

Jung entre a angústia e o mito

o inconsciente coletivo como *synthoma*

Caio Liudvik

Resumo O presente artigo é um estudo sobre o capítulo “Infância” da autobiografia *Memórias, sonhos, reflexões*, de Carl Gustav Jung. Pretendemos elucidar o *mito pessoal*, de tipo profético, com o qual o psicólogo suíço representa a si mesmo ali, para então tentarmos articulá-lo com a postulação, por Jacques Lacan, de que o conceito junguiano de inconsciente coletivo é um *synthoma*, isto é, uma resposta, aqui de tipo teórico, e comparável à obra literária de James Joyce, a uma situação pessoal de extrema angústia ou mesmo de uma psicose latente.

Palavras-chave Jung; Lacan; mito; *synthoma*; angústia.

Caio Liudvik é cientista social e jornalista, mestre e doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo.

Se desejarmos compreender esse homem e seu universo, não há outro meio senão reconstruir cuidadosamente, através das representações míticas que ele nos oferece, o acontecimento original a que ele se refere incessantemente e que reproduz em suas cerimônias secretas. Impõe-se um método: pela análise dos mitos, restabelecer os fatos em sua verdadeira significação.

[J.-P. Sartre]¹

Em numerosas ocasiões, ao longo de sua obra, Carl Gustav Jung (1875-1961) parece investir a psicologia moderna – ou melhor, a sua própria escola doutrinária, a psicologia analítica – de uma missão especial, com relação à religião. Missão de *salvação*, para que as verdades da fé não estivessem condenadas ao descrédito e ao desuso sob o impacto da maciça racionalização que se impunha sobre a vida pública e privada desde o Iluminismo e as revoluções burguesas². Por meio dos conceitos de arquétipo e de inconsciente coletivo, entre outros, Jung considerava estar inaugurando uma via hermenêutica que, para além da eficácia prática nos consultórios terapêuticos, aspirava a também ser um resgate do significado da religião, tomada aqui num sentido mais amplo do que o desta ou aquela confissão institucional; religião, *religere*, enquanto observância cuidadosa e (literalmente) devotada à realidade da alma.

Jung pretendeu, em obras como “Psicologia e Religião”³, reverter a cristalização dogmática que matou, para muitos, a possibilidade da experiência originária da religiosidade en-

1 J.-P. Sartre, *Saint Genet – ator e mártir*, p. 19.

2 P. Rieff, *O triunfo da terapêutica*, p. 117 ss.

3 C. G. Jung, *Psicologia e religião*.



longe da aura pacífica e transcendental que muitos junguianos da New Age lhe atribuem, o mestre suíço era franco em assumir que “vivemos sempre como que em cima de um vulcão”

quanto evento na alma (psique). Declarava-se empenhado na difícil empresa de construir uma ponte que re-ligasse (para lembrar outra das origens do termo religião, *religare*) a concepção do dogma com a experiência imediata dos arquétipos psicológicos e afirmava que encontraria os materiais necessários para tanto no estudo dos *símbolos naturais do inconsciente*, em especial os sonhos. Uma morte e ressurreição da verdade, antes figurada em crenças, instituições, e agora, num movimento de *re-volta* (no duplo sentido de um protesto iconoclástico e um retorno à origem), resgatada em seu valor originário, acessível ao *homo psychologicus* dos tempos modernos. Jung assim fazia sua, de modo peculiar, uma exigência do grande teólogo, e fundador da hermenêutica moderna, Friedrich Schleiermacher, de quem o avô paterno de Jung fora grande amigo: a primazia da “experiência espontânea” do religioso sobre os dogmas e rituais⁴.

Não é nosso foco, aqui, uma avaliação detalhada desse projeto e de seu grau de sucesso, na obra de Jung e de seus continuadores. Caberia tão-somente registrar uma convicção nossa que precedeu e se reforçou ao longo dessa pesquisa, qual seja: estamos diante de um homem excepcional, um *gênio*, para usar categoria tão ao gosto das tradições românticas alemãs de que Jung era ávido admirador, gênio, sim, mas que nem por isso estaria isento das vicissitudes e sofrimentos que parecem ser fardo de todos nós, como pedra de Sísifo, tanto mais pesada quando mais profundo o homem que a tenha no meio do caminho. Dessa perspectiva mais *existencial* em que nos colocamos, rótulos psicopatológicos como neurose ou psicose têm

menos peso heurístico do que a questão da angústia. Seria sim distorcer gravemente nossa tese resumi-la como: *Jung é um louco, e suas teses são nada mais que delírios*.

Longe da aura pacífica e transcendental que muitos junguianos da *New Age* lhe atribuem, o mestre suíço era franco em assumir que “vivemos sempre como que em cima de um vulcão”⁵. Iremos explorar algo do vulcão de tormentos subjacentes à existência concreta de Jung e à sua obra teórica, a qual é antes de tudo uma escrita subjetiva, um depoimento sobre si mesmo projetado (como os alquimistas faziam com seu próprio espírito, ao simbolizar a matéria no laboratório) em macroteorias da natureza humana. Para essa *nekyia*, como os gregos chamavam a descida ao inferno, um de nossos principais guias será Jacques Lacan, e uma afirmação em seu Seminário, livro 23 – *O Sinthoma*, dedicado a James Joyce. No capítulo VIII da obra⁶ (“Do sentido, do sexo e do real”), Lacan diz que, em *Finnegans Wake*, Joyce faz o próprio sonho ser um sonhador. E acrescenta: “É nisso que Joyce desliza, desliza, desliza até Jung, desliza até o inconsciente coletivo. Que o inconsciente coletivo seja um *sinthoma*, não há melhor prova que Joyce, pois não se pode dizer que *Finnegans Wake*, em sua imaginação, não participa desse *sinthoma*”⁷.

Eis-nos diante de um enunciado demasiado curto para a complexidade da enunciação que lhe subjaz, cujo alcance parece ir além de Joyce e se referir ao próprio Jung, cuja ruptura com Freud, em 1912-13, envolveu, entre outras divergências, a sua crítica ao olhar *personalista* – o inconsciente como configuração psíquica única, de conteúdos exclusivos de cada sujeito – da teoria freudiana; uma perspectiva que seria insensível à camada mais profunda da mente, repleta de conteúdos simbólicos comuns a todos os indivíduos, o *inconsciente coletivo*.

Lacan, ao referir-se a tal noção como um *sinthoma*, parece nos convidar não tanto a uma discussão de caráter teórico-conceitual, mas a fazer o caminho inverso daquele de Jung: do

universal ao particular, no caso, ao universo existencial do próprio Jung, cujos matizes e sulcos subjetivos teriam deixado, de modo indelével, suas digitais sobre o conceito de inconsciente coletivo.

