

JEAN CHEVALIER • ALAIN GHEERBRANT

DICIONÁRIO DE SÍMBOLOS

MITOS, SONHOS, COSTUMES, GESTOS,
FORMAS, FIGURAS, CORES, NÚMEROS

EDIÇÃO REVISTA

TRADUÇÃO

VERA DA COSTA E SILVA

RAUL DE SÁ BARBOSA

ANGELA MELIM

LÚCIA MELIM

34ª EDIÇÃO

JOSE
OLYMPIO

2020

INTRODUÇÃO

JEAN CHEVALIER

Hoje em dia, os símbolos gozam de nova aceitação. A imaginação já não é mais desprezada como *a louca da casa*.¹ Está reabilitada, considerada gêmea da razão, inspiradora das descobertas e do progresso. Deve-se essa aceitação, em grande parte, às antecipações da ficção que a ciência comprova pouco a pouco, aos efeitos da dominação atual da imagem que os sociólogos estão tentando medir, às interpretações modernas dos mitos antigos e ao nascimento de mitos modernos, às lúcidas explorações da psicanálise. Os símbolos estão no centro, constituem o cerne dessa vida imaginativa. Revelam os segredos do inconsciente, conduzem às mais recônditas molas da ação, abrem o espírito para o desconhecido e o infinito.

Ao longo do dia e da noite, em nossa linguagem, nossos gestos ou nossos sonhos, quer percebamos isso ou não, cada um de nós utiliza os símbolos. Eles dão forma aos desejos, incitam a empreendimentos, modelam comportamentos, provocam êxitos ou derrotas. Sua formação, seu agenciamento e sua interpretação são do interesse de diversas disciplinas: a História das Civilizações e das Religiões, a Linguística, a Antropologia Cultural, a Crítica de Arte, a Psicologia, a Medicina. Poderíamos acrescentar a essa lista, embora sem esgotá-la, as técnicas de venda, de propaganda e de política. Recentes trabalhos, cada vez mais numerosos, esclarecem as estruturas do imaginário e a função simbolizante da imaginação. Hoje, já não se pode deixar de reconhecer realidades tão atuantes. Todas as ciências do homem e todas as artes, bem como as técnicas que delas procedem, deparam-se com símbolos em seu caminho. Devem conjugar esforços

1. Em francês, *la folle du logis*. Expressão usada por Nicolas de Malebranche, grande orador e filósofo metafísico francês do século XVII, ao referir-se à imaginação, e citada por Voltaire. (*N. do T.*)

para decifrar os enigmas que esses símbolos propõem; associam-se para mobilizar a energia condensada que neles se encerra. Seria dizer pouco que vivemos num mundo de símbolos – um mundo de símbolos vive em nós.

A expressão simbólica traduz o esforço do homem para decifrar e subjugar um destino que lhe escapa através das obscuridades que o rodeiam. Este livro poderia ser para o leitor uma espécie de fio de Ariadne, que o guiaria pelos desvios tenebrosos do labirinto. Que possa incitá-lo também a refletir e a sonhar sobre os símbolos, do mesmo modo que Gaston Bachelard convidava a sonhar sobre os sonhos e a descobrir, nessas constelações imaginárias, *o desejo, o receio e a ambição* que dão à vida seu sentido secreto.

1. Um quadro de orientação, não um conjunto de definições

Por força de seu próprio objetivo, este dicionário não pode ser um conjunto de definições, como os léxicos ou vocabulários usuais. Pois um símbolo escapa a toda e qualquer definição. É próprio de sua natureza romper os limites estabelecidos e reunir os extremos numa só visão. Assemelha-se à flecha *que voa e que não voa*, imóvel e fugitiva, evidente e inatingível. As palavras serão indispensáveis para sugerir o sentido ou os sentidos de um símbolo; mas lembremo-nos sempre de que elas são incapazes de expressar-lhe todo o valor. Assim, que o leitor não tome nossas breves fórmulas por cápsulas que encerrem em seus estreitos limites todas as dimensões de um símbolo. Este entrega-se e foge; à medida que se esclarece, dissimula-se; segundo palavras de Georges Gurvitch, os símbolos *revelam velando e velam revelando*. Na célebre Vila dos Mistérios de Pompeia, que as cinzas do Vesúvio recobriram durante séculos, uma admirável pintura, cor de malva sobre fundo vermelho, evoca a revelação dos mistérios no decurso de uma cerimônia de iniciação. Os símbolos estão perfeitamente desenhados; os gestos rituais, esboçados; o véu, levantado; mas, para o não iniciado, o mistério permanece inteiro, prenhe de equívocos.

Este dicionário tenta apenas descrever relações de imagens, de ideias, de crenças, de emoções evocadas por mais de 1.200 palavras suscetíveis de interpretações simbólicas. Tendo em vista maior comodidade para a consulta, a ênfase é colocada ora sobre o simbolizado, *alma, céu* etc., ora sobre o simbolizador, *corça, lótus* etc. As interpretações são referidas sem nenhum sistema preconcebido; são por vezes agrupadas de acordo com uma ordem dialética, cuja utilidade é tão somente didática ou estética. Raramente são criticadas, salvo quando se afastam de uma certa *lógica* dos símbolos, da qual falaremos na sexta parte desta introdução; mas essas críticas são elas próprias acompanhadas de reservas, pois à *verdade* do

símbolo pode-se aplicar o título da famosa peça de Pirandello: *Assim é, se lhe parece*. Por vezes, acontece-nos adiantar algumas interpretações pessoais. Mas cada parágrafo permanece amplamente em aberto.

Apesar do desenvolvimento dado a certos verbetes, nenhum deles pretende ser exaustivo em si mesmo. Sobre cada um dos grandes símbolos, livros inteiros foram escritos, e cobririam várias estantes de uma biblioteca. Nossa escolha limitou-se às interpretações que eram ao mesmo tempo as mais seguras, as mais fundamentais, as mais sugestivas, ou seja, àquelas que melhor permitiriam ao leitor descobrir ou pressentir por si mesmo novos significados. Esse trabalho de invenção pessoal e essa possibilidade de percepções originais serão, de resto, facilitados por um jogo de numerosas correspondências entre os verbetes. Consequentemente, nada mais fácil, para quem o desejar, do que aprofundar e ampliar sua percepção de um símbolo.

Na verdade, o leitor imaginativo encontrará nestas páginas mais estímulos do que conhecimentos. Segundo seu gosto ou sua inclinação, seguirá certa linha de interpretação ou então imaginará outra. Pois a percepção do símbolo é eminentemente pessoal, não apenas no sentido em que varia de acordo com cada indivíduo, mas também no sentido de que procede da pessoa como um todo. Ora, cada pessoa é, a um só tempo, conquista e dádiva; ela participa da herança biofisiopsicológica de uma humanidade mil vezes milenar; é influenciada por diferenciações culturais e sociais próprias a seu meio imediato de desenvolvimento e, a tudo isso, acrescenta os frutos de uma experiência única e as ansiedades da situação que vive no momento. O símbolo tem precisamente essa propriedade excepcional de sintetizar, numa expressão sensível, todas as influências do inconsciente e da consciência, bem como das forças instintivas e espirituais, em conflito ou em vias de se harmonizar no interior de cada homem.

Não quisemos dispor as informações reunidas sobre cada palavra numa ordem que fosse científica só na aparência. O estudo geral dos símbolos ainda não está suficientemente avançado, apesar dos excelentes trabalhos que se têm multiplicado nesses últimos anos, para permitir uma teoria capaz de expor de modo satisfatório todos os dados acumulados. Sem dúvida, algumas leis se destacam, como a da bipolaridade; não bastam, porém, para constituir uma teoria de conjunto. Classificar as interpretações conforme sua relação com um núcleo central seria correr o risco frequente de forçar-lhes ou de restringir-lhes o sentido, de pressupor o valor principal de um símbolo, de conceder participação excessiva à decisão pessoal. Preferimos, salvo algumas exceções, deixar que os dados brutos conservassem seu peso próprio ou sua polivalência e sua desordem.

A ordem semiológica, por aproximação dos significados, teria, portanto, de ser excluída, a fim de dar livre curso a outras interpretações subjetivas e a fim de respeitar a multiplicidade objetiva dos fatos. Estimamos ser mais frutífero evitar as aproximações sistemáticas, para salvaguardar contradições e problemas.

Da mesma maneira, descartamos a possibilidade de seguir uma ordem histórica no conteúdo dos verbetes. O problema das datas está bem resolvido no que concerne a certos fatos de ordem cultural; quanto a outros, permanece insolúvel. Qual é a origem do mito de Zeus? E, mesmo quando uma anterioridade está perfeitamente estabelecida, como, por exemplo, a do reino dos faraós sobre a república romana e sobre o império dos incas, seria preciso que nos resguardássemos para não dar a entender que a interpretação dos símbolos depende desse fato estabelecido, e que existe um elo de origem entre os diferentes sentidos. Pelo menos, é necessário não prejudicar que a afinidade de significados análogos se situe no mesmo nível das relações históricas. Seria justo, por acaso, colocar a África negra em último lugar pela simples razão de que os documentos – à exceção dos afrescos de Hoggar, por exemplo – não permitem que se remonte no tempo mais de quatro ou cinco séculos? As tradições árabes perdem-se na noite de tempos quiçá próximos ou quiçá longínquos, mas que nem sempre somos capazes de fixar. Portanto, uma ordem fundada sobre a cronologia das culturas seria não apenas incerta e frágil, mas também inadaptada à própria natureza dos símbolos. Isso não significa que não possamos estabelecer relações históricas entre os símbolos e entre certas interpretações. Mas a história das interpretações simbólicas ainda está por ser escrita, e seus dados seguros são ainda em número muito pequeno, salvo, por exemplo, com relação ao simbolismo cristão e sua dependência parcial da Antiguidade greco-romana e do Oriente Próximo e do Oriente Médio antigos.

Nem sistemática nem histórica, a ordem das informações sob cada palavra-chave foi escolhida segundo o princípio que melhor preservasse a autonomia de cada uma delas e a totalidade de seus valores virtuais. Assim, todos os leitores e todos os especialistas estão livres para chegar a perceber a relação semântica ou histórica entre os dados aqui apresentados. O conhecimento científico dos símbolos, se porventura vier a existir, dependerá do progresso geral das ciências e, particularmente, do conjunto das ciências humanas. Enquanto esperamos os progressos dessas últimas, adotaremos, portanto, uma ordem puramente prática e empírica, que implique um mínimo de preconceito e que varie de acordo com cada símbolo.

As diferentes interpretações por nós assinaladas para grande número de símbolos não deixam, sem dúvida, de estar relacionadas entre si, tal como os harmônicos em torno de um som fundamental. Mas o sentido básico não é

sempre o mesmo em cada área cultural. É por esse motivo que nos restringimos a maior parte das vezes a justapor várias interpretações, sem tentar uma redução que correria o risco de ser arbitrária. O leitor seguirá sua própria intuição.

Não se trata de cair em outro extremo, que seria o de uma preferência anárquica pela desordem, em detrimento da ordem. Nossa preocupação primordial é unicamente a de preservar todas as riquezas contidas no símbolo, por problemáticas ou contraditórias que sejam. O pensamento simbólico, segundo nos parece, ao inverso do pensamento científico, procede não pela redução do múltiplo ao *uno*, mas sim pela desintegração do *uno* em múltiplo, para melhor perceber – é verdade que numa fração de segundo – a unidade desse múltiplo. Enquanto não a tivermos aprofundado melhor, parece-nos essencial insistir sobre essa virtualidade desintegradora e, antes de mais nada, salvaguardá-la.

