

CENTRO UNIVERSITÁRIO SÃO CAMILO
Curso de Psicologia

Carolina Karnakis de Nóbrega

O PAPEL DO SÍMBOLO NA PSICOTERAPIA JUNGUIANA

São Paulo

2016

Carolina Karnakis de Nóbrega

O PAPEL DO SÍMBOLO NA PSICOTERAPIA JUNGUIANA

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Psicologia do Centro Universitário São Camilo, orientado pela Prof.^a Paola Vieitas Vergueiro, como requisito parcial para obtenção do título de Bacharel em Psicologia.

São Paulo

2016

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Padre Inocente Radrizzani

Nóbrega, Carolina Karnakis de

O papel do símbolo na psicoterapia junguiana / Carolina Karnakis de Nóbrega. -- São Paulo: Centro Universitário São Camilo, 2016.
55 p.

Orientação de Paola Vieitas Vergueiro

Trabalho de Conclusão de Curso de Psicologia
(Graduação), Centro Universitário São Camilo, 2016.

1. Símbolo 2. Função transcendente 3. Escolas de psicoterapia junguiana 4. Movimento libidinal I. Vergueiro, Paola Vieitas II. Centro Universitário São Camilo III. Título

CDD: 150.1954

Carolina Karnakis de Nóbrega

O PAPEL DO SÍMBOLO NA PSICOTERAPIA JUNGUIANA

São Paulo, 16 de Novembro de 2016

Professor Orientador: Paola Vieitas Vergueiro

Professor Examinador: André Mendes

(...) Basta ter confiança, seguir os sinais, viver sua Lenda Pessoal e, cedo ou tarde, percebemos que estamos participando de algo, mesmo que não possamos *compreender* racionalmente.

Aleph, Paulo Coelho.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer a minha família. Aos meus avós Marly e José Luiz por me auxiliarem nesta jornada. Aos meus pais que além de me auxiliarem, respeitaram a minha escolha e ainda hoje, respeitam toda a mudança que a Psicologia causou em mim durante esses cinco anos. Sem vocês, nada disso seria possível!

Agradeço ao Centro Universitário São Camilo, e a coordenadora do curso de Psicologia Glaucia Rosana Guerra, por todo suporte oferecido. A professora Paola pela orientação e pela compreensão desde o início do trabalho, por manter minhas ideias e me acolher de forma tão gentil.

Com um imenso carinho, agradeço aos meus queridos professores André, Elisa, Ari, Mariana e Alexandre, não poderia deixar de cita-los! Por todas as aulas, debates, reflexões, supervisões e conversas proporcionadas, nos ensinaram com o amor a profissão o olhar técnico, mas nunca deixando de lado o respeito pelo outro... Já dizia Jung “Conheça todas as teorias, domine todas as técnicas, mas ao tocar uma alma humana, seja apenas outra alma humana”.

Ao longo do curso tive diversas experiências proporcionadas pelos estágios e agradeço a todos que cruzaram a minha jornada: pacientes atendidos no hospital, grupos e profissionais do CAPS, as crianças e cuidadoras do abrigo e meus clientes atendidos. Essas pessoas me marcaram de alguma forma e serão lembradas com muito carinho, até nos momentos difíceis que foram vivenciados.

Aos meus amigos gostaria de agradecer por todos os momentos. Aos de longa data agradeço pelas conversas e pelos feedbacks sobre as minhas mudanças, só assim percebi que já não era mais a mesma. E, aos que conheci na graduação e sei que levarei para a vida. Agradeço também a uma pessoa muito especial que apesar de estar longe, esteve presente em meus pensamentos e em meu coração.

Por fim, não poderia deixar de agradecer a Deus, aquele que nos agarramos nos momentos difíceis e que preenche o meu coração, e a minha amada avó Clara Maria

Bernardo Karnakis que infelizmente não está mais presente entre nós, mas tenho certeza que dê algum lugar está feliz por mim.

NOBREGA, Carolina Karnakis. **O papel do símbolo na psicoterapia junguiana.** 2016. 55 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em psicologia) – Centro Universitário São Camilo, São Paulo, 2016.

Este trabalho investiga o conceito de símbolo para teoria junguiana e sua aplicação em psicoterapia. Para realiza-lo utiliza o método de análise qualitativa, através de um levantamento bibliográfico de caráter exploratório. Destaca e investiga três conceitos fundamentais para a compreensão da psicodinâmica relacionada ao símbolo: função transcendente, energia psíquica e movimento libidinal. Discrimina a abordagem simbólica das três escolas de psicologia analítica, em seus eixos teórico-práticos: a clássica, a desenvolvimentista e a arquetípica. Apresenta como cada escola contempla de forma particular o símbolo, resultando em um enfoque psicoterápico diferente. Discute seus resultados, observando a relevância da simbologia na clínica junguiana. Finaliza tecendo considerações sobre a pesquisa realizada à luz das particularidades da psicologia como ciência.

Palavras-chave: Símbolo; Função transcendente; Escolas de psicoterapia junguiana; Movimento libidinal.

NOBREGA Carolina Karnakis. **The symbol's role in Jungian psychotherapy.** 2016. 55 f. Work Completion of course (Diploma in Psychology) - University Center São Camilo, São Paulo, 2016.

This work investigates the concept of symbol for Jungian theory and its application in psychotherapy. To realize it is uses the qualitative analysis method, through a literature exploratory. Highlights and investigates three fundamental concepts for the understanding of the psychodynamics related symbol: transcendent function, psychic energy and libidinal movement. Discriminate symbolic approach of the three schools of analytical psychology, in their theoretical and practical approaches: classic, developmental and archetypical. It presents as each school contemplates particular shape symbol, resulting in a different approach psychotherapy. Discusses the results, noting the importance of symbolism in Jungian practice. Concludes with considerations on the research conducted in the light of the particular psychology as a science.

Keywords: Symbol; Transcendent function; Schools Jungian psychotherapy; Libidinal movement.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 OBJETIVOS	12
2.1 Objetivos gerais.....	12
2.2 Objetivos específicos.....	12
3 MATERIAL E MÉTODOS	13
4 O SÍMBOLO NA TEORIA DE JUNG.....	14
4.1 Função transcendente	19
4.2 Energia psíquica	23
4.3 O movimento libidinal	27
5 PSICOTERAPIA JUNGUIANA: AS DIFERENTES ESCOLAS.....	29
5.1 A escola junguiana clássica.....	30
5.2 A escola desenvolvimentista.....	34
5.3 A escola arquetípica	40
6 DISCUSSÃO: A relevância da simbologia na clínica junguiana.....	44
7 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	49
REFERÊNCIAS.....	52

1 INTRODUÇÃO

O termo símbolo deriva do grego *symbállo* que significa “colocar junto”. Na Grécia antiga, era comum cortar um anel ou uma moeda em duas partes para dar a metade a um amigo ou a um hospede. Desta forma, as partes conservadas por gerações permitiam que os pares se reconhecessem, ao encontrarem a outra parte e formarem, novamente, o objeto total. Esse encontro denominou-se símbolo, pois ao reencontrarem as partes antes separadas, era reconhecido o vínculo entre seus ancestrais (PIERI, 2002).

Jung (2008) considera que o símbolo designa algo familiar, um termo ou uma imagem que possui uma conotação especial para o indivíduo, que ultrapassa o seu significado expresso. Por possuir um sentido desconhecido evidencia um aspecto inconsciente que não pode ser definido ou explicado. Esta definição distancia-se da visão proposta por Freud pela psicanálise. Para a escola de Viena o símbolo possui um caráter substitutivo, ou seja, algo que substitui um conteúdo que foi reprimido pelo ego.

Por ser comunicado mediante uma imagem, o símbolo incita o indivíduo como um todo, causando uma reação a algo que nos afeta e nos convida ao diálogo (OLIVEIRA, 2010). Com isso entende-se que, para a psicologia analítica, “o fenômeno psíquico não se revela pelo caminho do pensamento, do comportamento ou do sintoma, mas, sobretudo, por intermédio do fluxo de imagens” (SANT’ANNA, 2005, p. 18). Em função disto, as imagens simbólicas são instrumentos de investigação importantes para os psicólogos junguianos.

Quando Jung (2013) afirma que os conteúdos inconscientes carregam novas possibilidades de vida, traz a perspectiva de que eles possuem certa finalidade, e esta visão torna a psicoterapia junguiana diferente das demais. Pode-se considerar que a visão junguiana sobre o inconsciente é mais “positiva” do que as demais teorias que colocam sobre ele um depósito de conteúdos censuráveis (FORDHAM, 1990). Com base nesta proposta, justifica-se este trabalho, bem como o interesse em compreender como o símbolo é particularmente compreendido e trabalhado pelas diferentes escolas de psicologia analítica.

Esta pesquisa visa, portanto, apresentar a importância que o símbolo possui para a psicoterapia junguiana e como se dá a sua abordagem nas diferentes escolas de psicologia analítica. Organiza-se da seguinte maneira: nesta introdução apresenta linhas gerais, a tarefa que se propõe desenvolver, sua justificativa e como a realiza; o segundo capítulo delimita seus objetivos gerais e específicos; o terceiro, o método de pesquisa; o quarto capítulo aborda, de maneira teórico-conceitual o símbolo, para Jung. Com esta finalidade explora os sub-temas a ele relacionados: “Função transcendente”, “Energia Psíquica”, e “O movimento Libidinal”. O quinto capítulo discrimina as diferenças de enfoque ao símbolo nas diferentes escolas de psicologia analítica: a escola junguiana clássica, a desenvolvimentista e a arquetípica. O sexto capítulo é dedicado à discussão destes diferentes enfoques, e sua relação com as proposições de Jung. Finalmente, o capítulo sete, das considerações finais, coloca em perspectiva as diversas abordagens do conceito à luz das especificidades da psicologia como ciência.

2 OBJETIVOS

2.1 Objetivo geral

Compreender a importância do símbolo na psicoterapia junguiana em suas diferentes abordagens.

2.2 Objetivos específicos

1. Revisar o conceito de símbolo, função transcendente, energia psíquica e movimento libidinal para Jung.
2. Apresentar as características das diferentes escolas de psicologia analítica em sua abordagem ao símbolo.

3 MATERIAL E MÉTODOS

Esta pesquisa foi realizada a partir de uma revisão bibliográfica de caráter exploratório de base qualitativa. Segundo Gil (2010), uma pesquisa bibliográfica é elaborada através de materiais já publicados como, por exemplo, jornais, revistas científicas, dissertações e consultas a base de dados científicos e acadêmicos. A pesquisa bibliográfica tem a proposta de fornecer fundamentação teórica ao trabalho.

Para Gerhardt e Silveira (2009), nesta forma de pesquisa a preocupação volta-se a aspectos subjetivos da realidade que não podem ser medidos e quantificados, é centrada nas dinâmicas das relações sociais e por conta disto, visa um aprofundamento na compreensão do fenômeno estudado e não no seu aspecto quantitativo.

Gil (2010) afirma que o pesquisador realiza diversas leituras à medida que avança em seu trabalho. A primeira é a leitura exploratória, e consiste em verificar se o material encontrado é interessante para a pesquisa. Uma vez separado o material adequado para o tema escolhido, começa-se a leitura seletiva em que se determina o material a ser utilizado. Nesta etapa é importante que os objetivos já tenham sido definidos para que não sejam realizadas leituras em desacordo com o tema abordado. Parte-se, então, para a leitura analítica que consiste na análise das fontes contidas, ordenando-as para obter as respostas ao problema de pesquisa. A partir dessas etapas é que o pesquisador conseguirá realizar a leitura interpretativa, a última etapa do processo - a mais complexa - já que seu objetivo é relacionar o problema de pesquisa com o material pesquisado.