Estará Lacan levantando a questão da possibilidade de um *caso Jung* nas bases em que estabelece, em seu seminário, o *caso Joyce*? Estará, em suma, sugerindo que a noção de inconsciente coletivo, como criação *sinthomática*, teve para Jung a função que a escrita teve para Joyce, ou seja, a de permitir que o sujeito se houvesse com uma psicose não desencadeada, portanto, com o acontecimento da forclusão do Nome-do-Pai?

Muito mais explícito nesse sentido foi D. W. Winnicott, que, em resenha da autobiografia de Jung, afirma que este autor “fornece-nos um quadro de esquizofrenia de infância, e, ao mesmo tempo, sua personalidade demonstra uma força de um tipo tal que o capacitou a curar-se sozinho”⁸. Cabe registrar que outro importante estudo psicanalítico sobre a vida de Jung, o de Paul Stern⁹, alimenta também essa direção interpretativa, ao deter-se nas perturbações emocionais que marcaram a trajetória de seu biografado.

Soa, no mínimo, próximo da função da escrita em Joyce, segundo Lacan, aquilo que Winnicott afirmou sobre a vida de Jung e sua *moléstia psicótica*. Para este autor, tal moléstia não trouxe apenas inúmeros problemas, mas também o impulso para *realizações excepcionais*. Assim, “(Jung), naturalmente, lançou um raio de luz sobre o problema que é comum a todos os seres humanos, na medida em que existem defesas

»
queremos identificar algumas condições de possibilidade para uma ulterior elucidação do inconsciente coletivo como sinthoma de Jung

comuns contra temores intoleráveis que poderiam ser chamados de psicóticos”¹⁰.

Jung começou a escrever *Memórias, Sonhos, Reflexões* com o auxílio de Aniela Jaffé em 1957, mas o livro só veio a ser publicado em 1962, ano seguinte ao da morte do autor¹¹. Detemo-nos, como Winnicott em sua resenha, no capítulo “Infância”. Os limites do presente artigo nos sugerem a formulação e fundamentação de uma questão, sem pretender uma resposta exaustiva. Queremos identificar algumas condições de possibilidade para uma ulterior elucidação do inconsciente coletivo como *sinthoma* de Jung. Um outro conceito importante de Lacan, o *mito individual*, referido em artigo de 1953, retomado e formulado em 1978, por Jacques-Alain Miller¹² com referência a um caso de neurose, o caso freudiano do “Homem dos Ratos”¹³, é tomado aqui como baliza conceitual.

Nossa hipótese é que o *mito individual* de Jung, conforme fica patente no seu relato autobiográfico, pode fornecer importantes pistas acerca do conteúdo do *sinthoma* junguiano, um profetismo de revelação da ideia de inconsciente coletivo. Todo *sinthoma*, no sentido estabelecido por Lacan, em linhas gerais, vem fazer suplência ao buraco deixado pela forclusão do Nome-do-Pai, isto é, da função do pai simbólico que impede a criança de permanecer como o *falo* da mãe. Mas a *forclusão* (ou *preclusão*, *Verwerfung*) dessa interdição, ou seja, a *recusa* do Nome do pai, não teria, no caso (de) Jung, levado ao delírio, e sim à *suplência*. A obra criadora, uma espécie de autonomação que inscreve o sujeito na ordem simbólica, o teria protegido do desencadeamento de uma crise psíquica de consequências imprevisíveis.

4 Y. Tardan-Masquelier, *C. G. Jung: a sacralidade da experiência interior*, p. 21.

5 C. G. Jung, *op. cit.*, p. 17.

6 J. Lacan, *O Seminário, livro 23 (O sinthoma)*, p. 121.

7 J. Lacan, *op. cit.*, p. 121.

8 D. W. Winnicott, *Explorações psicanalíticas*, p. 365s.

9 P. Stern, *C. G. Jung – o profeta atormentado*.

10 D. W. Winnicott, *op. cit.*, p. 372.

11 C. G. Jung, *Memórias, sonhos, reflexões*.

12 J. Lacan, *O mito individual do neurótico*.

13 S. Freud, *Notas sobre um caso de neurose obsessiva*.



de nosso prisma investigativo,
é muito importante ver de que modo
Jung formula teoricamente o que,
nas Memórias, se traduz nos termos
de uma narrativa

Volta às origens

O que Jung pretende com esse retorno às origens – processo, aliás, típico das narrativas míticas tradicionais¹⁴ – que foi seu exercício autobiográfico? A afirmativa final do capítulo nos dá pistas importantes sobre o significado estratégico de todo este excerto do livro: “Na minha infância as coisas ocorreram tal como pude observar mais tarde entre os indígenas da África: eles agem primeiro e não sabem absolutamente o que fazem. Somente muito mais tarde refletem sobre o assunto”¹⁵.

Temos aqui as primeiras indicações de como o *mito de sua vida*, que Jung explicitamente se dedica a investigar em suas memórias¹⁶, é um *mito profético*. Por mito, aqui, Jung entende uma forma de expressão e uma representação que dê conta da demanda de sentido que cada ser humano faz a si mesmo, à sua vida e a seu lugar no mundo. A autêntica *expressão mítica* de si mesmo não seria, porém, algum conto da carochinha conveniente, mas uma imagem da totalidade da própria alma, em seus conteúdos conscientes e inconscientes¹⁷.

Na narrativa autobiográfica que começamos a trabalhar, Jung demonstra querer, em suma, mostrar, para o leitor e para si mesmo, como as verdades do inconsciente coletivo, antes de teorizadas, foram *vividas* por ele, de modo necessariamente confuso, errático, o que é típico dos processos iniciáticos nos quais o herói – neste caso, o profeta – passa por diferentes etapas de *amadurecimento* para o desempenho adequado de sua missão.

Tudo se passa como se as memórias de Jung sobre a infância traduzissem numa escala

peçoal o que o pensamento mítico faz em nível coletivo: contar sobre as origens sagradas de tudo o que existe, e nesse sentido legitimar o que existe segundo sua conformidade com o molde celestial.

É o que acontece, em especial, com o conceito de inconsciente coletivo. Assistimos, no livro, a uma gradual tomada de consciência de um homem – o próprio Jung – sobre a existência deste substrato psíquico *transpessoal* a partir de uma experiência *peçoal* e imediata, nos seus sonhos e fantasias, que afinal foram a “larva ardente e líquida a partir da qual se cristalizou a rocha que eu devia talhar”, ou seja, sua obra teórica e sua prática terapêutica¹⁸.

