

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
FACULDADE DE EDUCAÇÃO FÍSICA**

**Renato Garibaldi Mauri**

---

**As Interfaces entre Imagem  
Corporal e a Representação  
Simbólica de Carl Gustav Jung**

---

Campinas

**2006**

**Renato Garibaldi Mauri**

---

**As Interfaces entre Imagem  
Corporal e a Representação  
Simbólica de Carl Gustav Jung**

---

Tese de Doutorado apresentada à Pós-Graduação da Faculdade de Educação Física da Universidade Estadual de Campinas para obtenção do título de Mestre em Educação Física.

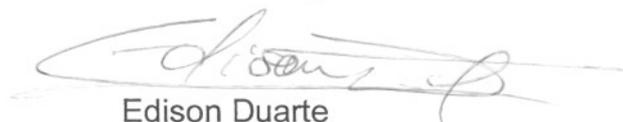
**Orientador: Edison Duarte**

Campinas  
2006

Renato Garibaldi Mauri

**As Interfaces entre Imagem Corporal e a  
Representação Simbólica de Carl Gustav Jung**

Este exemplar corresponde à redação final da Tese de Doutorado defendida por Renato Garibaldi Mauri e aprovada pela Comissão julgadora em: 12/12/2006



Edison Duarte  
Orientador

## FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA FEF - UNICAMP

M446i Mauri, Renato Garibaldi.  
As interfaces entre imagem corporal e a representação simbólica de  
Carl Gustav Jung / Renato Garibaldi Mauri. - Campinas, SP: [s.n.], 2006.

Orientador: Edison Duarte.  
Tese (doutorado) – Faculdade de Educação Física, Universidade  
Estadual de Campinas.

1. Imagem corporal. 2. Simbologia. 3. Imagem. 4. Sinais e símbolos. I.  
Duarte, Edison. II. Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de  
Educação Física. III. Título.

(asm/fef)

**Título em inglês:** Interface between the body image and the Carl Gustav Jung symbolic representation.

**Palavras-chaves em inglês (Keywords):** Body Image; Symbolic; Representation; Imagem; Symbol.

**Área de Concentração:** Atividade Física Adaptada.

**Titulação:** Doutorado em Educação Física.

**Banca Examinadora:** James Reaves Farris. Afonso Antonio Machado. Maria da Consolação Gomes Cunha Fernandes Tavares. Jocimar Daolio. Edison Duarte.

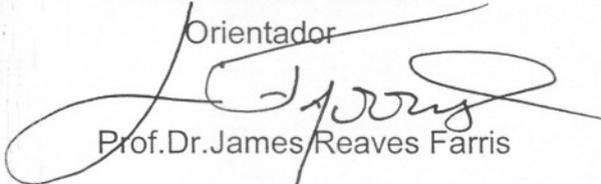
**Data da defesa:** 12/12/2006.

COMISSÃO JULGADORA



Prof.Dr.Edison Duarte

Orientador



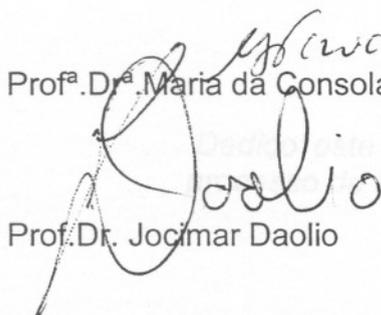
Prof.Dr.James Reaves Farris



Prof.Dr.Afonso Antonio Machado



Profª.Drª.Maria da Consolação G.C.Tavares



Prof.Dr. Jocimar Daolio

200710133

*Dedicatória do trabalho a todos aqueles que buscam o  
individualização com perseverança*

# **Dedicatória**

*Dedico este trabalho a todos aqueles que buscam o processo de individuação com perseverança.*

# **Agradecimentos**

Agradeço ao meu Transcendente por estar presente em toda minha jornada, de forma ativa e única.

Agradeço a Ednéia e Bianca, esposa e filha, pelo amor, pelo companheirismo, por entender minhas ausências, mas principalmente por existirem em minha vida. Compreendo que elas fazem parte integrante do que sou e do que realizo.

Agradeço a minha mãe e vó, pelo incentivo, não só financeiro, mas por sempre acreditar e me apoiar em momentos vulneráveis, me motivando sempre para o sucesso.

Agradeço ao Prof.Dr.Edison Duarte a oportunidade da realização desta tese, e por colaborar de forma integral, com seu companheirismo e paciência, para o meu processo de individuação.

Agradeço a Prof<sup>ª</sup>.Dr<sup>ª</sup>. Maria da Consolação por ser sempre uma luz a iluminar com idéias novas esta minha caminhada acadêmica.

Agradeço ao Prof.Dr. James Reaves Farris por me acompanhar na trajetória rumo a Jung, com ricos comentários na elaboração desta tese, demonstrando ser sempre amigo e professor.

Agradeço ao Prof.Dr. Manuel Sérgio Vieira e Cunha por ser um verdadeiro mestre na minha busca pelo saber. Sua presença estará guardada em meu ser no decorrer de minha existência, pois foi e é amigo, professor, e sempre colaborador.

Agradeço a Prof<sup>ª</sup>.Dr<sup>ª</sup>. Ana Maria Feitosa e família por me proporcionar apoio e carinho em terras distantes. Colaboração esta que jamais será esquecida.

Agradeço as preciosas contribuições do Prof.Dr Afonso Antonio Machado e do Prof.Dr. Jocimar Daolio, foram extremamente significativas.

Agradeço ao Museu do Inconsciente no Hospital Psiquiátrico Pedro II, Rio de Janeiro, por viabilizar o acervo e a atenção destinada a mim.

Agradeço a CAPES por subsidiar esta tese. Sem o apoio prestado seria difícil realizar a pesquisa.

Agradeço ao UNASP por colaborar pelo período em que esta tese estava sendo elaborada.

Enfim, agradeço a todos os amigos e companheiros de jornada que me apoiaram diretamente e indiretamente no aprendizado, não só desta tese, mas no meu crescimento pessoal. Meu muito obrigado a todos.

Mauri, Renato Garibaldi. Interface entre a Imagem Corporal e a Representação Simbólica de Carl Gustav Jung. 2006.169f.Tese (Doutorado em Educação Física). Faculdade de Educação Física. Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

## **RESUMO**

---

---

Este trabalho estuda a imagem corporal (Representação mental do corpo), como também analisa a representação simbólica de Carl Gustav Jung, aspecto primordial da teoria junguiana, que se refere à concepção da imagem, do símbolo e dos arquétipos estudados e descritos pelo psicanalista suíço. Essa pesquisa, a interface entre a imagem corporal e a representação simbólica de Carl Gustav Jung, visa contribuir para uma análise dos dois estudos. Para abordar esse assunto, essa tese se divide em três capítulos. O primeiro capítulo enfatiza os estudos da imagem corporal e suas respectivas características, a fim de esclarecer a significância do conteúdo para o entendimento da relação entre imagem corporal com a representação simbólica. Inicialmente abordaremos um breve histórico com seus múltiplos componentes, conceitos, e implicações sobre a imagem corporal. Serão utilizados os principais autores que se dedicaram e que se dedicam ao estudo desse tema. O segundo capítulo está direcionado à representação simbólica e à definição de arquétipo, destacando os escritos de Jung para explicar o tema proposto, assim como outros autores que incluem em suas pesquisas as representações simbólicas junguianas. O terceiro capítulo enfatiza os estudos da imagem mental e da concepção do corpo, do ponto de vista de alguns autores, como: Françoise Dolto, Michel Foucault, e do neurologista Antonio Damásio. Este assunto permite a realização de um paralelo das abordagens de Jung com os autores que estudaram, e estudam, a imagem corporal. Esse último capítulo também trata do histórico do estudo da imagem mental e da concepção do corpo nos escritos de Jung, como da “representação mental do corpo” (imagem corporal). Pois são esses dois estudos (concepção da imagem mental e do corpo) que orientam as interfaces entre a imagem corporal e a representação do corpo.

Palavras-Chaves: Imagem Corporal; Representação Simbólica; Imagem; Símbolo.

Mauri.Renato Garibaldi. The Interface between Body Image and Symbolic Representation in Carl Gustav Jung, 2006. 169f. Doctoral Thesis in Physical Education, Faculty of Physical Education, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

## **ABSTRACT**

---

---

This research studies body image (Mental Body Representation) and offers an analysis from the perspective of Carl Gustav Jung's symbolic representation. This is a key aspect of Jungian theory and refers to the conception of image, as well as symbol and archetypes, as studied and described by the Swiss psychiatrist. The interface between body image and symbolic representation, as understood by Carl Gustav Jung, aims to contribute to the analysis of both studies. To deal with this subject this research is divided in three chapters. The first chapter emphasizes body image studies and their respective perspectives. It seeks to explain the meaning of contents in order to understand the relation between body image and symbolic representation. A brief historical is presented, with its multiple components, conceits and implications regarding the theme. The second chapter addresses symbolic representation and archetypal definitions pointed out in the writings of Jung and other authors who offer research in Jungian symbolic representation. The third chapter emphasizes mental body studies and body conception according to various authors, including: Françoise Dolto, Michel Foucault and the Neurologist Antonio Damasio. This dialogue establishes a parallel between Jung's approaches and other related authors. The final chapter deals with the study of mental image and the concept of body in C. G. Jung, paying particular attention to the concept of body image representation (body image). In summary, it is proposed that these are the studies that guide the interfaces between body image and body representation (mental and body image conceptions).

Keywords: Body Image; Symbolic Representation; Image; Symbol.

# SUMÁRIO

---



---

Introdução.....	11
Metodologia.....	14
1º Capítulo – Imagem Corporal.....	17
1.1 Histórico da Imagem Corporal.....	17
1.2 Marcos do Conhecimento da Imagem Corporal.....	22
1.3 Conceitos de Imagem Corporal.....	24
1.4 Considerações sobre os Aspectos Relevantes da Imagem Corporal.....	30
1.5 Aspectos Sociológicos da Imagem Corporal.....	33
1.6 Conceito de Imagem Mental.....	36
1.7 A Imagem Mental na Perspectiva de Antonio Damásio.....	37
1.8 Conceito sobre o Corpo.....	39
1.9 Os Símbolos em Françoise Dolto.....	42
1.10 O Corpo Social.....	49
2º Capítulo - Representação Simbólica Carl Gustav Jung.....	55
2.1 Síntese da Biografia de Carl Gustav Jung.....	55
2.2 A Natureza do Símbolo.....	62
2.3 Tipos Psicológicos.....	65
2.4 Estrutura da Psique.....	71
2.5 Arquétipos.....	73
2.6 Persona.....	77
2.7 Ego.....	79
2.8 A Sombra.....	85
2.9 Anima/Animus.....	88
2.10 Processo de Individuação.....	91
2.11 As Concepções da Representação Simbólica em Jung.....	95
2.12 As Características do Símbolo Vivo.....	97

3º Capítulo – As Interfaces entre a Imagem Corporal e a Representação	
Simbólica de Carl Gustav Jung.....	99
3.1 o Símbolo e a Imagem.....	99
3.2 A Imagem na Concepção de Carl Gustav Jung.....	104
3.3 A Concepção do Corpo para Carl Gustav Jung.....	110
3.4 A Relação entre os Arquétipos e a Imagem Corporal.....	112
Conclusões .....	125
Referencias Bibliográficas.....	129
Anexos.....	135
Cronologia de Carl Gustav Jung.....	136
Cronologia dos Escritos de C. G. Jung.....	139
Obras de Jung Publicas no Brasil.....	150
Glossário dos Verbetes de Carl Gustav Jung.....	152

# Introdução

O símbolo revela aspectos profundos da realidade do indivíduo. A imagem mental do ser humano forma-se, também, pelas representações simbólicas elaboradas nos processos contínuos e descontínuos da vida. Essa descontinuidade deve-se às experiências do indivíduo. Uma imagem não é destruída, mas transformada, e tem a função de revelar as partes intrínsecas do ser.

Por isso, o estudo do símbolo e da imagem permite conhecer os aspectos intrínsecos da pessoa, pois para ocorrer as superações é necessário compreender o ser humano, e isto está intimamente relacionado às imagens e, conseqüentemente, aos símbolos formados durante a vida.

O entendimento das relações (símbolo/imagem) só tem sentido quando se está atento às necessidades do ser humano como sujeito de sua ação individual, considerando a união entre corpo e alma, e excluindo as concepções dualistas cartesianas, já que o indivíduo sente e percebe o mundo ao seu redor através do corpo, pois “sou um corpo e não tenho um corpo” (Merleau-Ponty, 1999:166).

Assim, a vivência é importante na formação das imagens e representações simbólicas de cada ser humano. Essas vivências não são experimentadas sem conseqüências, pois caracterizam aquilo que, de fato, o homem representa. Portanto, o ser se faz em torno dos aspectos sociais e emocionais.

O problema abordado nessa pesquisa está na inserção nos estudos dos aspectos da representação simbólica em Jung na imagem corporal (representação mental do corpo), considerando uma possível contribuição, principalmente na área da educação física que procura desenvolver o ser humano em seus múltiplos aspectos.

O objetivo desse trabalho é contextualizar e relacionar a representação simbólica de Carl Gustav Jung com as pesquisas concernentes à representação mental do corpo (imagem corporal). Para isso, serão utilizados como arcabouço teórico, além dos conceitos de imagem corporal, os estudos sobre a representação simbólica de Jung e de seus colaboradores.

Jung visualizou o ser humano em constante transformação no processo de individuação. A psicologia junguiana caracteriza-se pela abrangência da pessoa em todo o seu potencial, em uma modificação única. Jung vê o ser humano naquilo que pode se tornar e está comprometido com uma compreensão do si mesmo.

Esse “processo de individuação compreende o relacionamento dialógico entre o consciente e o inconsciente. Conteúdos conscientes e inconscientes unem-se nos símbolos”(Kast,1997:9). O objetivo desse processo, portanto, é fazer o indivíduo voltar-se àquilo que verdadeiramente é, pois a aceitação de si mesmo, com possibilidades e dificuldades, é uma virtude fundamental ao processo de individuação, visando conquistar autonomia e se separar dos complexos paterno e materno e, conseqüentemente, dos padrões coletivos de normas e valores de uma determinada sociedade.

Libertação significa impedir que a vida seja determinada por um arquétipo, um símbolo que não se nota, e é preciso, além de libertar valores e normas coletivas, interiorizados na *persona*, libertar-se também da prisão do inconsciente. Para isso é necessário um exame constante entre o consciente e a influência social, e entre consciente e inconsciente, visando alcançar autonomia. Na terapia junguiana, a idéia de individuação está intimamente associada à interpretação de símbolos, tanto no nível subjetivo quanto no objetivo, e constantemente ligada à capacidade do homem em se relacionar de forma inter e intrapessoal.

Para discutir esses assuntos, o trabalho será dividido em três capítulos:

O primeiro enfatizará os estudos da imagem corporal e suas respectivas características. Abordará aspectos como conceito, história (estudos relacionados à imagem corporal), e os principais autores que se dedicam a esse tema. Para facilitar o entendimento será contextualizado a questão da imagem mental e do corpo, como também a relação das concepções da imagem em Françoise Dolto e do corpo social em Michel Foucault.

O segundo capítulo dedica-se à representação simbólica e à definição de complexo e arquétipos, destacando os escritos de Jung para explicar o tema proposto, e outros autores que incluem em suas pesquisas as representações simbólicas junguianas.

O terceiro capítulo discutirá os dois temas pertinentes à relação entre os estudos da imagem mental e da concepção do corpo em Carl Gustav Jung. Como também os arquétipos das teorias de Jung com os estudos da “representação mental do corpo” (imagem corporal). Consideraremos nesta interface, os escritos de Françoise Dolto, e do corpo social em

Michel Foucault, abordados no primeiro capítulo, a fim de facilitar a compreensão da formação dos arquétipos, realizando assim um paralelo com as abordagens de Jung e dos autores que estudaram, e estudam, a imagem corporal.

É importante salientar que, a imagem corporal possui pesquisas próprias e conteúdos específicos, apesar do diálogo multidisciplinar, principalmente em relação aos estudos relacionados à corporeidade e à imagem mental. Por isso a necessidade de explicar o histórico da imagem corporal e imagem (mental) em momentos distintos, abordados respectivamente no primeiro e terceiro capítulos.

## METODOLOGIA

A pesquisa qualitativa é utilizada tanto pelas ciências humanas, quanto pelas ciências da saúde, cuja ferramenta é a interpretação dos sentidos e dos fatos clínicos analisados. Turato (2003) valoriza o método interpretativo, e justifica o seu uso através das ciências semióticas. A interpretação psicanalítica é uma das formas de interpretar a realidade dos fenômenos da cultura, dentre os quais estão as manifestações psicopatológicas. Neste caso, a veemência está nos olhos e ouvidos qualificados para a compreensão do outro.

A pesquisa qualitativa não pretende enumerar ou mensurar determinados eventos e, geralmente, não utiliza um instrumento estatístico para obter dados, seu foco está na análise e interpretação do pesquisador com o objeto do seu estudo. Por isso o pesquisador tenta entender os fenômenos, interpretando os fenômenos estudados.

Godoy (1995:62) ressalta algumas características da pesquisa qualitativa no que se refere ao método: 1) análise do ambiente como fonte direta dos dados, cujo instrumento fundamental é o pesquisador; 2) tem caráter descritivo; 3) enfatiza o significado do universo da pesquisa; 4) constitui um enfoque dedutivo.

Esta pesquisa tem o objetivo de descrever e decodificar um sistema de significados, relacionando o tema: as interfaces entre a imagem corporal e a representação simbólica de Carl Gustav Jung. Não se pretende submeter ninguém a qualquer tipo de experimento. O texto refere-se não só às pesquisas sobre imagem corporal e representação simbólica constituída pelo autor, como também a uma literatura dos discípulos e autores posteriores que, além de comentar o assunto, contribuíram com o desenvolvimento da teoria junguiana.

A escolha deste tema teve o intuito de relacionar a representação simbólica de Jung com os estudos em imagem corporal (representação mental do corpo), estabelecendo um vínculo de estudo entre ambas as pesquisas, na medida em que isso é possível.

A aplicabilidade dos conceitos em seu valor epistemológico será abordada no terceiro capítulo, analisando os escritos de alguns autores que lidaram com os assuntos pertinentes, tanto no que se refere à representação mental do corpo, quanto à análise da representação simbólica de Jung.

Através da possibilidade da interface entre os dois estudos serão delineados os aspectos observados e analisados, para uma contribuição a área adaptada da educação física.

Para isso, esta pesquisa qualitativa utilizou dois métodos:

1 – Análise textual, temática e interpretativa dos textos.

2 – Método de abordagem: dedutivo

Método de procedimento: comparativo de forma indireta

1 – Análise textual, temática e interpretativa

Gagliano (1979, p. 91-95) explica a análise do texto por meio de três itens: textual, temático e interpretativo. A textual visa obter uma visão do todo, com ênfase no vocabulário, nas dúvidas, nos fatos e obras específicos de um determinado assunto. A temática refere-se à compreensão do texto, com idéias, problemas e comparações. E a interpretativa objetiva demonstrar os tipos de relação entre as idéias do autor dentro de um contexto filosófico e científico.

A análise, segundo Marconi e Lakatos (2001), implica estudar, decompor, dissecar, dividir e interpretar, envolvendo o exame sistemático dos elementos de um texto.

Para Castagnino (1968) o estudo consiste da análise da uma obra ou parte dela, separando os elementos e partes que o compõe com o objetivo de compreender a idéia originária, desenvolvendo as partes do problema apresentado.

Para Bloon (1971), a análise é o fracionamento das diversas partes de um texto, em que se determina a prioridade de cada uma para uma compreensão organizada.

Moisés Massaud (1996) estabelece uma continuidade entre a análise e a crítica, pois a análise deve conduzir a crítica.

Análise é, em suma, uma decomposição que visa obter os dados necessários, relacionando os tipos de relação entre as idéias propostas. Ela se desenvolve por meio de explicação ou discussão, e permite observar o componente de um conjunto para perceber as possíveis relações entre uma idéia chave e um conjunto de idéias específicas (Marconi e Lakatos, 2001).

## 2 – Método dedutivo comparativo

Segundo Marconi e Lakatos (2001), existe uma distinção entre método dedutivo e de procedimento, que estão em níveis diferentes, no que se refere ao grau de abstração.

Por isso o método de abordagem desse trabalho caracteriza o dedutivo, pois pressupõe que das teorias e leis é possível prever, na maioria das vezes, a ocorrência dos fenômenos particulares (idem, p. 6).

O método de procedimento é comparativo de caráter indireto, que consiste em investigar coisas e fatos e explicá-los segundo suas semelhanças e diferenças. Tem o objetivo de detectar aspectos comuns entre os conteúdos pesquisados e pode abordar fatos de natureza analógica.

O método comparativo permite compreender a importância da representação simbólica no contexto dos estudos sobre a imagem corporal, inclusive no que se refere aos escritos de Jung, que aprofundou significativamente o assunto da representação simbólica.

## ***1º CAPÍTULO***

### ***IMAGEM CORPORAL***

Neste primeiro capítulo foi realizado uma abordagem dos seguintes itens no que se concerne à Imagem Corporal: histórico, definição, conceitos, os marcos do conhecimento, o desenvolvimento, e os aspectos sociológicos. Para uma melhor compreensão a respeito da imagem foi analisado o conceito de imagem mental na perspectiva de Antonio Damásio, como uma análise dos conceitos sobre o corpo, através de Françoise Dolto e do corpo social de Foucault.

#### **1.1– Histórico da Imagem Corporal**

Os primeiros estudos sobre a imagem corporal surgiram com os neurologistas, a partir de observações feitas em pacientes com lesões cerebrais, cuja preocupação era avaliar as distorções da percepção desses doentes. Outro fenômeno que motivou algumas observações e estudos foi o do membro fantasma. Essas pesquisas focalizavam a percepção corporal.

No século XVI, Ambroise Pare denominou de membro fantasma um membro amputado, mas ainda sentido pelo paciente.

Franz Joseph Gall, no final do século XVIII, relacionou a variação do caráter através com a anatomia do crânio. Essa análise recebeu o nome de frenologia. Segundo Gall, o cérebro era dividido em 35 órgãos distintos com faculdades mentais específicas, incluindo os sentimentos e as paixões. Um dos méritos de seu estudo foi unir os aspectos biológicos e psicológicos.

Em 1908, na escola vienense, Arnold Pick propôs uma imagem mental do corpo, formada por estímulos visuais, sensações de movimento (cinestesia) e tato. Observou, também, que no desenvolvimento da imagem corporal, crianças que nasciam sem membros não

tinham membros fantasmas. E se sofressem amputações durante a infância, ainda bem pequenas, também não apresentariam membros fantasmas (Gorman, 1965:50).

Pierre Florens, no início do século XIX, constatou que as regiões cerebrais funcionam junto com as funções mentais, o que chamou de campo agregado. Concluiu então que Gall estava equivocado.

A partir da metade do século XIX, a teoria do campo agregado foi questionada pela hipótese que dizia que os neurônios individuais são como unidades, estão em grupos e se unem com determinada precisão.

Do grupo de neurologistas que contribuiu para a teoria do campo agregado, está Karl Wernicke, autor da teoria “processamento distribuído”, que admitia uma proposta sobre a unidade do comportamento através de vários componentes de regiões cerebrais distintas. Sob a influência de Wernicke, no início do século XIX surgiram algumas pesquisas lideradas pelo anatomista Korbinian Brodmann que distinguiu 52 áreas funcionais do córtex cerebral humano.

A teoria do campo agregado foi muito difundida e se destacou no meio acadêmico. Contou com o apoio do neurologista britânico Henry Head, responsável pelas pesquisas no London Hospital, tanto nos aspectos neurológicos, quanto fisiológicos e psicológicos.

Henry Head estudou “a forma e a função do sistema nervoso, tanto na parte clínica como na laboratorial” (Gorman, 1965:41). Este médico foi o primeiro a usar o termo “esquema corporal” e a construir uma teoria sobre “como as percepções corporais são integradas e unidas. Ele propôs que cada indivíduo constrói um modelo ou figura de si mesmo que constitui um padrão contra os julgamentos da postura e dos movimentos corporais” (Fisher, 2004).

Desta forma, a expressão “esquema corporal” difundiu-se e foi usada principalmente pelos neurologistas.

Henry Head e seus colaboradores fizeram grandes descobertas no campo das sensações, classificando-as em duas: a primeira, chamada protopática (*protopathic*) – do grego *proto*, tenro, e *pathos*, emoção – refere-se às formas sensoriais mais primitivas que surgiram ao longo da evolução humana.

Essa sensação produz uma resposta em que o sujeito não sabe ao certo onde está localizada. Está relacionada também à temperatura da pele. E a segunda é a epicrítica (*epicritic*) – do grego: superior, superficial, suscetível de elaboração complexa – distingue entre

dois diferentes estímulos, nos quais, neste caso, a temperatura da pele pode ser sentida (Gorman, 1965:44-45).

Henry Head descobriu que, eliminando as duas classes de sensações (protopática e epicrítica), um terceiro sistema sensorial mais primitivo surgiria: a sensibilidade profunda (*deep sensibility*). Este sistema é capaz de enviar ao sistema nervoso um número maior de sinais sensoriais, e permite reconhecer a posição exata dos membros no espaço. Por isso, é de grande importância no estudo da imagem corporal (Gorman, 1965:45-46).

Head demonstrou também que qualquer alteração postural pode mudar o que ele chamou de esquema corporal (*schemata*). “Qualquer coisa que participe do movimento consciente de nossos corpos é somado ao nosso modelo corporal e torna-se parte deste *schemata*” (Gorman, 1965:48).

Mas a maior contribuição nesta área foi dada por Paul Schilder, tanto na neurologia e psiquiatria, quanto na psicologia. Ele estudou exaustivamente o tema, observando que a imagem corporal é “o que percebemos de nós mesmos em relação aos outros” (Gorman, 1965:53).

Seus textos referiam-se a despersonalização, problemas cerebrais, síndrome de Gerstmann, agnosia e pessoas com dificuldades para diferenciar o lado direito do esquerdo. Em 1914 publicou uma monografia sobre a despersonalização e a autoconsciência e em 1923 lançou um tratado: *Das Koerperschema* com várias alusões à imagem corporal – ele se dedicou a este tema até a sua morte, em 1940 (Fisher, 2004).

Ainda do século XIX, Weir Mitchell, na Filadélfia, demonstrou que a imagem corporal (mas sem utilizar esse termo) pode ser mudada por tratamento ou em condições experimentais (Gorman, 1965:30-31).

A pesquisa do campo agregado foi reestruturada e estudos recentes com animais mostraram a capacidade de superação através de outros sentidos. Assim, quando um dos sentidos está debilitado, outro se torna mais aprimorado. Esse é um aspecto importante para a reabilitação das pessoas portadoras de deficiências sensoriais.

Em 1914, Joseph Gerstmann descreveu a síndrome que, posteriormente, recebeu o seu nome. Esta síndrome refere-se a manifestações provocadas por lesões que comprometem a percepção de um dos lados do ser humano (direito ou esquerdo). Como também aos problemas relacionados a agnosia dos dedos (deterioração da capacidade de reconhecer os

objetos através dos dedos). Ou a discalculia (desordem neurológica específica que afeta a habilidade da compreensão e da manipulação dos números). Gerstmann enfatizou que a imagem corporal tem relação com o sistema nervoso central.

Alguns neurologistas também se interessaram pelo fenômeno do membro fantasma, como Head Pick, Lhermette e Schilder (Tavares, 2003).

Haber (1956); Teuber, Krieger; Bender (1949) e Simmel (1956) acrescentaram os fatores periféricos e as influências de variáveis – como a maturidade de desenvolvimento e defesas psicodinâmicas – como elementos característicos do fenômeno do membro fantasma (idem, 2003).

A escola francesa também deu sua contribuição aos estudos de Bonnier que, em 1905, descreveu um distúrbio em toda a imagem corporal como a “esquematia”. Chamou de hiperesquematia quando uma parte do corpo ocupa uma área maior do que a usual; e hipoesquematia quando uma parte do corpo é menor do que deveria (Gorman, 1965:37).

Outros autores ampliaram significativamente as pesquisas em imagem corporal, principalmente sobre percepções corporais distorcidas. Alguns pesquisadores, como Paul Schilder(1999), Merleau-Ponty(1999), Le Boulch(1992), Lapierre(1984) estabeleceram uma relação entre a identidade pessoal e a forma indissociável dos aspectos fisiológicos, sociais e psicológicos.

O interesse de Paul Schilder por lesões cerebrais levou-o a fazer pesquisas que se tornaram referenciais para os estudos em imagem corporal. A sua análise não se restringiu somente à fisiologia e neuropatologia, mas também a aspectos da psicologia e filosofia – ele cita os aspectos filosóficos ao falar da fenomenologia.

“Seria errado supor que a fenomenologia e a psicanálise deveriam ou poderiam ser separadas da patologia do cérebro. Parece-me que a teoria do organismo poderia e deveria ser incorporada numa doutrina psicológica que vê a vida e a personalidade como unidade” (Schilder, 1999, p. 1).

Para Schilder, a imagem corporal é um fenômeno multifacetado. Ele analisou a imagem corporal não apenas no contexto orgânico, mas também na psicologia e na sociologia. Publicado em 1935, o livro *A imagem do corpo: as energias construtivas da psique (The image and appearance of the human body)* compõe-se de três partes: a primeira aborda a base fisiológica da imagem corporal; a segunda, a estrutura libidinal da imagem corporal; e a terceira, a sociologia da imagem corporal (Fisher, 2004).

Segundo Schilder “a imagem corporal não é só uma construção cognitiva, mas também uma reflexão dos desejos, atitudes emocionais e interação com os outros” (Fisher, 2004:8). Mas uma de suas maiores reflexões foi a introdução da idéia de que a imagem do corpo não tem apenas fatores patológicos, pois os eventos diários também contribuem para a sua construção.

Laureta Bender, viúva de Paul Schilder, desenvolveu um estudo baseado em quatro parâmetros da teoria gestáltica:

1. A imagem do corpo é predeterminada por um padrão integrado, estabelecido biologicamente pelas leis do crescimento;
2. É socialmente reconhecida e aceita pelo contato e identificação com os outros;
3. É modificada e reconstruída pela atividade do sistema nervoso e utiliza as novas experiências das sensações e da psique;
4. É imediatamente modificada pelos movimentos e posições do corpo (Gorman, 1965:70).

Na área da psicologia houve muitas pesquisas que contribuíram para o conhecimento teórico-prático da imagem corporal. Mais tarde Freud, Jung e Adler fizeram grandes descobertas sobre o assunto. Jung contribuiu ao perceber que a mitologia, através da representação simbólica, demonstra a presença da força no inconsciente humano.

Jung chamou essa força de inconsciente coletivo e um de seus maiores símbolos é a mandala, representada normalmente por um círculo. Esses estudos serão tratados no segundo capítulo

G. Adler, seu seguidor, utilizou a mandala como um componente da imagem corporal após descrever uma criança com distúrbios mentais, que representou a si mesma com um círculo mágico. Além disso, embora não usasse a expressão imagem corporal, Adler relatou que os órgãos do corpo podem comunicar-se através de um “dialeto orgânico”(Gorman, 1965:81-84).

Wilhelm Reich (Gaiarsa,1984) também contribuiu nos estudos da imagem corporal ao desenvolver sua teoria sobre as couraças musculares e sua importância na construção da imagem do próprio corpo (Gorman, 1965:85).

## 1.2 – Marcos do Conhecimento da Imagem Corporal

Na revisão histórica da imagem corporal realizada por Seymor Fisher fica evidente que as pesquisas iniciais tiveram como foco as formas neuropatológicas da experiência do corpo com considerações muito limitadas de variáveis psicológicas (Cash & Pruzinsky, 2004).

No início, a pesquisa da imagem corporal caracterizou-se pela investigação da “teoria corporal”, esta proposta considerava que um mecanismo neural coordenava as mudanças de movimento e da postura de corpo.

Fisher considera Paul Schilder (também neurologista) o único responsável pelo progresso do estudo da imagem corporal, além de dominar a neuropatologia.

Em *A imagem e aparência do corpo humano*, Schilder discutiu uma abordagem psicossocial da imagem corporal, enfatizando a necessidade de examinar os seus elementos neurológicos, psicológicos e socioculturais.

Seymour Fisher é considerado um dos mais importantes pesquisadores da imagem corporal. Ele publicou duas edições do texto *Imagem corporal e personalidade*, em 1958 e 1968. Apresenta uma visão psicodinâmica da imagem corporal, especialmente na teoria sobre “as fronteiras da imagem corporal”, onde analisou “limites do corpo” (Cash & Pruzinsky, 2004).

Estas investigações com pacientes normais, psiquiátricos e médicos quase invariavelmente contaram com o auxílio de metodologias. Tópicos similares são reprisados e revisados no livro de Fisher (1970), *Experiência corporal, fantasia e comportamento*. O segundo volume de Fisher (1986), *Desenvolvimento e estrutura da imagem corporal* é dedicada ao estudo da imagem corporal (idem).

O segundo volume analisa e sintetiza os dados pertinentes aos conceitos *Limites da imagem corporal*, e o significado de áreas específicas do corpo, a consciência geral do corpo e as distorções da percepção corporal.

Da mesma forma, o livro de Fisher, de 1989, *Imagens sexuais do eu; a psicologia das ilusões e sensações eróticas* parece predominante como uma rica fonte de pensamentos sobre a imagem do corpo na experiência sexual (Cash & Pruzinsky, 2004).

Outro pesquisador preeminente para a imagem corporal é Franklin Shontz, que publicou, em 1969, *Aspectos de percepção e cognição da experiência corporal*, além de outras obras, posteriormente editadas. Foi um pioneiro na pesquisa da imagem corporal.

Shontz observou que a mudança do neurológico para os conceitos psicodinâmicos tinha removido o corpo da imagem corporal. Ele também observou, criticamente, que a visão psicodinâmica de Fisher como uma tela de projeção para a experiência da aprendizagem emocional serviu para erradicar a “imagem” da imagem corporal por operacionalmente defini-la como uma manifestação de perceber pontos de estímulos (Cash & Pruzinsky, 2004).

Shontz(1977)compensou estas argumentações de várias maneiras ao discutir diversos aspectos do estudo da experiência corporal. Ele enfatizou o uso de métodos científicos e incentivou a expansão e integração de teorias, especialmente a gestáltica e a cognitiva.

O autor procurou considerar o corpo na imagem corporal, por aplicar conceitos da imagem corporal ao estudo da deficiência física. Retornou o conceito da imagem na imagem corporal e articulou dimensões perceptivas e cognitivas da experiência do corpo.

Na obra *Identidades corporais e psicológicas: distúrbios da identidade, desenvolvimento e integração clínica*, de 1989, e no capítulo do livro publicado em 1990, David Krueger (2004) exemplifica o moderno pensamento psicodinâmico que pode iluminar partes do funcionamento da imagem corporal, incluindo as influências seminais ou aproximações interpessoais, além de outros processos de desenvolvimento do corpo na formação da imagem corporal (Cash & Pruzinsky, 2004).

A década de 90 constituiu um marco no estudo da imagem corporal. As significativas contribuições de Kevin Thompson começaram com *Imagem corporal: avaliação e tratamento*, de 1986, e continuou com a edição de 1990, *Imagem corporal, distúrbios da alimentação e obesidade: um guia de integração para avaliação e tratamento*.(idem)

Estas obras colaboraram com a reflexão do rápido crescimento científico e do interesse clínico no que diz respeito aos distúrbios da alimentação e obesidade em relação á imagem corporal, contribuindo para o aumento substancial do conhecimento sobre a avaliação e tratamento de distúrbios da imagem do corpo. Estas contribuições têm também uma relação com aspesquisas sociais do comportamento cognitivo e das perspectivas feministas.

A década de 90 foi um período produtivo dos desenvolvimentos conceituais, psicométricos e psicoterápicos. A obra *Exigência da beleza: teoria, avaliação e tratamento de distúrbios da imagem corporal*, escrita em 1999 por Thompson, Heinberg, Alatabe e Tantleff-

dunn atendeu a necessidade de compilação e síntese do grande progresso na pesquisa da imagem corporal.

Alguns anos mais tarde, Thompson e Smolak editaram um livro sobre a imagem corporal na infância e adolescência: *Imagem corporal, distúrbios na alimentação, e obesidade: avaliação, prevenção e tratamento* (Cash e Pruzinski, 2004).

Uma outra obra relevante abordou o gênero e a aparência física: *Perspectivas sociobiológicas e socioculturais*. Thompson integra a pesquisa da imagem corporal e a literatura sociopsicológica sobre a atração física de gênero. Ele compara as visões teóricas distintas e considera as implicações dessas conclusões.(idem)

Cash e Pruzinski (2004) falam das imagens corporais, do desenvolvimento, da aceitação e da mudança da imagem corporal, e a sua relevância multidisciplinar. Esse texto é uma revisão que utiliza aspectos empíricos e se baseia na literatura clínica sobre os conceitos da imagem corporal, expandindo a aplicação para as áreas pouco exploradas, como a desfiguração, a deficiência, a reabilitação plástica e a reconstrução cirúrgica.

### 1.3 – Conceitos de Imagem Corporal

Silveira (1992) comenta que não se pode perceber o mundo a não ser por imagens: “A imagem não é a simples cópia psíquica de objetos externos, mas uma representação imediata, produto da função imaginativa do inconsciente, que se manifesta de maneira súbita (...), percebendo-as como imagens internas” (Silveira, 1992:82).

A psicologia freudiana compreende a imagem em plano secundário. Analisa a imagem como máscara, e com isso disfarça os desejos inconscientes. Segundo Freud, o pensamento em imagens é constituído dos materiais concretos das idéias. (Silveira, 1992:83-84).

Neste aspecto, Jung divergia de Freud, pois dava às imagens uma grande importância, já que elas podem retratar, sem disfarces, o espaço interno da psique, na qual a energia psíquica transforma-se em imagem (Silveira: 1992: 85).

Para Jung, as imagens de caráter impessoal, originárias das camadas mais profundas da psique, são chamadas de imagens arquetípos, abordadas no terceiro capítulo.

As imagens arquetípicas tecem as experiências mais intensas da humanidade, portanto, para haver um determinado significado é preciso que a emoção esteja ligada a essas

imagens. Assim, repletas de emoção, “ganham luminosidade e tornam-se dinâmicas, acarretando conseqüências várias” (Jung, 1997a: 96).

Desta forma, a imagem será expressão dos processos inconscientes, estabelecendo relações com a consciência. Para analisar uma auto-imagem é necessário passar pelo inconsciente e consciente, e formar uma ligação entre ambos, configurando a expressão desta auto-imagem.

A análise da percepção que o homem tem de si mesmo, das relações que estabelece consigo e com o mundo acompanha a dimensão do sensível através do conhecimento corpóreo, que é adquirido a cada instante.

Tomás de Aquino, citado por Almeida (1999), relata que “o homem não pode conhecer sem imagens; a imagem é o simulacro de uma coisa corpórea, mas o conhecimento intelectual é de universais que devem ser abstraídos dos particulares” (p. 126).

A imagem, portanto, decorre da vivência do homem e do mundo, na integração do tempo, pois se constrói e reconstrói por meio do passado, presente e futuro. Torna-se atuante em face da possibilidade de reflexão através da corporeidade.

“Na imagem do corpo está implícito não apenas o corpóreo, ou seja, meu corpo enquanto objeto de reflexão, com fronteiras bem definidas pela epiderme, mas principalmente a corporeidade, o corpo sujeito que age no mundo e que, nesta inter-relação, estende-se para ele, perde suas fronteiras e torna-se marcado pelos símbolos de suas vivências” (Olivier, 1995:18).

Assim, o ser humano está repleto de imagens e significados. Desde o surgimento dos estudos sobre o tema, predominou o termo esquema corporal na neurologia e imagem corporal na área da psicologia. Por isso há divergência das nomenclaturas. Oliver (1995) cita a questão e a distingue desta forma:

“O Esquema Corporal é, normalmente, conotado como estrutura neuromotora que permite ao indivíduo estar consciente do seu próprio corpo anatômico, ajustando-o rapidamente às solicitações de situações novas, e desenvolvendo ações de forma adequada, num quadro de referência espaço-temporal dominado pela orientação direito-esquerda; a imagem corporal relaciona-se com a consciência que um indivíduo tem de seu corpo em termos de julgamento de valor em nível afetivo” (Oliver, 1995, p. 18).

Thompson considera complexa a definição de imagem corporal, pois existe uma significativa diversidade de muitos termos utilizados para definir os diferentes componentes da imagem corporal e, em alguns casos, os pesquisadores e clínicos usam esses termos homônimos de modo inadequado (Cash & Pruzinski, 2004).

Pertinentemente Cash & Pruzinski explicam com alguns itens a respeito da imagem corporal como : satisfação com o peso, exatidão na percepção do tamanho, satisfação com o corpo, satisfação com a aparência, valorização da aparência, orientação da aparência, estima pelo corpo, preocupação com o corpo, estado emocional, formação do corpo, percepção do corpo, perturbação e distúrbios da imagem corporal (idem).

Para Fisher, o que particularmente impressiona é o que diz respeito às múltiplas ramificações do estudo que lida com as atitudes do corpo e sentimentos. O problema é que essas ramificações freqüentemente permanecem isoladas. Por isso há poucas referências recíprocas dos pesquisadores nas diferentes áreas (Fisher, 1990, p. 63).

Le Boulch (1992) expõe sua opinião desta forma:

“Na medida em que esta palavra expressa o nível de organização alcançado pelas diferentes funções psicomotoras no curso dos estágios de desenvolvimento, dá lugar a pensar que o mesmo conceito não pode traduzir realidades tão diferentes” (p. 18). “A ambiguidade introduzida por esta dupla terminologia cria a impressão de que existiria, por um lado, um corpo neurológico, e, por outro lado, um corpo espiritual e teria que se fazer esforço para unir os dois corpos” (p. 18).

Para Schilder (1999) o esquema do corpo é a imagem tridimensional que todos têm de si mesmos, é o que se pode chamar de imagem corporal. Com isso, o autor afirma que o termo em questão não se refere a uma mera sensação ou imaginação, mas a uma percepção do corpo.

Assim, quando se utiliza o termo imagem corporal não se está falando somente de sensações, percepções ou vivências, nem dos aspectos neurológicos ou do conhecimento do próprio corpo, mas sim dos processos fisiológicos, psicológicos e sociológicos, em uma inter-relação contínua, considerando a singularidade das experiências individuais e a influência de grupos sociais nas vivências particulares.

Simboliza o eu, com suas peculiaridades e diferenças, em uma elaboração constante de imagens novas, um processo dinâmico de construção e desconstrução das imagens constituídas.

Para salientar as afirmações da integralidade, abaixo estão alguns conceitos de autores que escreveram sobre a imagem corporal.

Bernstein (1990) cita a imagem corporal como um fenômeno biopsicossocial que engloba uma visão única, considerando os aspectos fisiológicos, sociais e psicológicos.

Fallon (1990) define a imagem como a maneira de as pessoas se perceberem a si próprias e ao outro. A imagem corporal, segundo o autor, é constantemente alterada pelo desenvolvimento biológico, por aspectos psicológicos e sociológicos, envolvendo prazer, dor, traumas, assim como as influências exercidas na vida.

