizada, mas também os efeitos que lhe dizem respeito, ou, tão somente, alguns destes. Ele faz isso da mesma maneira que o símile faz ao indicar um atributo adjetivo — ou seja, comparando o objeto em questão a outro que obviamente possui esse atributo, só que, no caso do simbolismo, a primeira ideia é completamente substituída pela outra. Nesse sentido, a atitude afetiva indicada pode ser tanto positiva quanto negativa — ou seja, ela pode tanto ser inconsciente quanto consciente, sendo ou uma atitude primária ou uma resultante da repressão. Um exemplo desta última seria o bastante conhecido símbolo da serpente. Ele simboliza, ao mesmo tempo, o próprio falo em si, mediante os explícitos atributos comuns a ambos (forma, eretabilidade, hábitos — de emissão de veneno, de rastejar nos orifícios etc), bem como uma atitude do sujeito quanto ao falo, que pode ser composta por medo, horror e nojo, tal como se apresenta em certas circunstâncias — por exemplo, quando se trata de uma virgem pudica e o objeto em questão como pertencente a uma pessoa desagradável^[70]. Neste ponto, Silberer chamaria as duas coisas aí simbolizadas de “fenômeno material” e “fenômeno funcional”, respectivamente, e ele considera que a psicanálise dá atenção demais à primeira em detrimento de relativa exclusão da segunda; porém, isso se explica pelo fato de que, na interpretação de tais símbolos, os psico-analistas encontram-se essencialmente preocupados com o significado positivo, deixando os aspectos negativos para serem tratados em outro contexto (da resistência, da repressão etc.). O ponto digno de nota aqui é que Silberer leva em consideração quase que exclusivamente afetos negativos ou secundários, de modo que, por uma questão prática, o termo “simbolismo funcional” chega a ser quase sinônimo da “censura” psico-analítica — ou seja, afetos inibitórios ou, quando muito, afetos positivos que foram *modificados* pela censura^[71]. Para Silberer, portanto, um símbolo psico-analítico é composto de um fenômeno material (ideia simbolizada) e um fenômeno funcional (afeto reativo), ambos os quais são geralmente processos conscientes ou quase isso; e o autor também tende a deixar de levar em conta a real razão para o simbolismo como um todo — a saber, o inconsciente, os afetos positivos que não estão autorizados a aparecerem na consciência. Tal visão para com esse aspecto essencial do problema é responsável também por sua curiosa afirmação^[72] de que a universalidade — ou validade e inteligibilidade gerais — de um símbolo é inversamente proporcional ao papel que fatores afetivos desempenharam em sua causação, motivo pelo qual apenas esses símbolos seriam mais caracteristicamente universais. O desconhecimento que ele demonstra aqui com relação ao inconsciente em si levou-o a grosseiramente subestimar o quanto as tendências afetivas primitivas são abrangentes, embora, isso é certo, ele verbalmente admita isso em um grau limitado^[73].

Esse desconhecimento, ou falta de convicção, provavelmente também é o que leva Silberer a dizer que os símbolos “materiais” podem se transformar em “funcionais”, uma questão que

E digna de grande atenção, uma vez que o seu exame irá, penso eu, revelar as diferenças essenciais entre o verdadeiro simbolismo e a metáfora. Ele escreve:

Es hat sich in neuerer Zeit bei psychanalytischen Untersuchungen gezeigt, dass Symbole, die ursprünglich material waren, in funktionale Verwendung übergehen. Analysiert man längere Zeit hindurch die Träume einer Person, so wird man finden, dass gewisse Symbole, die zuerst vielleicht nur gelegentlich auftraten zur Bezeichnung irgend eines Vorstellungsinhaltes, Wunschinhaltes, usw., wiederkehren und so zur stehenden Figur oder ‘typischen Figur’ werden. Und jemehr sich eine solche typische Figur befestigt und ausprägt, um so mehr entfernt sie sich von der zuerst gebabten ephemeren Bedeutung; umso mehr wird sie zum symbolischen Stellvertreter einer ganzen Gruppe gleichartigen Erlebens, eines seelischen Kapitels sozusagen; bis man sie schliesslich als den Repräsentanten einer seelischen Strömung (Liebe, Hass, Tendenz zum Leichtsin, zur Grausamkeit, zur Ängstlichkeit, usw.) schlechthin ansehen kann. Was sich da vollzogen hat, ist ein Übergang vom Materialen zum Funktionalen auf dem Weg einer Verinnerlichung, wie ich es nenne.^[74]

[Investigações psicanalíticas recentes mostraram que símbolos que originalmente eram materiais passaram a ser utilizados em um sentido funcional. Se se analisa os sonhos de alguém por um longo tempo, verifica-se que certos símbolos, que talvez inicialmente apenas tenham tido uma aparição ocasional para denotar o conteúdo de alguma ideia ou desejo, continuam recorrentes, tornando-se assim uma figura típica ou permanente. E quanto mais estabelecida e pronunciada for uma figura típica desse tipo, mais ela se afastará da significação efêmera original, e cada vez mais ela se tornará o representante simbólico de todo um conjunto de experiências semelhantes, por assim dizer, de um capítulo mental, até que, finalmente, poder-se-á considerá-la simplesmente como representante de uma tendência mental [amor, ódio, tendência à frivolidade, à crueldade, à apreensão, etc.]. O que aconteceu foi uma transição do material para o funcional por meio daquilo que eu chamo de uma intensificação interna].

Essa conclusão é, na minha opinião, uma interpretação falaciosa de uma observação correta. A observação é que, depois de um paciente descobrir o significado de um (verdadeiro) símbolo, muitas vezes ele se esforça para enfraquecer e explicar a significação deste tentando dar-lhe algum outro sentido “funcional”, uma interpretação mais geral (e, portanto, mais inofensiva). Essas interpretações abstratas e metafóricas têm, de fato, certa relação com o significado fundamental do símbolo, que devemos examinar em breve, mas a forte preferência do paciente por elas é meramente uma manifestação de sua resistência contra a aceitação do mais profundo, ou seja, contra a assimilação do inconsciente. (Essa mesma resistência ao inconsciente é evidenciada no uso que Silberer faz da palavra

“efêmera”, na passagem que acabamos de citar, pois se há alguma verdade na psicanálise ou, de fato, em qualquer psicologia genética, então os complexos primordiais exibidos no simbolismo devem ser as fontes permanentes da vida mental e exatamente o contrário de meras figuras de linguagem.) Alguns pacientes tornam-se extremamente hábeis nesse método de proteger-se da realização do seu inconsciente; quando interpretam seus sonhos, todas as “corridas de barcos” se tornam “a ambição de ter sucesso no rio da vida”, o dinheiro que deixam cair no chão vira um “símbolo” de riqueza, os revólveres usados para atirar na frente de mulheres e por trás de homens são “símbolos” de poder e, por fim, até os sonhos abertamente eróticos são dessexualizados em alegorias poéticas^[75]. Agora, se o psicanalista se deixa enganar por essas interpretações defensivas e abstém-se de superar as resistências do paciente, ele seguramente nunca chegará a um conhecimento de seu inconsciente, e menos ainda estará em posição de avaliar a importância das tendências inconscientes, em oposição às da superfície. Com isso eu não quero dizer, de jeito algum, que estas últimas devam ser negligenciadas ou subestimadas, mas simplesmente que não se deve colocar a carroça na frente dos bois e começar a considerar que algo secundário e menos importante está sendo *simbolizado* por algo primário e mais importante.

Ao longo de seu trabalho posterior, Silberer subentende que o processo que acabamos de discutir, do simbolismo material transformando-se em funcional, ocorre não apenas no decorrer de uma psicanálise, mas espontaneamente, como parte do desenvolvimento do indivíduo e da raça. E, de fato, um *nivelamento* — é assim que devo chamá-lo — desse tipo vai se dando, mas o ponto mais importante é que ele só se dá nas camadas mais conscientes da mente, de modo que descrever o processo de simbolismo nesses termos só representa uma verdade muito parcial. A ordem dos eventos seria mais ou menos assim: as ideias ou atitudes mentais, representadas em símbolos verdadeiros — é claro, como o resultado da repressão —, produzem muitas outras manifestações além do simbolismo. Estas podem ser tanto positivas, quando resultam de sublimação ou de outras modificações, quanto negativas, tais como as formações reativas. E tal como os símbolos, elas são substitutos conscientes de processos mentais inconscientes, bem como são seus produtos. A partir dessa consideração torna-se inteligível que muitos destes outros produtos conscientes mantenham uma conexão associativa com vários símbolos, sendo ambos derivados das mesmas fontes. Mas a conexão é colateral, não linear; dizer que uma ideia consciente simboliza outra, tal como faz a escola pós-psico-analítica, é muito parecido com dizer que uma pessoa herda traços ancestrais de seu primo. É verdade que um dado símbolo pode ser usado para representar ou indicar (por razões de conveniência, veemência etc.) uma atitude mental colateral derivada da mesma fonte; essa é, de fato, a principal maneira pela qual os significados secundários, metafóricos, ficam ligados aos símbolos. Mas, na exata medida em que isso ocorre, é o processo de simbolismo que vai se distanciando. Por certo, nesse sentido, não é nada incomum encontrar uma combinação de ambos, de modo que a figura em questão seja, em parte, simbólica — ou seja, ela representa as atitudes e ideias mentais

inconscientes — e, em parte metafórica — ou seja, ela indica outras ideias colaterais. Em certos casos o significado simbólico pode estar totalmente ausente, que é ao que me refiro com a palavra “nivelamento”; não obstante, o que Silberer chama de passagem do simbolismo material para o funcional, eu prefiro descrever como a substituição do simbolismo pela metáfora — ou seja, por um conectivo associativo entre colaterais — e a diferença é muito mais importante do que somente a troca de uma das palavras. Além disso, muito mais frequentemente do que se poderia imaginar, o significado simbólico está presente ao mesmo tempo em que o metafórico, muito embora, pela natureza das coisas, exista grande probabilidade de que o primeiro seja muito mais negligenciado e amortizado do que o último. Isso é muito impressionante no caso de superstições cotidianas, em que, para além das interpretações secundárias atuais, ou mesmo quando nenhuma interpretação consciente é oferecida, o simbolismo inconsciente que constitui a base de tantas superstições pode ser considerado como ativamente operante em um número impressionante de adeptos da superstição em questão.