De nosso prisma investigativo, é muito importante ver de que modo Jung formula teoricamente o que, nas *Memórias*, se traduz nos termos de uma narrativa, a do “mito de minha vida”¹⁹: a ideia de que a matriz de toda vivência religiosa está na vocação (do latim *vocare*, chamar) dirigida ao ego *peçoal* pelo inconsciente coletivo, que nos fala através de seus arquétipos – em especial o *Self*, a um só tempo, e paradoxalmente, o ponto central e totalidade da psique, onde se dá a integração dos conteúdos conscientes e inconscientes. Arquétipos – além do *Self*, temos também, por exemplo, a *persona*, a sombra, a *anima* e *animus*, o velho sábio – corresponderiam a categorias universais da imaginação. E o arquétipo do *Self* teria afinidade intrínseca, senão com o Deus em si, ao menos com o Deus para nós, a *imago Dei* (imagem de Deus), a representação humana do divino, presente nas diversas religiões, inclusive naquelas, como o budismo, isentas da adoração a um Criador *peçoal*.

Retomando o fio inicial, as *Memórias* traçam o acidentado percurso de Jung rumo à consumação de sua missão *profética*, qual seja, o anúncio do inconsciente coletivo. Paul Stern, aliás, dá a seu importante estudo sobre o psicólogo suíço o nome de *C. G. Jung – o Profeta Atormentado*, e comenta: “O profeta, a seus olhos [os de Jung], era escolhido pelo destino para proclamar uma nova verdade ou restabelecer

uma antiga, já esquecida. Sua revelação profética era a da Realidade da Alma”²⁰.

Conforme se pode depreender da análise de Stern, o profeta ou, mais amplamente, a figura sociológica do *grande homem* destinado a remodelar, mais ou menos profundamente, valores e instituições, se associa a uma *falta* e a um *excesso*, um *a menos* e um *a mais* em relação ao homem mediano. Um *a menos* em termos de adaptação, de ajustamento e, pois, de estabilidade interior e exterior. E um *a mais* na medida em que essa precariedade pessoal, causa de turbulências e excentricidades, é na verdade uma faceta da personalidade e do destino *especiais* do *Escolhido*. A ferida que afasta o profeta de seu meio habitual é o que o impulsionará no caminho novo que irá trilhar e depois anunciar aos demais homens²¹.

Angústia infantil

O retrato que o ancião Jung dá do pequeno Carl é, sem dúvida, o de uma criança fragilizada, desamparada, marcada, inclusive, por um traço que o próprio Jung depreende da série de acidentes físicos pelos quais passou nos seus primeiros anos: “uma tendência inconsciente para o suicídio ou uma forma de resistência funesta à vida no mundo”²². O fator externo que mais o teria influenciado nesse sentido teria sido o ambiente doméstico tenso, sobrecarregado pelas brigas e pelo distanciamento afetivo (e sexual) entre seus pais, Paul Jung e Emilie Preiswerk, ambos suíços

14 M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*.

15 C. G. Jung, *Memórias ...*, p. 35.

16 Y. Tardan-Masquelier, *op. cit.*, p. 18.

17 Y. Tardan-Masquelier, *op. cit.* p. 21.

18 C. G. Jung, *Memórias ...*, p. 20.

19 C. G. Jung, *op. cit.*, p. 19.

20 P. Stern, *op. cit.*, p. 7.

21 P. Stern, *op. cit.*, p. 8.

22 C. G. Jung, *Memórias ...*, p. 23.

23 F. McLynn, *Carl Gustav Jung – uma biografia*.

24 F. McLynn, *op. cit.*, p. 17.

25 F. McLynn, *op. cit.*, p. 17.

26 F. McLynn, *op. cit.*, p. 17.

»
o retrato que o ancião Jung dá
do pequeno Carl é, sem dúvida,
o de uma criança fragilizada,
desamparada

e de família repleta de pastores luteranos (como o próprio Paul veio a se tornar). Paul Jung, segundo Mc Lynn²³ ao estudar idiomas orientais na Universidade de Göttingen, teria se destacado, sobretudo em relação ao árabe. Mas, por volta dos trinta anos, em consequência de sua depressão, nada mais teria alcançado além de um obscuro posto de pastor da Igreja Evangélica Suíça, num recanto do Thurgau. Lacônico e discreto em público, de humor difícil e briguento na vida privada, teria enfrentado também incompatibilidade com a mulher, de personalidade *esquisita* e avessa a sua natureza sonhadora e erudita. O pai de Emilie, Samuel Preiswerk, era um brilhante pastor e sionista *avant la lettre*, mas também um adepto de práticas ocultistas. Pedia, por exemplo, que sua segunda esposa ficasse atrás dele nas prédicas, a fim de afastar os maus espíritos, e mantinha em seu escritório de casa uma cadeira reservada para o fantasma de sua primeira mulher realizar suas visitas e conversações semanais²⁴. Emilie teria “herdado uma dupla dose de mediunidade de seus pais²⁵”.

O biógrafo de Jung então prossegue: “Os problemas do casal tinham uma raiz erótica. Paul, segundo alguns, carecia de virilidade, e Emilie sentia horror a contatos físicos; possivelmente ambos os fatores estavam em jogo, numa combinação que não podia dar certo”²⁶. Temos desde já um indicador importante de precariedade, na experiência do menino Carl, da incidência do Nome-do-Pai – que não é tanto o pai *real* mas o pai simbólico, o pai dito no discurso da mãe –, algo que sabemos ter importantes consequências em termos de vulnerabilização de um sujeito à psicose.



*o inconsciente coletivo que ele
revelará faz suplência ao vazio
deixado por um discurso – a religião
cristã – ao mesmo tempo hegemônico
e enfraquecido, isto é, unilateral*

Teria também concorrido para a infelicidade do casal o fato de Emilie ter dado à luz três filhos que não sobreviveram ao parto, antes de que Carl nascesse, em 26 de julho de 1875, na paróquia de Kesswil²⁷. Ele ganharia uma irmã nove anos depois, diferença etária que tenderia a reforçar a solidão doméstica do menino.

Jung é bem explícito a respeito da influência negativa que recebeu desse ambiente e de como a religião, evidentemente hegemônica na atmosfera do presbitério onde cresceu, foi um fator de alívio mas também de mais angústia. Uma das suas lembranças mais remotas é a imagem de si, ainda bebê, “inquieto, febril, sem sono”²⁸, carregado nos braços do pai, que cantarola para ele melodias apaziguadoras. Jung relata que a que mais o marcou foi a canção do Soberano, cujo começo era: “Que tudo se cale, e cada qual se incline...”²⁹.

Esses dizeres da música ajudam, aliás, a caracterizar a religião que Jung herdou do pai. Ou melhor, o tipo de vivência e de função dadas à religião: *que tudo se cale*, sobretudo as dúvidas e medos, e que todos nos inclinemos ante a autoridade de dogmas que não precisam ser compreendidos, e sim acreditados. É este, ao menos, o perfil que Jung nos dá de seu pai, e seria esta a dimensão religiosa do embotamento geral da vida sofrido pelo pobre pastor interiorano.

É exatamente contra esse modelo religioso que a missão profética de Jung se estrutura em seu texto. O inconsciente coletivo que ele revelará faz suplência ao vazio deixado por um discurso – a religião cristã – ao mesmo tempo hegemônico em casa e internamente enfraquecido, isto é, *unilateral*.