Os temas imaginários, aqueles que eu chamaria o desenho ou a figura do símbolo (o leão, o touro, a Lua, o tambor etc.), podem ser universais, intemporais, enraizados nas estruturas da imaginação humana; mas o sentido de cada um deles também pode ser muito diferente, conforme os homens e as sociedades e conforme sua situação em um dado momento. Por essa razão é que a interpretação do símbolo, tal como salientamos neste livro a propósito do sonho, deve inspirar-se não apenas na figura, mas em seu movimento, em seu meio cultural e em seu papel particular *hic et nunc*. O leão perseguido por um arqueiro, numa cena de caça babilônica, não tem necessariamente o mesmo sentido que o leão das visões de Ezequiel. Procuraremos fazer um esforço para encontrar o matiz, o código próprio e, ao mesmo tempo, o denominador comum. Cuidaremos, contudo, de não particularizar em excesso, como também de não generalizar com demasiada pressa: dois defeitos de uma racionalização que seria fatal para o símbolo.

2. Abordagem terminológica

O emprego da palavra *símbolo* revela variações consideráveis de sentido. Para precisar a terminologia utilizada, é importante fazer a distinção entre a imagem simbólica e todas as outras com as quais ela é confundida com demasiada frequência. Dessas confusões resulta uma diluição do símbolo, que acaba por se degradar e se transformar em pura retórica, academicismo ou banalidade. Se, na prática, nem sempre são claras as fronteiras entre os valores dessas imagens, esta é uma razão suplementar para assinalá-las fortemente na teoria.

EMBLEMA é uma figura visível, adotada convencionalmente para representar uma ideia, um ser físico ou moral: a bandeira é o emblema da pátria; a coroa de louros, o da glória.

ATRIBUTO corresponde a uma realidade ou imagem, que serve de signo distintivo a um personagem, uma coletividade, um ser moral: as asas são o atributo de uma sociedade de navegação aérea; a roda, de uma companhia ferroviária; a maça, de Hércules; a balança, da Justiça. Escolhe-se um acessório característico para designar o todo.

ALEGORIA é uma figuração que toma com maior frequência a forma humana, mas que por vezes toma a forma de um animal ou de um vegetal ou, ainda, a de um feito heroico, a de determinada situação, a de uma virtude ou a de um ser abstrato. Por exemplo: uma mulher alada é a alegoria da vitória, e uma cornucópia é a alegoria da abundância. Henri Corbin exprime com precisão esta diferença fundamental: a alegoria “é uma operação racional que não implica passagem a um novo plano do ser nem a uma nova profundidade de consciência; é a figuração, em um mesmo nível de consciência, daquilo que já pode ser bem conhecido de outra maneira. O símbolo anuncia outro plano de consciência, que não o da evidência racional; é a *chave* de um mistério, o único meio de se dizer aquilo que não pode ser apreendido de outra forma; ele jamais é *explicado* de modo definitivo e deve sempre ser decifrado de novo, do mesmo modo que uma partitura musical jamais é decifrada definitivamente e exige uma execução sempre nova” (CORI, 13).

METÁFORA desenvolve uma comparação entre dois seres ou duas situações, como, por exemplo, qualificar de dilúvio verbal a eloquência de um orador.

ANALOGIA é uma relação entre seres ou noções, diferentes em sua essência, mas semelhantes sob certo ângulo; a cólera de Deus, por exemplo, tem somente uma relação analógica com a cólera do homem. O raciocínio por analogia é fonte de inúmeros equívocos.

SINTOMA é uma modificação nas aparências ou funcionamento habituais, que pode revelar uma certa perturbação e um conflito; a síndrome é o conjunto de sintomas que caracterizam uma situação evolutiva e pressagiam um futuro mais ou menos determinado.

PARÁBOLA é um relato que possui sentido próprio, destinado, porém, a sugerir, além desse sentido imediato, uma lição moral. Por exemplo: a parábola do semeador, na qual o mesmo tipo de grão cai sobre terrenos diferentes.

APÓLOGO é uma fábula didática, uma ficção de moralistas, destinada, por meio de uma situação imaginária, a transmitir certo ensinamento.

Todas essas formas da expressão que contêm imagens possuem em comum o fato de serem signos e de não ultrapassarem o nível da significação. São meios de comunicação, no plano do conhecimento imaginativo ou intelectual, que

desempenham o papel de espelho, mas que não saem dos limites da representação. “Símbolo arrefecido”, dirá Hegel, da alegoria; “semântica dessecada em semiologia”, precisará Gilbert Durand (DURS, 15).

O símbolo diferencia-se essencialmente do signo por ser, este último, uma convenção arbitrária que deixa alheios um ao outro o significante e o significado (objeto ou sujeito), ao passo que o símbolo pressupõe homogeneidade do significante e do significado no sentido de um dinamismo organizador (DURS, 20). Apoiando-se nos trabalhos de Jung, de Piaget e de Bachelard, Gilbert Durand fundamenta, sobre a própria estrutura da imaginação, “esse dinamismo organizador [...] fator de homogeneidade na representação. Em vez de estar apta a *formar* imagens, a imaginação é uma potência dinâmica que *deforma* as cópias pragmáticas fornecidas pela percepção, e esse dinamismo reformador das sensações torna-se o fundamento de toda a vida psíquica. Pode-se dizer que o símbolo [...] possui algo mais que um sentido artificialmente dado, detendo um essencial e espontâneo poder de ressonância” (DURS, 20-21). Em *Poétique de l'espace* (Poética do espaço), G. Bachelard dá maior precisão a esse ponto: “a ressonância convida-nos a um aprofundamento da nossa própria existência [...]. Produz uma reviravolta no existir.” O símbolo é verdadeiramente inovador. Não se contenta em provocar ressonâncias e convida a uma transformação em profundidade, como o demonstrará a quarta parte desta Introdução.

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

Certas formulações dogmáticas são igualmente chamadas símbolos da fé; são declarações oficiais, culturais, em virtude das quais os iniciados numa fé, num rito ou numa sociedade religiosa se reconhecem entre si; na Antiguidade, os adoradores de Cibele e de Mitra tinham seus símbolos; da mesma maneira, entre os cristãos, a partir do símbolo dos Apóstolos, os diversos Credos, o de Niceia,

o da Calcedônia e o de Constantinopla receberam a denominação símbolos. Na realidade, nenhum deles possui o valor próprio do símbolo, sendo apenas signos de reconhecimento entre crentes e a expressão das verdades de sua fé. Essas verdades são, indubitavelmente, de ordem transcendente e as palavras são empregadas, na maior parte das vezes, num sentido analógico; essas profissões de fé, porém, não são símbolos de modo algum, a menos que se esvaziassem os enunciados dogmáticos de toda significação própria ou que fossem reduzidos a mitos. Mas se, além de seu significado objetivo, esses Credos forem considerados centros de uma adesão e de uma profissão de fé subjetivamente transformantes, tornar-se-ão símbolos da unidade dos crentes, indicando o sentido de sua orientação interior.

O símbolo é, portanto, muito mais do que um simples signo ou sinal: transcende o significado e depende da interpretação, que, por sua vez, depende de certa predisposição. Está carregado de afetividade e de dinamismo. Não apenas representa, embora de certo modo encobrindo, como – também de certo modo – realiza e anula ao mesmo tempo. Afeta estruturas mentais. Por isso é comparado a *esquemas* afetivos, funcionais e motores, com a finalidade de demonstrar que, de certa maneira, mobiliza a totalidade do psiquismo. A fim de assinalar seu duplo aspecto representativo e eficaz, poderíamos qualificá-lo, facilmente, de *eidolon-motor*. O termo *eidolon* mantém-no, em relação à representação, no nível da imagem e do imaginário, em vez de situá-lo no nível intelectual da ideia (*eidós*). Isso não quer dizer que a imagem simbólica não provoque nenhuma atividade intelectual; permanece, contudo, como centro ao redor do qual gravita todo o psiquismo que ela põe em movimento. Quando o desenho de uma roda num boné indica que a pessoa é um empregado de ferrovias, a roda não passa de um signo ou sinal; quando usada, porém, em relação ao Sol, aos ciclos cósmicos, aos encadeamentos do destino, às casas do Zodíaco, ao mito do eterno retorno, é uma coisa completamente diferente, pois adquire o valor de símbolo. Mas, ao afastar-se do significado convencional, abre caminho à interpretação subjetiva. Com o signo, permanece-se num caminho seguro e contínuo: o símbolo supõe uma ruptura de plano, uma descontinuidade, uma passagem a outra ordem; introduz a uma ordem nova, de múltiplas dimensões. Complexos e indeterminados – se bem que dirigidos num certo sentido –, os símbolos são também chamados *sintemas* ou imagens axiomáticas.

Os exemplos mais sugestivos desses esquemas eidolon-motores são os arquétipos, conforme os denominou C. G. Jung. Pode-se recordar aqui um conceito de S. Freud, sem dúvida mais restritivo do que o de Jung, sobre os fantasmas originários, que seriam “estruturas fantasmáticas típicas (vida intrauterina, cena

primária, castração, sedução) que a psicanálise considera organizadoras da vida fantasmática, quaisquer que sejam as experiências pessoais dos sujeitos; a universalidade desses fantasmas explica-se, segundo Freud, pelo fato de que constituiriam um patrimônio transmitido filogeneticamente” (LAPV, 157).

Para C. G. Jung, os arquétipos seriam como protótipos de conjuntos simbólicos, tão profundamente gravados no inconsciente que dele constituiriam uma forma de estrutura: os *engramas*, segundo o termo usado pelo analista de Zurique. Na alma humana, são como *modelos* pré-formados, ordenados (taxinômicos) e ordenadores (teleonômicos), i.e., conjuntos representativos e emotivos estruturados, dotados de um dinamismo formador. Os arquétipos manifestam-se como estruturas psíquicas quase universais, inatas ou herdadas, como uma espécie de consciência coletiva; exprimem-se por meio de símbolos específicos, carregados de uma grande potência energética. Desempenham um papel motor e unificador considerável na evolução da personalidade. C. G. Jung considera o arquétipo “uma possibilidade formal de reproduzir ideias semelhantes ou, pelo menos, análogas [...] ou uma condição estrutural inerente à psique que tem, ela própria, de certo modo, ligação com o cérebro” (JUNH, 196). Mas o que é comum à humanidade são essas estruturas constantes e não as imagens aparentes que podem variar conforme as épocas, as etnias e os indivíduos. Sob a diversidade das imagens, das narrativas e das mímicas, um mesmo conjunto de relações pode-se revelar, uma mesma estrutura pode funcionar. Mas se por um lado as imagens múltiplas são suscetíveis de uma redução a arquétipos, por outro lado não se deve perder de vista seu condicionamento individual nem se deve, para chegar ao tipo, negligenciar a realidade complexa desse homem, tal como ele é. A redução, que alcança o fundamental pela análise e que é de tendência universalizante, deve ser acompanhada de uma integração, que é de ordem sintética e de tendência individualizante. O símbolo arquetípico liga o universal e o individual.

Os mitos apresentam-se como transposições dramatúrgicas desses arquétipos, esquemas e símbolos, ou como composições de conjunto, epeias, narrativas, gêneses, cosmogonias, teogonias, gigantomaquias, que já começam a deixar entrever um processo de racionalização. Mircea Eliade vê no mito o “modelo arquetípico para todas as criações, seja qual for o plano no qual elas se desenrolam: biológico, psicológico, espiritual. A função mestra do mito é a de fixar os modelos exemplares de todas as ações humanas significativas” (ELIT, 345). O mito aparecerá como um teatro simbólico de lutas interiores e exteriores a que o homem se entrega no caminho de sua evolução, na conquista de sua personalidade. O mito condensa, numa só história, uma multiplicidade de situações

análogas; mais além de suas imagens movimentadas e coloridas como desenhos animados, permite a descoberta de tipos de relações constantes, i.e., de estruturas.