Essas últimas considerações podem agora ser sumarizadas em termos mais gerais. Primeiramente: uma ideia concreta é simbolizada ao ser representada por outra ideia concreta, com a qual geralmente possui dois tipos de relação — (1) uma relação objetiva, na qual o objeto ou processo referido possui atributos materiais similares àqueles que a ideia simbolizada possui; e (2) uma relação subjetiva, na qual a atitude mental em relação à segunda é, em alguns aspectos, semelhante à dirigida à ideia primária. Mais tarde, o símbolo torna-se secundariamente ligado, de forma associativa, a outras atitudes mentais derivadas da mesma fonte, e muitas vezes é usado para identificá-las. Com o crescente desenvolvimento mental, esses símbolos tendem a se tornar cada vez mais gerais e abstratos, pois, como a própria palavra indica, todas as ideias abstratas são abstrações de outras mais concretas, e, portanto, em última análise, sempre são delas derivadas; de modo que, por fim, temos uma ideia concreta, que originalmente era utilizada para simbolizar uma ideia concreta reprimida, agora sendo utilizada para expressar um pensamento abstrato (ocorrendo tanto de ela ser utilizada unicamente para isso quanto, sendo o mais frequente, de ela servir dessa forma além de manter a sua outra função). Daí a visão comum, mas equivocada^[76], de que é uma característica do simbolismo em geral representar o abstrato pelo concreto. Silberer, tendo inicialmente estendido o termo “simbolismo funcional” de seu sentido original para então cobrir as representações concretas dos processos afetivos em geral, e, na sequência, tendo confinado seu uso aos casos em que estas são de natureza secundária, afasta-se da concepção de um simbolismo verdadeiro e retoma, uma vez mais, a concepção popular do simbolismo como sendo a apresentação do que é abstrato em termos do que é concreto.

Agora é o momento de ilustrar esses pontos através de exemplos reais, e podemos começar por aquele último mencionado, o da serpente. Esse é um dos símbolos mais constantes do

falo^[77], e é a partir de experiências e pensamentos relacionados a esse objeto que a concepção geral de “sexualidade” é em grande parte derivada. De acordo com a escola Jung-Silberer, a imagem de uma serpente em um sonho^[78] irá simbolizar muito mais frequentemente a ideia abstrata da sexualidade do que a ideia concreta do falo, enquanto que para a escola psico-analítica ela só *simboliza* o último, embora, naturalmente, esteja comumente *associada com* a primeira; a diferença prática disso é que, de acordo com a última escola, qualquer significado do contexto do sonho que seja expresso em termos de uma ideia geral é, na verdade, secundário a, derivado e depende de um significado mais profundo inconsciente que só pode ser expresso em termos concretos. Mais uma vez, o inconsciente assimila a ideia geral de um conhecimento em termos de uma ideia mais específica de um conhecimento sexual, que por sua vez será assimilado como potência sexual; tal associação aparece na frase bíblica “conhecer uma mulher”. Por essa razão, a ideia da serpente tornou-se associada, especialmente no Oriente, à do conhecimento, de modo que normalmente serve como um emblema da sabedoria (tal como se faz com tantos outros símbolos sexuais — por exemplo, o sal). Mas dizer que uma serpente pode “simbolizar” *igualmente* um falo *ou* a sabedoria é confundir dois processos psicológicos totalmente diferentes. A relação entre eles pode ainda ser ilustrada comparando estas duas situações: (1) o caso de um homem que casualmente faz uso da expressão coloquial “ele é uma cobra criada”; neste caso, é bem possível que a metáfora seja puramente exterior, e que o sujeito se baseou simplesmente no fato de ter ouvido ou lido em algum lugar sobre alguma suposta associação entre a serpente e a esperteza; (2) no caso de um homem que *sente*, pessoal e instintivamente, que a cobra é um preciso, natural e inteligível emblema das ideias de sabedoria e astúcia; neste caso, nós certamente podemos esperar descobrir que a ideia está operando como um verdadeiro, e inconsciente, símbolo fálico.

Um anel de casamento é um emblema do casamento, mas não é um símbolo dele. Quando um homem corteja uma mulher ele instintivamente a presenteia com objetos, tais como pulseiras, broches, e mais tarde um anel de noivado, que se caracterizam por retratar o que se passa entre o casal e que, inconscientemente, são símbolos do órgão feminino. No casamento, o homem dará um dos símbolos mais perfeitos dessa natureza, um anel de ouro puro, em troca da entrega total a ele do objeto simbolizado. A cerimônia conota um grupo de ideias abstratas — fidelidade, continuidade etc. — com as quais o anel é agora posto em associação, e para as quais ele pode então servir como um emblema, embora nunca como um símbolo.

A maior parte dos pingentes, talismãs e amuletos são símbolos genitais, predominantemente do sexo masculino. Assim como eles agora trazem boa sorte ou afastam a má sorte, em idades mais remotas eles nos protegiam contra os poderes malignos de influências mágicas. O fato de essas qualidades apotropaicas terem sido quase que exclusivamente atribuídas aos símbolos genitais deve-se a duas circunstâncias; primeiro, à exagerada associação

presente na mente primitiva entre os órgãos genitais e a ideia de poder ou potência; e, em segundo lugar, à constante imaginação de que o direcionamento das influências mágicas maléficas visava atingir os órgãos sexuais e suas funções. Como tenho demonstrado em outros lugares^[79], por exemplo, praticamente todas as temíveis maldições de bruxas na Idade Média eram representações simbólicas da “ligadura”^[80] — ou seja, da tentativa de ferir a potência sexual; tratavam-se, resumidamente, de símbolos da castração. E a forma mais segura de se proteger contra essa praga era a demonstração, por exposição, de que a parte ameaçada estava segura; o mecanismo é semelhante à lei de Talião^[81]. Naturalmente, essa linha de pensamento levou-nos ao uso de amuletos como estando associados à ideia de segurança em geral, particularmente como uma proteção contra a morte ou mutilação, tal como se pode pateticamente notar em grande escala na guerra atual. Parentes ansiosos que pressionam uma ferradura ou uma figa no soldado quando ele está de saída para o front não têm a menor ideia do significado de seu ato supersticioso; mas que o seu significado não seja simplesmente histórico é algo que pode muitas vezes ser demonstrado pela análise de seus sonhos, onde o verdadeiro simbolismo se torna aparente — o inconsciente, muitas vezes, sabe o que a pessoa está fazendo muito melhor do que a mente consciente.

Tomemos outra atual, e mais importante, analogia. Economistas modernos sabem que a ideia de “riqueza” significa simplesmente “uma garantia de trabalho futuro”, e que tudo o que se possa contar poderia ser tido como conveniente emblema disso, tanto quanto um “padrão-ouro”. Não obstante, moedas metálicas — e, acima de tudo, o ouro — são os símbolos inconscientes dos excrementos, o material do qual a maior parte do nosso senso de posse, em tempos infantis, foi derivada. As ideias de “posse” e de “riqueza”, portanto, ficam obstinadamente aderidas à ideia de “dinheiro” e de “ouro” por razões psicológicas concretas, de modo que as pessoas não vão simplesmente desistir da “falácia economista” de confundir dinheiro com riqueza. Essa atitude supersticiosa vai custar — à Inglaterra, em particular — muitos sacrifícios depois da guerra, quando provavelmente haverá esforços a todo custo no sentido de reintroduzir uma moeda de ouro.

Nós, aliás, fortuitamente nos referimos acima à associação entre o falo e a ideia de poder. Uma relação que se mostra especialmente estreita no caso do pai, para o qual, como foi explicado acima, a ideia de “rei” é um símbolo inconsciente. Seu símbolo mais especial, o cetro, vem, assim, a ser o emblema da autoridade régia — ou seja, do respeito clemente devido ao pai. Essa atitude mental engendra — pelo menos nas suas formas mais extremadas e, em grande parte, como uma reação contrária às emoções de ciúme mais primitivo e instintivo, e mesmo de ódio pelo pai — parte do famoso complexo de Édipo^[82]. Essa atitude primitiva se expressa no inconsciente de praticamente todos os homens como o desejo de matar o pai, ou pelo menos de castrá-lo; um desejo que, sem dúvida, era literalmente satisfeito em tempos primevos^[83]. Atualmente, a mente recua diante de uma concepção tão horrível; e, neste sentido, diretamente conectado a isso, temos dois belos

Exemplos de como ela lida com esse tipo de verdade, diluindo o seu significado, através de uma modificação do simbolismo material para um tipo funcional inofensivo. De acordo com a escola Jung-Silberer, o desejo inconsciente de matar o pai apenas “simboliza” tais tendências, tal como o faz o desejo de superar o velho Adão em nós, a vontade de dominar a parte de nós que herdamos de nosso pai, ou, ainda mais genericamente, o ímpeto de ultrapassar um ponto de vista anterior. Como se poderia esperar, as mesmas ideias de assassinato do pai ou de castração do pai ocorrem com frequência na mitologia e nas religiões antigas — se é que não está presente em todas as religiões —, e os mitologistas as têm igualmente privado de qualquer sentido literal, interpretando-as como representações inofensivas e interessantes de um fenômeno tão natural quanto as fases do sol e da lua, as mudanças sazonais e de vegetação, e assim por diante.

Freud^[84] nos mostrou o quão grande é o papel que esse impulso assassino desempenhou na evolução da religião, não apenas nos sistemas primitivos, como os cultos totêmicos, mas também nas formas mais elevadas; e, inclusive, é provável que também o culto fálico, que ocupava um lugar central nas religiões antigas — e que está longe de estar ausente das religiões próprias ao nosso tempo —, seja derivado não só da extraordinariamente superestimada (do nosso ponto de vista) importância das funções sexuais características da mente primitiva, mas também como uma reação contra a hostilidade dirigida ao falo patriarcal e, portanto, também ao que é divino; na consciência, a adoração ao falo patriarcal se sobressai tanto precisamente porque no inconsciente reprimido encontramos a atitude contrária e hostil. O culto fálico, por conseguinte, possui mais do que uma causa originária, mas ele fundamentalmente concerne a um falo real. Quando as religiões fálicas orientais e seus desdobramentos começaram a chegar à Europa no século XIX, tais coisas pareciam tão incríveis que precisavam a todo o custo ser reinterpretadas através de termos inofensivos; e a visão adotada, ainda prevalente, foi a de que a adoração não tinha nada a ver com o falo como tal, mas que se dirigia realmente à ideia abstrata do poder criativo divino, o qual personificamos como sendo o Criador, e para o qual o falo era um “símbolo” apropriado às mentes simples. A reflexão nos mostra que a ideia abstrata em questão deve ter sido derivada da ideia concreta simbolizada pela imagem fálica, de modo que temos aqui mais um exemplo de confusão entre descendência e colateralismo; de acordo com o ponto de vista que acabamos de mencionar, a ordem de desenvolvimento foi: primeiro o falo concreto e, em seguida, a ideia abstrata de criação (aqui admitindo que essa segunda ideia advém da primeira); e, então, surge o símbolo da ideia abstrata, de modo que, para o psicanalista, a ideia abstrata e o símbolo estão relacionados um ao outro não como causa e efeito, mas apenas como tendo sido ambos derivados de uma causa comum. Na verdade, do ponto de vista do pensamento científico, a ideia abstrata que se supõe aqui estar sendo simbolizada é totalmente ilusória; não temos a experiência, tanto no mundo físico quanto no espiritual, da criação, de modo que aquilo que geralmente se disfarça como tal, após uma inspeção mais profunda, sempre acaba se mostrando como sendo somente

transformação^[85]. No entanto, é tão difícil para a mente humana se livrar de tais ilusões fundamentais que a necessidade de postular uma força criadora é um dos principais argumentos alegados em favor de uma crença no teísmo, e até mesmo pensadores relativamente céticos como Herbert Spencer sentem-se obrigados a recorrer à noção de uma “Causa Primeira”.

