

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

FÁBIO ROBERTO GONÇALVES DE OLIVEIRA MEDEIROS

**A SENDA DA INDIVIDUAÇÃO EM CARL G. JUNG E SUAS CORRELAÇÕES COM
O BUDISMO *MAHĀYĀNA***

Juiz de Fora - MG, 2017

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

**A SENDA DA INDIVIDUAÇÃO EM CARL G. JUNG E SUAS CORRELAÇÕES COM
O BUDISMO *MAHĀYĀNA***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião. Por Fábio Roberto Gonçalves de Oliveira Medeiros.

Orientador: Professor Dr. Dilip Loundo

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Medeiros, Fábio Roberto Gonçalves de Oliveira.

A senda da individuação em Carl G. Jung e suas correlações com o budismo Mahāyāna / Fábio Roberto Gonçalves de Oliveira Medeiros. -- 2017.

185 p. : il.

Orientador: Dilip Loundo

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós Graduação em Ciência da Religião, 2017.

1. Carl Jung . 2. Budismo Mahāyāna . 3. Individuação. 4. Caminho do Bodhisattva. I. Loundo, Dilip, orient. II. Título.


FÁBIO ROBERTO GONÇALVES DE OLIVEIRA MEDEIROS

**A SENDA DA INDIVIDUAÇÃO EM CARL G. JUNG E SUAS CORRELAÇÕES
COM O BUDISMO MAHĀYĀNA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração em Tradições Religiosas e Perspectiva de Diálogo, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião.

Aprovada em 24 de agosto de 2017.

BANCA EXAMINADORA



Orientador Prof. Dr. Dilip Loundo
Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof. Dr. Teresinha Vânia Zimbrão da Silva
Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof. Dr. Mádidi Damiano Júnior
Universidade Federal Fluminense

Dedico o trabalho aos familiares e amigos que me acompanharam durante o processo de desenvolvimento da dissertação de mestrado. Em especial minha esposa Caroline, meu filho Heitor José.

AGRADECIMENTO

Eu agradeço a todos os amigos que me acompanharam na jornada acadêmica e que participaram de alguma forma dessa dissertação. Em especial aos familiares, minha mãe Fabiana, meu pai Nelson, minha irmã Mariana, minhas avós Nilza e Maria que me incentivaram em todos os momentos. Agradeço minha esposa Caroline pela confiança e companherismo diante de minha produção.

Agradeço a família e amigos de minha esposa, em especial, Rosangela e Luiz Antônio pelo incentivo e confiança.

Agradeço a revisora do texto Maria Beatriz pelo trabalho realizado. E também aos amigos que acompanharam o texto, Igor Cardoso, Giovanna Nogueira, Maria Elizabeth e Rafaela.

Agradeço aos companheiros do budismo que me ajudaram e incentivaram em toda esta jornada.

Agradeço ao meu orientador e amigo Dilip Loundo pelo carinho e paciência e, também, por todo o aprendizado.

“Tive que estudar coisas orientais para entender certos fatos do inconsciente.” –

Carl Jung

RESUMO

Essa dissertação busca elucidar a investigação da relação entre a psicologia analítica, do fundador Carl Gustav Jung, e o budismo, em sua vertente conhecida como budismo *Mahāyāna*. Para isso, serão analisados detalhadamente três aspectos fundamentais. O primeiro aspecto refere-se à motivação de Jung para o diálogo com as religiões do oriente em geral, fundada num diagnóstico criterioso sobre a crise espiritual do ocidente e sua tradição cristã. O segundo aspecto refere-se ao diálogo direto estabelecido com o pensamento budista em suas diversas vertentes, em especial o budismo *Mahāyāna*, no contexto do orientalismo prevalente na Europa de sua época. E o terceiro e último aspecto, refere-se às semelhanças e diferenças entre os processos de transformação propostos, de um lado, pela psicologia analítica através da noção de individuação e, de outro, pelo budismo *Mahāyāna* através do chamado o caminho do *Bodhisattva - bodhisattvamārga*. Dessa forma, com base nos estudos sobre a psicologia analítica e sobre o budismo *Mahāyāna*, identifica-se que, de um lado, este último serviu de alguma forma de apoio para o primeiro e, de outro lado, ambos os sistemas apresentam propostas afins no que tange aos objetivos de uma transformação espiritual. Com este estudo proposto apontaremos que elas são de alguma forma convergentes e que se enriquecem com o diálogo mútuo.

PALAVRAS CHAVE: Carl Jung – Budismo Mahāyāna – Individuação – Bodhisattva

ABSTRACT

This dissertation seeks to elucidate the investigation of the relationship between analytical psychology, founder Carl Gustav Jung, and Buddhism, in its slope known as Mahāyāna Buddhism. For this, three key aspects will be analyzed in detail. The first aspect concerns Jung's motivation for dialogue with Eastern religions in general, based on a careful diagnosis of the spiritual crisis of the West and its Christian tradition. The second aspect refers to the direct dialogue established with Buddhist thought in its various aspects, especially Mahāyāna Buddhism, in the context of orientalism prevalent in Europe of its time. And the third and final aspect refers to the similarities and differences between the processes of transformation proposed on the one hand by analytic psychology through the notion of individuation and, on the other hand, Mahāyāna Buddhism through the so-called Bodhisattva-bodhisattvamārga path . Thus, on the basis of the studies on analytical psychology and Māhāyana Buddhism, one identifies that, on the one hand, the latter served some form of support for the former, and on the other, both systems present similar proposals in the Which relates to the goals of a spiritual transformation. With this proposed study we will point out that they are somehow convergent and that they are enriched by mutual dialogue.

KEYWORDS: Carl Jung - Mahāyāna Buddhism - Individuation - Bodhisattva

SUMÁRIO

	Página
Nota sobre transliteração e pronúncia	9
Introdução	11
Capítulo 1 – A obra de Jung e a crise do homem moderno	23
1.1 - O paradigma religioso e sua presença na vida e obra de Jung	24
1.2 – A crise religiosa do homem moderno e o enfraquecimento dos símbolos religiosos no cristianismo	37
1.3 – A Psicologia Analítica como proposta de transformação radical do ser	46
1.3.1 - Olhar fenomenológico de Carl Jung e seu modelo estruturante da psique	47
1.3.2 - A essência do eixo <i>Ego-Self</i>	55
1.3.3 - A ontologia do processo de Individuação	58
Capítulo 2 – Budismo e o orientalismo na obra de Jung	64
2.1 – O discurso orientalista e as religiões do Oriente	65
2.2 – Os diferentes budismos e a centralidade do Budismo <i>Mahāyāna</i> na obra de Jung	80
2.3 – Noções-chave do Budismo <i>Mahāyāna</i> e sua apropriação na Psicologia Analítica	101
Capítulo 3 – A senda da individuação em Jung e a senda da realização (<i>Bodhisattvamārga</i>) no Budismo <i>Mahāyāna</i>	120
3.1 – A senda da individuação em Jung, seus requisitos e base doutrinária	120
3.2 – A senda da realização no Budismo <i>Mahāyāna</i> , seus requisitos e base doutrinária	136
3.3 – Caminhos de Diálogo e Orientação: Semelhanças e Diferenças entre a senda da Psicologia Analítica e do Budismo <i>Mahāyāna</i>	150
Considerações Finais	163
Referências Bibliográficas	168
Anexo I	175
Anexo II	180

NOTA SOBRETRANSLITERAÇÃO E PRONÚNCIA

A transliteração das palavras sânscritas segue o IAST (International Alphabet of Sanskrit Transliteration). Guia de pronúncia da transliteração*:

(i) Vogais, ditongos e semivogais

ā	som de ‘a’ com emissão prolongada pelo dobro do tempo, soando como vogal aberta
ī	som de ‘i’ com emissão prolongada pelo dobro do tempo
ū	som de ‘u’ com emissão prolongada pelo dobro do tempo
ṛ	som de ‘r’ fraco, pronunciado com a língua no palato; aproxima-se do som regional do ‘r’ caipira em ‘ <i>prima</i> ’
ṝ	som de ‘ṛ’ (ver acima) com a pronúncia prolongada pelo dobro do tempo
r	som de um ‘r’ fraco como em ‘ <i>caro</i> ’
y	som de ‘i’ de ligação como em ‘ <i>iodo</i> ’

(ii) consoantes

kh	som de ‘c’ aspirado
gh	som de ‘g’ aspirado
ñ	som da nasal gutural; geralmente seguido da consoante ‘k’, ‘kh’, ‘g’, ou ‘gh’ (ver acima), causando a nasalização da vogal ou ditongo precedente, como em ‘ <i>tanga</i> ’.
c	som de ‘tch’ como em ‘ <i>tchê</i> ’ ou na pronúncia carioca de ‘ <i>fio</i> ’
ch	som de ‘tch’ aspirado
j	som de ‘dj’ como em ‘ <i>djalma</i> ’
jh	som de ‘dj’ aspirado
ñ	som da nasal palatal que pode assumir duas entonações distintas: (i) quando seguido de vogal ou ditongo, adquire o som de ‘nh’ como em ‘ <i>senha</i> ’; (ii) quando seguido da consoante ‘c’, ‘ch’, ‘j’, ou ‘jh’ (ve acima), adquire o som de nasalização da vogal ou ditongo precedente, como em ‘ <i>canja</i> ’
ṭ	som de ‘t’ pronunciado com a língua no palato
ṭh	som de ṭ (ver acima) aspirado
ḍ	som de ‘d’ pronunciado com a língua no palato
ḍh	som de ḍ (ver acima) aspirado
ṇ	som de ‘n’ pronunciado com a língua no palato
th	som de ‘t’ aspirado
dh	som de ‘d’ aspirado
ph	som de ‘p’ aspirado
bh	som de ‘b’ aspirado
ś	som de ‘x’ como em ‘ <i>xícara</i> ’.
ṣ	som de ‘x’ pronunciado com a língua no palato
h	som de ‘r’ forte aspirado, como na pronúncia em português da marca de carro ‘ <i>Hyundai</i> ’
ḥ	som de ‘r’ forte aspirado (usado no final de palavras e frases)
ṁ	representação genérica do som de nasalização da vogal precedente; nesse caso, pode ser substitutiva do ‘ñ’, ‘ñ̄’, ‘ṇ’, ‘n’ ou ‘m’.

- * As síbalas em sânscrito não têm acentuação forte
- * O som de letras não mencionadas acima aproxima-se de sua pronúncia em português

INTRODUÇÃO

Iniciei minha jornada acadêmica no curso de graduação em Psicologia na Universidade Severino Sombra, em Vassouras, Estado do Rio. Em um seminário semestral sobre psicologia analítica, na mesma instituição, tive a oportunidade de assistir a exposição proferida pela psicóloga Maria Elizabeth Dana Lima, na qual foi desenvolvida uma análise de conceitos pertinentes ao pensamento de Carl Gustav Jung. Nesse momento nasceu em mim uma grande vontade de estudar Jung e passei então a dedicar-me, também, ao estudo das *Obras* junguianas. No mesmo período foi iniciada uma relação de amizade e estudos entre eu e a psicóloga Elizabeth Dana, que esteve ao meu lado como coorientadora da minha monografia exposta para a conclusão do curso de graduação. Em paralelo com a formação de psicólogo surge em minha vida a tradição budista como uma filosofia prática.

Meu primeiro contato com a tradição budista foi com a tradição japonesa *Nitiren Daishonin*, na cidade de Valença, no Estado do Rio de Janeiro, na qual, mantenho forte vínculo. Nesse período, após um ano de prática e estudos referentes à essa tradição, resolvi me aprofundar na história do budismo e conhecer outras tradições budistas. Com isso, tive oportunidade de conhecer a tradição japonesa Zen Budista e a tradição chinesa do Terra Pura, ambas na cidade de São Paulo. Antes de iniciar meu Mestrado, tive a oportunidade, também, de conhecer as práticas e a filosofia do budismo tibetano na cidade de Juiz de Fora, no Estado de Minas Gerais.

Com o tempo percebi que existia uma grande similaridade entre a prática terapêutica e as teorias da psicologia analítica, de um lado, e alguns conceitos fundamentais do budismo, de outro. Com isso, senti vontade de empreender uma pesquisa comparativa entre essas duas vertentes que, embora distantes do ponto de vista histórico e civilizacional, me pareciam tão próximas. Já na pós-graduação em psicologia analítica, no Instituto Junguiano de Ensino Pesquisa, na cidade de São Paulo, tive oportunidade de aprofundar meus estudos sobre Jung e consolidei em mim essa vontade de pesquisar a psicologia analítica e o budismo. Resolvi, que essa seria a temática de mestrado na Pós-Graduação de Ciência da Religião na UFJF. Encontrei no Núcleo de Estudos no Religiões e Filosofias da Índia,

coordenado pelo Prof. Dr. Dilip Loundo, um lugar que me permitia desenvolver esse projeto.