Mas essas estruturas, animadas de símbolos, não permanecem estáticas. Seu dinamismo pode tomar duas direções opostas. A via de identificação com os deuses e com os heróis imaginários conduz a uma espécie de alienação: as estruturas são, nesse caso, qualificadas de “esquizomorfas” (G. Durand) ou de “heterogeneizantes” (S. Lupasco); elas tendem, com efeito, a tornar o sujeito semelhante ao *outro*, ao objeto da imagem, a identificá-lo a esse mundo imaginário e a separá-lo do mundo real. Ao contrário, a via de integração dos valores simbólicos, expressos pelas estruturas do imaginário, favorece a individuação ou o desenvolvimento harmonioso da pessoa; essas estruturas são, nesse caso, chamadas *isomorfas*, *homogeneizantes*, como incitações a que seu sujeito se torne *ele próprio*, em vez de alienar-se num herói mítico. Se se considerar o aspecto sintético dessa integração – que é uma assimilação interior a si mesma dos valores exteriores, em vez de ser uma assimilação de si mesma aos valores exteriores – qualificar-se-ão essas estruturas de “equilibrantes” ou de “antagonismo equilibrado” (DURS, 4). Por um lado, designar-se-á de simbólico o conjunto de relações e de interpretações referentes a um símbolo, como, por exemplo, o simbolismo do fogo; e, por outro, o conjunto de símbolos característicos de uma tradição: o simbolismo da Cabala, por exemplo, ou a dos maias, da arte romana etc. Finalmente, a simbólica é, também, a arte de interpretar os símbolos através da análise psicológica, da etnologia comparada, de todos os processos e técnicas de compreensão (ver **sonho***) que constituem uma verdadeira hermenêutica do símbolo. Também, por vezes, é chamada *simbólica* a ciência ou a teoria dos símbolos, assim como a física é a ciência dos fenômenos naturais, e a lógica é a ciência das operações racionais. Trata-se de uma ciência positiva, fundada sobre a existência dos símbolos, sua história e suas leis de fato, ao passo que o simbolismo é uma ciência especulativa fundada sobre a essência do símbolo e sobre suas consequências normativas.

O simbólico, segundo J. Lacan, é um dos três registros essenciais que ele distingue no campo da psicanálise, juntamente com o imaginário e o real: “o simbólico designa a ordem de fenômenos dos quais a psicanálise tem de se ocupar, sempre que forem estruturados como linguagem” (LAPV, 474). Para Freud, a simbólica é “o conjunto de símbolos de significação constante que podem ser encontrados nas diversas produções do inconsciente” (LAPV, 475). Freud insiste mais na relação entre simbolizador e simbolizado, ao passo que Lacan considera em primeiro lugar a estruturação e o agenciamento do símbolo, i.e., a existência de “uma ordem simbólica estruturando a realidade inter-humana”. Por sua parte,

C. Lévi-Strauss havia extraído uma noção análoga do estudo antropológico dos fatos culturais: “toda cultura”, escreveu ele, “pode ser considerada um conjunto de sistemas simbólicos, em cuja primeira linha se situam a linguagem, as regras matrimoniais, as relações econômicas, a arte, a ciência, a religião” (ibid., 475).

O simbolismo, finalmente, define uma escola teológica, exegetica, filosófica ou estética, de acordo com a qual os textos religiosos e as obras de arte não teriam significação literal ou objetiva e seriam apenas expressões simbólicas e subjetivas do sentimento e do pensamento. O termo é igualmente empregado para designar a capacidade de uma imagem ou de uma realidade de servirem de símbolo, como, por exemplo, o simbolismo da Lua. Distingue-se da simbólica antes mencionada pelo fato de que esta última compreende o conjunto de relações e de interpretações simbólicas sugeridas efetivamente pela Lua, ao passo que o simbolismo visa somente uma propriedade geral da Lua como fundamento possível de símbolos. Do mesmo modo, se se falar de simbolismo hindu, cristão ou muçulmano, será para designar não tanto o conjunto de símbolos inspirados por essas religiões, mas a concepção geral que elas têm do símbolo e de sua utilização.

Essas precisões de terminologia poderiam ser ainda mais matizadas. Todavia, são suficientes para nos fazer pressentir a originalidade do símbolo e sua incomparável riqueza psicológica.

3. A natureza indefinível e viva do símbolo

Viu-se como o símbolo se distingue do simples signo e como anima os grandes conjuntos do imaginário: arquétipos, mitos, estruturas. Apesar de sua importância, não insistiremos mais sobre esses problemas de terminologia. Julgamos conveniente aprofundar-nos na própria natureza do símbolo.

Em sua origem, o símbolo é um *objeto dividido em dois* – fragmentos de cerâmica, de madeira ou de metal. Duas pessoas guardam, cada uma delas, a metade desse objeto (o hospedeiro e o hóspede, o credor e o devedor, dois peregrinos, dois seres que se vão separar por longo tempo etc.). Mais tarde, ao juntar as duas metades, reconhecerão seus laços de hospitalidade, suas dívidas ou sua amizade. Os símbolos eram também, para os gregos da Antiguidade, sinais de reconhecimento que permitiam aos pais reencontrar os filhos abandonados. Por analogia, estendeu-se o significado da palavra aos cupons, senhas, fichas que dão direito a receber soldos, indenizações ou víveres, e a todos os sinais de adesão, presságios e convenções. O símbolo separa e une, comporta as duas ideias de separação e de reunião; evoca uma comunidade que foi dividida e que se pode reagrupar. Todo símbolo comporta uma parcela de *signo partido*; o sentido do

símbolo revela-se naquilo que é simultaneamente rompimento e união de suas partes separadas.

A história do símbolo atesta que todo objeto pode revestir-se de valor simbólico, seja ele natural (pedras, metais, árvores, flores, frutos, animais, fontes, rios e oceanos, montes e vales, planetas, fogo, raio etc.) ou abstrato (forma geométrica, número, ritmo, ideia etc.). Como diz Pierre Emmanuel, podemos entender por objeto, neste caso, “não apenas um ser ou uma coisa real, mas também uma tendência, uma imagem obsedante, um sonho, um sistema de postulados privilegiados, uma terminologia habitual etc. Tudo aquilo que fixa a energia psíquica ou a mobiliza em seu benefício exclusivo fala-me do ser, em diversas vozes, diversas alturas, sob inúmeras formas e por diferentes objetos intermediários; e eu perceberia, se lhes prestasse atenção, que esses últimos se sucedem em meu espírito por meio da metamorfose” (ETUP, 79). Consequentemente, o símbolo afirma-se como

[...] um termo aparentemente apreensível, associado a outro que – este, sim – escapa à apreensão.

No sentido freudiano da palavra, o símbolo exprime, de modo indireto, figurado e mais ou menos difícil de decodificar, o desejo ou os conflitos. O símbolo é a relação que une o conteúdo manifesto de um comportamento, de um pensamento, de uma palavra, ao seu sentido latente [...]. A partir do instante em que se reconhece a um comportamento, por exemplo, pelo menos duas significações – das quais uma toma o lugar da outra, mascarando-a e expressando-a, ao mesmo tempo –, pode-se qualificar de simbólica a relação entre essas duas significações (LAPV, 477).

Esta relação caracteriza-se por certa constância entre os elementos manifestos e os elementos latentes do símbolo. Para muitos psicanalistas, o que é simbolizado é sempre inconsciente: “Nem todas as comparações são símbolos”, escreve S. Ferenczi: “somente aquelas nas quais o primeiro componente estiver rejeitado no inconsciente” (ibid.). Por conseguinte, à medida que a criança rejeita e disfarça menos o seu desejo do que o adulto, seu sonho é também menos simbólico e mais transparente. Assim, o sonho não seria sempre e inteiramente simbólico, e os métodos para sua interpretação variariam conforme os casos, valendo-se tanto das simples associações como dos símbolos propriamente ditos.

Para C. G. Jung, o símbolo não é seguramente nem uma alegoria nem um mero signo, mas sim “uma imagem apropriada para designar, da melhor maneira

possível, a natureza obscuramente pressentida do Espírito”. Recordemos que, na terminologia desse analista, o espírito engloba o consciente e o inconsciente, concentra “as produções religiosas e éticas, criadoras e estéticas do homem”, colore todas as atividades intelectuais, imaginativas e emotivas do indivíduo, opõe-se, como princípio formador, à natureza biológica e “mantém constantemente desperta essa tensão dos contrários que está na base de nossa vida psíquica” (J. Jacobi). C. G. Jung, ao continuar essa linha de pensamento, especifica que: “o símbolo nada encerra, nada explica – remete para além de si próprio, em direção a um significado também nesse além, inatingível, obscuramente pressentido, e que nenhum vocábulo da linguagem que nós falamos poderia expressar de maneira satisfatória” (JUNP, 92). Ao contrário, porém, do mestre vienense, ele não considera que os símbolos sejam “o disfarce de outra coisa. São um produto da natureza”. É verdade que essas manifestações não são desprovidas de sentido, mas o que escondem não é necessariamente o objeto de uma censura que reapareceria sob a forma temporária de uma imagem simbólica. Nesse caso, esta imagem seria apenas um sintoma de uma situação conflitiva, em vez de exprimir a tendência normal da psique para realizar todas as suas virtualidades. É na ultrapassagem do conhecido em direção ao desconhecido, do expresso em direção ao inefável, que se afirma o valor do símbolo. Se um dia o termo oculto tornar-se conhecido, o símbolo morrerá. Simbólica é a concepção que, superando qualquer interpretação concebível, considera a cruz a expressão de certo fato ainda desconhecido e incompreensível, místico ou transcendente (e portanto psicológico em primeiro lugar), que é absolutamente impossível de ser representado com maior exatidão, a não ser pela cruz. Desde que um símbolo seja vivo, “ele é a melhor expressão possível de um fato; só é vivo enquanto prenhe de significação. Se essa significação vier à luz, ou melhor: se se descobrir a expressão que melhor formulará a coisa buscada, inesperada ou pressentida, então o símbolo está morto: resta-lhe somente um valor histórico” (JUNT, 492). Entretanto, para que esteja vivo não basta que o símbolo ultrapasse o entendimento intelectual e o interesse estético. Deve também suscitar uma certa vida: “só é vivo o símbolo que, para o espectador, for a expressão suprema daquilo que é *pressentido* mas não ainda reconhecido. Então, ele incita o inconsciente à *participação*: gera a vida e estimula seu desenvolvimento. Recordemos as palavras de Fausto: de que modo tão diferente esse signo agiu sobre mim [...]. Ele faz vibrar em cada um a corda comum” (JUNT, 494).

R. de Becker resumiu bem esses diferentes aspectos do símbolo: “O símbolo pode ser comparado a um cristal que reflete a luz de maneiras diversas, conforme a faceta que a recebe. Pode-se ainda dizer que ele é um ser vivo, uma parcela de

nosso ser em movimento e em transformação. De modo que, ao contemplá-lo e apreendê-lo como objeto de meditação, se contempla também a própria trajetória que se pretende seguir, apreende-se a direção do movimento em que é levado o ser” (BECM, 289).