Até agora estávamos considerando o símbolo em sua relação com a ideia simbolizada inconscientemente, e chegamos à conclusão de que, no sentido psicanalítico, o símbolo é um substituto da ideia principal, obrigatoriamente formado como um compromisso entre a tendência do complexo inconsciente e os fatores de inibição, ao passo que a interpretação funcional está preocupada principalmente com as reações mais conscientes ao, e sublimações do, complexo inconsciente. Na sequência, então, temos de lidar com um outro aspecto do problema — nomeadamente, a relação entre o símbolo com a ideia imediatamente expressa; por exemplo, não se trata mais da relação do símbolo “serpente” com o falo, mas daquela entre o símbolo da serpente com a própria serpente. Em outras palavras, temos de considerar o simbolismo em termos de princípio de realidade ao invés de considerá-lo, tal como fizemos anteriormente, em termos de princípio do prazer.

Nos sonhos, mitos e materiais similares encontramos a imagem do sol sendo utilizada para simbolizar o olho, o pai ou o falo. Que impacto esse simbolismo tem nos pensamentos conscientes do homem com relação a outros aspectos do sol? O problema se divide em dois — ou seja, primeiramente vem a questão de haver mais ou menos conhecimento científico relacionado ao sol, sendo ele ditado, em certa medida, pelo instinto primário de conhecer do homem, e, em segundo lugar, temos os aspectos mais práticos de como lidarmos no dia a dia com os fenômenos externos relacionados (o calor, a sombra, a escuridão etc.). É somente no homem civilizado que tal distinção se mantém, e mesmo nele isso ocorre apenas em parte, pois é sempre difícil distinguir entre a mera curiosidade de conhecer e os aspectos práticos da necessidade de, ou da conveniência em, se adquirir certo conhecimento. Tenho certeza de que uma grande parte daquilo que atribuímos ao puro desejo de conhecimento do homem — as descobertas que ele faz, e assim por diante — é, na verdade, algo muito mais determinado por impulsos criados pela necessidade, que podem ser externos ou internos. É como diz o velho ditado, “A necessidade é a mãe da invenção”, que vem sendo bem ilustrado nos dias de hoje!

Nosso problema é evidenciado especialmente naquilo que se refere ao que Wundt cunhou como “estágio mitológico do conhecimento”. Não se trata de algo que envolva o problema da mitologia como um todo, que geralmente teria mais a ver com a controvérsia “material *contra* funcional” tratada acima, tal como Silberer bem ilustrou em certo número de exemplos familiares^[86]. Como ele também bem expôs^[87], o ponto mais importante a se ter em conta no que diz respeito à fase mitológica do conhecimento é que se trata de um

conceito relativo. Nenhum conhecimento é reconhecido como mitológico pela pessoa que acredita nele — pelo menos, não enquanto o indivíduo lhe é devoto. Isso, não obstante, também é verdade para o simbolismo. É somente quando não acreditamos mais na sua realidade objetiva e literal que nós os reconhecemos como símbolos; mas, mesmo assim, geralmente não fazemos ideia do que eles estavam simbolizando. Desse modo, uma parcela mitológica do conhecimento é, no momento em que é aceita, e para aqueles que a aceitam, a única forma de verdade, então, possível; é uma forma adequada de realidade para um determinado nível de desenvolvimento. Conseqüentemente, uma forma “superior” ou mais objetiva da verdade seria rejeitada, seja por razões intelectuais ou afetivas, e “não entendida”. Silberer^[88] pensa que neste processo predomina, em geral, o primeiro tipo de simbolismo, de fenômeno material. Tomando a ideia de simbolismo em seu sentido estrito, não há dúvida de que — como ambos, Silberer^[89] e Rank e Sachs^[90] apontam — a sua ocorrência, nesse contexto, tem a função de tornar mais fácil a assimilação do material percebido com que se tem de lidar; a mente o assimila em termos daquilo que é anteriormente familiar. O que realmente acontece é que o inconsciente assimila o novo material em termos de seus próprios pensamentos — o processo discutido na Seção III deste trabalho —; processo cujo resultado será o surgimento, na consciência, de um símbolo do pensamento inconsciente.

Até aqui vai tudo bem, mas o ponto discutível nessa conexão é se o símbolo pode ter alguma relação — e, se assim for, qual relação — com a ideia (a “forma superior de verdade”) que, mais tarde, seja num dado indivíduo ou em qualquer outro, substituirá tanto o símbolo quanto essa fase mitológica do conhecimento. Pode a forma posterior e mais objetiva do conhecimento já estar implícita na apresentação simbólica antes mesmo de uma tentativa de se lidar com o problema? Silberer definitivamente não responde a essa pergunta; mas Jung^[91], sem hesitação, responde afirmativamente — e suponho que ele entende isso como sendo algo válido para todos os casos.

Do meu ponto de vista, a questão é mais complexa do que se faz parecer a partir de uma declaração como essa. Há, sem dúvida alguma e na maioria dos casos, conexão entre o símbolo e a “ideia futura”, mas em minha opinião é muito exatamente como — embora não sendo completamente idêntica —, a conexão acima discutida entre o símbolo e a interpretação funcional. Não penso que a ideia futura está implícita no símbolo, mas que, ao contrário, é a existência do símbolo — para ser mais exato, o uso simbólico do símbolo — que muitas vezes já está impedindo a ideia de ser formulada. Como já foi explicado acima, a mente tende sempre a assimilar uma nova percepção a partir de algum complexo inconsciente, e cada passo percorrido na linha do princípio de realidade conota não só um uso dessa associação primordial, mas também uma parcial renúncia a ela; há um abandono do fator pessoal, do fator subjetivo, e uma atenção — que quase poderia ser chamada de “sensorial” — às propriedades objetivas da nova percepção. Sigamos o exemplo escolhido

acima: o do sol. Uma das primeiras concepções sobre ele era a de ele ser um poderoso olho, sendo as semelhanças — relacionadas com a luz etc. — bastante evidentes. Mais tarde, ele foi considerado como sendo uma lâmpada móvel e, mais tarde ainda, como um corpo gasoso e quente em torno do qual a Terra gira. Se em um desses estágios posteriores do conhecimento a imagem do sol aparecer em sonho como um substituto para o olho, nós deveremos, é claro, chamá-lo de símbolo; mas se isso ocorresse no primeiro estágio, a ideia oftálmica do sol seria mais bem descrita como sendo uma equivalência simbólica. Pois bem, e como é que o progresso no conhecimento acontece, e qual a relação do símbolo com a ideia futura de sol? A primeira etapa é bastante simples. Não é nada mais que uma identificação da nova percepção à uma percepção mais antiga, uma assimilação temporariamente bem sucedida dela em termos de uma mais antiga e familiar. Imagino que todos os novos atributos observados sobre o sol e seu comportamento, cada pensamento recente sobre ele, tudo isso foi, por sua vez, determinado por uma associação semelhante, geralmente inconsciente, com alguma ideia anteriormente familiar; ou, dito de outra maneira, que a atenção direcionada para cada atributo novo foi profundamente influenciada por um interesse que já residia na ideia previamente familiar com a qual o novo atributo foi associado, não importando quão fraca fosse a semelhança, pois, inversamente justificando, é verdadeiramente surpreendente o quanto a mente humana pode evitar prestar atenção a observações evidentes, e até mesmo importantes, nas quais *não* está interessada. Não obstante, e sendo este o ponto mais importante, no segundo estágio, a assimilação não conduzirá mais a um simbolismo puro; que a atenção esteja direcionada e que o interesse esteja voltado à observação de elementos novos, isto será o suficiente para que esses últimos, por sua vez, sejam interpretados à luz de um processo de raciocínio que se conjuga a fatos da realidade externa, não se dando mais um processo simplesmente em termos de uma ideia pré-existente, tal como era na primeira etapa, que é um estágio mais simbólico do conhecimento. E na medida em que já não vai mais ocorrendo a forma antiga de interpretação, podemos considerar que há correlativamente uma renúncia envolvida, em favor do princípio de realidade e seu predomínio sob o prazer gerado por um processo mais fácil e mais primitivo de completa assimilação. De acordo com os achados da psicanálise, *todo* o progresso mental é acompanhado da renúncia parcial de alguma forma primitiva de prazer — provavelmente sendo esse o motivo de a coisa se dar tão lentamente —, e o processo aqui indicado não é exceção à regra.

O exemplo que se segue também ilustra o mesmo ponto. No princípio, e por milhares de anos, o relâmpago — tal como o visgo — era visto como sendo o soma divino^[92] — isto é, um sêmen —, uma noção cuja última forma concebida foi a de um fluido magnético ou elétrico especial; neste sentido, é interessante notar que a mesma concepção — de fluido magnético, ou fluido vital, ou fluido mesmérico etc. — foi mantida por muito tempo como a teoria do que costumava ser chamado de “magnetismo animal” — isto é, o hipnotismo. O conhecimento crescente quanto à natureza do relâmpago levou, entre outras coisas, a um

abandono parcial dessa assimilação inconsciente, a um abandono do símbolo do fluído magnético, muito embora no simbolismo inconsciente, que é a base dos sintomas neuróticos — como a brontofobia, por exemplo —, a antiga associação entre um raio e o sêmen seja recorrente, além de ser digno nota que ainda concebamos popularmente a eletricidade como o fluxo de uma corrente. Portanto, à questão geral de se há ou não uma concepção futura já implícita em estado latente no símbolo, nós respondemos afirmativamente, mas apenas em um sentido restrito — ou seja, sim, aquela parte, que geralmente é apenas uma pequena parte, do material mental que depois será convertido numa concepção mais desenvolvida já está presente; mas a ideia completa, como tal, certamente não está presente, mesmo no inconsciente, de modo que, obviamente, não pode ser “simbolizada”.