É objetivo desta dissertação empreender uma investigação sobre as relações entre a obra do psicólogo C.G Jung, pioneiro da chamada Psicologia Analítica, e o budismo, em especial sua vertente conhecida como budismo *Mahāyāna*. Para tanto, analisaremos detalhadamente três aspectos fundamentais: (i) a motivação de Jung para o diálogo com as religiões do Oriente em geral, fundada num diagnóstico criterioso sobre a crise espiritual do ocidente e sua tradição cristã; (ii) o diálogo direto que estabeleceu com o pensamento budista em suas diversas vertentes, em especial o budismo *Mahāyāna* no contexto do orientalismo prevalente na Europa de sua época; (iii) as semelhanças e diferenças entre os processos de transformação propostos, de um lado, pela psicologia analítica através da noção de “individuação” e, de outro, pelo budismo *Mahāyāna* através do chamado “caminho do *bodhisattva*” (*bodhisattvamārga*).

Carl Jung, pesquisador original e criativo, este é autor de uma ampla obra cujo interesse ultrapassa a psicologia, ecoando por áreas afins como Ciências sociais, Filosofia, Teologia, além de História Comparada das Religiões. Ele dedicou sua vida em busca da compreensão da problemática do sofrimento do homem considerando suas experiências pessoais. No livro autobiográfico *Memórias, Sonhos e Reflexão* (1975, p. 19), Jung introduz sua narrativa com a seguinte frase: “A minha vida é a história de um inconsciente que se realizou. Tudo o que nele repousa aspira a tornar-se acontecimento e, a personalidade, por seu lado, quer evoluir a partir de suas condições inconscientes e experimentar-se como totalidade.” Esta fala nos abre uma série de questões relacionadas ao seu pensamento, que tem no estudo do inconsciente arquetípico enquanto expressão da ignorância existencial, seu principal objeto. Para isso, Jung buscou conhecimento não só no Ocidente, do passado e do presente, mas também nas civilizações do Oriente, suas histórias, mitos e crenças. Num dos momentos mais marcantes de sua viagem à Índia, na qual teve oportunidade de conhecer os monumentos das *stūpas*, Jung manifesta uma admiração extraordinária com relação as tradições do budismo e a personalidade do Buda, mergulhando nas histórias das civilizações, em busca de mitos e crenças dos povos antigos. Jung relata um dos momentos que marcou sua vida, em sua viagem à Índia:

Nunca pude esquecer-me das *stūpas* de Sânci: impressionaram-me com uma força inesperada e despertaram em mim a emoção que sinto normalmente ao descobrir alguma coisa, pessoa ou idéia cujo significado ainda permanece inconsciente. As *stūpas* elevam-se sobre uma colina rochosa à qual se chega por um atalho agradável, feito de lajes de pedra numa planície verdejante. São monumentos funerários ou relicários de forma semi-esférica, de acordo com o ensinamento de Buda, no *Mahâ-parinibbânasutta*. (...) Tal comoção indicava que a colina de Sânci representava para mim algo de central. Lá, o budismo revelou-se a mim numa nova realidade. Compreendi a vida do Buda como a realidade do si-mesmo que penetrara uma vida pessoal e reivindicara. Para o Buda, o si-mesmo está acima de todos os deuses. Ele representa a essência da existência humana e do mundo em geral. Enquanto *unus mundus*, ele engloba tanto aspecto do ser em si, como aquele que é reconhecido e sem o qual não há mundo. (JUNG, 1975, p. 244-5)

Jung estudou profundamente tanto as religiões ocidentais, quanto as religiões orientais. Ele as diferenciou, dando como critério de referência a personalidade de Deus: no ocidente o homem procuraria sua salvação em algo externo, isto é, Deus; e no oriente, pelo contrário, o homem é Deus e se salva por si-próprio. Com relação a este último, Jung afirmou: “É a partir de dentro que se devem atingir os valores orientais e procurá-los dentro de nós mesmos, e não a partir de fora. Devemos procurá-los em nós próprios, em nosso inconsciente.” (OC 11/5, 2012, p. 21, § 773)¹.

Desde muito cedo, a religião para Carl Gustav Jung foi centro de sua atenção e o alvo de seus estudos. Segundo Portela, “O fascínio que ela exercia no psicólogo suíço era tamanho, que boa parte de suas obras pode ser considerada uma tentativa de compreender o fenômeno religioso” (PORTELA, 2013, p. 9). Em seus estudos, Jung afirma que o conceito de religião não é por ele entendido num sentido dogmático ou teológico, mas como experiência religiosa do divino, isto é, de uma dimensão transpessoal da existência. Para ele, a religião se caracteriza enquanto uma atitude do espírito humano, marcada pelo encontro da subjetividade com o *Self* ou Si-Mesmo transpessoal.

Nesse sentido, em que medida as teorias de Jung interessam aos estudos da religião? Poder-se-ia dizer que Jung mergulha no universo religioso e estrutura sua

¹ Refere-se as *Obras Completas*, volume 11/5, intitulado *Psicologia e Religião Oriental*.

teoria segundo premissas religiosas? E porque articular um diálogo entre o budismo e a psicologia analítica?

Para que a correlação entre a psicologia analítica e o budismo seja possível é necessário entender a noção central de individuação em Jung. Essa correlação sugere uma inserção umbilical na preocupação de Jung com o contexto religioso, mais diretamente com a problemática do cristianismo enquanto religião por excelência do contexto civilizacional europeu e a conseqüente crise espiritual do ocidente. Jung parece ter se deparado, tanto na clínica, quanto na observação do quadro geral da cultura de sua época, com as conseqüências de uma falta de simbolização e suas implicações religiosas, o que muitas vezes o levou a considerar o sofrimento da alma como resultante da ineficácia da religiosidade contemporânea do ocidente. No ensaio “Relações entre a Psicoterapia e a Direção Espiritual” do volume intitulado *Escritos diversos*, Jung afirma:

De todos os meus pacientes que tinham ultrapassado o meio da vida, isto é, que contavam mais de trinta e cinco anos, não houve um só cujo problema mais profundo não fosse o da atitude religiosa. Aliás, todos estavam doentes, em última análise, por terem perdido aquilo que as religiões vivas ofereciam em todos os tempos a seus adeptos, e nenhum se curou realmente, sem ter readquirido uma atitude religiosa própria, o que evidentemente, nada tinha a ver com a questão de confissão (credo religioso) ou com a pertença a uma determinada igreja. (OC 11/6, 2012, p. 88, § 509)

Seus estudos profundos sobre o cristianismo e concomitantemente sobre as religiões orientais, como é o caso do budismo, demonstram as potencialidades do diálogo entre as religiões mundiais. Um método subjacente às teorias propostas por Jung foi influenciado por variadas vertentes de pensamento: (i) as tradições religiosas do ocidente e do oriente, em especial no que tange às primeiras, as tradições da alquimia e do gnosticismo; (ii) a tradição filosófica e poética do ocidente; (iii) a tradição científica da psiquiatria dinâmica moderna cujas raízes históricas remontam à medicina primitiva.

Com isso, a dissertação visa aprofundar a relação entre C.G. Jung enquanto um “hermeneuta do cristianismo”²(LOUNDO, 2010, p. 9) com a tradição do budismo

² Considerando toda a tradição cristã.

Mahāyāna. Com efeito, conceitos fundamentais da psicologia analítica por ele propostos, em especial a noção de individuação, parecem manter uma conexão muito estreita com a tradição budista. Essa conexão vai desde questões relacionadas ao sofrimento do homem até à busca espiritual de sentido que caracteriza essa tradição.

O budismo é uma religião seguida e reconhecida em todo o mundo, em especial na Ásia. O budismo foi originado na Índia e consagrado inicialmente como religião oficial pelo Imperador Aśoka (aproximadamente século III a.C). Posteriormente, após um declínio no subcontinente indiano ele se espalhou por vastas regiões do continente asiático, como é o caso da China, Tibet, sudeste asiático, Coréia e Japão.

A filosofia budista abrange uma variedade de tradições, crenças e práticas baseadas nos ensinamentos atribuídos à Siddhartha Gautama, mais conhecido como Buda (*Buddha*), “o iluminado” ou “aquele que despertou”. Siddhartha viveu e desenvolveu seus ensinamentos no nordeste do subcontinente indiano entre os séculos VI e V a.C, aproximadamente. Buda era considerado pelos adeptos como um mestre iluminado que compartilhou suas ideias com o objetivo de ajudar os seres sencientes a alcançar o fim do sofrimento (*duḥkha*). Isto é, alcançar a condição de *nirvāṇa*, escapando assim do ciclo do *samsāra*, em outras palavras, o ciclo de nascimentos e renascimentos marcado pelo sofrimento. Takeushi Yoshinori (2006, p.13) afirma que o *nirvāṇa* é a “meta do esforço espiritual”, ou seja, o resultado de uma dedicação plena pela busca do autoconhecimento através da prática meditativa orientada por um mestre.

As tradições budistas variam sobre a natureza exata do caminho da libertação, a importância e canonicidade de vários ensinamentos e, especialmente, suas práticas. Entretanto, as bases de todas as tradições e práticas do budismo estão sintetizadas no princípio das Três Joias enquanto refúgio espiritual dos devotos: (i) o *Buda*; (ii) o *dharma*, isto é, ensinamentos do Buda sobre a natureza da Verdade; (iii) e a *sangha*, ou seja, a comunidade budista. A crença nas Três Joias é o que efetivamente distingue um budista de um não budista.

Os desdobramentos iniciais das interpretações dos ensinamentos do Buda seguem duas grandes vertentes hermenêuticas: (i) a tradição Theravada, também conhecido como budismo *Hīnayāna*, dominante na região do Sri Lanka e do sudeste

asiático; (ii) e a tradição do *Mahāyāna*, dominante na China, no Japão e regiões do extremo oriente. É sobre esta última que se concentra a grande maioria das citações de Jung referentes ao budismo e de onde se depreende uma clara influência e inspiração na consolidação de conceitos fundamentais da psicologia analítica.

O conceito de “co-originação dependente” ou “interdependência” (*pratītyasamutpāda*) é fundamental para que se entenda a verdadeira natureza dos fenômenos relativos à tradição budista. Essa noção “é unanimemente declarada por todas as tradições do budismo como sendo o melhor instrumento para a correta abordagem dos fenômenos, como sendo a ‘visão correta” (ANDRADE, 2015, p.155). A tradição *Mahāyāna* desenvolve ainda o conceito de vacuidade (*śūnyatā*) como noção explicativa da ideia de co-originação dependente. Isso porque os seres são coriginários e cada um deles, separadamente, é sempre vazio de natureza própria. Em outras palavras a vacuidade não significa, portanto, um vazio de significado, ou uma não existência: no budismo é precisamente pelo fato de que todos os fenômenos são interdependentes e vazios de substancialidade, que a realidade se torna possível. Takeushi Yoshinori afirma:

Essa doutrina [a *origem interdependente* de tudo] ensina que todas as coisas vêm a ser e deixam a existência por meio de uma cadeia de acontecimentos interconectados, que se condicionam mutuamente e culminam na ignorância. Em sua forma padrão, ela tem doze encadeamentos: a ignorância, as ações volitivas, a consciência, os fenômenos fisiológicos, as capacidades perceptivas, o contato, a sensação, a sede, o apego, o processo do devir, o nascimento e dor-e-morte. Cada uma dessas condições existe apenas numa relação de interdependência com relação a todas as outras: juntas, elas constituem o mundo de *samsāra*, o domínio da ilusão e do sofrimento, no qual vivem os não-iluminados. (YOSHINORI, 2006, p. XIII)

A tradição *Mahāyāna* destaca-se fundamentalmente pelo caminho do *bodhisattva* (*bodhisattvamārga*). Isto é, o caminho que conduz à realização de uma condição de plenitude, que envolve o compromisso fundamental com as práticas altruísticas de encaminhamento de todos os seres sofredores à libertação. Em outras palavras, a benevolência e a servidão ao próximo predomina nos *bodhisattvas* como virtudes que identificam sua própria condição de iluminação. Como afirma Zimmer:

Enquanto no Hinayana o termo *Bodhisattva* denota aquele que muito em breve alcançara o estado búdico (por exemplo, Gautama foi um *Bodhisattva* antes de seu Despertar sob a árvore *Bo*), na tradição Mahayana o termo designa aqueles sublimes, indiferentes e compassivos seres que permanecem no limiar do *nirvãna* para o consolo e salvação do mundo. [...] E esta é a razão pela qual seu voto redime o mundo. Simboliza a verdade pela qual tempo e eternidade, *samsãra* e *nirvãna*, não existem como pares opostos, porém são igualmente “vacuidade” (*sunyatã*), o vazio. (ZIMMER, 1988, p.366)

Na psicologia analítica Jung propõe como desdobramento final do processo terapêutico a realização do caminho da individuação. O sentido teleológico da individuação é conscientizar os conteúdos que desconhecemos de nós mesmos, a saber, os conteúdos do inconsciente individual e principalmente os conteúdos do inconsciente coletivo. Jung define esse processo como deslocamento do centro da existência do ego para *Self*, isto é, o centro da totalidade das coisas. O inconsciente individual seria uma camada superficial na qual estariam presentes as repressões sofridas pelo sujeito, muito similar ao inconsciente freudiano da psicanálise. Já o inconsciente coletivo está em todos seres numa profundidade imensurável: trata-se de um substrato ou herança comum que compõe toda humanidade. Esse substrato transcende culturas, épocas e raças. Suas bases não podem ser atribuídas a aquisições pessoais por serem estruturas idênticas a todas as pessoas em qualquer lugar do mundo. São, portanto, estruturas transpessoais.