Unilateral é também um termo que se refere a um traço decisivo na fenomenologia da neurose segundo Jung. Reprime o elemento da dúvida e se apegua a imagens – o *Senhor Jesus*, por exemplo – que não dão conta da realidade total do Ser, que não é só benfazeja, amorosa, luminosa, mas também terrível, sinistra. Como não implicar o divino em sua imperfeita e sombria Criação? Este tema, crucial em livros de Jung, como em *Resposta a Jó*³⁰ – no qual apontará o sofredor Jó como moralmente *superior* a Deus –, percorre intensamente seu depoimento autobiográfico.

É esta uma singularidade de Jung e de sua psicologia em relação ao grande problema filosófico da *morte de Deus*, trazido à tona por Nietzsche. Para Jung, desde muito cedo, a existência de Deus foi uma evidência imediata; o que morre para ele, ou o que ele irá *foracluir*, é uma dada representação de Deus – a representação de seu pai. E, junto com ela, a representação coletiva, cristã-dogmática, de Deus como o “Sumo Bem”, o Pai amoroso totipotente. Uma sombra de suspeição caiu sobre um deus que *chamava* para si as pessoas que eram enterradas: o chamado divino, em vez de vocação para a vida, significava morte e devoramento pela Terra, após cerimoniais tristes com homens “soturnos e negros, de fraque e cartola, cujos sapatos eram pretos e lustrosos e que se ocupavam com caixões negros”³¹. Também a figura do *jesuíta* se sobrecarregou de uma aura sinistra para o pequeno Carl, nisso influenciado pela verdadeira “fobia familiar”³² que testemunhava em sua casa com relação aos sacerdotes católicos; daí o “primeiro trauma consciente” de que Jung se recorda³³: uma “estranha figura com um chapéu de abas largas e uma longa veste negra”, parecia “um homem usando roupa feminina” (a *androginia*, mostrará o teórico Jung mais tarde, é componente importante dos deuses arcaicos), descendo uma colina e vindo ao encontro do pequeno Carl. “Vendo-o, senti um medo que aumentou rapidamente até tornar-se pavor mortal. Configurara-se em

minha mente a ideia apavorante: *É um jesuíta!* Pouco tempo antes, com efeito, eu ouvira uma conversa de meu pai com um de seus colegas sobre as maquinações dos *jesuítas*³⁴.

À palavra *pai*, graças a esses fatores religiosos e à tibieza pessoal que seu progenitor paterno manifestava em casa, no trabalho, na vida, Jung diz ter aprendido a associar o significado de “integridade de caráter e... fraqueza”³⁵. Já assinalamos, acima, o peso que essa peculiaridade pode ter tido na estruturação psíquica de Jung, em termos de uma possível *foraclusão* da metáfora paterna.

Outros dois significantes cruciais foram impregnados, para ele, de uma coloração afetiva imposta pelo mal-estar doméstico: “A palavra *amor* sempre me suscitava a desconfiança. O sentimento que associei com a palavra *feminino* foi durante muito tempo a desconfiança”³⁶.

Tais ansiedades se relacionam com as diversas longas estadas de sua mãe numa casa de repouso em Basel. Paul disse a seus paroquianos que ela precisava de hospitalização por causa de uma vaga queixa física, dando a entender que esta se ligava a complicações não especificadas durante o nascimento de Carl. Ao ouvir essas explicações, o menino teria se sentido “culpado e responsável pela ausência da mãe. Suas emoções foram acrescidas de uma sensação de abandono quando Paul o levou para morar com a irmã de Emilie, sua tia Gusteli, uma solteirona vinte anos mais velha que a mãe dele e que morava na velha casa dos Preiswerk, em Basel”³⁷.

Como é típico da angústia, não se tratou somente de uma desordem intelectual ou repre-

»
*outro sintoma corporal da sua
angústia infantil: os acessos
de pseudocrupe, acompanhados
da sensação de sufocamento*

sentacional, mas sim de um sofrimento psíquico que se alastrou pelo *corpo*: ele menciona, por exemplo, sua crise de eczema generalizado, aos três anos, como tendo possível motivação psicológica: uma separação momentânea de seus pais³⁸. Jung também mencionará, no capítulo sobre a adolescência, as crises de convulsão – tidas inicialmente como epilepsia – que passaram a acometê-lo sempre que se lhe ordenassem que fosse à escola ou estudasse os livros didáticos. Os colegas de escola, em vez de arrancá-lo da angústia doméstica, agregavam-lhe outro tipo de angústia, a de se sentir despersonalizado: eles “me alienavam de mim mesmo [...] me arrastavam e constrangiam a ser diferente do que eu pensava ser”³⁹. O contato com eles também lhe devolvia, especularmente, uma autoimagem em termos *sociais*, fazia-lhe se conscientizar de sua condição de pobreza em comparação aos outros. Além dos colegas, também os professores tinham com ele uma relação tensa, inclusive porque Carl atraía, de quando em quando, a suspeita de ter plagiado trabalhos escolares, cujo nível intelectual parecia estar muito acima do potencial demonstrado no dia a dia por aquele frágil garoto.

Outro sintoma corporal da sua angústia infantil: os acessos de *pseudocrupe* (a crupe é uma obstrução aguda da laringe, devido a causas diversas, desde alergia até tumor), acompanhados da sensação de sufocamento. “Durante essas crises ficava de costas na cama, inclinado para trás e meu pai me sustinha. Um círculo azul-brilhante, do tamanho da lua cheia e onde se moviam formas douradas que eu tomava por anjos, pairava sobre mim. Esta visão aliviava a

27 D. Bair, *Jung – uma biografia*.

28 C. G. Jung, *Memórias ...*, p. 22.

29 C. G. Jung, *op. cit.*, p. 22.

30 C. G. Jung, *Resposta a Jó*.

31 C. G. Jung, *Memórias ...*, p. 24.

32 F. McLynn, *op. cit.*, p. 21.

33 C. G. Jung, *Memórias ...*, p. 24s.

34 C. G. Jung, *op. cit.*, p. 24.

35 C. G. Jung, *op. cit.*, p. 23.

36 C. G. Jung, *op. cit.*, p. 23.

37 D. Bair, *op. cit.*, p. 40.

38 C. G. Jung, *Memórias ...*, p. 22.

39 C. G. Jung, *op. cit.*, p. 31.



o que separa o interno e o externo, ou o invisível e o visível, é também o que demarca o eterno e o efêmero

angústia da sufocação cada vez que esta ocorria. Mas a angústia reaparecia nos sonhos”⁴⁰.