Os dados utilizados para esta pesquisa foram levantados em livros com referência ao tema, encontrados na biblioteca do Centro Universitário São Camilo, Padre Inocente Radizzani, revistas e artigos científicos disponíveis na internet, consultados nas bibliotecas virtuais como, Scielo – Scientific Electronic Library Online, Pepsic – Periódicos Eletrônicos em Psicologia, LILACS e através do Google Acadêmico.

A pesquisa foi realizada através dos descritores: Símbolo; Função transcendente; Escolas de psicoterapia junguiana; Movimento libidinal.

4 O SÍMBOLO NA TEORIA DE JUNG

Jung (2008) apresenta o símbolo como algo que está implicado em uma imagem ou em uma palavra e que sugere conteúdos que ultrapassam o seu significado expresso, ou seja, uma manifestação psíquica que contém um aspecto inconsciente que o torna indefinível e inexplicável em termos racionais. “Existem pensamentos e sentimentos simbólicos, situações e atos simbólicos. Parece mesmo que, muitas vezes, objetos inanimados cooperam com o inconsciente criando formas simbólicas” (JUNG, 2008, p. 64). Segundo Jung (1991, p. 418):

A imagem é uma *expressão concentrada da situação psíquica como um todo* e não simplesmente ou sobretudo dos conteúdos inconscientes. É certamente expressão de conteúdos inconscientes, não de todos os conteúdos em geral, mas apenas dos momentaneamente constelados. Essa constelação é o resultado da atividade espontânea do inconsciente, por um lado, que sempre estimula a atividade dos materiais subliminares relevantes e inibe os irrelevantes. A imagem é, portanto, expressão da situação momentânea, tanto inconsciente quanto consciente. Não se pode, pois, interpretar seu sentido só a partir da consciência ou só do inconsciente, mas apenas a partir de sua relação recíproca.

O símbolo constitui a linguagem básica da psique, e pode lhe atribuir um dinamismo específico, pois é constituído de elementos que são constantemente agrupados na psique em torno de imagens primordiais que são dotadas de potencialidades energéticas (SANT'ANNA, 2005). O homem, com a sua propensão em criar símbolos, os compõem por meio de analogias com objetos, experiências ou em rituais:

simbólica: objetos naturais (pedras, plantas, animais, homens, vales e montanhas, lua e sol, vento, água e fogo) ou fabricados pelo homem (casas, barcos ou carros) e até mesmo formas abstratas (os números, o triângulo, o quadrado, o círculo). De fato, todo o cosmos é um símbolo em potencial (JUNG, 2008, p. 312).

Os símbolos são expressos através das artes e das religiões, como forma de oferecer sentido ao que está fora do alcance da explicação humana; muitas vezes, possuem conotações especiais que ultrapassam o seu significado evidente e racional (SILVEIRA, 2001). Pelo fato de existirem inúmeros conteúdos que ultrapassam o alcance da compreensão racional, seu uso consciente é só um aspecto de grande

relevância. Como afirma Jung (2008, p. 21): “[...] o homem também produz símbolos, inconscientemente e espontaneamente, na forma de sonhos”.

Os símbolos naturais revelam temáticas comuns ao gênero humano, provém do inconsciente coletivo “[...] a parte da psique que retém e transmite a herança psicológica comum à humanidade. Esses símbolos são tão antigos e tão pouco familiares ao homem moderno que ele não é capaz de compreendê-los ou assimilá-los diretamente” (JUNG, 2008, p. 138). Desta forma, representam imagens arquetípicas, ou seja, porções de vida que advém das manifestações de ordem coletiva comum a toda humanidade.

A relação entre os símbolos coletivos e os naturais é crucial para a interpretação, pois permite ao analista inseri-los em um sentido e um contexto histórico e psicológico ao mesmo tempo (JUNG, 2008). Nos símbolos culturais observa-se o caráter análogo que permite a transformação do instinto em outra forma de manifestação. Essa nova forma de manifestação é o que caracteriza a atitude cultural do símbolo.

Os símbolos culturais, [...] são aqueles que foram empregados para expressar “verdades eternas” e que ainda são utilizados em muitas religiões. Passaram por inúmeras transformações e mesmo por um longo processo de elaborações mais ou menos consciente, tornando-se assim imagens coletivas aceitas pelas sociedades civilizadas (JUNG, 2008, p. 117).

A transformação do símbolo é contínua, pois com a evolução do homem, percebe-se sua recriação. Como afirma Jung (2008, p. 140): “Essa progressão de ideias simbólicas, no entanto, pode ocorrer na mente inconsciente do homem moderno da mesma maneira que nos rituais das sociedades do passado”. Este fato reafirma o símbolo como sendo uma produção natural ao homem.

Segundo Jung (2008) o homem primitivo não pensava sobre os seus símbolos, ele apenas o vivia através da sua relação com a natureza. Sua manifestação dava-se através de rituais. Com a valoração da consciência, o homem moderno não possui mais a mesma relação com a natureza, perdendo o que Jung chama de “identificação emocional inconsciente”. Os fenômenos naturais não possuem mais a sua implicação simbólica, ou seja, o trovão não é mais concebido como um Deus enfurecido. Afirma: “Para o espírito científico, fenômenos como o simbolismo são um verdadeiro

aborrecimento por não poderem formular-se de maneira precisa para o intelecto e a lógica” (JUNG, 2008, p.113).

Jung (2008) aponta que essa perda simbólica é compensada através dos sonhos, uma vez que o inconsciente conserva a capacidade de construir símbolos outrora expressos em rituais e crenças do homem primitivo.

A função criadora de símbolos oníricos é, assim, uma tentativa de trazer a mente original do homem a uma consciência “avançada” ou esclarecida que até então lhe era desconhecida e onde, conseqüentemente nunca existiria qualquer reflexão autocrítica. Num passado distante, essa mente original era *toda* a personalidade do homem. À medida que ele desenvolveu a sua consciência é que sua mente foi perdendo contato com uma porção daquela energia psíquica primitiva. A mente consciente, portanto, jamais conheceu aquela mente original, rejeitada no próprio processo de desenvolvimento dessa consciência diferenciada, a única capaz de perceber tudo isso (JUNG, 2008, p.124).

O sonho constitui a principal fonte de material simbólico, pois sua manifestação é espontânea. São os símbolos oníricos a principal fonte de estudo do inconsciente do homem moderno e para compreendê-los, é necessário que se considere os aspectos coletivos e as representações pessoais advindas do sonhador. Ambos os conteúdos, pessoais e coletivos, são importantes para a interpretação simbólica. Neste sentido, requerem do psicoterapeuta amplo conhecimento e a capacidade de investigar e discriminar suas finalidades (JUNG, 2008):

A interpretação de sonhos e de símbolos requer inteligência, não pode ser transformada em um sistema mecânico que vai, depois, servir de recheio a cérebros desprovidos de imaginação. Pede tanto um conhecimento progressivo da individualidade de quem sonhou quanto uma crescente percepção da parte de quem interpreta o sonho. [...] Quando nos esforçamos para compreender os símbolos, confrontamo-nos não só com o próprio símbolo, mas com a totalidade do indivíduo que o produziu (JUNG, 2008, p. 115).

O símbolo na teoria junguiana apresenta uma diferença conceitual da psicanálise. Jung considera que o conceito psicanalítico mais se aproxima do que a psicologia analítica considera “signo” ou “sinal”, pois é uma substituição, algo que contém um sentido oculto, resultado da censura e de mecanismo de defesa. Segundo Pieri (2002) “O símbolo freudiano não é mais que um significante que indiretamente indica um significado e que, por um preciso procedimento técnico mais ou menos longo, pode ser completamente decodificável”. (p. 459). Sobre isto, afirma Jung (2008, p. 65):

O sinal é sempre menos do que o conceito que ele representa, enquanto o símbolo significa sempre mais do que o seu significado imediato e óbvio. Os símbolos, no entanto, são produtos naturais e espontâneos. (...) ninguém pode tomar um pensamento mais ou menos racional, a que chegou por conclusão lógica ou por intenção deliberada, e dar-lhe forma “simbólica”. Não importa de que adornos extravagantes se ornamente uma tal ideia – ela vai manter-se apenas um sinal associado ao pensamento consciente que significa, e nunca um símbolo a sugerir coisas ainda desconhecidas.

A teoria junguiana identifica um movimento finalista no inconsciente. Em função disto, Jung (1981) questiona o método utilizado por Freud, que chama de redutivo ou causal. Considera que reduzir o material inconsciente a uma causa implica em simplificar os conteúdos, excluindo o que o inconsciente traz de mais profundo (SAMUELS; SHORTER; PLAUT, 1988). Através do método redutivo a significação de “símbolo”, pela escola de Viena, dá-se pelo viés da interpretação semiótica, visto que o símbolo é decifrado como um sinal de libido sexual, oferecendo um caráter analítico e casuístico ao método (PIERI, 2010).

Na concepção junguiana, interpretar o símbolo semioticamente é reduzir o real valor que possui terapeuticamente. “A interpretação semiótica, porém, torna-se sem sentido quando utilizada de modo exclusivo e esquemático, quando não compreende a verdadeira natureza do símbolo e o rebaixa a um mero sinal” (JUNG, 2010, p. 59 § 88).

O método analítico está mais voltado a questionar para onde a vida de uma pessoa esta sendo conduzida, do que explorar as causas de uma determinada situação (SAMUELS; SHORTER; PLAUT, 1988). Desta forma, o processo analítico é chamado de construtivo e sintético, e “abrange tanto a amplificação dos símbolos como a sua interpretação no nível subjetivo” (SHARP, 1991, p. 49).

O método, com efeito, se baseia em apreciar o símbolo, isto é, a imagem onírica ou a fantasia, não mais semioticamente, como sinal, por assim dizer, de processos instintivos elementares, mas simbolicamente, no verdadeiro sentido, entendendo-se “símbolo” como o termo que melhor traduz um fato complexo e ainda não claramente apreendido pela consciência (JUNG, 1991, p. 7).

Jung (1991) não descarta a análise redutora dos símbolos, só adverte que isso pode anular a finalidade do inconsciente. Considera que, para entender o sentido implicado no símbolo, as associações são recolhidas. O método construtivo ultrapassa, contudo, as associações particulares. Coloca a questão: “Qual o sentido indicado pelas

associações A, B, C quando vistas em conexão com o conteúdo manifesto dos sonhos?” (JUNG, 1991, p.7).

Nota-se que o símbolo possui diversas características e finalidades no conceito junguiano, e por conta disso, sua interpretação é particular. Como visto, o símbolo ultrapassa os conhecimentos do pensamento racional. Quando a mente racional identifica o símbolo com um único significado, transforma-o em signo.

Para Jung é tarefa da análise ter bem distinto o signo do símbolo, no sentido de que durante o processo psicoterapêutico, com o primeiro se atualizam os significados desconhecidos, e com o segundo se insiram aqueles significados que ainda não são possíveis, embora sejam igualmente necessários (PIERI, 2002, p. 455).

Nesse sentido, o símbolo só é vivo quando mantém aspectos desconhecidos. Nas palavras de Jung (1991, pag. 905):

Enquanto um símbolo for vivo, é a melhor expressão de alguma coisa. E só é vivo enquanto cheio de significado. Mas, uma vez brotado o sentido dele, isto é, encontrada aquela expressão que formula melhor a coisa procurada, esperada ou pressentida do que o símbolo até então empregado, o símbolo estará morto, isto é, só terá ainda significado histórico. Pode-se ainda continuar falando dele como símbolo, sob a tácita pressuposição de que falamos sobre o que ele foi no passado, antes que tivesse nascido dele uma expressão melhor.