Considerações semelhantes também são válidas nos casos de estágios mais complexos decorrentes do avanço do conhecimento, tais como as generalizações científicas, bem como no caso de outras tendências e interesses conscientes. De certo ponto de vista, poder-se-ia considerá-los todos como sendo sublimações de complexos inconscientes, desenvolvimentos que foram, naturalmente, intensamente modificados pelo contato com a realidade externa e pela elaboração consciente. Eles, como símbolos, surgem como o resultado do conflito entre os impulsos inconscientes e as forças inibidoras da repressão, mas diferem dos símbolos: ao passo que, com esses últimos, a significação total do complexo original é mantida inalterada e apenas transferida para uma ideia secundária (que é a do símbolo), com os primeiros, apenas a energia psíquica, e não a significação conjuntamente, é retirada dos complexos inconscientes e é transferida para um outro conjunto de ideias que têm a sua própria significação independente. É verdade que aqui também uma regressão poderia levar ao verdadeiro simbolismo, em que as ideias resultantes da sublimação perderiam temporariamente o seu próprio significado intrínseco e mergulhariam para trás de modo a se tornarem meros símbolos dos complexos a partir dos quais a energia foi, em grande parte, derivada. Mas, neste caso, seriam símbolos no sentido estrito e não simbolizariam as sublimações, apesar de sua associação indireta com elas. Um exemplo típico do processo completo seria algo já discutido aqui anteriormente, mas em ligação com os pontos de vista de Sperber: o caso dos trabalhos agrícolas. Inicialmente eles eram identificados a atos sexuais e, mais tarde, conseguiram uma independência própria; em nenhum de seus estágios, porém, puderam ser chamados de símbolos sexuais porque eles não estavam sendo utilizados como substitutos puros; eles se tornam símbolos somente quando — como em sonhos, mitos etc. — perdem o seu significado real (total ou em parte) por um tempo e, então, são utilizados como substitutos das ideias com as quais eles foram originalmente identificados.

Consideramos até aqui três aspectos do simbolismo: a sua relação com os complexos inconsciente (Seções II e III), a sua relação com outros derivados do processo de simbolismo (o simbolismo funcional) e a sua relação com a realidade externa. Por fim, temos de

Considerar brevemente um quarto aspecto, que Silberer denominou “anagógico”^[93], e que é muito semelhante, de fato, ao significado do simbolismo “programático” de Adler e do simbolismo “prospectivo” de Jung^[94]. Os dois últimos conceitos são mais abrangentes, incluindo todo o “desenvolvimento da ideia futura”, tal como anteriormente discutido — embora a concepção de “anagógico” também o faça; mas para nós, aqui, interessa apenas considerar o conceito de anagógico.

Pela significação anagógica de simbolismo entende-se a doutrina mística, hermética ou religiosa que se supõe estar contida no símbolo. O símbolo é considerado a expressão de uma luta por um ideal ético elevado, algo que não conseguiu alcançar esse ideal e que, conseqüentemente, parou no símbolo em substituição a isso; no entanto, supõe-se que o ideal último está implícito no símbolo e que este o simboliza. Ao longo desse caminho, a escola pós-psico-analítica^[95] perde-se em um labirinto perfeito de misticismo, ocultismo e teosofia, no qual não me proponho a penetrar; Silberer, implicitamente, e Jung, explicitamente, abandonam os métodos e cânones da ciência, em particular os conceitos de causalidade e determinismo; assim, considero-me absolvido da tarefa de tentar desvendar os pressupostos que culminaram em suas últimas abordagens. Como diriam os filósofos, é impossível para nós simplesmente aderirmos ao universo de discurso de alguém. É claro que o aspecto anagógico do simbolismo é apenas um caso especial da concepção geral de “ideia futura” já discutida acima, e que a relação entre o símbolo e os ideais éticos em questão também é da mesma natureza já explicada, como sendo algo que subsiste entre o símbolo e os vários aspectos funcionais, em especial aqueles referentes aos interesses e atividades sublimados. Na verdade, a única diferença que Silberer^[96] discerne entre os aspectos anagógicos e os aspectos funcionais é que os primeiros referem-se a futuras atitudes mentais e os últimos, a atitudes mentais presentes; quando o ideal anagógico é alcançado, ele se torna simbolismo funcional^[97], uma conclusão que confirma minha suspeita anteriormente expressa quanto à tendência reacionária de sua concepção geral do simbolismo funcional.

V | REVISÃO DAS CONCLUSÕES

A tese principal deste trabalho é a de que pode ser bastante útil distinguir, sob o nome de “simbolismo”, um tipo fundamental de representação indireta, diferenciando-a de outros tipos próximos mais ou menos aparentados, e que a consideração dos pontos de distinção lança alguma luz sobre a natureza da representação figurativa indireta, em geral, e do simbolismo, em particular.

Usando inicialmente o termo “simbolismo” em seu sentido mais amplo e antigo (de modo a incluir metáforas etc.), podemos fazer as seguintes generalizações: todo simbolismo prenuncia uma incapacidade relativa a qualquer apreensão ou apresentação^[98], ainda que

mais especialmente a uma incapacidade de apreensão; tal coisa pode se dar originalmente tanto por razões afetivas quanto por intelectuais, muito embora o primeiro desses dois fatores seja, de longe, o mais importante. Como um resultado dessa relativa incapacidade, a mente retrocedera um tipo mais simples de processo mental; e quanto maior for a incapacidade, mais primitivo será o tipo de processo mental retomado. Assim, nas formas mais comuns, o símbolo é o tipo de processo mental menos custoso em termos de esforço — isto é, ele é sensorial, geralmente visual. Visual porque, em retrospecto, as memórias mais perceptivas são convertidas em formas visuais (a maioria das memórias infantis etc.); e isto, por sua vez, devendo-se parcialmente à nossa especial facilidade em fazer representações visuais. Pela mesma razão, o simbolismo é sempre concreto; porque, tal como será explicado logo a seguir, processos mentais concretos são igualmente muito mais fáceis e mais primitivos do que quaisquer outros. A maior parte das formas de simbolismo, por conseguinte, pode ser descrita como a substituição automática de uma ideia concreta, caracteristicamente sob a forma de sua imagem sensorial, por uma outra ideia que seja mais ou menos de difícil acesso, que pode ficar escondida ou mesmo completamente inconsciente, e que possui um ou mais atributos em comum com a ideia simbolizante.

A dificuldade fundamental inerente a todas as formas de simbolismo é a da apreensão adequada do sentimento (e, portanto, também, a de sua expressão). Essa dificuldade deve, sem dúvida, ser atribuída às inúmeras inibições do sentimento que, como a psicanálise vem demonstrando, podem estar operando por toda a mente, e que naturalmente se apresentam mais intensas e concentradas em certas regiões do que em outras; sendo assim, é de se esperar que as formas mais comuns e altamente desenvolvidas de simbolismo sejam encontradas em conexão com essas regiões. Não obstante, mesmo a forma mais fraca de simbolismo — a saber, a metáfora — encaixa-se nessa categoria. Por exemplo, Keats desejava transmitir o seu júbilo, no sentido de descoberta, experimentado ao ver pela primeira vez o “Homero” de Chapman. Ele considerava impossível expressá-lo diretamente, já que qualquer mera declaração direta do fato nos deixaria indiferentes. O sucesso que obteve em transmitir-nos um pouco de sua própria emoção ocorreu por ele ter comparado as suas sensações às de alguém que acaba de descobrir um novo planeta ou um novo oceano^[99]. O símile, ou comparação, utilizado por Keats fica estritamente representado pelo adjetivo — maravilhoso, inspirador, ou qual seja — que precede a palavra “júbilo”, e o mesmo é válido para todos os símiles e metáforas. O problema, então, se impõe: de que maneira a substituição de um adjetivo por uma concreta similitude relaciona-se com a questão da inibição do sentimento?

O traço fundamental presente em todas as formas de simbolismo é a identificação. Ela é, aliás, uma das tendências mais fundamentais da mente; e, como traço, é muito mais pronunciado nas suas regiões mais primitivas. A falta de discriminação implicada por ela está apenas em um grau muito leve condicionada pelo desenvolvimento intelectual

imperfeito, pois a tendência para identificar deve-se principalmente aos dois seguintes fatores — que se relacionam, respectivamente, com o princípio do prazer e o princípio de realidade. Em primeiro lugar, é muito mais fácil — e, portanto, mais agradável — prestar atenção em características de uma nova ideia que se assemelham às características de uma ideia mais antiga e mais familiar. Além disso, a mente tende a notar especialmente aquelas características que a interessam por sua proximidade a experiências que já a interessaram anteriormente. Em segundo lugar, a apreciação das semelhanças facilita a assimilação de novas experiências, relacionando-se o desconhecido ao já conhecido. Mesmo esse fator — tal como, obviamente, o primeiro também — é muito mais afetivo do que intelectual. Essas identificações influenciam profundamente o curso do desenvolvimento mental, ao longo de ambas as linhas, as afetivas (sublimações) e as intelectuais (avanço do conhecimento, da ciência).

Na medida em que uma ideia secundária B recebe o seu significado de uma ideia principal A, com a qual foi identificada, ela funciona como o que podemos denominar como “um equivalente simbólico” de A. Nessa fase, no entanto, ela ainda não se constitui como um símbolo de A; não até que ela substitua A, como que aparecendo em seu lugar em um contexto onde logicamente esperaríamos encontrar A. Há um transbordamento de sentimento e interesse de A para B, algo que fornece a B muito do seu significado — de modo que, em condições adequadas, é possível que B represente A. De acordo com o ponto de vista aqui sustentado, o elemento essencial dessas condições é uma inibição afetiva relativa à A. Isso é válido para todas as variedades de simbolismo, em seu sentido mais amplo.

A inibição afetiva pode, é claro, ser dos mais variados graus, e a multiplicidade dos processos agrupados sob o nome de “simbolismo” dependerá enormemente dessa variação. Quando a inibição é máxima, surge o simbolismo na sua forma mais típica. A distinção entre essa e outras formas de representação pictórica indireta é tanto qualitativa quanto quantitativa, e ela é tão importante que aqui se propõe que o termo “simbolismo” seja reservado apenas para essa forma^[100]. Esse modo distinto de se referir já é explicitamente usado por psicanalistas, e implicitamente por muitos antropólogos e mitólogos, e parece que vale a pena um esforço para tentar tornar esse uso ainda mais aceito no contexto geral. As duas características principais do simbolismo nesse sentido estrito são: (1) que o processo é completamente inconsciente — o termo correto no sentido freudiano é “incapaz de consciência”, não como um sinônimo de subconsciente —; e (2) que o afeto investido na ideia simbolizada não tem, na medida em que o simbolismo está em causa, a capacidade de modificação em termos de qualidade, tal como se denota pelo termo “sublimação”. Em ambos os aspectos, o simbolismo difere de todas as outras formas de representação indireta.