Reabilitar o valor do símbolo não é, de modo algum, professar um subjetivismo estético ou dogmático. Não se trata absolutamente de eliminar da obra de arte seus elementos intelectuais e suas qualidades de expressão direta e, muito menos, de privar os dogmas e a revelação de suas bases históricas. O símbolo permanece na história, não suprime a realidade nem abole o signo. Acrescenta-lhes uma dimensão, o relevo, a *verticalidade*; estabelece, a partir deles: fato, objeto, sinal, relações extrarracionais, imaginativas, entre os níveis de existência e entre os mundos cósmico, humano, divino. Retomando as palavras de Hugo von Hofmannstal, “o símbolo afasta o que está próximo, reaproxima o que está longe, de modo que o sentimento possa apreender tanto uma coisa como outra”.

O símbolo, como “categoria transcendente da altura, do supraterebre, do infinito, revela-se ao homem por inteiro, tanto à sua inteligência quanto à sua alma. O simbolismo é um dado imediato da consciência total”, afirma Mircea Eliade, “isto é, do homem que se descobre a si mesmo como tal, do homem que toma consciência de sua posição no Universo; essas descobertas primordiais estão ligadas de modo tão orgânico ao seu drama, que o próprio simbolismo determina tanto a atividade de seu subconsciente como as mais nobres expressões de sua vida espiritual” (ELIT, 47).

Portanto, a percepção do símbolo exclui a atitude do simples espectador e exige uma participação de ator. O símbolo existe somente no plano do sujeito, mas com base no plano do objeto. Atitudes e percepções subjetivas invocam uma experiência sensível, e não uma conceitualização. É próprio do símbolo “o permanecer indefinidamente sugestivo: nele, cada um vê aquilo que sua potência visual lhe permite perceber. Faltando intuição, nada de profundo é percebido” (WIRT, 111).

Além de ser uma das categorias da altura, o símbolo é, também, uma das categorias do invisível. A decodificação dos símbolos conduz-nos, para retomar as palavras de Klee, “às insondáveis profundezas do sopro primordial, *porquanto o símbolo anexa, à imagem visível, a parte do invisível percebida ocultamente*”. Esse ponto de vista é pormenorizadamente desenvolvido por Jean Servier, em seu livro *L’homme et l’invisible* (O homem e o invisível) (SERH).

A compreensão dos símbolos depende menos das disciplinas racionais do que de uma percepção direta através da consciência. Pesquisas históricas, com-

parações interculturais, o estudo das interpretações dadas pelas tradições orais e escritas, as prospecções da psicanálise contribuem certamente para tornar essa compreensão menos arriscada. Tenderia, porém, a imobilizar-lhe a significação, se não se insistisse sobre a natureza global, relativa, móvel e individualizante do conhecimento simbólico. Este extravasa sempre os esquemas, mecanismos, conceitos e representações que lhe servem de sustentação. Jamais é adquirido para sempre nem é idêntico para todos. Contudo, de modo algum confunde-se com o indeterminado puro e simples. Apoia-se sobre uma espécie de tema de infinitas variações. Sua estrutura não é estática, se bem que efetivamente temática. Dele pode dizer-se o mesmo que Jean Lacroix escreveu sobre a consciência, a propósito do *Paradoxes de la conscience et limites de l'automatisme* (Paradoxos da consciência e limites do automatismo) de Raymond Ruyèr: “ela transfigura os índices conforme temas conjugados”, em vez de transformá-los em um feixe bem atado, que se denominará conclusão de síntese. “O paradoxo da finalidade da consciência”, continua Ruyèr, “é que ela é uma antecipação simbólica do tempo futuro”. Pode-se completar a fórmula e dizer que a finalidade do símbolo é uma tomada de consciência do ser (em todas as dimensões do tempo e do espaço), bem como de sua projeção no além. O fuso das Parcas é mais denso de sentido do que o feixe de varas dos antigos lictores romanos.

Pode-se dizer, também, que o símbolo ultrapassa as medidas da razão pura, sem por isso cair no absurdo. Não surge como o fruto maduro de uma conclusão lógica ao cabo de uma argumentação sem falhas. A análise que fragmenta e pulveriza é impotente para captar a riqueza do símbolo; a intuição nem sempre o consegue; para isso, ela deve ser eminentemente sintética e simpática, isto é, partilhar e provar de uma certa visão do mundo. Porque o símbolo tem, como privilégio, concentrar sobre a realidade de partida – Lua, touro, lótus, flecha –, todas as forças evocadas por qualquer uma dessas imagens e por suas análogas, em todos os planos do cosmos e em todos os níveis da consciência. Cada símbolo é um microcosmo, um mundo total. Não é acumulando detalhes através da análise que se lhe capta o sentido global: é necessária uma visão quase sinóptica. “Um dos traços característicos do símbolo é a simultaneidade dos sentidos que revela. Um símbolo lunar ou aquático é válido em todos os níveis do real, e essa multivalência é revelada simultaneamente” (ELIT, 378).

Na lenda fula (peúle) de Kaydara, o velho mendigo (o iniciador) diz a Ham-madi (o peregrino, em busca de conhecimento): “Ó meu irmão! aprende que cada símbolo tem um, dois, vários sentidos. Esses significados são diurnos ou noturnos. Os diurnos são favoráveis, e os noturnos, nefastos” (HAMK, 56).

Tzvetan Todorov demonstrou que no símbolo se produz um fenômeno de condensação: “Um só significante induz-nos ao conhecimento de mais de um significado; ou, para simplificar, o significado é mais abundante do que o significante.” E cita o mitologista Creuzer, da época romântica, a quem cabe o mérito de ter revivificado a sensibilidade em relação aos símbolos, sensibilidade esta que estava anestesiada pelas pretensões da razão à hegemonia intelectual: “o símbolo revela a inadequação do ser e da forma [...] o extravasamento do conteúdo em relação à sua expressão” (TODS, 291).

Sob a diversidade de suas formas e interpretações, um símbolo conta, entretanto, entre suas propriedades, com a *constância* na sugestão de uma relação entre o simbolizador e o simbolizado: com efeito, a taça invertida simbolizando o céu exprime não apenas a analogia evidente de um mesmo desenho, como também tudo o que o céu evoca para o inconsciente, a saber, segurança, proteção, morada de seres superiores, fonte de prosperidade e sabedoria etc. Quer assuma a forma da cúpula numa basílica ou mesquita, ou a forma de uma tenda de nômades, ou de uma casamata, a relação simbólica permanece constante entre os dois termos, taça e céu, quaisquer que sejam os graus de consciência e as utilidades imediatas.

Outra propriedade dos símbolos é a sua *interpenetração*. Nenhum compartimento estanque os separa: existe sempre uma relação possível entre um e outro. Não há nada de mais alheio ao pensamento simbólico do que o exclusivismo das posições ou o princípio da exclusão de terceiros. Os conteúdos simbólicos possuem aquilo que C. G. Jung chama “afinidade essencial” (JUNR, 147). Em nossa opinião essa afinidade reside numa relação, de formas e fundamentos inumeráveis, com o transcendente, i.e., num dinamismo ascensional teleonômico. A partir do momento em que aparece uma relação de grau entre duas imagens ou duas realidades, uma relação hierárquica qualquer, seja ela fundada ou não sobre uma análise racional, um símbolo estará virtualmente constituído.

Os símbolos são sempre *pluridimensionais*. Expressam, de fato, relações terra-céu, espaço-tempo, imanente-transcendente, como a taça voltada para o céu ou para a terra. Esta é a primeira bipolaridade. A outra: sendo síntese de contrários, o símbolo tem uma face diurna e uma face noturna. Além do mais, muitos entre esses binários possuem analogias entre si que também se exprimem como símbolos. Estes últimos poderiam ser do segundo grau, tal como o nicho ou a cúpula sobre seu pedestal em relação à taça isolada. Em vez de basear-se no princípio da exclusão de terceiros, como a lógica conceitual, a “simbólica”, ao contrário, pressupõe um princípio da inclusão de terceiros, isto é, de uma possível complementaridade entre os seres e uma solidariedade universal que

são percebidas na realidade concreta da relação existente entre dois seres ou dois grupos de seres, ou entre muito mais de dois... O símbolo, pluridimensional, é suscetível de um número infinito de dimensões. No momento em que alguém percebe uma relação simbólica, encontra-se na posição de centro do universo. Um símbolo só existe em função de uma determinada pessoa ou de uma coletividade cujos membros se identifiquem de modo tal que constituam um único centro. Todo o universo articula-se em torno desse núcleo. Esta é a razão pela qual os símbolos mais sagrados para uns são apenas objetos profanos para outros: o que revela a profunda diversidade de suas concepções. A percepção de um símbolo, *a epifania simbólica*, situa-nos, com efeito, dentro de um determinado universo espiritual. Da mesma maneira, jamais se deve “separar os símbolos de seu *acompanhamento existencial*; jamais deles eliminar a aura luminosa no seio da qual nos foram revelados, como, por exemplo, no grande e sagrado silêncio das noites, diante do firmamento imenso, majestoso e envolvente” (CHAS, 49). O símbolo está ligado a uma experiência totalizante. Não lhe podemos apreender o valor, a não ser que nos transportemos em espírito para o meio global onde ele realmente vive. Gérard de Champeaux e D. Sterckx realçaram de modo ainda mais perfeito essa natureza particular dos símbolos: “condensam, no cerne de uma única imagem, toda uma experiência espiritual; [...] transcendem lugares e tempos, situações individuais e circunstâncias contingentes; [...] solidarizam as realidades aparentemente mais heterogêneas, relacionando-as todas a uma mesma realidade mais profunda, que é sua última razão de ser” (ibid., 202). Por acaso essa realidade mais profunda não será o centro espiritual com o qual se identifica, ou do qual participa, aquele que percebe o valor de um símbolo? É em relação a esse centro, cuja circunferência respectiva não está em parte alguma, que o símbolo existe.

4. O dinamismo simbólico e suas funções

O símbolo vivo, que surge do inconsciente criador do homem e de seu meio, preenche uma função profundamente favorável à vida pessoal e social. Se bem que essa função se exerça de maneira global, tentaremos, ainda assim, analisá-la, para melhor demonstrar seu rico dinamismo e suas múltiplas facetas. Mas não devemos nos esquecer, a seguir, de reunir numa visão sintética esses diversos aspectos, a fim de restituir aos símbolos seu caráter específico, irredutível ao desmembramento conceitual. Se nos foi preciso seguir uma certa ordem nesta exposição teórica, essa ordem não significa nenhuma hierarquia verdadeira, abolindo-se na unidade do real.