Estas considerações esclarecem particularidades do conceito de símbolo para Jung, que possui um caráter formativo, pois contribui para a evolução consciencial do homem e, ao mesmo tempo, atua como uma manifestação dos arquétipos (PIERI, 2002).

4.1 Função transcendente

Para Jung (2013) a psique é concebida como um incessante jogo de opostos, representados principalmente pelo consciente e inconsciente, constituídos por diferentes tipos de conteúdos. Os pares de opostos são unidos para coordenação dos processos psicológicos: “Sua ação conjunta possibilita a regularidade equilibrada do processo, que se tornaria unilateral e despropositado sem uma ação contrária interior” (p. 45).

A “síntese tensional” é a ponte entre os opostos que Jung (1991) denomina de função transcendente. “A palavra transcendente é expressiva da presença de uma capacidade de transcender a tendência destrutiva de empurrar (ou ser empurrado) para um ou para outro lado” (SAMUELS; SHORTER; PLAUT, 1988, p. 83).

Jung (1991) considera que a consciência e o inconsciente mantêm uma relação antagonista no que se refere às suas tendências e conteúdos. Isso decorre de uma atitude complementar ou compensatória que mantêm, pois raramente estão de acordo.

A razão desta relação é que: 1) os conteúdos do inconsciente possuem um valor limiar, de sorte que todos os elementos por demais débeis permanecem no inconsciente; 2) a consciência, devido a suas funções dirigidas, exerce uma inibição (que Freud chama de censura) sobre todo o material incompatível, em consequência do que, este material incompatível mergulha no inconsciente; 3) a consciência é um processo *momentâneo de adaptação*, ao passo que o inconsciente contém não só todo o material esquecido do passado individual, mas todos os traços funcionais herdados que constituem a estrutura do espírito humano e 4) o inconsciente contém todas as combinações da fantasia que ainda não ultrapassaram a intensidade liminar e, com o correr do tempo e em circunstâncias favoráveis, entrarão no campo luminoso da consciência. (JUNG, 1991, p.1)

A unilateralidade leva à perda de equilíbrio psíquico. Em função disto, é necessário que haja uma força oposta que leve à compensação da unilateralidade (JUNG, 2013). Quando isto ocorre, pode-se observar certa tensão que resulta na irrupção da atitude oposta com forte contraposição, ocorrendo atitudes desagradáveis (JUNG, 1991).

O conhecimento das influências reguladoras dos opostos auxilia o homem a evitar as experiências dolorosas e desagradáveis, resultantes do desequilíbrio. A função transcendente facilita a passagem de uma atitude ou tendência psicológica para

outra, ou seja, ela conecta os opostos (SAMUELS; SHORTER; PLAUT, 1988). Denomina-se transcendente, “porque torna possível organicamente a passagem de uma atitude para a outra, sem perda do inconsciente” (JUNG, 1991, p.5). Desta forma, ela suprime a separação entre consciente e inconsciente, estabelecendo uma relação recíproca entre os conteúdos, pois reconhece a importância do inconsciente para a compensação dos conteúdos conscientes (JUNG, 1991).

Para Samuels, Shorter e Plaut (1988) a função transcendente apresenta-se como a ponte que preenche o vazio entre consciente e inconsciente e estabelece o elo entre os dados racionais e irracionais.

O alternar-se de argumentos e de afetos forma a função transcendente dos opostos. A confrontação entre as posições contrárias gera uma tensão carregada de energia que produz algo de vivo, um terceiro elemento que não é um aborto lógico, consoante o princípio: *tertium non datur* [não há um terceiro integrante], mas um deslocamento a partir da suspensão entre os opostos e que leva a um novo nível de ser, a uma nova situação. A função transcendente aparece como uma das propriedades características dos opostos aproximados. Enquanto estes são mantidos afastados um do outro – evidentemente para se evitar conflitos – eles não funcionam e continuam inertes (JUNG, 1991, p. 22).

Na tensão dos opostos há uma antítese, que leva a uma constante busca por novas sínteses. Neste processo de regulação, Jung observa o papel fundamental dos símbolos: “O símbolo é uma invenção inconsciente em resposta a uma problemática consciente, reunindo elementos psíquicos díspares, símbolos vivos” (SAMUELS; SHORTER; PLAUT, 1988). Ou seja, o símbolo compensa uma atitude dos opostos, promovendo o equilíbrio da vida psíquica. Segundo Pieri (2002, p.460):

Aqui o símbolo é entendido como “síntese tensional” dos opostos, em que inevitavelmente se dirime e dependendo da ocasião se dilacera o pensamento racional e instrumental. A síntese tensional a qual o símbolo remete forneceria a solução a igualmente trágica disseminação opositiva do, em todo caso, rico e criativo material psíquico produzido pela imaginação inconsciente.

Samuels, Shorter e Plaut (1988) consideram que consciente e inconsciente se confrontam em termos iguais e numa relação compensatória através dos símbolos, pois estes não aderem a nenhuma das partes, mas se expressam de maneira comum a ambas, possibilitando uma nova síntese. Assim a função transcendente estimula a consciência, através do símbolo, considerando uma perspectiva diferente, evitando a unilateralidade (SAMUELS; SHORTER; PLAUT, 1988). Nesse sentido o símbolo é o

“termo que melhor traduz um fato complexo e ainda não claramente apreendido pela consciência” (JUNG, 1991, p. 7).

Segundo Pieri (2002) para adentrar no processo de diálogo consciente/inconsciente, é necessário um olhar construtivo dos conteúdos inconscientes, motivo pelo qual se observa que a função é provocada de forma não natural na relação terapêutica. Este diálogo é, de um lado, propiciado pela função transcendente, de outro favorecido intencionalmente pela psicoterapia.

No método construtivo, Jung (1991) postula que o analista está apto a identificar percepções que estão presentes, em potencial no analisando auxiliando a torna-las conscientes. Através da prática o analista atua como mediador para o analisando ajudando a unir consciência e inconsciente buscando uma nova atitude. Neste caso, o analista atua como função transcendente e através desta relação, estabelece-se a transferência, na qual o analisando se agarra à figura que trará uma renovação de atitude. Aqui é importante citar que a transferência junguiana se interpreta através de seu objetivo e não de sua causa como na psicanálise.

Historicamente é correto explicar o caráter erótico da transferência, situando sua origem no *eros* infantil, mas, procedendo desta maneira, não entenderemos o significado e o objetivo da transferência, e interpretá-la como fantasia sexual infantil nos desvia do verdadeiro problema. A compreensão da transferência não deve ser procurada nos seus antecedentes históricos, mas no seu objetivo (JUNG, 1991, p. 5).

Jung (1991) adverte que o analisando tem de se sustentar pelos próprios pés e não depender a vida inteira do analista como atuante transcendente da relação antagônica. Levando em conta que os sonhos contém o material mais rico que o homem contemporâneo possui para a aproximação do inconsciente, constituem-se o meio ideal para a interpretação dos conteúdos inconscientes pelo homem.

A “imaginação ativa” é um método que estabelece uma relação consciente com os fenômenos inconscientes da psique, diminuindo o limiar da consciência do indivíduo. O sujeito se concentra em uma cena de um sonho até o que inconsciente se manifeste espontaneamente e produza uma fantasia. O resultado da imaginação ativa pode ser expresso através da dança, música e produção gráfica (HART, 2002). O processo

requer um ego que possa manter sua posição em face da contraposição do inconsciente. Há necessidade de ambas as partes receberem o mesmo valor, pois o ego defende sua existência dos conteúdos puramente afetivos para não ocorrer a unilateralidade do processo inconsciente que encontramos na esquizofrenia. Neste processo, a consciência é ampliada sucessivamente, pois o confronto faz com que ela integre os conteúdos afetivos para a adaptação (JUNG, 1991).

[...] a função transcendente constitui não apenas um complemento valioso do tratamento psicoterapêutico, como oferece também ao paciente a inestimável vantagem de poder contribuir, por seus próprios meios, com o analista, no processo de cura e, deste modo, não ficar sempre dependendo do analista e de seu saber, de maneira muitas vezes humilhante. Trata-se de uma maneira de se libertar pelo próprio esforço e encontrar a coragem de ser ele próprio (JUNG, 1991, p, 23).

“A confrontação entre os dois gera uma tensão, carregada de energia [...]” (SHARP, 1991, p. 75). É nesta tensão que se cria uma terceira essência, através da qual pode-se obter uma compreensão simbólica do sentido. “O intuito deste procedimento é descobrir conteúdos de tonalidade afetiva, pois se trata sempre daquelas situações em que a unilateralidade da consciência encontra a resistência da esfera dos instintos” (JUNG, 1991, p. 18). Ao descobri-los e interpreta-los com uma formulação adequada, surge a necessidade de entender como a consciência se comportará diante desta circunstância, dando início à confrontação dos opostos que se aproximam para a síntese do terceiro elemento que é a função transcendente (JUNG, 1991).

O dinamismo da psique opera por meio da energia psíquica, visto que as instâncias atuam mediante processos energéticos. Com isso, torna-se necessário a compreensão do conceito de energia psíquica para Jung.

4.2 Energia psíquica

Jung compreende libido como energia psíquica. O autor não a identifica com nenhum desejo específico, mas com um desejo ou impulso em seu estado natural. Isto o diferencia de Freud (1905):

[...] me tornou possível identificar a expressão “energia psíquica” com o termo “libido”. Este último indica um desejo ou um impulso que não é reprimido por qualquer instância moral ou outra. A libido é um *appetitus* em seu estado natural. Filogeneticamente são as necessidades físicas como fome, sede, sono, sexualidade, e outros estados emocionais, os afetos, que constituem a natureza da libido (JUNG, 2011, p.165).

Considerar que a libido possui um caráter amplo é libertá-la de uma significância limitadora associada somente ao campo da sexualidade, a partir da qual toda relação com um mundo, restringe-se a uma relação erótica (SILVEIRA, 2001). Ampliando o conceito as demais necessidades do homem, a energia psíquica passa a ser compreendida como uma manifestação do instinto. Este pode ser definido como “uma misteriosa manifestação de vida, de caráter em parte psíquico, em parte fisiológico. Ele pertence às funções mais conservadoras da psique e é difícil ou mesmo impossível modificá-lo” (JUNG, 2011, p. 170).

Esta consideração nos leva a um conceito de libido que se amplia para um conceito do “tender para” de modo geral. [...] é mais prudente por isso, ao falarmos de libido, entender com este termo um valor energético que transmite-se a qualquer área, ao poder, à fome, ao ódio, à sexualidade, à religião etc; sem ser necessariamente um instinto específico. (JUNG, 2011, p. 167)

Quando distribuída, esta energia aparece nos fenômenos instintivos naturais como desejo, vontade, força de trabalho e etc (JUNG, 2013). Além de ter um sentido amplo, a libido possui um caráter qualitativo. Segundo Silveira (2001), esse caráter sugere algo de valor psicológico, o que diz respeito a uma atitude de intensidade distribuída através das necessidades humanas. Vale dizer que ela pode abandonar um objeto na qual se destinava e tomar outra via de interesse, surgindo até em outras formas de manifestação.