Os atributos típicos do *simbolismo verdadeiro*, seguindo-se como uma modificação a partir da descrição dada por Rank e Sachs, são: (1) representação de material inconsciente; (2) significado constante, ou espectro de variação muito limitado do significado; (3) não dependência de apenas fatores individuais; (4) base evolutiva, no que diz respeito tanto ao indivíduo como à raça; (5) ligações linguísticas entre o símbolo e a ideia simbolizada; (6) paralelos filogenéticos, existindo convergência entre o simbolismo encontrado no indivíduo e o presente em mitos, cultos, religiões etc. O número de ideias que podem ser simbolizadas é extremamente pequeno em comparação com o número sem fim de símbolos. São menos de uma centena, e todas elas se relacionam com o eu físico, membros da família imediata, ou fenômenos de nascimento, amor e morte. Elas normalmente, e talvez sempre, surjam como o resultado de uma regressão de um nível mais elevado de significado para um nível mais primitivo; o significado “real” e verdadeiro de uma ideia é temporariamente perdido, e ela é, então, usada para representar e transportar o significado de uma ideia mais primitiva, a qual já foi simbolicamente equivalente. Quando o significado do símbolo é revelado, a atitude consciente é caracteristicamente de surpresa, incredulidade, e muitas vezes de repugnância.

O progresso, após a fase inicial de equivalência simbólica, ocorre (a) intelectualmente, pela transferência do significado simbólico à ideia B, algo que fica subordinado à aquisição de um “real” significado, um significado objetivo intrínseco a B; (b) afetivamente, por um refinamento e modificação dos afetos investidos em A (sublimação), o que permite que eles sejam investidos em ideias e interesses, conscientes e socialmente úteis ou aceitáveis, não inibidos. Ambos os processos implicam uma renúncia parcial no que diz respeito ao complexo original A, com, no entanto, uma substituição compensatória do mesmo por outras ideias e interesses. Sempre que há uma falha nesse processo de sublimação, há uma tendência a se regredir em direção ao complexo primário A; ou melhor, esse complexo, já não estando indiretamente isento, tende uma vez mais a se reafirmar. Forças inibidoras impedirão que isso ocorra, mantendo-o em sua forma original; e como resultado desse conflito intrapsíquico, ele poderá exprimir-se por meio de um dos seus equivalentes simbólicos originais — por exemplo, B — que, em seguida, transportará, de uma forma substitutiva, a significação de A e será seu símbolo. Uma vez que isso tenha ocorrido, outros progressos só poderão ter lugar pelo mesmo processo que acabamos de descrever, por um afrouxamento das ligações ideacionais entre A e B, e por uma renúncia da necessidade de gratificação direta do complexo A. O progresso, portanto, em contradição com a posição defendida pela escola pós-psico-analítica, não se realiza *através* do simbolismo, mas *via* equivalentes simbólicos que são a sua base; o simbolismo em si, na verdade, constitui uma barreira ao progresso. Isto é bem nítido no beco sem saída da sintomatologia neurótica.

O membro mais importante dessa escola, do ponto de vista do simbolismo, é Silberer, cujos pontos de vista, conseqüentemente, foram tratados com algum pormenor neste artigo. As

diferenças entre as suas conclusões e as minhas podem ser expressas brevemente da seguinte forma: Existem três grupos de material psíquico que nos ocupam: (1) os complexos inconscientes; (2) as influências inibidoras (a censura ética de Freud) que mantem os primeiros em um estado de repressão; e (3) as tendências sublimatórias derivadas dos complexos inconscientes. Em minha opinião, a relação do simbolismo com esses três grupos é a seguinte: como o terceiro grupo, os símbolos são o produto de um conflito intrapsíquico entre os dois primeiros grupos. O material do símbolo é retirado do terceiro grupo. O segundo grupo, que impede que o primeiro possua expressão direta, em certa medida, fica representado na formação do símbolo; mas a força dinâmica que cria o símbolo, o significado transportado por meio do símbolo e o motivo da existência do símbolo são todos derivados do primeiro grupo, a partir dos complexos inconscientes.

A falácia fundamental do trabalho de Silberer, como me parece, é que ele tende a confundir o processo de equivalência simbólica com o do próprio simbolismo^[101], como foi indicado acima no que diz respeito à relação entre simbolismo e progresso mental. Conseqüentemente, ele faz uma relação forçada entre o simbolismo e outro produto do inconsciente, o terceiro grupo que acabamos de mencionar, e tende a considerar o símbolo como um representante de mais esse produto, em vez de ser o representante do primeiro, o grupo primário. Além disso, com base no papel (de dominação) desempenhado pelo segundo grupo na formação dos símbolos, e no fato de que isso está, em certa medida, representado no símbolo, ele atribui uma importância completamente exagerada a esse segundo grupo como constituintes do significado do símbolo, dando especial ênfase aos aspectos do segundo grupo (os éticos) que são semelhantes aos do terceiro grupo. Para colocar a coisa de uma forma ainda mais concisa: de acordo com as conclusões aqui expressas, o material de um símbolo é derivado do terceiro grupo, enquanto que o seu significado é derivado essencialmente do primeiro grupo, sendo apenas de forma muito limitada derivado do segundo, e de nenhuma forma derivado do terceiro; de acordo com Silberer, o significado de um símbolo é derivado principalmente do segundo e do terceiro grupo, derivando-se do primeiro apenas de forma muito limitada.

Concordo, no entanto, que uma imagem simbólica pode ser usada para representar o material psíquico do segundo ou do terceiro grupo, bem como do primeiro; porém, nessa função ela estará operando como uma metáfora, não como um símbolo — e ela poderia, então, ser utilmente denominada de emblema, insígnia ou sinal. Quando for esse o caso — isto é, quando um certo símbolo está sendo utilizado metaforicamente —, tudo o que o segundo ou o terceiro grupo dos processos psíquicos pode fazer é selecionar um símbolo já criado para os seus próprios fins; isso não serve de contribuição, nunca, em nenhum grau relevante, para a criação real do símbolo. Em minha opinião, Silberer confunde o uso da metáfora com o do símbolo, e assim engana-se quanto à natureza do símbolo verdadeiro, atribuindo a ele características que pertencem à metáfora propriamente. É claro, existem

Muitas características em comum entre os dois processos — de outra forma, seria impossível confundi-los e o objetivo deste trabalho seria supérfluo —, e eu não desejo, em momento algum, sustentar que eles sejam de natureza completamente diferente. Mas as diferenças entre eles, principalmente em suas relações com o inconsciente (conjuntamente às outras características do simbolismo discutidas acima), também são importantes.

Em termos gerais, existem dois tipos de metáfora, com todas as gradações entre eles. No primeiro tipo, uma analogia — que é verdadeira, objetiva e de algum valor — entre duas ideias é percebida e utilizada; assim, na frase “encontrar a chave para esse problema”, a analogia entre a ideia de resolver um infortúnio e aquela de descobrir como entrar em uma sala de difícil acesso é dessa natureza. No segundo tipo, somente se supõe que a analogia subsista; ela é subjetiva e muitas vezes de fato falsa; assim, a frase “ele é uma cobra criada” é dessa natureza. As serpentes, de fato, não são mais sábias do que a maioria dos outros animais, e a falsa atribuição de sabedoria a elas é secundária e decorrente de um processo de verdadeiro simbolismo, tal como foi exposto no início deste trabalho. No primeiro tipo, a associação é intrínseca; no segundo, extrínseca — dependendo, no entanto, de uma identidade subjacente na origem de ambas as ideias (na medida, é claro, em que elas sejam simbólicas).

Em uma metáfora, uma descrição adjetiva abstrata é substituída por uma comparação mais concreta. A experiência nos mostra que essa é uma maneira mais viva e bem-sucedida de transmitir o significado desejado e de evocar o sentimento no tom apropriado. A explicação é a de que o método mais primitivo — ou seja, recorrer ao mais sensorial e concreto — encontra-se mais perto das origens do sentimento. Na evolução, tanto do indivíduo quanto da raça, do concreto original para o geral, e deste para o abstrato, há uma inibição crescente do sentimento acompanhando a maior objetividade. Imagens concretas são, via de regra, mais pessoais, familiares, subjetivamente harmonizadas, e investidas com mais sentimento do que os termos abstratos. A diferença fica mais evidente nas áreas onde há maior inibição. Há uma diferença considerável entre amaldiçoar os olhos de um homem e apenas mandá-lo à perdição. Com o uso de circunlóquios abstratos apropriados, auxiliados por termos técnicos estrangeiros e menos familiares, é possível discutir vários tópicos sexuais, em qualquer sociedade, sem qualquer dificuldade, mas — indo ao outro extremo — o uso de alguma palavra bruta e obscena, familiar na infância — embora, desde então, descartada —, muitas vezes pode trazer uma irrupção acentuada da emoção desagradável.

Portanto, quando se pretende apreender ou transmitir uma impressão vívida, um sentimento forte, deve-se recorrer ao método primitivo de comparar a ideia a uma imagem concreta relacionada, pois desta forma certa inibição é superada e sentida como liberada; o que popularmente chamamos de “estimular a imaginação” é sempre, realmente, uma libertação da imaginação, uma liberação de suas amarras. O uso excessivo de metáforas,

bem como de gírias — que cumpre a mesma função psicológica —, é bastante conhecido por ser a marca da incapacidade expressional; uma pessoa que assim procede pertence ao que, em trabalho associativo, é chamado de “tipo predicativo”.

Teórica e logicamente o símile é o primeiro estágio da metáfora. Mas, pelos motivos expostos acima, relacionados ao processo de identificação, os dois lados da equação fundem-se em um só, logo no início, com uma economia de esforço psíquico resultante. O selvagem não diz: “João é como um leão”; menos ainda ele diz que “João é tão valente quanto um leão”; ele corajosamente afirma que “João é um leão”. E quando não podemos encontrar uma linguagem suficientemente vívida para transmitir a nossa admiração pela coragem de João, nós regredimos ao método primitivo do selvagem e dizemos também que “João é um leão”.

Acrescento um último ponto. O processo conhecido como o declínio da metáfora, em que o sentido literal original da palavra está perdido e seu sentido figurativo recebe um significado aceito e independente, é semelhante ao que foi descrito acima como a renúncia de um significado simbólico, através do qual a ideia simbolizada torna-se emancipada de seu significado adventício e atinge uma existência separada.