Cash e Pruzinsky (2004) fizeram algumas abordagens pertinentes à questão sobre a imagem corporal:

- 1 – A imagem corporal refere-se às percepções, aos pensamentos e sentimentos, resultando em uma experiência singular e subjetiva do corpo;
- 2 – A imagem corporal é diversificada e suas alterações podem ter várias dimensões;
- 3 – As experiências da imagem corporal referem-se também aos sentimentos de cada um;
- 4 – A imagem corporal é determinada pelos aspectos sociais, e a influência é constante na vida do indivíduo;
- 5 – A imagem corporal é dinâmica e não se caracteriza como estática, pois se altera diante das experiências corporais vividas;
- 6 – A imagem corporal influencia a forma como o indivíduo vê a si próprio e o mundo ao redor, o modo como ele sente e pensa o corpo, influenciando a sua percepção;
- 7 – A imagem corporal influencia o comportamento, as relações inter e intrapessoais.

Schilder (1999, p. 266 e 267) elaborou alguns tópicos que esclarecem a definição da imagem corporal:

- 1 – As imagens corporais não são isoladas, estão sempre cercadas das imagens corporais dos outros;
- 2 – A relação com as imagens corporais do outro é determinada pela proximidade ou afastamento espacial e pela proximidade ou afastamento emocional;
- 3 – As imagens corporais estão mais próximas e mais interligadas com as zonas erógenas;
- 4 – A transferência da zona erógena também se refletirá na relação com outras imagens corporais;

5 – As alterações eróticas da imagem corporal são sempre fenômenos sociais e vêm acompanhadas por fenômenos correspondentes na imagem corporal dos outros;

6 – As imagens corporais são, em princípio, sociais;

7 – A imagem corporal do indivíduo e a dos outros não dependem uma da outra;

8 – Há um intercâmbio coletivo entre a imagem corporal do indivíduo e a imagem corporal do outro;

9 – As imagens corporais podem ser integradas, formando uma unidade ou uma mera somatória;

10 – Há uma ênfase no modelo postural do corpo, que se altera, não é estático, está se modificando diante das circunstâncias da vida – um processo contínuo de construção, reconstrução e dissolução.

A imagem corporal, segundo Schilder (1999, p. 318), “não se baseia apenas em associações, memória e experiências, mas também em intenções, aspirações e tendências”.

Adame et al. (1991), definem imagem corporal de acordo com Schilder, pois conceitua imagem corporal como a imagem do corpo que formamos em nossa mente. Imagem corporal, de acordo com estes pesquisadores, seria ainda a percepção que temos de nós mesmos, nosso conceito-corporal.

Radell et al. (1993), re-interam a definição segundo a qual imagem corporal é a atitude que temos de nós mesmos, é nosso conceito-corporal.

Lewis & Scannell (1995) se referem a Schilder, definindo imagem corporal como a imagem do corpo formada na mente. E ainda: imagem corporal é formada por representações subjetivas da aparência física e da experiência corporal. Está relacionada intimamente à auto-estima.

Para Bacalá (1999) "a imagem do corpo é a figuração do corpo na mente e o esquema corporal corresponderia à imagem tridimensional que temos de nós mesmos" (Bacalá, 1999, p.31).

Penna (1989 e 1990) destaca que:

"As referências à imagem do corpo são freqüentes na literatura neurológica, psiquiátrica, medicina psicossomática, psicofarmacologia, e em psicoterapia. Porém, raramente o termo tem sido empregado com a precisão adequada" (1989, p.03; 1990, p.167).

Para Schilder (1950), “quando percebemos ou imaginamos um objeto não operamos meramente como agentes perceptivos, mas sim como personalidades em comunicação com o meio ambiente” (Penna, 1990, p.167).

Penna (1990) considera Schilder "como o organizador dos conhecimentos preexistentes acerca da relação entre psique e soma" (p.167). E considera o neurologista Henry Head como precursor de Schilder.

A autora defende o termo “ imagem corporal”, apesar de possuir certa ambigüidade, porém possibilita um olhar integrador da experiência corporal:

"A utilização preferencial do termo imagem corporal, embora sujeita a certas ambigüidades, passou a marcar uma perspectiva integradora do fenômeno do conhecimento que o ser humano possui acerca do seu próprio corpo" (Penna, 1990, p.174).

Fisher (2004) afirma que a imagem corporal possui elementos conscientes e inconscientes. Para a autora a imagem corporal não é apenas uma construção cognitiva, como também um reflexo dos desejos, atitudes emocionais e interações com os outros indivíduos.

Tavares (2003) compreende a imagem corporal sendo:

“A maneira pela qual nosso corpo aparece para nós mesmos. É a representação mental do corpo do nosso próprio corpo. A abordagem da imagem corporal incrementa a convergência de intervenções motoras e psíquicas na busca do desenvolvimento da pessoa. A questão central se refere ao cerne da identidade do ser humano” Tavares (2003p.27)

Esta tese parte do conceito de Tavares (2003) para uma possível contribuição aos estudos em imagem corporal através daquilo que Carl Gustav Jung entendeu como imagem, símbolo, enfim a representação simbólica. Logo os estudos em imagem corporal podem contribuir para o desenvolvimento do ser humano, propondo uma intervenção motora e psíquica, através da questão central, a identidade do ser humano.

A identidade do ser humano é analisada na também na dimensão pluralizada de Paul Schilder, cujos estudos basearam-se nos aspectos sociológicos, psicológicos e fisiológicos, já que o ser humano está inserido em um contexto sociocultural. Ele age e reage, influencia e é influenciado, descobre-se e se analisa constantemente, tanto como sujeito quanto como ser submisso.

## 1.4 – Considerações sobre os Aspectos Relevantes da Imagem Corporal

### A - Desenvolvimento da Imagem Corporal

Há estudos que mostram a construção da imagem corporal e de como ela é construída, simultaneamente, com as etapas do desenvolvimento motor.

“De uma imagem do corpo operatória, a partir da qual poderá exercer sua disponibilidade. Esta conquista passa por vários estágios de equilíbrio, que correspondem aos estágios da evolução psicomotora” (Schilder, 1999:18).

Schilder (1999) concorda que o desenvolvimento da imagem corporal ocorre paralelamente ao desenvolvimento sensório-motor (p.117).

Le Boulch (1987) fez uma classificação em etapas que, segundo ele, poderá esclarecer como acontece esse desenvolvimento.

A primeira etapa é a do “corpo vivido”, que ocorre até os três anos de idade. Aos três meses de idade, inicia-se a fase de reconhecimento e ligação entre os seus desejos e a organização do seu corpo. A criança torna-se receptora e emissora de fenômenos emocionais. Nessa etapa, há a “fase do espelho”, em que a criança passa a ter uma imagem visual do seu próprio corpo. Esse período é importantíssimo, pois auxilia na compreensão da unidade corporal, levando a criança a descobrir o seu mundo interno e externo (Le Boulch 1987p.210-215).

A próxima etapa é a da “discriminação perceptiva”, entre os três e sete anos. Este período transitório prepara para o desprendimento de sua subjetividade. Sua percepção está centrada no “próprio corpo”, cuja função é a interiorização (idem,1987p.200-221).

A terceira etapa é a evolução da percepção do próprio corpo. É o período de discriminação das partes do corpo. Até então, a criança não tinha consciência exata do corpo.

Luquet, citado por Schilder (1999), estudou desenhos infantis e observou que as crianças não conseguiam desenhar a si mesmas com precisão.

Le Boulch (1987) indica que entre os sete e doze anos há a representação mental do próprio corpo. Esta é uma etapa fundamental na estruturação da imagem corporal, em que a criança integra as experiências vividas, os dados perceptivos e cognitivos, e a esfera intelectual.

## B – A Fisiologia da Imagem Corporal

Relatos de Head citado por Schilder (1999) constataram que nos casos em que a sensibilidade está prejudicada e a imagem visual está preservada, é possível que o indivíduo diga exatamente onde foi tocado.

O toque pode provocar imagens mentais que ajudam a localizá-lo. Embora isto aconteça, “as imagens visuais que se encontram em nossa consciência são apenas uma pequena parte daquilo que está realmente ocorrendo na esfera psíquica” (Schilder, 1999:18).

Deste modo, o toque torna-se um importante aliado para o início dos processos mentais que são conectados às nossas experiências, e também na relação entre a sensação e a percepção do que ocorre com o corpo.

Os estudos de Goldstein, relatados por Schilder (1999), mostram que alguns pacientes, sem percepção visual, eram incapazes ou tinham dificuldade de fazer algum movimento.

Portanto, as impressões visuais são importantes para a localização e movimentação do corpo ou alguma parte dele. Conclui-se, então, que as impressões táteis e cinestésicas estão unidas com as impressões visuais para auxiliar na construção da imagem corporal.

A hemiplegia (paralisia de um dos lados do corpo) ocorre quando o indivíduo não consegue movimentar um lado do corpo. Schilder (1999) falou sobre um paciente não percebeu que o seu lado esquerdo estava paralisado – ele ignorou completamente este lado e se voltou somente para o direito. Neste caso há, sem dúvida, segundo o autor, uma lesão cortical. Provavelmente, o mesmo processo que impedia o paciente de perceber o seu lado esquerdo seja responsável pela transferência da sensação para o lado direito.

Outros estudos com hemiplégicos permitiram constatar que eles não acreditavam que tinham deformidade perceptiva. E ao sugerir para posicionar os dois braços, apenas um dos braços se movia, e o indivíduo tinha a convicção do movimento dos dois braços. Em alguns casos, alguns sentiam que o lado paralisado era algo estranho e separado, como se não pertencesse a eles.

As lesões corticais, mesmo localizadas, provocam um prejuízo considerável à imagem que a pessoa tem do seu corpo.

O lado psíquico torna-se um fator plausível para se compreender as situações apresentadas, pois a mudança na função orgânica está propensa a originar mecanismos psíquicos (Schilder, 1999).

Scheerer, citado por Shontz (1977), afirma que a organização da imagem corporal não é neurológica, nem mental, mas consiste em uma interação entre o corpo e a mente.

Acredita-se que as emoções também tenham um papel importante no desenvolvimento da imagem corporal. Há uma interação entre o lado fisiológico, neural e emocional, além do fator social. Esses processos não devem ser analisados separadamente.

Um bom exemplo é o membro fantasma. As sensações provenientes dele são, principalmente, táteis e cinestésicas.

“No início, o fantasma toma a forma da extremidade perdida, mas no decorrer dos anos começa a mudar de forma e algumas de suas partes desaparecem” (Schilder, 1999:69).

Há alguns casos de amputação, em que o paciente continua sentindo o membro retirado por meio de dor, coceira e a sensação de que pode movimentá-lo.

Estas situações peculiares intrigam muitos pesquisadores e certamente afetam a imagem corporal de uma pessoa. Schilder (1999) explica: “Não há dúvida de que os fenômenos desta natureza só podem ser interpretados quando aceitamos que a imagem corporal e o fantasma se baseiam em um complicado mecanismo cerebral” (idem, 1999:72).

Assim, o indivíduo tem a capacidade de mudar a sua imagem continuamente e “temos, portanto, um número quase ilimitado de imagens corporais. Provavelmente a pessoa amputada tenta, de uma maneira mais ou menos lúdica, descobrir qual forma pode usar” (idem, 1999:73). Esse fato relaciona-se diretamente com as emoções.

Isso acontece por causa da grande alteração provocada no corpo. As sensações corporais são afetadas, e as relações e os estímulos sociais também ficam prejudicados (Shontz, 1977:162).

Há uma reorganização na vida do amputado, tanto do mundo externo quanto do mundo interno. As sensações registradas dos membros amputados vão gradativamente desaparecendo, dando lugar a uma nova imagem corporal.

## C – A Estrutura Libidinal e a Dor na Imagem Corporal

Freud atribuiu à libido um significado exclusivamente sexual, enquanto Jung define-a como uma energia psíquica. Ela é dada ao corpo como um todo e pertence a ele. O corpo e o mundo comunicam-se e estão em constante intercâmbio. A imagem do corpo altera-se constantemente.

As zonas erógenas são representadas pelos olhos, boca, mamilos, genitais, uretra e ânus. Seu contato com o mundo ocorre através da respiração, do ato de comer e das relações sexuais. Essas zonas são de desejo e da vontade, e atuam na imagem corporal. A energia é acumulada nesses pontos das zonas erógenas, contribuindo para as tendências psicosssexuais da pessoa (idem).

A dor é um outro fator importante na determinação da imagem corporal. Na dor orgânica (uma dor fisicamente percebida), a estrutura libidinal modifica-se imediatamente. A energia volta-se para a parte doente, sobrecarregando-a de libido narcisista. O indivíduo preocupa-se mais com a sensação do que com o objeto que causa dor.

O corpo é o significante da dor. Nossa imagem corporal passa a ser estabelecida em função das sensações que sentimos. E aliado ao fator psicológico, coloca nossa perspectiva de corpo e mundo de forma a desconectar-se do outro, que antes integrava-se a nossa imagem.

Segundo Schilder (1999), este é o “quadro característico que ocorre quando o indivíduo não ousa colocar sua libido nem no mundo externo nem em seu próprio corpo. A alteração da imagem corporal resulta da retirada da libido da imagem corporal” (p.156).

### 1.5 – Aspectos Sociológicos da Imagem Corporal

Schilder (1999), através da sociologia e da psicologia, discute a relação do corpo. Essa relação é estabelecida pela representação simbólica formada pela experiência de cada um com o objeto simbolizado. Fica, assim, caracterizada a função do símbolo na vida de cada indivíduo, pois o objeto é incorporado à sua imagem corporal .

“Uma bengala, um chapéu, qualquer tipo de roupa torna-se parte da imagem corporal. Quanto mais rígida a ligação do corpo com o objeto, mais facilmente este

se torna parte da imagem corporal. Mas os objetos que estiveram, em algum momento, ligados ao corpo, sempre retêm algo da qualidade corporal” (Schilder, 1999:235).

Portanto, objetos utilizados passam a fazer parte da imagem corporal, e constituem a representação simbólica de algo vivido. Uma relação viva entre significado e significante (significado - conceito; significante – forma fonológica em termos generativos), e culminam por estabelecer uma relação muito próxima.

“A voz, a respiração, os odores, as fezes, a urina ou o sêmem ainda são parte da imagem corporal, mesmo quando já estão especialmente separadas do corpo” (Schilder, 1999:235).

Com isso a imagem corporal incorpora objetos ou se propaga no espaço, na concepção dos símbolos constituídos pelas experiências singulares de cada um.

Porém, a questão social da imagem corporal torna-se mais profunda ao se verificar que “as tendências libidinais são, obrigatoriamente, um fenômeno social” (Schilder, 1999:239), pois se vê o próprio corpo tanto quanto se vê o corpo do outro.

Nisso reside a curiosidade do toque no outro, que reflete o desejo intrínseco do pertencimento.

“Em outras palavras, podemos falar em curiosidade sexual, tendências voyeuristas e componentes visuais da sexualidade. Há uma curiosidade relativa à superfície do corpo, sua pele, e sua compleição. Apesar de a curiosidade se basear principalmente na visão, ela não se deve exclusivamente às tendências visuais; as tendências táteis também desempenham um papel cuja importância variará segundo a situação. Geralmente, quando sentimos curiosidade a respeito do corpo de outra pessoa, o aspecto visual precede o tátil...” “A imagem corporal é um fenômeno social” (Schilder, 1999, p. 240).

Ao se expressar sobre o corpo próprio e o de alguém, considera-se sempre uma personalidade com emoções, sentimentos e pensamentos. E o contato com o outro permite estabelecer idéias e representações, por isso as emoções são sociais, do mesmo modo que o pensamento é uma função social (idem).

Há uma ligação entre o corpo do indivíduo e o corpo do outro, por meio de interesses, gestos, aparências, naquilo que se procura mostrar, exteriorizar.

Não se pode deixar de conceber a idéia de que a experiência do sentir leva a uma atitude emocional que não se separa da experiência sensorial.

Quando o indivíduo refere-se alguém de quem gosta, diz-se que está próximo dele. Estabelece-se uma relação íntima com essa pessoa e se troca imagens corporais. Trata-se de uma experiência de sentidos.

Como diz Schilder (1999) “primeiro, temos uma impressão sensorial do corpo do outro. Esta impressão adquire seu significado real através de nosso interesse emocional pelas diversas partes do corpo” (idem, 1999:250).

Essa afirmação permite observar que tanto as emoções quanto as experiências sensoriais fazem parte da construção da imagem corporal. O autor complementa, elucidando:

“Assim como a imagem corporal pessoal só alcança todo seu significado através de seu movimento e função, que novamente se expressa de modo sensorial, o movimento da imagem corporal alheia, as mudanças relacionadas à função e suas expectativas em relação à ação dão à imagem corporal um significado mais profundo” (Schilder 1999:250).

Quando se percebe o próprio corpo ou partes dele, projeta-se para outros corpos e se passa a ter curiosidade sobre outras partes, obscuras até então.

Segundo Schilder (1999), a criança percebe primeiramente o seu corpo, mas no caso da imagem corporal, o interesse por partes do corpo torna-se mais evidente quando observadas em outros indivíduos. Há uma conexão entre ambos e, conseqüentemente, a troca de imagens acontece no instante do olhar ou toque. O autor ressalta que “a imagem é um fenômeno social (...), pois há um intercâmbio contínuo entre nossa própria imagem e a imagem corporal dos outros” (Schilder 1999: 240-251).

Surge uma relação de olhar e ser olhado, agradar e ser agradado. Consciente ou inconscientemente, a auto-imagem muda, dependendo da aceitação e julgamento que os outros fazem dela. A roupa também exerce uma grande influência.

“Temos que enfatizar que as roupas se tornam parte da imagem corporal e são carregadas de libido, e que todas as transformações encontradas na imagem corporal, como tal, também existem nas roupas” (Schilder, 1999:225).

Um objeto que pode modificar a auto-imagem é o espelho. Segundo Chevalier & Gheerbrant (1988), ele reflete a verdade, a sinceridade, o conteúdo do coração e da consciência.

“O espelho não tem como única função refletir uma imagem, tornando-se a alma um espelho perfeito, ela participa da imagem e, através dessa participação, passa por uma transformação. Existe, portanto, uma configuração entre o sujeito contemplado e o espelho que o contempla”(idem, 1999:396).

De acordo com Cash e Pruzinsky (2004), tanto a beleza quanto a aparência física afetam as relações sociais e exercem efeitos interdependentes nos processos inter e intrapessoais.

Schilder (1999) fala que “nossa imagem corporal só adquire suas possibilidades e existência porque nosso corpo não é isolado. Um corpo é, necessariamente, um corpo entre corpos. Precisamos ter outros à nossa volta” (idem: 311).

Por isso, Bernstein (1990) acredita que “a imagem corporal, um fenômeno biopsicossocial, engloba a visão de nós mesmos, não apenas fisicamente, mas também fisiológica, social e psicologicamente” (idem: 133).

A imagem corporal é constantemente modificada pelo crescimento biológico, por traumas e significativamente influenciada pelas circunstâncias de prazer (Bernstein, 1990).

Assim, a imagem corporal é uma experiência que se vive a cada instante e nunca é verdadeiramente unilateral.

## 1.6 – Conceito de Imagem Mental

“Representação mental é a experiência subjetiva do mundo de como o mundo em um dado instante, se apresenta para nós”.(Tavares, 2003p. 28).

“Poderíamos dizer que as imagens são a moeda corrente de nossa mente”(Damásio,2000p403).

“As imagens são construídas a partir de nossas vivências, nas percepções das experiências realizadas no processo da vida. É o produto da transposição psíquica da percepção de um objeto externo ou interno” (Cabral e Nick, 2001, p. 150).

Segundo Cabral e Nick (2001), as imagens dividem-se em duas categorias: as sensoriais, que são expressões mentais da percepção da realidade exterior, originam-se das sensações e percepções, por isso incluem as imagens ópticas, auditivas, olfativas e cinestésicas. As imagens da representação mental de objetos internos denominam-se de fantasia e se baseiam nas atividades do inconsciente.

John B. Watson (1998) afirmou que para estudar o pensamento era necessário compreender as imagens, pois estas têm uma mutabilidade grande e integram modalidades

sensoriais em diversos processos psíquicos, mantendo-se em um constante intercâmbio. Por isso as imagens são singulares e individuais e se referem a vivências perceptivas na história, em uma conexão intrínseca com a uma experiência.

Kosslyn (1980) afirma que existem dois enfoques para explicar o significado das imagens: a centralização do relacionamento das imagens com a percepção, e a centralização das imagens por si só.

Mello Filho (1992) relacionou imagem e percepção como eventos similares, colaborando para a formação do pensamento e da consciência. Esse tema em questão já atraía os primeiros filósofos, como Aristóteles, que considerava o pensamento impossível sem imagens.

Em 1879, Wilhelm Wundt fundou o primeiro laboratório na Alemanha, utilizando como metodologia a percepção interna. Sua intenção era construir algo como uma tabela, com imagens como elementos.

O pensamento era uma considerado uma conversa consigo mesmo. Essa concepção durou até a década de 50, pois os estudos sobre a imagem mental eram, até então, ignorados.

No final da década de 50, as pesquisas foram retomadas, graças especialmente a três fatores, segundo Kosslyn Sternberg (1980). Primeiro, porque o behaviorismo não explicavam claramente a percepção ou o uso da linguagem. Os behavioristas utilizaram termos como “estímulo” e “resposta”.

O segundo fator relacionava-se ao desenvolvimento tecnológico, com novas metodologias, que permitiam observar os processos internos do cérebro.

O terceiro fator ocorreu devido ao interesse pela mentalização de imagens nos estudos feitos pela lingüística e inteligência artificial. Na lingüística, segundo Chomsky, demonstrou-se a existência de representações inobserváveis para compreender o uso da linguagem(Mello Filho, 1992).

### 1.7 – A Imagem na Perspectiva de Antonio Damásio

Pesquisadores de diversas áreas estudam, atualmente, a imagem mental, contribuindo significativamente para o desenvolvimento das pesquisas.

Um desses autores é Antonio Damásio, que em 1996 desafiou o dualismo tradicional do pensamento ocidental, mente e corpo, razão e sentimento, e ofereceu uma visão

integrada do ser humano. Em *O mistério da consciência* (2000), Damásio aborda a natureza física da consciência e sua formação no cérebro humano. Ele utiliza a neurologia para solucionar o enigma da consciência, esclarecendo a forma como o organismo entra em contato com os objetos do mundo e a maneira como o ser humano a percebe, no ato do conhecimento. Com isso mostra a capacidade do corpo de sentir estímulos e reagir aos próprios processos para o fenômeno da consciência.

No livro *Em busca de Espinoza* (2004), Damásio utiliza este autor para contribuir com a teoria da unidade mente e corpo, em que a mente e o corpo são manifestações de uma mesma substância, e os sentimentos constituem o alicerce para a mente. O autor discute o papel dos sentimentos e emoções na vida humana, e chama a atenção para a necessidade de se conhecer os mecanismos das emoções e sentimentos, responsáveis pelos atos humanos, segundo o autor. Nas obras citadas existem referências significativas sobre a imagem corporal, no que diz respeito à sua formação e importância para o pensamento e sentimento humanos.

Imagens são construções elaboradas, baseadas nas informações obtidas de experiências anteriores. Elas são produzidas porque as informações elaboradas no pensamento são sempre perceptivas. A imagem não é algo concreto, mas faz parte do ato de pensar, logo, a imagem que se tem de um objeto é apenas uma faceta do mesmo (Damásio, 2004).

Damásio (2000) utiliza o termo imagem mental que, para ele, é sinônimo de padrão mental. O termo padrão mental difere de padrão das atividades neurais, que pelo qual pode ser encontrado pelos métodos atuais da neurociência em córtices sensoriais ativadas. As imagens mentais podem ser conscientes ou inconscientes. Elas têm estruturas construídas de sinais com modalidades sensoriais: visual, auditiva, olfativa, gustatória e somato-sensitiva. A última modalidade refere-se a várias formas de percepção, como tato, temperatura, dor muscular, visceral e vestibular.

Por isso, a imagem não se refere apenas à imagem visual, mas a todas as modalidades descritas no parágrafo anterior, que indicam o concreto e o abstrato, de forma precisa e também imprecisa, com relações espaciais e temporais. Logo, segundo Damásio, a imagem torna-se resultado da consciência, em um fluxo contínuo de imagens, no processo único da experiência e vivência humanas, e culmina no pensamento.

As imagens, na perspectiva de construção através das modalidades sensoriais, em suas múltiplas inter-relações, são concebidas como símbolos. Assim, qualquer símbolo

concebido é uma imagem, “até mesmo os sentimentos que constituem o pano de fundo de cada imagem mental são imagens, que sinalizam principalmente aspectos de estado do corpo” (Damásio, 2000, p. 403). Outra nomenclatura utilizada como sinônimo de padrão e imagem mental é a representação mental.

Essa representação não significa fidelidade da imagem visual de qualquer objeto, mas resulta da interação da estrutura do organismo, construída na forma de padrão neural e, portanto, elaborada em um conjunto de correspondências entre as características físicas do objeto e dos modos de reação do organismo de uma pessoa (Damásio, 2000). Logo, não há retratos de determinado objeto, mas sim uma interpretação da imagem percebida, segundo as reações do organismo e da experiência de cada um.

Em 1996, o autor desafiou o dualismo tradicional do pensamento ocidental, mente e corpo, razão e sentimento, oferecendo uma visão integrada do ser humano. Em *O mistério da consciência* (2000), Damásio escreve sobre a natureza física da consciência humana e sua formação no cérebro humano, utilizando o seu conhecimento de neurologia para desenvolver uma solução ao enigma da consciência, esclarecendo a forma como o organismo entra em contato com os objetos do mundo e como o ser humano apercebe no ato do conhecimento. (Damásio, 2000)

Por isso, não se deve conceber a imagem como se ela fosse passiva, pois é uma constituição de diversos momentos da vida social, elaborada a partir de um universo que pode, conseqüentemente, alterar-se ou se transformar. Assim, a imagem que se faz de determinada pessoa não corresponde ao que ela é para si mesma, mas sim uma imagem marcada pelos sentimentos e experiências vividas com relação a essa pessoa.

## 1.8 – Conceitos sobre o corpo

A filosofia ocidental distingue, há alguns séculos, corpo de alma. Parmênides dizia que somente se atinge a verdade através da razão, e Platão acreditava que a alma vivia a contemplação antes da encarnação, através do puro conhecimento intelectual, sem utilizar os sentidos (Sérgio, 2004).

A união entre corpo e alma ocorreu por culpa ou necessidade natural. Por isso, a alma se degradava, pois se tornava prisioneira do corpo, considerado alma inferior. O corpo,

isto é, a alma inferior, caracterizava-se como impulsivo, inclinado aos desejos materiais e apetites sexuais.

Platão afirmava que o drama humano está na predominância da alma inferior sobre a alma superior (intelectiva), que escraviza o sensível e leva o ser humano ao erro (Platão, 1987).

A superação do homem, segundo Platão, está na relação entre a ginástica, corpo são em mente sã, que valoriza a superioridade do espírito sobre o corpo, permitindo que este, por meio da saúde, supere aspectos da alma inferior e dos sentidos e passe à contemplação das idéias. Caso não ocorra o fortalecimento do físico, a alma permanecerá enfraquecida, causando um obstáculo para a vida superior (Aranha e Martins, 1995).

O corpo também era sinal de pecado e o ato de purificação, enquanto a atividade espiritual visava a oposição dos desejos da carne com jejuns, abstinência e flagelações (Brown, 1998).

O renascimento conservou a concepção do corpo como sinal de pecado, embora tivesse um cunho sagrado, pois era proibida a dissecação de cadáveres, considerada com pecado. Este conceito foi destruído no século XVI com o secularismo, por Andrés Versalius, médico belga, pois o corpo passou a ser objeto da ciência.

A filosofia cartesiana contribuiu significativamente com o pensamento sobre o corpo. No século XVII, René Descartes destacava a realidade do mundo e do próprio corpo, chegando, enfim, ao pensamento. A partir da reflexão, considerava o homem um ser constituído de substância pensante e extensa, caracterizando assim o dualismo psicofísico (Sérgio, 2004).

Com esse pensamento, o corpo passou a ser corpo-objeto, confirmando a idéia mecanicista do homem-máquina. Surgiu, então, a corrente empirista do inglês Locke, no século XVII, e com isso o materialismo, em que o corpo físico não é mais um corpo vivente (Huisman, 2000).

Alguns pensadores, como Baruch Spinoza, começaram a criticar a forma de poder, tanto político quanto religioso, e teorizar o conceito do paralelismo, contrapondo-se ao dualismo psicofísico (Descartes) e à dicotomia platonista (Damásio, 2004).

O paralelismo afirma que não há superioridade ou hierarquização entre corpo e espírito. A relação entre um e outro é de correspondência, ou seja, a alma e o corpo exprimem-se simultaneamente, na passividade ou atividade.

O ser humano torna-se ativo quando sujeito da ação e passivo quando a ação é gerada por meios externos, caracterizando uma causa intensa. Liberdade, para Espinoza, é autodeterminação e autonomia, pois diferencia a paixão triste da paixão alegre – a triste afasta a ação, enquanto a alegre aumenta a ação, tornando o indivíduo senhor dela.

O combate da paixão triste, segundo o autor, não está na submissão do corpo à alma, mas na substituição por uma paixão alegre, que torna o indivíduo sujeito dos afetos (Huisman, 2004).

Outra posição relevante para superar a concepção do corpo-consciência e a hierarquização platonista é a fenomenologia, surgida inicialmente pelo existencialismo de Kierkegaard e Nietzsche que, posteriormente, culminou com as concepções de Brentano, Husserl e depois com Merleau-Ponty (Giles, 2003).

Esse último autor afirma que o corpo e o mundo estabelecem um sistema e, conseqüentemente, uma fenomenologia que não parte da consciência, mas sim do corpo. Acrescenta aos estudos de Husserl a noção do corpo próprio, combatendo assim, simultaneamente, o empirismo e o intelectualismo. O novo pensamento é o corpo, o que não significa corpo-objeto, do modo como é visto pelo outro, pois não está ao lado dos objetos, já que é a intenção para estes. O verdadeiro pensamento é ter consciência de alguma coisa (Merleau Ponty, 1999).

A filosofia merleau-pontiana do corpo é a integração da vida do corpo na existência concreta, em um estudo sistemático da experiência vivida, confirmando o fato fundamental de que o indivíduo é o seu corpo. Significa o ser no mundo, pois é através do corpo que sentimos e percebemos o que está ao redor.

Esse corpo vivido também tem plasticidade, maleabilidade, elasticidade. Presta-se ao serviço pela força de trabalho, é um corpo útil ao mercado de trabalho vigente (Assmann, 1993).

É difícil não pensar em Françoise Dolto ao citar o corpo. Principalmente ao nos deparar com as imagens que permanecem diante da formação das imagens do corpo que somos, pois esta autora se reporta a imagem tanto quanto ao símbolo através deste corpo vivido, considerando o aprendizado diante das castrações que passamos, caracterizando nossa história de vida, que experimentamos pela nossa existência.

Através desta autora compreendemos como nossas sombras (Arquétipo Junguiano) caracterizam nossas imagens e de como as castrações podem nos levar a superação, dependendo da forma como as visualizamos e de como processamos o apredizado da vida.

Para esta autora a imagem corporal difere do esquema corporal. O esquema para ela especifica o indivíduo enquanto representante da espécie sendo o mesmo para todos os indivíduos. Porém a imagem corporal já é específica a cada um, pois está ligada ao sujeito desejante e à sua história, fazendo parte integrante deste mesmo sujeito.

É com base nisso que Françoise analisa a imagem do corpo, analisando as fases do desenvolvimento e da simbolização.

O eu, como ela compreende, se suporta pela imagem do corpo, e esta se elabora por uma seqüência de castrações que são simbolígenas, designando o ser para sua humanização (Dolto, 2002).

### 1.9 – Os Símbolos em Françoise Dolto

A autora utilizou a concepção do símbolo e a imagem em suas teorias por meio das seguintes nomenclaturas: real, simbólico e imaginário (Cifali, 1989). O real indica a questão de esquema corporal, o simbólico reporta-se como dinâmica subjetivada, e o imaginário vai além do efeito passivo das determinações simbólicas. Dolto distinguiu o simbólico e o imaginário, sem hierarquia, mas unindo-as. Ela abordou a imagem do corpo na seguinte expressão:

“A imagem do corpo é a síntese viva de nossas experiências emocionais: inter-humanas, repetitivamente vividas através das sensações efetivas, arcaicas e atuais.” Ela pode ser considerada como a encarnação simbólica inconsciente do sujeito desejante (Dolto, 2002, p. 14).

Ampliando o conceito e a importância do símbolo, Dolto afirma que a verdade da existência do ser humano se faz através do simbólico. Estes aspectos estão no livro *A imagem do corpo* (Dolto, 2002), que será utilizado como base para as concepções da autora.

O simbólico é um campo de castração que produz uma dimensão na existência do sujeito. Para ela, é campo de realização da castração, mas também tem outra vertente, o da existência. A teoria da imagem do corpo coloca uma introdução ligada à relação do mundo com a linguagem.

Do real ao simbólico existe uma articulação da linguagem, da qual há uma distinção dos significantes orientada pelo imaginário, tanto ativo quanto passivo.

Ao falar de “castrações”, a autora explicita o enfrentamento da descontinuidade que a criança deve passar, em seu desenvolvimento, para crescer e envelhecer. Isto não é um processo linear nem com relação à imagem, pois a imagem do corpo renova-se, pois é também simbolizada (Dolto, 2002).

Assim, as castrações têm duplo valor, tanto simbólico quanto simbolígeno, introduzindo o outro em uma dimensão da lógica subjetiva. Além disso, permite o desenvolvimento simbólico das crianças, papel social caracterizado pela atuação dos pais quando se trata da relação com o outro (idem).

Françoise Dolto culmina, em suas teorias, não só por analisar a linguagem, mas a relação do sujeito como ser significativo no encontro do próprio corpo. Esse sujeito, que em sua caminhada, em seu encontro com o “simbólico”, possibilita descobrir a imagem inconsciente do corpo.

As vivências do ser humano são constituídas pelas imagens adquiridas no decorrer da existência, por isso a evolução da imagem ocorre paralelamente ao “desenvolvimento das percepções, do pensamento e das relações objetais” (Tavares, 2003:72).

Portanto, a sociedade exerce influência constante e contribui para formar as imagens e os símbolos, e são essas imagens que caracterizam a identidade e estabelecem uma estreita relação com a construção de sujeitos.

Françoise Dolto a imagem seria elaborada através de um determinado número de provas infantis, denominadas castrações, cujo fracasso induziria ou acompanharia certas patologias.

Pois segundo Dolto, “o corpo” surge como real, informe, fora de representação. Mostra o instante em que a mãe descobre que um corpo está se desenvolvendo dentro do seu ser, que um sujeito escolheu encarnar-se ali, pois é através da projeção de um futuro, ou de um retorno ao passado, que o pensar sobre a existência torna-se imaginário e simbolizado.

Esse corpo estará sempre ligado a representações, sejam elas sustentadas pelo próprio sujeito e por seu próximo, sejam como colaboradoras da idéia do corpo.

A discussão, anterior à abordagem de Françoise Dolto, relativa à gênese das representações, confrontava-se com o conceito de esquema corporal elaborado, na década de 20, por Paul Schilder (estudo realizado no primeiro capítulo), que privilegiava uma aproximação neurológica como uma idéia de integração sensório-motora do próprio corpo no mundo exterior.

A imagem do corpo, sem dúvida afetada pelas inter-relações da criança e sua família, é concebida como a elaboração secundária de um processo psicofisiológico.

A relevância do texto de Dolto (2002) está na observação das soluções de continuidade e da hierarquia entre o corpo anatomofisiológico e o corpo do sujeito desejante, entre o ego e o sujeito, que, no caso, contribui para a concretização das hipóteses em uma história da questão do corpo, tanto quanto nas concepções do esquema corporal e da imagem do corpo.

O esquema corporal, como a autora definiu, estrutura-se na experiência e aprendizagem, e é relativamente independente da experiência dos sujeitos de uma expressão subjetiva (Dolto, 2002). Ele se caracteriza, ao mesmo tempo, pelo inconsciente e consciente, por um certo real objetivável, como suporte comum de variações individuais (*idem*).

Dolto ainda comenta que o esquema corporal pode ser afetado por certas doenças precoces, como a poliomielite. Por outro lado, pode ser considerado um aspecto comum à espécie, sensível a fenômenos culturais, como a variação de climas (*idem*).

Nesse contexto, os sociólogos encontram um dos objetos de pesquisa, em relação a posturas, assim como as diferenças entre as civilizações, e atribuem relevância a esta ou àquela parte do corpo (*idem*).

A propósito das perturbações psicossomáticas, a autora invoca uma repercussão do esquema corporal de uma disfunção de uma imagem do corpo arcaico, considerando-se, por exemplo, a frequência dos problemas psicossomáticos nas populações desenraizadas.

A distinção entre imagem do corpo e esquema corporal, para Dolto, é uma consequência da experiência analítica. Ela admite que a imagem do corpo é uma encarnação simbólica inconsciente de um sujeito desejante (Cifali, 1989), que não é efeito secundário de uma elaboração em torno do esquema corporal, mas sim uma condição necessária à adesão de um sujeito a um corpo.

É preciso enfatizar a singularidade do conceito de imagem do corpo, como propõe Françoise Dolto, e seu valor epistemológico, implícito e essencial para compreender a sua

elaboração além da precisão fenomenológica de suas descrições, e se o esquema corporal traz consigo uma positividade.

A imagem do corpo refere-se ao imaginário, que, por ser intersubjetivo, está marcado logo de início no ser humano pela dimensão simbólica, estruturado na memorização de castrações (esse tema será posteriormente abordado), um aspecto da negatividade contido na fruição, cuja importância é fundamentalmente lingüística.

Por isso a imagem do corpo está ligada a história pessoal e é específica de uma relação libidinal, uma síntese viva de nossas experiências emocionais. Pode ser considerada como encarnação simbólica inconsciente de um sujeito desejante (Dolto, 2002). Uma espécie de recipiente, onde se inserem as vivências e as emoções (Nasio, 1995).

Françoise Dolto propõe três modalidades da imagem do corpo: imagem de base, funcional e erógena, e o que se destina a unir as três, que é a dinâmica pulsional.

A imagem de base é a que permite à criança estar em uma mesmidade de ser, ou seja, sentir-se em uma continuidade espaço-temporal (Dolto, 2002).

Assegura a possibilidade do sujeito de mudar, mas continuando a ser ele mesmo, como uma pessoa depressiva que propõe as suas dificuldades e se envolve em um determinado estágio de crescimento, pois uma imagem termina englobando a outra.

É uma imagem que se refere a algo sentido, a uma mesmice, do ser numa continuidade narcísica. Aspecto constitutivo do narcisismo primordial (Nasio, 1995).

A segunda modalidade é a imagem funcional. Ao contrário do senso comum, do fisiológico ao desejo, é o desejo de ser e de perseverar no ser (imagem de base) que organiza um retorno ao sentido do organismo, no aspecto de uma subjetivação primordial, para integrar a relação com o mundo e com o outro, focalizando o prazer. É essa imagem funcional que sustenta as experiências sensorio-motoras da criança (Dolto, 2002).

A terceira modalidade da imagem do corpo é a erógena, também associada às imagens de base e funcional. Esta última permite usar o esquema corporal, enquanto a imagem de base funda o sujeito como encarnado.

A imagem erógena constitui, no corpo, a relação com o outro na relação prazer-desprazer, ocasionadas pelas lacunas sociais. Isso garante o princípio de funcionamento do corpo através do interno e do externo, na dimensão com o próximo.

Françoise Dolto definiu então a imagem dinâmica, a quarta que se relaciona com as outras três, como uma tensão de intenção, representável pelo desejo, que iria do sujeito ao objeto.

Nessa descrição da imagem do corpo, a autora propõe, paralelamente a essas três imagens, mais uma, e questiona o imaginário, não como um todo que faria do ego uma urgência dominante, mas analisando-o como possuidor de uma função de motor e causa.

A noção de castração simbolígena, também está inserida no conjunto das teorias de Dolto, e se relaciona diretamente à imagem do corpo e aos efeitos simbolígenos.

A castração é uma verbalização imposta a uma dada meta do desejo. Essa proibição inicia o sujeito na potência de seu desejo e na lei. Através do trabalho de recalçamento, opera-se um remanejamento dinâmico, com um processo de mutação, sublimação e elaboração que não era exigido pelo objeto primitivamente visado. A proibição é repressiva quanto ao agir, mas é promovedora para o sujeito em sua humanização. As castrações tem efeitos simboligênicos, por permitirem que as pulsões se expressem de outra maneira que não pelo gozo simples e imediato do corpo. Elas sustentam a simbolização das pulsões no sentido da linguagem, em direção à busca de novos alvos, de conformidade com as leis do grupo. A castração é simboligênica enquanto privação da satisfação das pulsões num círculo curto em relação ao objeto visado, para ser retomada num círculo mais longo com outros objetos. As castrações são frutíferas, têm um valor promovedor, acarretam mudanças e inauguram as relações de troca. Devem ser impostas por aqueles que sustentam a identificação da criança e se realizar num clima de respeito, com o acompanhamento de palavras e promessas(Nasio, 1995p.231).

A articulação do imaginário nas imagens do corpo e na representação simbólica, fazendo com que o sujeito compreenda-se não apenas por expressar verbalmente a sua experiência, mas por vivenciar um mundo falante/falado. E a concepção de pensar ao mesmo tempo, como no desenvolvimento da criança, na compreensão da continuidade das pulsões de vida.

Assim, a idéia de que uma castração é aplicada e organiza muito melhor a reflexão sobre a relação maternal e paternal com a criança com a criança. Essa dialética da castração só é possível se for apoiada em uma divisão que a mãe deve poder assumir e utilizar na relação com o seu filho: por um lado, ela é objeto total, mãe primordial, mas também sujeito e, como tal, agente na linguagem.

Logo, o relacionamento materno não se fixa apenas na linguagem verbal, mas também na gestual. Dessa forma, através dos valores e de sua função simbólica, as castrações existem no mundo objetual.

Assim, o simbólico é o campo de realização da operação de castração, assim como a castração produz o simbólico como dimensão de existência do sujeito.

O que a teoria da imagem do corpo introduz é a relação entre o mundo da linguagem, do real para o simbólico, em que a linguagem é articulada e os significantes são distintos, em uma relação orientada pelo imaginário.

A evolução das imagens do corpo, segundo a autora, são redutíveis a um mesmo cenário, como o desejo, que age na imagem dinâmica, buscando a realização pelas imagens funcional e erógena.

Porém, o sujeito encontra obstáculos para a sua realização, e o motivo disso deve-se à ausência de um desejo suficiente, desejo ausente ou, ainda, porque o objeto do desejo é proibido (Dolto, 2002).

A formação da zona erógena se dá, segundo Dolto (2002:49), na “presença – ausência do objeto de satisfação do desejo, enquanto ainda não estava esgotado, que instituiu esta ou aquela zona como erógena”.