A libido é distribuída entre as diferentes necessidades humanas, a partir de um declive natural, e transforma-se. A cultura representa a máquina através da qual esse declive torna-se a produção do trabalho efetivo, pois a matéria viva é ela mesma um transformador de energia. O corpo vivo e outros mecanismos de adaptação ao meio externo tem um valor que possibilita formas diversas de manifestações da libido. (JUNG, 2013)

Fordham (1990) considera que a libido destina-se às diferentes finalidades da vida, mas certa quantidade desta energia pode ser excedente e transformar-se em trabalhos designados para fins culturais. É a partir deste excedente que a libido se manifesta de modo não habitual.

Seria de se supor que esse excedente resultasse do fato de as funções fixamente organizadas serem incapazes de compensar suficientemente as diferenças de intensidade. [...] Do excedente de libido resultam certos processos psíquicos inexplicáveis, ou insuficientemente explicáveis pelas simples condições naturais (JUNG, 2013, p.61).

Só podemos desviar uma pequena parte da energia do seu curso natural, pois ela é investida nessas funções com uma força específica, não podendo ser transferida (JUNG, 2013). São essas novas formas de manifestação que consideramos como atividades culturais, pois é a partir dela que ocorre a diferenciação do trabalho.

O ser humano consegue transferir o instinto natural para outras formas de realização de trabalho e sua transformação ocorre através de um análogo ao objeto do instinto. A energia é canalizada e transmitida para esse análogo que é substituído de seu objeto original (JUNG, 2013). “A transferência não se efetua por um simples ato de vontade: é realizada por vias indiretas. Após um período de gestação no inconsciente, cria-se um símbolo que atrai a libido e serve de desvio ao seu curso natural” (FORDHAM, 1990, p. 22).

Segundo Jung (2013), o que transforma a energia psíquica como uma máquina é o símbolo, ou seja, o objeto análogo ao objeto do instinto, que transforma a energia excedente. Para o autor o símbolo transforma a energia representando ideias apropriadas que expressam a libido de modo equivalente, e assim transferi-la de uma forma diversa da original.

Símbolos de representação são ideias religiosas, símbolos de ação são rituais ou cerimônias; ambos são a manifestação e a expressão excedente de libido. [...] O processo de conversão da libido pelo símbolo existe desde início da humanidade e continua ativo em nossos dias. Os símbolos nunca foram inventados conscientemente, mas foram produzidos pelo inconsciente, pela via da chamada revelação ou intuição. (JUNG, 2013, p. 61)

Sua manifestação simbólica difere da habitual de canalização da libido, aquela atrelada ao instinto natural do ser humano. Os símbolos “possibilitam ao ser humano construir uma posição contraposta à natureza instintiva primitiva, uma atitude cultural diante da mera instintividade.” (JUNG, 2013, p. 73).

As manifestações de canalização da libido podem ser observadas de forma diferente no decorrer dos milênios. No homem primitivo havia um esforço maior para que a canalização ocorresse, ou seja, para que a energia psíquica fosse desviada de seu curso habitual. Segundo Jung (JUNG, 2013, p.56).

Todos os empreendimentos e esforços maiores, como o cultivo da terra, a caça a guerra, etc são introduzidos pelo primitivo com cerimônias de analogia mágica ou com encantamentos preparatórios que têm manifestamente como finalidade psicológica de transferir a libido para a atividade que se faz necessária. .

O homem primitivo necessita de rituais mágicos para o desvio da energia psíquica, enquanto o homem moderno o faz por meio da vontade, o que mostra sua racionalização e mudança de interesse. O homem moderno deslocou-se inteiramente para o lado da existência material. O homem primitivo aproximava-se do pensamento do tipo fantástico (JUNG, 2011).

O primeiro produto que um homem primitivo conquista através da formação análoga da energia instintiva é a magia. Uma cerimônia é mágica quando não é realizada com a finalidade de fazer um trabalho efetivo, mas fica retida na expectativa. Neste caso a energia é transferida a um novo objeto, criando assim um novo dinamismo que, no entanto, só permanece mágico enquanto não produzir um trabalho efetivo. A vantagem resultante da cerimônia mágica é que o objeto “recém-ocupado” obtém a possibilidade de exercer a influência sobre a psique. O valor desse objeto faz com que atue de forma determinante, suscitando a imaginação, de um modo tal, que a mente seja por ele atraída e dele se ocupe durante um longo período de tempo (JUNG, 2013. p. 59).

Jung (2013) afirma que, no entendimento moderno, a canalização de energia passa a ocorrer através de um simples ato de vontade, dispensando assim as cerimônias mágicas realizadas pelos primitivos. Isto revela a busca de dominar os

instintos. Esta capacidade pode, contudo ser considerada menos efetiva do que pensamos, e certas ocasiões torna-se necessário o poder de transformação do símbolo (FORDHAM, 1990).

Nos casos que vão além das nossas forças e também aqueles que correm o risco de não dar certo, lançamos uma primeira pedra, solenemente, com a benção da igreja, "batizamos" o navio a ser lançado à água ou, no caso de guerra, buscamos garantir-nos mediante ajuda de um Deus patriótico" (JUNG, 2013, p. 58).

Jung (2011) considera que o deslocamento e a transformação da energia psíquica em símbolo representam o segredo do desenvolvimento cultural. Uma vez que permitem a diferenciação do homem, consideramos fundamental compreender como essa energia se movimenta no aparelho psíquico.

4.3 O movimento libidinal

Jung considera a psique um contínuo dinamismo. Fluxos de energia a atravessam frequentemente. Há tensões diferentes, polos opostos, correntes em progressão e regressão que se entrelaçam em circulações constantes (SILVEIRA, 2001).

A movimentação da libido se dá através de duas correntes que são denominadas progressão e regressão, ambas de grande importância, pois apresentam movimentos opostos que ocasionam a autoregulação psíquica. Sem estas movimentações não há manifestações da energia psíquica (FORDHAM, 1990). Silveira (2001 p. 42) afirma: “De um lado estão as forças que alimentam o insaciável apetite dos instintos e, de outro lado, as forças que se opõem às primeiras, que restringem a impetuosidade instintiva”.

A progressão é compreendida como um processo de adaptação ao meio, ou seja, aquela que satisfaz as condições ambientais por meio de atitudes. É importante, contudo, considerar que o ambiente está em constante modificação e a atitude pode facilmente não exercer mais a sua função de adaptação, necessitando de uma nova atitude condicionada (JUNG, 2013).

Este movimento de esforço contínuo para corresponder às cobranças exteriores, quando não é atendido, faz com que esta energia fique detida, ocasionando um represamento da libido.

A progressão seria comparável a um curso d'água, que da montanha corre para o vale. O represamento corresponde a um obstáculo específico colocado ao curso da água, tal como uma barragem, que transforma a energia cinética do curso da água na energia potencial da situação. Devido ao represamento, a água é forçada a encontrar outro caminho quando atinge uma altura que lhe permite transbordar em algum lugar. Talvez ela flua por um canal, que leva a energia viva do declive a passar por uma instalação de turbinas para a geração de eletricidade. Esta transformação seria uma imagem da nova progressão gerada pelo represamento e regressão, cujo caráter alterado – em relação ao anterior – é caracterizado pelo fato de a energia agora se manifestar sob uma nova forma (JUNG, 2013 p. 51).

Para Jung (2013), este represamento é muito importante, pois quanto mais ele durar, mais aumentará a tensão entre os opostos, favorecendo a unilateralidade e

incorporando novos territórios de material psíquico. Essa situação pode desenvolver um sistema neurótico ou dependendo da intensidade, processos psicopatológicos. O conflito psíquico ativa a corrente de regressão que traz à consciência conteúdos inconscientes que foram excluídos para a adaptação externa (FORDHAM, 1990).

Jung (2013) apresenta a regressão como a corrente que se confronta com o problema da alma, pois é ela que aumenta o valor dos conteúdos inconscientes, aqueles que foram excluídos pelo consciente. Esses valores até então só se manifestam através de vias indiretas, como experiências de associações, perturbações e sob a forma de complexos. Com o represamento da libido na corrente de progressão, a regressão aumenta e o valor destes conteúdos ultrapassa o limiar da consciência trazendo à tona conteúdos que eram inteiramente inconscientes.

Em contato com o símbolo o ego pode confrontar e integrar estes conteúdos. Isto indica que o movimento de regressão pode permitir o desenvolvimento da personalidade do indivíduo, pois os conteúdos simbólicos, uma vez integrados, permitem que a libido volte a fluir novamente em direção ao exterior, iniciando um novo processo de progressão (SILVEIRA, 2001).

É importante considerar que progressão não significa evolução, bem como regressão não significa involução. O fluxo contínuo de energia que se adapta ao meio externo não é considerado um desenvolvimento da psique, assim como a regressão não significa involução, pois os conteúdos do inconsciente necessitam de energia para diferenciar-se (SILVEIRA, 2001). Vale dizer que se o ser humano se encontrar unilateralmente em um destes estados, pode retroceder a estados mais primitivos de involução. (JUNG, 2013).

Para Oliveira (2010), a energia psíquica tende a se revelar “plasmada” por intermédio de símbolos, que manifestam diferentes complexos e arquétipos e se constelam na situação psíquica do indivíduo. Assim, afirma Jung (JUNG, 2011, p. 172) é possível considerar que: “Conteúdos particularmente acentuados (“complexos com conotação afetiva”) refletiram-se em numerosas analogias e produziram sinônimos cujo objetos entram assim para dentro do mágico campo de ação da psique”.

5 PSICOTERAPIA JUNGUIANA: AS DIFERENTES ESCOLAS

A psicologia analítica se desenvolveu por três direcionamentos teórico-práticos que surgiram das principais ideias de Jung. As três orientações resultaram em práticas distintas, que têm diferentes focos em relação ao material psíquico apresentado (SANT'ANNA, 2001).

As escolas foram caracterizadas como clássica, desenvolvimentista e arquetípica. A escola clássica é representada pelo grupo que se mantém fiel aos pensamentos originais de Jung. Sua proposta é uma aproximação do *self* por meio de um tratamento finalista dos materiais psíquicos apresentados que são trabalhados mediante a amplificação e imaginação ativa. A escola desenvolvimentista baseia-se no estudo do desenvolvimento psíquico infantil e busca, através da aproximação com a psicanálise inglesa, o enfoque na transferência e mecanismos de defesa primitivos. O trabalho interpretativo ocorre por meio da redução dos conteúdos manifestos. E por último, a escola arquetípica atribui especial importância ao exame das imagens. Seu principal método é a análise dos sonhos (SANT'ANNA, 2001).

A escola clássica, que obedece ao modelo originalmente proposto por Jung, enfatiza o conceito e a experiência simbólica do *self*. A escola do desenvolvimento, por sua vez, privilegia o desenvolvimento da personalidade e a análise da transferência e a contratransferência. E a escola arquetípica salienta a definição do arquétipo e o exame de imagens muito diferenciadas (SANT'ANNA, 2001, p. 71).

Com desenvolvimento das três escolas, a prática clínica se diferenciou bem como a sua maneira de tratar o material simbólico. Estas particularidades serão examinadas nos itens que se seguem.

5.1 A escola junguiana clássica

A escola clássica é formada por analistas que procuram manter as ideias centrais de Jung, resistindo às reformulações das demais escolas. Seu principal objetivo é “o trabalho analítico como um trabalho de descoberta mútua contínua, tornando consciente a vida inconsciente” (HART, 2002, p. 101).