Uma camada mais ou menos superficial do inconsciente é indubitavelmente pessoal. Nós a denominamos *inconsciente pessoal*. Este porém repousa sobre uma camada mais profunda, que já não tem sua origem em experiências ou aquisições pessoais, sendo inata. Esta camada mais profunda é o que chamamos *inconsciente coletivo*. Eu optei pelo termo "coletivo" pelo fato de o inconsciente não ser de natureza individual, mas universal; isto é, contrariamente à psique pessoal ele possui conteúdos e modos de comportamento, os quais são 'cum grano salis' os mesmos em toda parte e em todos os indivíduos. Em outras palavras, são idênticos em todos os seres humanos, constituindo portanto um substrato psíquico comum de natureza psíquica suprapessoal que existe em cada indivíduo. (OC 9/1, 2014, p. 12, § 3).

A estrutura fundamental constitutiva do inconsciente coletivo são os arquétipos. Os arquétipos são formas universais coletivas, basais e típicas de determinadas experiências e compõem a camada da psique comum a todos os seres. A noção de arquétipo “embasa a ideia de que, em diferentes culturas e épocas, os seres humanos compartilham temáticas idênticas” (PAULA, 2008, p. 29).

O acesso aos arquétipos expressa uma capacidade criativa única que se manifesta de forma cultural e pessoal. O arquétipo, em si, é incognoscível. Esse só pode se tornar consciente quando é ativada a sua energia, a partir de alguma vivência que o mobiliza. A expressão do arquétipo se dá via símbolo e somente este último pode ser conhecido. Em outras palavras, ele se apresenta ao indivíduo através de uma forma de expressão simbólica, ou seja, de uma imagem que se apresenta à consciência como a melhor forma de expressar o desconhecido. Como afirma Grinberg (2003, p. 140), “o arquétipo canaliza o instinto puro para formas mentais, fazendo a conexão entre a natureza e espírito. Como contrapartida do instinto, ele é o precursor das nossas ideias, ou seja, dos princípios constitutivos de experiência concretas específicas.”

A indicação de uma totalidade psíquica está em relação direta com as interações gestadas, ao longo da vida, entre o ego e o *Self*. Jung indicou que, primeiramente, “como parte natural do desenvolvimento humano, o ego amadurece no solo físico, cultural e biológico” (CECCON, 2012, p. 87). É necessário, conforme suas formulações, que na primeira etapa da vida, que compreende a infância e a fase adulta, pertençamos e vivenciemos “às esferas sociais, como é o caso do trabalho, família, ideologia, posição política, para que assim nos firmemos na vida” (CECCON, 2012, p. 87). Jung notou que em alguns indivíduos, depois de cumprida essa primeira etapa nas esferas dos instintos e da cultura, essas mesmas esferas, antes fundamentais, perdem seu sentido. Na segunda metade da vida, que se inicia por volta dos quarenta anos, ocorre o que ele chamou de “metanóia” – mudança radical de perspectiva sobre o mundo. Afloram então, novos conteúdos psíquicos nem sempre condizentes com o local e o momento social e cultural em que se desenvolveu a consciência do primeiro estágio. “O cumprimento básico da vida instintiva e cultural e o aparecimento subsequente do ‘outro lado’ da existência com seu caráter *numinoso* e sua atitude religiosa” dá início ao que Jung denomina especificamente de “individuação” (CECCON, 2012, p. 87). “Aquilo que antes era

certo para a pessoa como seu local, suas verdades, valores, ideias e costumes passam, afirma Jung, na segunda metade da vida a apresentar certa relatividade” (CECCON, 2012, p. 87).

O que o conceito de individuação projeta para Jung não é a perfeição moral, mas a realização do ser e sua plenitude, permitindo com isso, o reconhecimento e reconciliação das antinomias que fazem parte da natureza humana. Essa realização contribui para que a vida se torne mais harmoniosa. Com isso, Jung demonstra em sua obra uma dimensão humanista e não determinista, sempre acreditando no potencial da criatividade humana e no caráter compensatório do *Self*. Jung observou, portanto, que “na adaptação da consciência ao corpo, à cultura, às imagens e aos afetos provindos do inconsciente e ao meio social, o indivíduo experimenta de forma subjetiva princípios universais da existência humana” (CECCON, 2012, p. 91).

Com base nessas colocações básicas sobre a psicologia analítica, pretendemos nessa dissertação mostrar suas conexões estreitas com certos conceitos referentes ao budismo *Mahāyāna*, tal como apropriados por Jung. Entendendo a individuação, em Jung, como um processo de transformação e realização do *Self*, é possível correlacionar com o caminho do *bodhisattva* e o processo de realização de *nirvāṇa/bodhi*? É possível correlacionar algumas das práticas meditativas de transformação do budismo *Mahāyāna* com as práticas terapêuticas da psicologia analítica? Enfim, é possível que o contato com a religião budista tenha um resultado benéfico para a precisão conceitual e terapêutica da psicologia analítica? Estas são algumas perguntas que ajudam a traçar o sentido desta dissertação. Dentre os principais conceitos do budismo *Mahāyāna* a serem analisados em nossa dissertação, em função da influência que provavelmente exerceram na psicologia analítica, destacam-se os seguintes: “vacuidade” (*śūnyatā*), “natureza búdica” (*tathāgatagarbha*), “consciência depósito” (*ālayavijñāna*), “realização” (*nirvāṇa/bodhi*), “co-originação dependente” ou “interdependência” (*pratītyasamutpāda*), “compaixão” (*karuṇā*), “caminho do *bodhisattva*” (*bodhisattvamārga*), “ignorância” (*avidyā*) e meditação.

A proposta comparativa entre a psicologia analítica e o budismo *Mahāyāna*, que pretendemos avançar nesta dissertação, apoia-se num número limitado de estudos já realizados por acadêmicos de outros países. Dentre esses, destacam-se:

Jung and Eastern Thought, de J.J. Clarke; *Awakening and Insight: Zen Buddhism and Psychotherapy*, de Polly Young-Eisendrath e Shoji Muramoto; *Buddhism and Jungian Psychology*, de J. Spiegelman e Mokusen Miyuki; *The Challenge of Individuation in Buddhism Life: The Wisdom of Imperfection*, de Rob Preece; *A Psicologia Analítica e o Budismo Tibetano*, de Radmila Moacanin; *Manual de Cambridge para Estudos Jungianos*, intitulado “O diálogo entre Jung e o Budismo: Um ajuste de Polly Young-Eisendrath”. Embora alguns deles tangenciam a temática específica da correlação entre as propostas de transformação, pretendemos com essa dissertação contribuir para tais estudos comparativos com uma análise exclusivamente dedicada a colocar frente a frente o caminho terapêutico da individuação, proposto por Jung e o caminho da transformação do *bodhisattva*, proposto pelo budismo *Mahāyāna*. Além do mais essa temática comparativa pode reivindicar alguma originalidade no contexto acadêmico brasileiro.

Nossa metodologia de trabalho foi fundamentada numa análise de textos. Com relação a psicologia analítica as referências consultadas foram diretamente retiradas das “Obras Completas” editada pela Vozes. Além disso, fizemos igualmente o uso de autores afiliados a psicologia analítica de orientação teórica e/ou psicoterápica. Dentre esses, destaco, a abordagem fenomenológica desenvolvida por Roger Brooks no livro *Jung and Phenomenology*, no qual a psicologia analítica é aproximada de proposta transformativa de caráter espiritual. Com relação ao budismo *Mahāyāna* fizemos uso, principalmente, de fontes secundárias e em especial das seguintes obras: *The Bodhisattva Doctrine in Buddhism Sanskrit Literature* de Har Dayal; *Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices* de Peter Harvey; *Buddhist Thought: A Complete Introduction to the Indian Tradition* de Paul Williams; *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations* de Paul Williams; *O Voto do Bodhisattva* de Geshe Kelsang Gyatso; *Budismo Moderno: O caminho de compaixão e sabedoria* de Geshe Kelsang Gyatso; *Iluminando o caminho: nossa busca pela felicidade* de Dalai Lama e a *A Espiritualidade Budista I.. Índia, Sudeste Asiático, Tibete e China*, de Takeushi Yoshinori.

Dividimos nossa dissertação em três capítulos: no capítulo I destacamos a postura de Jung com relação à crise religiosa do homem moderno europeu e o enfraquecimento dos símbolos religiosos do cristianismo. Mostramos, com isso, que a psicologia analítica é herdeira de um certo modelo religioso, no qual se

enquadraria o conceito de individuação. Esse capítulo foi intitulado “A obra de Jung e a crise do homem moderno” e foi dividido em três partes. A primeira é intitulada “O paradigma religioso e sua presença na vida e obra de Jung”, a segunda, “A crise religiosa do homem moderno e o enfraquecimento dos símbolos religiosos no cristianismo”, e a terceira, “A Psicologia Analítica como proposta de transformação radical do ser”.

No capítulo II identificamos a presença do budismo *Mahāyāna* na obra de Jung, destacando as dimensões de apropriação por ele feitas dos conceitos-chave desta religião e sua presença implícita ou explícita nos conceitos da psicologia analítica. A ideia é mostrar o significado do budismo para Jung e entender que seu discurso sobre as religiões do Oriente vai muito além dos preconceitos orientalistas. Podemos encontrar alguns ecos budistas em conceitos constitutivos da psicologia analítica, como é o caso de “metanóia”, “*Self*” e “arquetipo”. Esse capítulo é intitulado “Budismo e o orientalismo na obra de Jung” e está dividido em três partes. A primeira parte é intitulada “O discurso orientalista e as religiões do Oriente”, a segunda, “Os diferentes budismos e a centralidade do Budismo *Mahāyāna* na obra de Jung”, e a terceira, “Noções-chave do Budismo *Mahāyāna* e sua apropriação na Psicologia Analítica”.

No capítulo III apresentamos a senda da individuação em Jung e a senda da realização ou caminho do *bodhisattva* do budismo *Mahāyāna*. Tentamos mostrar os princípios e estruturas de cada um dos processos, semelhanças e diferenças entre eles, e os diálogos que são possíveis de se estabelecer em termos de métodos e teleologias. Este capítulo é intitulado “A senda da individuação em Jung e a senda da realização (*bodhisattvamārga*) no Budismo *Mahāyāna*” e foi dividido em três partes. A primeira é intitulada “A senda da individuação em Jung, seus requisitos e base doutrinária”, a segunda, “A senda da realização no Budismo *Mahāyāna*, seus requisitos e base doutrinária”, e a terceira, “Caminhos de Diálogo e Orientação: Semelhanças e Diferenças entre a senda da Psicologia Analítica e do Budismo *Mahāyāna*”.

Em síntese, com base nos estudos sobre a psicologia analítica e sobre o budismo *Mahāyāna*, tentamos mostrar que este último serviu de apoio para o primeiro e que ambos os sistemas apresentam propostas afins no que tange aos objetivos de uma transformação espiritual. Embora para alguns as duas posturas

possam parecer divergentes ou até conflitantes, acreditamos que com nosso estudo poderemos mostrar que elas são de alguma forma convergentes e que se enriquecem com o diálogo mútuo.

Para finalizar, fazemos menção a algumas questões de ordem técnica desta dissertação: (i) As citações de textos de autores e de traduções em língua inglesa foram mantidas em sua versão original. Isso se deve ao grande número dessas obras e, em segundo lugar, ao fato de que a língua inglesa já é uma língua corrente no meio acadêmico global. (ii) As referências às obras de Jung têm como base o título “Obras Completas”, publicado em 18 volumes pela editora Vozes. Adotamos aqui a abreviação OC, seguida do número do volume correspondente ao parágrafo padronizado universalmente e a página da edição da Vozes. (iii) No final desta dissertação, para facilitar a leitura dos menos familiarizados com a terminologia budista *Mahāyāna*, apresentamos um glossário com os termos técnicos em sânscrito (ver anexo I).

CAPÍTULO 1 – A OBRA DE JUNG E A CRISE DO HOMEM MODERNO

O objetivo deste capítulo é expor a vida e a obra de C.G. Jung tendo a crise religiosa do homem moderno como pano de fundo existencial. A proposta é dividi-lo em três seções. A primeira refere-se ao que podemos chamar de prolegômenos da psicologia analítica, que se enraízam na narrativa de vida de Jung e se expressam ao longo de sua obra sob a forma de um questionamento radical do sentido da existência, da busca pela superação do sofrimento e do autoconhecimento. Essas questões, associadas aos estudos profundos do fenômeno espiritual, permitem-nos apontar para a herança de um modelo religioso como elemento fundante de sua proposta psicológica. Sendo assim, alguns fatos históricos, como as experiências de sua infância e juventude, sua inserção no movimento psicanalítico e seu rompimento com a visão reducionista da existência sustentada por Sigmund Freud são relevantes para compreender essa leitura “espiritualizante” da psicologia analítica. A opção de Jung por uma investigação profunda da alma do ser humano reflete-se num compromisso pessoal de aprofundamento de si mesmo numa autoanálise.