A palavra castração significa, na língua francesa, “mutilação das glândulas sexuais” (Dolto, 2002: 62). Portanto, um golpe físico que torna o sujeito um ser castrado, ou seja, incapacita-o e o transforma em um ser estéril.

Em psicanálise, segundo a autora, castração significa:

“Um processo que se realiza em um ser humano, quando o outro ser humano lhe significa que a realização de seu desejo, sob a forma que gostaria de lhe conceder, é proibida por lei. Este significado passa pela linguagem, seja gestual, mímica ou verbal” (Dolto, 2002:62).

Logo, o sujeito castrado de seus desejos sofre uma espécie de choque, e em algumas situações surge uma revolta diante da impossibilidade de concretizar o seu desejo.

Foucault abordou esses temas em seus livros *Microfísica do poder* (Foucault, 2004) e *Vigiar e punir* (Foucault, 2005), no que se refere ao corpo normalizado, hierarquizado e dominado, aspectos esses que serão analisados no contexto do corpo social.

A confusão do sujeito entre “a prova a ser suportada e o risco imaginário de mutilação para seu corpo e a zona envolvida no interdito nos incita a conservar, para este complexo, o nome de complexo de castração” (Dolto, 2002:62).

Assim, Françoise Dolto parte das representações simbólicas para as concepções das castrações.

A castração umbilical é inicial, levando-se em conta as definições de castração da autora. O nascimento não se reduz a um fato natural nem a um traumatismo, assim, se a castração implica ao menos dois sujeitos, um que dá e outro que recebe, e se ela deve ocorrer também na linguagem, então o momento do nascimento implica uma dimensão além da imaginária, bastante fácil de assinalar, pois é uma dimensão simbólica e uma operação simbolígena (idem).

Para os pais, a castração é imaginária e marcada pela inscrição civil, em que, renunciando à criança imaginária, eles devem aceitar a sua existência, escolhendo o nome que indica essa deposição (certamente ainda mais difícil para mãe, pois a criança sai do seu corpo). Para a criança, a castração umbilical desloca o centro do seu corpo do cordão, que fazia uma ligação real, para o exterior. A partir desse momento, origina-se mais ou menos bem o esquema corporal, da maneira como ele parece embrulhado pela pele (idem).

Ocorre uma operação dupla para a aprovação dos pais e da criança, articulando o impacto orgânico ao impacto afetivo. Assim, certas patologias, especialmente a psicose, estão associadas à ausência de informações, sobre a experiência dos pais e da criança, nesse momento.

A castração oral, o desmame, é um prolongamento da primeira castração, a umbilical. Relaciona-se à separação do corpo da mãe e dos sinais associados a esse corpo a corpo, como exemplo do olfato. Logo, se a mãe, autoriza o efeito simbolígeno da castração oral, culmina em torna-se iniciadora de uma linguagem, caracterizando como o prolongamento de sua função na castração umbilical (idem).

A castração anal está exatamente no prolongamento dessa conquista do ser materno pelo filho. Separado da mãe, ele adquire mais autonomia. Mas a outra aceção dessa castração, que Dolto distingue, é a de um interdito que diz respeito ao agir, o fazer a um outro.

Ocorre, portanto o confronto da criança com a questão ética, tanto na castração umbilical, quanto a castração oral. Esse fato proporciona o prosseguimento do desenvolvimento, pois sempre há uma necessidade de se relacionar com o outro.

A constituição de uma moral e de uma ética vai, pois, se desvencilhando de um espaço protegido e de um corpo, até então orientado pela mãe, para assumir o exercício de suas aptidões motoras e se encontrar no mundo exterior, com os seus perigos e interditos socialmente definidos (idem).

Quando citamos os obstáculos sociais, a que uma pessoa é subtida a partir do nascimento, ou quem sabe quando ainda se está em formação no útero materno, lembramos das

relações em que estará sendo submetida, as pressões sociais, do poder de uns para com os outros, das castrações, das punições do corpo disciplinado, para respeitar uma determinada hierarquia, e com isso normalizar esse corpo desejante pelo desejo do outro que está em um determinada relação de poder. Falar do corpo, é também expressar a dominação que é exercida sobre este mesmo corpo, para que possamos enfim relacionar a possibilidade de uma superação.

O poder não só mascara, censura, esconde, recalca, mas possui uma eficácia produtiva e uma riqueza estratégica, por isso através do corpo pode se mutilar ou aprimorar. Não existe nesse contexto somente o aspecto negativo ou repressivo, pois o objetivo não é expulsar os homens de sua vida social, e promover o impedimento da vida social, mas gerir vida, viabilizar o máximo das potencialidades e utilizar o aperçoamento contínuo das capacidades, tornar o ser humano um ser em superação, diante das verdades e realidades, diante do que fazem e do permite que se façam, no acúmulo constante das imagens que caracterizam as sombras, ou até mesmo a *persona*, mas que tem como figura singular o homem, como produção do poder ou como objeto de saber.

Por isso se torna viável o estudo do corpo em Foucault nesta tese, para contextualizar as influências que os seres humanos passam, e que contituem suas imagens, seus *complexos*, suas *sombras*, mascarando seu eu intrínseco na *persona*, mas também na possibilidade da transcendência, no *processo de individuação* (nomenclatura junguiana). Pois a possibilidade de superação consiste primeiramente no ato de se deparar com o si mesmo, que Jung cita como o *self*.

### 1.10 – O Corpo Social

Foucault dedicou grande parte de seus escritos ao poder e, com isso, desenvolveu uma concepção inovadora sobre o corpo como processo histórico, em uma análise pertinente à referida pesquisa.

Essa análise foi determinada nos séculos XVII e XVIII, cuja ênfase está principalmente nos livros *Vigiar e punir* (2005) e no primeiro volume, *A vontade de saber*, da *História da sexualidade* vol.1(1999). Em ambos os livros o autor analisou o poder com o sofrimento, a reforma criminal, a disciplina, o adestramento e as instituições disciplinares. Além disso, também discorreu sobre sexualidade, traçando um paralelo entre sexo, poder e corpo.

O interesse pelo assunto surgiu em suas pesquisas pela história, no período compreendido entre o feudalismo e o capitalismo. Segundo Foucault, ocorreram várias alterações nas relações do poder, que não se centralizava mais no Estado, mas nas pequenas relações.

“Foucault revela que na época clássica houve a descoberta do corpo como objeto e como alvo do poder. Objeto do poder porque ele podia ser manipulado, modelado, treinado; e alvo porque ele podia se tornar hábil, economizando forças para o trabalho necessário. Não é por mero acaso que o protótipo do homem cartesiano poderia ser enquadrado como homem – máquina, descrito anatomicamente em seus mínimos detalhes, controlando a técnica e a política por número interminável de regulamentos que padronizavam a ação desses corpos” Moreira (1995: 20).

Estava em evidência a história econômica, tanto na política, quanto na ciência. A partir de então Foucault alterou as suas análises sobre o poder e começou a provocar a ciência e a política.

Seus estudos concentravam-se na instituição carcerária, na sexualidade e na relação entre o Estado e o poder. Ele abordava aspectos específicos, como doença, crime, contexto social, o indivíduo como um todo, dentro de um sistema com aplicações e métodos próprios.

O corpo tornou-se mascarado devido à privação da liberdade, ao controle, à repartição. Atinge-se o corpo através dos desejos e das vontades.

O crime passou a ter especialistas, área de conhecimento e inquietação. O indivíduo começou a ser analisado e diagnosticado com relação a normas e condutas, e todos os especialistas contribuíram para elaborar as informações e os procedimentos a serem executados. O corpo tornou-se disciplinado pelo interesse da sociedade que domina e estereotipa, transformando-o em algo útil, até sujeitá-lo à economia. Considera-se criminoso aquele que rompeu o pacto social, inimigo e traidor de toda a sociedade. Entrou em cena o poder da economia, substituindo as punições diretas ao corpo para direcioná-las ao espírito. A prisão surgiu, então, como uma modalidade de punição.

Segundo Foucault, o poder investe em instituições, usa métodos de domínio, atua sobre o corpo dos indivíduos e muda o seu cotidiano. Esse procedimento é caracterizado como “microfísica do poder”, pois a atuação está no corpo dos indivíduos da sociedade.

Foucault deixa claro que não existe um ponto central específico, mas sim um confronto, uma intensidade de forças e de estratégias nos exercícios de poder, que funciona como um dispositivo específico do qual nada escapa. Não existem limites para o poder, pois está em

todos os espaços, envolve a todos que o cercam. O indivíduo é influenciado, estruturado e também serve de ponte para os seus contatos.

O ser resulta das relações de poder, que exerce influência até nos microaspectos, o que se pode observar em casos concretos, como na loucura, repressão e exploração da sexualidade. E constata a colonização nas relações sociais elementares da sociedade e como estas respondem ao domínio do poder.

Foucault inverte o foco da análise que, ao invés de ver os indivíduos moldados e dominados por um mecanismo central, analisa-os como uma constituição básica de suas relações com os micropoderes.

A partir desta premissa, ocorre a descentralização do poder que acarreta a ausência de um espaço específico para a resistência. Para Foucault, o poder foi assumindo uma nova dimensão, descentrado e difuso, exercido por várias pessoas, desde rituais banais até as mais significantes práticas.

A obra de Foucault proporciona, sem dúvida nenhuma, uma reflexão sobre o corpo, que é muitas vezes excluído, investigado, analisado. Esse ato de pensar perpassa pelos doentes mentais (*História da loucura*, 2004), pelo corpo doente ou morto (*O nascimento da clínica*, 2004), pelo corpo disciplinado (*Vigiar e punir*, 2005), pelo corpo de prazer (*História da sexualidade*, 1999). Em todos esses textos o autor abordou o corpo como prática social (Sérgio, 2004) e não como um fundamento biológico. Tudo na história e na sociologia ocorre através dos corpos, o que diverge daqueles que afirmam a inexistência do corpo no estudo sociológico.

Na história observa-se o estudo do corpo na higienização, nas dietas, na perspectiva do belo e do feio, no desenvolvimento da vestimenta, nas atividades que envolvem esportes, na dança e na cultura, de forma geral.

Na sociologia pode-se citar Pierre Bourdieu, que aborda a dominação masculina através das realidades sexuadas em práticas sociais (Bourdieu, 1999).

No texto, *arqueologia do saber* (1995), o corpo permanece como aspecto transitório, cenário dos paradoxos históricos, caracterizando-se por aspectos heterogêneos.

A genealogia, como análise da proveniência, está, portanto, no ponto de articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história (Foucault, 1995).

Assim, o corpo não segue apenas as leis de sua fisiologia, mas é constantemente marcado por práticas sociais, em uma constante construção e desconstrução, fazendo sujeitos e indivíduos, constituindo-os nas imagens do ser humano, influenciando-os a ser uma representação social de acordo com as suas vivências.

Uma das práticas sociais estabelecidas pelas obras de Foucault é a questão da punição. Em *Vigiar e punir* (2005) o autor descreve o corpo como alvo da punição, considerando desde os suplícios até as disciplinas, em que o objetivo primordial é o controle, o domínio do outro. A disciplina não caracteriza uma amortização das práticas do poder, mas uma significativa alteração das práticas corporais, formando corpos dóceis. “A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, os corpos dóceis” (Foucault, 2005:126), pois “Só um corpo dócil pode sujeitar-se a uma educação fragmentada” (Moreira, 1995: 21).

Nesse contexto, Foucault afirma que as ciências humanas nascem da passagem do corpo individual para o corpo social. A ciência, portanto, seria a constituição de uma nova tecnologia do corpo e, assim, o conhecimento estaria também nos aspectos de dominação através do poder. Foucault preocupou-se em saber como se formavam os diversos jogos de verdade através dos quais o sujeito se tornou objeto do conhecimento (Foucault, 2005).

Ao vislumbrar essa realidade, pode-se entender que o corpo está sempre à mercê do outro através do poder, com dominação sem libertação. Porém, em *Vigiar e punir* Foucault diz que o corpo não se designa apenas à submissão e ao domínio, mas que também pode ser a construção da subjetividade, como um espaço possível, pois ele existe, historicamente.

Em *Microfísica do poder* (2004), Foucault explica que o corpo social surge da materialidade do poder sobre os corpos dos indivíduos, pois ele não é formado por um consenso de vontades universais. Portanto, não obedece às formas hegelianas da dialética. O autor acredita que a consciência do próprio corpo só pôde ser constituída a partir de um determinado investimento do poder. Ele cita, como exemplos, a ginástica, os exercícios, o desenvolvimento muscular, a nudez, a exaltação do corpo, através de um trabalho perseverante e específico que o poder social exerceu nas crianças, nos soldados, na concepção do belo e do saudável.

Conseqüentemente, houve a reivindicação do próprio corpo contra as regras morais, os estereótipos da sexualidade e um pudor existente. Logo, o poder tornou-se alvo daquilo que pregava, porém, ele não é estático, já que se altera, retroage e se desloca.

Esse movimento de alteração e de deslocamento existe com a finalidade de ser um determinado investimento por parte do poder, pois este se apropria de novas tendências para continuar usufruindo a supremacia de regalias contituidas.

Foucault salienta que do corpo sexuado surge a exploração econômica, através da erotização, que inclui desde bronzeadores até materiais pornográficos, assim, ao invés de um controle repressivo, passa a ser um controle estimulante (Foucault, 2004).

Existe uma reciprocidade em torno do movimento, pois tanto o poder quanto os indivíduos alteram-se devido a modificações realizadas. O autor destaca que o corpo sempre foi uma das peças mais importantes da história, inclusive no processo revolucionário da identidade do marxismo, pois ele pertence a uma representatividade dogmática. O poder do século XVII até o início do século XX incentivou um corpo rígido e disciplinado.

Por isso, escolas, ambientes de trabalho, famílias e exército apregoavam essa rigidez. A partir da década de 60, as sociedades industriais perceberam a grande notoriedade que poderiam adquirir através de formas mais moderadas, mais brandas da rigidez sobre o corpo.

Logo, o poder não utiliza apenas meios repressivos, mas a sua força está no desempenho das atribuições do desejo corporal e do saber, pois, em vez de impedi-lo, acaba produzindo-o e incentivando-o (Foucault, 2004).

É por isso que Foucault dedicou-se a estudar um processo histórico, para compreender a sociedade vigente. Analisou a sociedade industrial, com suas repressões e punições, e depois pesquisou as ofensivas e contra-ofensivas do século XIX, com a veemência da normalização e da disciplina. Finalmente, chegou à contemporaneidade, pois “é pelo estudo dos mecanismos que penetram nos corpos, nos gestos, nos comportamentos, que é preciso construir a arqueologia das ciências humanas” (Foucault, 2004: 150).

O corpo possui uma diversidade de aspectos, como fisiológicos, sociais, psicológicos e ambientais, em uma integração constante no processo de perceber.

“O corpo existe como entidade física; está sempre em movimento; delimita um espaço e um tempo (de forma que todo estímulo é único na experiência do corpo); é uma totalidade; nascemos como um corpo e desenvolvemos nossa identidade corporal; a perspectiva psicossocial do corpo é profunda e concreta; as identificações vão muito além do plano das idéias, mas abarcam o plano de apropriação do corpo do outro (inclusive sobre o gênero); é corporalmente que vivemos nossos impulsos e fantasias; a percepção do corpo e do mundo é o ponto de partida para o desenvolvimento da pessoa e constitui o suporte do ponto de subjetividade do homem” (Tavares, 2003p.35).

Assim o corpo possui memória, história e identidade. Essa representação da identidade que se denomina imagem corporal (Tavares, 2003).

E quanto mais familiarizados estamos com nossas sensações corporais, mais estaremos aptos em nos preservarmos como identidade no processo de adaptação ao meio externo, podendo assim contribuir e desfrutar de uma construção social humanizada (Tavares, 2003p. 86).

A imagem corporal, portanto reflete o modo intrínseco e extrínseco do ser humano viver como ser social, pois:

É a partir de nosso contato com o nosso corpo que conheceremos o universo. Pois, mediante a interação com o mundo externo, nosso corpo se modifica e, percebendo essas modificações no nosso corpo, nos conheceremos melhor, ampliando nossa visão de mundo externo ao mesmo tempo que desenvolveremos a base da nossa identidade como pessoa (Tavares, 2003p.23).

As imagens são criadas e recriadas a cada momento através de novas percepções. Logo a formação de uma imagem será referente á diversidade de interpretações e significados que damos às situações, modificados pela nossa experiência e pelas diferentes circunstâncias que vivenciamos.

Por isso as imagens de cada indivíduo são singulares. Uma forma única de vivenciar o mundo. Assim para compreender o outro é importante ter em mente a relação de que o outro é diferente de mim, e que possui suas vivências próprias, com suas convicções e interpretações das realidades existentes. O mundo se prefigura como parte do que somos, através do corpo com nossas atitudes, atenções, motivações, desejos, vontades e paixões.

O entendimento da imagem corporal compreende, além do aspecto teórico “a capacidade de relacionar o conhecimento ao reconhecimento da posição existencial do homem” (Tavares, 2003p. 37).

Para compreender as concepções da imagem corporal em torno do símbolo, torna-se importante a análise de Jung, não só pela nomenclatura que o termo propõe, mas para relacionar o símbolo com a imagem, a fim de se caracterizar os aspectos sociais das castrações, estudo este que pode ser relacionado ao contexto dos arquétipos.

A compreensão da imagem corporal poderá ter outra dimensão ao considerarmos os estudos das representações simbólicas, principalmente com relação às teorias de Carl Gustav Jung. Este assunto será abordado no próximo capítulo.

## 2º CAPÍTULO

### *A REPRESENTAÇÃO SIMBÓLICA DE CARL GUSTAV JUNG*

Com essa abordagem procura-se associar os aspectos da imagem corporal com o conteúdo classificado por Jung como símbolo.

Para isso, será feita uma síntese da biografia de Jung, visando familiarizar o leitor com a vida deste psicanalista. Posteriormente serão citadas partes de sua obra, principalmente as relativas à representação simbólica: os tipos psicológicos, a *persona*, o ego, *anima/animus*, sombras, e o *self*, e também a natureza da psique e o símbolo.

#### 2.1 – Síntese da Biografia de Carl Gustav Jung (Baseada no livro “*Memórias, Sonhos e Reflexões*” -2006)

Carl Gustav Jung nasceu em 26 de julho de 1875, no vilarejo de Kesswil, Suíça. Filho do pastor protestante Johann Paul Achilles Jung e de Emille Preiswerk. Jung recebeu esse nome em homenagem a seu avô.

Carl Gustav Jung (avô), estudou medicina e ciências naturais em Heidelberg e tinha como animal de estimação um porco, com o qual passeava constantemente, como se fosse um cachorro. Trabalhou como cirurgião assistente em Berlim, onde se envolveu, além de personagens ilustres, com a militância que pretendia unificar a Alemanha. Trabalhou em Paris e na Basiléia, como professor. Fundou o Instituto de Boa Esperança para crianças portadoras de transtornos mentais. Faleceu em 1865.

No seu livro *Memórias* (2006), Jung deixa claro o respeito por seu avô. Via o pai, pastor protestante, com certa tristeza, pois falava de um Deus que não ousara conhecer e questionar em relação ao assunto. Considerava sua mãe, Emille, com constantes máscaras sociais, em seu papel de esposa de pastor. Ela possuía duas personalidades: uma inofensiva e humana, e

outra que parecia terrível, embora se mostrasse boa e extremamente simpática. Ela tinha uma personalidade inconsciente de aspecto sombrio, imponente, dotado de autoridade intangível.

Na infância, Jung era uma criança tímida, e vivenciou em suas experiências uma multiplicidade de símbolos. Dentre eles citamos: O homenzinho de bengala, as reflexões sobre a pedra à beira do lago, a elaboração dos prédios de uma cidade.

Essa última atividade ( maquetes de cidades ) serviu para colaborar com sua reestruturação psíquica diante da ruptura com Freud, (como está registrado nessa tese em períodos marcantes da descoberta dos arquétipos). Pois na medida que construía as miniaturas de cidades, vilas, igrejas, fazia uma retrospectiva dos pontos de seu objetivo, colaborando para o seu reencontro.

Aos onze anos, Jung ingressou no Colégio de Basileia e se afastou da vida e dos companheiros da área rural. Uma grande mudança, pois a discrepância financeira do pai tornou-se evidente, visto que as pessoas da região moravam em casas imponentes e falavam, com elegância, alemão e francês. O jovem Jung considerava as matérias do curso banais e tremendamente lógicas, sem significado para o aprendizado. Depois de um incidente, aos doze anos, quando um de seus colegas atirou nele uma pedra, Jung ficou inconsciente por algum tempo e não frequentou as aulas durante seis meses. Nesse período ele se dedicou, muito feliz, aos desenhos, pinturas de castelos e caricaturas. Foi quando ouviu do pai as seguintes palavras: “ Perdi o pouco que tinha e o que será dele se for incapaz de ganhar a vida?” (Jung, 2006, p. 62).

Naquele momento, Jung conscientizou-se do seu futuro e se esforçou para estudar. Apesar dos desmaios, ele não desistiu e acabou conseguindo concentrar-se. Tornou-se, então, mais aplicado e se aprofundou na biblioteca do pai. Passou a se analisar e começou a descobrir os aspectos teológicos que tanto o incomodavam. A dificuldade de Jung consistia no fato de haver, na sua família, oito pastores – seis por parte de mãe e dois tios paternos. A descoberta de Jung referia-se à graça, no ato de praticar a injustiça e a justiça como mistério da onisciência divina.

Jung chegou a ser o primeiro aluno da classe, porém, repudiava a competição. Assim, propositadamente ocupou o segundo lugar, pois considerava as atividades escolares tediosas e não pretendia torná-las mais enfadonhas com competições.

No mergulho em si mesmo, Jung deparou-se com duas personagens, as quais chamava de número 1 e número 2 – o primeiro passivo e absorvido no velho homem, o segundo

mais ativo e compreensivo. Ambos colaboravam para esclarecer sentimentos e intuições, inclusive nos estudos e pesquisas.

Isso o levou a se interessar pela filosofia de Pitágoras, Heráclito, Empédocles e Platão. Porém o que mais lhe despertou interesse foi Schopenhauer, ao expressar o sofrimento do mundo, a opressão, a desordem, as paixões, o bem e o mal. Porém o filósofo possuía uma visão negativa da imagem do mundo, o que fez Jung considerar a *Crítica da razão pura* (1781), de Kant, uma iluminação expressiva.

Esses estudos em filosofia e sua autodescoberta levaram Jung a encontrar o seu caminho na medicina, embora também pensasse em cursar história e filosofia. Ele não havia considerado fazer medicina porque não queria imitar o seu avô. No entanto, viu nesta carreira a possibilidade de estudar ciências naturais e se especializar em outra área.

Seu pai, sem recursos financeiros, solicitou uma bolsa de estudos e em 1895 Jung entrou na faculdade de medicina da Universidade de Basileia.

No final do curso de medicina, Jung leu o manual de psiquiatria de Krafft-Ebing. Jung já tivera contato com a psiquiatria anteriormente, mas sem muita motivação, e associava ao tédio.

Na época, a psiquiatria não desfrutava de muito prestígio, os asilos eram uma clausura onde permaneciam os doentes e os diretores do estabelecimento. Os leigos sabiam um pouco menos do que os médicos e os distúrbios mentais eram considerados moléstias incuráveis, uma fatalidade que se projetava na psiquiatria.

A leitura do manual, a subjetividade e a ênfase às psicoses, chamadas doenças da personalidade, permitiram que Jung percebesse a sua paixão, o campo da intersecção entre os aspectos psicológicos e espirituais. Ele concluiu que os seus professores jamais haviam mencionado algo parecido, assim, Jung decidiu qual seria a sua jornada.

A decisão de seguir a psiquiatria desapontou o seu professor de medicina interna. As pessoas próximas não pensavam que ele se interessasse por um mundo à parte, e os amigos universitários consideravam uma insensatez trocar a medicina interna, valorizadíssima na época, pela psiquiatria.

Aprovado em primeiro lugar, Jung aprofundou-se significativamente na psiquiatria, e no dia 10 de dezembro de 1900 ocupou o lugar de assistente no hospital de Burgholzli, em Zurique.

Optou por Zurique, ao invés de Basileia, pois nesta o identificavam com o pai e o avô, com um grupo intelectual determinado e uma tradição herdada. Em Zurique não havia essa tradição familiar, porém, o que entristeceu Jung foi ter de deixar Basileia e a universidade, além da separação da mãe, que ficara com a sua irmã, nove anos mais nova, uma jovem tímida, terna e doente, que vivia solitária.

A atividade psiquiátrica desenvolveu-se com uma determinada evidência, pois se diferenciava dos médicos que não tratavam o paciente como ser humano, apenas o identificavam com um número e elaboravam uma lista de diagnósticos e sintomas.

Em 1903, Jung casou-se com Emma Rauschenbach, filha de industriais. A amizade com a família começou entre 1875 a 1879, quando o pai de Jung era pastor na cidade de Laufen. Em 1896, ao visitar a família Schaffhouse, após a morte do pai, Jung conheceu Emma, então com catorze anos, e veio a idéia de que aquela seria a sua esposa. De fato, seis anos mais tarde Jung casou-se com Emma. Em 1902, ele defendeu a tese de doutorado: *Sobre a psicologia e a patologia dos chamados fenômenos ocultos* e se mudou para Paris, a fim de estudar com Pierre Janet no Hospital de Salpêtrière.

O ano de 1900 representaria um marco na vida de Jung, pois nessa época ele entrou em contato com a obra *A interpretação dos sonhos*, de Freud. Contudo, somente em fevereiro de 1907 eles se encontraram e conversaram animadamente durante treze horas seguidas.

Jung considerou este encontro essencial, e Freud, como o primeiro homem de real importância em sua vida. Esse primeiro contato deu início a sucessivas correspondências e a uma intensa colaboração científica.

A amizade de Jung por Freud foi intensa, como relata Nasio(1995), se reportando ao texto de Pierre Saubourin, onde relata a intimidade de relacionamento entre Freud e Jung, comprovado por uma carta datada a 28 de outubro de 1907, de Jung para Freud. Importante salientar que nas cartas de Jung publicadas pela editora Vozes (2002 a), que compreende o período de 1906 a 1945, não contém essa carta.

“Minha veneração pelo senhor tem o caráter de um entusiasmo apaixonado, religioso, que, embora não me cause nenhum outro dissabor, é me, no entanto, repugnante e ridículo, por causa de sua irrefutável consonância erótica esse sentimento abominável provém de que, quando menino, sucumbi ao atentado homossexual de um homem a quem antes eu venerava (...). Sinto repugnância nos relacionamentos que fazem uma transferência muito intensa para mim(...). Temo, pois sua confiança. Temo também essa reação no senhor, quando lhe falo de minhas intimidades( Nasio,1995p.74).

Nessa época, Freud referia-se a Jung como seu sucessor, fato que despertava certo desconforto em Jung, que já percebia diferenças importantes entre o seu pensamento e as formulações de Freud, sobretudo referentes a conceitos básicos, religião e interpretação dos sonhos, mas principalmente em relação à teoria da libido. Com o tempo, essas divergências se aprofundaram e culminaram na ruptura da colaboração.

Jung achava revolucionário o texto *Interpretação dos sonhos* (1999) que lera em 1900, a obra era uma tentativa jamais feita de dominar os enigmas do inconsciente. Essa obra colaborou significativamente para explicar as expressões esquizofrênicas. Porém, só em 1903 pôde-se compreender melhor a teoria de Freud. O interesse maior de Jung na obra publicada por Freud era a relação entre as neuroses e as idéias sobre os sonhos que estavam sendo estabelecidas.

Havia uma discordância das idéias de Freud, pois este apontava principalmente para o trauma sexual, o que para Jung era insatisfatório, pois conhecera numerosos casos em que a sexualidade desempenhara papel secundário, enquanto que outros fatores ocupavam maior destaque como a adaptação social.

Aspectos como: a opressão, as circunstâncias trágicas da vida, as exigências de prestígio, entre outras. (Essa abordagem teórica serviu de base para estabelecer a conexão entre Foucault e Jung nessa tese; a fim de compreender a importância da questão social através das sombras citado como arquétipo nas teorias junguianas).

Esses aspectos foram mostrados a Freud, que não quis admitir que a neurose pudesse ter outra origem, diferente da sexualidade.

Jung teve certa dificuldade em assumir conexão com Freud, que na época era considerado “*persona non grata*”. Além disso, ele pretendia uma promoção na universidade. Citava-se Freud apenas superficialmente e, nos congressos, ele era discutido somente nos corredores, nunca nas reuniões acadêmicas.

Em 1906, Jung escreveu sobre a doutrina freudiana das neuroses, uma contribuição significativa para a compreensão das neuroses obsessivas. Como consequência, foi advertido por dois professores alemães de que o seu futuro acadêmico estaria comprometido se ele continuasse conivente com as teorias freudianas. Porém, Jung ignorou o comunicado e respondeu que era importante seguir a verdade e não a titulação. Mas no íntimo ele não concordava que a causa da neurose fosse um trauma ou recalque sexual.

Essa situação confirmou-se quando Freud pediu para Jung não abandonar a teoria sexual, que deveria ser um dogma, um baluarte inabalável (Jung, 2006). As palavras foram proferidas com ardor, como um pai pedindo algo especial ao filho. Esse fato surpreendeu Jung, que sabia muito bem o conceito de dogma – uma profissão de fé indiscutível que afasta qualquer possibilidade de dúvida.

Jung expressou, em suas memórias, que esse fato feriu o cerne da amizade, pois considerava uma verdade científica apenas como hipótese, momentaneamente satisfatória, mas não uma fé eternamente válida.

Em 1909, Jung e Freud foram convidados como palestrantes de forma independente para a Clark University, Worcester, Massachusetts, EUA. Jung fora convidado para explanar sobre a experiência de associações, teoria em que ele desenvolveu em sua experiência no hospital psiquiátrico. E desenvolveria o tema da psicanálise. Ambos partiram de Bremen – a viagem durou sete semanas.

Freud revelou um sonho e Jung, para ajudar a interpretá-lo, perguntou ao mestre alguns detalhes da sua vida particular. Freud respondeu que não podia arriscar a sua autoridade. Jung revelou, em sua autobiografia, que Freud acabou perdendo tal autoridade, pois colocara aspectos pessoais acima da verdade. Isso abalou o relacionamento.

Jung teve um sonho no qual visualizou vários aposentos, cada quarto significava um período, até que, no final, viu dois crânios, que significavam o mundo do homem primitivo em si próprio, com aspectos inatingíveis pela consciência. Fazendo uma análise, Jung percebeu a grande diferença entre a sua atitude mental e a de Freud. Esse último pergunta, de forma insistente, o significado dos ossos, porém Jung, receoso da atitude do mestre, diz ser da sua esposa e da cunhada. Ele resolveu mentir, apesar do constrangimento, porque estava fortalecendo as suas teorias e não se sentia preparado para confrontar o mestre.

Em 1910, Jung foi eleito presidente da Associação Internacional de Psicanálise, fundada durante um congresso em Nuremberg, Alemanha.

Em 1913 rompeu definitivamente com Freud, fato este que ficou comprovado com o capítulo intitulado de “o sacrifício”, em *Metamorfoses e símbolos da libido (Símbolos da Transformação)*- Jung, 1999 d).

Neste texto, Jung expôs idéias que representavam o afastamento definitivo de Freud, que não relacionava o incesto ao símbolo, portanto, não entendia o símbolo como um significado psíquico do incesto.

Jung sabia que Freud jamais aceitaria tal concepção. De início, relutou em escrever, pois estava ciente das conseqüências. Compartilhou sua aflição com Emma, que o tranqüilizou, afirmando que Freud tinha uma visão ampla e admitiria um modo diferente de ver, mesmo sem aceitá-lo. Porém, Jung estava convicto de que o escrito acabaria com a amizade.

A ruptura resultou no afastamento não só de Freud, mas também dos amigos e conhecidos. O livro não foi considerado sério pela comunidade acadêmica. Jung concluiu que o capítulo do sacrifício representava o seu próprio sacrifício, mas estava disposto a revelar aquilo que considerava essencial.

Resolveu, então, renunciar à Associação Internacional de Psicanálise e se afastou da Universidade de Zurique, onde ensinara por oito anos como livre docente. Depois do texto de 1911, *Metamorfose e símbolo da libido*, ficou impossibilitado de ler qualquer obra científica e escreveu relativamente pouco, somente alguns artigos em inglês, até a publicação de *Tipos psicológicos*(1991b), em 1921.

Esse período foi extremamente difícil para Jung, que teve de reunir forças para seguir a sua jornada, lembrando as imagens da infância e se dedicando ao seu passatempo, construir maquetes em pedras, com a finalidade de reorganizar seu eu e reestruturar os seus objetivos.

Somente em 1933 Jung retornou à atividade docente na Escola Politécnica de Zurique. Mais tarde foi nomeado professor titular, mas em 1942 afastou-se por motivos de saúde. Em 1944 passou a professor efetivo de medicina psicológica, criada em sua homenagem, porém, em 1944 fraturou o pé e logo depois sofreu um enfarte. Devido à debilitação física, Jung aposentou-se em 1945.

No período entre 1914 até a sua morte, em 6 de junho de 1961, Jung dedicou-se às suas teorias, principalmente à psicologia analítica, em que analisou diversos povos e culturas. Visitou o Norte da África (1920), os EUA, com o objetivo de estudar os índios *pueblos* (1924), a África Oriental (1925) e a Índia (1937). Tornou-se médico comandante em um campo de prisioneiros ingleses em Château-D'oex, França, em 1917.

Ao longo da vida, recebeu homenagens e títulos, como presidente da Sociedade Médica Geral de Psicoterapia (1933) e doutor Honoris Causa da Universidade de Genebra (1945). Além disso, fundou, em 1948, o Instituto Carl Gustav Jung em Zurique.

O desenvolvimento das pesquisas de Jung o fez estudar as relações do homem com o seu meio exterior, nas relações com o outro, e as relações consigo mesmo. Assim desenvolveu um estudo sobre os tipos psicológicos, contribuindo para o exame de si mesmo e do outro, referente aos relacionamentos humanos.

Jung reconhece que a sua análise não é a única possível, mas contribui como uma das orientações possíveis para a análise do ser humano.

A seguir, será abordado o tópico sobre a natureza do símbolo e os *Tipos psicológicos*, que está relacionado basicamente com as seguintes obras: *Tipos psicológicos* (1991 b), *Natureza da psique* (2000 a), *Símbolo da transformação* (1999d).

## 2.2 – A Natureza do Símbolo

O símbolo origina-se da palavra grega *symbolon* e significa sinal de reconhecimento. Caracterizava-se por um anel, moeda ou um prato pequeno de argila. Este objeto era utilizado em uma separação, em que duas pessoas ficavam com a metade desse objeto, possibilitando, no reencontro posterior, identificar os laços afetivos, tanto com relação à hospitalidade e amizade quanto às dívidas e compromissos. Os símbolos eram também utilizados no reencontro dos pais com os filhos abandonados. Portanto, reporta-se ao significado das idéias de separação e união, e encontros e reencontros (Kast, 1997).

Todo objeto pode ter um valor simbólico, seja concreto, seja abstrato, por isso não se trata apenas de uma coisa ou objeto real, mas sim de um desejo, uma imagem, uma tendência. Algo que fixa a energia psíquica ou a mobiliza em prol da identidade do ser humano. Chevalier e Gherbrant (1988) comentam que o símbolo é uma parcela do ser em movimento e em transformação e, na apreensão, torna-se objeto de contemplação diante das trajetórias diversificadas que o indivíduo compõe.

Portanto, a percepção do símbolo exige a participação de um sujeito, pois as atitudes e percepções terminam por invocar uma experiência sensível e intuitiva.

O símbolo é pluridimensional e exprime uma relação diversificada entre os aspectos da vida, é susceptível a infinitas interpretações e existe em função de uma determinada pessoa ou grupo com os quais há identificação. Esse aspecto explica o motivo pelo qual o mesmo símbolo é sagrado para uns e profano para outros, caracterizando essa diversidade pluridimensional.

Chevalier e Gheerbrant (1988) fazem uma abordagem terminológica dos símbolos, caracterizando-os segundo as suas nove funções: exploratória, substituta, mediadora, unificadora, pedagógica, socializante, ressonante, transcendente e transformadora.

Os autores argumentam que o símbolo surge do inconsciente e do meio em que o homem vive, exercendo uma função favorável tanto na vida pessoal quanto na social, com um determinado dinamismo que adquire múltiplas facetas. Constituem o cerne da vida imaginativa, revelando os segredos do inconsciente.

Podem originar várias interpretações e têm um caráter pessoal enraizado na imaginação humana. Por isso, não há uma interpretação definida, mas uma reestruturação de significações, que depende sempre da intuição e da percepção de quem o analisa e percebe.

Assim o objeto pode ter um valor simbólico, seja natural (pedras, árvores, flores), seja abstrato (movimento, ritmo, idéia). Pode constituir uma tendência, imagem ou sonho. Enfim, tudo o que fixa uma energia psíquica, como os arquétipos da psicologia analítica de Jung.

Para Jung, o símbolo é um termo, um nome ou mesmo uma imagem que pode ser familiar na vida diária, embora tenha conotações especiais, além de seu significado evidente e convencional. “O símbolo é sempre um produto de natureza altamente complexa, pois se compõe de dados de todas as funções psíquicas” (Jung, 1991:447f). Para explicar, o autor fala sobre um indiano que, na Inglaterra, depara-se com as figuras de animais nas igrejas e conclui que o homem ocidental adora essas criaturas. Mas, na realidade, os animais prefiguram os símbolos na visão de Ezequiel, caracterizando os evangelistas. Outro exemplo é a cruz e a rosa que encerram um significado diversificado a partir das vivências de determinadas culturas (Jung, 1977).

Logo, Jung caracteriza uma palavra ou imagem como símbolo quando há uma implicação além do manifesto imediato, pois as idéias simbólicas estão fora do alcance da razão. Um exemplo é a apropriação do divino baseada em uma criança, sem evidências concretas. Por isso os termos simbólicos são designados para aquilo que escapa à compreensão humana.

O símbolo é uma parcela do ser em movimento e em transformação. Afasta o que está próximo e aproxima o que está distante, de maneira que existe apreensão na aproximação e no distanciamento. Com isso o homem descobre a si mesmo, tomando consciência do espaço que ocupa no universo.

Nesse contexto a percepção é ressaltada, pois culmina por excluir uma atitude de mero observador para enfatizar o sujeito, em uma situação que se prefigura pelas vivências individuais e singulares. A atitude e as percepções subjetivas invocam uma experiência sensível, por isso o símbolo não surge de aspectos inteiramente racionais.

A utilização da palavra símbolo tem diversos sentidos. A atribuição deve ser cautelosa, para evitar equívocos. O símbolo pode ser confundido com um emblema, já que representa uma idéia, como a bandeira; ou um atributo, como a balança da justiça; ou uma alegoria, figuração; ou uma metáfora, expressão de uma comparação subentendida. Também não é uma analogia, uma relação entre as noções com algumas semelhanças. Nem uma parábola, que tem um sentido próprio e leva a uma sugestão. Todas essas formas são compreendidas como símbolo e não ultrapassam o nível de significação (Jung, 1999b).

O símbolo diverge do signo. Este último possui uma convenção determinada, alheia da relação entre significante e significado. Já o símbolo possui uma relação própria entre o significante e do significado com um sentido dinâmico e singular (idem).

Um símbolo vivo é a melhor expressão possível de um fato, e só é vivo enquanto tem significação. Se essa significação vier à luz, ou melhor, se descobrir a expressão que melhor formulará a coisa buscada, inesperada, o símbolo se tornará histórico ou morto (Jung, 1988).

Segundo Jung, o símbolo tem natureza complexa, pois suas funções são psíquicas, isto é, de um lado fala à razão e do outro torna-se inacessível a ela. Constitui-se dos dois aspectos, tanto racionais, quanto irracionais, fornecidos pela percepção (Jung, 1991f).

A carga de pressentimento e subjetividade que o símbolo contém afeta tanto o pensamento quanto o sentimento. O símbolo nasce das realizações do ser humano e se relaciona com os seus aspectos profundos (Jung, 1991f). Por isso é necessário compreender os aspectos da representação simbólica para entender as características intrínsecas que envolvem o ser.

Nas páginas seguintes serão analisados os aspectos conscientes e inconscientes da psique e o processo de individuação relacionado nos parágrafos anteriores, a fim tornar clara a

finalidade da representação simbólica e a relação com o estudo dos tipos psicológicos. A teoria dos Tipos está explicitada no livro de Jung em “*Tipos Psicológicos*” (1991b).

### 2.3 – Tipos Psicológicos

Jung denomina de tipo “Um exemplo ou modelo que reproduz de forma característica o caráter de uma espécie ou de uma generalidade. Tipo é um modelo característico de uma atitude geral que se manifesta em muitas formas individuais” (Jung, 1991b: 450).

Das diversas possibilidades de atividade do ser humano, Jung destaca quatro funções psicológicas básicas: “A função psicológica é entendida como uma certa forma de atividade, que permanece idêntica sob condições diversas” (Jung, 1991b: 412).

As quatro funções básicas são: duas racionais e duas irracionais, respectivamente, pensamento, sentimento, sensação e intuição.

Jung analisou o resultado das quatro funções durante a observação dos seus pacientes ou das pessoas que lhe eram próximas. Essa análise resultou na questão da distinção das funções.

A função, no que se refere à energia, é uma forma de manifestação da libido que, sob várias condições, permanece, em princípio, idêntica a si mesma, seria como uma força física que pode ser considerada uma manifestação da energia física.

As tentativas de resumir, em certas categorias, as diferenças dos seres humanos é antiga. Cláudio Galeno, médico grego que viveu no século 2, AC, distinguia quatro temperamentos básicos: o sangüíneo, o fleumático, o colérico e o melancólico. Segundo esta idéia, de Hipócrates (século V, AC), o ser humano compõe-se de quatro elementos: ar, água, fogo e terra ( Jung,1991b).

Galeno propôs a divisão de quatro classes para as pessoas de acordo com o sincretismo dos quatro elementos. Assim, seriam os sangüíneos; os fleumáticos; os coléricos; e os melancólicos. A classificação de Galeno persistiu durante 1800 anos e se apoiava principalmente na emoção ou no afeto, por ser o comportamento emocional mais evidente no ser humano.(idem)

Porém, para Jung os afetos não são as únicas características dos seres humanos, pois eles têm outros fenômenos psicológicos.

Pode ocorrer, também a contradição na auto-análise ou no cuidado de si mesmo, como Foucault descreveu em *Hermenêutica do sujeito* (2004c) “Sou ou não sou determinado afeto”, citado por Damásio na sua obra *Em busca de Espinosa* (2004), em que manifesta uma divisão do eu, do material psíquico que constitui o eu. Ao reconhecer o afeto, tanto quanto outros aspectos psíquicos, distinguindo-os uns dos outros, sem hierarquizá-los, o julgamento psicológico torna-se objetivo.

A análise desse reconhecimento permite entender os grupos de indivíduos que são caracterizados pelo comportamento em si. O primeiro grupo caracteriza-se por indivíduos que, em seus julgamentos, percepções, sentimentos, afetos e ação são motivados por fatores externos, causais ou finais. Por exemplo: “Santo Agostinho diz: ‘Não acreditaria no evangelho se a autoridade da Igreja a isso não me obrigasse’” (Jung, 1991b: 474).