1. É possível se dizer que a primeira função do símbolo é de ordem *exploratória*. Como inteligência indagadora projetada no desconhecido, o símbolo investiga e tende a exprimir o sentido da aventura espiritual dos homens, lançados através do espaço-tempo. Permite, de fato, que se capte, de certo modo, uma relação que a razão não pode definir por conhecer um dos termos e desconhecer o outro. Estende o campo da consciência para um domínio onde a medida exata é impossível, e no qual o ingresso implica uma parcela de aventura e desafio. “Aquilo que denominamos símbolo”, escreve C. G. Jung, “É um termo, um nome ou imagem que, mesmo quando nos são familiares na vida cotidiana, possuem, não obstante, implicações que se acrescentam à sua significação convencional e evidente. O símbolo implica qualquer coisa de vago, de desconhecido ou de oculto para nós [...]. No momento em que o espírito empreende a exploração de um símbolo, é levado a ideias situadas para além do que nossa razão é capaz de captar. A imagem da roda, por exemplo, pode sugerir-nos o conceito de um sol divino, mas, nesse ponto, nossa razão é obrigada a declarar-se incompetente, pois o homem é incapaz de definir um ser *divino* [...]. É por inúmeras coisas se situarem para além dos limites do conhecimento humano, que utilizamos constantemente termos simbólicos para representar conceitos que não podemos definir nem compreender por completo [...]. Mas o uso consciente que fazemos dos símbolos é somente um dos aspectos de um fato psicológico de grande importância: pois o homem também cria símbolos de modo inconsciente e espontâneo” (JUNS, 20-21), para tentar exprimir o invisível e o inefável. Não obstante, o termo desconhecido, em direção ao qual o símbolo orienta o pensamento, não poderia ser uma extravagância qualquer da imaginação. Estejamos atentos, aliás, para não qualificar de extravagante tudo o que ultrapassar nosso entendimento; em vez disso, procuremos, por baixo das relações insólitas, a parcela de verdade que possam ousadamente traduzir. Deixando de lado a pura fantasmagoria – que, de resto, jamais é desprovida de sentido aos olhos do psicanalista, sem que seja necessariamente simbólica –, pode-se admitir, com C. G. Jung, “que um símbolo supõe sempre que a expressão escolhida designa ou formula, da maneira mais perfeita possível, certos fatos relativamente desconhecidos, mas cuja existência está estabelecida ou parece necessária” (JUNT, 491). Torna possível, conforme diz Mircea Eliade, “a livre circulação através de todos os níveis do real”. Nada é irreduzível ao pensamento simbólico: ele inventa sempre uma relação. É, em certo sentido, a ponta de lança da inteligência; mas que se destruiria caso se apegasse a formulações definitivas. Os próprios problemas e mistérios segregam respostas, embora sob forma de símbolos. Os jogos de imagens e as relações

imaginadas constituem uma hermenêutica experimental do desconhecido. Os mesmos esquemas imaginários poderão subsistir, uma vez identificados pelo analista e pela razão científica, mas, neste caso, para convidar o homem à pesquisa do desconhecido numa outra direção, conduzindo-o a novas explorações.

2. Essa primeira função está estreitamente ligada à segunda. O desconhecido do símbolo não é, com efeito, o vazio da ignorância; é, sobretudo, *o indeterminado do pressentimento*. Uma imagem vetorial ou um esquema ídolo-motor recobrirão esse indeterminado de um véu que será, ao mesmo tempo, uma primeira indicação ou revelação. Conseqüentemente, o símbolo exerce função de *substituto*. Aos olhos do psicanalista e do sociólogo, de modo figurativo, substitui, à guisa de resposta, solução ou satisfação, uma pergunta, um conflito ou um desejo que permaneçam em suspenso no inconsciente. É uma “expressão substitutiva destinada a fazer passar para a consciência de forma camuflada certos conteúdos que, por causa da censura, não podem penetrá-la” (PORP, 402). O símbolo exprime o mundo percebido e vivido “tal como o sujeito o experimenta”, não em função de razão crítica e no nível de sua consciência, mas em função de todo o seu psiquismo, afetivo e representativo, principalmente no nível do inconsciente. Ele não é, pois, “um simples artifício, agradável ou pitoresco, é uma realidade viva que detém um poder real, em virtude da lei de participação” (ibid.). Substitui a relação do ego com seu meio ambiente, ou com sua situação ou consigo mesmo, quando essa relação não é assumida em pleno conhecimento de causa. Mas o que o símbolo tende a sugerir não é, segundo a escola freudiana, apenas o objeto de um recalque. É, segundo o pensamento de Jung, o sentido de uma pesquisa e a resposta de uma intuição incontrolável. “A função original dos símbolos é precisamente essa revelação existencial do homem a si próprio, através de uma experiência cosmológica” (CHAS, 239), na qual podemos incluir toda a sua experiência pessoal e social.

3. A substituição implica uma terceira função: a *mediadora*. Efetivamente, o símbolo exerce uma função *mediadora*; estende pontes, reúne elementos separados, reúne o céu e a terra, a matéria e o espírito, a natureza e a cultura, o real e o sonho, o inconsciente e a consciência. A todas as forças centrífugas de um psiquismo instintivo, levado a dispersar-se na multiplicidade das sensações e das emoções, o símbolo opõe uma força centrípeta, estabelecendo precisamente um centro de relações ao qual o múltiplo se refere e onde encontra sua unidade. Resulta da confrontação de tendências contrárias e de forças antinômicas, e reúne-as numa certa relação. Compensa as estruturas de dissociação de uma libido confusa com

estruturas de associação de uma libido orientada. Sob esse aspecto, o símbolo é um fator de equilíbrio. Um jogo vivo de símbolos num psiquismo assegura uma atividade mental intensa, sadia e, ao mesmo tempo, liberadora. O símbolo fornece ajuda das mais eficazes ao desenvolvimento da personalidade. Possui, de fato, conforme a observação de C. G. Jung, “à margem de sua expressão formal, uma expressividade luminosa, isto é, uma eficácia prática no plano dos valores e dos sentimentos”. É ele que favorece essas passagens alternativas e invertidas entre os níveis de consciência, entre o conhecido e o desconhecido, o manifesto e o latente, o ego e o superego.

4 A mediação tende, em última análise, a reunir. Este é o outro aspecto do papel funcional dos símbolos: são forças *unificadoras* (ELIT, 379). Os símbolos fundamentais condensam a experiência total do homem; a religiosa, a cósmica, a social e a psíquica (nos três níveis: do inconsciente, do consciente e do supraconsciente). Realizam, também, uma síntese do mundo, mostrando a unidade fundamental de seus três planos (inferior, terrestre e celeste) e o centro das seis direções do espaço; destacam os grandes eixos de reagrupamento (Lua, água, fogo, monstro alado etc.); por fim, atam o homem ao mundo, os processos de integração pessoal do primeiro inserindo-se numa evolução global sem isolamento nem confusão. Graças ao símbolo, que o situa numa imensa rede de relações, o homem não se sente um estranho no universo. A imagem torna-se símbolo quando seu valor se dilata a ponto de reunir, no homem, suas profundezas imanentes e uma transcendência infinita. O pensamento simbólico reside numa das formas daquilo que Pierre Emmanuel denomina “osmose contínua do interior e do exterior”.

5. Unificador, o símbolo exerce, conseqüentemente, uma função *pedagógica* e mesmo *terapêutica*. De fato, ele causa um sentimento que, se nem sempre é de identificação, pelo menos é de participação numa força supraindividual. Ao juntar elementos desiguais do universo, faz sentir à criança e ao homem que não são seres isolados e perdidos no vasto conjunto que os rodeia. Mas neste caso é preciso não confundir o símbolo com o ilusório nem sua defesa com o culto do irreal. Sob forma cientificamente inexata e até mesmo ingênua, o símbolo exprime uma realidade que responde às múltiplas necessidades de conhecimento, de ternura e de segurança. Todavia, a realidade que ele exprime não é a mesma que representa pelos traços exteriores de sua imagem (bode, estrela ou grão de trigo); é qualquer coisa de indefinível, mas de profundamente sentido como a presença de uma energia física e psíquica que fecunda, cria e alimenta. Através dessas simples intuições, o indivíduo sente-se como parte de um conjunto que a

um só tempo o amedronta e tranquiliza, mas que o adentra para a vida. Resistir aos símbolos é como amputar uma parte de si mesmo, empobrecer a natureza inteira e fugir, sob pretexto de realismo, do mais autêntico dos convites para uma vida integral. Um mundo sem símbolos seria irrespirável: provocaria de imediato a morte espiritual do homem. Mas a imagem não toma o valor de símbolo, a menos que o espectador aceite uma transferência imaginária, simples na realidade, mas complexa para a análise, transferência esta que o coloca no interior do símbolo e que coloca o símbolo no interior do homem, cada um participando da natureza e do dinamismo do outro, numa espécie de simbiose. Essa identificação ou essa participação simbólicas abolem as fronteiras das aparências e conduzem a uma existência partilhada. Realizam uma unidade. Tudo isso é, sem dúvida, o que exprime Rainer Maria Rilke num poema:

Se queres lograr que uma árvore cobre vida,
projeta em torno dela este espaço interior
que reside em ti...
Pois só quando toma forma na tua renúncia
é que ela se torna realmente árvore.²

Compreende-se o papel considerável dessa vida imaginativa. Mas ignorar as distinções necessárias seria perder, a um só tempo, o sentido do símbolo e o sentido das realidades. Nunca será demais acautelar-se contra os riscos e abusos da identificação. Se por um lado a via da identificação apresenta vantagens, por outro seria imprudente o prolongar-se nela, sem pensar ao mesmo tempo em distanciar-se.

Não resta dúvida de que essa via pode, por exemplo, ajudar a adquirir, sobretudo no que concerne à criança, as atitudes positivas do herói escolhido; mas, quando prolongada, pode vir a provocar certo infantilismo e a retardar a formação da personalidade autônoma. *A identificação com os seres bíblicos*, escreve um eminente religioso, *é um dos grandes meios para se descobrir o comportamento do homem diante de Deus*. No entanto, seria uma infelicidade para ele identificar-se com Caim. Mas, afinal de contas, por mais lamentável que fosse, não passaria de um erro individual de escolha. O pior é o erro de método, é fazer, da identificação com o outro, de modo imprecavido, um princípio pedagógico, e fazer da estrutura heterogeneizante o fundamento de uma educação. De fato, os

2. Traduzido da versão francesa de Liliane Brion-Guerry, em *Vision intérieure et perspective inversée – Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, Bane XI-2.

símbolos tomam parte decisiva na formação da criança e do adulto, não somente como expressão espontânea e comunicação adaptada, mas também como um meio de desenvolver a imaginação criadora e o sentido do invisível. No entanto, devem permanecer como fator de integração pessoal, e não tornar-se um risco de desdobramento da personalidade.

6. Se, por uma ruptura de unidade, o símbolo ameaça atrofiar o sentido do real, não é menos verdade que ele seja um dos fatores mais poderosos da inserção na realidade, em virtude de sua função *socializante*. Produz uma comunicação profunda com o meio social. Cada grupo, cada época, têm seus símbolos; vibrar com esses símbolos é participar desse grupo e dessa época. Época morta = época sem símbolos; sociedade desprovida de símbolos = sociedade morta. Uma civilização morre quando já não possui símbolos; muito em breve, dela nada se saberá, senão através da história. O símbolo, conforme já se disse, é uma linguagem universal. Ele é mais, e é menos do que universal. É universal, de fato, por ser virtualmente acessível a todo ser humano, sem passar pela interpretação de línguas escritas ou faladas, e por emanar de toda psique humana. Se é possível admitir um fundo comum do inconsciente coletivo, capaz de receber e de emitir mensagens, não se deve esquecer que esse fundo comum se enriquece e se diversifica com todas as contribuições étnicas e pessoais. O mesmo símbolo aparente, a corça ou o urso, por exemplo, adquirirá, portanto, uma coloração diversa, conforme os povos e os indivíduos, e igualmente conforme os tempos históricos e a atmosfera do presente. O que é importante é ser sensível a essas possíveis diferenciações, se se deseja prevenir mal-entendidos e, sobretudo, penetrar numa compreensão profunda *do outro*. Nessas circunstâncias é que se vê como o símbolo conduz para além do universal do conhecimento. Realmente, ele não é simples comunicação de conhecimento, mas sim convergência de afetividade: através do símbolo, as libidos, no sentido energético do termo, entram em comunicação. Por esta razão o símbolo é o instrumento mais eficaz da compreensão interpessoal, intergrupar, internacional, conduzindo-a à sua mais alta intensidade e às suas mais profundas dimensões. A concordância sobre o símbolo é um passo da maior importância na via da socialização. Na sua qualidade de universal, o símbolo tem a capacidade simultânea de introdução no cerne do individual e do social. Quem penetrar no sentido dos símbolos de uma pessoa ou de um povo conhecerá a fundo essa pessoa ou esse povo.