Agora vou tentar traçar um *resumo* final dessas conclusões. A função essencial de todas as formas de simbolismo, utilizando a palavra no sentido mais amplo e mais popular, é superar a inibição que está impedindo a livre expressão de um determinado sentimento-ideia, sendo a força derivada desta, em sua ânsia de emergir, a causa efetiva do simbolismo. Constitui sempre uma regressão a um modo mais simples de apreensão. Se a regressão avança apenas uma pequena distância, permanecendo consciente ou, ao menos, pré-consciente, o resultado é metafórico — ou aquilo que Silberer chama de simbolismo “funcional”. Se, devido à força do complexo inconsciente, a regressão chega mais longe — até o nível do inconsciente —, o resultado é o simbolismo no sentido estrito. Que uma mesma imagem possa ser utilizada para ambas as funções, isso não deve nos cegar para as diferenças importantes existentes entre elas. Dentre estas, a principal diferença é que na metáfora o sentimento a ser expresso é o extrassublimado, enquanto que no simbolismo trata-se do sub-sublimado. O primeiro refere-se a um esforço que tenta fazer algo para além de sua força; o outro, a um esforço que é impedido de realizar o que faria. ♦

REFERÊNCIAS

ABRAHAM, Karl (1909) *Traum und mythus: eine studie zur völkerpsychologie*. Leipzig und Wien: Franz Deuticke.

DARWIN, Charles (1871) *Descent of man e selection in relation to sex*. London: John Murray.

DIETERICH, Albrecht (1913) *Mutter Erde*, 2. ed. Leipzig: G. B. Teubner.

FERENCZI, Sándor (1916) *Contributions to Psycho-analysis*. Trad. E. Jones. Boston: Richard Badger.

FERRERO, Guillaume (1895) *Les lois psychologiques du symbolisme*. Paris: Alcan.

FREUD, Sigmund (1905) *Der witz und seine beziehung zum unbewussten*. Leipzig und Wien: Franz Deuticke.

_____. (1914) *Die traumdeutung*, 4. ed. Leipzig und Wien: Franz Deuticke,.

_____. (1905) *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*. Leipzig und Wien: Deuticke

_____. (1913) “Märchenstoffe in Träumen”, *Internationaler Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse*, vol. 1, n. 1. Leipzig, Viena (Hugo Heller); pp. 147-151.

_____. (1913) *Totem und tabu*. Leipzig und Wien: Hugo Heller & Cie.

_____. (1916) *Vorlesungen Zur Einführung In Die Psychoanalyse (vol II, Der Traum)*. Leipzig und Wien: Hugo Heller.

HOCART, Arthur Maurice (1912) “The ‘Psychological Interpretation of Language’”, *British Journal of Psychology*, vol. 5. London; pp. 267-279.

JONES, Ernest (1912) *Der Alptraum in seiner Beziehung zu gewissen Formen des mittelalterlichen Aberglaubens*. Leipzig und Wien: Franz Deuticke.

_____. (1912) “Die bedeutung des salzes in sitte und brauch der völker”, *Imago*, vol. 1. n. 1. Leipzig (Internationalen Psychoanalytischen Verlag); pp. 361-385 e 454-488.

_____. (1920) *Papers on psychoanalysis. Revised and Enlarged Edition*, 2. ed. London: Baillière, Tindall & Cox.

_____. (1910) “The Œdipus-complex as an explanation of Hamlet’s mystery: a study in motive”, *American Journal of Psychology*, vol. 21, n. 1. University of Illinois Press; pp. 72-113.

JUNG, Carl Gustav (1917) *Collected papers on analytical psychology*, 2. ed. New York: Moffat Yard and Company.

≡____. (1916) *Psychology of the unconscious*. New York: Moffat Yard and Company.

____. (1907) *Über die psychologie der dementia praecox: ein versuch*. Halle: Verlagsbuchhandlung Carl Marhold.

KLEINPAUL, Rudolf (1893) *Das Leben der Sprache und ihre Weltstellung*, vol. 3. Leipzig: Verlag von Wilhelm Friedrich.

KUHN, Adalbert (1859) *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks*. Berlin: Dümmler.

MAYE, Ethel Bothwell (1915) “Enlargement of vocabulary”. In: O’NEILL, Herbert Charles (Ed.) *Guide to the English language: its history, development, and use*. London: Jack.

MEUMANN, Ernst Friedrich Wilhelm (1903) *Die sprache des Kindes*. Zurich: Verlag von Zürcher und Furrer.

PELLETIER, Madeleine (1903) *L’Association des idées dans la manie aiguë et dans la débilité mentale*. Paris: J. Rousset.

RANK, Otto (1912) *Das Inzest-Motiv in Dichtung und Saga*. Leipzig und Wien: Franz Deuticke.

RANK, Otto; SACHS, Hanns (1913) *Die bedeutung der psychoanalyse für die geisteswissenschaften*. Wiesbaden: Verlag von J. F. Bergmann.

SAND, Maurice (1860) *Masques et bouffons* (vol I). Paris: Michel Lévy frères.

SCHLESINGER, Max (1912) *Geschichte des Symbols: ein Versuch*. Berlin: Leonhardt Simion.

SHAKESPEARE, William (1898) *Pericles*. London: Sands & Company.

SHAW, George Bernard (1989) *Plays unpleasant*. London: Penguin.

SILBERER, Herbert (1909) “Bericht über eine Methode, gewisse symbolische Halluzinations Erscheinungen hervorzurufen und zu beobachten”, *Jahrbuch der Psychoanalyse*, vol. 1. Leipzig und Wien (Franz Deuticke); pp. 302-342.

____. (1910) “Phantasie und Mythos”, *Jahrbuch der Psychoanalyse*, vol. 2. Leipzig und Wien (Franz Deuticke); pp. 541-622.

≡____. (1914) *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik*. Wien und Leipzig: Hugo Heller.

____. (1911) “Symbolik des Erwachens und Schwellensymbolik überhaupt”, *Jahrbuch der Psychoanalyse*, vol. 3. Leipzig und Wien (Franz Deuticke); pp. 621-660.

____. (1911) “Über die Symbolbildung”, *Jahrbuch der Psychoanalyse*, vol. 3. Leipzig und Wien (Franz Deuticke); pp. 661-723.

____. (1912) “Von den kategorien der symbolik”, *Zentralblatt für Psychoanalyse*, ano 2. n. 4. Wiesbaden (verlag von J. F. Bergmann); pp. 177-189.

____. (1912) “Zur Symbolbildung”, *Jahrbuch der Psychoanalyse*, vol. 4. Leipzig und Wien (Franz Deuticke); pp. 607-683.

SPERBER, Hans (1912) “Über den einfluss sexueller momente auf entstehung und entwicklung der sprache”, *Imago*, vol. 1. n. 1. Liepzig (Internationalen Psychoanalytischen Verlag); pp. 405-453.

STEKEL, Wilhelm (1911) *Die Sprache des Traumes. Eine Darstellung der Symbolik und Deutung des Traumes in ihren Beziehungen zur kranken und gesunden Seele für Ärzte und Psychologen*. Wiesbaden: J. F. Bergmann.

____. (1908) *Nervöse Angstzustände und ihre Behandlung*. Berlin-Wien: Urban & Schwarzenberg.

STORFER, Adolf (1914) *Marias jungfräuliche Mutterschaft*. Berlin: Barsdorf.

STOUT, George Frederick (1902) *Analytic Psychology*, vol. 2. London: Allen & Unwin.

VORBERG, Gaston (1911) *Antiquitates Eroticae: Ergänzungsband zu dem Werke Museum Eroticum Neapolitanum*. Napoli: Museum Eroticum Neapolitanum.

WUNDT, Wilhelm (1904) *Völkerpsychologie: Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte*, vol. i, tom II. Leipzig: W. Engelmann.

* **Ernest Jones** (1879-1958), médico neurologista de formação, foi um psicanalista nascido no País de Gales (Grã-Bretanha). Biógrafo autorizado de Sigmund Freud, foi o primeiro praticante de psicanálise em língua inglesa. Como presidente da Sociedade Psicanalítica

Britânica e da Associação Psicanalítica Internacional – IPA, tratou-se de uma influente figura no estabelecimento das organizações, instituições e publicações psicanalíticas.

** **Estanislau Alves da Silva Filho** é psicanalista e tradutor em psicanálise. Já passou por diversos cursos de formação e grupos de estudos, tanto no Departamento Formação em Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae quanto no CLIN-a (Centro Lacaniano de Investigação da Ansiedade), no Centro Winnicott de São Paulo, e inclusive no Instituto de Psicologia da USP, onde participa do Laboratório de Psicanálise, Sociedade e Política coordenado pela professora Dra. Miriam Debieux Rosa.

** **Paulo Sérgio de Souza Jr.** é psicanalista, linguista e tradutor. Com pós-doutoramento pela Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, é doutor e bacharel em linguística pelo Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP. Responsável pela tradução de diversos autores do campo da psicanálise, idealizou e traduz os textos da plataforma digital *Escritos Avulsos* (www.escritosavulsos.com), que publica traduções, inéditas em português, de obras de Jacques Lacan.

[1] SCHLESINGER, Max (1912) *Geschichte des Symbols: ein Versuch*. Berlin: Leonhardt Simion, 1912.

[2] e.g. FERRERO, Guillaume (1895) *Les lois psychologiques du symbolisme*. Paris: Alcan; pp. 25-ss.

[3] Cf. FERRERO, Guillaume (1895) *Les lois psychologiques du symbolisme*. Paris: Alcan; p. 24.

[4] Cf. MAYE, Ethel Bothwell (1915) “Enlargement of vocabulary”. In: O’NEILL, Herbert Charles (Org.) *Guide to the English language: its history, development, and use*. London: Jack.

[5] No original, “to give a horse its head” [não apertar demais a rédea]. (N. de T.)

[6] Cf. JONES, Ernest (1910) “The Œdipus-complex as an explanation of Hamlet’s mystery: a study in motive”, *American Journal of Psychology*, vol. 21, n. 1. University of Illinois Press; pp. 105-106.

[7] Cf., por exemplo, a análise que Freud faz de Rumpelstilzchen: FREUD, Sigmund (1913) “Märchenstoffe in Träumen”, *Internationaler Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse*, vol. 1, n. 1. Leipzig, Viena (Hugo Heller), p. 148.

^[8] SAND, Maurice (1860) *Masques et bouffons*, vol I. Paris: Michel Lévy frères; p. 124 [Seu coração é tão seco quanto sua vara, ele é um egoísta em todos os sentidos da palavra. Sob um aparente bom humor, é um ser feroz; ele faz mal pelo prazer de fazê-lo. Tratando da vida de um homem como se fosse a de uma pulga, ele gosta e procura brigas. . . . Ele não teme a Deus ou ao diabo, sendo alguém que viu muitas sociedades e religiões passarem sob seu nariz torto e verrugoso... Apesar de suas protuberâncias e seu rosto pouco feito para seduzir, ele é tão cáustico, tão persuasivo, tão empreendedor e tão insolente que ele tem sucesso (N. de T.)].