A revelação do inconsciente coletivo

Adentramos, nesta última citação, outro território crucial do discurso autobiográfico de Jung: o seu *mundo interior*. E o que separa o interno e o externo, ou o invisível e o visível, é também o que demarca o eterno e o efêmero, como vemos nas palavras de Jung no Prólogo das *Memórias*: “A vida sempre se me afigurou uma planta que extrai sua vitalidade do rizoma; a vida propriamente dita não é visível, pois jaz no rizoma. O que se torna visível sobre a terra dura um só verão, depois fenece [...]. O que vemos é a floração – ela desaparece. Mas o rizoma persiste”⁴¹.

O rizoma, em termos psíquicos, corresponderia ao território do inconsciente coletivo, mãe e matriz uniforme e inata de que cada ego – e seu respectivo inconsciente *pessoal*, equivalente ao Id freudiano – seria uma floração pontual e passageira, na superfície da realidade espaço-temporal. E esta autobiografia, afirma o autor, será dedicada justamente ao rizoma; no máximo, aos acontecimentos externos pelos quais o mundo eterno se manifestou⁴². Mas, tão ou mais importantes que os fatos que se desenrolaram no raso da vida de sua *personalidade número um*, modo como Jung classifica sua identidade aparente, o *eu* – foram as irrupções da *personalidade número dois* (o *Self*, centro profundo da personalidade). Jung, aliás, se esforça em dizer que essa percepção dividida de si mesmo “não tem nada em comum com a ‘dissociação’, no sentido médico habitual”⁴³. Mas é possível dizer que se

tratava de uma vivência que tamponava algo da angústia e do desamparo que o frágil Carl sentia ante o mundo hostil que o circundava. Pois o *número dois* se lhe parecia um velho sábio, magnânimo, que remontaria nas eras, para além do pobre filho de pastor engolfado pelo desamor doméstico, pela inconsciência espiritual de pastores e devotos e pela frieza escolar.

É sob um regime severo de segredo que Jung se comunicava com este *número dois*. Este vinha a seu encontro sobretudo mediante sonhos e fantasias – que é como, mais tarde, Jung conceberia a via régia de sua terapêutica, confiante de que, nos símbolos e imagens produzidos pela mente não racional, está a chave para o acesso às energias coletivas de que poderia depender a restauração da saúde anímica do sujeito.

Se uma religião tem como componentes básicos o mito – narrativas sagradas que dão sentido ao universo – e o rito, que presentifica e põe em ato seus valores e representações, não exageramos ao dizer que, na ótica retrospectiva do octogenário Jung, o menino Carl viveu praticamente uma *religião particular*. Sobre os mitos, falaremos em breve; e os ritos? Estavam no lugar do que supostamente deveriam ser as *brincadeiras* infantis de Carl. Estas tomavam, porém, outra magnitude para ele; vide o bonequinho de madeira que ele talhou, guardou num pequeno estojo e escondeu no sótão de casa, para momentos (reservados) de contemplação. Nos bolsos de sua própria calça, Carl guardou e manteve consigo um seixo que colheu junto ao Reno e pintou de várias cores com uma aquarela; era a pedra do homenzinho, da qual caberia a Carl cuidar, e que deveria levar ao encontro daquele, nos momentos de contemplar.

Jung assim obtinha uma configuração plástica para o sentimento misterioso de força interior que o socorria nas horas de maior aflição da *personalidade número um*. “Sentia-me [com aqueles objetos] seguro e a sensação penosa de divisão interior desapareceu”⁴⁴. Somente anos depois, durante os preparativos de seu livro *Símbolos da Transformação* – que marcou

a sua ruptura com Freud e a consolidação de sua *poética do mito* psicoterapêutica⁴⁵ – ele veio a se aperceber de analogias de seu rito privado com costumes arcaicos⁴⁶. Foi nesse momento, com o retorno da lembrança infantil expressa na forma de práticas sociais primitivas, que Jung foi, “pela primeira vez, levado à ideia de que existem elementos arcaicos na alma, que não penetraram na alma individual a partir de uma tradição qualquer”⁴⁷. Curiosamente, aliás, o campo de aplicação preferencial dessas descobertas de Jung era o dos psicóticos. A escola de Zurique, com Bleuler e Jung à frente, já se destacava, desde o início do século xx, pelos importantes avanços no estudo da esquizofrenia (vide os estudos de associação de palavras introduzidos por Jung no estudo dos *complexos*, termo de sua autoria), o que veio a entusiasmar Freud quanto à possibilidade de levar para este campo os princípios e possibilidades que a psicanálise elaborara no tratamento de histéricos. Segundo Jung, os psicóticos estariam expostos mais diretamente do que os neuróticos à irrupção dos conteúdos arcaicos da psique.

Quanto à sua mitologia pessoal, era constituída pelo que veio depois a chamar de inconsciente coletivo, um Outro que não é o Grande Outro lacaniano da linguagem, mas sim um ente dotado de uma intencionalidade superior, como se fosse o próprio Deus. “O que falava em mim nesse tempo? Quem propunha as questões supremas? Quem reunia o alto e o baixo, estabelecendo a base de tudo o que preencheria a segunda metade da minha vida de tempestades

40 C. G. Jung, *op. cit.*, p. 31.

41 C. G. Jung, *op. cit.*, p. 20.

42 C. G. Jung, *op. cit.*, p. 20.

43 C. G. Jung, *op. cit.*, p. 52.

44 C. G. Jung, *op. cit.*, p. 33.

45 C. Liudvik, “Um arcaísmo moderno”, p. 191s; cf. C. G. Jung, *Símbolos da transformação*.

46 C. G. Jung, *Memórias ...*, p. 34.

47 C. G. Jung, *op. cit.*, p. 34.

48 C. G. Jung, *op. cit.*, p. 28.

49 C. G. Jung, *op. cit.*, p. 25s.

50 C. G. Jung, *op. cit.*, p. 45s.

51 P. Stern, *op. cit.*, p. 7.

quanto à sua mitologia pessoal,
era constituída pelo que veio depois
a chamar de inconsciente coletivo,
um Outro que não é o Grande Outro
lacaniano da linguagem

apaixonadas? Quem perturbava a tranquilidade e a inocência com esse pesado pressentimento da vida humana, a mais madura? Quem, senão o hóspede estrangeiro, vindo do alto e do baixo?”⁴⁸.

O pai, pálido representante do cristianismo oficial cujo Deus, ele sim, estava morto, nada tinha em comum com essa divindade misteriosa, ctônica, terrível, capaz, por exemplo, de – no primeiro sonho de que Jung se recorda, por volta dos três anos de idade – tomar a forma de um grande pênis, cuja parte superior era envolta por halo luminoso, e postada sobre um trono de uma câmara subterrânea⁴⁹. Noutra ocasião, para grande pesar e resistências de um rapaz cujo mundo cultural era, quisesse ou não, sobrecarregado da moral cristã, Carl teve uma fantasia de que Deus, do alto do céu, defecava em cima da nova catedral da Basileia, aniquilando-a⁵⁰.