Na segunda seção, após sustentar a presença subjacente de um paradigma religioso na vida e obra de Jung, empreenderemos uma análise detalhada do que Jung considera como a crise espiritual do homem moderno, caracterizada por um enfraquecimento da capacidade transformadora de sua religião por excelência, o cristianismo. Jung afirma:

Foi necessário um depauperamento dos símbolos para que se descobrisse de novo os deuses como fatores psíquicos, ou seja, como arquétipos do inconsciente. [...] Desde que as estrelas caíram do céu e nossos símbolos mais altos empalideceram, uma vida secreta governa o inconsciente. É por isso que temos hoje uma psicologia, e falamos do inconsciente. Tudo isto seria supérfluo, e o é de fato, numa época e numa forma de cultura que possui símbolos. (OC 9/1, 2014, p. 32, § 50)

Na terceira seção, apresentaremos a psicologia analítica como resposta a essa crise espiritual do homem moderno. É nesse contexto que emergem os conceitos fundamentais da psicologia analítica, que se estrutura enquanto proposta de psicologia centrada da noção teleológica de individuação, isto é, como “clínica de

segunda metade da vida”. Através dessa proposta, Jung sustentou, dentro da psicologia, uma proposta de transformação radical do ser. Loundo afirma:

Ao enfatizar a naturalidade do impulso à individuação, Jung acentua seu caráter inato enquanto disposição universal tão inerente à condição humana quanto os demais impulsos objetivos, mas cujo despertar e persecução depende do prévio encaminhamento bem-sucedido desses últimos. Enquanto impulso dos impulsos, a individuação implica, como requisito, uma disposição subjetiva de desengajamento com relação ao mundo e a emergência de uma suspeita epistemológica com relação às presunções de verdades últimas sobre ele. Do despertar do impulso à persecução do processo de individuação, faz-se imperativo a conversão do impulso em vontade consciente e sistemática, numa determinação inquebrantável e heroica, de empreender essa aventura perigosa de hermenêutica filosófica, cujo maior exemplo é a própria vida de Jung, que consiste, essencialmente, no “despojar o *Self* dos invólucros falsos da *persona*” e no redescobrir, teleologicamente, o “sentimento de parentesco com todas as coisas”. (2010, p. 8)

1.1 – O PARADIGMA RELIGIOSO E SUA PRESENÇA NA VIDA E OBRA DE JUNG

A presença da religiosidade na vida de Carl Jung é singular e também de fundamental importância em suas teorias e práticas psicológicas psicoterapêuticas. Afirma-se, inclusive, que sua obra³ é reflexo de sua vida. O autor pode ser caracterizado como original, erudito e filosófico e é de grande importância dentre os teóricos da psicologia profunda.

Jung movia-se numa área específica que combinava pensamento científico e cultura popular, área esta que viria a formar a base da chamada psicologia analítica. O autor elaborou suas teorias num momento particular da história, sintetizando uma vasta gama de disciplinas através do filtro de sua própria autorreflexão existencial. Jung acreditava que todas as teorias psicológicas refletiam a história pessoal de

³ A totalidade da obra de Jung inclui escritos, conferências e palestras, e está compilada em 18 volumes traduzidos em português — a partir da edição original em alemão, que corresponde a 35 livros —, editados pela Vozes Editora.

seus criadores e afirmava: “cada frase que digo possui, além do significado que pretendo lhe dar conscientemente, um significado histórico e este pode ser bem diverso do seu significado consciente”. (OC 4, 1971, p. 150, § 329).

Mostraremos, a seguir, que a formulação do pensamento científico de Jung foi influenciada, ao longo de sua trajetória de vida, pelo Idealismo, pelo Positivismo e pelo Romantismo dos séculos XIX e XX.

“Jung nasceu na Suíça, em 1875, na cidade de Kesswil, onde seu pai, Paul Jung, exercia a função de pastor protestante” (RODRIGUES, 2014, p. 66). Enquanto profissão de seu pai, a religião seria, evidentemente, assunto presente em sua vida. Quanto à mãe de Jung, pouco se sabe, mas pode-se afirmar que exerceu grande influência como contadora de histórias fantásticas e de contos populares que nutriram a infância do autor. A respeito de sua mãe, Jung diz:

Mas ainda me lembro do tempo em que, não o sabendo, atormentava minha mãe para que me lesse o *Orbis pictus* (Imagens do Universo), antigo livro para crianças no qual havia a descrição de religiões exóticas, particularmente as da Índia. As imagens de Brama, de Vixnu, de Shiva me inspiraram um interesse inesgotável. Minha mãe me contou mais tarde que eu sempre voltava a elas. Olhando-as, eu experimentava o sentimento obscuro de um parentesco com a minha “revelação originária” sobre a qual nada dissera a ninguém. (JUNG, 1975, p. 30)

É importante ressaltar que o contato e a relação estabelecida com seus pais foram de forte influência no pensamento de Jung. Com efeito, a localidade onde ele residia era distante dos centros urbanos, e, como consequência, a interação com outras crianças de sua idade era mínima. Ele passava seu tempo muitas vezes sozinho ou entre os adultos. Nessa fase de sua vida, Jung questionava-se sobre si mesmo — o que pode ser ilustrado pelo seguinte trecho, no qual afirma:

Em frente desta parede havia uma encosta na qual ficava cravada uma pedra um pouco saliente - minha pedra. Às vezes, quando estava só, sentava-me nela e então começava um jogo de pensamentos que seguia mais ou menos este curso: ‘Eu estou sentado nesta pedra. Eu, em cima, ela embaixo’. Mas a pedra também poderia dizer ‘Eu’ e pensar: ‘Eu estou aqui, neste declive e ele está sentado em cima de mim’. – surgia então a pergunta: ‘Sou aquele que está sentado na pedra, ou sou a pedra na qual ele está sentado?’ – Esta pergunta sempre me perturbava: eu me erguia,

duvidava de mim mesmo, meditando a cerca de ‘quem seria o quê’? Isto não esclarecia e minha incerteza era acompanhada pelo sentido de uma obscuridade estranha e fascinante. O fato indubitável era que essa pedra tinha uma singular relação comigo. Eu podia ficar sentado nela horas inteiras, enfeitiçado pelo enigma que ela me propunha. (JUNG, 1975, p. 32)

Os questionamentos da infância de Jung foram importantes para estruturar a base de seu pensamento analítico. O estudioso recorda que, nos anos de colégio, referentes ao período da adolescência, foi indagado por seu professor a respeito de uma redação a qual o mestre acreditava que Jung havia plagiado. Ele ficou furioso com a atitude do professor e não conseguiu controlar sua raiva, permitindo que os mais variados pensamentos viessem à sua mente. No momento da raiva, tentou entender o que lhe havia acontecido, porém não soube explicar. Quando mais velho, percebeu que possuía uma dupla dimensão em sua personalidade — a primeira ele chamou N° 1, que se caracterizava como de coerência, racional e moral; a segunda, que ele chamou de N°2, se caracterizava como de natureza, imaginativa e espontânea. Jung afirma:

Evidentemente, naquela época não havia percebido a diferença entre as personalidades N° 1 e N° 2, e considerava o mundo do N° 2 como o que me dizia respeito, pessoalmente; entretanto existia sempre, no fundo, o sentimento de uma participação de alguma coisa que não estava em mim – como se eu tivesse sido tocado por um sopro vindo do universo astral e dos espaços infinitos, ou então como se um espírito invisível tivesse entrado no quarto: um espírito há muito desaparecido, mas persistente num presente intemporal, até o mais longínquo futuro. (JUNG, 1975, p. 68).

“Desde bem pequeno, Jung já se questionava sobre a fé de seu pai e sobre a fé das pessoas que frequentavam o culto” (RODRIGUES, 2014, p. 66) religioso protestante. “Foi nesse ponto que se iniciou uma fase crítica para o pequeno Jung” (RODRIGUES, 2014, p. 66). Ele recebia lições diárias sobre religião, tendo como professor o seu próprio pai. As experiências dessas lições diárias lhe fizeram perceber que elas versavam sobre um conteúdo meramente literal a respeito do que estava escrito na Bíblia, de forma que não cabiam nesse contexto questionamentos

mais profundos. Ademais, seu próprio pai não possuía conhecimentos teológicos suficientes para responder tais questionamentos.

Jung passou sua infância e juventude questionando-se sobre a religiosidade do pai e dos fiéis que frequentavam a comunidade liderada por este. Diante dessa situação, nutriu dúvidas sobre a existência ou não de Deus. Por outro lado, aprendeu desde cedo, com seu próprio pai, as práticas da oração e da meditação, que o instigaram à reflexão.

Fica claro, portanto, que a questão da religião e da fé sempre esteve presente na vida de Jung, a tal ponto que quando jovem, o futuro explorador da psique era surpreendido por visões fantásticas. Uma dessas visões aconteceu quando Jung contemplava a bela catedral de Basel, situada no caminho que percorria da escola para casa. Refletindo sobre a beleza do mundo e a aparência das coisas, ele foi acometido pelo seguinte pensamento: “Deus fez tudo isso e está sentado lá no alto, no céu azul, em um trono dourado”. Tomado por uma sensação de choque, Jung não pôde resistir a todos os desdobramentos desse pensamento:

[...] reuni toda a coragem, como se fosse saltar nas chamas do Inferno e deixei o pensamento emergir: diante de meus olhos ergue-se a bela catedral e, em cima, o céu azul. Deus está sentado em seu trono de ouro, muito alto acima do mundo e, debaixo do trono, um enorme excremento cai sobre o teto novo e colorido da igreja; este se despedaça e os muros desabam. (JUNG, 1975, p. 47)

Jung passou dois dias e noites em tortura absoluta e em profunda angústia, perguntando-se sobre o sentido dessa experiência. Depois disso, sentiu um imenso alívio porque percebeu que, ao invés de qualquer experiência de danação, ele havia experienciado um insight existencial, diante do que afirmou: “a graça viera sobre mim” (JUNG, 1975, p. 47). Como consequência dessa revelação, Jung se comprometeu a empreender pesquisas na biblioteca de seu pai, buscando compreender tudo sobre Deus, doutrinas e espírito.

Diante de todos esses acontecimentos, o jovem Jung se interessou profundamente pela espiritualidade, e, mesmo com tão pouca idade, iniciou seus estudos a respeito das religiões. Após anos de introspecção acerca de Deus e da religiosidade, o estudioso sentiu-se atraído por Filosofia, Arqueologia e Zoologia. A

leitura da filosofia exerceu grande influência em diversos aspectos do seu pensamento. Jung estudou o filósofo Immanuel Kant e também os *neokantianos*, como Dilthey e Cassirer. Além disso, demonstrou profunda afinidade com as tradições intelectuais do Romantismo e do Idealismo alemão, como é o caso dos poetas Goethe e Schiller e de pensadores como Hegel, Schelling, Fichte, Schopenhauer, Von Hartmann e Nietzsche. Em diversos momentos, Jung qualificou seu trabalho como marcado por um caráter fenomenológico — aspecto claramente enfatizado por Roger Brooke. No capítulo intitulado “A autonomia do inconsciente”, parte do livro *Psicologia e Religião*, escrito em 1939, Jung afirma:

Embora me tenham chamado frequentemente de filósofo, sou apenas um empírico e, como tal, me mantenho fiel ao ponto de vista fenomenológico. Mas não acho que infringimos os princípios do empirismo científico se, de vez em quando, fazemos reflexões que ultrapassam o simples acúmulo de classificação do material proporcionado pela experiência. Creio, de fato, que não há experiência possível sem uma consideração reflexiva, porque a “experiência” constitui um processo de assimilação, sem o qual não há compreensão alguma. Daqui se deduz que abordo os fatos psicológicos, não sob um ângulo filosófico, mas de um ponto de vista científico-natural. [...] Me abstenho de qualquer abordagem metafísica ou filosófica. Não nego a validade de outras abordagens, mas não posso pretender a uma correta aplicação desses critérios. (OC 11/1, 2012, p. 17, § 2)

A experiência pregressa com a problemática da religião e o contato subsequente com as tradições científico-filosóficas provocaram em Jung um conflito entre as duas personalidades acima descritas. Após terminar o colegial, sentia-se pressionado por seus pais e por outras pessoas, que o perguntavam com insistência o que pretendia se tornar. Seu interesse voltava-se para dois campos de estudos. Como ele mesmo afirma (1975, p. 73), “as ciências naturais me atraíam por serem fundadas em coisas reais e, por outro, sentia-me fascinado por tudo que se referisse à história comparada das religiões”. A necessidade de ajudar sua mãe nas despesas da família acabou favorecendo a resolução desse conflito interno numa determinada direção. Jung escolheu a profissão preferida por sua personalidade N^o1 — caracterizada pela coerência, racionalidade e moralidade — e iniciou, assim, o curso de medicina. Mais tarde, viria a se especializar na área da psiquiatria.

Jung conta que, na época da universidade, teve a oportunidade de entrar em contato com a problemática religiosa que o incomodava. Ele dialogou com o ateísmo de seus mestres professores e chegou à conclusão de que não se pode provar nem a existência e nem a não-existência de Deus. Mesmo diante disso, Jung nunca deixou de se interessar pelo assunto e de acreditar na presença de Deus. Em sua biografia, o estudioso menciona a inscrição que foi colocada em relevo no portão da sua casa com os seguintes dizeres: “Chamado ou não, Deus está presente” (BAIR, 2006, p. 172)⁴. Essa questão foi tão marcante em sua vida que sua dissertação acadêmica teve como título “Sobre a Psicologia e a Patologia dos Chamados Fenômenos Ocultos”. A dissertação, que data de 1902, comprova seu real interesse por espiritualidade e religiões, temas que ele futuramente denominaria “fenômenos inconscientes”.