Uma das principais características da escola clássica é manter uma atitude de respeito com o inconsciente, ou seja, destituir-se de qualquer suposição a respeito do indivíduo, permitindo que os conteúdos inconscientes sejam manifestados de modo natural. Para isso Jung (2008) considera que, ao se trabalhar com conteúdos advindos do inconsciente, devemos nos destituir das técnicas.

Se tratarmos a análise como uma técnica mecânica, perde-se a personalidade psíquica da pessoa que sonha e o problema terapêutico fica reduzido a uma simples interrogação: qual das duas pessoas em jogo – o analista ou o sonhador – dominará a outra? [...] antes de construirmos teorias gerais a respeito do homem e sua psique, deveríamos aprender muito mais sobre o ser humano com quem vamos lidar. (JUNG, 2008, p. 68)

Entende-se, portanto, que o indivíduo é a única realidade no processo terapêutico, e a principal ênfase baseia-se no seu mundo interior, percebendo-se nos sonhos, sintomas, comportamentos e demais formas de expressão a maneira pela qual o inconsciente encontra para se realizar (HART, 2002). Mas, como se compreende esse trabalho de descoberta mútua, tomado como o principal objetivo da psicoterapia clássica?

Para Sant’ Anna (2001), no processo psicoterápico é necessário ocorrer à integração do conflito para que se apresente uma nova atitude que regule a tensão entre consciente e inconsciente. É nesse processo de integração que se transforma a atitude unilateral da consciência. Sua identificação só ocorre por meio da observação do fluxo de imagens psíquicas da relação dialética entre analista e analisando.

Para transformar-se, a consciência deve abranger os paradoxos, que só adquirem expressão mediante a linguagem metafórica ou simbólica. É necessária uma aproximação efetiva do discurso imagético para que as transformações mais profundas da psique se realizem (SANT’ANNA, 2001, p. 38).

O processo de individuação constitui-se o principal norteador de um trabalho de discriminação dos conteúdos inconscientes que se encontram projetados, buscando sua elaboração e assimilação consciente (HART, 2002). Busca-se uma aproximação do inconsciente com o consciente, a assimilação e significação das manifestações simbólicas que se expressam através dos arquétipos que estão constelados na vida do indivíduo (OLIVEIRA, 2010).

O arquétipo, então, é um potencial de energia psíquica inerente em todas as experiências de vida tipicamente humanas, sendo ativado com um foco único em cada vida individual. Estas forças serão modificadas de acordo com as infinitas variedades da experiência – aparecendo no que Jung chama de complexos – mas sua energia e força derivam-se do próprio arquétipo. (HART, 2002, p. 102),

Para Sant' Anna (2005) a imagem tem um componente associado a um conteúdo emocional e ao mesmo tempo uma ideia, o que o caracteriza um caráter ambivalente. Para o autor, com a ativação do arquétipo a consciência se move na busca de uma compreensão.

Desta forma, entende-se a relação íntima que o processo de individuação tem com a função transcendente, de modo que o conflito entre os opostos é regulado a partir dos símbolos que oferecem a unificação dos seus diferentes aspectos:

Segundo Jung, a causa dos conflitos psíquicos está na cisão da consciência com a base instintiva da psique, o inconsciente coletivo. Por isso ele propõe que o esforço terapêutico seja no sentido de estabelecer uma ponte entre o ego e o *self*, estabelecer uma “função transcendente”, segundo sua própria denominação, que tem origem na função compensatória complementar da psique (SANT'ANNA, 2001, p 34).

Nesta relação de compreensão e assimilação consciente dos conteúdos inconscientes o processo de individuação avança revelando as particularidades deste indivíduo em relação ao coletivo: “A relação com o símbolo permite ao indivíduo diferenciar-se dos caminhos prescritos pelas normas coletivas, e é uma oportunidade de particularizar os temas universais” (OLIVEIRA, 2010, p. 73).

Esta escola compreende o processo psicoterápico como um diálogo entre analista e analisando, uma relação dialética da qual nasce um terceiro elemento que

acrescenta ambas as partes (OLIVEIRA, 2010). Nesse sentido Jung (1991) vê o analista operando como função transcendente na relação.

Esta relação dialética revela o caráter exploratório da psicoterapia. O analista assume uma postura especulativa na qual não interpreta e não conceitua, e o analisando se responsabiliza em dar um lugar na sua vida para as imagens que emergem. Assim o analista torna-se o facilitador que acompanha as assimilações da psique do indivíduo (OLIVEIRA, 2010).

Para haver um diálogo criativo e construtivo com o inconsciente, é preciso que o ego participe como um parceiro efetivo desse processo. É somente por intermédio da consciência que o potencial inconsciente pode se realizar construtivamente, nunca em seu detrimento. Jung ressalta que o objetivo último do confronto com o inconsciente é o alargamento da consciência, razão pela qual é fundamental que todas as intuições recebidas em forma de imagens de fantasia, desde que traduzidas em atitudes, valores, formas de reagir às situações, em sentimentos ou ideias, possam ser integradas na vida consciente (SANT'ANNA, 2001, p. 52)

O símbolo nesse processo torna-se o que Sant' Anna (2010) chama de "mensageiro" do *Self*, representando o que é total e pleno, trazendo os conteúdos inconscientes que o ego desconhece. As técnicas para a ampliação e assimilação dos conteúdos simbólicos são: a interpretação dos sonhos, imaginação ativa e técnicas expressivas que permitem "um diálogo direto e dinâmico com as imagens psíquicas que favorecessem a conscientização e a integração das dimensões inconscientes da psique" (SANT'ANNA, 2005, p. 23).

Desta forma, o processo psicoterápico, na escola clássica, é compreendido "como um afastamento gradual do controle do ego em direção ao domínio do Si-mesmo" (HART, 2002, p. 109). Traz consigo a percepção de uma finalidade para a vida e o descobrimento do seu significado, distanciando-se de um propósito casuístico que visa o fenômeno como "o que isso significa", privilegiando o diálogo que perguntasse "o que isso quer dizer de mim?" (OLIVEIRA, 2010, p. 79).

Como proposta terapêutica de mergulho no inconsciente, o indivíduo transforma suas atitudes gradualmente, promovendo a autoregulação entre os opostos, buscando alcançar a sua autonomia diante dos conteúdos inconscientes. "Se não houver tensão emocional, não poderá haver transformação. O inconsciente só pode indicar um

caminho de saída para a crise se for mantida a consciência dos opostos” (SANT’ANNA, 2001, p. 51). O símbolo, portanto, revela-se elemento essencial para a contínua integração dos conteúdos inconscientes nesta escola.

5.2 A escola desenvolvimentista

Segundo Solomon (2002) a escola desenvolvimentista surge a partir de uma necessidade de aprofundamento nos aspectos do desenvolvimento infantil, bem como na relação transferencial e contratransferencial que ocorre entre paciente e analista. Esta escola considera que estas áreas que não foram suficientemente abordadas por Jung na construção de sua teoria.

Para os analistas junguianos do desenvolvimento a falta de uma compreensão profunda dos estados mentais infantis faz com que as contribuições de Jung no sentido da psique prospectiva e da relação dialética de transformação se revelem limitadas. Isso caracteriza um empobrecimento e involução da psicologia analítica como prática clínica (SOLOMON, 2002).

A busca de uma compreensão das estruturas iniciais dos estados mentais infantis e suas implicações para o desenvolvimento, bem como de sua manifestação na relação terapêutica de maneira transferencial e contratransferencial levou os teóricos e clínicos junguianos a aproximarem-se da escola inglesa de psicanálise. Esse interesse levou à elaboração de uma “teoria coerente do desenvolvimento infantil compatível com a tradição junguiana, e que ao mesmo tempo pudesse beneficiar-se com as novas descobertas e técnicas psicanalíticas pertinentes” (SOLOMON, 2002, p. 131).

Alguns clínicos junguianos consideraram o desenvolvimento kleiniano a mais acessível das investigações psicanalíticas da vida mental inicial. A concepção de Klein do corpo ou das experiências de base instintiva como a raiz de todos os conteúdos e processos psicológicos repercutiam as descobertas de Jung relativas à existência de estruturas psicológicas profundas, as quais tinham por base as experiências instintuais e eram representadas mentalmente através de imagens arquetípicas. Desta forma, as investigações de Jung poderiam ser ligadas à visão reducionista da psique, na medida em que ele investigou, como Klein, as primeiras fases da vida mental desde suas próprias raízes, as primeiras representações mentais das experiências instintuais. Estas imagens mentais de experiências com base corporal eram chamadas de imagem arquetípicas por Jung, ao passo que Klein as chamava de objetos parciais (SOLOMON, 2002, p. 131).

Para a escola desenvolvimentista a experiência do bebê com sua mãe é fundamental para seu desenvolvimento. Ela pode ser revivida na clínica com a projeção das representações internas no terapeuta, o que torna a qualidade desta experiência de

suma importância para a conquista gradual da capacidade de integrar os aspectos duais da psique. Klein e Jung utilizam termos diferentes para se referir aos processos psicológicos ligados à relação do bebê com sua mãe. Jung se refere à experiência do bebê em relação de aspectos duais da mãe, ao passo que Klein postula a existência do “seio mau” e “seio bom”. Jung utiliza-se dos termos “integração e síntese dos opostos” enquanto que Klein propõe que o desenvolvimento mental dá-se em direção à percepção do que denomina de “objeto total” (SOLOMON, 2002).

Jung e Klein também formulam a existência de estruturas mentais inatas, ligadas aos instintos, que articulam as primeiras experiências biológicas do bebê. Jung as apresenta como figuras arquetípicas, enquanto Klein como partes de objetos. Segundo Solomon (2002): “Ambos compreendiam que as experiências que surgem por meio destas estruturas inatas profundas são mediadas pelas experiências reais do ambiente real, pela qualidade do cuidado [...]” (p. 132).

Aproximações também podem ser feitas entre a abordagem clínica de Winnicott e as proposições de Jung. Winnicott propõe que as marcas do relacionamento entre mãe e bebê reaparecem entre analista e paciente e do “espaço potencial” que existe nessa relação. Jung (2011) estudou profundamente a relação entre o paciente e o analista nos aspectos transferenciais, e utilizou a alquimia para aprofundar e traduzir este processo. Seus estudos não se aprofundaram, contudo, nos aspectos infantis que podem surgir nesta relação e por conta disto, muitos clínicos junguianos valeram-se de aspectos da abordagem Winnicottiana para compreendê-la (SOLOMON, 2002).

Winnicott partilhava da visão teleológica de Jung da natureza humana. Sua premissa básica era a de que, com um “ambiente suficientemente bom”, o bebê e a criança também teriam todas as chances de desenvolver-se, crescer e serem criativos, a despeito das falhas e frustrações inevitáveis nas condições ambientais (SOLOMON, 2002, p. 136).

A escola desenvolvimentista também teve a influência de Bion, por conta da importância que o autor atribui à capacidade da mãe conter os estados físicos e emocionais manifestados pelo bebê por meio de respostas empáticas. Os conteúdos primitivos que podem surgir na transferência e contratransferência também tiveram a

influência do autor, no que se refere ao que o analista pode vivenciar em sua clínica (SOLOMON, 2002).

Solomon (2002) afirmam que, a partir destas contribuições de autores da psicanálise inglesa, o Dr. Michael Fordham desenvolve uma teoria que permite o conhecimento do desenvolvimento infantil dentro de uma psicologia junguiana. Além do estudo do trabalho de Klein, Winnicott, Bion entre outros que abordam as relações objetais, Fordham também reúne os seus conhecimentos nas observações de bebês, prática já aplicada pela psicanálise inglesa. Com base em suas próprias inovações, estudos e compreensão clínica, Fordham desenvolve as bases do que se conhece por “escola desenvolvimentista” de psicologia analítica. Ele introduz na teoria junguiana os estudos dos processos mentais infantis, com base “no trabalho clínico intensivo com crianças muito pequenas e na observação de bebês, influenciado pela concepção das relações objetais da importância das primeiras interações com os cuidadores [...]” (SOLOMON, 2002, p. 139).