Jung estava convicto de que não era ele o responsável por tais imagens, mas uma vontade superior, que *queria* que ele blasfemasse, isto é, que ele rompesse com os limites éticos do cristianismo oficial. Mas não se tratava de uma experiência de dessacralização, ao contrário: o cerne do “evangelho de interiorismo” de C. G. Jung⁵¹ está no anúncio de que o sagrado nos fala através de nossa própria *alma* inconsciente, que é bela e horrenda, boa e má, devota e blasfema, assim não se ajustando a qualquer manual de boas maneiras dogmáticas.

Diferentemente do que se dava em relação a seu pai cristão, em sua mãe Jung pressentia uma estranha familiaridade com o inconsciente pagão em que estava sendo iniciado. Carl, de fato, também percebia na mãe esta duplicidade





*o que sobressai é o retrato
de um chamamento profético que dá
sentido a uma existência que de outro
modo naufragaria na angústia
e no isolamento*

de personalidades número um e número dois. Por um lado, a pacata, contida, estreita esposa do pastor, de outro, uma mulher misteriosa, dotada de uma energia e de uma sabedoria selvagens, que ficavam mais claras durante a noite, por exemplo, nas visões do menino Jung: “Meus pais dormiam separados. Eu dormia no quarto de meu pai. Da porta que conduzia ao quarto de minha mãe vinham influências inquietantes”⁵². Uma terrível aura de mistério tomava sua mãe. “Uma noite vi sair de sua porta uma figura algo luminosa, vaga, cuja cabeça se separou do pescoço e planou no ar, como uma pequena lua. Logo apareceu outra cabeça que também se elevou. Esse fenômeno repetiu-se umas seis ou sete vezes”⁵³.

Eis-nos aqui, aliás, diante de um dos indícios mais fortes da adequação do juízo de Winnicott sobre a esquizofrenia infantil de Jung. É tempo de voltarmos a essa questão, dando especial ênfase aos nexos entre mito individual e *sinthoma* no caso do psicólogo suíço.

Mito individual

Apresentamos acima a forma pela qual Jung narra o *mito de sua vida*, ou de parte desta, a infância. E o que sobressai é o retrato de um chamamento profético que dá sentido – seja como significado, seja como direcionamento – a uma existência que de outro modo naufragaria na angústia e no isolamento.

Como dissemos, esta nos parece uma senda valiosa para entender o que Lacan quer dizer ao chamar o inconsciente coletivo de *sinthoma*. James Joyce faz seu *alter ego* Stephen Dedalus

dizer, a certa altura do *Ulisses*: “A história é um pesadelo do qual estou tentando despertar”⁵⁴. Em certo sentido, sua escrita, ao implodir com os cânones do sentido e da comunicabilidade intersubjetiva, é esse expediente de despertar do pesadelo da história, pelo ingresso na suspensão espaço-temporal do sonho. Ora, o conceito de inconsciente coletivo opera efeito análogo, de abolição imaginária da história, de reintegração da multiplicidade empírica num Uno transcendente, numa identidade arquetípica universal, ao fazer do ego presente uma efêmera floração do rizoma ancestral, o inconsciente inato, sua *personalidade número dois*, cuja sabedoria e poder excediam e compensavam a frágil inserção da personalidade número *um* no mundo. E nesse sentido Jung encontrará o eixo ordenador para uma experiência pessoal marcada por angústias acentuadas, mas que não chegaram a tragá-lo justamente por terem sido postas a serviço de si e de sua obra.

Além de mítica nos termos do próprio Jung, a construção da autoimagem do autor, em seu relato autobiográfico, é um mito também no sentido que Jacques Lacan concebeu para a noção de *mito individual*. Como? Cabe-nos recordar brevemente o contexto em que Lacan apresenta tal noção como sendo pertinente à teoria e à clínica.

Lacan nos dá uma indicação preciosa a esse respeito, em 1966, quando afirma, sobre o ensaio *O Mito Individual do Neurótico*, que viria a ser publicado em livro apenas em 1978, por Jacques-Alain Miller: “Ali produzimos [no *Collège philosophique* de Jean Wahl] um mito individual do neurótico, início de uma referência estruturalista como forma (o primeiro texto de Claude Lévi-Strauss sobre o mito)”⁵⁵.

Nos limites de nosso trabalho, precisaremos nos deter nestas origens lévi-straussianas do conceito de *mito individual*⁵⁶, sem detalhar as aplicações específicas que Lacan faz, no ensaio em questão, ao retomar o caso clássico de neurose obsessiva do *Homem dos Ratos*, discutido por Freud em texto de 1909⁵⁷.



a grande diferença estará
na natureza coletiva do mito xamânico,
e individual, no caso do analisante

O antropólogo francês analisa um caso de cura xamanística entre os índios Cuna, do Panamá. Trata-se de longo encantamento, cuja versão indígena ocupa dezoito páginas, divididas em quinhentos e trinta e cinco versículos, e utilizado como meio de auxiliar a um parto difícil. Lévi-Strauss, primeiramente, resume o enredo do cântico, isto é, a *viagem* que o xamã, auxiliado pelos seus espíritos protetores, faz ao mundo sobrenatural, para ali combater o espírito maligno que estava atravancando o parto da gestante. E o que lhe chama a atenção é como este mundo abstrato, em vez de se colocar numa esfera remota e abstrata, tem como teatro de ações o corpo e os órgãos internos da doente. Temas míticos e fisiológicos se entrelaçam a ponto de serem quase indistinguíveis, o que, segundo Lévi-Strauss, tem um efeito psicológico sobre a paciente – fornece-lhe uma *linguagem* e uma *significação* socialmente compartilhadas para o que antes era um caos informe de sensações inefáveis e dolorosas. A finalidade principal do canto parece ser descrever essas dores, nomeá-las, apresentá-las “sob uma forma que pudesse ser apreendida pelo pensamento consciente e inconsciente”⁵⁸.

Eis-nos diante da eficácia simbólica daquela técnica terapêutica: não obstante seu caráter fantasioso, a narrativa permite “tornar pensável uma situação dada inicialmente em termos afetivos, e aceitáveis para o espírito as dores que o corpo se recusa a tolerar”⁵⁹. E é por esse caminho que o antropólogo, na parte final do artigo, sugere interessantes paralelos estruturais entre a cura xamanística e o moderno processo analíti-

co, passando por aspectos tais como a conscientização (verbalização) de conflitos, a abreação e a transferência⁶⁰. Nos dois casos, lançar-se-ia mão do *mito* (*mythos* aqui no sentido mais geral de uma narrativa fantástica, por oposição ao *logos* e à premissa da adequação objetiva do discurso à realidade empírica).

A grande diferença estará na natureza coletiva do mito xamânico, e individual, no caso do analisante. “O doente atingido de neurose liquida um mito individual, opondo-se a um psicanalista real; a parturiente indígena supera uma desordem orgânica verdadeira, identificando-se com um xamã miticamente transposto”⁶¹.