7. A sociologia e a psicanálise distinguem, com justeza, os símbolos mortos e os símbolos vivos. Os primeiros já não têm nenhum eco na consciência, quer

individual quer coletiva. Já pertencem apenas à história, à literatura ou à filosofia. As mesmas imagens poderão estar mortas ou vivas, conforme as disposições do espectador, conforme suas atitudes profundas, conforme a evolução social. Estarão vivas se desencadarem em todo o seu ser uma vibrante *ressonância*; e mortas se não passarem de um objeto exterior, limitado a seus próprios significados objetivos. Para o hindu, imbuído do pensamento védico, a vaca apresenta um interesse espiritual bem diverso do que desperta no criador normando. A vitalidade do símbolo depende da atitude da consciência e dos dados do inconsciente. Pressupõe uma certa participação no mistério, uma certa conaturalidade com o invisível; ela as reativa, as intensifica e transforma o espectador em ator. Se assim não fosse, segundo as palavras de Aragon, os símbolos seriam apenas “palavras caducas cujo antigo conteúdo desapareceu, como o de uma igreja onde já não se reza”. O símbolo vivo, portanto, supõe uma função de *ressonância*. Transportado para o plano psicológico, o fenômeno é comparável àquele que a dinâmica física denomina vibratório. Um corpo, uma ponte suspensa, por exemplo, vibra com sua frequência própria, variável conforme as influências que sobre ele se exercem, como a do vento. Se uma dessas influências, por sua própria frequência, entrar em *ressonância* com a desse corpo, e se seus ritmos se combinarem, produz-se um efeito de amplificação das vibrações, de aceleração das oscilações que podem chegar, progressivamente, até o turbilhão e a ruptura. A função de *ressonância* de um símbolo é tanto mais ativa quanto melhor se ajustar o símbolo à atmosfera espiritual de uma pessoa, de uma sociedade, de uma época ou de uma circunstância qualquer. Ela pressupõe que o símbolo esteja ligado a uma certa psicologia coletiva, e que sua existência não dependa de uma atividade puramente individual. E esta observação é válida tanto para o conteúdo imaginativo quanto para a interpretação do símbolo. Mesmo quando emerge de uma consciência individual, o símbolo está imerso no meio social. Sua potência evocadora e liberadora variará, conforme o efeito de *ressonância* que resultar dessa relação entre o social e o individual.

8. Essa relação só poderá ser equilibrada numa síntese harmoniosa das exigências, muitas vezes diferentes, da pessoa e da comunidade. Um dos papéis que o símbolo desempenha é o de reunir e harmonizar até mesmo os contrários. C. G. Jung denomina “*função transcendente* (função das mais complexas e de forma alguma elementar; transcendente, no sentido de passagem de uma atitude à outra, sob o efeito desta função) a propriedade que os símbolos possuem de estabelecer uma conexão entre forças antagônicas e, conseqüentemente, de vencer oposições e de assim franquear o caminho a um progresso da consciência. Dentre as páginas

mais sutis de sua obra estão aquelas que descrevem a maneira como, em virtude dessa função transcendente dos símbolos, se desatam, se desligam e se manifestam forças vitais, antagônicas, mas de modo algum incompatíveis, que não são capazes de se unir senão através de um processo de desenvolvimento integrado e simultâneo” (JUNT, 496-498).

9. Verifica-se, portanto, que o símbolo se inscreve no movimento evolutivo completo do homem, e não apenas enriquece seus conhecimentos e sensibiliza seu senso estético. É como se exercesse a função de *transformador* de energia psíquica; como se extraísse essa energia de um gerador de força, algo confuso e anárquico, a fim de normalizar uma corrente e torná-la utilizável na conduta pessoal da vida. “A energia inconsciente”, escreve G. Adler (ADLJ, 55), “inassimilável sob forma de sintomas neuróticos, é transformada em energia que poderá ser integrada ao comportamento consciente graças ao símbolo, quer este provenha de um sonho ou de qualquer outra manifestação do inconsciente. O ego é que deve assimilar a energia inconsciente liberada por um sonho (ou por um símbolo), e somente se o ego estiver maduro para esse processo de integração é que este poderá realizar-se”. O símbolo não apenas exprime as profundezas do ego, às quais dá forma e figura, mas também estimula, com a carga afetiva de suas imagens, o desenvolvimento dos processos psíquicos. Tal como o atamor dos alquimistas, transmuta as energias: pode converter o chumbo em ouro, e as trevas em, luz.

5. Das classificações à fragmentação (inventários não sistemáticos)

Muitas tentativas têm sido feitas visando uma classificação sistemática dos símbolos. Em geral, são o coroamento normal de um estudo científico, ou uma hipótese provisória de trabalho para preparar esse estudo. Todas elas têm o mérito de esboçar planos que lhe facilitam a apresentação; mas nenhuma nos parece, ainda, suficientemente satisfatória. Lembraremos aqui, embora muito sumariamente, alguns exemplos.

A. H. Krappe distingue, em *La Genèse des mythes* (A gênese dos mitos), os símbolos celestes (céu, Sol, Lua, estrelas etc.) dos símbolos terrestres (vulcões, águas, cavernas etc.). Mircea Eliade não se afasta muito dessa divisão em seu clássico *Traité d'histoire des religions* [Tratado de história das religiões] ao analisar os símbolos uranianos (seres celestes, deuses da tempestade, cultos solares, mística lunar, epifanias aquáticas...) e os símbolos ctonianos (pedras, terra, mulher, fecundidade...), aos quais se acrescentam, num grande movimento de solidariedade cosmobiológica, os símbolos do espaço e do tempo, com a dinâ-

mica do eterno retorno. Gaston Bachelard distribui os símbolos em torno dos quatro elementos tradicionais (a terra, o fogo, a água e o ar), que ele considera *os hormônios da imaginação*. Aliás, cada um desses elementos é interpretado com toda a sua polivalência poética.

G. Dumézil reagrupa os símbolos ao redor das três funções principais que discerniu na estrutura das sociedades indo-europeias e que deram origem às três ordens, ou castas, de sacerdotes, guerreiros e produtores. Por sua vez, Piganiol faz distinção entre os pastores ou nômades e os lavradores ou sedentários, cada qual com sua cadeia específica de símbolos. Pryzulski baseia sua classificação em certo conceito da evolução ascendente da consciência: os símbolos, inicialmente, aglutinam-se em torno do culto da Grande Deusa e da fecundidade, e depois, no nível do homem, do Pai e de Deus.

Para a psicanálise freudiana, o princípio do prazer é o eixo em volta do qual se articulam os símbolos; focalizam-se, sucessivamente, nos níveis oral, anal e sexual desse eixo, sob a ação predominante de uma libido censurada e recalçada. Adler substitui esse princípio pelo da potência, que gera, por meio de um fenômeno de supercompensação dos sentimentos de inferioridade, toda uma *eflorescência* de símbolos. Na obra de C. G. Jung, poder-se-ia encontrar vários princípios de classificação. Por exemplo, os mecanismos ou processos da extroversão e da introversão podem corresponder a categorias diferentes de símbolos; ou ainda, as funções psicológicas fundamentais, sob regimes diferentes do tipo extrovertido ou introvertido; ou ainda, os processos de individuação, com os símbolos caracterizando cada fase evolutiva e cada incidente ou acidente de percurso. Na verdade, com muita frequência trata-se dos mesmos símbolos, marcados, porém, por sinal diferente e imersos num contexto distinto, e que, por isso mesmo, sugerem essas fases ou atitudes diferentes. Em todo caso, o grande analista de Zurique não se aventurou a fazer uma classificação metódica dos símbolos. Toda tentativa nesse sentido, empreendida a partir de sua imensa produção literária, chocar-se-ia contra um obstáculo fundamental, contra o próprio espírito de toda a pesquisa junguiana, tão profundamente hostil a qualquer espécie de sistematização.

Efetivamente, na maior parte dessas tentativas de classificação, pode-se censurar, com Gilbert Durand (DURS, 24-33), uma tendência positivista e racionalizante que destaca os símbolos como signos, fabulações, fragmentos de explicação social ou religiosa, objetos de conhecimento; que desconhece seu enraizamento subjetivo e sua móvel complexidade; que sofre de “uma secreta estreiteza metafísica”. Além disso, as classificações psicanalíticas provocam censura por serem de um “imperialismo unitário e de extrema simplificação das

motivações: os símbolos, na obra de Freud, classificam-se com demasiada facilidade dentro do esquema da bissexualidade humana e, segundo Adler, dentro do esquema da agressividade [...]. Em outras palavras, a imaginação, segundo os psicanalistas, é o resultado de um conflito entre pulsões e seu recalque social (uma vergonhosa tentativa de enganar a censura), quando, ao contrário, ela aparece na maior parte das vezes, em seu próprio élan, como resultante de um acordo entre os desejos e os objetos do ambiente social e natural. Longe de ser um produto do recalque, [...] a imaginação é, em vez disso, a origem de uma liberação” (DURS, 30).

Gilbert Durand toma da antropologia estrutural os princípios de sua classificação dos símbolos. Declara utilizar um “método completamente pragmático e completamente relativista de convergência cuja tendência é a de assinalar vastas constelações de imagens, constelações quase constantes e que parecem estar estruturadas por certo isomorfismo de símbolos convergentes” (DURS, 33). Descobre certo feixe de convergências entre a reflexologia (ciência dos reflexos: gestos dominantes), a tecnologia (ciência dos instrumentos necessários ao meio, num prolongamento dos gestos dominantes) e a sociologia (ciência das funções sociais). A partir daí, os símbolos aparecem como esquemas motores que tendem a integrar e a harmonizar pulsões e reflexos de um sujeito com os imperativos e as incitações de determinado meio. As três dominantes (reflexologia) são as de posição, nutrição e copulação; os gestos que correspondem a esses reflexos dominantes necessitam de suportes materiais e utensílios de reforço (tecnologia); seguem-se as funções sociais do sacerdote, do produtor e do guerreiro ou o exercício dos poderes legislativo, executivo e judiciário. Assim, os símbolos que parecem ser os mais disparatados podem reagrupar-se em três grandes conjuntos que, de resto, não são estanques e que caracterizam as interpretações biopsicológicas, tecnológicas ou sociológicas, mais ou menos predominantes, conforme os símbolos e os níveis considerados. Todavia, por motivos que não são absolutamente convincentes e que revelam as influências persistentes das bipartições uraniana e ctoniana de Mírcea Eliade ou a influência tenebrosa e luminosa dos psicanalistas, Gilbert Durand não aplica rigorosamente esses princípios. Distingue dois regimes do simbolismo: “o *regime diurno*, que compreende os símbolos da dominante relativa à posição, a tecnologia das armas, a sociologia do soberano, sacerdote e guerreiro, os rituais da elevação e da purificação etc.; e o *regime noturno*, que compreende as dominantes digestiva e unitiva ou cíclica, a primeira, a subsumir as técnicas do continente e do hábitat, os valores alimentares e digestivos, a sociologia matriarcal e nutriente; a segunda, a agru-

par as técnicas do ciclo, do calendário agrícola, da indústria têxtil, os símbolos naturais ou artificiais do retorno, os mitos e os dramas astrobiológicos” (DURS, 50). Julgamos que cada símbolo, seja qual for a dominante de que depende, possui um duplo aspecto, diurno e noturno. O monstro, por exemplo, é um símbolo noturno quando engole e devora, mas torna-se diurno no momento em que transforma e expelle um novo ser; guardião dos templos e jardins sagrados é, a um só tempo, obstáculo e coragem, trevas e luz, noturno e diurno. Gilbert Durand ressalta admiravelmente, aliás, essa bipolaridade dos símbolos. Por essa razão é de lamentar ainda mais que suas sábias e sutis pesquisas não o tenham conduzido a uma classificação mais adequada a seus próprios critérios. Embora isso possa ser também uma prova de que o símbolo é tão complexo que extravasa qualquer sistema.