Para Santa’ Anna (2005), esta escola busca identificar etapas de desenvolvimento do ego a partir de padrões estabelecidos por imagens de arquétipos:

Postula-se um modelo de desenvolvimento da consciência que parte de um estágio inicial de indiferenciação e identificação com o todo (self), seguido de um estágio de percepção imagética ou simbólica para chegar a um estágio de diferenciação e compreensão consciente, predominantemente egóica (SANT’ANNA, 2005, p. 24).

Erich Neumann (1905-1960) foi o principal analista desenvolvimentista que criou bases para a compreensão do desenvolvimento da psique no âmbito individual e coletivo. Seus estudos detém-se, principalmente, nos aspectos interiores e arquetípicos do desenvolvimento, ao contrário das teorias que visam à influência nos aspectos exteriores. Constituiu uma teoria evolutiva que revela a diferenciação de opostos e a origem da estrutura egóica que se estabelece através de sucessivos estágios (SANT’ANNA, 2001).

Na escola desenvolvimentista, o desenvolvimento da personalidade é compreendido por estágios de manifestações arquetípicas, à medida que os arquétipos apresentam uma relação orgânica que determina o desenvolvimento da consciência.

Os arquétipos manifestos nos mitos guardam em si uma relação orgânica; os estágios em que eles se sucedem determinam o crescimento da consciência. Na esfera individual, o ego passa pelos mesmos estágios arquetípicos que determinaram a evolução da consciência ao longo da história da humanidade. É desse modo que as imagens arquetípicas oferecem uma forma natural de desenvolvimento e maturação da personalidade e por isso podem ser comparadas aos componentes hormonais e biológicos da constituição física (SANT'ANNA, 2001, p 74).

A partir dos estágios arquetípicos pelos quais a consciência passa, dá-se a transformação do ego que revive uma nova relação com as imagens que lhe são apresentadas. “A capacidade de compreender e de interpretar essas imagens se transforma à medida que a consciência do ego muda, no decorrer da história ontogenética e filogenética do homem (...) (NEUMANN, 1995, p.14).

Para Sant' Anna (2001) a partir do estudo e análise dos mitos de diversas culturas, Neumann identifica o desenvolvimento da consciência através de padrões, relacionados ao processo de desenvolvimento da consciência da criança. Sua descrição destes estágios torna o método comparativo uma forma de relacionar os conteúdos coletivos, manifestos na psique do indivíduo, com manifestações históricas apresentadas na arte e religião, propondo uma interpretação que considera o contexto trazido pelo sujeito. O método consiste em avaliar o material manifesto relacionando-o com o estágio de desenvolvimento do ego bem como sua relação com o inconsciente. É necessário que, para que isso aconteça se estabeleça uma distinção entre os fatores que são de ordem coletiva e pessoal.

Aqueles pertencem a uma personalidade individual e não são compartilhados por outro indivíduo; estes são coletivos, suprapessoais e extrapessoais, elementos estruturais internos partilhados por toda a humanidade; são sobretudo independentes da esfera pessoal uma vez coletiva e individualmente resultado da evolução (SANT'ANNA, 2001, p.75).

Portanto, “os estágios arquetípicos são etapas do desenvolvimento da consciência, o que lhe permite interpretar a figura mitológica da criança, do adolescente e do herói como figurações de transformação e desenvolvimento do ego” (SANT'ANNA, 2001, p.75). Esta escola considera necessário que haja a diferenciação do ego, pois quando a consciência não se diferencia, há uma predominância das constelações inconscientes, o que para Neumann (1995) ocasiona numa relação estritamente

primitiva e mitológica com o mundo, que reflete a maneira pela qual o homem primitivo vivia.

A diferenciação é necessária para que haja o desenvolvimento e síntese da consciência perante a cultura; “uma vez associados os fatos puramente pessoais aos dados transpessoais, a dimensão humana coletiva é redescoberta e adquire novo dinamismo” (SANT’ANNA, 2001, p, 76).

Neumann (1995) desenvolve o conceito de centroversão, para se referir à primeira etapa da vida, e considera que ele leva à formação do centro da consciência que posteriormente se desenvolve como complexo do eu, que na segunda metade da vida se relaciona com o *self* no processo de individuação. Portanto o conceito de centroversão se relaciona ao processo de busca da totalidade, promovida pelo diálogo entre *self* e ego. (SANT’ ANNA, 2001).

O símbolo na prática clínica desta escola é induzido a uma abordagem linear, ou seja, a imagem que se manifesta é amparada sem nenhuma intervenção, para que haja uma “regressão criativa” que favoreça a manifestação do Self. Espera-se a manifestação de diversas imagens que possibilitem a expressão de uma possibilidade de ligação com a consciência, e assim encaminha-se o processo de discriminar as etapas de desenvolvimento do indivíduo, interpretadas a partir do conhecimento simbólico do terapeuta (SANT’ ANNA, 2005).

Esse movimento de mergulho que a consciência realiza continuamente às fontes primordiais da psique é uma questão de fundamental importância para a discussão do papel das imagens simbólicas no processo de reequilíbrio e desenvolvimento psíquico. Também chamada de “regressão criativa”, a introversão da libido ganha uma conotação positiva e criativa; o inconsciente não é apenas o dragão que tem de ser destruído e subjugado pela consciência, ele também é o útero da grande mãe de onde provém toda vida (SANT’ANNA, 2001, p. 79).

Em cada estágio do desenvolvimento a percepção que o sujeito tem de mundo varia, visto que os arquétipos e símbolos não são os mesmos, pois são os instrumentos para a mudança da consciência. A tendência de unificação promovida pela centroversão vivida no primeiro estágio, regido pelo mito da criação, leva o ego a se tornar mais estruturado, permitindo o aumento da orientação da libido para determinada

atividade. Este movimento da consciência leva a uma resposta do inconsciente: “Quanto mais nítida é a sistematização da consciência, mais nitidamente são constelados os conteúdos inconscientes pelos símbolos e arquétipos diferenciados” (SANT’ANNA, 2001, p. 84).

No processo de individuação, segundo Neumann, o psiquismo tenderá a passar por outros estágios arquetipicamente determinados. O segundo estágio, regido pelo mito do herói, estimula a separação dos sistemas consciente e inconsciente; o terceiro, regido pelo mito da transformação, propõe sua reaproximação, através das diferenciações necessárias de opostos, e sua reunião pela consciência. (NEUMANN, 1995).

Além de abrir o conhecimento analítico para a prática clínica com crianças, a escola desenvolvimentista também proporcionou a abertura para abordagens corporais e técnicas expressivas e lúdicas, como o jogo da caixa de areia (*sandplay*), técnicas corporais e amplificação cultural buscando por meio delas o desenvolvimento da “consciência de ego” que significa despotencializar a imagem favorecendo uma compreensão racional (SANT’ ANNA, 2005).

5.3 A escola arquetípica

Jung denomina os arquétipos como “uma herança coletiva de formas gerais, abstratas, que estruturam a aquisição pessoal de determinados conteúdos concretos” (ADAMS, 2002, p. 112). Os arquétipos são padrões comuns à humanidade que podem ser identificados através dos mitos.

A escola arquetípica foi fundada por James Hillman, no final da década de 1960 com outros junguianos, no intuito de reformular conceitos da teoria junguiana, bem como na crítica a aplicação mecânica dos princípios junguianos. O autor considera que a psicologia arquetípica não deve ser vista como uma escola, mas sim como uma abordagem ou direção (ADAMS, 2002).

Para o arquétipo se atribui um enfoque valorativo que na prática se aproxima aos aspectos fenomenológicos da psicologia analítica, e considera tudo o que é apresentado psiquicamente como imagens, ou seja, fenômenos. O conceito de arquétipo é rejeitado e reformulado com denominação de arquetípico. Portanto, qualquer imagem pode ser tida como arquetípica e sua principal característica é ser dotada de valor (ADAMS, 2002). “A psicologia arquetípica, mais revisionista, evoca os arquétipos como um instrumento metafórico amplo, rico e profundo, mais de acordo com os valores da alma que se pretende exaltar” (SANT’ ANNA, 2001, p. 95).

A psique é imagem, e toda imagem é arquetípica, razão pela qual a psicologia também pode ser chamada de psicologia arquetípica, desde que isente de superficialidade, vista, portanto, pelo prisma de seus aspectos ocultos. O termo arquétipo expressa mais um movimento, uma atitude do que propriamente um conceito, o que autoriza a nomear a psicologia arquetípica em vez de uma psicologia dos arquétipos (SANT’ANNA, 2001, p. 95).

Uma vez que a imagem é expressão essencial da psique, o arquetípico está “no olho do observador – a pessoa que olha uma imagem – mas também está, noutro sentido, no olho da imaginação” (ADAMS 2002, p. 113). Isto permite que a imagem seja reconhecida como movimento da alma e haja integração de seu conteúdo à consciência. A escola arquetípica que trabalhará com o re-visionar ou metaforizar a realidade a partir das imagens arquetípicas que se manifestam na vida do indivíduo (SANT’ ANNA, 2005).

O objetivo não é induzir os indivíduos a serem mais realistas (como no “princípio da realidade” de freudiano) mas permitir que compreendam que a “imaginação é a realidade” (Avens, 1980) e que a realidade é a imaginação: que aquilo que mais parece literalmente “real” é, na verdade, uma imagem com implicações metafóricas potencialmente profundas (ADAMS, 2002, p. 114).

O caráter imaginativo constitui algo primário, portanto a imaginação possui um caráter autônomo que transcende o sujeito a atender-se à imagem e aderir ao fenômeno em si, diz algo à experiência do indivíduo e se serve de uma finalidade metafórica. “As imagens não são vistas como representações, sinais, símbolos, alegorias ou comunicações, mas como fenômenos peculiares à psique” (SANT’ ANNA, 2005, p 25). Assim o método evoca as imagens e convoca o indivíduo a atender-se aos fenômenos, a fim de descrevê-los de maneira qualitativa, proporcionando uma elaboração metafórica através dele (ADAMS, 2002).

Jung (1999) que propõe como objetivo da análise a integração dos opostos por meio do processo de individuação. Na psicologia arquetípica o propósito é relativizar o ego através da imaginação. A imaginação descentraliza o ego, à medida que este também é apresentado como imagem. “Ela não se empenha em “fortalecer” o ego, mas procura, em certo sentido, “enfraquece-lo” – desmascarar as pretensões do ego” (ADAMS, 2002, p. 116).

Para Hillman, a consciência a ser desenvolvida é a consciência da alma, não a consciência do ego, razão pela qual nem todas as experiências necessitam ser integradas por intermédio do ego; muitas podem simplesmente permanecer no campo vivencial. Consciente não é necessariamente aquilo que foi compreendido e assimilado pelo ego e suas funções, mas tudo aquilo que foi transformado em experiência. [...] A atividade básica da alma é transformar, por meio de imagens e ideias, eventos em experiência, que ela gera sobre eles mesmos (SANT’ANNA, 2001, p. 96).