^[9] Nodier, citado em: SAND, Maurice (1860) *Masques et bouffons*, vol. I. Paris: Michel Lévy frères; p. 147,

^[10] Cf. o capítulo VII de FREUD, Sigmund (1905) *Der witz und seine beziehung zum unbewussten*. Leipzig und Wien: Franz Deuticke.

^[11] Cf. STORFER, Adolf (1914) *Marias jungfräuliche Mutterschaft*. Berlin: Barsdorf.

^[12] SHAW, George Bernard (1989) *Plays unpleasant*. London: Penguin; p. viii.

^[13] RANK, Otto; SACHS, Hanns (1913) *Die bedeutung der psychoanalyse für die geisteswissenschaften*. Wiesbaden: Verlag von J. F. Bergmann; p. II.

^[14] RANK, Otto; SACHS, Hanns (1913) *Die bedeutung der psychoanalyse für die geisteswissenschaften*. Wiesbaden: Verlag von J. F. Bergmann; p. 18.

^[15] Cf. FREUD, Sigmund (1914) *Die traumdeutung*, 4. ed. Leipzig und Wien: Franz Deuticke; p. 261.

^[16] JONES, Ernest (1912) “Die bedeutung des salzes in sitte und brauch der völker”, *Imago*, vol. 1. n. 1. Leipzig (Internationalen Psychoanalytischen Verlag); pp. 486, 487

^[17] A palavra persa *khutka* também significa tanto “clava” quanto “pênis”.

^[18] Cf. Sec. ‘Bronzen’ de VORBERG, Gaston (1911) *Antiquitates Eroticae: Ergänzungsband zu dem Werke Museum Eroticum Neapolitanum*. Napoli: Museum Eroticum Neapolitanum.

^[19] FREUD, Sigmund (1914) *Die traumdeutung*, 4. ed. Leipzig und Wien: Franz Deuticke; pp. 262-274.

[20] FREUD, Sigmund (1916) *Vorlesungen Zur Einführung In Die Psychoanalyse (vol II, Der Traum)*. Leipzig und Wien: Hugo Heller; pp. 164-180.

[21] STEKEL, Wilhelm (1911) *Die Sprache des Traumes. Eine Darstellung der Symbolik und Deutung des Traumes in ihren Beziehungen zur kranken und gesunden Seele für Ärzte und Psychologen*. Wiesbaden: J. F. Bergmann; STEKEL, Wilhelm (1908) *Nervöse Angstzustände und ihre Behandlung*. Berlin-Wien: Urban & Schwarzenberg.

[22] Cf. JONES, Ernest (1920) *Papers on psychoanalysis. Revised and Enlarged Edition*, 2ª ed. London: Baillière, Tindall & Cox; p. 580 (Cap. XXXIII).

[23] Cf. FREUD, Sigmund (1905) *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*. Leipzig und Wien: Deuticke; Cf. também o Capítulo III de JONES, Ernest (1920) *Papers on psychoanalysis. Revised and Enlarged Edition*, 2ª ed. London: Baillière, Tindall & Cox.

[24] Cf. SCHLESINGER, Max (1912) *Geschichte des Symbols: ein Versuch*. Berlin: Leonhardt Simion; pp. 437-ss.

[25] RANK, Otto; SACHS, Hanns (1913) *Die bedeutung der psychoanalyse für die geisteswissenschaften*. Wiesbaden: Verlag von J. F. Bergmann; p. 12.

[26] FREUD, Sigmund (1914) *Die traumdeutung*, 4. ed. Leipzig und Wien: Franz Deuticke; p. 261.

[27] Para o sentido exato em que estes termos são usados, ver o Capítulo I de JONES, Ernest (1920) *Papers on psychoanalysis. Revised and Enlarged Edition*, 2. ed. London: Baillière, Tindall & Cox.

[28] PELLETIER, Madeleine (1903) *L'Association des idées dans la manie aiguë et dans la débilité mentale*. Paris: J. Rousset; p. 129. [Deve-se notar que o símbolo desempenha um papel muito importante nas divagações dos alienados; isto é assim porque o símbolo é uma forma muito inferior de pensamento. O símbolo pode ser definido como a falsa percepção de uma relação muito grande de identidade ou analogia entre dois objetos que, na realidade, apresentam apenas uma analogia vaga. (N. de T.)]

[29] JUNG, Carl Gustav (1907) *Über die psychologie der dementia praecox: ein versuch*. Halle: Verlagsbuchhandlung Carl Marhold; p. 72.

[30] É o mesmo quanto à condensação, ou sobre-identificação, em questão.

[31] Cf. nota 30.

[32] Cf. SILBERER, Herbert (1911) “Über die Symbolbildung”, *Jahrbuch der Psychoanalyse*, vol. 3. Leipzig und Wien (Franz Deuticke); p. 680.

[33] MEUMANN, Ernst Friedrich Wilhelm (1903) *Die sprache des kindes*. Zurich: Verlag von Zürcher und Furrer.

[34] FERRERO, Guillaume (1895) *Les lois psychologiques du symbolisme*. Paris: Alcan; pp. 6, 18, 23.

[35] Nota-se quão cuidadosamente os autores fazem distinção entre identificação e simbolismo neste contexto.

[36] RANK, Otto; SACHS, Hanns (1913) *Die bedeutung der psychoanalyse für die geisteswissenschaften*. Wiesbaden: Verlag von J. F. Bergmann; p. 17.

[37] Cf. nota 35.

[38] SPERBER, Hans (1912) “Über den einfluss sexueller momente auf entstehung und entwicklung der sprache”, *Imago*, vol. 1. n. 1. Leipzig (Internationalen Psychoanalytischen Verlag); p. 405.

[39] FREUD, Sigmund (1916) *Vorlesungen Zur Einführung In Die Psychoanalyse* (vol II, Der Traum). Leipzig und Wien: Hugo Heller; p. 181.

[40] Cf. DIETERICH, Albrecht (1913) *Mutter Erde*, 2. ed. Leipzig: G. B. Teubner.

[41] Ato IV, Cena VI de SHAKESPEARE, William (1989) *Pericles*. London: Sands & Company.

[42] KLEINPAUL, Rudolf (1893) *Das Leben der Sprache und ihre Weltstellung* (vol. 3). Leipzig: Verlag von Wilhelm Friedrich; p. 136.

[43] FREUD, Sigmund (1905) *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*. Leipzig und Wien: Deuticke.

[44] Cf. Subtítulo XXXV, “Die sublimierung”: FREUD, Sigmund (1905) *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*. Leipzig und Wien: Deuticke.

[45] Consideração esta que, em si, prova, definitivamente, que a hipótese prevalente de uma primitiva deficiência discriminativa — como se isso fosse decorrente de uma incapacidade intelectual — é insuficiente para cobrir todo o campo.

[46] STOUT, George Frederick (1902) *Analytic Psychology* (Volume 2). London: Allen & Unwin; p. 231.

[47] HOCART, Arthur Maurice (1912) “The ‘Psychological Interpretation of Language’”, *British Journal of Psychology*, vol. 5. London.

[48] WUNDT, Wilhelm (1904) *Völkerpsychologie: Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte*, vol. i., tomo II. Leipzig: W. Engelmann; p. 289.

[49] FERENCZI, Sándor (1916) *Contributions to Psycho-analysis*. Authorized Translation by Ernest Jones. Boston: Richard Badger; p. 237.

[50] Cf. FERENCZI, Sándor (1916) “On Eye Symbolism”. In: *Contributions to Psycho-analysis*. Authorized Translation by Ernest Jones. Boston: Richard Badger; pp. 228-232.

[51] FERENCZI, Sándor (1916) “On Eye Symbolism”. In: *Contributions to Psycho-analysis*. Authorized Translation by Ernest Jones. Boston: Richard Badger; p. 234.

[52] FERENCZI, Sándor (1916) “On Eye Symbolism”. In: *Contributions to Psycho-analysis*. Authorized Translation by Ernest Jones. Boston: Richard Badger; p. 232.

[53] O exemplo é tirado de JUNG, Carl Gustav (1917) *Collected Papers on Analytical Psychology*, 2. ed. New York: Moffat Yard and Company; pp. 219-220.

[54] SILBERER, Herbert (1909) “Bericht über eine Methode, gewisse symbolische Halluzinations Erscheinungen hervorzurufen und zu beobachten”, *Jahrbuch der Psychoanalyse*, vol. 1. Leipzig und Wien (Franz Deuticke); pp. 302-342; SILBERER, Herbert (1912) “Von den kategorien der symbolik”, *Zentralblatt für Psychoanalyse*, ano 2. n. 4. Wiesbaden (verlag von J. F. Bergmann); pp. 177-189; SILBERER, Herbert (1910) “Phantasie und Mythos”, *Jahrbuch der Psychoanalyse*, vol. 2. Leipzig und Wien (Franz Deuticke); pp. 541-622; SILBERER, Herbert (1911) “Symbolik des Erwachens und Schwellensymbolik überhaupt”, *Jahrbuch der Psychoanalyse*, vol. 3. Leipzig und Wien (Franz Deuticke); pp. 621-660; SILBERER, Herbert (1911) “Über die Symbolbildung”, *Jahrbuch der Psychoanalyse*, vol. 3. Leipzig und Wien (Franz Deuticke); pp. 661-723; SILBERER, Herbert (1912) “Zur Symbolbildung”, *Jahrbuch der Psychoanalyse*, vol. 4. Leipzig und Wien (Franz Deuticke); pp. 607-683.

[55] SILBERER, Herbert (1909) Bericht über eine Methode, gewisse symbolische Halluzinations Erscheinungen hervorzurufen und zu beobachten. *Jahrbuch der Psychoanalyse*, Leipzig und Wien (Franz Deuticke), vol. 1, p. 515.

[56] SILBERER, Herbert (1910) “Phantasie und Mythos”, *Jahrbuch der Psychoanalyse*, vol. 2. Leipzig und Wien (Franz Deuticke); p. 558; SILBERER, Herbert (1911) “Über die Symbolbildung”, *Jahrbuch der Psychoanalyse*, vol. 3. Leipzig und Wien (Franz Deuticke); p. 688; SILBERER, Herbert (1912) “Zur Symbolbildung”, *Jahrbuch der Psychoanalyse*, vol. 4. Leipzig und Wien (Franz Deuticke); p. 610.

[57] SILBERER, Herbert (1910) “Phantasie und Mythos”, *Jahrbuch der Psychoanalyse*, vol. 2. Leipzig und Wien (Franz Deuticke); p. 612; SILBERER, Herbert (1911) “Über die Symbolbildung”, *Jahrbuch der Psychoanalyse*, vol. 3. Leipzig und Wien (Franz Deuticke); p. 676 .