Outros autores distinguem os símbolos cosmológicos, metafísicos, éticos, religiosos, heroicos, tecnológicos e psicológicos. Entre esses últimos, cada símbolo corresponderia a um tipo humano, com seu lado positivo e seu lado negativo. Contudo, esses aspectos diversos encontram-se concomitantemente na maioria dos símbolos que C. Lévi-Strauss disse serem de “estrutura folheada”, dos quais uma das funções é precisamente a de unir vários planos. Não podem, por conseguinte, servir como princípios de classificação. Indicam somente os níveis de interpretação possível.

Em seus estudos mitológicos, C. Lévi-Strauss recusa-se deliberadamente a deixar que seu empreendimento seja encerrado “nos limites de uma classificação. Seja qual for o modo pelo qual o encaremos, seu empreendimento desenvolve-se como uma nebulosa, sem jamais fazer, de maneira sistemática ou duradoura, a soma total dos elementos dos quais extrai cegamente sua substância, confiante em que o real lhe há de servir de guia e lhe mostrará um caminho mais seguro do que aqueles que teria podido inventar” (LEVC, 10). Essa reserva metodológica assemelha-se às que inspiraram a elaboração deste dicionário, que se recusa a toda classificação sistemática. Foi em torno daquilo que denominam *figuras simples* ou *símbolos fundamentais do psiquismo humano* que Gérard de Champeaux e Sébastien Sterckx, em *Le monde des symboles* (O mundo dos símbolos), obra que considera principalmente a “simbólica” românica, reagruparam o conjunto dos símbolos. As figuras são o centro, o círculo, a cruz e o quadrado. Não se trata de deduzir todos os símbolos dessas figuras nem de reduzi-los todos a essas formas. Tal tentativa indicaria uma completa ininteligência do pensamento simbólico. Assim, o símbolo do templo, se bem que o edifício sagrado seja mais comumente quadrado ou retangular, conecta-se ao simbolismo do centro porque o templo

representa efetivamente o papel de um centro sagrado; do mesmo modo, a árvore pertencerá ao domínio simbólico da cruz, se bem que certas frondes evoquem melhor a imagem da cúpula e do círculo. Compreende-se que essa classificação flexível pressuponha uma interpretação que pode estar bastante afastada das aparências e orientada na direção das verdades profundas.

Por seu lado, ao estudar *Le symbolisme dans la mythologie grecque* (O simbolismo na mitologia grega), Paul Diel divide os mitos e seus temas de acordo com articulações de uma dialética inspirada numa concepção bioeticopsicológica do simbolismo. Considera que a vida, como força de evolução, é dirigida pelo psiquismo humano. A imaginação afetiva está no cerne desse psiquismo. A lei fundamental da vida reside no sadio funcionamento da psique, i.e., no domínio de si próprio e do mundo. Os combates dos mitos ilustram as aventuras de todo ser humano, com suas possibilidades permanentes e suas fases alternadas de arrebatamentos espirituais e de quedas na perversão. O herói mítico destaca-se como projeção simbólica de nós mesmos, parcial ou total, tal como somos em determinada fase de nossa existência. Ora, segundo Paul Diel, a vida evolui em direção a uma espiritualização, em virtude de uma pressão lenta, mas, no todo, irresistível. Movido por um influxo vetorial, o espírito desempenha função de supraconsciência; o intelecto é uma função consciente que adapta o homem, ao longo de seu caminho evolutivo, às necessidades urgentes e às finalidades da existência. A ultrapassagem do consciente na direção do supraconsciente está semeada de armadilhas cuja causa principal é a imaginação exaltada. Esta desempenha um papel parasitário, de natureza a contrariar o esforço evolutivo e a provocar uma regressão ao pré-consciente ou ao inconsciente. Com seu cortejo de hábitos ilógicos, imagens obsedantes e atitudes contraditórias, essa disfunção da psique, repartida entre a atração do supraconsciente e o peso do inconsciente, alimenta o subconsciente. O que o mito revela, com a ajuda de imagens e de situações simbólicas, já não são mais os vestígios de um passado poetizado, mas a figura de um presente conflitante a superar e o projeto de um futuro a realizar. Nessa perspectiva, “os símbolos fundamentais dizem respeito às três instâncias que se justapõem na psique humana ao inconsciente animal: a imaginação estimuladora e recaladora (subconsciente), o intelecto (consciente) e o espírito (supraconsciente)” (DIES, 36). E assim é que o autor classifica os símbolos em quatro categorias: os da exaltação imaginativa (Ícaro, Tântalo, Ixião, Perseu etc.); os da disfunção (as discórdias iniciais: teogonia, gigantomaquia etc.); os da banalização, como primeira manifestação da disfunção, banalização esta que assume três formas: convencional (Midas, Eros, Psique), dionisíaca

(Orfeu) e titânica (Édipo); os da superação do conflito ou do combate contra a banalização (Teseu, Héracles, Prometeu etc.). Apoiados na interpretação geral, os símbolos do pé, da águia, da túnica, da flecha, do rio etc. encontram justo lugar nesta classificação. Ela possui o mérito da coerência e da profundidade; inspira-se, contudo, num sistema de interpretação, de grande valor, sem dúvida, mas demasiadamente centrado na ética. Não salienta as outras dimensões dos símbolos, como, por exemplo, as cosmológicas e religiosas. Não haveria por que censurá-la, porquanto essa classificação pretende dar apenas *uma tradução do simbolismo mítico em linguagem psicológica*. Vamos concluir somente que, se é certo que nela não encontramos os princípios de uma classificação geral, poderá, no entanto, revelar-nos um método interpretativo válido para certo nível de exploração.

André Virel, na *Histoire de notre image* (História de nossa imagem), teve a engenhosa ideia de tomar como sistema de referência as três fases que aparecem no desenvolvimento das noções de tempo e espaço, na evolução biológica, na história humana e na própria história do indivíduo. A primeira fase, que denomina *cosmogênica*, apresenta características que podem ser “centradas no grupo do contínuo: onda, ciclo, alternância”; é a fase uraniana de desbordamento vital, anárquico e confuso. Na segunda fase, a *esquizogênica*, o individual separa-se do magma: “ainda não é a diferenciação, mas é a dualidade, a separação, do ponto de vista de oposição ao meio”; caracteriza-se pela descontinuidade: delimitação, fixação, acumulação, simetria, tempo cadenciado, regulamentação etc.; é a fase saturniana de parada, de pausa, de estabilização. A terceira fase, colocada sob o signo de Zeus (ou Júpiter), é a fase do relançamento da expansão, mas numa continuidade ordenada. “O ser que era inicialmente indiferenciado do ambiente, passa a ser diferenciado. A continuidade de diferenciação opõe-se à continuidade da indiferenciação da fase original. No decurso dessa terceira fase, que denominamos *autogênica*, o ser gera-se a si mesmo, existe por si mesmo. É como um mundo autônomo. A dualidade esquizogênica cede lugar à relação dinâmica entre o ser e o mundo.”

Mitos, símbolos, estruturas, Osíris-Seth-Ísis, Urano-Saturno-Júpiter, árvore-nó-machado, caverna-serpente-flecha etc. encontram lugar e sentido nessa concepção evolutiva de conjunto. Essa *simbologia genética* explica muitos fatos irracionais. Oferece um novo método de análise, adequado a instaurar certa ordem entre os elementos disparatados, herdados de universos arcaicos heterogêneos. Abre o caminho a interpretações terapêuticas. Mas, embora possamos agrupar certo número de símbolos em torno de cada uma dessas três fases, elas

não podem servir como princípios de classificação. Porquanto cada símbolo, exceções à parte, como demonstra perfeitamente André Virel, inscreve-se num conjunto que atravessa essas três fases: a onda, por exemplo, é representada como torrencial, na fase cosmogênica; como represada, na fase esquizogênica; como regularizada, na fase autogênica; sendo todos esses termos, a começar pela onda, entendidos em seu sentido simbólico. Eis aí, ainda, um princípio de análise e não de classificação.

Portanto, até o presente, toda classificação sistemática dos símbolos tem-se revelado insuficiente, a não ser para as finalidades práticas de uma exposição. A própria polivalência dos símbolos torna árdua essa tarefa. Pareceu-nos, no estado atual das pesquisas, que a melhor maneira de aplainar os obstáculos ou de superá-los fosse elaborar um repertório de símbolos e tipos de interpretação, suficientemente representativos e de fácil consulta. Este esboço permite o acolhimento de todas as adições e sugestões novas, pois trata-se apenas de um esboço e não de uma nomenclatura exaustiva. Há muito que acrescentar. De nossa parte, deixamos de lado inúmeras notas. Retivemos aquilo que era suficientemente *típico*, isto é, recolhido de diversas áreas culturais e de diversos sistemas de interpretação.

6. A lógica do imaginário e da razão

Mesmo quando se furta a todas as tentativas de classificação, o domínio do imaginário não é o da anarquia e da desordem. As criações mais espontâneas obedecem a certas leis interiores. E mesmo se essas leis nos levarem ao irracional, é razoável procurar compreendê-las. Um símbolo não é um argumento, porém inscreve-se numa certa lógica. Existe, de fato, segundo Jean Piaget, “uma coerência funcional *do pensamento simbólico*. O jorro luxuriante das imagens”, escreve Gilbert Durand, “mesmo nos casos que levam à maior confusão mental, prende-se sempre a uma lógica dos símbolos, seja ela ou não empobrecida” (DURS, 21). A lógica dos símbolos, acentua Mircea Eliade, encontra sua confirmação não apenas “no simbolismo mágico-religioso, mas também no simbolismo manifestado pela atividade subconsciente e transcendente do homem” (ELIT, 377-378).

Essa lógica emana de duas características fundamentais dos símbolos, que os distinguem de toda ideia quimérica: sua constância e sua relatividade. Conforme já assinalamos, os símbolos apresentam certa constância na história das religiões, das sociedades e do psiquismo individual. Estão ligados a situações, pulsões e conjuntos análogos. Evoluem de acordo com os mesmos processos. Parece que as criações do consciente, do inconsciente e do transconsciente se inspiram, em

sua diversidade iconográfica ou literária, nos mesmos modelos e se desenvolvem segundo linhas de iguais estruturas. Abstenhamo-nos, porém, de imobilizá-las em estereótipos definitivos: a esclerose é morte certa. A constância dessas criações está numa relatividade.