Pelo fato da psicologia arquetípica ser uma psicologia da imagem, o símbolo não possui um caráter transformativo, pois conforme descrito por Sant’ Anna (2005), as imagens não são representações de símbolos, portanto, a manifestação do arquétipo não se dá a partir de manifestações simbólicas, “o que torna uma imagem arquetípica é o modo como ele é tocada, não a forma dela” (SANT’ ANNA, 2005, p. 25). Neste sentido a imagem assume um caráter de multiplicidade, adquirem o significado que o indivíduo dá a ela.

Segundo Sant'Anna (2001), as imagens arquetípicas permeiam toda a experiência consciente e inconsciente, ou seja, são a base da alma. Por mediação destas imagens, a psique se conecta com a alma e se estabelece um aprofundamento que transforma os eventos em experiências. Toma como objetivo principal “facilitar a formação da alma como campo psíquico de experiência; não é lidar com os problemas profundos, mas possibilitar que eles se tornem mais profundos” (SANT'ANNA, 2001, p. 97).

Entende-se, portanto que o objeto de estudo para a escola arquetípica é a alma, diferente da clássica e da desenvolvimentista:

A alma é uma perspectiva, um ponto de vista do qual é possível que o sujeito e os eventos ou ações permutem entre si. Ela se apresenta de modo paradoxal, é simultaneamente um modo de ser e de perceber e um dado. Assim como não se manifesta nem fenômeno isolado não pode ser apreendida divorciada dos fenômenos. Afirma-se ainda que a alma depende do homem para “encarnar-se” assim como o homem depende dela para tornar-se profundo (SANT'ANNA, 2001, p. 97).

A linguagem básica dos padrões arquetípicos que constituem a alma se manifesta pela linguagem metafórica que emana dos mitos. Não há a tentativa de explicação através dos mitos: “O mito oferece portas, ou melhor, oferece olhos que privilegiam diferentes aspectos, perspectivas e a abertura necessária para a visão que Hillman denomina “politeísta” (SANT'ANNA, 2001, p. 97).

Para Sant'Anna (2001) a visão monoteísta da escola clássica, na qual o arquétipo do *self* é tido como a totalidade da psique, abriu o campo para as críticas por conta do rico poder da imaginação e da diversidade cultural contemporânea. A visão politeísta de Hillman oferece a vivência de um não-ego que permite uma pluralidade de experiências que podem ser vivenciadas diferentemente do que propõe a escola clássica.

A psicologia arquetípica ou imaginal é uma escola pós-estruturalista que oferece uma perspectiva revisionista da análise junguiana, onde se prioriza a produção das imagens despertando o seu valor arquetípico para a relativização do ego. Procura respeitar a perspectiva da alma e do indivíduo sem técnicas reducionistas, abordando

as imagens de maneira fenomenológica, ou seja, propondo contemplar a imagem e o contexto psíquico na qual ela se insere (SANT'ANNA, 2005).

6 DISCUSSÃO: A relevância da simbologia na clínica junguiana

Para a Psicologia Analítica, o símbolo é linguagem básica do inconsciente. Sant' Anna (2005) considera que os símbolos possuem a capacidade de unir elementos para lhe atribuir forma e significado. Assim, os símbolos não constituem apenas uma representação visual, transferência de energia psíquica ou atividades criativas, mas sim uma oportunidade de transformação. “Os símbolos apontam direções diferentes daquelas que percebemos com a nossa mente consciente e, portanto, relacionam-se com coisas inconscientes, ou apenas parcialmente conscientes” (JUNG, 2008, p 113).

Para Silveira (2001) no símbolo sempre está presente uma imagem arquetípica que se junta a outros elementos individuais do indivíduo.

Quando o conteúdo universal, puramente humano, oferecido pelo inconsciente coletivo, se relaciona com o caráter formativo da consciência, o arquétipo recebe corpo, matéria, forma plástica, etc. e torna-se apresentável mediante a imagem arquetípica ou símbolo. Toda vez que um arquétipo se atualiza e se apresenta no espaço e no tempo e pode ser percebido pela consciência, para a psicologia analítica se trata de um “símbolo” (SANT'ANNA, 2001, p. 29).

No processo de desenvolvimento contínuo da psique o símbolo atua como o mediador da tendência unilateral do ego. Desta forma, o símbolo deve ser cultivado e potencializado por meio da atualização gerando uma amplificação do ego. A possibilidade de reflexão sobre o símbolo é uma forma de reformular e enriquecer a consciência, o que se mostra necessário para que o símbolo exerça a sua função transformadora. É nessa relação entre elementos inconscientes e conscientes da psique que se promove mudanças. O símbolo contém um lado racional, e outro irracional. Essa é a razão pela qual os conteúdos simbólicos não podem ser interpretados de forma racional (PIERI, 2002). Desta forma, Jung (2008) descreve que a imagem viva, provida de emoção, apresenta numinosidade e acarreta a união de elementos antagônicos:

[...] se são meras imagens, cujo poder numinoso nunca experimentamos, será o mesmo que se falar como num sonho, pois não se sabe do que se fala. As próprias palavras que usamos serão vazias e destituídas de valor. Elas só ganham sentido e vida quando se tenta levar em conta a sua numinosidade – isto é, a sua relação com o indivíduo vivo. Apenas então começa-se a

compreender que todos aqueles significam muito pouco - que tudo o que importa é a maneira como estão relacionados conosco. [...] a interpretação dos símbolos exerce um papel prático de muita importância, pois os símbolos representam tentativas naturais na reconciliação e união dos elementos antagônicos da psique (JUNG, 2008, p. 124)

Com sua natureza dual e sua capacidade de transpor o concreto-real para o psíquico-simbólico, o símbolo torna-se o caminho para a cura de muitas perturbações psíquicas, pois oferece uma visão total da experiência do indivíduo, possibilitando uma integração da percepção consciente e emocional da experiência. (SANT'ANNA, 2005).

O símbolo pode se relacionar com a consciência da seguinte forma:

A. mediante a aproximação do consciente que o compreende e torna sentido e reconhecido como pertencente ao eu sem, contudo, desvenda-lo totalmente de modo que permaneça vivo e ativo;

B. mediante a completa investigação e exploração, em condições, portanto, de ser plenamente integrado e assimilado pela consciência; assim, porém, perde sua vitalidade e eficácia e transforma-se numa simples alegoria, signo ou conteúdo sensorialmente unilateral da consciência;

C. mediante a oposição ao símbolo, que, completamente incompreendido e rejeitado, associa-se a um complexo e separa-se da consciência do "eu" dando origem a uma dissociação psíquica. Caso ele se torne uma psique parcial autônoma, pode-se manifestar na forma de "espíritos", alucinações, isto é, reais sintomas neuróticos e psicóticos (SANT'ANNA, 2001, p. 32).

Jung (2011) concebe a psicoterapia como um processo dialético, ou seja, o encontro significativo entre duas pessoas que resulta na transformação de ambas. Neste processo transformador, consciente e inconsciente de ambos, paciente e psicoterapeuta, estão presentes favorecendo as constelações e representações simbólicas. A atitude do psicoterapeuta pode favorecer a manifestação da imagem como material mediador entre a realidade do analista e analisando. "À medida que as imagens, do terapeuta e do paciente, se manifestam, cria-se uma atmosfera psíquica favorável para o relacionamento terapêutico centrado na fluência da psique" (SANT'ANNA, 2005, p. 33).

A compreensão do analista para maior elaboração do analisando deve se pautar mais na intuição do que na técnica, visto que o símbolo é de manifestação puramente espontânea: "O método clínico depende, portanto, de uma epistemologia pautada na

intuição diferentemente da epistemologia das ciências naturais, pautada no método experimental” (SANT’ ANNA, 2001, p. 30).

Nas escolas de psicologia analítica, o símbolo é abordado de formas diferentes. Desta forma, o terapeuta atua com os símbolos que emanam dando o seu enfoque.

Se os símbolos são concebidos como formas de aproximação dos opostos e atuam como manifestações inerentes desta tensão, como apresentado na escola clássica, o enfoque será na manifestação simbólica do arquétipo da totalidade *self* para que se desencadeie o processo de individuação.

Segundo Jung, a causa dos conflitos psíquicos está na cisão da consciência com a base instintiva da psique, o inconsciente coletivo. Por isso ele propõe que o esforço terapêutico seja no sentido de estabelecer uma ponte entre o ego e o *self*, estabelecer uma “função transcendente”, segundo sua própria denominação, que tem origem na função compensatória da psique (SANT’ ANNA, 2001, p. 34).

O analista trabalha com técnicas como a imaginação ativa, análise dos sonhos e técnicas expressivas como imagens artísticas, produção gráfica que são manifestadas na relação terapêutica, ou seja, para escola clássica o símbolo será potencializado.

Se o enfoque dado às imagens é de compreendê-las a partir dos modelos de desenvolvimento arquetípicos o analista concebe que: “A imagem como representação central na consciência possibilita ao individuo melhor percepção dos mundos internos e externos e orientação mais eficaz em todos os campos da vida” (SANT’ANNA, 2001, p. 81).

O discurso do analista se apoiará em uma atividade reflexiva que busca referências nos modelos de desenvolvimento, organizando o discurso de forma lógica (SANT’ANNA, 2005). O enfoque é embasado no caráter histórico e na experiência vivenciada pelo individuo, que caracterizam os estágios arquetípicos:

Esses estágios, com os seus vários graus de consciência do ego, têm caráter arquetípico, isto é, são demonstráveis como “presença eterna “ e operante na psique do homem moderno e como parte da sua estrutura psíquica. A natureza constitutiva desses estágios da psique vai desvelando na sequência histórica do desenvolvimento individual, mas é muito provável que, inversamente, a estrutura psíquica do individuo também tenha sido construída na sequência histórica do desenvolvimento humano (NEUMANN, 1995, p. 194).

O analista junguiano que atua a partir da escola desenvolvimentista, interpreta o símbolo como instrumento para o fortalecimento ego, pois os mesmos tornam possíveis a percepção e assimilação do mundo inconsciente. “Portanto as imagens que aparecem na atividade fantasiosa ou que se revelam no comportamento constituem a vida de acesso para essa sabedoria” (SANT’ANNA, 2001, p. 80).

O discurso terapêutico apoiado em atividade associativa na qual a imagem é concebida de maneira metafórica é a característica do analista que atua no enfoque com base na escola arquetípica. Por ser uma escola crítica aos métodos tradicionais junguianos, a escola arquetípica se aproxima do enfoque fenomenológico, desta forma, as imagens não são associadas a conteúdos míticos ou manifestações inconscientes, mas sim são concebidas pelo seu próprio valor, que caracterizam a própria psique (SANT’ANNA, 2001, p. 102).

A relação se dá apenas com a imagem expressa pelo indivíduo, ou seja, com o que ela apresenta de fato, “suas reais qualidades, o que também pode compreender indiferença, falta de clareza, obtusidade ou mesmo imprecisão. Quanto mais precisa a imagem mais verdadeiro o *insight*” (SANT’ANNA, 2001, p. 103).

“Aderir a imagem” implica aproximar-se cada vez mais de sua realidade fenomenológica, evocá-la, lê-la e relê-la, cantar seus versos como os de um cânone ou fuga até que comece a ressoar um significado mais profundo. Graças ao retorno contínuo à própria imagem, ela pode amplificar-se sem necessidade da amplificação, favorecendo cada vez mais a manifestação de conexões e a emergência de padrões psíquicos (SANT’ANNA, 2001, p. 103).