Após a defesa de sua dissertação, Jung se dispôs a ingressar no ramo da psiquiatria. Seu objetivo era propor um tratamento mais humano aos doentes e conciliar com essa proposta sua vocação tanto para os estudos da religiosidade quanto para os estudos científicos da Medicina.

Sendo assim, Jung iniciou seu trabalho num hospital psiquiátrico de Zurique chamado Burgholzli, sob a orientação de Eugen Bleuler. Durante esse período de trabalho no hospital psiquiátrico seu interesse por psicologia e religião tornou-se ainda mais intenso.

Em 1903, Jung se interessa pelas ideias da psicanálise. Entrou em contato com as obras de Sigmund Freud (1856-1939), dentre elas *A Interpretação dos Sonhos*, publicada em 1900. O estudioso iniciou uma carreira ao lado do “pai da Psicanálise”, como Freud era apelidado, ganhando, ao longo do tempo, o título de “príncipe herdeiro” cunhado pelo próprio Freud em 1907. Mesmo ao longo de todo o período de interação com Freud, que era reconhecidamente avesso à religiosidade, Jung permaneceu estudando mitos, símbolos e religião sob uma ótica e um enfoque bastante divergentes das formulações psicanalíticas ortodoxas.

Em 1909, Jung e Freud viajaram conjuntamente para os Estados Unidos, onde realizaram conferências e receberam o título doutores *honoris causa* pela Clark

⁴ “O aspecto mais importante da casa, no entanto, era um adágio de Erasmus que Jung mandou gravar na pedra por cima da entrada, que parecia uma torre: *Vocatus atque non vocatus, Deus aderit*. [Chamado ou não, Deus está presente].”

University, de Massachusetts. Um evento significativo da viagem de Jung aos Estados Unidos foi um sonho que o fez questionar seu caminho ao lado de Freud. Nota-se que Freud e Jung analisavam-se mutuamente no que tange à interpretação dos sonhos. A divergência de interpretação sobre o sonho de Jung foi profundamente significativa, e, de alguma forma, anunciava a abertura de um novo caminho na sua prática terapêutica. Jung descreve com estas palavras o sonho:

Eis o sonho: eu estava numa casa desconhecida, de dois andares. Era a “minha” casa. Estava no segundo andar onde havia uma espécie de sala de estar, com belos móveis de estilo rococó. As paredes eram ornadas de quadros valiosos. Surpreso de que essa casa fosse minha, pensava: “Nada mau!” De repente, lembrei-me de que ainda não sabia qual era o aspecto do andar inferior. Desci a escada e cheguei ao andar térreo. Ali, tudo era mais antigo. Essa parte da casa datava do século XV ou XVI. A instalação era medieval e o ladrilho vermelho. Tudo estava mergulhado na penumbra. Eu passeava pelos quartos, dizendo: “Quero explorar a casa inteira!” Cheguei diante de uma porta pesada e abri. Deparei com uma escada de pedra que conduzia à adega. Descendo-a, cheguei a uma sala muito antiga, cujo teto era abóbada. Examinando as paredes descobri que entre as pedras comuns de que eram feitas, havia camadas de tijolos na argamassa. Reconheci que essas paredes datavam da época romana. Meu interesse chegara ao máximo. Examinei também o piso recoberto de lajes. Numa delas, descobri uma argola. Puxei-a. A laje deslocou-se e sob ela vi outra escada de degraus estreitos de pedra, que descia, chegando enfim a uma gruta baixa e rochosa. Na poeira espessa que recobria o solo havia ossadas, restos de vasos, e vestígios de uma civilização primitiva. Descobri dois crânios humanos, provavelmente muito velhos, já meio desintegrados. – Depois, acordei. (JUNG, 1975, p. 143)

Depois de Jung lhe ter descrito o sonho, Freud se interessou especialmente pelos dois crânios, perguntando a Jung o significado desses objetos. Jung desconfiou de que Freud estivesse direcionando essas perguntas para a questão da simbologia da “morte”. Dessa forma, para não o contrariar, Jung (1975, p. 143) responde: “minha mulher e minha cunhada”. O estudioso confessa que precisava mentir para Freud, pois, para ele, aquele sonho havia sido extremamente significativo. Jung (1975, p. 143) afirma: “não teria podido dar a Freud minhas próprias associações para interpretar o sonho sem chocar-me com sua incompreensão e com violentas resistências”. O sonho fez com que ele tomasse consciência da “grande diferença que separava a atitude mental de Freud e minha própria” (1975, p. 144). Jung considerava a interpretação de sonhos de Freud

reduzida e fechada, enquanto, na sua própria perspectiva os sonhos deveriam ser analisados com particularidade e aprofundamento nos detalhes. Depois daquele sonho, o autor resolveu aprofundar-se nos estudos de arqueologia e psicologia primitiva, o que gerava um grande mal-estar em Freud. Jung afirma:

Nunca pude concordar com Freud que o sonho é uma “fachada” atrás da qual seu significado se dissimula, significado já existente, mas que se oculta quase que maliciosamente à consciência. Para mim, os sonhos são de natureza, e não encerram a menor intenção de enganar; dizem o que podem dizer e tão bem quanto o podem como faz uma planta que nasce ou um animal que procura pasto. [...] Muito antes de conhecer Freud, eu considerava o inconsciente – da mesma forma que sonhos, sua expressão imediata – como um processo natural, desprovido de qualquer arbitrariedade e, acima de tudo, de qualquer intenção de prestidigitação. (JUNG, 1975, p. 145)

A partir daquele sonho, Jung criou coragem para dar continuidade a suas pesquisas numa linha divergente com relação às ideias de Freud, principalmente no que tange ao caráter positivo e teleológico da experiência religiosa. As conclusões dessas pesquisas foram reunidas no livro *Símbolos da Transformação*, publicado em 1912, o qual assinala seu rompimento com Freud. O título atribuído ao último capítulo dessa obra, “O Sacrifício”, é simbolicamente indicativo da renúncia de Jung ao paradigma da hermenêutica da psicologia freudiana. O autor (1975, p. 149) afirma: “nele expus minha própria concepção do incesto da metamorfose decisiva no conceito de libido e de outras ideias, que representava meu afastamento de Freud”. O conteúdo do livro inclui estudos religiosos e mitológicos e sua vinculação íntima com o universo psicológico. Tudo isso fez com que Jung se distanciasse cada vez mais de Freud e da teoria psicanalítica ortodoxa, de modo a preservar sua orientação espiritualizante. Esse movimento resgatava o sentido dos questionamentos que carregara desde criança sobre a pertinência da problemática de Deus e da religião. Em 1913, Jung e Freud romperam seus laços de amizade e de estudos. Jung reconhece explicitamente a orientação espiritualizante que essa ruptura significava:

Depois que rompi com Freud, todos os meus amigos e conhecidos sumiram. Meu livro foi considerado um lixo; eu era um místico, e isso encerrava a questão. Apenas Riklin e Maeder me defenderam. Mas

eu havia previsto meu isolamento e não alimentava a menor ilusão sobre as reações de meus ditos amigos. Percebi que o capítulo “O sacrifício” significava meu próprio sacrifício. (JUNG, 1975, p. 167)

Pode-se dizer que Jung vivenciou uma transformação pessoal após a separação de Freud e viveu um período marcado pela introspecção, no qual ele aprofundou ainda mais suas ideias e trabalhou em sua psicologia complexa, que mais tarde foi nomeada de “psicologia analítica”. Com isso, os fundamentos da religiosidade e seus desdobramentos existenciais passaram a constituir um elemento estruturante para a psicologia analítica, e, também, além disso, passaram a representar um viés de compatibilidade de sentido e contemplação da experiência humana.

Antes do rompimento com Freud, o professor Carl Jung dedicava-se às turmas de alunos da Universidade de Zurique. Ele desenvolvia pesquisas no campo da psique humana, estudando psicóticos e neuróticos. Além de suas aulas, dedicava seu tempo à clínica e à supervisão dos atendimentos clínicos dos alunos. Seus estudos na universidade o ajudaram e incentivaram a ampliar seu conhecimento sobre o inconsciente. Jung afirma:

O encontro com os analisandos e o confronto com o fenômeno psíquico que eles e meus doentes me propuseram, num desenrolar inesgotável de imagens, me ensinaram infinitas coisas, não somente acerca de dados científicos, mas também relativamente à compreensão do meu próprio ser. (JUNG, 1975, p. 131)

Foram seis longos anos dedicados à introspecção e à autoanálise após o rompimento com Freud. Jung abandonou a academia, mantendo contato apenas com alguns de seus pacientes. Também dedicou esse tempo a um trabalho interno relacionado aos seus pensamentos e emoções e à análise de seus sonhos e projeções imaginativas, explorando o inconsciente.

O resultado desses anos de reflexão foi a criação do *Livro Vermelho (Liber Novus)*, que trata da intimidade de Jung. Ele revela seus conflitos pessoais e seu amadurecimento em relação a suas teorias sobre a alma humana, sobre a relação com o *Self* (Si-mesmo) e o sentido da religiosidade. Esse evento o levou a retomar suas pesquisas acadêmicas no campo da psicologia analítica e da espiritualidade e a expor suas descobertas. Jung (OC 9/1, 2014, p. 276, § 489) declarou que

considerava analítico “todo o procedimento que se confronta com a existência do inconsciente”.

Em seu livro *Psicologia e Religião*, escrito em 1939, Jung afirma que a religião possui um papel importante na psique do indivíduo. O autor apresenta pesquisas referentes à religiosidade do homem, vinculado às antigas raízes, à prática de ritos, à observação e submissão por parte do ser humano ao desejo do divino ou à vontade dos deuses. Suas pesquisas religiosas compreendem o inconsciente como referente a fenômenos percebidos como ocultos e transcendentais, atribuindo-lhes um lugar na esfera da psique.

Jung (OC 11/1, 2012, p. 64, § 81) afirma que “antes que os homens aprendessem a produzir pensamentos, os pensamentos vieram a eles. Os homens não pensavam, e sim, *recebiam sua própria função espiritual*”. O entendimento dessa função espiritual remetia à alma humana e ao sentido de existência, nos quais Jung identificava a religiosidade como potencialidade capaz de desenvolver a condição de transformação do homem.

Para Jung, o termo religião tem a designação de *numinoso*, que aponta para um ato dinâmico ou existencial não causado por um ato da vontade. O *numinoso* aponta para a possibilidade de que o indivíduo tenha uma experiência plena de sentido em relação ao mundo. Tal experiência gera uma transformação da consciência, ocasionando uma mudança espiritual. Ainda nessa questão, Carl Jung acompanhou o sentido do termo *numinoso* de Rudolf Otto. A respeito da ideia de religião que se origina no vocábulo latino *religare*, Jung (OC 11/1, 2012, p. 19, § 6) observa que se trata de “uma *acurada e conscienciosa observação* daquilo que Rudolf Otto acertadamente chamou de *numinoso*”. Com efeito, Rudolf Otto utiliza esse termo no sentido de uma religião do homem com a experiência do sagrado ou do divino em sua condição de possibilidade. A respeito do *numinoso*, Jung afirma:

Qualquer que seja a sua causa, o numinoso constitui uma condição do sujeito, e é independente de sua vontade. De qualquer modo, tal como o *consensus gentium*, a doutrina religiosa mostra-nos invariavelmente e em toda a parte que esta condição deve estar ligada a uma causa externa ao indivíduo. O numinoso pode ser a propriedade de um objeto visível, ou o influxo de uma presença

invisível, que produzem uma modificação especial na consciência.
(OC 11/1, 2012, p. 19, § 6)

A condição da experiência do *numinoso*, para Jung, está intimamente vinculada às confissões de fé. Na concepção do autor, as religiões atuam como artifício para que o homem sinta a experiência do *numinoso*, ou seja, as religiões religam o homem ao sagrado, atuando diretamente na mudança da consciência. Jung (OC 11/1, 2012, p. 20, § 9) afirma que “o termo ‘religião’ designa da atitude particular de uma consciência transformada pela experiência do *numinoso*”, o que indica que os homens criam a tradição religiosa, com seus ritos, dogmas e mitos, a partir do contato com a experiência *numinosa*, mantendo viva a tradição por meio de instituições ou seitas religiosas.

Jung percebeu, nos estudos da religião, a semelhança entre as atitudes na coletividade daqueles que buscavam a religião. O conjunto de crenças e rituais sagrados representa o contato com o religioso inerente aos seres humanos na busca pela espiritualidade. Essa busca está ligada ao desconhecido, ou seja, a fatores inconscientes. A falta da religiosidade, para Jung, significa um desequilíbrio do próprio indivíduo, uma vez que, para o autor, a experiência religiosa é expressão da própria existência.