Jung cita o segundo grupo, aos indivíduos cujas motivações derivam principalmente do sujeito, com relação às realidades internas. Por exemplo:

“Provavelmente meu livro é incompreensível, mas para mim é bastante claro”.(idem)

“Todo o mundo acha que sei alguma coisa, mas tenho plena convicção de que nada sei”.(idem)

O terceiro grupo indica os indivíduos que se deixam determinar, por um lado, pela motivação externa, e por outro, pela motivação interna.

O primeiro grupo recebeu a nomenclatura de extrovertido; o segundo, de introvertido; e o terceiro, de normal.

1 – Para Jung, a introversão designa o voltar para dentro da libido e expressa uma relação negativa entre sujeito e objeto. O interesse não se dirige ao objeto, mas dele se retrai e vai para o sujeito. A pessoa introvertida pensa, sente, age de modo a demonstrar que o motivador é o sujeito, pois o objeto permanece como valor secundário. A introversão torna-se ativa quando o sujeito quer um isolamento em relação ao objeto, e passiva quando o sujeito não consegue reiterar no objeto a libido que flui. Quando a atitude é habitual, caracteriza-se pelo tipo introvertido.

2 – Já a extroversão é um voltar para fora da libido. Nesse contexto, é uma relação do sujeito com o objeto em um movimento positivo de interesse subjetivo do objeto.

Refere-se àquele, que pensa, age, sente em relação ao objeto, isto de maneira direta e perceptível, de modo a não deixar dúvida sobre a atitude positiva com o objeto. Por isso a extroversão é uma transferência do sujeito para o objeto. Jung denomina extroversão ativa quando ela é querida intencionalmente, e passiva quando o objeto atrai por conta própria o interesse do sujeito, em algumas situações à sua revelia.

3 – O reconhecimento do tipo de cada indivíduo deve ocorrer através da observação e da ponderação cuidadosa diante das experiências singulares de cada ser humano. Em princípio parece óbvio, porém, a realidade é mais complexa. Assim, a psique individual não se aplica a nenhuma classificação. No entanto, a compreensão dos tipos psicológicos abre um caminho para melhor compreensão da psicologia humana geral.

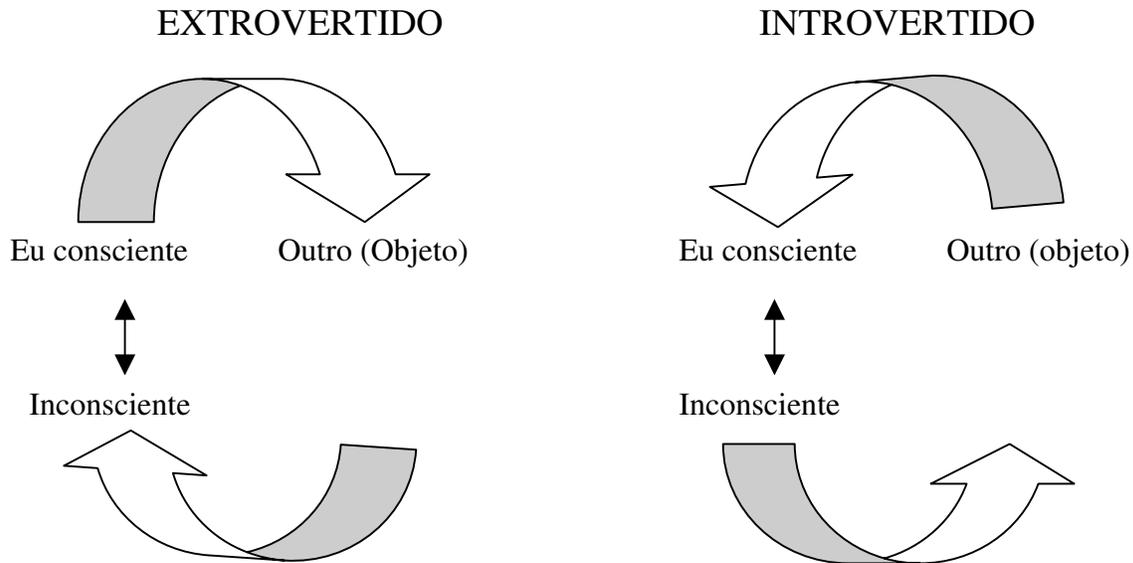
A diferenciação dos tipos acontece bem cedo, por isso é habitual a relação com a hereditariedade. O primeiro sinal de extroversão em uma criança é a sua rápida adaptação ao meio ambiente e a atenção destinada aos objetos, principalmente sua ação com eles. A criança vive neles e com eles, e aprende rápido, mas de modo impreciso. Parece que se desenvolve com maior rapidez do que a criança introvertida, pois é menos reflexiva e não tem medo, por isso se expõe a riscos, elevando aos extremos os seus empreendimentos. O desconhecido torna-se atraente.

A criança introvertida tem natureza reflexiva e pensativa, teme o desconhecido e tende à auto-afirmação diante dos objetos, na tentativa de dominá-los. O desconhecido é encarado com desconfiança. Na maioria das vezes cultiva certa resistência ao meio externo, pois deseja encontrar o seu próprio caminho (idem).

As perguntas são feitas não por curiosidade, mas pela explicação em si, em que obtém nomes e significados e alguma subjetividade da relação com o objeto. A criança introvertida adota uma atitude de defesa, que também se caracteriza no adulto.

Jung afirma ser comum que os dois tipos tenham um conceito negativo um do outro, pois o introvertido vê os aspectos valiosos no sujeito e o extrovertido, no objeto. No casamento, há uma significância das “simbioses psicológicas”, a continuação do relacionamento depende do nível de compreensão e aceitação de um e outro, e do desenvolvimento daquilo que estava desprezado ou escondido, que contribui para o crescimento psíquico do cônjuge.

Esquema proposto por Marie Loise Von Franz (Franz, 2005p. 11).



Os tipos psicológicos foram desenvolvidos por Jung como uma forma de apreender o mundo ao longo da vida. Por isso não é estático nem preconcebido, mas indica uma resposta diante da possibilidade de superação.

Segundo a teoria de Jung, os seres humanos têm duas atitudes, extroversão e introversão, porém, uma se sobressai em relação a outra, caracterizando a dominância de uma sobre a outra. Dessa forma, o indivíduo, cuja atitude consciente dominante é a introversão, tem a extroversão menos consciente, ou seja, ocorre um predomínio consciente tipológico. Isso diverge da concepção popular do introvertido como tímido, ou do extrovertido como expansivo, pois as atitudes mostram as maneiras de relacionar o eu e o outro, e não algo imutável, em que o indivíduo apresenta seu eu independentemente do outro, e como a atitude psicológica influencia a maneira de ver o mundo e suas concepções filosóficas.

Jung elaborou quatro diferentes funções da consciência, dispostas em oposição, ou seja, um racional e outro irracional. O racional compõe-se de sentimento e pensamento, enquanto o irracional é composto pela sensação e intuição.

Para Jung, o racional, que corresponde à razão, é uma atitude que tem por princípio confirmar o pensamento, o sentimento e a ação com valores objetivos e estabelecidos pela média das experiências de fatos psicológicos que podem ser externos e internos. Estas

experiências não poderiam representar valores objetivos se não fossem encaradas assim pelo sujeito, o que já é um ato da razão. A atitude racional, que permite declarar valores objetivos como legítimos, geralmente não é obra do sujeito singular, mas da história humana (Jung, 1991b).

Jung esclarece que o conceito de irracional não se refere ao não racional ou anti-racional, mas ao extra-racional, àquilo que não se pode fundamentar com a razão. Ele considera o irracional um acaso, mesmo que uma explicação posterior seja dada a esta causalidade.

O irracional é um fator existencial que pode ser explicado por tentativas que ultrapassam a compreensão do pensamento racional, porém, permanece complexo e pouco compreendido. Assim, a intuição e a sensação são funções psicológicas irracionais, pois atingem a sua plenitude na percepção absoluta. Por isso a casualidade e a possibilidade não devem ter qualquer direcionamento racional diante do pensamento e do sentimento estabelecidos pelas leis da razão (Jung, 1991b). Esse assunto será abordado no tópico sobre o ego.

Concluindo, Jung afirmou que o ser humano é tão racional quanto irracional. Assim, associava as quatro funções da consciência (superior, inferior, terceira função e função auxiliar) às duas atitudes, haverá oito tipos psicológicos diferentes: 1) tipo pensamento extrovertido, 2) tipo sentimento extrovertido, 3) tipo sensação extrovertida, 4) tipo intuição extrovertida, 5) tipo pensamento introvertido, 6) – tipo sentimento introvertido, 7) – tipo sensação introvertida, 8) – tipo intuição introvertida. E ao associar a função auxiliar (segunda função – intuição) aos demais tipos, o resultado mostrará os dezesseis tipos psicológicos descritos por Jung. Logo, o tipo psicológico é a união entre a função superior e a função auxiliar, com as duas atitudes, extrovertida e introvertida.

1) O Tipo Pensamento Extrovertido caracteriza-se pela personalidade expansiva, em que o pensamento é direcionado para o exterior. A atitude tende a ser voltada para os aspectos lógicos, claros, através do concreto. A forma abstrata não o atrai e sua opinião prevalece sobre os demais. Em determinadas situações autoritárias, principalmente diante dos seus, seu ponto de vista tem um aspecto rígido e impessoal. A conduta é regida por normas duras, salientando seus próprios princípios, os quais aplica aos outros. A vulnerabilidade consiste no sentimento, pois tem dificuldade de expressá-lo, apesar de poder senti-lo.

2) O Tipo Sentimento Extrovertido tem uma relação adequada com os objetos exteriores, vivendo razoavelmente com o mundo ao redor. É acolhedor, afável, comunicativo, costuma analisar coerentemente as pessoas que o rodeiam e permanece ligado aos valores aprendidos. Tem dificuldades com o raciocínio abstrato porque não desenvolveu a reflexão, porém, Jung ressalta que não se trata de um aspecto inferior, mas simplesmente não aprimorado.

3) O Tipo Sensação Extrovertida tem uma determinada apreciação sensorial do mundo ao redor e é capaz de observar as minúcias do ambiente onde se encontra. Relaciona-se de modo prático com os objetos e se adapta facilmente aos ambientes. Regozija-se com o conforto e bem-estar do espaço físico. Como a sua intuição representa o aspecto menos aguçado, ele se torna vítima da mesmice, pois o novo significa riscos. Não percebe as diversas possibilidades à sua frente, ou segue tentativa errada, que resultam em alguns fracassos.

4) O Tipo Intuição Extrovertida procura novas possibilidades constantemente e consegue empreender várias situações, simultaneamente, por isso as situações estáveis não o agradam e o fazem sentir-se enclausurado. Porém, como a sensação é pouco desenvolvida, tende a recuar do mundo externo e seus problemas. Quando entra em vigor, culmina por descobrir, ao seu redor, alguns aspectos não fixos e não pragmáticos.

5) O Tipo Pensamento Introverso caracteriza a pessoa que busca idéias originais e designa, de forma secundária, o aspecto empírico como meio de documentar suas teorias.

Os sentimentos são genuínos e se manifestam de modo primitivo. É capaz de distinguir facilmente as qualidades positivas das negativas, contribuindo para uma visão pluridimensional das situações estabelecidas.

6) O Tipo Sentimento Introverso caracteriza por um comportamento mais pacífico, constituindo um perfil mais calmo, retraído e silencioso. As pessoas desse tipo são subjetivas, o que dificulta a compreensão das intenções. A relação com o objeto tem limite. Ocultam as suas paixões, mostrando uma certa apatia. Caracterizam-se também pelo antagonismo dos sentimentos, demonstrando tanto amor quanto ira. Preocupam-se excessivamente com a opinião dos outros, atribuindo a esses determinada crítica e intriga.

7) O Tipo Sensação Introversa é sensível ao objeto, pois possui a característica de observar minuciosamente. Os detalhes o impressionam, por isso apreciam formas, cores e perfumes. São capazes de viver intensamente a sensualidade sem necessitar dos

verdadeiros sentimentos afetivos. Têm também uma apurada percepção das sensações internas e externas, e a sensibilidade aguçada. São capazes de detectar as mínimas reações do organismo.

8) O Tipo Intuição Introversa está voltado para o mundo interior, portanto, é desinteressado do externo. Pode apreender os processos que se desdobram com relação ao inconsciente coletivo, proporcionando um desprendimento relativo ao diálogo com o próprio eu e as vivências afins. A dificuldade está em concretizar algum projeto, pois não se prende à mesmice e a coisas óbvias. Os acontecimentos externos permanecem turvos diante da incapacidade de registrar a realidade rapidamente. Por isso tende a ser mais subjetivo e envolver-se, e ao outro, nas suas fantasias.

O perigo deste tipo consiste em se ausentar do mundo real, pois, nesse caso, ele pode perder o contato com a realidade e divagar inconscientemente.

Na obra *Tipos psicológicos* (1991b), Jung menciona as características peculiares dos tipos em cada pessoa. A pesquisa resultou de aproximadamente vinte anos de experiência em psicologia, suas vivências e impressões adquiridas nesse período, tanto no tratamento de doenças nervosas como nos relacionamentos diversificados das camadas sociais.

Jung aborda desde assuntos históricos até a concepção dos tipos psicológicos. A análise teve início a partir de 1921, no linguajar do cotidiano clínico, e despertou o interesse pela abordagem das estruturas típicas e modalidades da psique, estimulando o conhecimento de si e do outro, colaborando com o processo de individuação, que consiste no diálogo do inconsciente e do consciente através dos arquétipos, aspectos da estrutura da psique humana.

#### 2.4 – Estrutura da Psique

Para Jung, a psique é “a totalidade dos processos psíquicos, tanto conscientes quanto inconscientes” (Jung, 1991b: 388). Por consciência, Jung entende a referência do eu nos aspectos compreendidos e racionalizados pelo próprio indivíduo. Já os aspectos incompreendidos constituem o inconsciente.

A psique representa todo o conteúdo do conjunto psíquico (Jung, 1991b: 202) e tem uma certa quantidade de complexos, que são agrupamentos de conteúdos psíquicos carregados de afetividade e se compõem de um núcleo com intensa carga afetiva. Ainda tem forma secundária e algumas associações com outros elementos, formando assim uma unidade,

como um ímã, que atrai para o fenômeno psíquico. Alguns complexos permanecem no inconsciente, porém, em alguns indivíduos eles agem de forma perturbadora (Jung, 1977).

O bem-estar está associado diretamente aos complexos, que podem ser comparados a infecções ou tumores malignos, sem intervenção da consciência. Eles significam algo conflitivo e inassimilado e podendo ser tanto obstáculo como estímulo para maiores esforços de obter novas possibilidades de realizações. Portanto, pode ser tanto positivo, quanto negativo, tornando-se patológicos somente quanto a excessivas cargas de energia psíquica (Jung, 1991b).

Por isso, é de suma importância, na psicologia analítica, trazer à consciência os complexos inconscientes. Para isso, não basta uma compreensão no plano intelectual, é preciso assimilar um complexo, tanto do intelecto quanto da afetividade. Algumas tribos indígenas ou grupos religiosos dançam e cantam repetidamente até alcançar o equilíbrio dos efeitos negativos gerados pelas descargas emocionais.

Esse fato significa que, enquanto discorremos intelectualmente sobre os nossos complexos, estamos cientes deles, porém, os mesmos complexos continuarão a produzir sintomas psíquicos e somáticos de forma irracional. A causa mais freqüente da origem dos complexos é o conflito, assim, os traumas e choques podem ser responsáveis por eles (Jung, 2000 a).

Jung define complexo como a imagem de situações psíquicas fortemente carregadas de emoção e incompatíveis com a atitude e a atmosfera consciente habitual. Esta imagem é dotada de coerção interna, de uma espécie de totalidade própria e de um grau relativamente elevado de autonomia (Jung, 1986).

Se o eu estabelece contato com o complexo, experienciando as imagens que surgem, pode prender a energia em algo vivificante. Esse aspecto é sentido no corpo, pois é nele que as emoções são vivenciadas.

Jung descobriu os complexos quando analisava a associação, analisou as constantes ligações que as pessoas realizam, com uma diversidade de idéias, como palavras, imagens, figuras, transformando em novas idéias. Essa observação resultou na análise de alguns comportamentos, posturas corporais e certos estímulos como, no caso, o complexo.

A análise das associações é feita por meio das fantasias, sonhos, padrões de comportamento e, principalmente, dos símbolos. É por intermédio das fantasias que se pode transformar o aspecto inibidor em promovedor, e essa mudança ocorre na formação simbólica, pois “os símbolos são estações de processamento dos complexos”. (Kast, 1997:51). É também

por esse motivo que, na terapia junguiana, dá-se grande importância aos sonhos, imagens e fantasias. Nisso reside a vivência, a análise, e a interpretação do símbolo.

As observações de Jung determinam as conexões entre os símbolos e arquétipos com os complexos. Por trás das características simbólicas individuais, os complexos indicam as conexões com os arquétipos. Esse fato realça a ligação das “vivências individuais com as grandes experiências da humanidade” (Silveira, 1981:38).

É importante salientar que há um dinamismo nos tipos psicológicos. O fato de um tipo ser herdado não significa que com o amadurecimento do ser humano não ocorra uma integração maior com as funções menos desenvolvidas e, conseqüentemente, um equilíbrio da personalidade e das quatro funções com as atitudes descritas anteriormente. É nesse contexto que surge a característica da individuação, no processo de tornar o indivíduo o si mesmo. Este estudo ficará mais explícito ao se desenvolver os conteúdos da psique humana, pois para ocorrer o processo do si mesmo é necessário que o ser humano descubra os símbolos intrínsecos em seu ser. A seguir, será abordado o tema sobre a psique humana, iniciando pelos arquétipos.

## 2.5 – Arquétipos

Arquétipos são possibilidades herdadas para representar imagens similares, formas instintivas de imaginar. São matrizes arcaicas em que as configurações análogas ou semelhantes tomam forma. Jung compara o arquétipo ao sistema de cristais que determina a estrutura cristalina, embora não tenha existência própria. Portanto, não são imagens nem idéias inatas (Jung, 2003 b).

Os arquétipos resultam de impressões superpostas deixadas pelas vivências comuns a todos os seres humanos. Vivências típicas, como as emoções e fantasias provocadas por diversos fenômenos, como experiências com a mãe, encontros com o outro ou situações consideradas difíceis para quem as vivencia (idem).

O arquétipo funciona como um nódulo de concentração de energia psíquica. Esta energia possui em estado único, e transforma-se em imagem arquetípica, que se externaliza através dos sonhos.

O fato de se considerar o conceito de uma base psíquica comum aos humanos permite perceber as identificações em contos de fadas, mitos, dogmas e ritos em diversas áreas da

cultura, inclusive em práticas mais peculiares, como alguns devaneios dos deficientes mentais (Jung, 2002d).

O conceito de arquétipo está associado à idéia do inconsciente coletivo e indica que determinadas formas da psique estão presentes o tempo todo e em todos os lugares. Este conceito aplica-se às representações coletivas de Levy Brühl e às pesquisas de Hurbert e Mauss no campo das religiões comparadas. Jung cita, ainda, Adolf Bastian para designar pensamentos elementares ou primordiais (Jung, 2003 b).

A tese junguiana consiste no conceito de um segundo sistema psíquico, de caráter coletivo, paralelo ao consciente, de natureza pessoal. Ele o denominou de inconsciente coletivo, que não se desenvolve individualmente, mas é herdado. O inconsciente coletivo consiste de formas de arquétipos que podem tornar-se conscientes diante dos conteúdos da consciência (Jung, 2000c).

O inconsciente coletivo é uma parte da psique distinta do inconsciente pessoal, pois não faz parte de uma aquisição individual nem das experiências vivenciadas. O inconsciente pessoal, ao contrário, é constituído essencialmente dos conteúdos, antes conscientes, mas que desapareceram da consciência porque foram esquecidos ou reprimidos.

Os conteúdos do inconsciente coletivo não estão na consciência, pois existem devido à hereditariedade. Enquanto o inconsciente pessoal está na maior parte dos complexos, o inconsciente coletivo é formado por arquétipos (Jung, 2003b).

Com isso Jung estabeleceu um papel específico para a neurose. Ele acredita que a maioria dos casos de neurose não se deve apenas a fenômenos particulares, mas sim sociais, capazes de reativar os arquétipos e resultar nas referidas forças motrizes dos mesmos (idem).

As neuroses tornam-se, segundo o autor, uma ficção do mundo. O homem primitivo vivia cercado de representações coletivas de uma vida visível e dolorosamente real, constituindo arquétipos para as diversas situações adquiridas pelas experiências psíquicas, direcionados na forma de percepção e ação. No entanto, na sociedade moderna o ato de mascarar os sentimentos e afetos gera um acúmulo de imagens reprimidas e colabora para formar as neuroses e os complexos (Jung, 2000d).

Os arquétipos constituem o centro dos complexos (ver glossário). No caso, alguns complexos tornaram-se populares, como paterno, materno, poder, medo e vários outros.

Os símbolos são fundamentais para se compreender os complexos. Jung distingue os símbolos de caráter pessoal dos de caráter transpessoal. O primeiro reporta-se à história de vida individual, já o segundo colabora com um estímulo novo e se reporta a um grupo de pessoas (Jung, 2005 a).

Os arquétipos também interferem na formação dos conteúdos conscientes, em um contexto de modificação e motivação, pois as imagens dos seres humanos originam-se também das emoções e impulsos comparáveis.

O arquétipo transcende a consciência e suscita tanto as imagens quanto as reações instintivas e corporais semelhantes, como um princípio espontâneo de movimento que transcende a consciência, chamado por Jung de princípio espontâneo de movimento e atividade, pois resulta numa produção libertadora de manipulação de imagens. Logo, o inconsciente não tem só um contexto histórico, mas um impulso criador (Jung, 2003 b).

Por isso as imagens arquétipas ou os símbolos transpessoais não são classificados como bons ou ruins, doentes ou saudáveis. O mesmo acontece com a imagem mental ou corporal.

O termo arquétipo foi tirado da filosofia de Platão, que colocou num lugar celeste primeiro as idéias de todas as coisas, como modelos originários, considerados mais reais do que as próprias coisas, em que as coisas sensíveis são simples cópias. Foi utilizado também para denotar as idéias existentes da mente de Deus como modelo das coisas criadas. A Igreja adotou o termo para designar a visão cristã. Santo Ambrósio descreveu uma contraposição entre homem como modelo e Deus como arquétipo, e Santo Agostinho definiu os arquétipos como os modos infinitos com que Deus pensa a natureza divina ou o logos, constituindo modelos das coisas criadas simultaneamente à sua condição de onisciente (Pieri, 2002).

Porém, Locke utilizou esse termo para designar apenas o modelo, como as forças naturais, as idéias simples e complexas, com a finalidade de comparar o “modelo” com outras idéias. Kant distinguiu também um “intelecto arquétipo” de um intelecto ectípico. O intelecto arquétipo é o pensamento divino que estabelece a criação através do pensamento, e o intelecto ectípico é o pensamento humano e finito, que compreende a discursividade humana (idem).

Jung conceitua arquétipo como os conteúdos da parte mais profunda do inconsciente, isto é, do inconsciente coletivo. O mesmo termo é usado por Lévy Brühl para

designar as figuras simbólicas da cosmovisão primitiva, que poderia ser aplicado aos conteúdos do inconsciente (Jung, 2000 a).

Pode-se afirmar que a maioria dos textos de Jung contém esse termo e explicações sobre ele, como *Aion* (1988), *O eu e o inconsciente* (1996), *A energia psíquica* (2002d), *Psicologia do inconsciente* (2005a), e *Os arquétipos do inconsciente coletivo* (2003b). Essa noção de arquétipo voltado à imagem originária é ligada a algumas concepções:

#### 1 – Concepção de imagem primordial

Como já salientado, direciona-se aos arquétipos e difere do inconsciente pessoal, através das vivências de um indivíduo ao longo da vida (Jung, 2003b). Este tema será abordado no terceiro capítulo, nas interfaces entre a imagem corporal e a representação simbólica.

#### 2 – Concepção de disposição para imagens

É uma possibilidade de reproduzir representações típicas que, no caso, correspondem às experiências da humanidade durante o desenvolvimento do consciente.

#### 3 – Concepção de estruturas hereditárias

A função do arquétipo está inserida no conceito do inconsciente e nas pesquisas que se referem ao simbolismo. Esse aspecto mostra o intercâmbio entre consciente e inconsciente, condição primordial para as representações da consciência individual e coletiva.

Como conjunto de arquétipos, o inconsciente é considerado um sistema vivo, que tem como finalidade a percepção, a cognição e a experiência de si no mundo, uma multiplicidade de formas que elabora as intuições e as percepções, formulando os próprios pensamentos (Jung, 2003b).

Pieri (2002) concorda que a noção fenomenológica do arquétipo é inserida em Jung na concepção da percepção, e que as imagens arquetípicas ativam-se no processo simbólico em que a consciência do indivíduo relaciona-se com aspectos perceptivos no conceito da percepção, já citado.

O conceito da individuação compreende não só a concepção do arquétipo como também a percepção, pois a superação exige compreender as “tendências instintivas a realizar plenamente potencialidades inatas” (Silveira, 1981).

O ser humano visa completar-se, e não se tornar perfeito, compreender seus arquétipos para iniciar o processo de totalização da personalidade, um dos objetivos principais do estudo do símbolo e da representação simbólica, pois é nesse contexto que está inserida a transcendência do indivíduo.

Para tanto, é necessário estudar os aspectos do consciente e do inconsciente, a fim de compreender não só a representação simbólica, mas a psicologia analítica de Jung, através da superação estabelecida no processo de individuação, objetivo da superação. Por isso, os próximos itens serão destinados a explicar melhor o que Jung intitulou de *persona*, ego, sombras, *anima/animus* e *self*.

## 2.6 – Persona

Para o homem viver em sociedade foi necessário adaptar-se às exigências do meio no qual vive. Muitas vezes, ele assume um comportamento não tão próprio, pois se espera que siga as regras e normas preestabelecidas, impulsionando uma forma estereotipada de convivência social. Assim, o ser humano é, muitas vezes, aquilo que a sociedade quer que ele seja, impedindo-o de externar os seus pensamentos e as ações intrínsecas nos desejos e vontades do ser social. Portanto, para viver em sociedade é necessário adotar uma aparência, uma máscara que Jung chama de *persona* (Jung, 2003 b), cujo nome baseia-se na figura do feiticeiro e do chefe da tribo, pois ambos distinguem-se pela singularidade de ornamentos e do modo de vida que se exprimem na sociedade. A aparência separa-os dos demais, criando um “invólucro que o cerca que pode ser designado por *persona* (máscara). Os primitivos usam máscaras nas cerimônias do totem como meio de exaltar ou transformar a personalidade”, e se afastam da psique coletiva, esse afastamento significa “prestígio mágico” (Jung, 2000 a p.25).

Assim como o seu nome, *persona* tende a aparentar uma individualidade, “uma imagem de compromisso”, alguém que parece ser. Nome, título, função, embora sejam reais, “representam algo de secundário, apenas uma imagem de compromisso”. Diz Jung que o

“sortilégio do nome ou coisas parecidas emprestam o necessário prestígio para a viabilidade deste compromisso” (Jung, 2002 c p135).

Por isso, quase “todas as profissões têm a sua *persona* característica, o mundo exige um certo tipo de comportamento e os profissionais se esforçam para corresponder às expectativas” (Jung, 2003b:128). O perigo consiste na identificação com a *persona*. Jung estabelece alguns exemplos, como “o professor com seu manual, o tenor com sua voz” (idem) e utiliza uma expressão peculiar para esse acontecimento, “dá a desgraça”. Pois essa “desgraça” ocorre quando o ser humano não é capaz de executar uma tarefa de modo natural, mas condicionado ao desejo alheio.

Jung utiliza a figura de Heracles e Nesso, a fim de transformar aquilo que verdadeiramente é. Jung reporta-se aqui ao processo de individuação.

“O fim de Hércules foi caracteristicamente dramático. Uma vez, quando ele e sua nova noiva Dejanira estavam atravessando um rio, o centauro Nesso ofereceu-se para transportar Dejanira, e no meio da correnteza tentou raptá-la. Hércules matou-o com uma de suas flechas envenenadas e, ao morrer, Nesso, simulando arrependimento, incentivou Dejanira a pegar um pouco de sangue do seu ferimento e guardá-lo; se Hércules algum dia parecesse cansado dela, deveria embeber um traje no sangue e dá-lo para que ele o vestisse; após isso, ele nunca mais olharia para outra mulher. Anos mais tarde, Dejanira lembrou-se deste conselho quando Hércules, voltando de uma distante campanha, mandou à frente uma linda princesa aprisionada pela qual estava evidentemente apaixonado. Dejanira mandou a seu marido um robe tingido pelo sangue; ao vestir a roupa, o veneno penetrou na sua pele e ele tombou em terrível agonia. Seu filho mais velho, Hilo, levou-o ao Monte Eta e depositou seu corpo, retorcido, porém ainda respirando, numa pira funerária, a qual acabou sendo acesa pelo herói Filoctetes. Entretanto, os trabalhos de Hércules asseguraram-lhe a imortalidade, assim ele subiu ao Olimpo e assumiu seu lugar entre os deuses que vivem eternamente” (Menard, 1985:257).

Jung comenta que a túnica enraizou-se na pele de Nesso. Foi necessária a determinação de Heracles para arrancar a túnica do corpo e entrar no fogo da imortalidade (Jung, 1999d), para enfim tornar-se um Deus imortal.

## 2.7 – Ego

O ego é um complexo formado por uma percepção geral do corpo e da existência e também pelo registro da história de cada um. Esse fato implica os complexos de fatos psíquicos. A atração do complexo tem a força de um ímã, atrai os conteúdos do inconsciente e das regiões obscuras da qual nada se conhece. Também atrai as impressões do exterior que se tornam conscientes com o seu contato. Se não houver o contato, as impressões permanecerão inconscientes (Jung, 2000 a).

Portanto, para Jung o ego é uma espécie de complexo, o mais próximo e valorizado que se conhece. É sempre o centro das atenções, dos desejos e vontades, e se caracteriza pelo cerne indispensável da consciência. Se ocorrer a desintegração, como acontece na esquizofrenia, a ordem dos valores se desequilibrará, e as coisas não se reproduzirão de forma voluntária, se tornarão fragmentos do ego, enquanto outras partes se juntarão, alterando as características dos esquizofrênicos.

Jung relaciona a consciência com quatro funções expressas nos fundamentos da psicologia analítica, relatados na obra *Tipos Psicológicos* (1991b), que usaremos como base teórica para explicar as funções do consciente.

As funções ectopsíquicas e endopsíquicas. A primeira é um sistema de relacionamentos dos conteúdos da consciência com os fatos e dados originários do meio ambiente, um sistema que manipula os fatos exteriores e chega através das funções sensoriais. Já a segunda função, endopsíquica, é o sistema da relação entre os conteúdos da consciência e os processos no inconsciente.

As funções endopsíquicas são: 1 – sensação (função dos sentidos) é a soma total das percepções de fatos externos, vindas através dos sentidos, pois a sensação diz o que alguma coisa é, mas sem exprimir o quê.

2 – A segunda função é a do pensamento que, ao contrário da sensação, exprime o que a coisa é, pois atribui a ela uma nomenclatura, um conceito, já que pensar é perceber e julgar (já foi explicado com o nome apercepção).

3 – A terceira função refere-se ao sentimento, pois informa, através das percepções que lhe são inerentes, o valor das coisas. É pelo sentimento que se considera algo

aceitável ou não, ou se reconhece ou não uma reação sentimental. Para Jung, o sentimento é uma função racional.

A quarta e última função é definida como intuição, que permanece inativa quando o indivíduo vive fechado na rotina. Em um trabalho intenso, que requer intuição como instrumento, a mesma será aguçada e desenvolvida. É o mesmo que a impressão, que em muitas ocasiões pode garantir segurança. A intuição é um tipo de percepção que não passa necessariamente pelos sentidos, mas registra-se no nível inconsciente, portanto, de difícil explicação.

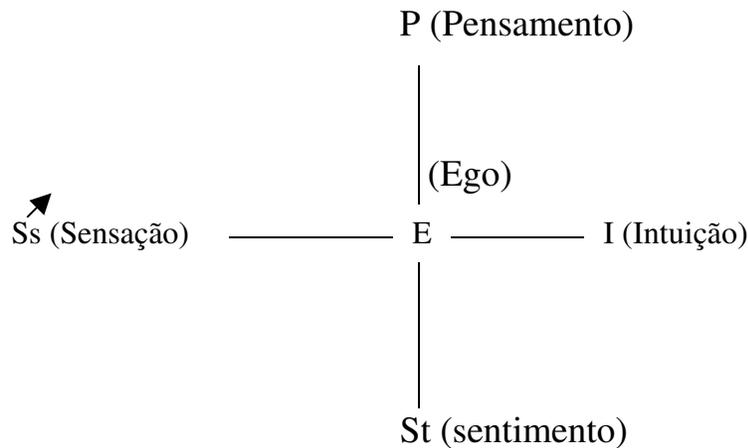
Como exemplo, Jung cita os sonhos premonitórios e as comunicações telepáticas, propriedades da intuição. Na realidade, são fatores naturais e bastante normais, além de necessários, pois colocam o indivíduo em contato com o que ele não pode perceber, pensar ou sentir, devido a uma falta de manifestação concreta.

As funções psicológicas são habitualmente controladas pela vontade, por isso podem ser suprimidas, selecionadas, intensificadas e direcionadas através de uma intenção. Porém, podem ter uma determinada autonomia e escapar ao controle, como já se ressaltou anteriormente ao se abordar os tipos psicológicos.

Jung afirma que, nesse caso, as funções agem, pensam e sentem no lugar do indivíduo, sem a possibilidade de bloquear um processo após o seu início. Ou as funções podem agir de forma tão inconsciente que não se sabe o que ocorreu, apesar do resultado do processo emocional desenvolvido. Jung exemplifica essa situação quando, diante de emoções fortes, o indivíduo diz e faz coisas sem pensar. Logo, existe uma probabilidade de a pessoa estar inconsciente dos atos praticados.

As funções psicológicas, como as sensoriais, são dotadas de energia específica, não se pode anular um sentimento ou uma sensação, ou qualquer uma das quatro funções. Diante dessas colocações pode-se entender a impossibilidade do não sentir ou a inexistência do ato de pensar, pois a energia psíquica de cada expressão singular não pode ser substituída por outra.

Com isso, entende-se que cada um desenvolve mais uma função do que o outro, como uma balança, quando a escolha é para o lado direito, o lado esquerdo diminui, e vice-versa. Para exemplificar melhor essa situação, será utilizado um diagrama (Jung, 2004:13 b):



O centro corresponde ao ego e tem certa energia, que é a força da vontade. No pensamento, a força será canalizada para o ato de pensar, portanto, o sentimento (St), o lado oposto, ficará em um estado inferior. Entende-se, com isso, que para Jung o ato de pensar exclui o sentimento. Quando o indivíduo pensa, o sentimento fica de lado, pois ele significa uma carga para o pensamento.

No entanto, quando o indivíduo é guiado pelos valores, não se vale apenas do pensamento, mas também do sentimento, pois nenhum indivíduo tem os dois opostos. Os mesmos agem de forma simultânea no grau de desenvolvimento.

Esses mesmos aspectos permanecem na sensação e na intuição. Quando o indivíduo é caracterizado pela sensação, tem um comportamento voltado às percepções sensoriais, portanto, mais focalizado em um ponto, constituindo um pré-sentimento, diferentemente do intuitivo, que não se prende a detalhes, mas busca uma totalidade; assim, algo sempre emerge da globalização. Quando uma é enfatizada, a outra é excluída, daí a oposição entre um e outro.

Os resultados do diagrama de Jung são interessantes quando analisados sob múltiplas conclusões sobre a consciência. Como exemplo, Jung cita que as pessoas do tipo pensamento, quando afirmam ser emocionais, demonstram estar sob um fluxo forte de emoções, tomado e muitas vezes vencido (Jung, 2004 b).

O mesmo ocorre com o sentimental, pois se agir com naturalidade, dificilmente permitirá que o aborreçam com pensamentos ou raciocínios, porém, pode ter pensamentos compulsórios e ser perturbado por certas idéias.

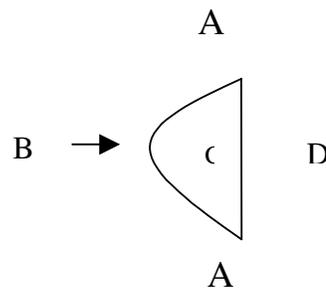
O processo repete-se com a sensação e a intuição, o intuitivo irrita-se com a realidade concreta, na qual geralmente fracassa porque se coloca freqüentemente fora das possibilidades da vida. Já o tipo sensação está ligado às coisas, só atribui significado quando dotado de experiência real e concreta.

Jung afirma que nunca teve a pretensão de enquadrar pessoas, porém, considerando um extenso material empírico, torna-se necessária uma determinada classificação.

“Não vão imaginar que eu esteja enquadrando as pessoas, dizendo: Ele é um intuitivo ou tipo sensação? Fulano não é do tipo racional? Minha resposta costuma ser: Nunca pensei a esse respeito. E na verdade não o diz, pois não adianta colocar as pessoas em gavetas de diferentes rótulos” (Jung, 2004: 15b).

As funções endopsíquicas da consciência aplicam-se a “um segmento de consciência flutuando num oceano de coisas obscuras” (Jung, 2004.p 17 b). Essas coisas obscuras citadas são as interiores, um lado sombrio do ego, bem diferente da ectopsíquica, já relacionada, que auxilia o relacionamento com o consciente.

Jung exemplifica a função endopsíquica no diagrama abaixo(Jung, 2004p. 17b).



Linha AA – divisória da consciência

Área D – setor consciente (ectopsíquico)

Área B – funções ectopsíquicas

Área C – mundo das sombras

Conhecemos o ego em “D” e nunca em “C”, nas sombras, assim, sempre surgem coisas novas a respeito do indivíduo, fatos desconhecidos, pois ele tem várias facetas desconhecidas, e é por isso que se surpreende quando parte do inconsciente vem à tona, provando que algo na sua personalidade está mudando e, quando surge, já existe no indivíduo um lado obscuro. A pessoa sabe o que foi, mas ignora o que será (Jung, 2004:18b).

A primeira função do endopsíquico é a memória ou reprodução, que liga o indivíduo a fatos diluídos na consciência, com aspectos subliminares ou reprimidos. A memória reproduz conteúdos inconscientes, função que estabelece o relacionamento da consciência com o conteúdo invisível.

A segunda função refere-se aos componentes subjetivos das funções conscientes, indica algo do significado que as coisas e situações sugerem, acompanhadas de subjetividade, muitas vezes inadmissíveis, injustas ou imperfeitas. Por causa desse teor negativo, as pessoas tendem a não admitir que estão sendo influenciadas por tais fenômenos.

Existe uma vontade em manter esses fenômenos secretos, o que contribui para um autoconceito positivo, com uma imagem inocente, agradável e honesta.

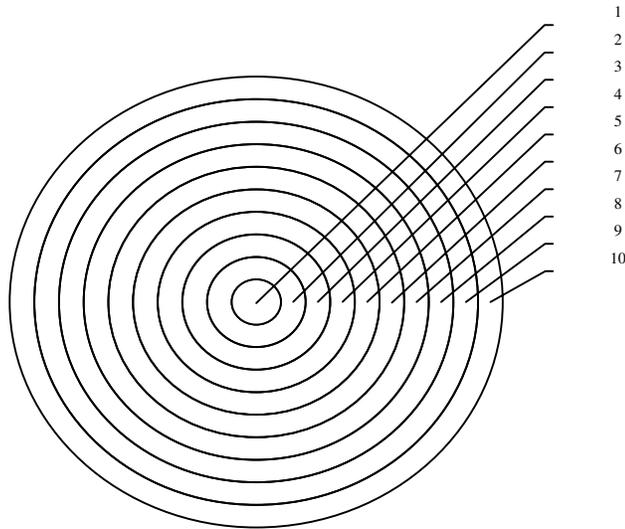
Jung denomina de componentes subjetivos a parte que se refere às sombras, que são importantes nas relações com a interioridade. Ninguém aprecia o seu lado sombrio, assim, não admite o seu lado escuro (idem, 2004b).

Existem pessoas, que possuem uma reação tendenciosa, pois vivem a sua negação, suas sombras, e reagem para que todas as pessoas as notem, a fim de se tornar o centro das atenções.

O terceiro componente refere-se à memória, pois esta é controlável e voluntária apenas em determinado grau, semelhante ao cavalo que não se deixa domar. Isso ocorre também com as emoções e afetos, em que o ego anula-se e é substituído por alguma outra coisa, quando o indivíduo é simplesmente possuído, tornando-se irreconhecível, sem autocontrole. É quando o lado oculto do homem se externiza, dominando-o por completo.

O quarto fator é a “invasão”, quando o lado escuro do inconsciente domina e bloqueia a consciência, tornando-a debilitada, a pessoa torna-se subitamente alterada, privada de si mesma. Alguns atribuem isso a um encosto ou a um espírito que tomou posse do indivíduo, os primitivos consideram a posse de até seis espíritos. É um fenômeno observado em neuróticos, que perdem a sua energia e ficam sob influências estranhas. Esse fato só é patológico quando se torna recorrente, caso contrário, o que se constata é, na realidade, apenas algo indesejável e desagradável.

O diagrama abaixo resume melhor o assunto (Jung, 2004:39b):



1 – Inconsciente Coletivo

2 – Inconsciente Pessoal

Esfera Endopsíquica

3 – Memória

4 – Afetos

5 – Componentes subjetivos das funções

6 – Memória

Esfera Ectopsíquica

7 – Intuição

8 – Sentimento

9 – Pensamento

10 – Sensação

Diante dos aspectos ectopsíquicos e endopsíquicos, apresenta-se como síntese dos sistemas com relação ao consciente e inconsciente. É preciso entender diante dos arquétipos os símbolos inconscientes, as especialidades encontradas nas etapas do inconsciente, denominada por Jung de sombra, *anima* e *animus*.

## 2.8 – A Sombra

A sombra aparece para Jung a partir dos dez anos, em um dos seus sonhos, com um aspecto inexplicável de um selvagem, contrapondo-se ao próprio contexto do autor. A sombra manifesta-se como uma figura do mesmo sexo, uma face oposta, a contraparte do ego, constituído para estar presente diante dos fatos do mundo (Jung, 2006).

Mostra-se com o reverso ou inverso da *persona*, rejeita o que se deve reconhecer da imagem de si mesmo, questionando os conflitos existentes, como o sistema de valores da consciência de uma identidade.

O aspecto da sombra caracteriza-se em metamorfose e libido, em que o herói e o sacrifício são desenvolvidos por uma problemática da jovem Miss Miller, na decisão do sentimento de culpa, pelo sacrifício do herói.