[58] SILBERER, Herbert (1911) “Über die Symbolbildung”, *Jahrbuch der Psychoanalyse*, vol. 3. Leipzig und Wien (Franz Deuticke); pp. 683, 684 e 717; SILBERER, Herbert (1912) “Zur Symbolbildung”, *Jahrbuch der Psychoanalyse*, vol. 4. Leipzig und Wien (Franz Deuticke); pp. 608, 611.

[59] SILBERER, Herbert (1912) “Zur Symbolbildung”, *Jahrbuch der Psychoanalyse*, vol. 4. Leipzig und Wien (Franz Deuticke); p. 611.

[60] SILBERER, Herbert (1911) “Über die Symbolbildung”, *Jahrbuch der Psychoanalyse*, vol. 3. Leipzig und Wien (Franz Deuticke); pp. 682.

[61] SILBERER, Herbert (1911) “Über die Symbolbildung”, *Jahrbuch der Psychoanalyse*, vol. 3. Leipzig und Wien (Franz Deuticke); pp. 678

[62] SILBERER, Herbert (1911) “Über die Symbolbildung”, *Jahrbuch der Psychoanalyse*, vol. 3. Leipzig und Wien (Franz Deuticke); p. 683.

[63] SILBERER, Herbert (1911) “Über die Symbolbildung”, *Jahrbuch der Psychoanalyse*, vol. 3. Leipzig und Wien (Franz Deuticke); p. 688; SILBERER, Herbert (1912) “Zur Symbolbildung”, *Jahrbuch der Psychoanalyse*, vol. 4. Leipzig und Wien (Franz Deuticke); p. 609.

[64] SILBERER, Herbert (1911) “Über die Symbolbildung”, *Jahrbuch der Psychoanalyse*, vol. 3. Leipzig und Wien (Franz Deuticke); p. 717.

[65] Para o significado desses termos, conferir o quinto parágrafo acima.

[66] SILBERER, Herbert (1911) “Symbolik des Erwachens und Schwellensymbolik überhaupt”, *Jahrbuch der Psychoanalyse*, vol. 3. Leipzig und Wien (Franz Deuticke); pp. 621-660.

[67] SILBERER, Herbert (1910) “Phantasie und Mythos”, *Jahrbuch der Psychoanalyse*, vol. 2. Leipzig und Wien (Franz Deuticke); pp. 580-581

[68] SILBERER, Herbert (1911) “Über die Symbolbildung”, *Jahrbuch der Psychoanalyse*, vol. 3. Leipzig und Wien (Franz Deuticke); pp. 698, 717, 719.

[69] SILBERER, Herbert (1910) “Phantasie und Mythos”, *Jahrbuch der Psychoanalyse*, vol. 2. Leipzig und Wien (Franz Deuticke); pp. 547, 549; SILBERER, Herbert (1911) “Über die Symbolbildung”, *Jahrbuch der Psychoanalyse*, vol. 3. Leipzig und Wien (Franz Deuticke); p. 690.

[70] Obviamente, afetos positivos do complexo também se apresentam, caso contrário não haveria tal coisa como adoração à serpente.

[71] Em suma, os efeitos do pré-consciente, não do inconsciente.

[72] SILBERER, Herbert (1911) “Über die Symbolbildung”, *Jahrbuch der Psychoanalyse*, vol. 3. Leipzig und Wien (Franz Deuticke); pp. 689-690; SILBERER, Herbert (1912) “Zur Symbolbildung”, *Jahrbuch der Psychoanalyse*, vol. 4. Leipzig und Wien (Franz Deuticke); p. 614.

[73] SILBERER, Herbert (1911) “Über die Symbolbildung”, *Jahrbuch der Psychoanalyse*, vol. 3. Leipzig und Wien (Franz Deuticke); p. 690.

[74] SILBERER, Herbert (1914) *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik*. Wien und Leipzig: Hugo Heller; p. 153.

[75] Cf., nesse contexto, JUNG, Carl Gustav (1917) *Collected Papers on Analytical Psychology*. 2. ed. New York: Moffat Yard and Company; p. 221.

[76] Por exemplo: SILBERER, Herbert (1911) “Über die Symbolbildung”, *Jahrbuch der Psychoanalyse*, vol. 3. Leipzig und Wien (Franz Deuticke); p. 662.

[77] Muito ocasionalmente ela também pode simbolizar os intestinos ou os seus conteúdos, mas, até onde sei, nada mais.

[78] Refiro-me a casos em que a imagem onírica é simbólica, o que, é claro, ela não necessariamente precisa ser.

[79] JONES, Ernest (1912) *Der Alptraum in seiner Beziehung zu gewissen Formen des mittelalterlichen Aberglaubens*. Leipzig und Wien: Franz Deuticke, pp. 106-110, em especial.

[80] Ligadura das trompas ou laqueadura tubária: esterilização feminina. (N. de T.)

[81] Ele é, em parte, idêntico ao da perversão dita “exibicionista”.

[82] Para uma exposição sobre isso, cf. FREUD, Sigmund (1914) *Die Traumdeutung*, 4. ed. Leipzig und Wien: Franz Deuticke; pp. 192-201; RANK, Otto (1912) *Das Inzest-Motiv in Dichtung und Saga*. Leipzig und Wien: Franz Deuticke; JONES, Ernest (1910) “The Œdipus-complex as an explanation of Hamlet’s mystery: a study in motive”, *American Journal of Psychology*, vol. 21, n. 1. University of Illinois Press; pp. 72-113.

[83] Cf. o Capítulo XX de DARWIN, Charles (1871) *Descent of man e selection in relation to sex*. London: John Murray.

[84] FREUD, Sigmund (1913) *Totem und tabu*. Leipzig und Wien: Hugo Heller & Cie..

[85] A questão toda fica concisamente condensada na expressão “The wish is Father to the thought” [Literalmente, “o desejo é um pai para o pensamento”: acredita-se no que se quer acreditar (N. de T.)].

[86] SILBERER, Herbert (1910) “Phantasie und Mythos”, *Jahrbuch der Psychoanalyse*, vol. 2. Leipzig und Wien (Franz Deuticke); pp. 573-586.

[87] SILBERER, Herbert (1910) “Phantasie und Mythos”, *Jahrbuch der Psychoanalyse*, vol. 2. Leipzig und Wien (Franz Deuticke); pp. 606, 607; SILBERER, Herbert (1911) “Über die Symbolbildung”, *Jahrbuch der Psychoanalyse*, vol. 3. Leipzig und Wien (Franz Deuticke); pp. 662-666.

[88] SILBERER, Herbert (1911) “Über die Symbolbildung”, *Jahrbuch der Psychoanalyse*, vol. 3. Leipzig und Wien (Franz Deuticke); p. 689.

[89] SILBERER, Herbert (1911) “Über die Symbolbildung”, *Jahrbuch der Psychoanalyse*, vol. 3. Leipzig und Wien (Franz Deuticke); p. 692.

[90] RANK, Otto; SACHS, Hanns (1913) *Die bedeutung der psychoanalyse für die geisteswissenschaften*. Wiesbaden: Verlag von J. F. Bergmann; p. 17.

[91] Cf. especialmente co Capítulo XV de JUNG, Carl Gustav (1917) *Collected Papers on Analytical Psychology*, 2. ed. New York: Moffat Yard and Company.

[92] Cf. KUHN, Adalbert (1859) *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks*. Berlin: Dümmler. Cf. também os comentários de Karl Abraham a respeito em ABRAHAM, Karl (1909) *Traum und mythus: eine studie zur völkerpsychologie*. Leipzig und Wien: Franz Deuticke.

[93] SILBERER, Herbert (1914) *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik*. Wien und Leipzig: Hugo Heller; p. 138.

[94] SILBERER, Herbert (1914) *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik*. Wien und Leipzig: Hugo Heller; pp. 193 e 207.

[95] Cf. especialmente JUNG, Carl Gustav (1917) *Collected Papers on Analytical Psychology*, 2. ed. New York: Moffat Yard and Company. Cf. também “os princípios do inconsciente” tal como descritos em JUNG, Carl Gustav (1916) *Psychology of the unconscious*. New York: Moffat Yard and Company; SILBERER, Herbert (1914) *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik*. Wien und Leipzig: Hugo Heller etc.

[96] SILBERER, Herbert (1914) *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik*. Wien und Leipzig: Hugo Heller; p. 155.

[97] SILBERER, Herbert (1914) *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik*. Wien und Leipzig: Hugo Heller; p. 194.

[98] Essa generalização é quase equivalente ao que Silberer subentendeu com o termo “insuficiência aperceptiva”, mas ele tende a considerar essa incapacidade como a causa essencial do simbolismo, enquanto que, para mim, basta considerá-la apenas como uma condição indispensável. Também dedico muito mais atenção às causas afetivas do simbolismo do que ele.

[99] Aqui, como é frequentemente o caso, a inibição do sentimento imaginativo a ser superada é a do ouvinte.

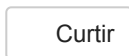
[100] O Sr. J. C. Flugel sugeriu-me, como uma alternativa à minha proposta, que fosse usado o termo “criptáfora” como uma contrapartida para “metáfora”, de modo que se possa falar de

simbolismo criptofórico em contraste com simbolismo metafórico — em vez de, como proponho, falar de simbolismo em contraste com representação metafórica. A objeção que vejo à sua sugestão é que, se a mesma palavra “simbolismo” for usada genericamente para as duas classes (sendo que o adjetivo qualificativo ficaria frequentemente omitido na prática), a confusão atual entre elas só seria perpetuada.

[101] A mesma falácia está envolvida na confusão entre os conteúdos latentes e os manifestos dos sonhos, feita por Maeder, e com o mesmo resultado prático — a atribuição de tendências éticas a um processo que tem apenas uma relação indireta com elas.

COMO CITAR ESTE ARTIGO | JONES, Ernest ([1916]1920) A teoria do simbolismo [Trad. E. A da Silva Filho]. *Lacuna: uma revista de psicanálise*, São Paulo, n. -7, p. 3, 2019. Disponível em: <<https://revistalacuna.com/2019/08/07/n-7-3/>>

Compartilhar



Seja o primeiro a curtir este post.

Relacionado

Conferência de Liubliana

Em "artigo"

O "Escritos" de Lacan
revisitado: sobre a escrita
como objeto de desejo

Em "artigo"

Uma ligação perigosa com
o poder: a psicanálise na
Rússia bolchevique

Em "artigo"

Publicado em artigo, n. -7, Tradução e etiquetado como Ernest Jones, n. -7, Simbolismo, Tradução. Favorite o permalink



[Blog no WordPress.com.](#)

- [Sobre nós](#)
- [Corpo editorial](#)
- [Fale com a Lacuna](#)
- [Edições anteriores](#)
- [Normas para publicação](#)