Jung (OC 11/1, 2012, p. 20, § 8) considera que função religiosa é inerente na pessoa humana, observando que “um homem de ciência muitas vezes não tem fé, embora seu temperamento seja religioso”. O fenômeno religioso tem importância na condução religiosa para a vida, reconhecendo sua vivência religiosa e uma acurada atenção aos símbolos religiosos. É nesse sentido que a noção de religião transmite a *numinosidade* através do símbolo, assumindo o desígnio de uma necessidade humana.

Os estudos dos símbolos religiosos faziam-se presentes na vida e na obra de Jung e eram parte de suas representações experienciais de existência, visto que se apresentavam com caráter *numinoso*. Jung identificava nos símbolos uma representação ligada ao método de transformação analítica, pois é através deles que podemos acessar ou nos conectar com o desconhecido. O autor (OC 18/1, 2011, p. 270, § 574) afirma: “fato é que a tentativa de entender símbolos não se confronta só com símbolo em si, mas com a totalidade de um indivíduo que gera

símbolos.” Os símbolos apresentam uma carga de valor emocional e afetiva, constituindo a forma através da qual o homem se relaciona com o mundo. Jung explica:

O símbolo não é uma alegoria nem um semeion (sinal), mas a imagem de um conteúdo em sua maior parte transcendental ao consciente. É necessário descobrir que tais conteúdos são reais, são agentes com os quais um entendimento não só é possível, mas necessário. (OC 5, 1986, p. 67, § 114)

Para o professor Mircea Eliade (1991, p. 7), “as imagens, os símbolos e os mitos não são criações irresponsáveis da psique; elas respondem a uma necessidade e preenchem uma função: revelar as mais secretas modalidades do ser.” Logo, no desenvolver da vida e da obra de Jung, considerando seu entendimento a respeito da religiosidade, é possível perceber que o autor se permitiu investigar suas experiências de *numinosidade* através da psicologia analítica.

Neste contexto de religiosidade o cristianismo foi marcante para Jung. Com efeito, ele se dedicou aos estudos filosóficos, históricos e hermenêuticos da temática cristã, identificando na religiosidade cristã o papel de contextualizadora do homem europeu. Jung (OC 11/5, 2013, p. 19, § 772) constatou que “o homem ocidental é cristão, independentemente da religião à qual pertença.”. E como consequência, “em relação à psicologia, o Ocidente é cristão em todos os sentidos, apesar de tudo” (OC 11/5, 2013, p. 18, § 771). Isto é, mesmo diante dos estudos científicos, Jung mantém acesa para os ocidentais a chama crística de quase 2000 anos.

Jung aplicou-se ao estudo da história do cristianismo, aprofundando seu conhecimento no pensamento gnóstico e no pensamento da alquimia. O sentido de sua busca hermenêutica e penetrante por textos e escrituras ligados ao cristianismo remetia a uma ontologia para interpretar a realidade. Tudo provinha do dilema que marcou a formação de sua personalidade, centrado no questionamento a respeito de Deus.

No ano de 1959, Jung foi entrevistado no programa de televisão *Face to Face*, da BBC. A entrevista foi realizada pelo repórter John Freeman, que fez uma série de perguntas a respeito da vida e das teorias de Jung. A entrevista foi

registrada em vídeo e também no livro de William McGuire e R.F.C Hull. Cito abaixo o trecho da entrevista referente às perguntas sobre religião e Deus:

[BBC]: *Que tipo de educação religiosa seu pai lhe deu?*

[Jung]: Oh, éramos suíços reformados.

E fez com que o senhor freqüentasse regularmente a igreja?

Isso era perfeitamente natural. Todo mundo ia à igreja aos domingos.

E o senhor acreditava em Deus?

Ah, sim.

E agora, ainda acredita em Deus?

Agora? [Pausa.] É difícil responder. Eu sei. Não necessito crer, porque sei. (MCGUIRE e HULL, 1982, p. 374-375)

Para Jung (OC 11/1, 2012, p. 102, § 137) “o fator psíquico que, dentro do homem, possui um poder supremo, age como Deus, porque é sempre ao valor psíquico avassalador que se dá o nome de Deus”. Deus era real, ele *sabia*, com uma certeza que transcende a lógica formal da racionalidade. Ele *sabia* que Deus era uma presença incontestável em sua vida e que, muitas vezes, suas ações se tratavam de uma correspondência à essa presença divina. Jung (OC 11/5, 2013, p. 16, § 768) afirma: “o que existe é um conhecimento religioso e uma religião cognoscitiva. Entre nós, ocidentais, o homem é infinitamente pequeno, enquanto a graça de Deus é tudo”.

A experiência de Jung em relação a Deus ocorria de maneira direta e profunda. Isso lhe dava a convicção inabalável de que Deus era uma realidade em si mesmo e em toda parte. E essa realidade se caracteriza uma por ordem *numinosa*, relacionada ao desconhecido, ou seja, ao totalmente outro, embora infinitamente presente em si mesmo. Jung afirma:

O homem religioso desfruta de uma grande vantagem com relação à questão crucial de nosso tempo: ao menos, ele tem uma ideia clara de que sua existência subjetiva se funda na relação com “Deus”. Coloco a palavra “Deus” entre aspas para ressaltar que se trata de uma representação antropomórfica cuja dinâmica e simbolismo são transmitidos por meio da psique inconsciente. Qualquer um pode, acreditando ou não em Deus, aproximar-se do lugar de origem dessa experiência. (OC 10/1, 2011, p. 56, § 566)

1.2 – A CRISE RELIGIOSA DO HOMEM MODERNO E O ENFRAQUECIMENTO DOS SÍMBOLOS RELIGIOSOS NO CRISTIANISMO

Carl Jung foi um grande erudito e dedicou-se ao estudo da religiosidade presente na existência humana. Suas pesquisas estão reunidas em 18 volumes originalmente publicados em alemão sob o título de “Obras Completas”. Qual seria a demanda existencial fundamental que transparece ao longo da totalidade de suas “Obras Completas”? Em síntese, podemos afirmar que a demanda existencial que rege os escritos de Jung diz respeito à problemática do sofrimento humano. Para lidar com uma questão de tamanha complexidade, Jung teve que expandir seus estudos para além da medicina e da psicologia. O estudioso assegurou que o sofrimento estava ligado, de forma bastante complexa, a algo que transcende a alma humana. A presença do cristianismo em seus escritos é uma prova concreta de sua busca por uma soteriologia que responda a pergunta existencial a respeito do sofrimento humano. Com isso, as ideias e teorias do que viria a ser denominado como “psicologia analítica” se acham umbilicalmente relacionadas a uma perspectiva maior.

Jung (OC 18/2, 2012, p. 251, § 1494) afirma que “Os esforços da moderna psicologia do inconsciente representam uma reação salutar da psique europeia que procura recompor as conexões perdidas com suas raízes através de uma conscientização do inconsciente”. Isso significa, para Jung, que o homem europeu havia perdido o vínculo com o seu interior, do qual emana a própria condição de direcionamento da vida. Um reflexo dessa condição de perdição em relação à sua narrativa mítico/simbólica cristã está presente no diálogo de Jung consigo mesmo, reproduzido no livro *Memórias, Sonhos e Reflexão*.

Mas que mito vive o homem de nossos dias?

- No mito cristão, poder-se-ia dizer.
- Por acaso vives nele? Algo perguntou em mim.
- Respondendo com toda a honestidade, não!
- Não é o mito no qual vivo.
- Então vivemos mais um mito?
- Não. Parece que não vivemos mais um mito.
- Mas qual é o mito para ti, o mito no qual vives?

Sentia-me cada vez menos à vontade e parei de pensar. Atingira um limite.
(JUNG, 1975, p. 152)

A perplexidade manifestada por Jung em relação ao enfraquecimento da narrativa mítica do cristianismo reflete-se, na condição de tempo presente, no redirecionamento da força criativa do homem. O autor (OC 5, 1986, p. 17, § 24) afirma que “toda força criadora que o homem moderno aplica na ciência e na técnica, o antigo dedicou à sua mitologia.”. O homem a que Jung se dirige como “moderno” refere-se exclusivamente ao homem europeu. Em que sentido então Jung usa a expressão “homem moderno”?

Para começar logo com a falta de modéstia, devo dizer que este homem que chamamos moderno [europeu], portanto aquele que vive no presente mais imediato, está no pico ou à margem do mundo: sobre ele só o céu, debaixo dele toda a humanidade cuja a história se perde na névoa dos tempos mais remotos, e à sua frente o abismo do futuro. (OC 10/3, 2011, p. 84 § 149)

Para Jung, o homem moderno/europeu representa uma condição de imersão no tempo presente e de reinvenção diante do próprio mito. Essa dinâmica abrange tanto uma condição de consciência quanto de inconsciência. Em seus estudos comparados, o autor percebeu que a manifestação das míticas no homem antigo/não moderno se apresentava com intensidade diferente quando comparada com a do homem moderno. Jung notou que a característica do homem moderno/europeu de aprimorar tecnologias, de formar organizações burocratizadas, de produzir melhorias em sua condição material de vida, reflete um movimento consciente direcionado a fatores externos, ao mesmo tempo em que reflete uma tendência para omitir sua relação com fatores internos e, conseqüentemente, com a inquirição sobre a condição última da existência.

Jung parece ter se deparado, tanto na clínica quanto na observação do quadro geral da cultura de sua época, com as conseqüências de um “depauperamento dos símbolos”, bem como com as implicações desse depauperamento ligadas à religião. O autor percebe, então, que o homem precisa compreender e experimentar os conteúdos simbólicos em sua totalidade, experimentar “o seu ‘processo mitológico interior’, a sua ‘verdade mitológica’, que é

bem diversa de uma verdade racional ou científica, embora não necessariamente incompatível com ela” (GIOVANONI, 2009, p. 112). Jung afirma:

O interesse psicológico de nossa época espera algo da psique, algo que mundo externo não pôde dar, certamente alguma coisa que nossa religião deveria conter mas não contém ou não mais contém, pelo menos para o homem moderno. Para ele, as religiões já não parecem provir de dentro, da psique, ao contrário, tornaram-se para ele pedaços de um inventário do mundo exterior. Nenhum espírito supraterestre é capaz de prendê-lo com uma revelação interior. Ao invés, ele se esforça por escolher religiões e convicções e veste uma delas, como se veste uma roupa de domingo, desfazendo-se finalmente dela como se faz com uma roupa usada. (OC 10/3, 2011, p. 93, § 168)

Jung observou, ainda, que havia algo errado com a mentalidade humana, visto que o homem não mais se importava com sua condição religiosa. O distanciamento do homem em relação ao sagrado refletia-se diretamente no sentido existencial atribuído à vida e, conseqüentemente, nas patologias do nosso tempo. Sendo assim, para Jung, a psicologia analítica assumiria e se responsabilizaria por compreender a problemática religiosa do homem moderno.

O inconsciente como expressão do homem moderno/europeu surge, portanto, a partir do “depauperamento dos símbolos”. O homem deixa de ter consciência da importância dos símbolos como potência existencial, gerando, com isso, transformações catastróficas internas e externas. Nesse contexto, a meta da psicologia analítica é a conscientização do homem perante as suas questões inconscientes. A crise do homem moderno, que ocupa um lugar central nos estudos de Jung, está diretamente ligada ao enfraquecimento dos símbolos cristãos, característica da experiência da modernidade europeia.

Para melhor compreender essa questão, deve-se considerar as duas guerras mundiais — bem seus impactos em relação ao futuro da Europa — presenciadas por Carl Jung, examinando as conseqüências e influências dessas guerras em seu pensamento. O estudioso afirma:

A revolução que a consciência moderna sofreu em conseqüência das catástrofes da guerra mundial foi internamente acompanhada pelo abalo moral da fé em nós mesmos e em nossa bondade. [...] O homem da Idade Média via o mundo de modo bem diferente. Para

ele, a Terra era o centro do universo, eternamente fica em repouso. Em volta dela girava o sol, solícito em propiciar-lhe calor. Os homens brancos, todos os filhos de Deus, estavam sob as asas do Altíssimo e eram criados para felicidade eterna. Sabiam exatamente *o que* deviam fazer e *como* deviam portar-se para passar a vida terrestre transitória para uma vida eterna, cumulada em felicidade. Não é mais possível imaginar, nem mesmo em sonho, uma realidade deste tipo. A ciência natural conseguiu rasgar esse véu há bastante tempo. Já se foi esse tempo, como se foi o tempo da infância, quando achávamos que nosso pai era o homem mais belo e mais poderoso da terra. (OC 10/3, 2011, p. 90, § 162)

Na obra de Jung, *Aspectos de um drama contemporâneo*, ele expõe e analisa um relato a respeito do período de guerra — sobre o nazismo, mais especificamente. Jung utiliza o mito de Wotan⁵, da mitologia nórdica, para descrever a presença do mal na realidade coletiva provinda do inconsciente. A problemática do mal no contexto da civilização germânica faz-se presente na obra crítica de Jung, tendo como referência fundamental o fascínio que sobre ele exerceu o “Fausto” de Goethe, que refletia, em grande medida, o dilema do homem moderno/europeu. Jung afirma:

Quando li o Fausto não podia supor ainda quanto o estranho mito heróico de Goethe era coletivo, e profetizava o destino da Alemanha. Era por isso que me sentia pessoalmente atingido, e quando Fausto, em conseqüência de sua hybris e inflação, provoca a morte de Filemon e Baucis, acreditei ser culpado, um pouco como se, em pensamento, tivesse participado do assassinato dos dois velhos. [...] Fausto fez vibrar em mim uma corda e me atingiu de tal maneira que só podia compreendê-lo de um ponto de vista pessoal. O problema dos contrários, do bem e do mal, do espírito e da matéria, do claro e do obscuro, foi algo que me tocou profundamente. [...] Goethe, de alguma forma, havia esboçado um esquema de meus próprios conflitos e soluções. A dicotomia Fausto-Mefisto confundia-se para mim num só homem, e esse homem era eu! Em outras palavras, sentia-me atingido, desmascarado e, uma vez que era esse o meu destino, todas as peripécias do drama me concerniam pessoalmente. (JUNG, 1975, p. 209)

A identificação pessoal de Jung com a problemática faustiana é entendida como condição *sine qua non* para uma compreensão mais ampla da condição

⁵ Jung valeu-se da figura mitológica de Wotan (Odin) para analisar os acontecimentos da Segunda Guerra Mundial, mais especificamente os do partido nazista. Jung irá perceber à esse fenômeno de sua época como fruto do inconsciente coletivo e identificará Hitler como dono de uma força demoníaca.

existencial do homem moderno/europeu. Como o próprio Jung (1975, p. 208) afirma, “enquanto não é reconhecido como tal, um problema coletivo toma sempre a forma pessoal e provoca, ocasionalmente, a ilusão de certa desordem no domínio da psique”. Jung expressa essa dimensão mais ampla de compreensão na inscrição que esculpiu em sua torre de Bollingen, “*Philemonis Sacrum – Fausti Poenitentia*” (Santuário de Filemon – Arrependimento de Fausto). “O crime de Fausto contra Filemon e Báucis é a metáfora perfeita da destruição da tradição religiosa cristã operada pelo ímpeto dominador da consciência moderna” (BARRETO, 2006, p. 128). Marco Heleno (2006, p. 128), afirma que “reciprocamente, a identificação de Jung a Fausto e o anseio penitencial de expiação de uma culpa coletiva traduz-se em seu pensamento como o empenho em recuperar a condição moderna um vínculo viável com a tradição religiosa”.

Do ponto de vista da psique, o mundo ocidental encontrar-se-ia, segundo Jung, numa situação crítica marcada por um enorme perigo: o de preferirmos as ilusões de nossa beleza interior à verdade última, por mais impiedoso que seja o caminho que nos conduza até ela. De forma pessoal e dramática, Jung experimenta em sua vida os efeitos do desenraizamento produzido pela modernidade. Em outras palavras, a experiência de Jung consagra-se como um entendimento, objetivo, consciente e radical sobre a condição ética e histórica da modernidade europeia. Essa experiência se deu após rompimento com Freud e está relatado no capítulo anteriormente mencionado, intitulado “Confronto com o Inconsciente”, do livro *Memórias, Sonhos e Reflexão*.

O próprio Jung vincula sua crise pessoal aos desdobramentos pessoais de sua psicologia:

Hoje posso dizer que nunca me afastei de minhas experiências iniciais. Todos os meus trabalhos, tudo o que criei no plano do espírito provêm das fantasias e dos sonhos iniciais. Isso começou em 1912, há cerca de cinqüenta anos. Tudo o que fiz posteriormente em minha vida está contido nessas fantasias preliminares, ainda que sob a forma de emoções ou de imagens. [...] Minhas buscas científicas foram o meio e a única possibilidade de arrancar-me a esse caos de imagens [...] Foram necessários quarenta e cinco anos para elaborar e inscrever no quadro de minha obra científica os elementos que vivi e anotei nessa época da minha vida. (JUNG, 1975, p. 170)

“Essa experiência profundamente pessoal é, ao mesmo tempo, indício concreto de uma situação coletiva e cultural, e revela o impasse a que chega a modernidade, nascida da Idade Média cristã” (BARRETO, 2006, p. 128). Há uma perda no desenvolvimento histórico, isto é, a continuidade de suas raízes simultaneamente perde a orientação e o suprimento de sentido que elas ofereciam. Com isso, “o indivíduo que sofre conscientemente o impacto dessa situação histórica mergulha nessa crise, marcada pela incerteza e pelo desamparo” (BARRETO, 2006, p. 128). Logo, uma vez que “admitir a modernidade significa declarar-se voluntariamente falido”. (OC 10/3, 2011, p. 86, § 152).

Em 1959, na entrevista já mencionada, concedida à BBC, Jung ratifica o papel central da religião e de Deus na constituição de sua psicologia:

Sei que é uma maneira não convencional de pensar e entendo perfeitamente se ela dá a entender que não sou cristão. Mas eu me julgo cristão, pois me baseio totalmente em conceitos cristãos. Apenas tento fugir de suas contradições internas, introduzindo uma atitude mais modesta que leva em consideração a imensa escuridão da mente humana. A ideia cristã prova sua vitalidade através de contínua evolução, como acontece no budismo. Nosso tempo reclama sem dúvida alguns pensamentos novos neste sentido, pois não podemos continuar pensando de modo antigo ou medieval no tocante à esfera da experiência religiosa. (JUNG *apud* BARRETO, 2006, p. 129)⁶

Ainda falando sobre suas experiências, Jung revela, com o decorrer do tempo, o choque causado pelo contato com a alteridade cultural, que o levou a perceber como são inadequados os “modos convencionais de conceber e lidar com problemas psicológicos”. Ele comenta que também “o lugar de origem de uma fé verdadeira não é a consciência e, sim, a experiência religiosa espontânea que estabelece um elo direto entre o sentimento da fé e sua relação com Deus.” (OC 10/1, 2011, p. 55, § 563). Com isso, Jung evidencia que a grande demanda de seus pacientes era ligada a assuntos religiosos, especialmente os cristãos. Ele afirma:

⁶ O autor Marco Heleno Barreto está se referenciando ao livro *Cartas III*. Este livro são as correspondências de Jung.

Há trinta anos minha clientela provém, um pouco, de quase todos os países civilizados do mundo. Várias centenas de doentes passaram pelas minhas mãos. Em sua grande maioria, eram protestantes; havia uma minoria de judeus, e não tratei mais do que cinco ou seis católicos praticantes. De todos os meus pacientes que tinham ultrapassado o meio da vida, isto é, que contavam mais de trinta e cinco anos, não houve um só cujo problema mais profundo não fosse o da atitude religiosa. (OC 11/6, 2012, p. 88, § 509)

O homem de nosso tempo já não pode mais crer, ou porque não consegue conciliar o pensamento científico com os dogmas religiosos, ou porque a verdade neles ocultada já não exerce sua autoridade, isto é, não mais desperta fascínio. No final dos anos 1940, Jung afirma:

Se os conceitos metafísicos já não exercem quase nenhum fascínio sobre os homens, certamente não é pela falta de originalidade [...], mas única e exclusivamente porque os símbolos tradicionais já não exprimem aquilo que o fundo do inconsciente quer ouvir, como resultado dos vários séculos de evolução da consciência cristã. Trata-se de um verdadeiro 'antimimon pneuma' (um espírito de contrafação), de um pseudo-espírito de arrogância, histeria, imprecisão, amoralidade criminoso e sectarismo doutrinário, gerador de refugos espirituais, de sucedâneos de arte, de gagueiras filosóficas e de vertigens utópicas, suficientemente bons para serem ministrados, qual forragem, em grande quantidade, ao homem massificado de nosso tempo. (OC 9/2, 1990, p. 33, § 67)

Jung criticava ferozmente o materialismo da época. O estudioso afirmava que essa atitude materialista conduziria à morte intelectual, já que a alma havia sido desvalorizada no mundo ocidental. Se, de um lado, o pensamento científico considera real apenas o que é dado pela razão e comprovado empiricamente, de outro, a teologia conduz-nos a uma forma exterior de religião, levando a um esvaziamento da cultura cristã.

Contudo, para Jung, a alma humana, sendo um sujeito real, transcendente, não poderia ser objeto do juízo e do saber, uma vez que está em toda a parte onde o saber ensinado não está, conforme o autor afirma no *Livro Vermelho*. Ou seja, não é nos laboratórios ou nas teorias que se pode conhecer a alma humana, mas na vida. Em um artigo escrito em 1912, intitulado "Novos caminhos da psicologia", Jung afirma que:

Quem quiser conhecer a psique humana [...] o melhor a fazer seria pendurar no cabide as ciências exatas, despir-se da beca professoral, despedir-se do gabinete de estudos e caminhar pelo mundo com um coração de homem: no horror das prisões, nos asilos de alienados e hospitais, nas tabernas dos subúrbios, nos bordéis e casas de jogo, nos salões elegantes, na Bolsa de Valores, nos "meetings" socialistas, nas igrejas, nas seitas predicantes e extáticas, no amor e no ódio, em todas as formas de paixão vividas no próprio corpo, enfim, em todas essas experiências, ele encontraria uma carga mais rica de saber do que nos grossos compêndios. (OC 7/1, 2012, p. 134-5)

Neste sentido, a psicologia analítica percebe um novo modo de entender o mundo e a atitude humana. Esse novo modo de conhecer encontra-se totalmente contextualizado nas especificidades da modernidade europeia, enquanto desdobramento da Idade Média cristã e na filosofia greco-romana. Sua teoria não apenas avança pela contextualização em relação à filosofia e a teologia, mas também representa um aprofundamento em ambas as áreas. O objetivo de Jung é mostrar o quanto as discussões modernas, tanto filosóficas quanto teológicas, têm reduzido a figura de Cristo. O autor observa que, se a Idade Média considerou Jesus como Deus, não havendo um critério para medi-lo, a filosofia moderna, pós-renascimento, introduz o conceito de "homem normal", fazendo emergir o Jesus histórico.

Jung observa que “a teologia moderna, apoiada na epistemologia, explica a *unio mystica*, a relação direta do ser humano com Deus ou com Cristo” (MENTE CRISTÃ, 2016), isto é, produto da confusão de sentimento subjetivo de valor com uma sensação objetivamente determinada. “Isso significa que, nessa perspectiva, qualquer relação imediata com Deus ou Cristo é eliminada, já que a motivação para a ação cristã resulta do sentimento de valor fixado na ideia da vida moral de Cristo que nos é transmitida pelo Evangelho” (MENTE CRISTÃ, 2016). Porém, para Jung, esse sentido de valor surge quando se entende que Cristo não pode ser considerado um "homem normal", aceitando sua natureza sublime. Dessa forma, quando se aceita a realidade do mistério é que torna possível se aproximar de um sentimento religioso. Mas, neste ponto, chega-se ao questionamento: “como não perder a tradição, com os ensinamentos cristãos e a espiritualização interior do indivíduo, sem a concomitante desintegração da ordem existente da natureza?” (MENTE CRISTÃ, 2016).

A relação de Deus e Cristo caminhou com Jung durante sua vida. Aproximadamente entre o ano de 1912 e 1916, no trabalho com as imagens de seus pacientes e de sua própria experiência analítica das imagens do inconsciente, associado ao profundo estudo da mitologia, "ele chegou à conclusão que não se poderia voltar à Idade Média e ao mito cristão original, e se colocou na busca por compreender em qual mito vive o homem moderno" (MENTE CRISTÃ, 2016). Na carta escrita ao Padre Victor White, Jung afirma: "eu não combato a verdade cristã, apenas argumento com a mente moderna" (2001, p. 391). Com efeito, Jung encontrou questões referentes a Idade Média na psicologia analítica. Desse modo, foram levantadas questões como a participação do homem no mistério divino e o problema do mal. Essas questões foram abordadas ao longo de toda a sua obra, mas foram tratadas de forma mais concisa e profunda na obra *Resposta a Jó*.

Resposta a Jó, que é um dos livros fundamentais de Jung, apresenta uma interpretação singular da passagem bíblica de Jó. A obra representa também um momento de crise pessoal. De acordo com sua biografia, Jung teve três crises catárticas no decorrer de sua vida: a primeira, quando jovem, aos quatorze anos; a segunda, após o rompimento com Freud; e a terceira, aproximadamente aos sessenta e dois anos.

Motivada por questões acadêmicas, essa última crise aconteceu às vésperas de uma visita à biblioteca do Vaticano. Jung levou oito anos para obter autorização para a pesquisa em questão, mas, quando finalmente conseguiu, uma doença inesperada o impediu de fazer a viagem. Marie Louise Von-Franz, sua orientanda e discípula, foi convocada para substituí-lo. Na mesma noite em que deveria ter realizado a viagem, Jung sentiu um terrível mal-estar, mas, ainda assim, escreveu compulsivamente por treze horas. Assim surgiu o livro *Resposta a Jó*, um comentário sobre a passagem do Antigo Testamento. Nele, Jung problematiza o símbolo de Deus, revelando seu lado cruel. O livro é denso, mas de uma sensibilidade muito particular, que faz com que o leitor perceba com maior clareza a relação inerente entre Javé (Deus) e Jó, tendo como pano de fundo um conflito interno sobre a questão da alteridade. Nesse "pequeno livro", como Jung a ele se refere, "o crente nada vai aprender [...], pois ele já possui tudo. Escrevo só para os descrentes" (2002, p. 366).