Texto fundamental da obra de Jung em *Símbolos de transformação* (1999d), ele desenvolve uma interpretação psicológica das fantasias de Miss Miller, uma jovem norte-americana que sofrera um episódio psicótico. O conteúdo mitológico das fantasias de Miss Miller deram suporte à teoria de Jung da existência de um psiquismo impessoal: o Inconsciente Coletivo. Segundo Jung,

“Assim como o corpo humano possui uma anatomia comum, acima e além das diferenças raciais, também a psique humana possui um substrato que transcende a toda diferença cultural e consciente” (Jung, 2006:162).

A sombra não manifesta apenas a face oposta e contraparte do ego na perda dos valores e referenciais pressupostos, mas persiste também em relacionar as ações recalcadas, que são controladas, ou o ato contrário ao poder, que exige um comportamento idealizado. Tem aspectos da fraqueza humana, da imaturidade, com características inferiores (Jung, 2003 b).

Porém, também se encontram traços positivos escondidos que foram reprimidos socialmente e que, sem condições de se desenvolver, permanecem no inconsciente, ou a energia foi limitada e insuficiente para o crescimento humano, resultando em incapacidade para superar as convenções existentes (idem).

No aspecto das sombras, há uma identificação nos pensamentos junguiano e freudiano, no que se diz respeito aos inconscientes pessoal e freudiano, pois nos sonhos há a personificação do sonhador com o seu lado oposto, que se caracterizam pelos aspectos sombrios da sua personalidade.

Mas as sombras se estendem do pessoal para o coletivo, isso ocorre diante de manifestações em grupo, ou quando as pessoas assumem um movimento agressivo demonstrando discriminação racial, capaz de fazer vítimas por motivos banais de um egoísmo inescrupuloso. Aspectos esses que estão presentes no mundo contemporâneo (Pieri, 2002).

Como psiquismo, Jung observa a sombra pelas relações que o homem tem consigo e com o próximo, na esfera social, ao longo da vida, e pela fenomenologia do mito, da fábula, do conto de fadas, através do romance, da poesia e da arte de representar (Jung, 1999d).

O termo surge através de vários textos de Jung, mas principalmente daqueles que relacionam a teoria da individuação, inicialmente aparece na prática clínica, mais tarde nas teorias epistemológicas, a reflexão sobre a ciência psicológica, e em transformação e símbolos da libido.

Dotado de novos significados, a partir de diversas produções, o tema “sombras” passa a ser inserido no contexto da mitologia e tradição hermética. Aparece, nas primeiras obras, através da teoria do inconsciente pessoal, no inconsciente coletivo, e às temáticas que relacionam o mal, sendo portador de múltiplas faces (Gaillard, 2003).

Tem, fundamentalmente, duas características: de conceito e de metáfora. A primeira refere-se ao conceito descritivo, compreendida como um sentido empírico, formulado a partir da limitação operativa e que exprime um conjunto de experiências (Pieri, 2002).

Como conceito, tem o significado de parte da personalidade, do significado arquétipo e da imagem arquétipa, discutida no primeiro capítulo deste trabalho, e constitui, além do negativo, o limite da experiência captado pelos sentimentos e intuição. É, portanto, dinâmica, com relação ao consciente e inconsciente, nas diversas partes da psique e na complexidade psíquica (Jung, 1991b).

Com relação ao significado da parte da personalidade, a sombra assume o lado não aceito da *persona* e se constitui como conjunto de tendências, atitudes, desejos inaceitáveis em relação ao complexo do eu, e também ao conjunto do inconsciente resultante do estado atual da consciência. É nesse sentido que Jung expressa a “sombra do eu”, considerando os aspectos alienados do si que constituem, simultaneamente, a identidade do sujeito e contribuem para o conceito do símbolo (*idem*).

Com relação ao arquétipo, a sombra assume um conceito múltiplo da vida psíquica, designa a estrutura do imaginário propriamente humano, fazendo parte do inconsciente

coletivo. O inconsciente coletivo se ativa diante do indivíduo, pois se constitui nas essências do próprio homem. Por isso se estrutura em uma necessidade dialógica entre consciência e parte psíquica.

A sombra arquetípica pode fazer parte da negatividade ética, como as pulsões instintivas, os aspectos irracionais, as tendências contrárias de um histórico dominante, dando um significado à sombra da consciência coletiva como sombra do inconsciente coletivo (Jung, 2000c).

O significado da imagem arquetípica reporta-se à imagem que veicula as emoções, e está ligado a rejeições e à experiência individual. Jung contextualizou essas imagens pelos sonhos, mitos, romances, com o objetivo de reunir as diversificadas experiências humanas. Com isso à sombra se insere a problemas que se refere à condição humana de forma geral, por esse motivo culminam na reunião de diversas situações limites, como a luta e a dor, a culpa e a morte (idem).

Nas situações específicas encontra-se o corpo, a experiência, o temperamento, a afetividade, e se explica por não permitir que o ser humano deixe aquilo que realmente é, e de esconder o que não se permite aparecer, como na auto-afirmação. Por meio da culpa o negativo toma posse do próprio indivíduo, quando ele se reconhece responsável pelos atos. Já a morte resigna-se pela finitude e limitação.

Essas aceções contribuem para a projeção da sombra, pois indicam a alienação dos aspectos psíquicos negativos, explicando assim as antipatias do indivíduo e projetando nos outros as suas próprias imagens.

No processo de individuação, que será abordado final deste capítulo, está a concepção da superação em que o reconhecimento crítico, através da análise, faz com que a aceitação seja relacionada à personalidade, contribuindo para restituir a energia psíquica, de forma cognitiva e afetiva, para, enfim, constituir a liberdade que o ser humano idealiza alcançar.

Na característica da metáfora, as sombras tornam-se eficazes diante da descrição e da prática psicológica.

Através de certa natureza metafórica, os textos junguianos têm uma capacidade de evocação imaginal e uma polissemia indefinida. Em ambas as situações encontra-se um problema transformador das imagens cuja análise se faz por meio do signo, símbolo e da metáfora, compreendendo a relação da distinção e interpretação (Kast, 1997).

A sombra mostra-se como pensamento, experiência, assim como na arte, no desenho, como representação das imagens e das emoções. A metáfora, comparação subentendida, permite uma aproximação mais concreta com as imagens contidas no indivíduo, que acaba projetando a sua personalidade.

A sombra assume através da própria metáfora, que o nome sugere uma imagem obscura, projetada a partir da luz, como pertencendo ao lado escuro, mas só existindo a partir da própria luz, portanto estabelece os opostos, fazendo a dialética da própria personalidade, pois na realidade a sombra é o próprio indivíduo projetado. Caracterizando a pessoa por sua obra, mostrando o específico para o geral, caracterizando o todo, ou o mais importante que existe no oposto de cada um dos seres humanos. (Silveira, 1981).

Esse é o objetivo estabelecido por Jung como processo de individuação, que será analisado no final deste capítulo. Porém, para relacionar os arquétipos, os símbolos, é necessário analisar também o *anima* e o *animus* inseridos em cada um.

## 2.9 – Anima/Animus

Jung considera que a anima é a representação psíquica da minoria de genes femininos presentes no corpo de cada homem. Esta feminilidade está presente no inconsciente do homem, compondo as experiências acumuladas através de milênios.

A *anima*, portanto, encerra os atributos fascinantes do eterno feminino e se caracteriza por ser o arquétipo do homem (Jung, 2005a).

A primeira imagem do arquétipo é a mãe. A *anima* é transferida para outros ícones, como uma atriz ou cantora, e para a mulher com a qual o homem tem um relacionamento amoroso, com todas as complexidades que há neste tipo de relacionamento e as decepções causadas pelo objeto real, que correspondem à imagem oriunda do inconsciente.

A retirada da imagem da *anima* é uma etapa importante na evolução psíquica do homem. Se o processo de evolução não ocorrer, a imagem materna será transportada para a namorada, esposa e mãe. Nesse caso, o homem esperará que a mulher amada assuma o papel protetor da mãe, perturbando seriamente a relação do casal (idem).

A *anima* é projetada no exterior por seres reais, tornando presentes as problemáticas do amor, suas ilusões e desilusões. Na segunda metade da existência, quando as

projeções estão se esgotando, a mulher reprimida no homem atuará significativamente no seu comportamento, tornando-o temperamental (idem).

Portanto, a *anima* surge nos sonhos, contos, folclore, e em culturas diferentes que têm alguma produção artística. O desenvolvimento do princípio feminino poderá ocorrer no estágio evolutivo e na individuação. Para isso é necessário, além de uma consideração, um confronto com o ego, em que há uma reflexão dos movimentos que ocasiona, conseqüentemente, um restabelecimento com o interior do ser em conflito, o intermediário entre o consciente e o inconsciente, função determinada pelo consciente aceito e compreendido (Jung, 2004 b).

Da mesma forma que o corpo masculino tem o feminino, o corpo feminino tem o masculino. Jung nomeia *animus* a masculinidade da psique feminina. Esta parte masculina pertence ao inconsciente e faz com que as mulheres tenham um comportamento diferenciado. O *animus* opõe-se à essência feminina, que busca um relacionamento afetivo. Além disso, compreende as vivências experimentadas durante a vida. É com esse material inconsciente que se forma a imagem do homem que a mulher procura.

Primeiramente, o *animus* atua na figura paterna, transferindo esse sentimento para o professor, ator, esportista, principalmente as figuras de destaque, escolhidas como ícones sociais. Surgem as decepções decorrentes da imagem projetada como ideal, que dificultam a convivência e trazem sucessivas decepções.

O relacionamento entre homem e mulher tem imagens oriundas da *anima* e do *animus*, por isso surgem problemas conjugais sérios e com muitos desencontros (Silveira, 1981).

As personificações nas lendas e nos contos também são caracterizadas pelas imagens provocadas pelo *animus*.

Porém, também é plausível a transformação e a evolução, como nos contos em que o sapo transforma-se em príncipe, constituindo um desenvolvimento do masculino na consciência feminina.

Nos aspectos positivos do *animus* encontra-se um potente mediador entre o consciente e o inconsciente. Este papel é desempenhado pelo *anima* no homem, e proporciona a reflexão, o autoconhecimento e a superação das barreiras do cotidiano (idem).

*Anima/animus* vem do latim e significa a imagem da alma, segundo a individualidade, tanto masculina quanto feminina. Estes termos, introduzidos por Jung, caracterizam-se pelos opostos que descendem da complementaridade.

Jung distingue, através dos opostos estabelecidos, uma psicologia masculina e feminina, pois a *anima*, por ser feminina, compensa a consciência masculina. Na mulher, a figura compensadora tem caráter masculino e pode ser designada pelo nome de *animus* (Jung, 1991b).

Nesse caso, o autor não difere o gênero da alma para o sujeito, pois os mesmos são únicos e mostram determinadas especificidades que correspondem às qualidades da alma. Chamam-se “atitude interna” e correspondem à atitude que o sujeito identifica com relação aos processos interiores e, por isso, a si mesmo. *Anima/animus* é, portanto, a imagem de caráter coletivo que aparece no imaginário do sujeito, em suas atribuições individuais. Essas imagens coletivas indicam alguns personagens conhecidos ou desconhecidos, figuras mitológicas ou folclóricas, mas sempre constituídas pela afetividade e ligadas à *persona* pela atitude externa.

A imagem da alma é reconhecida através da relação entre consciência e inconsciência, como pela distinção que a própria nomenclatura sugere (Jung, 1991b).

Jung também distingue condições psicodinâmicas:

- 1 – Condição em que a imagem da alma é consciente;
- 2 – Em oposição a anterior, diz que a imagem da alma é inconsciente.

Esses dois aspectos não significam que quando um encerra, o outro começa, mas sim que o eu está em contato com algo como a alma.

A primeira condição marca um estado de consciência do sujeito, uma ligação entre o interno e o externo, um limiar entre o consciente e o inconsciente, proporcionando um contato entre o eu e o si mesmo e o si mesmo com o mundo. Isso significa que no mundo há figuras masculinas e femininas, personagens que se constituem por personificar as diferentes figuras da alma.

Na segunda condição, fundamental, a alma é inconsciente e indica a impossibilidade de adaptação, tanto com o mundo quanto consigo mesmo. O objeto é, para o sujeito, uma relação de afetos e pode estar carregado de amor, ódio ou medo.

Uma análise das relações, quando a imagem da alma não diferencia do ego, pode resultar numa projeção da imagem ou na identificação do eu com a imagem. Nesse lado, a alma projeta-se sobre o indivíduo do outro sexo, tornando a personificação concreta. Para o homem, o portador mais adequado da imagem da alma é a mulher, devido às qualidades femininas de sua alma, e para a mulher, é o homem. Sempre que houver uma relação absoluta, de efeito mágico, pode-se dizer que há uma projeção da imagem da alma. Por serem frequentes essas

relações, também a alma tem, muitas vezes, de ser inconsciente, isto é, muitas pessoas não tomam consciência do modo como se comportam com os processos psíquicos internos. E pelo fato de essa inconsciência vir sempre acompanhada de total identificação com a *persona*, esta identificação precisa estar muito freqüente (Jung, 2003b).

É preciso considerar que a projeção da alma faz com que haja despreocupação com os processos internos, enquanto houver coincidência com a imagem da alma.

Deste modo, o sujeito estará em condições de desenvolver a *persona*. O problema é que o objeto terá pouca possibilidade de corresponder às exigências da imagem da alma, e será então levado (homem e mulher) a atos que ultrapassam as suas capacidades, tanto com relação ao bem, quanto em relação ao mal, pois o ser humano é ajudado pelo instinto biológico (idem).

## 2.10 – Processo de Individuação

Em 1946, Jung estudou os tipos e projeções pela relação analítica que permite, por meio da observação, analisar as condições de expressão e experiência. Com isso examina a questão da transferência e da contratransferência. Como também a problemática das sombras, simultaneamente realiza leituras dos alquimistas. (Jung, 2006).

Na busca de si, Jung encontrou a erotização extremamente estimulada, o que não era uma surpresa, pois em 1910 já descrevera tal situação ao se deparar com o assunto da anima, juntamente com a expressão de sua vida e experiência clínica, porém agora (1946) se determina a pensar no caso com mais propriedade ao desenvolver a segunda parte da psicologia da transferência, com uma reflexão sobre a transferência se contrapondo com o conteúdo da alquimia.

A partir dessa reflexão Jung repensa sobre essas intimidades e parentesco no relacionamento do analista e do paciente, muitas vezes inseridos em um suspense que lhe é assegurado pela prática analista (idem).

Em a *Vida Simbólica*(2000c) Jung escreve sobre o relacionamento com Sabine do qual o estimulou a reflexão já descrita no parágrafo anterior.

“Lembro-me de um caso bem simples, era uma estudante de filosofia, mulher muito inteligente. Isso aconteceu quase no início da minha carreira, quando eu era médico recém-formado e não conhecia nada além dos ensinamentos de Freud. Tratava-se de um caso de neurose não muito grave, e eu plenamente convencido que podia ser

curada; mas não foi o que aconteceu, a moça havia desenvolvido uma transferência de pai para mim – projetou em mim a figura do pai. Disse-lhe eu:

‘ Como pode ver, eu não sou seu pai’ e ela respondeu: ‘Eu sei que não é meu pai, mas sempre parece que o senhor é meu pai’. Ela agia de acordo com isso e se apaixonou por mim, tornei-me seu pai, irmão, filho, amante, marido, e evidentemente seu herói e salvador, tudo que pudesse imaginar. Eu lhe disse: ‘Você vê que tudo isso é absurdo’. Ela retrucou: ‘Mas não consigo viver sem isso’(Jung, 2000 c: 276).

A partir das lembranças, no ato de regressão, Jung se pergunta sobre a transferência e a experiência do reencontro. E analisa o incesto entre o irmão e a irmã ou o retorno à mãe, na composição do eu e na elementar diferenciação das relações afins.

Desses movimentos compreende-se o retorno ao mesmo ou ao outro, formando apenas um, ou se refere ao movimento oposto, que nasce do encontro e do trabalho da consciência, correspondente também aos símbolos dos sonhos que, quando analisados, podem levar à transformação de si mesmo (*self*) e do processo de individualização (*idem*).

Esse processo tende a levar a auto-realização, pois Jung descreve seus dois aspectos principais: um é o processo interior e subjetivo de integração, e o outro, um processo de relação. Essa interação pressupõe que os símbolos da consciência são experimentados e vivenciados, inclusive no que se refere às emoções, pois iluminam e influenciam os atos do indivíduo.

Esse processo também é de relação, já que a relação consigo é, ao mesmo tempo, a relação com o próximo, pois ninguém se vincula com o outro sem antes se vincular consigo (Jung, 2005a).

A relação do si mesmo não pode ser analisada como algo que ignora o outro para obter o crescimento. É, antes de tudo, um crescimento recíproco com os relacionamentos humanos. Isso também não significa que as pessoas servem só como projeções, pois os arquétipos são vivenciados e dão vida aos relacionamentos.

A jornada da individuação é vivida através dos símbolos e da apreensão do eu, simultaneamente às experiências derivadas do posicionamento no mundo. “A vivência do mundo e dos relacionamentos irá modificar a visão de nossos símbolos e provavelmente sua formação. Não podemos separar de individuação”(Kast, 1997:133).

Para Kast (1997), a individuação pode encontrar duas formas de degeneração.

A primeira refere-se às pessoas que individualmente, apenas no interior das relações, se envolvem e se dedicam, demonstrando, porém apenas a projeção no outro, caracterizando o aspecto devedor do si, corresponde ao ato de anulação.

A segunda forma de degeneração é o que Kast chama de Torre de Marfim, em que o processo de individuação é direcionado ao interior da pessoa, os estímulos são apreendidos, mas não são utilizados como processo motivador, o outro é usado apenas como instrumento para estruturar o seu interior.

Para evitar a degeneração é necessário entender o que Jung denomina *sincronicidade*. É a sincronia com o eu, o outro e o mundo ao redor, o que pressupõe o estabelecimento de conexões inclusive com relação ao tempo e ao espaço em um ato que pressupõe a individuação.

Alguns aspectos são necessários para se obter o processo de individuação, segundo Jung são eles (Jung, 2004b): primeiro, o indivíduo deve incorporar as sombras em sua *persona*, compreendendo-as. Isso permitirá alterar a sua *persona*, transformando-o naquilo que o ele gostaria de ser para a sociedade, com seus respectivos valores sociais, e incorporar ao *anima* os conteúdos arreados, permitindo ao *self* (o si mesmo) incorporar o seu processo de crescimento, como representado no homem e em seus símbolos (Jung, 1977). Como o crescimento de uma árvore, que cresce, cria raiz, protege-se nas sombras das copas, enfrenta tempestades e estiagens, e permanece ereta, fortalecendo-se como vida diante da água, do céu, do ar, até que ao final, depois dos frutos e sementes espalhados, descansa na morte.

A obra de Jung, a partir de 1916, aborda o princípio da individuação diante dos conceitos já mencionados. Pierre (2002: 156-264) faz uma contribuição significativa, referindo-se às características e aos níveis deste período de Jung.

#### 1 – Características

A – Característica da possibilidade no plano da significação em relação ao plano biológico.

O processo de individualização se refere à capacidade do homem de reorganizar os seus instintos, adotando motivações instintivas do próprio devir humano pela vontade de poder e de autoconervação, pelo processo de diferenciação e síntese que capacita o homem em sua criatividade e nas relações inter e intrapessoais.

### B – Característica da excepcionalidade

A individuação tem a característica da excepcionalidade, excluindo, portanto, o elitismo no que diz respeito a cada um. Tem, no entanto, a característica da lei excepcional, considerando a singularidade de cada indivíduo.

### C – Característica da individualidade e da coletividade

Jung critica o postulado da coincidência, pois interpreta a individuação como uma reação originária, do inconsciente coletivo e não uma determinação universal.

Esta resposta Jung daria a Paul Schilder ao mencionar a crítica ao inconsciente coletivo, pois justamente aquilo que Schilder afirma que poderia ser o inconsciente coletivo, como uma “identidade comum”, é o mesmo que Jung considera. O que caracteriza o inconsciente coletivo não são as imagens iguais, herdadas de geração em geração, o que existe é uma equivalência em termos de identidade, pois Jung considera o indivíduo em suas peculiaridades próprias, principalmente no que concerne à individuação.

“A individuação, em geral, é o processo de formação e particularização do ser individual e, em especial, é o desenvolvimento do indivíduo psicológico como ser distinto do conjunto, da psicologia coletiva. É, portanto um processo de diferenciação que objetiva o desenvolvimento da personalidade individual; e uma coibição dela por meio de regulamentos, preponderante ou até exclusivamente de ordem coletiva, traria prejuízos para a atividade vital do indivíduo” (Jung, 1991:426b).

### D – Característica da criatividade

Difere da característica evolutiva, que é vinculada às correntes evolucionistas. Considera, portanto, as características naturais, culturais e epistemológicas. A noção da individuação refere-se às características do signo e do símbolo, conceitos já trabalhados.

#### Níveis da Individuação

Jung observa fundamentalmente dois níveis: objetivo e intersubjetivo. O nível intersubjetivo (interior e intrapsíquico) compreende as funções e estruturas da psique que se diferenciam até que o eu e a consciência possam fazer o encontro para a integração do inconsciente, realizada por meio dos aspectos inconscientes da personalidade (Jung, 2003b).

O nível objetivo (relacional ou interpessoal) é considerado através da individualidade, como também na relação oposta da integração de indivíduo para indivíduo, ou do indivíduo para o grupo.

Em ambos os níveis, a individuação é citada como distinção e integração, fazendo referência ao eu, a si mesmo, entre mim e o mundo.

Os dois níveis correspondem também à diferenciação e ao desenvolvimento espiritual e moral. Subsiste, portanto, em uma relação de contemporaneidade, em que um não pode existir sem o outro, apesar de um deles prevalecer, em alguns aspectos (Jung, 2003b).

Através do processo de individuação, na concepção junguiana o ser humano consegue desenvolver o seu potencial, constituindo assim o aspecto transcendental filosófico que se entende pela superação das relações existentes na concepção do eu e do outro. Isso implica a reorganização do eu como possibilidades infinitas a partir das limitações de cada um, desde os deficientes até aqueles que se acreditam normais.

O próximo tópico abordará as concepções que levaram ao assunto desta pesquisa, que é a representação simbólica através dos estudos de Carl Gustav Jung, compreendendo as relações da psique com os símbolos, pois “todos os fenômenos psíquicos são de natureza energética, os arquétipos são núcleos de energia em estado virtual e os símbolos são máquinas transformadoras de energia” (Silveira, 1988: 46).

### 2.11 – As Concepções da Representação Simbólica em Jung

Quando Jung se sentia vulnerável e inseguro, recorria às imagens e práticas de sua infância, o que o ajudou consideravelmente a se estabilizar. O contato com a pedra auxiliou-o de forma significativa. Muitas vezes, ele recorria à ioga para recobrar a calma, visando retomar o trabalho com o inconsciente, assim, abandonava o controle e cedia a palavra às imagens e vozes interiores.

“Na medida em que conseguia traduzir as emoções em imagens, isto é, ao encontrar as imagens que se ocultavam nas emoções, eu readquiria paz interior. Se tivesse permanecido no plano da emoção, possivelmente eu teria sido dilacerado pelos conteúdos do inconsciente. Eu, talvez, se o tivesse reprimido, seria fatalmente vítima de uma neurose e os conteúdos do inconsciente destruir-me-iam do mesmo modo” (Jung, 2006: 212).

Um dos fatos que surpreende o leitor das obras de Jung é a riqueza de detalhes dos sonhos da infância, e de como estes o auxiliaram a encontrar equilíbrio e colaboraram na concepção da representação simbólica.

Jung analisa o símbolo de forma distinta do signo ou sinal. O símbolo transcende o significado e se direciona ao aspecto afetivo, pois é comparado com esquemas afetivos, funcionais e motores.

Pressupõe uma relação da representação no nível da imagem e do imaginário, ao invés de refletir apenas ao nível da idéia (eidos), mas indica que possui movimento, relacionando o centro do psiquismo.

Aspecto denominado por Jung como protótipos de conjuntos simbólicos gravados no inconsciente constituindo uma forma de estrutura denominado de engrama, modelos pré-formados, ordenadores e ordenados, conjunto de representações emotivas, com dinamismo formador (arquétipos). (Jung, 2000a)

Os arquétipos manifestam-se em estruturas psíquicas universais, enquanto a consciência coletiva exprime-se através de símbolos, desempenhando um papel motor e específico da personalidade. Jung considera o arquétipo uma possibilidade formal de reprodução de idéias. O que é comum são as estruturas constantes e não as imagens, que variam segundo as épocas, as etnias e os próprios indivíduos, pois o símbolo arquétipo liga o universal e o individual (Jung, 2003b).

A tese de Jung revela “que existe um segundo sistema psíquico, de caráter coletivo, não pessoal, ao lado do nosso consciente que, por sua vez, é de natureza inteiramente pessoal. Consiste na única psique passível de experiência. O inconsciente coletivo não se desenvolve individualmente, mas é herdado. É constituído de formas preexistentes, arquétipo, que só secundariamente podem tornar-se conscientes, conferindo uma forma definida aos conteúdos da consciência” (Jung, 2000a).

Em *A vida simbólica* (Jung, 2000c), Jung define o arquétipo como um padrão coletivo e utiliza a expressão de Santo Agostinho que significa tipos (impressão ou marca), como um agrupamento definido de caráter arcaico, que encerra motivos mitológicos, que surgem nos contos de fadas, mitos, lendas e no folclore.

## 2.12 – As Características do Símbolo Vivo

Na psicologia junguiana, os elementos da psique exprimem-se em uma acepção indireta (consciente, inconsciente, psique). O símbolo morto é citado como o signo. Em *Tipos psicológicos* (1991b), Jung diz que o símbolo freudiano não é mais do que um significante, isto é, indica um significado e pode ser decodificado e definido por uma idéia ou imagem. Por isso, símbolo morto, ou signo, tem o mesmo significado.

O autor compara o símbolo vivo a uma mulher grávida, já que remete a algo ausente e cognoscível. Porém, depois do nascimento, o ser que vem ao encontro dos braços maternos não necessita mais se ocultar, assim, surge a percepção, pois é algo que já existia em forma de potência (Jung, 2000 c).

O termo símbolo vivo emerge da imbricação sobre a individuação, que compreende o relacionamento dialógico entre o consciente e inconsciente, unindo-se no símbolo para transformar o ser humano naquilo que ele realmente é. Na prática clínica junguiana, a individuação surgiu da reflexão sobre os fundamentos da ciência psicológica.

Nesse contexto, o símbolo é entendido como “síntese tensional dos outros”, podendo dirimir-se ou se dilacerar no pensamento racional – esses aspectos são caracterizados pela imaginação inconsciente. Através do conceito da função simbólica, Jung procura descrever a vida da psique que se desenvolve no jogo de opostos (Jung, 2000d).

Portanto, o símbolo vivo não deve estar inserido no conceito da substituição, mas sim no da mutação, na perspectiva de transformação.

“Enquanto o símbolo for vivo é a melhor expressão de alguma coisa. E só é vivo enquanto cheio de significações. Mas uma vez brotado do sentido dele, isto é, encontrada aquela expressão que formula melhor a coisa procurada, esperada ou pressentida do que o símbolo até então empregado, o símbolo está morto, isto é, só terá significado histórico. Pode-se continuar falando dele como de um símbolo, sob a tácita pressuposição de que falamos sobre o que ele foi no passado, antes que tivesse nascido dele uma expressão melhor” (Jung, 1991: 444a).

O símbolo vivo tem quatro características (Pierre, 2002): a primeira característica é a sua *indicatividade*. Refere-se ao que é intraduzível e definido em termos racionais. Ocorre, como já comentado, na transformação do símbolo vivo em símbolo morto (signo). O símbolo, portanto, encarna a natureza projectual da psique na qual se dá a força da *indicatividade*, na ação do significar, no ato de colocar em ação os significados.

A segunda característica exprime-se pela *decomponibilidade*, tanto do todo como dos elementos polares. E um estatuto essencialmente transformador faz do símbolo um operador vivaz e complexo. Os símbolos mortos trouxeram aspectos reais à manutenção cognoscitiva. O símbolo vivo significa uma composição dos opostos, em que as duas metades entram em contato e constituem uma superação da oposição originária, uma tensão criativa e transformadora.

A terceira característica é a *decisionalidade*, que pressupõe um envolvimento do ser humano com o símbolo, pois se caracteriza pela integração das imagens, dependendo da atitude frente ao que se pode denominar com significado. Caso o que se percebe seja ausente de significado, será apenas um signo.

A quarta característica do símbolo é a *transcendência* com um significado de superação e travessia, aspecto que se insere no contexto da individuação, tema já abordado. A característica de superação e de individuação requer um esforço do ser humano em atingir a sua potencialidade ao longo da vida. Por isso o símbolo tem conotações especiais, além do seu significado evidente e convencional, implicando algo vago, desconhecido ou oculto (Jung, 1977).

O sinal se caracteriza para indicar o objeto a que se refere ou apenas para sinalizar determinada situação ou utilizar nas abreviações, ou para designar marcas, indicam apenas o objeto a que se refere.

Uma palavra ou imagem é um símbolo quando implica algum significado específico. A imagem ou palavra a que o símbolo se destina tem aspecto amplo, e não possui uma definição precisa ou totalmente explicada, pois quando a mente explora um símbolo, é conduzida a idéias que estão fora da razão aparente. É por isso que são utilizados termos simbólicos para representar conceitos indefinidos ou para uma compreensão parcial (Jung, 1991a).

O homem utiliza essa representação, quando, por exemplo, utiliza uma linguagem simbólica ou movimentos corporais específicos para representar uma determinada crença por meio de imagens.

No próximo capítulo será abordada as interfaces entre as concepções da imagem e da representação simbólica de Jung, desenvolvendo as relações das duas áreas afins, contextualizando o assunto a que esta tese se destina.

### **3º CAPÍTULO**

#### ***AS INTERFACES ENTRE A IMAGEM CORPORAL E A REPRESENTAÇÃO SIMBÓLICA DE CARL GUSTAV JUNG***

Na abordagem feita no primeiro capítulo, foram analisados a imagem corporal e os termos que se inserem em sua nomenclatura, como as concepções de imagem e de corpo. No segundo capítulo abordou-se a representação simbólica de Jung. Este terceiro fala sobre as interfaces entre os dois estudos. Para isso, usaremos a perspectiva da imagem e do corpo, tanto com relação a Jung, quanto com relação a alguns autores que pesquisaram esses assuntos. Com isso procura-se estabelecer as possíveis relações entre imagem – símbolo – corpo, elucidando a contribuição dos estudos relacionados às duas pesquisas específicas: imagem corporal e representação simbólica de C.G. Jung.

##### **3.1 – O Símbolo e a Imagem**

Para compreender o uso dos símbolos e da imagem será estabelecida a relação entre ambos os estudos. Pois é através do símbolo que o homem cria cultura, a fim de criar os objetos de desejo. É assim que surgem, teias de símbolos, rede de desejos, confissão de espera, horizonte dos horizontes, a mais fantástica e pretenciosa tentativa de trans-substanciar a natureza” (Alves, 1981p. 22). Se considerar uma pedra como objeto, ela só terá valor quando as experiências forem colocadas sobre ela.

Por isso o símbolo é uma forma complexa. Tanto o consciente quanto o inconsciente aproximam-se, logo, não é racional nem irracional, pois é a mesma coisa, simultaneamente. Os símbolos, segundo Jung, são a expressão de elementos significativos para os quais não há, no momento, formulação mais perfeita (Winckel, 1995).

A psicologia analítica de Jung evidencia as várias alternativas de significados dos símbolos e descreve, inclusive, a diferenciação entre sinal e símbolo. Para ele, os sinais indicam um significado único e definido, podendo ser um logotipo, placas de trânsito, um código

universal, cifras musicais ou fórmulas científicas. Porém, os símbolos não estão sujeitos à imediata e clara racionalidade que se encontra no sinal, quando há intenção de colocar conceitos específicos em um determinado objeto ou informação (Jung, 1977).

Assim, um símbolo não substitui qualquer sentido, mas pode conter diversas interpretações. Já na metodologia estrutural, seja antropológica, seja psicanalítica, o importante é o caráter convencional ou relacional do símbolo, pois este se sobrepõe à imagem que está diretamente identificada com o objeto ao qual se refere.

A psicologia analítica de Jung considera as imagens como símbolos, sem levar em conta se os mesmos estão ou não inseridos em uma determinada atualidade, pois retornam às origens, considerando os arquétipos do inconsciente coletivo como pensamento único da humanidade (Winckel, 1995).

Para Jung o símbolo é uma linguagem universal infinitamente rica, capaz de exprimir através das imagens coisas que transcendem as problemáticas dos indivíduos.

O autor analisava o inconsciente unindo e reunindo conteúdos, e concluía que estes não permaneciam sempre iguais, pois em algumas situações ocorria uma metamorfose, capaz de ser analisada por meio dos sonhos, ou da vida social pelas transformações dos símbolos. Assim, o inconsciente produz e sofre mudanças constantes.

No entanto, a imagem pode ser vista como um ícone, isto é, sobre o aspecto mental ou concreto, caracterizada por uma relação de união, entre um signo determinado por um objeto. Uma imagem, portanto pode não ser um símbolo, à medida que a imagem retrata apenas um signo convencional (Kast, 1997).

As figuras de linguagem, como a metáfora e a metonímia, não fazem das estruturas formais do discurso apenas as composições de uma realidade estabelecida, mas sim uma forma de movimento contínuo em busca de uma semelhança das situações. Por isso, a manifestação do sagrado utiliza a linguagem, a concentração, as diversas imagens existentes para se afirmar em um contexto sociocultural que denota as modificações segundo a intenção dos proponentes, em determinada situação (Eliade, 1996).

A forma das imagens atuarem depende do reconhecimento, da identificação, da intencionalidade de determinado sujeito em cada situação sociocultural. Esse conceito reside no enfoque humano através de suas motivações, intenções e interesses. A idéia, como

representação mental de algo concreto ou abstrato é considerada parte integrante do universo simbólico(Laplantine,2003).

Para C.G. Jung as imagens são formas que contêm sentidos afetivos universais ou arquétipos, cujas compreensões são remetidas às estruturas do inconsciente, bem como às estruturas do biopsíquicas e sociais do ser humano.(idem, 2003).

Os símbolos possuem um caráter afetivo de forma genética, cujas explicações encontramos nos arquétipos das estruturas do inconsciente, mesmo sendo sobre os aspectos sociais da humanidade, mesmo considerando a imagem no inconsciente, pois é necessário passar pelo consciente para poder se infiltrar no inconsciente. Por isso existe a possibilidade de caracterizar as imagens pelos símbolos.

A psicologia analítica de Jung considera o inconsciente coletivo, não como algo específico em que o homem faz o imaginário em situações sociais definidas, mas considerando as imagens como símbolos, não importando se são atuais ou não, possuindo um retorno às origens do pensamento único da humanidade (Winckel, 1985)

As teorias junguianas foram consideradas por Mircea Eliade e Durand que reconheceram os símbolos como arquétipos, algo existente na sociedade contemporânea, na qual ainda sobrevivem as imagens míticas, que dependendo das aspirações e sentimentos se identificam com o imaginário, podendo esta interagir no contexto da sociedade. Assim, as idéias das aspirações e dos sentimentos são exteriorizadas através de uma imagem, que pode emergir em qualquer situação, independente do processo histórico. (Mondin, 1997).

A matéria está inserida no inconsciente e, conseqüentemente, nos sentidos. Logo, os símbolos se tornam presentes tanto no inconsciente como no consciente, falam por si mesmos e conduzem os homens aos primórdios dos sentidos locais, onde é construída a imagem simbólica (Durand, 1997). As imagens, os símbolos podem ser manipulados com ações intencionais, produzidas pelo homem em uma situação social específica.

Essa é uma das possibilidades em pensar no processo facilitador do desenvolvimento da Imagem Corporal, colaborando com as terapias corporais e psicológicas que convergem em modificações na identidade e imagem corporal das pessoas, “pois toda terapia corporal significativa influencia na estrutura psicológica do indivíduo” (Tavares, 2003p. 119).

“Pois a mudança corporal decorrente de percepções e movimentos disponibilizados a partir de uma intervenção profissional significativa abre novos caminhos na existência das pessoas, ampliando suas possibilidades de novas percepções e movimentos, novas alternativas para optar em cada circunstância da vida. Isso implica, antes de mais nada, dinamizar um processo de desenvolvimento da imagem corporal”(Tavares,2003p.119).

Podemos entender que através da representação simbólica compreenderemos o outro, e isso conseqüentemente auxiliará na possível intervenção do desenvolvimento da Imagem Corporal.

A sociedade atual experimenta incertezas e indeterminações, e a modernidade faz o ser humano voltar-se para si mesmo, em busca de respostas que dêem sentido à sua vida.

Ao falar, por exemplo, sobre a morte, mergulha-se no ser humano para detectar as suas crenças, ritos, como também o imaginário coletivo, referentes à morte e ao morrer, apesar das diferenças conceituais. Por isso é importante uma abordagem que privilegie, historicamente, o conceito de imaginário social coletivo (Mauri, 2002).

O autor caracteriza a relação simbólica do corpo através da morte, pois as crenças têm credos e dogmas, criadas pela finitude da vida. E o “corpo do homem” torna-se dominado e castrado pelo poder social.

Ao citarmos a imagem compreendemos nas próprias palavras de Schilder (1999) o elo entre a imagem corporal e a representação simbólica, pois:

“na esfera inconsciente, realidade e representação não se separam. Há simbolização, condensação e transposições. O investimento psíquico de uma representação pode ser transferido para outra similar que, então se torna símbolo da representação primária (Schilder 1999 p. 275).

Schilder na *Imagem do Corpo* (1999) utiliza outras relações entre a imagem corporal e o símbolo como:

1 – Na negação do indivíduo em si mesmo. O indivíduo nega o prazer próprio da observação visual. O fato da autonegação deve modificar a imagem corporal. Essa negação é simbólica (Schilder 1999 p. 158).

2 – No caso da histeria ocorre quando ocorre alterações no modelo postural do corpo, e conseqüentemente da imagem corporal. O distúrbio histérico simboliza o órgão sexual, como no caso da hipocondria (Schilder 1999 p. 186).

3 – Na transposição de uma parte do corpo para outra, como a transferência do pênis para um pedaço de madeira em algum outro lugar. “As partes protuberantes do corpo

podem se transformar em símbolos do órgão sexual masculino. Logo o intercâmbio simbólico de órgãos, através da transposição, pode ocorrer na esfera meramente psíquica (Schilder 1999 p. 189).

4 – Na abordagem sobre o pensamento, onde o autor posiciona o “pensamento repleto de simbolizações e condensações” (Schilder 1999 p. 194). E na relação com a aparência, roupa, cabelo, em que sempre possui um significado simbólico.

5 – Na simbolização do órgão sexual tanto nos sonhos como na linguagem verbal das crianças ao simbolizarem o pênis no diminutivo “homenzinho” ou “pequeno” e os genitais femininos de “mulherzinha” (Schilder 1999 p. 209).

Jung em suas principais asserções também faz referência a imagem, ao corpo em relação a psique.

“Do quanto eu disse deveremos ter extraído a impressão de que a psique esteja constituída por imagens. A psique é, no sentido mais largo, uma sucessão de imagens, mas não um alinhamento acidental de imagens, e sim uma construção extremamente sensata e oportuna, uma intuibilidade de atividades vitais expressa em imagens. E como substância do corpo, pronta para viver, necessita da psique para ser vitalmente ativa, também a psique deve pressupor o corpo vivo para poder viver as próprias imagens.” (Jung, 2000 p. 267)

A imagem, portanto, faz parte da identidade do ser humano, caracteriza a história de vida de forma singular, auxiliando na constante busca do nosso ser, através de nossos símbolos.

Jung critica o postulado da coincidência, pois interpreta a individuação como uma reação originária, do inconsciente coletivo e não uma determinação universal.

Esta resposta Jung daria a Paul Schilder ao mencionar a crítica ao inconsciente coletivo, pois justamente aquilo que Schilder afirma que poderia ser o inconsciente coletivo, como uma “identidade comum”, é o mesmo que Jung considera.

“Simplesmente expressei minha crença de que a concepção junguiana é errada quando implica o fato de haver uma identidade real do inconsciente de diversas pessoas. É verdade que quanto mais nos aprofundamos na estrutura da personalidade, mais aumentam as similaridades entre as diversas pessoas e a identificação e a projeção passam a ter participação cada vez maior. Não se pode negar que, ao atingirmos os níveis mais profundos das personalidades, podemos encontrar uma uniformidade de ações e sentimentos. Nestes níveis mais profundos esta sempre havendo identificação e projeção. Mas não há dúvidas de que mesmo as expressões dos níveis mais profundos das personalidades são expressões das personalidades. Não existe um inconsciente coletivo como entidade, e sim grandes similaridades nos níveis mais profundos das personalidades, que são aumentadas pela troca de projeções e identificações” (Schilder, 1999p.304).

Portanto para Schilder o que caracteriza o inconsciente coletivo não são as imagens iguais, herdadas de geração em geração, o que existe é uma similaridade nos níveis mais profundos das personalidades. Pois Jung considera o indivíduo em suas peculiaridades próprias, principalmente no que concerne à individuação.

Porém para Jung, o inconsciente coletivo é:

“Encontramos também no inconsciente propriedades que não foram adquiridas individualmente; foram herdadas, assim como os instintos e os impulsos que levam à execução de ações comandadas por uma necessidade, mas não por uma motivação consciente... (Nesta camada “mais profunda” da psique encontramos arquétipos). Os instintos e os arquétipos constituem, juntos, o inconsciente coletivo. Eu o chamo coletivo porque, ao contrário do inconsciente pessoal, não é constituído de conteúdos individuais, mais ou menos únicos e que não se repetem, mas de conteúdos que são universais e aparecem regularmente”(Jung,2006p.489).

Com isso entendemos, como já foi citado, que os arquétipos são símbolos. Para Antônio Damásio(2000), um dos autores estudados em imagem corporal, podemos entender o símbolo como imagem.

“Qualquer símbolo que você possa conceber é uma imagem, e pode haver pouco resíduo mental que não se componha de imagens. Até mesmo os sentimentos que constituem o pano de fundo de cada instante mental são imagens, àquelas que sinalizam o aspecto do estado do corpo”(Damásio, 2000 p. 403).

As imagens, na perspectiva de construção pelas modalidades sensoriais, em suas múltiplas inter-relações, são concebidas como símbolos. O símbolo concebido é uma imagem, “até mesmo os sentimentos que constituem o pano de fundo de cada instante mental são imagens, que sinalizam principalmente aspectos de estado do corpo” (Damásio, 2000, p. 403).

Para uma melhor compreensão do assunto, veremos a seguir como Jung entendia a imagem.

### 3.2 – A Imagem na Concepção de Carl Gustav Jung

A imagem, em Jung, é determinada pela representação psíquica ou por um signo específico, que pode ou não transformar-se em símbolo. Deve ser estudada em relação à consciência e à psique individual e coletiva em que os objetos são subjetivos. Dessa forma, a imagem estende-se sobre vários significados, como a expressão da dinâmica psíquica por uma imagem específica. Existe como resultado da atividade do inconsciente e da situação

momentânea da consciência. Para Jung, imagem é uma expressão tanto do inconsciente quanto da consciência. Portanto, a interpretação deve ser feita pelas relações recíprocas entre os dois (Jung, 1991).