Enquanto o xamã, por uma espécie de sugestão, aplica à paciente uma história que remonta diretamente ao acervo do passado coletivo, ao *Grande Outro* lacaniano, aos *primórdios* arquetípicos, o neurótico volta às suas próprias origens pessoais, reinventando seu passado pela palavra – a sua própria, não a do terapeuta, embora numa situação transferencial, que inclui pois o Outro – com vistas a rememorar e assim extirpar os fatores causadores do sofrimento atual. Nos dois casos, a linguagem revela-se dotada de eficácia simbólica não pela capacidade de espelhar uma realidade em si, mas por *inter-vir* nas representações mentais e no próprio corpo, dirigindo-os ao restabelecimento da saúde.

De especial relevância para Lacan é a passagem na qual Lévi-Strauss observa que as constelações psíquicas que o neurótico carrega, e que o fazem sofrer, são de natureza mítica⁶². Isso quer dizer que o acontecimento empírico, a despeito de sua particularidade concreta, é assimilado pelo sujeito – neurótico ou psicótico⁶³ – segundo

52 C. G. Jung, *Memórias...*, p. 30.

53 C. G. Jung, *op. cit.*, p. 30.

54 J. Joyce, *Ulisses*, p. 39.

55 J. Lacan, *Escritos*, p. 76.

56 O texto de Lévi-Strauss em questão é “A Eficácia Simbólica” (1949), depois incluído pelo autor no livro *Antropologia estrutural*.

57 Freud, *Notas sobre ...*

58 C. Lévi-Strauss, *Antropologia estrutural*, p. 226-7.

59 C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 228.

60 C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 229.

61 C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 230.

62 C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 233.

63 C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 234.



no caso de Jung, o curioso é ver uma espécie de solução de compromisso entre o que, em Lévi-Strauss e Lacan, aparece de modo disjuntivo

estruturas mentais *a priori*, comuns a todos os homens e culturas, uma série de leis a que se pode dar o nome de *função simbólica*. Estamos aqui no âmbito da definição lévi-straussiana – de tanta importância para o primeiro ensino de Lacan – do *inconsciente*. Não como um mero depósito de lembranças recalçadas de natureza pessoal, mas tampouco um acervo de significados potencialmente universais *à la Jung*. O inconsciente, vazio de imagens, limita-se à função de impor determinadas leis a “elementos inarticulados que provêm de outra parte; pulsões, emoções, representações, recordações”⁶⁴. É a *gramática* subjacente aos diferentes léxicos individuais que cada qual produz em sua vida concreta. É o que permite, em suma, a existência do *discurso*.

O mito, segundo Lévi-Strauss, é sempre uma *procura do tempo perdido*, é uma abolição da experiência meramente cotidiana e um retorno às origens, como aludimos acima. “Esta forma moderna da técnica xamanística, que é a psicanálise, tira, pois, seus caracteres particulares do fato de que, na civilização mecânica, não há mais lugar para o tempo mítico, senão no próprio homem”⁶⁵.

O que Lévi-Strauss sugere é, pois, que a psicanálise é um avatar no século xx da *eficácia simbólica* já conhecida e posta em prática terapêuticamente pelas civilizações desde os tempos remotos do xamanismo. Um avatar que presume, como condição de possibilidade, a emergência do sujeito moderno, e não a extinção, mas a *individualização* da experiência mítica.

Para Lacan, que fará uso desses pressupostos, há, com efeito, no cerne da experiência analítica, algo que é, propriamente falando, um mito

“na medida em que a psicanálise não se reduz ao discurso da ciência, nem, pois, à definição clássica de verdade como adequação entre intelecto e coisa.”⁶⁶. Em uma de suas formulações, o mito “é o que confere uma fórmula discursiva a qualquer coisa que não pode ser transmitida na definição da verdade [...]”⁶⁷.

Mais adiante, o psicanalista francês afirma que se poderia definir o mito como uma “certa representação objetivada de um *epos* ou de uma *gesta*, exprimindo de forma imaginária as relações fundamentais de um certo modo de ser humano numa determinada época”; e assim entendido ele poderia ter sua *função* encontrada “no próprio vivido de um neurótico”⁶⁸.

Mutatis mutandis, esta dimensão de mito individual, essencial à experiência analítica, ganha expressão também no caso aqui em questão, a historicização imaginária que Carl Jung faz de si mesmo em suas *Memórias*. Trata-se, a nosso ver, de uma narrativa que individualiza determinado protótipo mítico, o do *profeta*, pela narração das vicissitudes de um *eleito* divino, cuja missão era revelar ao mundo o inconsciente coletivo como o Outro que vem se pôr no lugar do Deus convencional que Jung herdara de seu meio social e, em particular, de seu pai. E o Deus de seu pai era em certo sentido o Pai fraco, o Pai morto, do qual a civilização pós-cristã se vê obrigada, apontou Nietzsche, a fazer o luto, nem que, num primeiro momento, mediante um niilismo depressivo.

No caso de Jung, o curioso é ver uma espécie de solução de compromisso entre o que, em Lévi-Strauss e Lacan, aparece de modo disjuntivo: não se trata de um mito individual *por contraste* com o mito coletivo. O mito de Jung é individual e coletivo: individual por afrontar a mitologia instituída e vigente na época – o imaginário cristão eclesial –, e coletivo por resgatar certa ideia de ancestralidade filogenética, e por se valer dos protótipos da missão profética tradicional. E, como para o paciente do xamã e do analista, é um mito que permite a travessia de um impasse, transfiguração de uma situação

existencial de estagnação, de ausência dos ventos indispensáveis à viagem, como no caso das tropas gregas detidas pela deusa Ártemis no porto de Áulis, antes da partida para Troia.

Assim como para Lacan o parricídio descrito em *Totem e Tabu* é um mito de Freud, podemos desse modo dizer que o inconsciente coletivo é um mito de Jung e um mito para Jung, o que, entre outras consequências, certamente nos deveria pôr de sobreaviso em relação a cristalizações e receitas, que correm o risco de apelar para a imposição de significantes próprios do analista – projeções contratransferenciais, pressupostos vindos de citações de teorias ou dicionários de símbolos – sobre a existência irredutivelmente particular, a história de vida peculiar do sujeito que vem à análise, no que tem de sentido e não sentido. O inconsciente coletivo nasceu como uma *metáfora* pessoal, de estatuto análogo ao da literatura de Joyce; é, em vez de uma chave universal de decifração dos mitos como psicologia, uma conversão da psicologia em mito, um ciclo mítico a mais no acervo da imaginação literária universal. Erro lamentável na aplicação prática desse dispositivo mítico é a frequente tentação de literalizar o literário, dogmatizando e desperdiçando o seu inegável frescor intuitivo em nome de uma ingênua escolástica dos símbolos, os quais, assim como o paciente individual, se veem também emudecidos, deixam de falar de si mesmos, a partir de seu contexto próprio, em nome de vagas homogeneidades construídas por um olhar de sobrevoos e sugestionado pela ilusão da seletividade.