O símbolo, como também já assinalamos, é uma relação ou um conjunto móvel de relações entre vários termos. A lógica dos símbolos repousará, em princípio, sobre o próprio fundamento dessas relações. Mas é aqui que aparecem a complexidade e as dificuldades do problema. Pois o fundamento dessas relações deve ser procurado em numerosas direções. Varia com cada sujeito, com cada grupo e, em muitos casos, com cada fase de sua respectiva existência. Pode-se tomar em consideração, como J. de la Rocheterie, o objeto ou imagem que servem de símbolos ou o que eles simbolizam; acentuar o simbolizado, mais do que o simbolizador; num símbolo da verticalidade, por exemplo, ver o cume descendo para a base, ou esta subindo em direção aos cimos. Pode-se indagar de que maneira um símbolo é percebido pelo sujeito desperto, pelo sonhador adormecido, pelo intérprete; a que coisas ele é, em geral, associado; o que tem sentido a humanidade diante desse símbolo (pela amplificação); em que nível – físico, espiritual, psíquico – ele se situa para quem o percebe *hic et nunc*; qual é sua função no psiquismo de quem o percebe, seja na situação presente ou passada, por este vivida; qual seu papel como testemunha e fator de evolução etc. Por numerosos que sejam os termos intervenientes na relação simbólica, todos eles contribuem, cada qual à sua maneira, para dar-lhe valor e coloração próprios. Por incompreensíveis que sejam em sua totalidade, na maior parte das vezes, nem por isso deixam de possuir certa realidade, que ocupa lugar ativo na vida das imagens. E este lugar responde a uma ordem das coisas; fundamenta uma lógica original, irreduzível à dialética racional. “É o mundo que fala através do símbolo, *escreve C. G. Jung*. Quanto mais o símbolo for arcaico e profundo [...], mais se torna coletivo e universal. Quanto mais abstrato, diferenciado e específico, ao contrário, mais se aproxima da natureza de particularidades e de fatos únicos conscientes, e mais se encontra despojado de sua qualidade essencialmente universal. Na consciência plena, corre o perigo de tornar-se simples alegoria, que não ultrapassa jamais o limite da concepção consciente; e, neste último caso, estará igualmente exposto a toda espécie de explicações racionalistas” (JUNA, 67). Portanto, é importante que se apreendam as propriedades dessa lógica particular no próprio nível do simbólico e não na condição degradada do alegórico. “A manipulação dos símbolos”, diz Mircea Eliade, “efetua-se de acordo com uma lógica simbólica” (ELIT, 41).

O elo entre os símbolos não depende da lógica conceitual: não entra nem na extensão nem na compreensão de um conceito. Tampouco aparece no final de uma indução ou dedução nem de qualquer procedimento racional de argumentação. A lógica dos símbolos fundamenta-se na percepção de uma relação entre dois termos ou duas séries, que escapa, como já vimos, a toda classificação científica. E se usamos a expressão *lógica dos símbolos*, é apenas no intuito de afirmar que existem elos ou conexões no interior dos símbolos e entre eles, e que se formam cadeias de símbolos (touro-Lua-noite-fecundidade-sacrifício-sangue-sêmen-morte-ressurreição-ciclo-etc.). Ora, esses conjuntos denotam associações que não são absolutamente anárquicas, gratuitas ou fortuitas. Os símbolos comunicam-se entre si, obedecendo a leis e a uma dialética ainda muito pouco conhecidas. Por isso, pareceria justo dizer que o “simbolismo não é lógico [...]”. É pulsão vital, reconhecimento instintivo; é uma experiência do sujeito total que nasce para viver seu próprio drama, por força do jogo incompreensível e complexo dos inúmeros elos que tecem seu devenir e o do universo ao qual pertence, e do qual retira a matéria de todos os seus reconhecimentos. Pois, afinal, trata-se sempre de *nascer com*, acentuando-se este *com*, pequenina palavra misteriosa onde jaz todo o mistério do símbolo [...]” (CHAS, 25-26). Mas a lógica que aqui se exclui é a do raciocínio conceitualista: não é a de uma ordem interior, extrarracional, captada somente pela percepção global. Por isso, era possível aos românticos alemães falarem numa lógica dos símbolos, mostrando-se, a esse respeito, mais próximos dos futuros surrealistas que dos lógicos de seu tempo.

Pois, efetivamente, ao analisar em demasia o símbolo, ao atá-lo por demais estreitamente a uma cadeia (raio, nuvens, chuva, touro, fecundidade etc.), ao reduzi-lo com demasiada frequência a uma unidade *lógica*, corre-se o risco de fazer desaparecer por completo essa unidade: não existe pior inimigo do que a racionalização. Jamais se compreenderá suficientemente que *a lógica dos símbolos* não pertence à categoria racional; o que não significa que não tenha sua razão de ser ou que escape a uma certa ordem que a inteligência pode tentar compreender. Mas o símbolo não depende unicamente do conhecimento. “Analisar intelectualmente um símbolo, *diz Pierre Emmanuel*, é o mesmo que descascar uma cebola para encontrar esta cebola. O símbolo nunca poderá ser apreendido por redução progressiva a alguma coisa que não seja ele próprio; logo, deve sua existência ao impalpável que o fundamenta. O conhecimento simbólico é uno, indivisível, e não pode existir senão por meio da instituição desse outro termo, que ele expressa e esconde, a um só tempo” (ETUP, 79). É o que confirma, por sua vez, Henri Corbin, já citado (CORI, 13). Essas posições de alerta tendem

mais a apresentar a irredutível originalidade dos símbolos, do que a negar a lógica imanente que os anima. “Mesmo quando o espírito humano parece estar a ponto de abandonar-se mais livremente à sua espontaneidade criadora”, diz C. Lévi-Strauss, “não existe na escolha que faz de suas imagens, no modo pelo qual as associa, opõe ou encadeia, nenhuma espécie de desordem ou de fantasia” (LEVC).

O pensamento simbólico revela uma tendência que é comum ao pensamento racional, se bem que os meios de ambos para satisfazerem a tal tendência se diferenciem entre si. Testemunha, na verdade, como observou Mircea Eliade (ELIT, 381), “o desejo de unificar a criação e de abolir a multiplicidade; desejo que é também, à sua maneira, uma imitação da atividade da razão, porquanto a razão tende igualmente à unificação do real”.

No entanto, imaginar não é demonstrar. As dialéticas são de ordem diferente. Os critérios do simbolismo serão, por um lado, a constância no relativo captada intuitivamente e, por outro, o correlacionamento do incomensurável; os do racionalismo, a moderação, a evidência e a coerência científicas. Ambos os procedimentos são incompatíveis a partir de uma mesma pesquisa: a razão esforça-se por eliminar o símbolo de seu campo de visão, para desenvolver-se na univocidade das medidas e das definições; a “simbólica” coloca o racional entre parênteses, a fim de dar livre curso às analogias e aos equívocos do imaginário. Se, por um lado, essas atitudes devem guardar suas características específicas, por outro, ambas respondem a necessidades, cada qual em sua categoria. O próprio progresso das ciências, principalmente das ciências do homem, exige sua coexistência. Um símbolo pode prefigurar aquilo que, um dia, será um fato científico, como a terra, *esfera* entre as esferas, ou como a *doação do coração*; um fato científico poderá vir a servir de símbolo, como o *cogumelo de Hiroshima*. Um sábio, no momento em que decide consagrar sua vida à pesquisa, pode estar obedecendo a forças irracionais e a uma concepção do mundo na qual o símbolo, com sua carga emotiva, ocupa lugar considerável. Ao inverso, para abrir-se ao mundo dos símbolos o homem não precisa renunciar, por isso, às exigências de sua razão. Ao mesmo tempo que se eliminam de maneira metódica, para progredir em seu próprio caminho, a razão e a intuição dos símbolos se atraem mutuamente a fim de subsistir. Uma preserva a outra, que, por sua vez, a enriquece com seus excessos, suas tentações e suas explorações.

Poderíamos indagar, no entanto: qual é a objetividade de um símbolo se, por exemplo, a interpretação que lhe dá hoje um psicanalista não pode evidentemente ser a mesma que lhe dava, antes de nossa era, um nômade oriental? Não proporá esta pergunta mais um falso problema? Seus próprios termos não seriam também

os de uma teoria conceitualista do conhecimento? A objetividade, na simbólica, não é uma identidade de conceito nem uma adequação mais ou menos complexa entre a inteligência cognitiva, um objeto conhecido e uma formulação verbal; é uma similaridade de atitude, uma participação imaginativa e emotiva num mesmo movimento, numa mesma estrutura, nos mesmos esquemas cujas formulações e imagens podem ser extremamente diferentes, conforme os indivíduos, os grupos e as épocas. Se refletirmos, por exemplo, sobre a interpretação simbólica dos mitos gregos dada por Paul Diel, não podemos ser pueris a ponto de pensar que todos os gregos, tanto a gente do povo quanto os artistas, partilhassem explicitamente das opiniões do intérprete contemporâneo. O pensamento simbólico é infinitamente mais rico, sob certos aspectos, do que o pensamento histórico. Este último é, em princípio, perfeitamente consciente, avaliado por meio de documentos, comunicável por signos definidos. O primeiro mergulha no inconsciente, eleva-se no supraconsciente; apoia-se na experiência íntima e na tradição; não se comunica senão proporcionalmente à abertura e às capacidades pessoais. Contudo, o símbolo não deixa de estar presente no pensamento histórico – como os leões destemidos às portas de Micenas, como o leão erguido, degolado por um príncipe ou por um sacerdote, às portas de Persépolis; como o *Cemitério marinho* ou qualquer poema semelhante, como a sinfonia à Fraternidade Universal, com todos os seus valores potenciais. Com o passar dos tempos, graças à evolução das culturas e dos espíritos, o símbolo traduz-se numa linguagem nova, desencadeia ressonâncias imprevistas, revela sentidos antes despercebidos. Guarda, entretanto, sua orientação primordial, a fidelidade à intuição original e uma coerência em suas interpretações sucessivas. Os esquemas condutores ordenam-se num mesmo eixo. Ler uma mitologia muitas vezes milenar com os olhos de um analista contemporâneo não é trair o passado, não é iluminá-la com uma luz mais intensa – é, talvez mesmo, ficar cego diante de certa luz. No entanto, essa leitura viva, que se anima à chama do símbolo, participa de sua vida própria, tornando-a a um só tempo mais intensa e mais atual. A narrativa ou a imagem permanecem as mesmas; mas vibram em níveis diferentes de consciência e de percepção, em meios receptivos em maior ou menor grau, e os matizes do símbolo variam com os próprios termos da relação que o constitui. Todavia, essas relações continuam a ser isomórficas. Uma força vetorial no seio da estrutura profunda continua a comandar as diferentes interpretações, que progridem ao longo dos séculos, girando em volta de um mesmo eixo simbólico.

Por conseguinte, ao rejeitar qualquer preocupação de sistema, este dicionário tem como único objetivo apresentar um conjunto de símbolos, sugestivo e

evocador, destinado a alargar os horizontes do espírito, a vivificar a imaginação, a estimular a reflexão pessoal, e não a um mero armazenamento de noções adquiridas. Ao folhear estas páginas, o leitor ir-se-á familiarizando, pouco a pouco, com o pensamento simbólico e ficará apto a decifrar por si mesmo muitos enigmas. Se desejar aprofundar-se em certo tema, poderá consultar as obras especializadas; recorreremos a um grande número delas, citadas na bibliografia. E, finalmente, o leitor granjeará todo o nosso reconhecimento se nos encaminhar suas observações, críticas ou subsídios. Que este livro seja, sobretudo, repetindo um desejo de Nietzsche, “um diálogo, uma provocação, um chamamento, uma evocação [...]”.

Ao terminar, façamos justiça aos iniciadores – os poetas Novalis, Jean-Paul, Hölderlin, Edgar Poe, Baudelaire, Rimbaud, Nerval, Lautréamont, Mallarmé, Jarry –, aos místicos do Oriente e do Ocidente, aos “decodificadores” das imagens do mundo na África, na Ásia e nas Américas. Os símbolos os congregam. Com que força André Breton fustigou, no século das ciências exatas e naturais, “a intratável mania que consiste em sujeitar o desconhecido ao conhecido, ao classificável, (e que) adormece os cérebros”. Recordemos o ato de fé do Manifesto: “Creio na conversão futura desses dois estados, na aparência tão contraditórios, que são o sonho e a realidade, numa espécie de realidade absoluta, de suprarrealidade, se assim se pode dizer.”

E agora, retomando as palavras de Marthe Arnould, vamos à procura “das chaves dos belos caminhos [...]”. Para além das aparências, vamos buscar a verdade, a alegria, o sentido oculto e sagrado de tudo o que existe nesta terra sedutora e terrível [...]. É o caminho do devenir [...]”.