Jung também analisa a imagem por meio dos sentidos e das percepções, contribuindo para a análise conceitual e formativa da própria imagem. Ele concorda com as concepções de Damásio (2003) e Tavares (2003) sobre a relevância dos aspectos relativos à formação da imagem mental.

“Suponhamos que ouvimos um som distinto, cujo efeito inicial se reduz a um estímulo para escutarmos mais atentamente, para descobrirmos o que ele significa. Neste caso, o estímulo acústico desencadeia no cérebro toda uma gama de representações, de imagens, que se associam ao estímulo acústico. Parte delas se converte em imagens acústicas, parte em imagens visuais e parte em imagens sensoriais. Emprego a palavra imagem, aqui, simplesmente no sentido de representação. Uma entidade psíquica só pode ser um conteúdo consciente, isto é, só pode ser representada quando é representável, ou seja, precisamente quando possui a qualidade de imagem. Por isto chamo de imagens a todos os conteúdos conscientes porque são reflexos de processos que ocorrem no cérebro” (Jung, 2000: 264 a).

Contudo, as relações com o inconsciente também são estabelecidas na seguinte explicação:

“Percebemos apenas as imagens que nos são transmitidas indiretamente, através de um aparato nervoso complicado. Entre os terminais dos nervos dos órgãos dos sentidos e a imagem que aparece na consciência se intercala um processo inconsciente que transforma o fato psíquico da luz, por ex., em uma luz-imagem. Sem este complicado processo inconsciente de transformação, a consciência é incapaz de perceber qualquer coisa material. A consequência disto é que aquilo que nos parece como uma realidade imediata consiste em imagens cuidadosamente elaboradas e que, por conseguinte, nós só vivemos diretamente em um mundo de imagens” (Jung, 2000: 332 a).

A imagem, em Jung, é também o retrato psíquico do objeto exterior, como uma representação imediata oriunda da linguagem poética, ou seja, a imagem da fantasia indiretamente relacionada com a percepção do objeto externo. Esta imagem depende mais da atividade inconsciente da fantasia e, como produto dela, aparece mais ou menos abruptamente na consciência, como espécie de visão ou alucinação, mas sem o caráter patológico desta, isto é, sem fazer parte de um quadro clínico de doença (Jung, 1991b).

A imagem tem o caráter psicológico de uma representação da fantasia e nunca o caráter quase real da alucinação, ou seja, nunca toma o lugar da realidade e sempre se distingue da realidade dos sentidos por ser uma imagem “interna” (Jung, 1996).

Para o termo imagem, Jung utiliza três aspectos: imagem primordial, da alma e pessoal (Jung, 1991b).

O autor constatou a existência de uma série de motivos da mitologia grega nos sonhos e fantasias de negros de raça pura que sofriam de doenças psíquicas. Do ponto de vista causal e científico-natural, pode-se considerar a imagem primordial um sedimento mnêmico, um *engrama* (SEMON) que surgiu da condensação de inúmeros processos semelhantes entre si. Neste sentido, é um sedimento e, com isso, uma forma típica fundamental de certa experiência psíquica que sempre retorna. Como motivo mitológico, é uma expressão sempre ativa que sempre retorna, evocando a experiência psíquica em questão ou formulando-a de maneira apropriada.

Sob este aspecto, a imagem primordial é expressão psíquica de uma disposição fisiológica e anatomicamente determinada, que assume o ponto de vista de que uma estrutura anômica determinada resulta de condições ambientais que atuam sobre a matéria viva (idem).

Logo, a imagem primordial, em sua ocorrência constante e universal, corresponde a uma influência externa igualmente universal e constante que, por isso, deve ter o caráter de lei natural.

Dessa forma, Jung relacionou o mito com a natureza, por exemplo, nos mitos solares com o nascer e o pôr-do-sol diários, bem como a mudança, perceptível aos sentidos, das estações do ano, o que realmente foi e é feito por muitos mitólogos (Jung, 1991 a).

O autor explica que o fato de o sol, a lua ou os processos meteorológicos aparecerem de forma alegórica indica uma colaboração autônoma da psique que, neste caso, não pode ser mero produto ou estereótipo das condições ambientais. E pergunta: “Donde lhe adviria a capacidade de buscar um ponto de vista fora da percepção sensorial? Donde lhe viria a faculdade de fazer algo mais ou algo diferente do que simplesmente corroborar o testemunho dos sentidos (Jung, 1991:419 a).

“Essas imagens primordiais ou arquétipos, como os chamei, pertencem ao substrato fundamental da psique inconsciente e não podem ser explicados como aquisições pessoais. Todos juntos formam aquele estrato psíquico ao qual dei o nome de inconsciente coletivo” (Jung, 2000:352 a).

A imagem primordial é, portanto, expressão condensada do processo vivo. Dá um sentido ordenado e coerente às percepções sensoriais e interiores do espírito que parecem, a princípio, desordenadas e incoerentes. Liberta, assim a energia psíquica da vinculação à pura e

incompreendida percepção. Mas vincula, ao mesmo tempo, as energias liberadas pela percepção dos estímulos a um sentido determinado que dirige a ação dentro dos parâmetros condizentes com ele. Libera energia acumulada e sem aplicação, e conduz o espírito para a natureza, dando uma forma espiritual ao instinto puramente natural (Jung, 1999 d).

O grau de eficácia psicológica da imagem primordial é determinado pela atitude do indivíduo. Se for introvertida, uma grande ênfase será dada naturalmente ao objeto interno, ao pensamento, devido à retirada da libido do objeto externo (idem).

Disso resulta um desenvolvimento particularmente intenso dos pensamentos dentro da linha traçada inconscientemente pela imagem primordial.

A progressão desse desenvolvimento conduz à idéia, que nada mais é do que a imagem primordial que formulou um pensamento. Só o desenvolvimento da função contrária pode levar para além da idéia, isto é, uma vez apreendida intelectualmente, atuará na vida. Ela atrai o sentimento que, neste caso, é bem menos diferenciado e, por isso, mais concreto do que o pensamento.

O indivíduo é incapaz de unir o sentimento à idéia. Neste caso, a imagem primordial aparece no campo visual interno como símbolo e, devido à sua natureza concreta, apreende o sentimento concreto, ainda indiferenciado. E devido à sua importância, apreende também a idéia, já que é sua mãe, unindo idéia e sentimento. Desse modo, a imagem primordial atua como mediadora e demonstra, uma vez mais, sua eficácia redentora que sempre possuiu nas religiões (Jung, 1991b).

A imagem primordial tem, sobre a clareza da idéia, a vantagem de ser viva. Trata-se de um organismo com vida própria, dotado de força geradora, pois é uma organização herdada da energia psíquica, um sistema sólido que não é apenas expressão, mas também a possibilidade do desencadear do processo energético (idem).

Por um lado, caracteriza o modo como o processo energético sempre ocorreu desde as mais remotas eras e possibilita que ele continue acontecendo regularmente, ao ensejar tal apreensão ou compreensão psíquica de situações, cuja continuidade pode ocorrer.

Constitui, portanto, a necessária contrapartida do instinto que é um agir teleológico, mas que pressupõe também uma apreensão sensória e teleológica da situação momentânea (Jung, 1999b).

A constituição do organismo resulta das condições externas, por um lado, e das condições inerentes ao vivente, por outro. Por isso, a imagem primordial está sempre relacionada, por um lado, a certos processos da natureza, perceptíveis aos sentidos, em constante renovação e sempre atuantes e, por outro lado, também relacionada a certas condições internas da vida do espírito e da vida em geral.

O organismo confronta a luz com um novo órgão: o olho, o espírito confronta o processo da natureza com a imagem simbólica que o apreende tão bem quanto o olho apreende a luz. Assim como o olho é um testemunho da atividade criativa, específica e autônoma da matéria viva, também a imagem primordial é expressão da força criadora, única e incondicionada do espírito (Jung, 2000c).

A imagem pessoal não tem caráter arcaico nem significação coletiva, mas traduz conteúdos do inconsciente pessoal e uma situação da consciência pessoalmente condicionada (Jung, 1991b).

A imagem da alma é um caso específico entre as imagens psíquicas produzidas pelo inconsciente. Assim como a persona, a atitude externa é representada nos sonhos por imagens de certas pessoas que têm as qualidades correspondentes de forma bem acentuada, a atitude interna, representada no inconsciente (idem).

Ela mostra alguns personagens desconhecidos ou mitológicos. Nos homens, normalmente a alma é apresentada pelo inconsciente como pessoa feminina, e nas mulheres, como masculina. Nos casos em que a individualidade é inconsciente, e por isso associada à alma, a imagem desta tem o mesmo caráter sexual.

Em todos os casos em que há identidade com a persona, a imagem da alma é transferida para uma pessoa real, que é objeto de amor ou ódio intenso (ou também de medo). As influências dessa pessoa têm caráter imediato e absolutamente obrigatório porque sempre recebem resposta afetiva.

O afeto provém do fato de ser impossível uma verdadeira adaptação consciente ao objeto que representa a imagem da alma. Devido à impossibilidade e não-existência de uma relação objetiva, a libido fica represada e explode numa descarga afetiva. Os afetos sempre ocorrem quando as adaptações falham. Uma adaptação consciente ao objeto que representa a imagem da alma é impossível exatamente porque a alma é inconsciente para o sujeito. Se fosse consciente, poderia distingui-la do objeto e neutralizar os seus efeitos imediatos, que provêm da

projeção da imagem da alma no objeto (Jung, 1996).

Para o homem, o portador mais adequado da imagem da alma é a mulher, devido às qualidades femininas de sua alma e, para a mulher, é o homem. Sempre que há uma relação absoluta, de efeito mágico, entre os sexos, pode-se dizer que é uma projeção da imagem da alma. Essas relações são freqüentes, por isso a alma também precisa, muitas vezes, ser inconsciente muitas pessoas não têm consciência do modo como se comportam com os processos psíquicos internos.

O fato de essa inconsciência vir sempre acompanhada de uma total identificação com a persona exige que esta identificação seja freqüente. Realmente, muitas pessoas identificam-se tanto com a sua atitude externa que já não têm relação consciente alguma com os processos internos. Mas também pode acontecer o contrário: a imagem da alma não é projetada, mas permanece no sujeito. Disso resulta tamanha identificação com a alma que o sujeito se convence de que o modo como se comporta em relação aos processos internos seja o seu único e real caráter.

A persona, neste caso, é projetada e, além disso, em um objeto do mesmo sexo o que explica muitos casos de homossexualidade aberta ou latente, ou de transferência de pai, nos homens, e de mãe, nas mulheres. Esses casos sempre acontecem com pessoas com adaptação exterior deficiente e relativa falta de relacionamento, pois a identificação com a alma cria uma atitude orientada principalmente pela percepção de processos internos – o que retira do objeto a influência determinante (Jung, 2000a).

Quando a imagem da alma é projetada, surge uma vinculação afetiva absoluta com o objeto. Se não for projetada, cria-se um estado de relativa inadaptação que Jung reportou a Freud para descrever, em parte, como narcisismo. A projeção da imagem da alma faz com que o indivíduo não se preocupe com os processos internos enquanto o comportamento do objeto coincidir com a imagem da alma (Jung, 1991b).

O objeto terá pouca possibilidade de corresponder sempre às exigências da imagem da alma, embora haja mulheres que, sacrificando a sua própria vida, conseguem ser sempre para os seus maridos a imagem da alma. Ajuda-as, neste particular, o instinto biológico feminino. O homem pode fazer o mesmo, inconscientemente, por sua mulher, mas é levado a atos que ultrapassam as suas capacidades, tanto no bem quanto no mal. Ele também é ajudado por seu instinto biológico masculino.

Se a imagem da alma não for projetada, surgirá, com o tempo, uma diferenciação mórbida na relação com o inconsciente. O sujeito será inundado cada vez mais

pelos conteúdos inconscientes que, devido á falta de relação com o objeto, não conseguirá valorizar o sexo oposto (Jung, 1996).

É natural que esses conteúdos prejudiquem, e muito, a relação com o objeto. Essas atitudes são extremas e entre elas estão as atitudes normais. Como se sabe, o normal não se distingue por uma clareza, pureza ou profundidade especiais de seus fenômenos psicológicos, mas sim por uma obstrução e confusão geral deles.

Em pessoas com atitude externa benevolente e não-agressiva, a imagem da alma tem, geralmente, um caráter malévolos. Um exemplo literário, citado por Jung, é a mulher demônica que acompanha Zeus em *A primavera do Olimpo*. Muitas vezes o homem depravado é uma encarnação da imagem da alma para a mulher idealista, daí as fantasias de salvação freqüentes, nesses casos. O mesmo acontece com os homens que vêem as prostitutas como almas necessitadas de salvação inconsciente.

Na concepção de Jung existe um estreito relacionamento entre as imagens e os símbolos com o processo de vida do sujeito em ser e existir, trazendo consigo as suas imagens intrínsecas.

Para Jung essas relações da imagem e do símbolo existem através do corpo, portanto para explicar essa relação o próximo tópico abordará as concepções do corpo.

### 3.3 – A Concepção do Corpo para Carl Gustav Jung

Assim como os autores citados no primeiro capítulo, Jung também se reporta à questão do corpo, abordagem pertinente justamente por se tratar na pesquisa sobre a questão da imagem corporal e da a representação simbólica.

O corpo é concebido por Jung como distinto da alma, porém, ele concorda que o ser humano é formado por duas manifestações de uma mesma subsistência.

A distinção entre corpo e alma é uma operação artificial, uma discriminação baseada menos na natureza das coisas do que na peculiaridade da razão que se conhece.

A intercomunicação das características corporais e psíquicas é tão íntima que se pode tirar conclusões não só a partir da constituição do corpo sobre a constituição da psique,

mas também da peculiaridade psíquica sobre as correspondentes formas corporais dos fenômenos (Jung, 1991).

Portanto, para Jung, o ser humano é vivo, ou seja, corpo/alma, e só pode ser visto como tal, contribuindo para abandonar a concepção cartesiana do corpo, uma forma particular de experiência de si e do outro.

“Não exclui a possibilidade de que as mãos, esses órgãos tão intimamente ligados à psique, podem revelar por sua forma e funcionamento as peculiaridades psíquicas do indivíduo e, assim, fornecer pistas eloqüentes e inteligíveis de seu caráter. A ciência moderna abandona cada vez mais a concepção medieval da dicotomia entre corpo e mente. Assim como o corpo não é mais considerado como sendo apenas algo mecânico e químico, também a mente parece ser um outro aspecto do corpo vivo. Tirar conclusões de um para o outro parece estar dentro da possibilidade científica atual” (Jung, 2000: 408 a).

Jung considera a interação entre corpo e psique compreensível, não existindo nenhuma possibilidade de se contrapor a unidade entre o corpo e a psique, entre o corpo e a mente, entre a razão e o sentimento.

A distinção só é aceitável em algumas situações pelo aspecto pedagógico ou metodológico, pois é mais fácil fazer uma análise do corpo para a psique, e só depois o contrário.

Portanto, “só existe dualidade no aspecto epistemológico. Porém, do ponto de vista ontológico, o corpo e a psique são entendidos como duas figuras da mesma coisa” (Jung, 1991:503b), importante salientar que é a mesma concepção que tange os estudos relacionados à imagem corporal.

“O corpo é um sistema de unidades materiais adaptado aos escopos da vida e intrinsecamente coerentes, e como tal uma aparência, captável pelos sentidos, do ser vivo, ou para exprimir-se de modo mais simples uma oportuna ordenação da matéria que torna possível a existência do ser vivo” (Jung, 1991:337b).

Diz Jung que o corpo não deve ser entendido como um acúmulo morto de matéria, mas se torna vivo através da psique, que não é apenas uma mera ordenação dos processos vitais que se desenvolvem no corpo.

A psique é uma sucessão de imagens, não um alinhamento accidental. É uma construção no processo da existência que se expressa através das imagens. Por sua vez, a psique não existe por si só, mas deve pressupor o corpo para viver as próprias imagens. Assim, o corpo vivo compreende o ser vivo, indivisível, ao qual não se pode atribuir uma existência independente. Logo, a alma é corpo vivo e corpo vivo é matéria inanimada.

Na abordagem feita no primeiro capítulo salientamos como o corpo foi dominado e sujeito ao poder, Em seus últimos trabalhos, Foucault não destacou um corpo livre das dominações, mas “a possibilidade intemporal de processos de individualização ou subjetivação que não passem pelos poderes e pelos saberes constituídos” (Goldman, 1998, p. 99). Ele salientou a questão social ao entender a individuação como processo de libertação, por meio do cuidado de si mesmo.

Apesar dos diferentes conceitos de individuação, pode-se salientar que tanto em Foucault, quanto em Jung, existe o processo de superação. Assim, a libertação do ser humano, no que diz respeito à superação, não é utopia, mas à probabilidade de transcendência, apesar da existência do poder e de o corpo estar condicionado a situações sociais.

Logo, compreender as possibilidades corporais torna o indivíduo motivado para encontrar a si mesmo e ao outro, em um crescimento contínuo, buscando, nas suas representações, as próprias superações.

### 3.4- A Relação entre os Arquétipos e a Imagem Corporal

Como vimos no segundo capítulo, abordamos a questão dos arquétipos e o relacionamos com o ego, persona, anima/animus, sombras e self, culminando com o processo de individuação. Analisamos também como o símbolo se caracteriza com o arquétipo. Neste tópico, analisaremos a relação entre a imagem corporal e os arquétipos citados.

O ego, no desenvolvimento da imagem corporal, através das sensações e percepções, desempenha função primordial diante das lutas, e desejos.

Paul Schilder (1999) comenta que não existe imagem corporal sem personalidade. O ego só tem sentido através do outro, pois um corpo é um entre outros, assim não há imagem corporal sem personalidade. O desenvolvimento pleno da personalidade das pessoas só é possível através corpo e da imagem corporal. “Assim, a preservação, a construção e a estruturação da imagem corporal deste outro se tornam signo, sinal, e símbolo do valor da personalidade integrada” (Schilder, 1999p. 312).

O ego é o centro do consciente para Jung. Para o conteúdo do inconsciente passar para o consciente necessita se relacionar com o ego. Jung associa o ego com a identidade,

pois é um complexo de elementos numerosos capaz de fornecer uma unidade ao ser (Silveira,1981).

O ego, portanto se torna imprescindível para o exame do que está no inconsciente, pois é através dele que analisamos os símbolos, e as imagens que constituem o que somos e representamos.

A ação corporal domada, normalizada, como vimos no primeiro capítulo ao abordar o corpo social em Foucault, culmina por colaborar com uma estrutura social existente. As necessidades da ordem social operam para ofuscar as necessidades individuais, logo somos pressionados em determinada circunstância a ter determinado comportamento. Somos através de recompensas ou críticas, perdas e ganhos, que corremos o erro de perdermos a conexão com nosso real corpo. Esse fato pode contribuir para o desvio do desenvolvimento da imagem corporal (Tavares, 2003).

Os atributos da persona, para Jung, também se refere às exigências sociais, ou se refere ao desejo de ser o que não se é na realidade, mas que mascara diante daquilo que se quer ser. Por isso se caracteriza como uma máscara, com o papel de esconder as características que não são aceitas socialmente, criando uma falsa imagem de nós mesmos.

O corpo imaginário, cultural, e ideal não corresponde ao nosso corpo concreto. Nossa identidade, diante da imagem corporal que possuímos está baseado nas vivências de sensações que temos e das exigências que recebemos.

Essas sensações permanecem desconectadas com o sujeito que procura a satisfação no que culturalmente se torna prazeroso. “A identidade do sujeito, como ser sensível, fica mascarada, e embora possa ter sucesso socialmente, a imagem que tem de si não reflete um mundo interno vinculado às suas vivências sensoriais, afastando-o de um contato consigo mesmo”(Tavares,2003p.84).Com isso as pessoas negam seus sentimentos e sua realidade corporal. Esse aspecto proporciona uma inclusão no meio social, porém a manifestação da subjetividade permanece apagada.

A conseqüência da máscara, e do desvio da imagem corporal acarreta no que Jung citou em seus escritos como sombras.

Podemos entender a formação das sombras através de Um dos aspectos abordados no primeiro capítulo e que podemos citar para contribuir com as imagens das sombras, são as conseqüências das castrações que o ser humano passa no processo de existência através do

corpo, mencionadas através dos escritos de Françoise Dolto, se reportando á imagem do corpo, e ás concepções simbolígenas, como também em relação a Foucault em relacionar em seus escritos às exigências da sociedade em domesticar o corpo, tornando-o dócil.

Françoise Dolto (2002), ao escrever sobre a imagem inconsciente do corpo, caracterizou a relação simbólica com a imagem, o símbolo e o inconsciente, através de conceitos que emergiram de sua prática clínica (Cifali, 1989).

“Assim dimensionamos nossas perdas em nossa condição humana singular e nos sentimos vivos, significativos, reais e inseridos no processo de construção social”(Tavares,2003p.118).

Logo a questão de gênero, etnia, preconceitos, aceitação e reprovações, podem restringem a possibilidade das pessoas atuarem em liberdade. Aspectos esses que restringem as pessoas, inibe os movimentos, mutila o corpo, e limita os contatos do si mesmo, trazendo um decréscimo no desenvolvimento da imagem corporal. Esses aspectos foram relacionados no primeiro capítulo com relação aos escritos de Foucault, para caracterizar esse corpo mutilado, normalizado, disciplinado. Ou na abordagem de Françoise Dolto, ao tratar das castrações, e das imagens que temos.

Apesar do corpo muitas vezes ser normalizado pelo poder como cita Foucault, caracterizando as sombras do arquétipo junguiano.

Foucault resume a *parrehsia, a verdade em grego*, como uma atividade verbal em que o falante expressa o seu relacionamento com a verdade, caracterizando assim a necessidade de comunicação com as sombras, em que Diógenes de Sinope remete-se a Alexandre, o Grande, pedindo-lhe para não fazer sombra ao sol e que um grande homem deve encontrar-se com a verdade. Diógenes diz a Alexandre que existem três modos faltosos de se comunicar: a devoção à riqueza, ao prazer físico e à glória, e ao poder político. Segundo Foucault (2004; 133) “o diálogo tem o objetivo de internalizar esta luta parrhesiástica”.

Como praticado por Diógenes, a *parrhesia* corresponde ao conceito de Jung de confronto com a sombra. Este também tem uma dimensão política fundamental porque a conscientização e a luta com a sombra constituem o único caminho para se confrontar os demônios totalitários, como aponta Jung em suas reflexões sobre Hitler.

Jung salienta a importância dos aspectos sociais como meio influenciador do ser humano, principalmente devido a neuroses formadas, caracterizando os atributos que constituem as sombras.

“Uma vez que na maioria dos casos as neuroses não são apenas fenômenos sociais, mas sim sociais, devemos admitir geralmente a presença do arquétipo” (Jung, 2003:58b).

“A voz interior é substituída pela voz do grupo social e de suas convenções; em lugar da designação aparecem as necessidades da coletividade” (Jung, 2002:182a).

“O fato de as convenções de algum modo sempre florescerem prova que a maioria esmagadora das pessoas não escolhe seu próprio caminho, mas a convenção; por isso não se desenvolve a si mesma, mas segue um método, que é algo coletivo em prejuízo de sua totalidade própria” (Jung, 2002:180a).

“Através do trabalho prático, conheceu numerosos casos em que a sexualidade desempenhava papel secundário, enquanto outros fatores ocupavam o lugar principal: por exemplo, o problema da adaptação social, da opressão pelas circunstâncias, tragédias da vida, as exigências de prestígio, etc.” (Jung, 2006:182).

Jung estabelece a relação das sombras com os aspectos sociais vivenciados na existência do indivíduo, em que o mesmo se torna passível de traumas e desorganização psíquica. É nesse aspecto que ele cita a necessidade da comunicação entre inconsciente e consciente no processo de individuação. Estabelece, portanto, a importância do sujeito em examinar as suas sombras, já descritas no segundo capítulo, para propiciar essa comunicação.

O motivo da relação entre imagem e símbolo está na busca, e não só nas explicações triviais e corriqueiras da vida. Baseia-se na concepção do ser em potencial, no ser que é um corpo, que vive, reage, é influenciado e também alienado. Assim, a busca de símbolos remete ao encontro do indivíduo com o seu próprio eu.

Podemos compreender o anima e o animus através da imagem corporal, pois os estudos a respeito da imagem corporal analisam também os contatos e os interesses dos outros pelo nosso corpo, pois a construção da imagem corporal ocorre através do mundo externo, como já foi comentado no primeiro capítulo. Existe uma reciprocidade de interesses entre o corpo do outro e do nosso corpo. Assim a demonstração das ações, atitudes, e palavras são importantes para estabelecermos contato com o outro.

Possuímos uma curiosidade, com relação ao outro e em contra partida percebemos essa mesma curiosidade do outro pra com os nossos corpos. Isso ocorre através das nossas emoções, pensamentos, idéias e emoções.

A imagem corporal é construída de um corpo em contato com a realidade externa, através do processo de aceitação ou de rejeição diante também das pessoas que nos rodeiam, pois o indivíduo e o social se constroem mutuamente.

Desta forma podemos entender a anima e o animus, como foi demonstrado no primeiro capítulo, um arquétipo que é a figura feminina no homem (anima) e a figura masculina na mulher (animus), funcionam na relação afetiva com o mundo exterior. Juntos representam os arquétipos de união, estabelecendo uma ponte entre a consciência individual e o inconsciente coletivo.

Portanto nosso corpo é uma realidade existencial, é necessário o desenvolvimeto em sua singularidade, na originalidade dimensionada à existência em si, aspectos esses que transcendem a seus elementos construtivos, sejam culturais, biológicos ou ambientais.

O self (si mesmo), em Jung, não se revela apenas através das personificações humanas, mas dos símbolos que compõe a totalidade da psíque. Possui a função do reconhecimento das sombras, a dissolução dos complexos, o confronto entre consciente e inconsciente, capacitando – o de produzir um alargamento do mundo interior do qual resulta em uma nova personalidade, estabelecida pelo self, em uma força psíquica que englobará a totalização do ser.

Assim o ser humano torna-se ele mesmo, não mais fragmentado pelo ego, através da persona, das sombras ou do anima/animus, mas capaz de desenvolver a sua existência, transcendendo os elementos que o compõe, diante da singularidade que possui.

O self se relaciona com o ego, na relação entre consciente e inconsciente, auxiliando o indivíduo a se superar indo ao encontro de sua transcendência.

O desenvolvimento satisfatório da imagem corporal possibilita ao ser humano, uma vivência de seus movimentos, e um direcionamento de suas ações no mundo externo de tal forma que auxilia na conexão de suas sensações corporais, se tornando consciente dos aspectos afetivos, sociais e fisiológicos referente ao seu corpo, portanto ao seu ser, reconhecendo suas limitações e suas múltiplas possibilidades.

Essa integração proporciona um contato com o mundo interno, facilitando a adaptação ao meio externo, pois o contato com as sensações corporais representa um eixo direcionador, o alicerce para o processo de identidade corporal do indivíduo.

Esse “é um processo que ocorre durante toda a vida, podendo ser facilitado por uma diversidade de fatores, como idade, traumas, intervenções pedagógicas ou terapêuticas, doenças, etc...” (Tavares, 2003p. 86).

O Processo de individuação, para Jung, se refere ao tornar –se você mesmo, ou seja, aquilo que de fato somos, difere do individualismo, pois sugere o vir a ser do homem, cujo objetivo é a integração entre consciente e inconsciente através do self. Para tanto é necessário a colaboração de “um ego consciente, e conquistar através do empenho, engajamento, paciência e coragem” (Grinberg,2003p.176).

O processo de individuação é primordial para as teorias junguianas, assim como a transcendência e a superação resultam no objetivo principal da imagem corporal.

Tavares (2003) cita a relação entre o desenvolvimento da imagem corporal com os fatores biológicos, culturais, afetivos e ambientais. Logo “as doenças, traumas, deficiências do sistema nervoso” possuem uma relação intrínseca com a imagem corporal, assim como: “as relações sociais e afetivas inapropriadas, o tipo de personalidade, as perdas das pessoas queridas, crise financeira, perda de emprego, entre outros”(Tavares, 2003 p. 111).

Por isso os aspectos culturais podem anular “a possibilidade de manifestação de realidades potenciais do corpo. A questão de gênero, etnia e classe sócio-econômica restringem muito as possibilidades de sentir e agir das pessoas, inibindo os movimentos genuínos, mutilando o corpo e condenando o contato com sensações próprias do corpo”. (Tavares, p. 111).

Como cita Foucault (2004) ao ressaltar a influência social sobre o corpo como na *Microfísica do Poder*:

“A ação sobre o corpo, o adestramento do gesto, a regulação do comportamento, a normalização do prazer, a interpretação do discurso com o objetivo de separar, comparar, distribuir, avaliar, hierarquizar, tudo isso faz com que apareça pela primeira vez na história esta figura singular, individualizada o homem, como produção do poder.” (Foucault, 2004 p. xx)

A descoberta do corpo objeto, manipulado, se deu na época clássica, com uma atenção “ao corpo que manipula, se modela, se treina, que obedece, responde, se torna hábil ou cujas forças se multiplicam”.(Foucault, 2005 p. 117).

Jung afirma que “a sociedade é a maior sedução para a inconsciência” (Jung, 2004 p. 102). O autor acentua a redução do homem através do poder social, pois para ele a psique depende do corpo, e o corpo depende da psique (Jung, 2004 p. 2), em uma relação mútua sem dicotomias, recebendo e atribuindo influências simultaneamente.

Essas palavras colaboram com a compreensão da relação que Paul Schilder (1999) faz da imagem corporal com os aspectos sociais. Cita o autor: “As imagens corporais são, em princípio sociais”. (Schilder 1999p. 266). Como também “As emoções são sempre sociais, do mesmo modo que o pensamento é uma função social”(Schilder 1999 p. 241). Por isso “a imagem corporal é um fenômeno social”(Schilder 1999 p. 240).

Jung em suas principais asserções também faz referência a imagem, ao corpo em relação a psique. “Do quanto eu disse deveremos ter extraído a impressão de que a psique esteja constituída por imagens. A psique é, no sentido mais largo, uma sucessão de imagens, mas não um alinhamento acidental de imagens, e sim uma construção extremamente sensata e oportuna, uma intuibilidade de atividades vitais expressa em imagens. E como substância do corpo, pronta para viver, necessita da psique para ser vitalmente ativa, também a psique deve pressupor o corpo vivo para poder viver as próprias imagens.” (Jung, 2000 p. 267)

A imagem, portanto, faz parte da identidade do ser humano, caracteriza a história de vida de forma singular, auxiliando na constante busca do nosso ser, através de nossos símbolos.

Antônio Damásio contribuiu essencialmente com este pensamento ao explicar no mistério da consciência a construção de imagens, ele utiliza o exemplo das palavras impressas para contextualizar as imagens verbais, para promover o processo de outras imagens não verbais, da forma que os conceitos possam ser exibidos mentalmente, atuando na compreensão das palavras lidas (Damásio, 2000).

Com isso o autor, através dessa perspectiva faz explicar o símbolo. “Qualquer símbolo que você possa conceber é uma imagem, e pode haver pouco resíduo mental que não se componha de imagens. Até mesmo os sentimentos que constituem o pano de fundo de cada instante mental são imagens, àquelas que sinalizam o aspecto do estado do corpo”(Damásio, 2000 p. 403).

Assim as imagens se formam, na constituição da elaboração do ser, através das experiências mais remotas com as vivências únicas iniciadas no útero materno, nos contatos com a mãe e com o pai, como também nos encontros e desencontros da existência humana. As rupturas neste processo contínuo da vida têm sua grande pertinência na relação simbólica.

As rupturas podem ser entendidas a partir de Françoise Dolto, principalmente em sua obra sobre a imagem do corpo (2002). As castrações são experiências estruturantes que possuem o efeito simbólico, propiciando ao indivíduo novas formas de ser.

Essa nomenclatura é utilizada em psicanálise para “uma proibição do desejo em relação a certas modalidades de obtenção de prazer, uma proibição com um efeito harmonizador e promovedor, tanto do desejante, assim integrado na lei que o harmoniza, quanto do desejo, com respeito ao qual essa proibição abre caminho para gozos maiores” (Nasio, 1995 p. 230).

Para Dolto (2002) a função simbólica ocupa a posição central em sua teoria. O símbolo, sua função, suas relações “especificaria os seres humanos (Nasio, 1995:232).

Essas relações existem através da estrutura, como seres de linguagem. Pela diferenciação dos mitos em particular.

“A função simbólica, da qual todo ser humano é dotado no nascimento, permite ao recém-nascido diferenciar-se, como sujeito desejante e previamente nomeado, de um representante anônimo da espécie humana” (Dolto, 2002 p.82).

A capacidade de ligação, representação e mediação capacitam a viabilização de um sentido diante das percepções e das sensações. Por isso “a função simbólica é correlata e fundadora do humano. Está constantemente em jogo na vida e permite desenvolver a relação inter-humana” (Nasio, 1995 p. 232).

Os estudos relacionados a Dolto demonstram como a simbolização está ligada ao processo de castração, e como essa castração sofre um remanejamento dinâmico, através da perda ou do proibido, visando a sublimação, a realização por novos meios, em um processo que não havia no objeto desejado inicialmente (Dolto, 2002).

O nome dessa resignificação traz o nome de simbolização, caracterizando o novo diante daquilo que foi, e existiu, potencializando o ser humano em sua trajetória.

“Se queres lograr que uma árvore cobre vida”,  
projeta em torno dela este espaço interior  
que reside em ti..  
Pois só quando toma forma da tua renúncia  
é que ela se torna realmente árvore.”  
(Chevalier, J. & Gheerbrant, 1988).

A imagem se colocará no lugar do símbolo quando ocorrer uma transferência, que é capaz de se inserir no ser através do símbolo ou o símbolo no interior do homem, em um

uma reciprocidade única, demonstrando o dinamismo de um para com o outro. Essa é uma experiência partilhada, abolindo as fronteiras da aparência para realizar uma unidade.

Essa é a capacidade do ser se deparar com sua persona, com suas sombras, no processo da “parrhesia” diante do que sou e estou. Esse é o processo de individuação, objetivo principal dos estudos relacionados à representação simbólica, o encontro do si mesmo.

Esse processo, como já descrito anteriormente, compreende o relacionamento dialógico entre o consciente e o inconsciente, o resultado da união dos conteúdos, tanto de um para o outro, chama-se símbolos.

O significado do processo de individuação é tornar-se aquilo que realmente é, através do si mesmo. Isso ressalta as especificidades de cada um através da sua própria singularidade. Esse é o modo da aceitação com as respectivas possibilidades, através das dificuldades, das rupturas, das potencialidades de cada ser humano.

O tornar-se o que se é, significa o processo de aproximação, a conquista da autonomia, torna-se independente dos complexos paterno e materno, como também dos padrões de normas e valores de uma sociedade, de expectativas de papéis, daquilo que o outro pensa.

Porém o processo da individuação não reside apenas na libertação de normas coletivas e os estereótipos dos papéis sociais vivenciados através da persona, mas alcançar a liberdade das correntes do inconsciente, pois não é preciso permanecer preso, nem pelos grilhões sociais, nem pelos arquétipos desconhecidos conscientemente, nem tão pouco determinados pelos mesmos.

Essa libertação pode ser ocasionada pelo diálogo entre o consciente e o inconsciente, entre os desejos, vontades e paixões com as nossas razões, entre o que querem de nós e o que queremos de nós mesmos, obtendo a autonomia através do si mesmo.

“Uso o termo individuação no sentido do processo que gera um individuum psicológico, ou seja, uma unidade indivisível, um todo podemos traduzir individuação como tornar-se si mesmo ou realizar-se do si mesmo” (Jung, 1987 p.49).

Jung cita a questão da persona e do poder sugestivo da imagem primordial, como a meta da individuação:

“A meta da individuação não é outra senão a de desejar o si mesmo dos invólucros falsos da persona, assim como do poder sugestivo das imagens primordiais”(Jung, 1996 p.53).

Jung estabelece a nomenclatura de consciência livre, para o diálogo entre o consciente e o inconsciente, formando uma consciência liberta de desejos egoístas e de ambições pessoais que caracterizam o mundo mesquinho e pessoal do eu.

“Os processos inconscientes compensadores do eu consciente contêm todos os elementos necessários para a auto-regulação da psique como um todo. No nível pessoal, tais processos inconscientes são constituídos por motivos pessoais que a consciência não reconhece, mas que afloram nos sonhos, ou são significados de situações cotidianas negligenciadas, de afetos que não nos permitimos e críticas a que nos furtamos. Entretanto, quanto mais conscientes nos tornamos de nós mesmos através do autoconhecimento, atuando conseqüentemente, tanto mais se reduzirá a camada do inconsciente pessoal que recobre o inconsciente coletivo. Desta forma, vai emergindo uma consciência livre do mundo mesquinho, susceptível e pessoal do eu, aberta para a livre participação de um mundo mais amplo de interesses objetivos. Essa consciência ampliada não é mais aquele novelo egoísta de desejos, temores, esperanças e ambições de caráter pessoal, que sempre deve ser compensado ou corrigido por contratendências inconscientes; tornar-se-á uma função de relação com o mundo de objetos, colocando o indivíduo numa comunhão incondicional, obrigatória e indissolúvel com o mundo. As complicações que ocorrem neste estágio já não são conflitos de desejos egoístas, mas dificuldades que concernem à própria pessoa e aos outros. Neste estágio aparecem problemas gerais que ativaram o inconsciente coletivo; eles exigem uma compensação coletiva e não pessoal. É então que podemos constatar que o inconsciente produz conteúdos válidos não só para o indivíduo, mas para todos (Jung, 1996 p. 54).

O si mesmo, portanto, pode ser caracterizado como uma espécie de compensação do conflito entre o exterior e o interior. O si mesmo tem caráter de algo que é um resultado, uma finalidade atingida pouco a pouco e através de muitos esforços. Assim, pois, representa a meta da vida, sendo a expressão plena dessa combinação do destino a que damos o nome de indivíduo, não só do indivíduo singular, mas de um grupo, em que um completa o outro, perfazendo a imagem plena (Jung, 1996 p. 114).

É nesta arte de se compreender que mergulhamos na busca das nossas essências, para encontrarmos o nosso próprio eu, o nosso self. Fernando Pessoa ilustra bem o assunto com a poesia a seguir:

“Conta a lenda que dormia  
 Uma princesa encantada  
 A quem só despertaria  
 Um infante, que viria  
 De além do muro da estrada

Ele tinha que tentado  
 Vencer o mal e o bem,  
 Antes que já libertado,  
 Deixasse o caminho errado  
 Por o que à princesa vem

A princesa adormecida,  
 Se espera, dormindo espera.  
 Sonha em morte a sua vida,  
 E orna-lhe a fronte esquecida  
 Verde, uma grinalda de hera

Longe o infante, esforçado,  
 Sem saber que intuito tem  
 Rompe o caminho fadado  
 Ele dela é ignorado  
 Ela para ele é ninguém

Mas cada um cumpre o destino  
 Ela dormindo encantada  
 Ele buscando-a sem tino  
 Pelo processo divino  
 Que faz existir a estrada

E se bem que seja obscuro  
 Tudo pela estrada fora,  
 E falso, ele vem seguro,  
 E vencendo estrada e muro,  
 Chega onde em sono ele mora

E inda tonto do que houvera  
 À cabeça em maresia,  
 Ergue a mão, e encontra hera,  
 E vê que ele mesmo era  
 A princesa que dormia”.  
 (Pessoa, 1985 p. 49).

É através dos arquétipos que se ampliou significativamente a compreensão dos diferentes caminhos simbólicos para a formação de uma consciência coletiva.

Os símbolos existentes em determinadas culturas são marcos do caminho da humanidade das trevas para a luz, do inconsciente para o consciente. Estes símbolos são as crenças, os costumes, as leis, a arte, o conhecimento científico, os esportes, as festas, todas as atividades que formam a identidade cultural (Brandão, 2004).

O ensinamento do significado da vida das experiências vividas, transmitidas de uns para outros, delineando a caminhada através da dimensão imaginária. Nisso consiste o valor do mito, em colaborar com a busca do si mesmo, da consciência para o acesso direto ao inconsciente coletivo.

Até mesmo os mitos hediondos e cruéis são da maior utilidade, pois nos ensinam através da tragédia os grandes perigos do processo existencial (Brandão, 2004 p. 9).

Os arquétipos, portanto são mais do que a matriz que forma os símbolos para estruturar a consciência, eles são também a fonte que os alimenta. O inconsciente renova a

consciência, essa interação, através dos símbolos, forma um relacionamento dinâmico, criativo, denominado de self cultural (idem).

É também nesse contexto que surgem os mitos, segundo Brandão, “os depositários de símbolos tradicionais no funcionamento do self cultural, cujo principal produto é a formação e a manutenção da identidade de um povo” (Brandão, 2004 p. 10).

Ao abordar o assunto do si mesmo, surge a questão de como se descobrir, qual a maneira de proporcionar o encontro de si?

A história de Sócrates e Alcebiades relatado por Foucault em *Hermenêutica do sujeito* (2004) exemplifica e contextualiza essas perguntas.

A abordagem de Sócrates ao discípulo Alcebiades, em fazê-lo refletir sobre a vida, consiste em interpelá-lo e a mostrá-lo que deveria ocupar-se consigo mesmo, através do cuidado de si.

Foucault descreve duas subdivisões para as questões do cuidado de si. Como: “O que é este eu do qual é preciso cuidar?” Segundo: “Como se deve cuidar de si mesmo?” (Foucault, 2004 p. 551).

No essencial, Sócrates caracterizou a própria prática do cuidado de si como exercício de um olhar que incide, precisamente, sobre si mesmo.

É o vislumbre da alma em si mesma, a apreensão do si mesmo, a alma conhecer a natureza da própria alma, e reconhece que no fundo a memória já conhecia, portanto não é uma verdade para a qual a alma seria um objeto a conhecer, mas uma verdade que a alma já conhecia.

Isso significa a apreensão da alma à realidade essencial, e entreter-se com pensamentos dignos de si.

Assim Foucault (2004p. 557) descreve a resposta de Sócrates em quatro particularidades que são: Viver com independência. Refletir sobre a natureza do governo que se exerce. Entreter-se com seus próprios pensamentos. Falar consigo mesmo.

Portanto os símbolos, em nossas representações dizem quem somos, indaga sobre as nossas identidades. O exame das nossas essências, das nossas imagens, revela esse cuidado de si, a potencialização da individuação.

A forma do encontro de si sugere, para chegarmos à nossas imagens, o exame dos nossos símbolos. Assim a imagem que temos dos nossos corpos está diretamente relacionada às nossas representações simbólicas que temos.

O estudo dessa representação simbólica pode colaborar com as pesquisas relacionadas à área de adaptada inserida no contexto da educação física. Pois o objetivo é levar o indivíduo a superação de si, objetivo primordial da imagem corporal e da educação física. Pois,

“As atividades artísticas, vivências corporais individuais e em grupo, esportes, ginásticas, práticas sistemáticas de atividade física, assim como as propostas de terapia corporal e psicológica, têm relevância e possibilidade de dinamizar o processo de desenvolvimento da imagem corporal” (Tavares, 2003 p.120).