Sem cuidado e sutileza no manejo das fábulas e personagens conceituais deste moderno *narrador* (no sentido forte que a palavra toma em Walter Benjamin, ou seja, o contador de histórias que cria laços coletivos mediante experiências, conselho e sabedoria que transmi-

»
*o inconsciente coletivo nasceu como
uma metáfora pessoal, de estatuto
análogo ao da literatura de Joyce*

te com suas narrativas), esvai-se assim a *eficácia simbólica* do mito terapêutico legado por Jung, tesouro de imagens e símbolos recolhidos de diversas tradições culturais e capazes de funcionar, aqui e agora, como argila de modelar para almas em sofrimento pela ausência de significado, de transcendência, de pertença a um Todo maior, almas para as quais os antigos altares sacros do Sentido já não passam de museu ou cemitério. O caminho aberto por Jung é resgatado assim em sua dimensão de aventura, risco, *emoção de lidar*, como um paciente de Nise da Silveira chamou certa vez o trabalho artístico em *terapia*, termo cujo sentido primário, lembremos, é *cuidado do Ser*. Nise, aliás, cujo trabalho com pacientes esquizofrênicos, trocando o eletrochoque pelo ateliê e pelo afeto, é um dos mais brilhantes exemplos da potência da poética junguiana como mitologismo capaz de ficcionalizar (fiar, tecer) e tornar mais expressiva a existência.

O mito, quando vivo, não é uma mera mentira, mas, como nos ensinou o sábio de Kusunacht, um símbolo, a melhor expressão possível de algo incompreensível; é expressão de algum aspecto essencial da vida, bela e absurda, generosa e cruel. É uma forma de tornar possível a existência humana, protegê-la do *não-sentido* ou da proliferação delirante de sentidos. Lacanianamente, diríamos que é, e na vida de Jung o foi também, uma defesa contra o *Real* – que é sempre o *Real do corpo* – que o assediava de forma avassaladora desde a infância, na forma da depressão materna – de tanto impacto *psicotizador*, segundo Winnicott –, da tensão familiar, da hostilidade do mundo, da precariedade

64 C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 235.

65 C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 236.

66 J. Lacan, *O mito ...*, p. 47.

67 J. Lacan, *op. cit.*, p. 47.

68 J. Lacan, *op. cit.*, p. 48-9.

da vida, das insuficiências, lacunas e sombras do discurso religioso.

Contra todas essas turbulências e riscos de naufrágio, Jung teria se agarrado a uma nau não meramente teórico-abstrata, mas existencial: a ideia de um *verdadeiro Eu* – o Si-mesmo arquetípico, núcleo comum de consciente e inconsciente. Sua personalidade número dois, aquela sabedoria ancestral e indomável que fez do menino Carl um su-

jeito, um *corpo*, menos vulnerável. É o que ele teria pretendido, pelo menos. E, nisso, oferece-nos um testemunho, tão valioso quanto o de Joyce acerca da escrita, da invenção teórico-literária de mundos paralelos. *Sinthoma* que, à falta de um Nome-do-Pai internalizado, funciona como *falo*, um tronco na vertical, impedindo, segundo a imagem (*mítica*, também ela) de Lacan, o fechar da boca do crocodilo devorador que é o gozo das Mães.

Referências bibliográficas

- Bair D. (2006). *Jung – uma biografia*. Trad. Helena Londres. São Paulo: Globo.
- Eliade M. (1969). *Le mythe de l' éternel retour*. Paris: Gallimard.
- _____. (1989). *Mitos, sonhos e mistérios*. Trad. Samuel Soares. Lisboa: ed. 70.
- Freud S. (1988) *Notas sobre um caso de neurose obsessiva*. Edição Standard (vol. x). Rio de Janeiro: Imago.
- Joyce J. (2005). *Ulisses*. Trad. Bernardina da Silveira Pinheiro. Rio de Janeiro: Objetiva.
- Jung C. G. (1999). *Psicologia e religião*. Trad. Dom Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Vozes.
- _____. (2001). *Memórias, sonhos, reflexões*. Trad. Dora Ferreira da Silva. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.
- _____. (2001). *Resposta a Jô*. Trad. Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Vozes.
- _____. (2007). *Símbolos da transformação*. Trad. Eva Stern. Petrópolis: Vozes.
- Lacan J. (1987). *O mito individual do neurótico*. Trad. Brigitte Cardoso e Cunha (et. al.). Lisboa: Assírio e Alvim.
- _____. (1998). *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. (2007). *O seminário, livro 23 (O sinthoma)*. Trad. Sérgio Laia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lévi-Strauss C. (1970). Valemos mais que os selvagens?. In: Lévi-Strauss C. (et. al.), *Mito e linguagem social*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- _____. *Antropologia estrutural*. Trad. Chaim Samuel Katz & Eginardo Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, s/d.
- Liudvik C. (2007). Um arcaísmo moderno. In: Costa Pinto M. (org.), *O livro de ouro da psicanálise*. São Paulo: Ediouro.
- Mclynn F. (2002). *Carl Gustav Jung – uma biografia*. Trad. Marcos Aarão Reis e Valéria Rodrigues. Rio de Janeiro: Record.
- Rieff P. (1990). *O triunfo da terapêutica*. Trad. Raul Fiker e Ricardo Pinheiro Lopes. São Paulo: Brasiliense.
- Sartre J.-P. (2002). *Saint Genet – ator e mártir*. Trad. Lucy Magalhães. Petrópolis: Vozes.
- Stern P. (1977). *C. G. Jung – o profeta atormentado*. Trad. Osvaldo Barreto. Rio de Janeiro: Difel.
- Tardan-Masquelier Y. (1994). *C. G. Jung: a sacralidade da experiência interior*. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus.
- Winnicott D. W. (2005). *Explorações psicanalíticas*. Trad. José Octavio de Aguiar Abreu. Porto Alegre: Artes Médicas Sul.

Jung between anxiety and myth: collective unconscious as *synthom*

Abstract This is a study about the chapter “First years” of Carl Gustav Jung’s autobiography *Memory, dreams, reflections*. We intend to elucidate the *personal myth*, of a prophetic type, through which the Swiss psychologist represents himself, and to articulate it with Lacan’s view of Jung’s concept of *collective unconscious* as a *synthom*, i. e. answer. In this case it is of a theoretical type, comparable to James Joyce’s literary work, and was useful in a situation of extreme anxiety or even a latent psychosis Jung went through after his breaking off from Freud.

Keywords Jung; Lacan; myth; *synthom*; anxiety.

Texto recebido: 10/2008
Aprovado: 9/2009