Desta forma, é considerada a forma como o símbolo é tocado, diferente do enfoque que prioriza a compreensão racional do símbolo. A imagem possui valor para o indivíduo, e revela algo emotivo e de mistério. O significado trazido pelo símbolo ativa o seu potencial arquetípico que é integrado pelo analista emocionalmente. Quando o discurso é permeado por associações, criam-se metáforas que servem como indicadores e potencializadores de uma situação, ativando e favorecendo sua fluência. (SANT’ANNA, 2005)

Sant’Anna (2005) considera que o trabalho com os símbolos na psicoterapia se dá por meio de duas abordagens: a simbólica e a imagética. Na abordagem simbólica, na qual se encontram as escolas clássica e desenvolvimentista, o símbolo é

interpretado como mediador da relação antagônica que aproxima o inconsciente da consciência, seja pela tônica à observação das manifestações de self através do processo de individuação ou por meio dos estágios arquetípicos.

Na abordagem imagética na qual se baseia a escola arquetípica, a interpretação não é realizada, pois o símbolo é a forma de comunicação da psique que deve ser conectada e não interpretada e traduzida por uma técnica. “Uma vez ativada, a imagem serve como interface para as várias situações vividas pelo indivíduo, com as quais ele pode estabelecer relações, mediante as diferentes perspectivas oferecidas” (SAN’ANNA, 2005, p 38).

É evidente a importância que os símbolos possuem no desenvolvimento do indivíduo. Para Jung:

O homem moderno é, na verdade, uma curiosa mistura de características adquiridas ao longo de uma evolução mental milenária. E é desse ser, resultante da associação homem-símbolos, que temos de nos ocupar, inspecionando sua mente com extremo cuidado (2008, p. 121).

Independente do enfoque que o analista dá aos símbolos, sua clínica se pauta na situação específica que o indivíduo se encontra e na relação dialética que se dá entre analista e paciente. Nesta perspectiva, a teoria junguiana oferece uma teoria que se traduz em diferentes leituras e aplicações por parte das diferentes escolas de psicologia analítica. O fato de uma teoria dar margem a diferentes interpretações e enfoques teórico-práticos revela a complexidade da psicologia como área de conhecimento científico.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A psicologia é uma ciência que tem como objeto de estudo o ser humano em sua totalidade, ou seja, “o ser humano-corpo, ser humano-pensamento, ser humano-afeto, ser humano-ação e tudo isso está sintetizado no termo subjetividade” (BOCK; FURTADO; TEIXEIRA, 2009, p. 22).

Desde sua origem como área do conhecimento científico, as diferentes teorias psicológicas vêm consolidando seus pressupostos, e buscando aprimoramento e consistência entre teoria e prática. Cada modelo teórico propõe uma forma de conceber o funcionamento psíquico baseando sua metodologia em fundamentos ontológicos e epistemológicos que oferecem sustentação às diferentes metodologias (BOCK; FURTADO; TEIXEIRA, 2002).

À sua juventude é atribuída a responsabilidade pelos diferentes modelos teóricos para explicar o mesmo fenômeno e a poucas definições consensuais acerca do funcionamento psíquico. A diversidade de teorias também é atribuída à natureza do seu objeto de estudo, que não apresenta a possibilidade de ser visualizado ou mesmo comprovado diretamente, na maior parte das abordagens. (VERGUEIRO, 2008)

Hoje em dia, as diferentes abordagens em psicologia revelam grandes diferenças, o que dificulta a sua evolução à luz da ciência convencional, que busca a comprovação das teorias mediante evidências. Esta “cientificidade” é, para a psicologia, uma realidade distante no cenário atual, em que as diferentes teorias psicológicas buscam afirmar sua “verdade”, mais do que dizer em que medida se aproximam ou se distanciam das outras teorias. Segundo Vergueiro (2008):

O desconhecimento que as diferentes abordagens possuem umas das outras pouco favorece a Psicologia em geral, que pode evoluir como ciência mediante a compreensão e a investigação de limites e possibilidades dos diferentes modelos. Quanto maior a abertura para tais esclarecimentos e para o debate, maior o ganho em compreensão dos modelos teóricos psicológicos. Nessa direção, a Psicologia como área de produção científica depende de produções críticas de diferentes modelos para ganhar em consistência teórico-prática.

Penna (2004) considera que o século XIX, foi permeado por um conhecimento científico produzido a partir de experimentos e métodos laboratoriais que caracterizaram uma ciência fortemente orientada para racionalidade. Porém, a partir do XX a ciência absoluta é questionada pelo movimento da filosofia romântica.

Os primeiros germes dessa mudança, entretanto, datam do século XVIII, com a filosofia kantiana, cujos fundamentos rompem com a tradição cartesiana. No pensamento de Kant encontram-se as primeiras tentativas de relativização dos métodos científicos de caráter racional, empírico e lógico e, no panorama ocidental, vários movimentos filosóficos se sucedem nessa direção, desde Kant até os dias atuais (PENNA, 2004, p. 74).

Este pensamento constituiu a base que deu origem à psicologia analítica, se preocupando com os fatores subjetivos do ser humano de forma compreensiva. Jung afirma a importância de reconhecer aspectos individuais que provêm de uma psique singular “por isso, é impossível falar de uma psicologia geral e normal, como se ela resultasse simplesmente do embate entre instinto e moral, ou outras oposições do gênero” (2011, p. 42).

Penna (2004) afirma que na psicologia analítica, o mundo e o ser humano são concebidos de maneira simbólica, e seu inconsciente se manifesta nos símbolos, que são essenciais para o estudo do ser humano. Através das manifestações simbólicas, podemos estudar culturas diversas e o desenvolvimento do homem:

O homem moderno é, na verdade, uma curiosa mistura de características adquiridas ao longo de uma evolução mental milenária. E é desse ser, resultante da associação homem-símbolos, que temos de nos ocupar, inspecionando sua mente com extremo cuidado (JUNG, 2008, p. 121).

Este estudo, baseado na teoria junguiana, dedica-se, de um lado, a esclarecer o conceito de símbolo para Jung, e de outro, a demonstrar como as suas diferentes escolas de psicologia analítica compreendem e enfocam o símbolo de maneira diferente, apesar de se basearem na mesma teoria de origem. Neste sentido, busca investigar o papel do símbolo na psicologia analítica.

A etimologia da palavra papel é: “do catalão: paper; pelo latim: papyrus.i; do grego: pápuros” (DICIO, 2016). Identifica seu significado de “emprego, a função ou o uso de” (DICIO, 2016). Neste sentido, o estudo do papel do símbolo nas diferentes

escolas se refere às possíveis formas pelas quais pode ser interpretado e usado na prática.

Ao esclarecer os diferentes enfoques em psicologia analítica e as aproximações existentes da psicologia analítica com outras teorias psicológicas, realiza o intercâmbio entre teorias e revela a diversidade teórico-prática que a psicologia analítica apresenta atualmente.

Neste sentido, podemos considerar que represente uma modesta contribuição à discussão que leva em conta as diferentes “Psicologias” valorizando a todas elas, e mostrando seus pontos de vista na abordagem ao símbolo. Sua realização demonstra a possibilidade da psicologia debruçar-se continuamente sobre as aproximações e divergências em suas proposições teórico-práticas, e credita este esforço à complexidade desta área de estudo, e à busca da sua evolução como ciência.

REFERÊNCIAS

ADAMS, Michael V. A escola arquetípica. In: YOUNG-EISENDRATH, Polly; DAWSON, Terence. **Manual de Cambrigde para estudo junguianos**. Porto Alegre: Artmed, 2002. p. 111-126.

BOCK, A. M. B; FURTADO, O; TEIXEIRA, M. L. T. T. **Psicologias – Uma introdução ao estudo de psicologia**. 14. ed. São Paulo: Saraiva, 2009.

DICIO – **Dicionário online de português**. Disponível em: <<https://www.dicio.com.br/papel/>> último acesso em 8/11/16>. Último acesso em 8/11/16

FORDHAM, Frieda. **Introdução a Psicologia de Jung**. 2. ed. Tradução de Artur Parreira. São Paulo; Ed. Verbo, 1990.

GERHARDT, Tatiana Engel; SILVEIRA, Denise Tolfo. (Org.) **Métodos de Pesquisa**. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2009. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/cursopgdr/downloadsSerie/derad005.pdf>>. Acesso em: 20 Jul. 2016.

GIL, Antonio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2010. 179 p.

HART, David L.. A escola Junguiana Clássica. In: YOUNG-EISENDRATH, Polly; DAWSON, Terence. **Manual de Cambrigde para estudo junguianos**. Porto Alegre: Artmed, 2002. p. 101-110.

JUNG, Carl Gustav. **A energia psíquica**. Tradução de Maria Luisa Appy. 14. ed. Petrópolis: Vozes, v. 8/1, 2013. 99 p.

JUNG, Carl Gustav. **A natureza da psique**. Tradução de Dom Mateus Ramalho Rocha. 3 ed. Petrópolis: Vozes, v.8/2, 2006. 416 p.

JUNG, Carl Gustav. **A prática da psicoterapia**. Tradução de Maria Luisa Appy. 14. ed. Petrópolis: Vozes, v. 16, 2011. 156 p.

JUNG, Carl Gustav (Ed). **O homem e seus símbolos**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

JUNG, Carl Gustav. **Psicologia do inconsciente**. Tradução Maria Luisa Appy. 12. ed. Petrópolis: Vozes, v. 7/1, 1999, 141 p.

JUNG, Carl Gustav. **Símbolos da transformação**. Tradução de Eva Stern. 07. ed. Petrópolis: Vozes, v. 5, 2011, 656 p.

JUNG, Carl Gustav. **Tipos psicológicos**. Tradução Lúcia Mathilde Endlich Orth. 5 ed, Petrópolis: Vozes, v. 6, 1991, 558 p

NEUMANN, E. **História da origem da consciência**. São Paulo, Cultrix, 1995.

OLIVEIRA, Santina Rodrigues de. "Psicologia Analítica". **Revista mente e cérebro** - edição "Psicoterapias" - v. 1, São Paulo, p. 47 – 83 10 jul. 2010.

PENNA, Eloisa Marques Damasco. **O paradigma Junguiano no contexto da metodologia qualitativa de pesquisa**. Psicologia USP – São Paulo, p.71-95, ago. 2004.

PIERI, Paolo Francesco. **Dicionário junguiano**. Tradução de Ivo Stomiolo. São Paulo: Paulus, 2002. 563 p.

SHARP, Daryl. **Léxico Junguiano**: Dicionário de termos e conceitos. São Paulo: Cultrix, 1991.

SAMUELS, Andrew; SHORTER, Bani; PLAUT, Fred (Org.). **Dicionário crítico de análise junguiana**. Rio de Janeiro: Imago, 1988.

SANT'ANNA, Paulo Afrânio. **Uma contribuição para a discussão sobre as imagens psíquicas no contexto da psicologia analítica**. Psicologia USP – São Paulo, p.15-44 ago. 2005.

SANT'ANNA, Paulo Afrânio. **As imagens no contexto clínico de abordagem junguiana**: uma interlocução com a prática. São Paulo, 2001. 341p.

SILVEIRA, Nise Da. **Jung Vida e Obra**. 21. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001. 173 p.

SOLOMON, Hester M. A escola desenvolvimentista. In: YOUNG-EISENDRATH, Polly; DAWSON, Terence. **Manual de Cambridge para estudo junguianos**. Porto Alegre: Artmed, 2002. p. 127-144.

VERGUEIRO, Paola Vieitas. Jung, entrelinhas: reflexões sobre os fundamentos da teoria junguiana com base no estudo do tema individuação em *Cartas*. **Psicologia: Teoria e Prática** – v. 10, São Paulo, p. 125-143, jun. 2008.