Quando se fala em prática procura vincular-se a transformação da realidade objetiva como um processo de transformação, tanto nas relações sociais quanto na construção do homem em si mesmo (Sérgio, 1978).

“A educação física é educação com seu material pedagógico específico. O movimento (material pedagógico nada despiciendo, já que é pela actividade motora que o homem corporiza o sentido que imprime à vida)” (Sérgio, 1982 p. 12).

Pois “a realização de um movimento, de uma tarefa, abre a possibilidade da expressão de nossa impulsividade. Por si só, cada ato motor pode estar, dessa forma, conectado com o prazer... Em nossos movimentos fluem nossas singularidades mais profundas e aí vamos encontrar a energia vital, o nosso sentido próprio de viver... É o vínculo de cada movimento com nossa realidade interna que sustenta nossa identidade durante toda a nossa vida” (Tavares, 2003 p. 101 e 102).

Portanto o movimento é um reflexo das imagens que possuímos, e essas imagens se reportam aos símbolos inseridos no processo da existência humana, caracterizando o ritmo de cada pessoa, e das suas essências.

Se buscarmos a superação do cliente através do movimento (estudos da educação física), podemos inserir em nossas pesquisas os estudos relacionados à representação simbólica, para compreender melhor a imagem corporal (representação mental do corpo) através das vivências singulares da nossa existência.

O motivo da relação entre a imagem, o símbolo, reside na busca, não só das explicações triviais e corriqueiras da vida, mas é pautada na concepção do ser em potencial, no ser que é um corpo, que vive, reage, é influenciado, também alienado. Assim a busca nos nossos símbolos nos remete no encontro de nosso próprio eu, com nossos desejos, com nossas vontades.

# **Conclusões**

---

---

A busca das palavras em sua essência nos faz emergir do eu para o mundo, resignificando os sentidos vivos. Assim as palavras que ficam após uma tese nos fazem perceber que a jornada teve seu sentido. Termos que permanecerão como transcendência, individuação e superação estarão inseridas em um contexto único e singular através de uma diversidade considerável no universo de possibilidades.

Essa diversidade é compreendida a cada ser que necessita de superação, desde as pessoas com necessidades especiais até a promoção do encontro consigo mesmo, pois no fim, talvez o que reste, seja o percurso da jornada, e seu aprendizado enquanto caminhos.

A ênfase da concepção no ato consiste na possibilidade da imagem ser construída e/ou reconstruída. Esse fato se torna real quando ocorre a sobreposição das dificuldades presentes, implantadas no processo de vida da existência do ser em formação. Esse desenvolvimento é marcado por uma seqüência de rupturas, a princípio por aspectos sociais, para enfim atingir a psique resultando no viver constante com suas permanentes imagens.

As palavras servem apenas como intermediadora do que somos e do que podemos ser na constante busca do que somos e com isso enxergamos as nossas reais imagens, sejam conscientes ou inconscientes, mas que identificam o encontro do si mesmo.

Assim os pensamentos se formam, na constituição da elaboração do ser, desde suas vivências e experiências mais remotas, em uma possibilidade constante de mudanças. Pois as nossas imagens caracterizam o que somos, em nossas identidades, assim como os nossos símbolos dizem quem somos, mesmo sobre alguns aspectos desconhecidos do nosso consciente.

Essa é a veemência da representação simbólica à imagem corporal, pois os arquétipos, citados por Jung, culminam por prefigurar o ser humano tal qual ele é, com seu passado, seu presente, na construção e na reconstrução da imagem que tem de si, assim como na imagem que tem seu corpo, já que somos um corpo e não temos um corpo.

Assim entendemos que a imagem pode ser reconstituída através do ato de superação, pelas verdades em visualizar as sombras que temos em nosso ser, sem a necessidade da utilização de máscaras, forma de subterfúgios, caracterização da persona.

A esperança reside no transpor significativamente as sombras adquiridas no processo de vida, através do ato de se enxergar para que possamos nos libertar e nos situarmos no ritmo do universo que estamos inseridos.

Ao nos depararmos com os símbolos, encontramos imagens mais encravadas de nosso ser; logo, para atingir a superação é necessário o vislumbre desses símbolos que se estabelecem na relação do eu, com sombras, castrações, máscaras compreendidas em nossa psique.

Portanto a imagem corporal e a representação simbólica podem ser analisadas em conjunto no trabalho constante do ser humano, seja no desenvolvimento psíquico de qualquer um que queira obter um crescimento constante em seu viver.

Esse desenvolvimento estabelece a resignificância das experiências vividas, fazendo valer os encontros e desencontros, das rupturas às uniões. Pois talvez o sentido da vida esteja na aceitação do processo de individuação, rumo a determinada transcendência.

As atividades artísticas, as vivências corporais, individuais e em grupo, esportes, ginásticas, práticas sistemáticas de atividade física são propostas da terapia corporal e psicológica, proporcionando o processo de desenvolvimento da imagem corporal e facilitando o processo de individuação.

O processo de desenvolvimento da imagem corporal está vinculado aos fatores biológicos, culturais, afetivos, e ambientais. Desta forma, podemos considerar vários fatores que podem influenciar no processo de desenvolvimento da imagem corporal, tais como: doenças, amputações, traumas, deficiência do sistema nervoso, distúrbios alimentares, neste caso específico podemos citar a bulimia e a anorexia.

Outros fatores também podem contribuir para um distúrbio na estruturação da imagem corporal, e afetar as relações sociais como: problemas afetivos, perdas de pessoas queridas, crise financeira, perda de emprego, idade, entre outros.

Para Jung são as nossas percepções sensoriais que vão determinar os dados da nossa consciência, possibilitando a passagem para a motricidade, ou seja, a tomada de consciência do indivíduo do seu corpo, levando-o a mover-se intencionalmente no seu mundo. Essa é uma ênfase para a contribuição às pesquisas em educação física, onde se estuda o movimento humano.

É essa movimentação voluntária do corpo, a motricidade humana que vai permitir ao homem ultrapassar a si próprio para se projetar não só no pensamento, mas também das representações simbólicas que o animam pela cultura, já que o homem é um ser simbólico. Pois o conteúdo simbólico no movimento reflete aspectos do inconsciente e se expressa através do ato da própria atividade executada pelo ser humano, em sua cultura, em seu contexto espacial, com seu ritmo próprio, caracterizando sua identidade.

Por isso algumas representações coletivas culminam no processo de enculturação, demonstrando a dominação existente. Porém é através da formação consciente adquirida que o ser humano é capaz de alterar as representações e os estereótipos sociais constituídos no processo de formação do indivíduo.

Esse é um dos belos trabalhos que o profissional de educação física pode atuar. Transmitir a possibilidade de uma alternância de pensamentos através do movimento, alcançando uma maior liberdade na existência.

A superação se faz notória nos contatos com os discentes do curso de educação física, quando se apresenta um panorama diversificado de inúmeras possibilidades culturais com movimentos e costumes diferenciados do cotidiano. Conscientizando o aprendiz para uma possível relação do diferente pelo diferente, na compreensão do ritmo do outro, no vislumbre da singularidade simbólica que cada um representa.

Esse preparo profissional capacita o docente para uma possível intervenção a favor do cliente, a começar pelo questionamento dos padrões estereotipados e pré-existentes. Essa é apenas uma possibilidade relevante no trabalho da área de adaptada na educação física.

Assim é uma interessante observação o motivo do ato da desaproximação ou de aproximação que o cliente do profissional em educação física demonstra. Pois é a partir das imagens primordiais, que os símbolos são constituídos na existência de cada vivência, caracterizando as imagens corporais. Por isso a importância de se estudar os arquétipos, já que estes são as imagens e conseqüentemente os símbolos na experiência humana.

Entendemos que a construção da subjetividade humana reside nas forças intrínsecas elaboradas a partir de suas percepções, movimentos, afetividade, em uma transformação constante da vida. E as nossas imagens, os nossos símbolos, o nosso corpo recebe essas variações conforme as interações com o eu, pois somos sujeitos de nossa subjetividade.

São os meios utilizados para se obter uma reflexão através de mudanças significativas pela possibilidade de uma nova experiência, constituindo o desenvolvimento da dialética do ser em questão, como o diálogo, em uma imaginação ativa, processo reflexivo que confronta os conteúdos do inconsciente e da consciência.

Assim, esta tese oferece através das interfaces entre imagem corporal e a representação simbólica a possibilidade de analisar os conceitos junguianos na representação mental do corpo, na probabilidade de colaborar com as possíveis intervenções estudadas e analisadas nos estudos pertinentes a imagem corporal.

*O tornar-se o que você é* exige um processo de diferenciação, é a manifestação das especificidades conscientes diante potencialidades e das limitações singulares. Isso envolve a aceitação de si mesmo, uma aproximação, pois não conhecemos a nós mesmos, porém o fato é de estarmos abertos para as mudanças que experimentamos e prontos para desligarmos dos complexos sociais, das normas pré-estabelecidas, de comportamentos estereotipados. Enfim atingir a maioria.

Através de uma reflexão podemos questionar: o que foi alterado nesse processo de introspecção pessoal?

Um dos fatos importantes, talvez nesse processo, é termos a percepção de nossa humanidade, talvez a possibilidade de examinar as nossas inflexibilidades, e nossas incompreensões, e obter o crescimento proporcionando encontros ao invés de desencontros. Temos a nítida percepção que fazemos parte de um cosmos repleto de possibilidades, e que nossas verdades fazem parte apenas de um relativismo incomensurável. Que cada um tem um ritmo, e a compreensão desse ritmo vai trazer alegria para as pessoas que se envolvem no processo.

Enfim, talvez repensar constantemente nas práticas como docente, para transformar o discente e o docente em “*aprendentes*” no processo da vida, que inclui as próprias imagens, as imagens do outro, através do corpo, e dos símbolos que estão inseridos em nossos seres.

## **Referências Bibliográficas**

- ADAME, D. D.; RADELL, S. A.; JOHNSON, T. C.; COLE, S. P. **Physical fitness, body image, and locus of control in college women dancers and nondancers.** Perceptual and motor skills (Missoula, Mont.). v.72, n.1, 1991.
- ALVES, R. **O que é Religião?** São Paulo: Brasiliense, 1981.
- ALMEIDA, M.J. **Cinema: arte da memória.** Campinas: Autores Associados, 1999.
- ARANHA, M. L & MARTINS, M.H.P. **Filosofando.** São Paulo: Moderna, 1995.
- ARIÉ, P. **O Homem diante da Morte.** Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989.
- ASSMANN, H. **Paradigmas Educacionais e Corporeidade.** São Paulo: Unimep, 1993.
- BACALÁ, M. L. **Alternativa metodológica para dança-educação.** São Paulo: Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, 1999. (Tese, Doutorado em Psicologia).
- BELLO, A. A. **A Fenomenologia do Ser Humano.** São Paulo: Edusc, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Fenomenologia e Ciências Humanas.** São Paulo: Edusc, 2004.
- BERNSTEIN, N. R. **Objective Bodily Damage: Disfigurement and Dignity.** New York: The Guilford Press, 1990.
- \_\_\_\_\_. **Objetive bodily damage: disfigurement and dignity** In: CASH, T. F.; PRUZINSKY, T. (Eds.). **Body images: development, deviance and change.** New York: The Guilford Press, 2004.
- BLOON, B. S. **Taxonomia de los Objetos de la Educacion.** Buenos Aires: El Ateneo, 1971.
- BOURDIEU, P. **Dominação Masculina.** São Paulo: Bertrand, 1999.
- BRANDÃO, J.S. **Mitologia Grega.** São Paulo: Vozes, 2005.
- BROWN, P. **Corpo e Sociedade.** Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- BRUHNS, H. T. **Conversando Sobre o Corpo.** Campinas: Papirus, 1994.
- \_\_\_\_\_. **Temas Sobre Lazer.** Campinas: Autores Associados, 2000.
- CABRAL, A & NICK, E. **Dicionário Técnico de Psicologia.** São Paulo: Cultrix, 2001.
- CASH, T & PRUZINSKY, T. **Body Image:** New York: development, deviance and change. The Guilford Press, 2004.
- CASTAGNINO, R. H. **Análise Literária.** São Paulo: Mestre Jou, 1968.

- CHEVALIER, J. & GHEERBRANT, A. **Dicionário de Símbolos**. Rio de Janeiro: José Olimpio, 1988.
- CIFALI, M. **Seguindo os Passos de Françoise Dolto**. São Paulo: Papirus, 1989.
- DAMASIO, A. **O erro de Descartes**. São Paulo: Companhia das Letras 1996.
- \_\_\_\_\_. **O Mistério da Consciência**. São Paulo: Companhia das Letras 2000.
- \_\_\_\_\_. **Em Busca de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- DIAS, I. M. **Elogio do Sensível: Corpo e Reflexão em Merleau-Ponty**. Lisboa: Litoral, 1998.
- DOLTO F. **A Imagem Inconsciente do Corpo**. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- DURAND, G. **As Estruturas Antropológicas do Imaginário**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- ELAIDE, M. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- \_\_\_\_\_. **Imagens e Símbolos**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- FALLON, A. **Culture in the Mirror: Social Cultural Determinants of Body Image**. New York: Guilford Press, 1990.
- FALLON, A. **Culture in the mirror: sociocultural determinants of body image**. In: CASH, T. F.; PRUZINSKY, T. (Eds.). **Body images: development, deviance and change**. New York: The Guilford Press, 2004.
- FISHER, S. **The evolution of psychological concepts about the body**. In: CASH, T. F.; PRUZINSKY, T. (Eds.). **Body images: development, deviance and change**. New York: The Guilford Press, 2004.
- FOUCAULT, M. **Arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- \_\_\_\_\_. **História da Sexualidade vol.1,2,3**. São Paulo: Graal, 1999.
- \_\_\_\_\_. **História da Loucura**. São Paulo: Perspectiva, 2004a.
- \_\_\_\_\_. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 2004b.
- \_\_\_\_\_. **Hermenêutica do Sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2004c.
- \_\_\_\_\_. **Vigiar e Punir**. Petrópolis: Vozes, 2005.
- \_\_\_\_\_. **O Nascimento da Clínica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- FRANZ, M-L .V. **A Função Inferior**. São Paulo: Cultrix, 2005.
- FREUD, S. **A Interpretação dos Sonhos**. São Paulo: Imago, 1999.
- \_\_\_\_\_. **O ide e o Ego**. São Paulo: Imago, 2006.
- GAGLIANO, A. G. (ORG.) **O Método Científico: Teoria e Prática**. São Paulo: Harper & Row do Brasil, 1979.
- GAIARSA, J. A. **Couraça Muscular do Caráter**. São Paulo: Agora, 1984.
- GAILLARD, C. **JUNG A Vida Simbólica**. São Paulo: Loyolla, 2003.

- GILES, T. R. **História do Existencialismo e da Hermenêutica**. São Paulo: Epu, 2003.
- GODOY, A. S. **Introdução à pesquisa qualitativa e suas possibilidades**. Revista de Administração de Empresas, v.5 n°2, mar./abri. 1995, p.57-63.
- GOLDENBERG, M. **Nu e Vestido**. São Paulo: Record, 2002.
- GOLDMAN, F. P. **Problemas Brasileiros: Alguns Aspectos sobre o Processo de Envelhecer**. São Paulo: Franciscana, 1998.
- GORMAN, W. **Body Image and of the Brain**. Missouri: Warren H Green Inc., 1965.
- GRINBERG, P.G. **Jung O Homem Criativo**. São Paulo: FTD, 2003.
- HANNAH, B. **JUNG Vida e Obra**. São Paulo: Artmed, 2003.
- HUISMAN, D. **História do Existencialismo**. São Paulo: Edusc, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Dicionário dos Filósofos**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- JONES, E. **Entrevistas com JUNG**. Rio de Janeiro: Eldorado, 1964.
- JUNG C. G. **O Homem e Seus Símbolos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1977.
- \_\_\_\_\_. **Psicogênese das Doenças Mentais**. Petrópolis: Vozes, 1986 III.
- \_\_\_\_\_. **AION – Estudos sobre o Simbolismo do Si-Mesmo**. Petrópolis: Vozes, 1988. IX/2
- \_\_\_\_\_. **Freud e a Psicanálise**. Petrópolis: Vozes, 1989. IV
- \_\_\_\_\_. **Mysterium Coniunctionis**. Petrópolis: Vozes, 1990. XIV/2a
- \_\_\_\_\_. **Aspectos do Drama Contemporâneo**. Petrópolis: Vozes, 1990. X/2b
- \_\_\_\_\_. **Um Mito Moderno**. Petrópolis: Vozes, 1991. X/4 a
- \_\_\_\_\_. **Tipos Psicológicos**. Petrópolis: Vozes, 1991. VI b
- \_\_\_\_\_. **O Espírio na Arte e na Ciência**. Petrópolis: Vozes, 1991. XV c
- \_\_\_\_\_. **O Espírio na Arte e na Ciência**. Petrópolis: Vozes, 1991. XV d
- \_\_\_\_\_. **Psicologia e Religião Oriental**. Petrópolis: Vozes, 1991. XI/5 e
- \_\_\_\_\_. **O Símbolo da Transformação na Missa**. Petrópolis: Vozes, 1991. XI/3f
- \_\_\_\_\_. **Estudos Psiquiátricos**. Petrópolis: Vozes, 1994. I a
- \_\_\_\_\_. **Psicologia e Alquimia**. Petrópolis: Vozes, 1994. XIIb
- \_\_\_\_\_. **O Eu e o Inconsciente**. Petrópolis: Vozes, 1996. VII/2
- \_\_\_\_\_. **Estudos Experimentais**. Petrópolis: Vozes, 1997. IIa
- \_\_\_\_\_. **Mysterium Coniunctionis**. Petrópolis: Vozes, 1997. XIV/1b
- \_\_\_\_\_. **Mysterium Coniunctionis**. Petrópolis: Vozes, 1998. XIV/3
- \_\_\_\_\_. **Ab-reação, Análise dos Sonhos, Transferência**. Petrópolis: Vozes, 1999. XVIa

- JUNG C. G. **Presente e Futuro**. Petrópolis: Vozes, 1999. X/1b
- \_\_\_\_\_. **Psicologia e Religião**. Petrópolis: Vozes, 1999. XI/1c
- \_\_\_\_\_. **Símbolos da Transformação**. Petrópolis: Vozes, 1999. Vd
- \_\_\_\_\_. **Interpretação Psicológica do Dogma da Trindade**. Petrópolis: Vozes, 1999. XI/2e
- \_\_\_\_\_. **A Natureza da Psique**. Petrópolis: Vozes, 2000. VIII/2a
- \_\_\_\_\_. **Civilização em Transição**. Petrópolis: Vozes, 2000. X/3b
- \_\_\_\_\_. **Vida Simbólica**. Petrópolis: Vozes, 2000. XVIII/2c
- \_\_\_\_\_. **Vida Simbólica**. Petrópolis: Vozes, 2000. XVIII/d
- \_\_\_\_\_. WILHELM, R. **O Segredo da Flor de Ouro**. Petrópolis: Vozes, 2001.a
- \_\_\_\_\_. **Resposta a Jó**. Petrópolis: Vozes, 2001. XI/4b
- \_\_\_\_\_. **O Desenvolvimento da Personalidade**. Petrópolis: Vozes, 2002. XVII
- \_\_\_\_\_. **Cartas (1906-1945)**. Petrópolis: Vozes, 2002.a
- \_\_\_\_\_. **Cartas (1946-1955)**. Petrópolis: Vozes, 2002.b
- \_\_\_\_\_. **Cartas (1956-1961)**. Petrópolis: Vozes, 2002.c
- \_\_\_\_\_. **A Energia Psíquica**. Petrópolis: Vozes, 2002. VIII/1d
- \_\_\_\_\_. **Estudos Alquímicos**. Petrópolis: Vozes, 2003. XIIIa
- \_\_\_\_\_. **Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo**. Petrópolis: Vozes, 2003. IX/1b
- \_\_\_\_\_. **A Prática da Psicoterapia**. Petrópolis: Vozes, 2004. XVI/1a
- \_\_\_\_\_. **Fundamentos da Psicologia Analítica**. Petrópolis: Vozes, 2004. XVIII/1b
- \_\_\_\_\_. **Psicologia do Inconsciente**. Petrópolis: Vozes, 2005. VII/1a
- \_\_\_\_\_. **Sincronicidade**. Petrópolis: Vozes, 2005. VIII/3b
- \_\_\_\_\_. **Memórias Sonhos Reflexões**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.
- KANT, E. **Crítica da Razão Pura**. São Paulo: Edições e Publicações Brasil, 1958.
- KAST, V. **A Dinâmica dos Símbolos**. São Paulo: Loyola, 1997.
- KOSSLYN, S. M. **As Capacidades Intelectuais Humanas**. São Paulo: Artes Médicas, 1980.
- KRUEGER, D.W. **Developmental and psychodynamic perspectives on body-image change**.  
In: CASH, T.F.; PRUZINSKY, T. (Eds.). **Body Images: development, deviance, and change**. New York: The Guilford Press, 2004.
- LAPLANTINE, F. **O Que é Imaginário?** São Paulo: Brasiliense, 2003.
- LAPIERRE, A. & AUCOUTURIER, B. **Fantasmas Corporais e práticas psicomotoras**. São Paulo: Manole, 1984.

- LE BOULCH, J. **Rumo a uma Ciência do Movimento Humano**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1987.
- \_\_\_\_\_. **O Desenvolvimento Psicomotor: Do Nascimento aos Seis Anos**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1992.
- LEWIS, R. N.; SCANNELL, E. D. **Relationship of body image and creative dance movement**. Perceptual and motor skills. v.81, n.1, 1995.
- MARCONI & LAKATOS. **Metodologia do Trabalho Científico**. São Paulo: Ática, 2001.
- MAURI, R. G. **Morte – O Lado Côncavo da Vida**. São Paulo: Dissertação de Mestrado, Umesp, 2002.
- MELLO Filho, J. **Psicossomática Hoje**. São Paulo: Artmed, 1992.
- MENARD, R. **Mitologia Grego-Romana**. São Paulo: Fittipaldi, 1985.
- MERLEAU PONTY, M. **Elogio da Filosofia**. Lisboa: Guimarães Editores, 1986.
- \_\_\_\_\_. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- \_\_\_\_\_. **O Visível e o Invisível**. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- MOISÉS, M. **Guia Prático de Análise Literária**. São Paulo: Cultrix, 1970.
- MONDIN, B. **Quem é Deus?** São Paulo: Paulus, 1997.
- MOREIRA, W.W. **A Ação do Professor de Educação Física na Escola: Uma Abordagem Fenomenológica**. Campinas: Tese – Unicamp, 1990.
- \_\_\_\_\_. **Corpo Presente**. São Paulo: Papyrus, 1995.
- NASIO, J.D. **Obras de Freud, Ferenze, Groddeck, Winnicott, Dolto, Lacan**. São Paulo: Zahar, 1995.
- OLIVIER, G.G.F. **Um olhar sobre o esquema corporal, a imagem corporal, a consciência corporal e a corporeidade**. Dissertação de mestrado apresentada pela Faculdade de Educação Física, Unicamp, 1995.
- PESSOA, F. **Fernando Pessoa Poemas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- PENNA, L. **Imagem corporal: uma revisão seletiva da literatura**. Psicologia USP. v.1, n.2, 1990.
- PIERI, P.F. **Dicionário Junguiano**. São Paulo: Vozes, 2002.
- PLATÃO. **Defesa de Sócrates**. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (col. Os Pensadores).
- PRUZINSKY, T. (Eds.). **Body images: development, deviance and change**. New York: The Guilford Press, 2004.

- RADELL, S. A.; ADAME, D. D.; JOHNSON, T. C.; COLE, S. P. **Dance experiences associated with body-image and personality among college students: a comparison of dancers and nondancers.** Perceptual and motor skills (Missola, Mont.). v.77, 1993.
- SCHILDER, P. **Imagen y Apariencia del Cuerpo Humano:** Argentina: Paidos, 1968.
- \_\_\_\_\_. **Body image and social psychology.** In: SHASKAN, D. A.; ROLLER, W. L.(Eds.). **Paul Schilder, mind explorer.** New York: Human Sciences Press, 1985.
- SCHILDER, P. **A Imagem do Corpo: As Energias Construtivas da Psique.** São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- SEGAL, H. **Introdução à obra de Melaine Klein.** São Paulo: Imago 1975.
- SÉRGIO, M. **A Prática e a Educação Física.** Lisboa: Compendium, 1982.
- \_\_\_\_\_. **Da Educação Física a Motricidade Humana.** Universidade de Madeira, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Alguns Olhares Sobre o Corpo.** Lisboa: Piaget, 2004.
- SHONTZ, F. C. **Body image and its disorders.** In: LIPOWSKI, Z. J.; LIPSITT, D. R.;WHYBROW, P. C. (Eds.). **Psychosomatic medicine: current trends and clinical applications.** New York: Oxford University Press, 1977.
- SILVEIRA, N. **JUNG. Vida e Obra.** São Paulo: Paz e Terra, 1981.a
- \_\_\_\_\_. **O Mundo das Imagens.** São Paulo: Ática, 1992.
- SIMÕES, R. **Corporeidade Terceira Idade.** São Paulo: Unimep, 1994.
- TAVARES, M.C.G.F. **Imagem Corporal.** São Paulo: Manole, 2003.
- TURATO, E.R. **Metodologia de Pesquisa.** São Paulo: Vozes, 2003.
- TURTELLI, L.S. **Relações Entre Imagem Corporal e Qualidades de Movimento.** Campinas: Dissertação de Mestrado. Unicamp, 2002.
- WATSON, J.B. **BEHAVIORISM .**New Jersey: Transaction Pub, 1998
- WHYBROW, P. C. (Eds.). **Psychosomatic medicine: current trends and clinical applications.** New York: Oxford University Press, 1977.
- WHITMONT, E. C. **The Symbolic Quest.** New Jersey: Princeton Press, 1991.
- WINCKEL, E. V. **Do Inconsciente a Deus.** São Paulo: Paulinas, 1995.
- ZUBEN, N. A. V. **Temas Fundamentais de Fenomenologia.** São Paulo: Moraes, 1984.

## **ANEXOS**

---

---

## CRONOLOGIA DE CARL GUSTAV JUNG

- 1875 – Carl Gustav Jung nasce no dia 26 de julho em Kesswilm, Suíça, filho do pastor protestante Johann Paul Achilles Jung e Emille Preiswerk
- 1895 – Entra no curso de medicina da Universidade de Basileia (Suíça)
- 1900 – Especializa-se em psiquiatria e trabalha na clínica psiquiátrica Burghölzli, em Zurique (Suíça), como assistente de Eugen Bleuler
- 1902 – Defende a tese de doutoramento: Sobre a psicologia e a patologia dos chamados fenômenos ocultos. Estuda com Pierre Janet no Hospital de la Salpêtrière, em Paris
- 1903 – Casa-se com Emma Rauschenbach, com quem terá cinco filhos
- 1906 – Inicia sua correspondência com Sigmund Freud
- 1907 – Primeiro encontro com Sigmund Freud, em Viena
- 1908 – Passa a atender no consultório particular de sua casa, em Küsnacht, perto de Zurique
- 1909 – Viaja com Freud e Ferenczi para os EUA, onde profere conferências na Universidade de Clark (Massachusetts)
- 1910 – A Associação Internacional de Psicanálise (IPA) é fundada durante congresso em Nuremberg (Alemanha), e Jung é eleito seu primeiro presidente
- 1913 – Rompe definitivamente com Freud, mas é reeleito presidente da IPA
- 1914 – Renuncia ao cargo e abandona a IPA

- 1917 – Serve o exército e trabalha como médico comandante de um campo de prisioneiros ingleses em Château D'Oex
- 1918 – Começa a estudar os escritos gnósticos
- 1920 – Viaja ao norte da África
- 1921 – Publica Tipos Psicológicos
- 1923 – Inicia a construção da torre de Bollingen, que durará até 1955
- 1924 – Viaja aos EUA, onde estuda os índios pueblos
- 1925 – Vai à África Oriental para pesquisar a tribo dos elgonis, no Quênia
- 1928 – Estuda alquimia com Richard Wilhelm (A Flor d'Ouro)
- 1933 – Torna-se presidente da Sociedade Médica Geral de Psicoterapia, substituindo Ernest Kretschmer, que se exonerou por pressão dos nazistas. Participa regularmente das Conferências de Eranos, em Ascona (Itália)
- 1937 – Viaja à Índia, onde recebe o título de doutor “honoris causa” da Universidade de Calcutá
- 1940 – Psicologia e religião, edição em livro das Terry Lectures (Yale, EUA)
- 1943 – Torna-se professor regular de psicologia da Universidade de Basileia
- 1944 – Sofre um infarto e renuncia às atividades docentes. Lança Psicologia e alquimia
- 1945 – Em homenagem a seus 70 anos, recebe o título de doutor honoris causa da Universidade de Genebra

1948 – Fundação do Instituto Carl Gustav Jung, em Zurique

1951 – Pronuncia sua última conferência em Eranos (Itália)

1952 – Publica: Símbolos da transformação; versão reelaborada de Metamorfoses e símbolos da libido (1912)

1955 – Morre Emma Jung

1957 – Trabalha em Memórias, sonhos, reflexões, com Aniela Jaffé

1961 – Morre em sua casa de Küsnacht, no dia 6 de junho

## CRONOLOGIA DOS ESCRITOS DE C. G. JUNG

Nesta cronologia as datas indicam o ano em que foi a composição da obra. Nos casos freqüentes de reelaboração por Jung, indica-se, a data de redação definitiva, depois de uma barra.

Quando o ano de publicação difere do de composição, este segue entre parênteses depois do título.

Os números de volumes são os de edição brasileira das “Obras completas de C.G. Jung” (OC), Vozes, Petrópolis.

- 1900 – Sobre a psicologia e a patologia dos fenômenos chamados ocultos (Zurique) *Psychologie und Pathologie sogenannter Phänomene*. (1902) Vol.
- 1902 – Um caso de estupor histérico em pessoa condenada à prisão (*Ein Fall von hysterischem Stupor bei einer Untersuchungsgefangenen*). Vol. I.
- 1903 – Distímia maníaca (*Über manische Verstimmung*). Vol. I.  
Sobre a simulação de distúrbio mental (*Über Simulation von Geistesstörung*). Vol. I.
- 1904 – Erros históricos de leitura (*Über hysterisches Verlesen*) Vol. I.  
Parecer médico sobre um caso de insanidade mental (*Ärztliches Gutachten Über einen Fall von asimulierter geistiger Störung*) Vol. I.  
Investigações experimentais sobre associações de pessoas sadias (em co-autoria com Franz Riklin) (1904-05). Vol. II.
- 1905 – Criptomnésia (*Kryptomnesie*). Vol. I.  
Sobre o diagnóstico psicológico de fatos. (*Zur psychologischen Tatbestands-diagnostik*). Vol. I.  
Análise das associações de um epilético (*Analyse der Assoziationen eines epileptischen*). Vol. II.  
O tempo de reação no experimento de associações. (*Über das Verhalten der Reaktionszeit beim Assoziationsexperiment*). Vol. II.  
Observações experimentais sobre a faculdade da memória (*Experimentelle Untersuchungen über das Erinnerungsvermögen*). Vol. II.  
O diagnóstico psicológico da ocorrência (*Die psychologische Diagnose des Tatbestandes*). Vol. II.

- A importância psicopatológica de experimento de associações (Die psychopathologische Bedeutung Assoziationsexperimentes). Vol. II.
- 1906 – Um terceiro e conclusivo parecer sobre dois pareceres psiquiátricos contraditórios (Obergutachten über zwei widersprechende psychiatrische Gutachten). Vol. I.  
 Psicanálise e experimento de associações (Psychoanalyse und Assoziationsexperiment). Vol. II.  
 Dados estatísticos de um experimento (Statistisches von der Rekrutenaushebung). Vol. II.  
 Associação, sonho e sintoma histérico (Assoziation, Traum und hysterisches Symptom). Vol. II.  
 A psicologia da dementia praecox: um ensaio (Über die Psychologie der Dementia praecox). (1907). Vol. III.  
 A teoria de Freud sobre a histeria. Resposta à crítica de Aschaffenburg (Die Hysterielehre Freuds: Eine Erwiderung auf die Aschaffenburgsche Kritik). Vol. IV.
- 1907 – Distúrbios de reprodução no experimento de associações (Über die Reproduktionsstörungen beim Assoziationsexperiment). Vol. II.  
 Sobre os epifenômenos psicofísicos no experimento de associações (On psychophysical Relations of the Associative Experiment). Vol. II.  
 Investigações psicofísicas com o galvanômetro e o pneumógrafo em pessoas normais e doentes mentais (em co-autoria com Frederick Peterson) (Psychological Investigations with the Galvanometer and Pneumograph in Normal and Insane Individuals, by F. Peterson and Jung). Vol. II.  
 A teoria Freudiana da histeria. (Die Freud'sche Hysterietheorie) (1908). Vol. IV.
- 1908 – Novos aspectos da psicologia criminal. Vol. II.
- /1914 – O conteúdo da psicose (Der Inhalt der Psychose), Vol. III.
- 1909 – O método das associações (Die Assoziationsmethode). Vol. II.  
 A constelação familiar (Die familiäre Konstellation). Vol. II.  
 A análise dos sonhos (L'analyse des rêves). Vol. IV.  
 Sobre os conflitos da alma infantil (Über Konflikte der kindlichen Seele) Vol. XVII.
- /1949 – A importância do pai no destino do indivíduo (Die Bedeutung des Vaters für das Schicksal des Einzelnen). Vol. IV.

- 1910 – Os métodos psicológicos de pesquisa na clínica psiquiátrica de Zurique (Die an der psychiatrischen Klinik in Zurich gebäuchlichen psychologischen Untersuchungsmethoden). Vol. II.  
 Contribuição à psicologia do boato (Ein Beitrag zur Psychoanalyse des Gerüchtes). Vol. IV.  
 A respeito da crítica à psicanálise (Zur Kritik über Psychoanalyse). Vol. IV.
- 1911 – Exposição sumária da teoria dos complexos (Ein kurzer Überblick über die Komplexlehre). Vol. II.  
 Crítica a E. Bleuler: “Sobre a teoria do negativismo esquizofrênico” (Kritik über E. Bleuler: “Zur Theorie des schizophrenen Negativismus”). Vol. III.  
 Contribuição ao conhecimento dos sonhos com números (Ein Beitrag zur Kenntnis des Zahlentraumes). Vol. IV.  
 Resenha crítica a Morton Prince M.D.: “O mecanismo e a interpretação dos sonhos”.  
 Resenha crítica (Morton Prince: “The Mechanism and Interpretation of Dreams”: Eine Kritische Besprechung). Vol. IV.
- /1952 – Transformações e símbolos de libido (1912). Edição definitiva: Símbolos da transformação (Wandlungen und Symbole der Libido/Symbole der Wandlung). Vol. V.
- 1912 – A respeito da psicanálise (Zur Psychoanalyse). Vol. IV.  
 Tentativa de apresentação da teoria psicanalítica (1913) (Versuch einer Darstellung der psychoanalytischen Theorie). Vol. IV.  
 Novos caminhos da psicologia (Neue Bahnen der Psychologie). Vol. VII.
- 1913 – Sobre a psicanálise (1916) (On Psychoanalysis). Vol. IV.  
 Aspectos gerais da psicanálise (Allgemeine Aspekte der Psychoanalyse). Vol. IV.  
 Questões atuais da psicoterapia. Correspondência entre C. G. Jung e R. Loy (1914) (Psychotherapeutische Zeitfragen Jung-Loy). Vol. IV.  
 A questão dos tipos psicológicos (Zur Frage der psychologische Typen). Vol. VI.
- 1914 – Apêndice: A interpretação psicológica dos processos patológicos (Ober das psychologische Verstandnis pathologischer Vorgänge). Vol. III.  
 A importância do inconsciente na psicopatologia (On the Importance of the Unconscious in Psychopathology). Vol. III.
- 1916 – A estrutura do inconsciente (La structure de l'inconscient). Vol. VII.

- Adaptação (Anpassung). Vol. XVIII/2.
- Individuação e coletividade (Individuation und Kollektivitat). Vol. XVIII/2
- /1942 – A psicologia dos processos inconscientes (I 917). Edição definitiva: Psicologia do inconsciente (1943) (Die Psychologie der unbewussten Prozesse/Ober die Psychologie des Unbewussten). Vol. VII.
- /1948 – Aspectos gerais da psicologia do sonho (Allgemeine Gesichtspunkte zur Psychologie des Traumes). Vol. VIII.
- /1958 – A função transcendente (1957) (Die transzendente Funktion). Vol. VIII.
- 1916-17 – Prefácios a "Collected Papers on Analytical psychology" (Vorreden zu "Collected Papers on Analytical Psychology"). Vol. IV.
- 1918 – Sobre o inconsciente (Ober das Unbewusste). Vol. X.
- 1919 – O problema da psicogênese nas doenças mentais (On the Problem of Psychogenesis in Mental Disease). Vol. III.
- Instinto e inconsciente (Instinkt und Unbewusstes). Vol. VIII.
- /1948 – Os fundamentos psicológicos da crença nos espíritos (Die psychologischen Grundlagen des Geistesglaubens). Vol. VIII.
- 1920 – Tipos psicológicos (1921) (Psychologische Typen). Vol. VI.
- 1921/1928 – O valor terapêutica da ab-reação (The Therapeutic Value of Abreaction). Vol. XVI.
- 1922 – Relação da psicologia analítica com a obra de arte poética (Ober die Beziehungen der analytischen Psychologie zum dichterischen Kunstwerk). Vol. XV.
- 1923 – Desenvolvimento e educação da criança (1928) (A importância da psicologia analítica para a educação) (Child Development and Education). Vol. XVII.
- 1924 – O problema amoroso do estudante (1928) (Ober das Liebesproblem des Studenten). Vol. X.
- 1924/1946 - Psicologia analítica e educação (I 926) (Analytische Psychologie und Erziehung). Vol. XVII.
- 1925 – Tipos psicológicos (Psychologische Typen). Vol. VI (Apêndice).
- A importância do inconsciente para a educação individual (1928) (Die Bedeutung des Unbewussten für die individuelle Erziehung). Vol. XVII.
- O casamento como relacionamento psíquico (Die Ehe als psychologische Beziehung). Vol. XVII.

- 1926 – Espírito e vida (Geist und Leben). Vol. VIII.
- 1927 – A mulher na Europa (Die Frau in Europa). Vol. X.
- /1931 – A estrutura da alma (Die Struktur der Seele). Vol. VIII.
- /1931 – Psicologia analítica e cosmovisão (1928) (Analytische Psychologie und Weltanschauung). Vol. VIII.
- /1931 – Alma e terra (Seele und Erde). Vol. X.
- 1928 – Doença mental e psique (Geisteskrankheit und Seele). Vol. III.
- Tipologia psicológica (Psychologische Typologie). Vol. VI (Apêndice).
- O Eu e o inconsciente (Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten). Vol. VII.
- A energia psíquica (Über die Energetik der Seele). Vol. VIII.
- O significado da linha suíça no espectro etíopeu (Die Bedeutung der schweizerischen Linie im Spektrum Europas). Vol. X.
- Psicanálise e direção espiritual (Psychoanalyse und Seelsorge). Vol. XI.
- /1931 – O problema psíquico do homem moderno (Das Seelenproblem des modernen Menschen). Vol. X.
- 1929 – A divergência entre Freud e Jung (Der Gegensatz Freud-Jung). Vol. IV.
- O significado da constituição e da herança para a psicologia (Die Bedeutung von Konstitution und Vererbung für die Psychologie). Vol. VIII.
- Paracelso (Paracelsus). Vol. xv.
- Alguns aspectos da psicoterapia moderna (Some Aspects of Modern Psychotherapy). Vol. XVI.
- Os objetivos da psicoterapia (Ziele der Psychotherapie). Vol. XVI.
- Os problemas da psicoterapia moderna (Die Probleme der modernen Psychotherapie). Vol. XVI.
- /1957 – Comentário ao "Segredo da flor de ouro" (Kommentar zu "Das Geheimnis der goldenen Blüte"). Vol. XIII (trad. it. Boringhieri).
- 1930 – Introdução à "A psicanálise" de W. M. Kranefeldt (Einführung zu Dr. Kranefeldt: "Die Psychoanalyse"). Vol. IV.
- As complicações da psicologia americana (The Complications of American Psychology). Vol. X.

- O homem arcaico (1931) (Der archaische Mensch). Vol. X.
- Em memória de Richard Wilhelm (Nachruf für Richard Wilhelm). Vol. XV.
- /1931 – As etapas da vida humana (Die Lebenswende). Vol. VIII.
- /1950 – Psicologia e poesia (Psychologie und Dichtung). Vol. XV.
- 1930-34 – Resenhas a Keyserling: "A aurora de um novo mundo". e "A revolução mundial"  
(Besprechungen von Keyserlings Büchem: "Der Aufgang einer neuen Welt" (1930) und  
"La révolution mondiale" (1934). Vol. X.
- 1931 – O problema fundamental da psicologia contemporânea (Das Grundproblem der  
gegenwärtigen Psychologie). Vol. VIII.
- A aplicação prática da análise dos sonhos (1934) (Die praktische Verwendbarkeit der  
Traumanalyse). Vol. XVI.
- Introdução à obra de F. G. Wickes "Análise da alma infantil" (Einführung zu F. G.  
Wickes: "Analyse der Kinderseele"). Vol. XVII.
- 1932 – Relações entre a psicoterapia e a direção espiritual (Die Beziehungen der Psychotherapie  
zur Seelsorge). Vol. XI.
- Sigmund Freud, um fenômeno histórico-cultural (Sigmund Freud als kulturhistorische  
Erscheinung). Vol. XV.
- Ulisses, um monólogo (Ulysses. Ein Monolog). Vol. XV.
- Picasso (Picasso). Vol. XV.
- Da formação da personalidade (1934) (Vom Werden der Persönlichkeit). Vol. XVII.
- 1933 – O real e o supra-real (Wirklichkeit und Überwirklichkeit). Vol. VIII.
- A alma e a morte (1934) (Sede und Tod). Vol. VIII. Bruder Klaus (Bruder Klaus). Vol.  
XI.
- Resenha a "Der Organismus der Seele", de G. R. Heyer (Besprechung von Heyer: "Der  
Organismus der Seele"). Vol. XVIII/2.
- /1934 – A importância da psicologia para a época atual (Die Bedeutung der Psychologie für die  
Gegenwart). Vol. X.
- /1950 – Estudo empírico do processo de individuação (Zur Empirie des Individuationsprozesses).  
Vol. IX/1.
- 1933-35 – Editorial do "Zentralblatt für Psychotherapie" (1935) (Geleitworte des Herausgebers  
zum "Zentralblatt für Psychotherapie"). Vol. X (Diversos).

- 1934 – Considerações gerais sobre a teoria dos complexos (Allgemeines zur Komplextheorie). Vol. VIII.  
 A situação atual da psicoterapia (Zur gegenwärtigen Lage der Psychotherapie). Vol.X.  
 Atualidades: réplica ao artigo do doutor Bally, "Terapia da raça alemã" (Zeitgenössisches. Eine Erwiderung auf Dr. Ballys Artikel: "Deutschstämmige Psychotherapie"). Vol. X.
- /1954 – Sobre os arquétipos do inconsciente coletivo (Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten). Vol. IX/I.
- 1935 – Votum C. G. Jung (Beitrag zu einer Disku'ssion über Psychotherapie). Vol. X (Diversos).  
 Princípios básicos da prática da psicoterapia (Grundsätzliches zur praktischen Psychotherapie). Vol. XVI.  
 O que é psicoterapia? (Was ist Psychotherapie?). Vol. XVI.  
 Fundamentos da psicologia analítica (Analytical Psychology: 115 Theory and Practice). Vol. XVIII/1.
- /1953– Comentário ao "Bardo Thödol" (O livro tibetano dos mortos) (Psychologischer Kommentar zum "Bardo Thödol", Das tibetanische Totenbuch). Vol. XI.
- 1935-38 – Saudações nos Congressos de psicoterapia (oitavo, nono, décimo) (Ansprache am achten Kongress für Psychotherapie [1935]. Begrüßungsansprachen am neunten [1937] und am zehnten [1938] internationalen Kongress). Vol. X (Diversos) .
- 1936 – Tipologia psicológica (Psychologische Typologie). Vol. VI (Apêndice). Determinantes psicológicas do comportamento humano (1937) (Psychological Factors Determining Human Behaviour). Vol. VIII.  
 O conceito de inconsciente coletivo (The Concept of the Collective Unconscious). Vol. IX/1..  
 Wotan (Wotan). Vol. X.  
 Psicologia e problemas nacionais (Psychology and National Problems). Vol. XVIII/2. .  
 O ioga e o Ocidente (Yoga und der Westen). Vol. XI.  
 Resenha a "A prática da psicoterapia" de G. R. Heyer (Besprechung von Heyer: "Praktische Seelenheilkunde"). Vol. XVIII/2.
- /1954 – O arquétipo, com referência especial ao conceito de Anima (Über den Archetypus mit besonderer Berücksichtigung des Animabegriffes). Vol. IX/1.

- 1936-37 – Sobre o "Rosarium philosophorum" (Über das "Rosarium philosophorum"). Vol. XVI.
- 1937 – Novos aspectos da psicologia criminal (Zur psychologischen Tatbestandsdiagnostik. Das Tatbestandsexperiment im Schwurgerichtsprozess Nãf). Vol. II.
- /1940 – Psicologia e religião (1938) (Psychology and Religion). Vol. XI.
- /1954 – As visões de Zósimo (/938) (Die Visionen des Zosimos). Vol. XIII (trad. it. Boringhieri).
- 1938/1954 – Aspectos psicológicos do arquétipo materno (Die psychologischen Aspekte des MutterArchetypus). Vol. 001.
- 1939 – A psicogênese da esquizofrenia (On the Psychogenesis of Schizophrenia). Vol. III.  
Consciência, inconsciente e individuação (Bewusstsein, Unbewusstes und Individuation). Vol. IX/1.
- A Índia - um mundo de sonhos (Die träumende Welt Indiens). Vol. X.
- O que a Índia nos pode ensinar (Was Indien uns lehren kann). Vol. X. Comentário psicológico sobre o "livro tibetano da grande libertação" (1954) (Psychologischer Kommentar zu "Das tibetanische Buch von der grossen Befreiung"). Vol. XI.
- Prefácio à obra de Suzuki: "A grande libertação" (Vorwort zu D. T. Suzuki: "Die grosse Befreiung. Einführung in den Zen-Budhismus"). Vol. XI.
- Sigmund Freud: Necrológio (Sigmund Freud. Ein Nachruf). Vol. XV.
- A vida simbólica (The Symbolic tife). Vol. XVIII/I.
- /1950 – Sobre o renascimento (1940) (ÜberWiedergeburt). Vol. IX/1.
- 1940 – A psicologia do arquétipo da criança (Zur Psychologie des Kind-Archetypus). Vol. IX/I.  
Sobre o livro "Psicologia e religião. (Zur "Psychologie und Religion"). Vol. XI (Apêndice).
- /1948 – Tentativa de interpretação psicológica do dogma da Trindade (1942) (Versuch zu einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas). Vol. XI.
- 1941 – Aspectos psicológicos da Core (Zum psychologischen Aspekt der Kore-Figur). Vol. IX/1.  
Retomo à vida simples (Rückkehr zum einfachen Leben). Vol. XVIII/2. Paracelso, o médico (Paracelsus als Arzt). Vol. XV.
- Paracelso como fenômeno espiritual (1942) (Paracelsus als geistige Erscheinung). Vol. XIII (trad. it. Baringhieri).
- Psicoterapia e atualidade (1945) (Die Psychotherapie in der Gegenwart). Vol. XVI.

- /1954 – O símbolo da transformação na missa (1942) (Das Wandlungssymbol in der Messe). Vol. XI.
- 1942 – Prefácio a "Escritos sobre Paracelso" (Vorwort zu "Paracelsica"). Vol. XIII (trad. it. Baringhieri).
- Psicoterapia e visão de mundo (1943) (Psychatherapie und Weltanschauung). Vol. XVI.
- O bem-dotado (1943) (Der Begabte). Vol. XVII.
- /1948 – O espírito de Mercúrio (1943) (Der Geist Mercurius). Vol. XIII (trad. it. Boringhieri).
- 1943 – Considerações em tomo da psicologia da meditação oriental (Zur Psychologie ostlicher Meditation). Vol. XI.
- Sobre o livro "Resposta a Jó" (De uma carta dirigida a um teólogo protestante) (Aus einem Brief an einen protestantischen Theologen). Vol. XI (Apêndice).
- Psicologia e Alquimia (1944) (Psychologie und Alchemie). Vol. XII.
- 1944 – O santo hindu (introdução à obra de H. Zimmer: "O caminho que leva ao Si-mesmo") (Über den indischen Heiligen. Vorwort zu H. Zimmer: "Der Weg ZUM Selbst"). Vol. XI.
- 1945 – Depois da catástrofe (Nach der Katastrophe). Vol. X.
- Notas marginais sobre a História Contemporânea (Randglossen zur Zeitgeschichte). Vol. XVIII/2.
- Medicina e psicoterapia (Medizin und Psychatherapie). Vol. XVI.
- A psicologia da transferência (1946) (Die Psychologie der Übertragung). Vol. XVI.
- /1948 – Da essência dos sonhos (Vom Wesen der Träume). Vol. VIII.
- /1948 – A fenomenologia do espírito no conto de fadas (1946) (Zur Phanomenologie des Geistes im Märchen). Vol. IX/2.
- /1954 – A árvore filosófica (Der philosophische Baum). Vol. XIII (trad. it. Boringhieri).
- 1946 – A luta com as sombras (The Fight with the Shadow). Vol. X.
- Prefácio e Posfácio a "Ensaio sobre História Contemporânea (Vorwort und Nachwort zu "Ausätze zur Zeitgeschichte"). Vol. X.
- Prefácio a um catálogo de Alquimia (Vorwort zu einem Buchkatalog über Alchemie). Vol. XVIII/2.
- 1946/1954 – Considerações teóricas sobre a natureza do psíquico (1947) (Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen). Vol. VIII.

- 1948 – Técnicas de mudança de atitude a serviço da paz mundial (Techniques of Attitude Change Conducive to World Peace). Vol. XVIII/2.  
 Prefácio ao "I Ging" (1950) (Vorwort zum "I Ging"). Vol. XI.  
 Alquimia e psicologia (Alchemie und Psychologie). Vol. XVIII/2.
- 1949 – Fausto e a Alquimia (1949-50) (Faust und die Alchimie). Vol. XVIII/2.
- 1950 – Aion - Estudos sobre o simbolismo do Si-mesmo (1951) (Aion - Untersuchungen zur Symbolgeschichte). Vol. IX/2.  
 O simbolismo da mandala (Über Mandalasymbolik). Vol. IX/1.
- 1951 – Prefácio ao livro de Werblowsky, "Lúcifer e Prometeu" (1952) (Vorwort zu Z. Werblowsky: "Lucifer and Prometheus"). Vol. XI.  
 Questões básicas da psicoterapia (Grundfragen der Psychotherapie). Vol. XVI. A sincronicidade (Ober Synchronizität). Vol. VIII.  
 Sobre o livro "Resposta a Jó" (Zu "Antwort auf Hiob"). Vol. XI (Apêndice).
- 1952 – Sincronicidade: um princípio de conexões acausais (Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge). Vol. VIII.  
 Prefácio ao livro de V. White: "Deus e o inconsciente" (Vorwort zu V. White: "God and the Unconscious"). Vol. XI.  
 Resposta a Jó (Antwort auf Hiob). Vol. XI.  
 Texto resumido sobre a primeira edição de "Resposta a Jó" (1952) (Klappentext zur ersten Auflage von "Antwort auf Hiob"). Vol. XI (Apêndice).  
 Sobre o livro "Resposta a Jó" (Zu "Antwort auf Hiob"). Vol. XI (Apêndice).  
 Resposta a Marlin Buber (Antwort an Martin Buber). Vol. XI (Apêndice).
- 1953 – Sobre o problema do símbolo de Cristo (Zum Problem des Christussymbols). Vol. XI (Apêndice).
- 1954 – A psicologia da figura do "Trickster" (Zur Psychologie der Tricksterfigur). Vol. IX/1.  
 Mysterium coniunctionis (1955-56) (Mysterium coniunctionis). Vol. XIV/I,2,3.
- 1955 – Mandalas (Mandala). Vol. IX/2 (Anexo).  
 Sobre o livro "Os discursos de Gautama Buda" (Zu "Die Reden Gotamo Buddhos"). Vol. XI (Apêndice).
- 1956 – Prefácio para uma revista indiana de Psicoterapia (Preface to an Indian Journal of Psychotherapy). Vol. XVIII/2.

- /1959 – Novas considerações sobre a esquizofrenia (Recent Thoughts on Schizophrenia). Vol. III.
- 1957 – Presente e futuro (Gegenwart und Zukunft). Vol. X.  
A esquizofrenia (1958) (Die Schizophrenie). Vol. III.
- 1958 – Um mito moderno: Sobre as coisas vistas do céu (Ein moderner Mythos. Von Digen, die am Himmel gesehen werden). Vol. X.  
A consciência moral sob o ponto de vista psicológico (Das Gewissen in Psychologischer Sicht). Vol. X.
- 1959 – Prólogo aos “Estudos sobre a psicologia de C. G. Jung”, de Toni Wolff (Vorrede zu: Toni Wolff, “Studien zu C. G. Jungs Psychologie”). Vol. X.  
O bem e o mal na psicologia analítica (Gut and Böse in der analytischen Psychologie). Vol. XI (Apêndice).  
Sobre desenhos no diagnóstico psiquiátrico (Über Bilder in der psychiatrischen Diagnostik). Vol. XVIII/2.
- 1960 – Carta a “The Listener”, Janeiro de 1960 (Brief an “The Listener”. Januar 1960). Vol. XI (Apêndice).
- 1961 – Simbolos e interpretação dos sonhos (Symbols and the Interpretation of Dreams). Vol. XVIII/1.

## OBRAS DE JUNG PUBLICADAS NO BRASIL

As obras de Jung constituem 20 volumes em alemão, sendo um de Bibliografia e outro de Índice, com numeração por parágrafo, em inglês publicado em Routledge e Keagan e Princeton University Press. (Ver em anexo os títulos no original)

As traduções de suas obras em francês foram publicadas em Genebra, como também em formato compacto publicada pela editora Hachette.

A autobiografia está traduzida em francês sob o título “C. G. Jung Ma Viz Souvenirs, Rêves Et Pensées, publicada em Paris pela Editora Gallimard, 1973”.

As cartas que Jung se preocupava em responder aos leitores e ouvintes de sua teoria possuem cinco volumes, publicadas em Paris pela Editora Gallimard, 1975.

Os seminários são editados pelo Instituto de C. G. Jung de Zurique, como também pelo Clube de Psicologia de Nova York na Biblioteca de Kristine Mann Library.

As obras completas de Jung estão traduzidas em português pela Editora Vozes, como também as cartas em três volumes. (Ver as obras de Jung na bibliografia e em anexo). As obras em alemão e sua correlação em português estão também em anexo, juntamente com a cronologia de sua vida e as obras publicadas na língua portuguesa.

Coleção das obras de C. G. Jung ( Editora Vozes)

Vol. I – Estudos psiquiátricos

Vol. II – Estudos experimentais

Vol. III – Psicogênese das doenças mentais

Vol. IV – Freud e a psicanálise

Vol. V – Símbolos da transformação

Vol. VI – Tipos psicológicos

Vol. VII/1 – Psicologia do inconsciente

Vol. VII/2 – O eu e o inconsciente

Vol. VIII/1 – A energia psíquica

Vol. VIII/2 – A natureza da psique

Vol. VIII/3 – Sincronicidade

- Vol. IX/1 – Os arquétipos e o inconsciente coletivo
- Vol. IX/2 – Aion – Estudos sobre o simbolismo do si-mesmo
- Vol. X/1 – Presente e futuro
- Vol. X/2 – Aspectos do drama contemporâneo
- Vol. X/3 – Civilização em transição
- Vol. X/4 – Um mito moderno
- Vol. XI/1 – Psicologia e religião
- Vol. XI/2 – Interpretação psicológica do dogma da Trindade
- Vol. XI/3 – O símbolo da transformação na missa
- Vol. XI/4 – Resposta a Jó
- Vol. XI/5 – Psicologia e religião oriental
- Vol. XII – Psicologia e alquimia
- Vol. XIII – Estudos alquímicos
- Vol. XI/1 – Psicologia e religião
- Vol. XIV/1 – *Mysterium coniunctionis*
- Vol. XIV/2 – *Mysterium coniunctionis*
- Vol. XIV/3 – *Mysterium coniunctionis*
- Vol. XV – O espírito na arte e na ciência
- Vol. XVI/1 – A prática da psicoterapia
- Vol. XVI/2 – Ab-reação, análise dos sonhos, transferência
- Vol. XVII – O desenvolvimento da personalidade
- Vol. XVIII/1 – Vida simbólica
- Vol. XVIII/1/1 – Fundamentos de psicologia analítica
- Vol. XVIII/2 – Vida simbólica
- Cartas (1906-1945), vol. I. C. G. Jung. Vozes
- Cartas (1946-1955), vol. II. C. G. Jung. Vozes
- Cartas (1956-1961), vol. III. C. G. Jung. Vozes
- Memórias, sonhos, reflexões. A. Jaffé (org.) Nova Fronteira
- O homem e seus símbolos. Co-autoria de M. L. von Franz, J. L. Henderson, J. Jacobi e A. Jaffé.  
Nova Fronteira

## GLOSSÁRIO DOS VERBETES DE CARL GUSTAV JUNG

Nomenclaturas baseadas no livro de Carl Gustav Jung -

JUNG, C.G. Memórias Sonhos Reflexões. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

Alma – C. G. Jung: “Se a alma do homem é algo, deve ser infinitamente complicada e de uma diversidade ilimitada, impossível de ser aprendida por uma simples psicologia dos instintos. É com a mais profunda admiração e com o maior respeito que, mudo, posso considerar os abismos e os cumes da natureza psíquica, os quais povoam o universo não-espacial de uma indizível abundância de imagens, que milhões de anos de evolução viva amontoaram e acumularam organicamente. Minha consciência é como que um olho que abarca os espaços mais distantes, mas o não-eu psíquico é aquilo que de maneira não-espacial preenche esse espaço. Essas imagens não são apenas sombras pálidas; são fatores e condições psíquicas de poder imenso. Poderemos talvez negligenciá-las, mas não lograremos, através dessa negação subtrair-lhe o poder. Tal impressão, comparativamente, seria semelhante à contemplação de um céu noturno estrelado, pois o equivalente do mundo interior só pode ser mundo exterior e, como atinjo este último por intermédio do corpo é através da alma que atinjo o mundo interior.

“Seria uma blasfêmia afirmar que Deus pode manifestar-se em toda parte menos na alma humana. Com efeito, a grande intimidade de relação entre Deus e a alma exclui automaticamente toda depreciação desta última. Sem dúvida, falar de afinidade é um exagero; mas de qualquer modo a alma deve possuir em si mesma uma faculdade de reação, isto é, uma correspondência com a essência de Deus, senão, como seria possível o estabelecimento de uma relação? Essa correspondência em termos psicológicos é o arquétipo da imagem de Deus.

Alquimia – Química arcaica que precedeu a química experimental e onde se mesclavam especulações gerais, figuradas e intuitivas, parcialmente religiosas, a respeito da natureza e do homem. Na matéria desconhecida eram projetados numerosos símbolos que hoje reconhecemos como conteúdos do inconsciente. O alquimista procurava “o segredo de Deus” na matéria desconhecida e se empenhava em preocupações e caminhos semelhantes ao da psicologia moderna do inconsciente. Esta última acha-se também confrontada com um fenômeno objetivo desconhecido: o inconsciente.

A alquimia filosófica da Idade Média deve ser compreendida, na perspectiva da história do espírito, como um movimento compensatório do inconsciente, em face do cristianismo; pois o objeto das meditações e da técnica alquimista – o domínio da natureza e da matéria – não encontrou lugar nem uma valorização adequada dentro do cristianismo; foi por ele considerada como algo a ser superado. Assim, pois a Alquimia é uma espécie de imagem especular primitiva e obscura do mundo de imagens e pensamentos cristãos, tal como Jung mostrou em seu livro *Psicologia e Religião*, mediante a analogia da idéia central dos alquimistas relativamente à pedra – o lápis – com o Cristo. A imagem simbólica e o paradoxo são típicos da linguagem dos alquimistas. Ambos correspondem à natureza inapreensível da vida e da psique inconsciente. Por este motivo, por exemplo, afirma-se que a pedra não é uma pedra (isto é, ela representa ao mesmo tempo um conceito espiritual e religioso) ou que o Mercúrio alquimista, o espírito da matéria, é evasivo, fugidio como um cervo, uma vez que é inapreensível. “Ele tem mil nomes”; nenhum exprime totalmente a sua natureza, assim como nenhuma definição é capaz de delimitar com clareza total a essência de um conceito psíquico.

Amplificação – Alargamento e aprofundamento de uma imagem onírica por meio de associações dirigidas e de paralelos tirados das ciências humanas e da história dos símbolos (mitologia, mística, folclore, religião, etnologia, arte, etc.), mediante o que o sonho se torna acessível à interpretação.

Anima e animus – Personificação da natureza feminina do inconsciente do homem e da natureza masculina do inconsciente da mulher. Tal bissexualidade psíquica é o reflexo de um fato biológico; o maior número de gens masculinos (ou femininos) determina os sexos. Um número restrito de gens do sexo oposto parece produzir um caráter correspondente ao sexo oposto mas, devido a sua inferioridade, usualmente permanece inconsciente. C. G. Jung: “Desde a origem, todo homem traz em si a imagem da mulher; não a imagem desta ou daquela mulher, mas a de um tipo determinado. Tal imagem é no fundo, um conglomerado hereditário inconsciente, de origem remota, incrustada no sistema vivo, tipo de todas as experiências da linhagem ancestral em torno do ser feminino, resíduo de todas as impressões fornecidas pela mulher, sistema de adaptação psíquico herdado... O mesmo acontece quanto à mulher. Ela também traz em si uma imagem do homem. A experiência mostra-nos que seria mais exato dizer:

uma imagem de homens, enquanto que no homem se trata em geral da imagem da mulher; sendo inconsciente, esta imagem é sempre projetada inconscientemente no ser amado; ela constitui uma das razões essenciais da atração passional e de seu contrário.”

“A função natural do animus (como a da anima) consiste em estabelecer uma relação entre a consciência individual e o inconsciente coletivo. Analogamente, a persona representa uma zona intermediária entre a consciência do eu e os objetos do mundo exterior. O animus e a anima deveriam funcionar como uma ponte ou pórtico, conduzindo às imagens do inconsciente coletivo, assim como a persona representa uma ponte para o mundo.”

Todas as manifestações arquetípicas, e portanto também o animus e a anima, têm um aspecto negativo e um aspecto positivo. Um aspecto primitivo e um aspecto diferenciado.

C. G. Jung: “Em sua primeira forma inconsciente, o animus é uma instância que engendra opiniões espontâneas, involuntárias, exercendo uma influência dominante sobre a vida emocional da mulher; a anima é, por outro lado, uma instância que engendra sentimentos espontâneos, os quais exercem uma influência sobre o entendimento do homem, nele provocando distorções. (Ela virou-lhe a cabeça) O animus é projetado particularmente em personalidades “espirituais” e toda espécie de “heróis” (inclusive tenores, “artistas”, esportistas, etc.) A anima se apodera facilmente do elemento que na mulher é inconscientemente, vazio, frígido, desamparado, incapaz de relação, obscuro e equívoco... No decurso do processo de individuação, a alma se associa à consciência do eu e possui, pois, um índice feminino no homem e masculino na mulher. A anima do homem procura unir e juntar, o animus da mulher procura diferenciar e reconhecer. São posições estritamente contrárias... No plano da realidade consciente constituem uma situação conflitual, mesmo quando a relação consciente dos dois parceiros é harmoniosa.”

“A anima é o arquétipo da vida... pois a vida se apodera do homem através da anima, se bem que ele pense que a primeira lhe chegue através da razão (mind). Ele domina a vida com o entendimento, mas a vida vive nela através da anima. E o segredo da mulher é que a vida vem a ela através da inconstância pensante do animus, embora ela pense que é o Eros que lhe dá a vida. Ela domina a vida, vive, por assim dizer, habitualmente, através do Eros; mas a

vida real, que é também sacrifício, vem à mulher através da razão (mind), que é encarnada pelo animus.

Arquétipo – C. G. Jung: “o conceito de arquétipo... deriva da observação reiterada de que os mitos e os contos da literatura universal encerram temas bem definidos que reaparecem sempre e por toda parte. Encontramos esses mesmos temas nas fantasias, nos sonhos, nas idéias delirantes e ilusões dos indivíduos que vivem atualmente. A essas imagens e correspondências típicas, denomino representações arquetípicas. Quanto mais nítidas, mais são acompanhadas de tonalidades afetivas vívidas... Elas nos impressionam, nos influenciam, nos fascinam. Têm sua origem no arquétipo que, em si mesmo, escapa à representação, forma preexistente e inconsciente que parece fazer parte da estrutura psíquica herdada e pode, portanto, manifestar-se espontaneamente sempre e por toda a parte.”

“É muito comum o mal-entendido de considerar o arquétipo como algo que possui um conteúdo determinado; em outros termos, faz-se dele uma espécie de ‘representação’ inconsciente, se assim se pode dizer. É necessário sublinhar o fato de que os arquétipos não têm conteúdo determinado; eles só são determinados em sua forma e assim mesmo em grau limitado. Uma imagem primordial só tem um conteúdo determinado a partir do momento em que se torna consciente e é, portanto, preenchida pelo material da experiência consciente. Poder-se-ia talvez comparar sua forma ao sistema axial de um cristal que prefigura, de algum modo, a estrutura cristalina na água-mãe, se bem que não tenha por si mesmo qualquer existência material. Esta só se verifica quando os íons e moléculas se agrupam de uma suposta maneira. O arquétipo em si mesmo é vazio; é um elemento puramente formal, apenas uma *facultas praeformandi* (possibilidade de preformação), forma de representação dada a priori. As representações não são herdadas; apenas suas formas o são. Assim consideradas, correspondem exatamente aos instintos que, por seu lado, também só são determinados em sua forma. É impossível provar a existência dos arquétipos ou dos instintos, a não ser que eles mesmos se manifestem de maneira concreta.”

“Provavelmente a verdadeira essência do arquétipo não pode tornar-se consciente; ela é transcendente, ou, como a chamei, psicóide.”

“Não devemos entregar-nos à ilusão de que finalmente poderemos explicar um arquétipo e assim ‘liquidá-lo’. A melhor tentativa de explicação não será mais do que uma tradução relativamente bem sucedida, num outro sistema de imagens.”

Associação – Encadeamento de idéias, de percepções, etc., segundo a semelhança, conexão e oposição. Associações livres na interpretação de sonhos de S. Freud; cadeias de associações espontâneas do sonhador, que não se relacionem necessariamente com a situação onírica. Associações dirigidas ou controladas na interpretação junguiana dos sonhos: idéias espontâneas cujo ponto de partida é a situação onírica dada, e que sempre se relacionam com ela.

Consciência – C. G. Jung: “Quando indagamos qual poderá ser a natureza da consciência, o fato que mais nos impressiona – maravilha das maravilhas – é o de que um acontecimento que se produz no cosmo cria simultaneamente uma imagem em nós ou, de algum modo, se desenrola paralelamente, tornando-se, assim, consciente.”

“Nossa consciência não se cria a si mesma, mas emana de profundezas desconhecidas. Na infância, desperta gradualmente e, ao longo da vida, desperta cada manhã, saindo das profundezas do sono, de um estado de inconsciência. É como uma criança nascendo diariamente do seio materno.”

Experiências de associações – Métodos de teste para descobrir os complexos pela medida do tempo de reação e pela interpretação das respostas dadas à palavra indutora. Indicador de complexo: demora do tempo de reação, erros ou caráter subjetivo da resposta quando a palavra indutora toca um complexo que o indivíduo quer dissimular, ou de que ele não tem consciência.

Extroversão – Atitude típica caracterizada pela concentração do interesse no objeto exterior. Seu oposto é a introversão.

Hierogamos – Casamento sagrado ou espiritual, união de figuras arquetípicas nos mitos de renascimento, nos mistérios da antiguidade e também na alquimia. Como exemplos típicos temos a representação do Cristo e da Igreja como noivo e noiva (*sponsus e sponsa*) e a união (*conjunctio*) do Sol e da Lua na alquimia.

Imagem de Deus – O termo provém dos Pais da Igreja; segundo eles, a *Imago Dei* está impressa na alma humana. Quando aparece espontaneamente nos sonhos, fantasias, visões, etc., deve, sob o ponto de vista psicológico, ser compreendida como símbolo do si mesmo, símbolo da totalidade psíquica. C. G. Jung: “Só por meio da psique podemos constatar que a divindade age em nós; dessa forma, somos incapazes de distinguir se essas atuações provêm de Deus ou do inconsciente, isto é, não podemos saber se a divindade e o inconsciente constituem duas grandezas diferentes; ambos são conceitos-limites para conteúdos transcendentais. Pode-se, entretanto, constatar empiricamente, com suficiente verossimilhança, que existe no inconsciente um arquétipo da totalidade, que se manifesta espontaneamente nos sonhos, etc., e que existe uma tendência independente do querer consciente, visando pôr outros arquétipos com relação com esse centro.

Por esse motivo, me parece improvável que o arquétipo da totalidade não possua, ele também, uma posição central que o aproxime singularmente da imagem de Deus. A semelhança é ainda sublinhada, em particular, pelo fato de que esse arquétipo cria um símbolo que sempre serviu para caracterizar e exprimir imagisticamente a divindade... A imagem de Deus não coincide propriamente com o inconsciente em sua fatalidade, mas com um conteúdo particular deste último, isto é, com o arquétipo do si mesmo. É este último que não sabemos separar empiricamente da imagem de Deus.”

“Podemos considerar a imagem de Deus como um reflexo do si-mesmo ou, inversamente, ver no si-mesmo uma *Imago Dei in homine*. Imagem primordial – (Jakob Burckhardt). Termo empregado inicialmente por Jung em lugar de arquétipo.”

Inconsciente (O) – C. G. Jung: “Teoricamente é impossível fixar limites no campo da consciência, uma vez que ela pode estender-se definitivamente. Empiricamente, porém,

ele sempre atinge seus limites, ao atingir o desconhecido. Este último é constituído por tudo aquilo que ignoramos, por aquilo que não tem qualquer relação com o eu, centro dos campos da consciência. O desconhecido divide-se em dois grupos de objetos; os que são exteriores e os que seriam acessíveis pelos sentidos e dados interiores, que seriam o objeto da experiência imediata. O primeiro grupo constitui o desconhecido do mundo exterior; o segundo, o desconhecido do mundo interior. Chamamos inconsciente a este último campo.”

“Tudo o que conheço, mas não penso num dado momento, tudo aquilo de que já tive consciência mas esqueci, tudo o que foi percebido por meus sentidos e meu espírito consciente não registrou, tudo o que involuntariamente e sem prestar atenção (isto é, inconscientemente), sinto, penso, relembro, desejo e faço, todo o que o futuro prepara em mim e que só mais tarde se tornará consciente, tudo isso é conteúdo do inconsciente.”

“A esses conteúdos se acrescentam as representações ou impressões penosas mais ou menos intencionalmente reprimidas. Chamo de inconsciente pessoal ao conjunto de todos esses conteúdos. Mas além disso encontramos também no inconsciente propriedades que não foram adquiridas individualmente; foram herdadas, assim como os instintos e os impulsos que levam à execução de ações comandadas por uma necessidade, mas não por uma motivação consciente... (Nesta camada “mais profunda” da psique encontramos arquétipos). Os instintos e os arquétipos constituem, juntos, o inconsciente coletivo. Eu o chamo coletivo porque, ao contrário do inconsciente pessoal, não é constituído de conteúdos individuais, mais ou menos únicos e que não se repetem, mas de conteúdos que são universais e aparecem regularmente.”

“Os conteúdos do inconsciente pessoal são parte integrante da personalidade individual e poderiam, pois, ser conscientes. Os conteúdos do inconsciente coletivo constituem como que uma condição ou base da psique em si mesma, condição onipresente, imutável, idêntica a si própria em toda a parte.”

Quanto mais profundas forem as “camadas” da psique, mais perdem a sua originalidade individual. Quanto mais profundas, mais se aproximam dos sistemas funcionais autônomos, mais coletivas se tornam, e acabam por universalizar-se e extinguir-se na

materialidade do corpo, isto é, nos corpos químicos. O carbono do corpo humano é simplesmente carbono; no mais profundo de si mesma, a psique é universo.

Individuação – C. G. Jung: “Uso a palavra ‘individuação’ para designar um processo através do qual um ser torna-se um ‘individuum’ psicológico, isto é, uma unidade autônoma e indivisível, uma totalidade”.

“A individuação significa tender a tornar-se um ser realmente individual; na medida em que entendemos por individualidade a forma de nossa unicidade, a mais íntima, nossa unicidade última e irrevogável; trata-se da realização de seu si-mesmo, no que tem de mais pessoal e de mais rebelde a toda comparação. Poder-se-ia, pois, traduzir a palavra “individuação” por “realização de si-mesmo”.

“Constato continuamente que o processo de individuação é confundido com a tomada da consciência do eu, identificando-se, portanto, este último com o Si-mesmo, e daí, resultando uma desesperadora confusão de conceitos. A individuação não passaria, então, de egocentrismo e auto-erotismo. O si-mesmo, no entanto, compreende infinitamente mais do que um simples eu... A individuação não exclui o universo, ela o inclui.

Inflação – Expansão da personalidade além de seus próprios limites, pela identificação com um arquétipo ou com a persona e, em casos patológicos, com uma personalidade histórica ou religiosa. A inflação tem por imagem a rã que pretende tornar-se um boi. Desenvolve-se um sentido exagerado da importância pessoal; comumente, esta última é compensada por um sentimento de inferioridade.

Introversão – Atitude típica que se caracteriza por uma concentração do interesse nos conteúdos intrapsíquicos. Seu contrário é extroversão.

Mona – Termo que designa um poder extraordinariamente atuante, que emana de um ser humano, de um objeto, de um ato, de um acontecimento ou de seres e espíritos

sobrenaturais. Pode também significar saúde, prestígio, poder mágico e poder de cura. Conceito primitivo de energia psíquica.

Mandala (sânscrito) – Círculo mágico. Na obra de C.G.Jung, símbolo do centro, meta, e do si-mesmo, enquanto totalidade psíquica; auto-representação de um processo psíquico de centralização da personalidade, produção de um centro novo desta última. A mandala exprime-se, simbolicamente, por um círculo, um quadrado ou um quatérnio, num dispositivo simétrico do número quatro e de seus múltiplos. No laísmo e na ioga tântrica, a mandala é um instrumento de contemplação (iantra), lugar de nascimento dos deuses. Mandala perturbada: toda forma derivada e desviada do círculo, do quadrado ou da cruz de braços iguais e cujo número de base é diferente de quatro ou de seus múltiplos.

C. G. Jung: “Mandala significa círculo, e mais especialmente, círculo mágico. As mandalas não se difundiram só em todo o Oriente, mas também existem entre nós; foram representadas abundantemente, na Idade Média. São numerosas no início da Idade Média no mundo cristão: muitas delas têm o Cristo no centro e os quatro evangelistas ou seus símbolos nos quatro pontos cardeais. Esta concepção deve ser muito antiga, uma vez que entre o egípcio Hórus era representado do mesmo modo, com seus quatro filhos.”

“Como a experiência mostra, as mandalas aparecem mais freqüentemente em situações de perturbação e indecisão. O arquétipo que essa situação constela como compensação representa um esquema ordenador que vem, de algum modo, colocar-se acima do caos psíquico, como um círculo dividido em quatro partes iguais, ajudando cada conteúdo a encontrar seu lugar e contribuindo para manter sua coesão”.

Neurose – Estado de desunião consigo mesmo, causado pela oposição entre as necessidades instintivas e as exigências da cultura, entre os caprichos infantis e a vontade de adaptação, entre os deveres individuais e coletivos. A neurose é um sinal de parada para o indivíduo que está num caminho falso, e um sinal de alarme que o induz a procurar um processo de cura pessoal.

C. G. Jung: “A perturbação psíquica de uma neurose e a própria neurose podem ser concebidas como um ato frustrado de adaptação. Esta formulação corresponde à opinião de Freud, para quem a neurose constitui, num certo sentido, uma tentativa de autocura.”

“A neurose é sempre o substituto de um sofrimento legítimo.”

Numinoso – Conceito de Rudolf Otto (“o Sagrado”), que designa o inexprimível, misterioso, tremendo, o “totalmente outro”, propriedades que possibilitam a experiência imediata do divino.

Persona – Designa originalmente, no teatro antigo, a máscara usada pelos atores.

C.G.Jung: “ A persona... é o sistema de adaptação ou a maneira por que se dá a comunicação com o mundo. Cada estado ou cada profissão, por exemplo, possui sua persona característica... O perigo está, no entanto, na identificação com a persona; o professor com seu manual, o tenor com sua voz... Pode-se dizer, sem exagero, que a persona é aquilo que não é verdadeiramente, mas o que nós mesmos e os outros pensam que somos.”

Psicóide – “Semelhança à alma”, “quase psíquica”. Assim Jung caracteriza a camada profundíssima do inconsciente coletivo e de seus conteúdos, os arquétipos, que não podem ser representados.

C.G.Jung: “O inconsciente coletivo representa uma psique que, ao contrário dos fenômenos psíquicos conhecidos, escapa às imagens representativas. Por este motivo a chamei psicóide.”

Quatérnio – C.G.Jung: “O quatérnio é um arquétipo, por assim dizer, universal. Constitui o pressuposto lógico de todo julgamento da totalidade. Tal julgamento pressupõe um aspecto quadruplo. Por exemplo: para descrever a totalidade do horizonte, designamos os quatro pontos cardeais. Há sempre quatro elementos, quatro qualidades primeiras,

quatro cores, quatro costas na Índia, quatro vias de desenvolvimento espiritual do budismo. Por este motivo também existem quatro aspectos psicológicos na orientação psíquica. Para orientar-nos, necessitamos de uma função que constate que algo é (sensação); uma segunda função, que estabeleça o que é (pensamento); uma terceira função, que decida se isso nos convém ou não, e se desejamos aceitá-la ou não (sentimento); e uma quarta função que indique de onde isso provém e para onde vai (intuição). Além disso nada há a dizer... O ideal da totalidade é o círculo ou a esfera. Mas sua divisão mínima natural é o quadrado.”

Um quatérnio tem, às vezes a estrutura 3+1, no sentido de que um dos termos ocupa uma posição excepcional, ou possui uma natureza diferente da dos outros. (Por exemplo, três dos símbolos dos evangelistas são animais e o quarto é um anjo.) Quando o “quarto” elemento se acrescenta aos outros três, surge então o “Um”, símbolo de totalidade. Na psicologia analítica, ocorre que a função “inferior” (isto é, aquela que não está à disposição consciente da pessoa), encarna o “quarto”. Sua integração na consciência é uma das tarefas mais importantes do processo de individuação.

Si-mesmo – É o arquétipo central da ordem, da totalidade do homem, representado simbolicamente pelo círculo, pelo quadrado, pelo quatérnio, pela criança, pela mandala, etc.

C.G.Jung: “O si-mesmo é uma realidade ‘sobre-ordenada’ ao eu consciente. Abrange a psique consciente e a inconsciente, constituindo por esse fato uma personalidade mais ampla, que também somos... Mas não devemos nutrir a esperança de chegar a uma consciência aproximada do si-mesmo; por mais consideráveis e extensas que sejam as paisagens interiores e os setores apreendidos pela consciência, não desaparecerá a massa imprecisa e uma soma desconhecida de inconsciência, que também faz parte integrante da totalidade do si-mesmo.”

“O si-mesmo é o centro e também a circunferência completa que compreende ao mesmo tempo o consciente e o inconsciente: é o centro dessa totalidade, como o eu é o centro da consciência.”

“O si-mesmo é também a meta da vida, pois é a expressão mais completa dessas combinações do destino que se chama: indivíduo.”

Sincronicidade – Termo criado por Jung, que exprime uma coincidência significativa ou uma correspondência: a) entre um acontecimento psíquico e um acontecimento físico não ligados por uma relação casual. Tais fenômenos de sincronicidade aparecem, por exemplo, quando fenômenos interiores (sonhos, visões, premonições) parecem ter uma correspondência na realidade exterior: a imagem interior ou a premonição mostrou-se “verdadeira”; b) entre sonhos, idéias análogas ou idênticas que ocorrem em lugares diferentes, sem que a causalidade possa explicar umas e outras manifestações. Ambas parecem ter relação com processos arquetípos do inconsciente.

C.G.Jung: “Minha preocupação, com relação à psicologia dos processos inconscientes, obrigou-me, há muito tempo, a procurar – além da causalidade – outro princípio de explicação, uma vez que o princípio de causalidade me parecia impróprio para explicar certos fenômenos surpreendentes da psicologia do inconsciente. Encontrei, assim, fenômenos psicológicos paralelos, que não podiam ser ligados entre si casualmente; deviam ser ligados de outra forma, por outro desenrolar de acontecimentos. Esta conexão de acontecimentos parecia-me ser essencialmente dada, por sua relativa simultaneidade, de onde o termo “sincronístico”. Parece, com efeito, que o tempo, longe de ser uma abstração, é um continuum concreto; ele inclui certas qualidades ou condições fundamentais que se manifestam, simultaneamente, em lugares diferentes, com um paralelismo que não pode se explicado pela casualidade. É o caso, por exemplo, de símbolos, idéias ou estados psíquicos que aparecem simultaneamente.”

“Escolhi o termo ‘sincronicidade’ porque a aparição simultânea dos dois acontecimentos, ligados pela significação, mas sem relação casual, me pareceu um critério decisivo. Emprego, pois, aqui, o conceito geral de sincronicidade, no sentido especial de coincidência, no tempo, de dois ou vários elementos, sem relação casual e que têm o mesmo conteúdo significativo, ou um sentido similar. Isto não é o mesmo que “sincronismo”, cujo significado é apenas o da aparição simultânea de dois fenômenos.”

A sincronicidade não é mais enigmática, nem mais misteriosa do que as discontinuidades na física. Nossa convicção enraizada do poder da causalidade cria, e só ela, as dificuldades que se opõem ao nosso entendimento, e faz parecer impensável que acontecimentos acausais possam existir ou produzir-se. As coincidências de acontecimentos ligados pelo sentido são pensáveis como puro acaso. Mas quanto mais se multiplicam e mais a concordância é exata, mais sua probabilidade diminui e mais aumenta sua inverossemilhança, o que significa que não podem mais passar por simples acaso, mas devem, devido à ausência de explicação causal, ser olhadas como ordenações que têm sentido. Sua “inexplicabilidade” não é devida à ignorância de sua causa, mas ao fato de que nosso intelecto é incapaz de pensá-la”...

Sombra – A parte inferior da personalidade. Soma de todos os elementos psíquicos pessoais e coletivos que, incompatíveis com a forma de vida conscientemente escolhida, não foram vividos e se unem ao inconsciente, formando uma personalidade parcial, relativamente autônoma, com tendências opostas às do consciente. A sombra se comporta de maneira compensatória em relação à consciência. Sua ação pode ser tanto positiva quanto negativa. No sonho, a sombra tem freqüentemente o mesmo sexo que o sonhador. Enquanto elemento do inconsciente pessoal, a sombra procede do eu; enquanto arquétipo do “eterno antagonista”, procede do inconsciente coletivo. A tarefa do início da análise é tornar a sombra consciente. Negligenciar e recalcar a sombra ou identificar o eu com ela pode determinar dissociações perigosas. Como ela é próxima do mundo dos instintos, é indispensável levá-la continuamente em consideração.

C. G. Jung: “A sombra personifica o que o indivíduo recusa conhecer ou admitir e que, no entanto, sempre se impõe a ele, direta ou indiretamente, tais como os traços inferiores do caráter ou outras tendências incompatíveis.”

“A sombra é...aquela personalidade oculta, recalcada, freqüentemente inferior e carregada de culpabilidade, cujas ramificações extremas remontam ao reino de nossos ancestrais animais, englobando também todo o aspecto histórico do inconsciente... Se antes era admitido que a sombra humana representasse a fonte de todo o mal, agora é possível, olhando mais acuradamente, descobrir que o homem inconsciente, precisamente a sombra, não é

composto apenas de tendências moralmente repreensíveis, mas também de um certo número de boas qualidades, instintos normais, reações apropriadas, percepções realistas, impulsos criadores, etc.”

Sonho – C.G. Jung: O Sonho é uma porta estreita, dissimulada naquilo que a alma tem de mais obscuro e íntimo; essa porta se abre para a noite cósmica original, que continha a alma muito antes da consciência do eu e que a perpetuará muito além daquilo que a consciência individual poderá atingir. Pois toda consciência do eu é esparsa; distingue fatos isolados, procedendo por separação, extração e diferenciação; só o que pode entrar em relação com o eu é percebido. A consciência do eu, mesmo quando aflora as nebulosas mais distantes, é feita de enclaves bem delimitados. Toda consciência específica. Mediante o sonho, inversamente, penetramos no ser humano mais profundo, mais geral, mais verdadeiro, mais durável, mergulhado ainda na penumbra da noite original, quando ainda estava no Todo e o Todo nele, no seio da natureza indiferenciada e despersonalizada. O sonho provém dessas profundezas, onde o universo ainda está unificado, quer assuma as aparências mais pueris, as mais grotescas, as mais imorais.”

Os sonhos não são invenções intencionais e voluntárias, mas pelo contrário, são fenômenos naturais que não diferem daquilo que representam. Não iludem, não mentem, não deformam, não encobrem, mas comunicam ingenuamente o que são e o que pensam. Só são irritantes e enganadores se não os compreendermos. Não utilizam artifícios para dissimular alguma coisa; dizem à sua maneira o que constitui seu conteúdo e da maneira mais nítida possível. Mas, quer sejam originais ou difíceis, a experiência demonstra que sempre se esforçam por exprimir algo que o eu não sabe e não compreende.