No final da obra *Resposta a Jó*, Jung constata:

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, i. é, não podemos saber se a divindade e o inconsciente constituem duas grandezas diferentes; ambos são conceitos-limites para conteúdos transcendentais. Podemos, entretanto, observar 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, cuja meta é a de pôr outros arquétipos em relação com esse centro. (OC 11/4, 2012, p. 129, § 757)

1.3 – A PSICOLOGIA ANALÍTICA COMO PROPOSTA DE TRANSFORMAÇÃO RADICAL DO SER

A moderna psicologia do inconsciente, elaborada por Jung, tem como ponto de partida sua experiência pessoal e profissional. Sua busca se expressa num esforço em traduzir e disponibilizar para a consciência racional moderna a sabedoria de vida presente nas tradições simbólicas construídas pela humanidade, as quais estudou com interesse inesgotável. O envolvimento crítico e apaixonado de Jung com o cristianismo expressa uma particularidade moderna que busca uma recomposição com as raízes autênticas de sua existência europeia.

Como se dá a experiência da modernidade na situação individual, ou seja, pessoal? O que poderia compelir a pessoa à experiência simbólica da realidade? Como visto, Jung reconhece a relação entre o coletivo e a individualidade conforme os problemas coletivos e sociais de uma determinada época e cultura determinam o lado pessoal. Por outro lado, a solução desses problemas é vista como dependente de uma deliberação do indivíduo. Jung afirma:

Somente com a transformação da atitude do indivíduo é que começará a transformar-se a psicologia da nação. Até hoje, os grandes problemas da humanidade nunca foram *resolvidos* por decretos coletivos, mas *somente pela renovação da atitude do indivíduo*. Em tempo algum, meditar sobre si mesmo foi uma necessidade tão imperiosa e a única coisa certa, como nesta catastrófica época contemporânea. Mas quem se questiona a si

mesmo depara invariavelmente com as barreiras do inconsciente, que contém justamente aquilo que mais importa conhecer. (OC 7/1, 2012, p. 10)

Para compreender a psicologia analítica enquanto proposta de transformação do ser, faz-se necessário ressaltar seus três aspectos fundamentais. O primeiro aspecto refere-se ao modelo estruturante da psique, que reflete o olhar de Jung diante do mundo. O segundo aspecto sugere a relação entre ego e *Self*, apontando para uma dinâmica entre os polos extremos da psique. O último aspecto, por sua vez, refere-se ao processo de individuação como expressão fundamental do modelo transformacional pensado por Jung.

1.3.1 – O OLHAR FENOMENOLÓGICO DE CARL JUNG E SEU MODELO ESTRUTURANTE DA PSIQUE

A relação do homem com a natureza e a formação da personalidade do sujeito são questões que preocuparam Carl Jung em seus estudos. Para compreender essas questões, deve-se perguntar sobre seu “olhar” para o mundo e seu modelo estruturante psicológico relacionado aos fenômenos da psique. Qual é o método de Jung? Qual é sua verdadeira preocupação quanto à demanda existencial humana?

Inicialmente, podemos encontrar indicações relevantes de resposta a essas perguntas nas obras intituladas *Jung and Phenomenology* e *Pathways into the Jungian world: phenomenology and analytical Psychology*, do pesquisador e psicólogo analítico Roger Brooke, estudioso da psicologia analítica e da fenomenologia. A tarefa a que Roger Brooke se propõe é a de embasar fenomenologicamente e dentro de uma perspectiva heideggeriana os conceitos fundamentais da psicologia analítica, incluindo-se aí a noção de individuação e o modelo de psique, bem como o “mundo” que a constitui.

Jung declarou que sua relação com a fenomenologia era empírica e que os fatos seriam abordados na observação e na experimentação “daquilo que aparece”.

Nesse sentido, Jung tem como ponto de partida uma fenomenologia no sentido kantiano⁷.

A obra de Kant reflete a ação humana diante dos objetos, defendendo que os objetos da experiência devem conformar-se ao nosso modo de conhecimento. A questão era determinar a forma que o conhecimento deveria assumir para tornar possível a experiência do mundo. Em concordância com Kant, Jung também compreende que o *númeno*⁸ não é acessível ao conhecimento e que, nesse sentido, o fenômeno se dá através dos sentidos e da experiência. Kant introduz o campo de conhecimento de Jung e sua relação com a fenomenologia.

Jung considera a fenomenologia como seu método de trabalho. Para ele, manter uma postura fenomenológica significa valorizar a experiência, aqui compreendida como a experiência vivida pelo indivíduo. Sua posição é de questionamento diante das teorias que, de algum modo, limitam a visão do fenômeno. Ao mencionar Théodore Flournoy e William James, referindo-se especificamente à obra "Variedades das experiências religiosas" (1920), Jung declara: "Devo a esses dois investigadores ter compreendido a natureza do distúrbio psíquico no âmbito da alma humana." (OC 9/1, 2014, p. 64, § 113).

Jung provavelmente concordaria com o fato de que sua própria constituição psicológica define o modo como ele analisa o dado psíquico, pois foi o primeiro a admitir que sujeito e objeto se encontrassem, influenciando-se mutuamente e determinando o modo de avaliar a realidade da psique. Pode-se dizer que, para Jung, o nosso modo de ver as coisas é condicionado pelo que somos. Dito isso, cabe-nos agora seguir pelos seus escritos para, além de conhecer um pouco dos fundamentos da psicologia, descrever sua forma de investigar e compreender o ser humano.

⁷ Immanuel Kant (1724-1804) foi um notório filósofo da era moderna. O termo 'kantiano' refere-se aos estudiosos desse autor.

⁸ O termo Númeno (gr. *VOOÚLIEVOV*; in. Noumenon; fr. Noumène, ai. Noumenon; it. Noumenó) foi introduzido por Kant para indicar o objeto do conhecimento intelectual puro, que é a coisa em si (v.). Em sua dissertação datada de 1770, Kant diz: "O objeto da sensibilidade é o sensível; o que nada contém que não possa ser conhecido pela inteligência é o inteligível. O primeiro era chamado de fenômeno pelas escolas dos antigos; o segundo, de N." {De mundi sensibilis, etc, § 3}" (ABBAGNANO, 1998, p. 717)

As experiências internas propostas por Jung são a base para um amadurecimento da psique (aqui entendida como “fenômenos apresentados no mundo”). Isso possibilita que as tensões entre sujeito e objeto possam adquirir uma dimensão do *ser-aí*⁹ (*dasein*), no sentido filosófico de Martin Heidegger. “Sua obra se formou, organicamente, em torno de temas de interesse que foram reformulados, ampliados e refinados ao longo de sua vida” (LIMA e DIOGO, 2009, p. 14) . Seu pensamento, ainda que sempre relacionado a uma disciplina particular – a psicologia e a psique humana –, não tinha um objetivo único e inequívoco: “era aberto do *insight* à experiência empírica” (LIMA e DIOGO, 2009, p. 14). Roger Brooke sintetiza algumas das posturas assumidas por Jung, por exemplo, a proposta de não se distanciar do fenômeno. Em primeiro lugar, Jung mantém a discussão no campo psicológico sem adentrar na metafísica. Em segundo lugar, ele busca as essências e a amplificação da ideia de arquétipos¹⁰. Finalmente, em terceiro lugar, ele se apoia no conceito de intencionalidade, que estabelece uma relação entre o homem e o mundo. Dessa forma, Jung resgata uma profundidade “metafísica” para a própria ideia de psique, fato que aparece de forma mais transparente na noção de psicoide. Nesse sentido, a ideia fenomenológica de intencionalidade investiria na psique a funcionalidade manifestada de um mundo. Roger Brooke afirma:

Intentionality also means that human existence is manifest as the world in which we live - that is, as the things and images (cf. pp. 158-9) through which the world speaks or, to use a different metaphor, through which we find our reflection. (BROOKE, 1993, p. 43)

A intencionalidade da percepção não acontece apenas quando algo físico entra em relação com o psíquico. A percepção não deixa de ser intencional mesmo que o seu correlato não seja real. Um exemplo disso é a confusão que eventualmente se faz entre uma corda enrolada e uma cobra. O fato é que a percepção, quer seja de algo real, quer seja de algo que não existe (como no caso da percepção errônea) é intencional. Isso significa que a intencionalidade não é uma propriedade que se acrescenta à percepção ou que se faz presente apenas alguns

⁹ É importante ter em mente que o termo *ser-aí*, ou o *ser-aí-no-mundo*, é a tradução do termo alemão *Dasein*, muito usado no contexto filosófico como sinônimo para existência.

¹⁰ Arquétipos são instintos representados por imagens universais. No transcorrer do texto, o termo arquétipo será aprofundado.

casos. A percepção enquanto é intencional, ou seja: todos os fenômenos se apresentam como imagens.

É importante entender que o “mundo” tem significado particular na obra de Jung. Sua visão envolve em primazia a relação ser humano-mundo, seja no campo do sentido das coisas, no contato com os objetos ou nas imagens que nos cercam. Roger Brooke sintetiza esse compromisso de intencionalidade presente em Jung com as seguintes palavras:

To summarise: psychological life is always lived as a 'typical' mode of being-in-the-world, and no matter how much a person tries consciously to withdraw from the world, he or she remains bound to it. The psychological richness and subtlety of this intentionality is identified by Jung as fantasy. It is fantasy that consciously and unconsciously weaves one's sense of self and the world emerge as figures out of this imaginative existential ground. (BROOKE, 1993, p. 47)

Jung estabeleceu um modelo de estrutura psíquica marcado por uma funcionalidade dinâmica da psique em suas relações com as “coisas”. Captar a ideia de intencionalidade ajuda a perceber o “olhar” de Jung para o mundo, um “olhar” que propõe um método de investigação da psique enquanto pensamento dialético, fenomenológico, hermenêutico, associativo, analógico e imagético. Considerando-se esses aspectos, pode-se entender com profundidade o que Jung entendia por psique.

Para Jung, a psique representa a totalidade dos processos psicológicos, tanto conscientes quanto inconscientes. Ela representa todos os fenômenos presentes carregados de energia vital. Jung apresentou pela primeira vez a ideia de energia psíquica no livro *Símbolos da Transformação*, no qual dizia que a energia psíquica e a libido – originalmente proposta por Freud – são sinônimas. Jung concebe o sistema energético como relativamente fechado e possuidor de um potencial que fornece a mesma quantidade de variadas manifestações ao longo da vida de cada indivíduo. Dessa forma, ele considera que todos os fenômenos apresentam uma natureza energética, a força vital que torna seu modelo de psique dinâmico.

O modelo estruturante da psique, segundo Jung, é representado pelas seguintes instâncias: ego, consciência, inconsciente pessoal, inconsciente coletivo, complexos, arquétipos e *Self*, sendo que o primeiro e o último representam os polos

extremos. Esse modelo não possui uma ordenação mecânica nem uma forma linear e se abre, portanto, a um movimento aberto. A seguir, serão abordadas algumas dessas instâncias, tal como apresentadas nas conferências de Tavistock¹¹ proferidas por Jung em 1935, quando estava com sessenta anos de idade.

De acordo com Jung, a consciência não é algo fixo e imutável, mas algo em desenvolvimento, que deve ser entendido de modo relativo. Neste caso, a consciência pode se apresentar em níveis diferenciados. Por exemplo: o nível comum de consciência seria característico de um indivíduo que percebe suas experiências através da aprendizagem, das emoções e da realidade tal como ela se apresenta. O nível fora do comum, por outro lado, seria característico de um indivíduo que busca a conscientização como prática de transformação através da busca espiritual e do contato com o *numinoso*.

A consciência se relaciona com o ego através dos fatos psíquicos, uma vez que não é possível existir consciência sem ego. Para Jung, consciência e ego estão ligados à compreensão do significado daquilo que existe em cada um de nós, produzindo um sentido e um rumo para a vida, tomando-se como finalidade a própria existência do indivíduo. A palavra “consciência” vem do latim e significa “conhecer algo desconhecido”, estando ligada ao domínio que Jung intitulava de inconsciente. O sentido de inconsciente representa uma dimensão da psique relacionada ao conteúdo desconhecido de “mim mesmo”, ou seja, relacionada à ignorância de não saber quem sou. Isso faz da consciência uma representação da sabedoria, ou, em outras palavras, um redescobrir de mim mesmo. Jung afirma:

Entretanto, quando 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 livre participação de um mundo mais amplo de interesses e 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 mundo de objetos, colocando o indivíduo numa comunhão incondicional, obrigatória e indissolúvel com o mundo. (OC 7/2, 2012, p. 68, § 275)

¹¹ Clínica de saúde mental, fundada em 1920, na Inglaterra, na cidade de Londres.

Jung percebeu em suas pesquisas que o inconsciente não se relacionava apenas ao nível individual, mas também a um nível de maior profundidade, que abrangia a coletividade. Diferente de Freud, para quem a formação do inconsciente ocorria de fora para dentro, Jung considerava que o processo se dava de dentro para fora, possuindo caráter inato. A respeito dessa questão, Jung (OC 18/1, 2011, p. 23, § 15) afirma: “coloco o inconsciente como um elemento inicial, do qual brotaria a condição consciente.”.

O inconsciente pessoal ou individual se reporta às experiências pessoais de cada indivíduo, onde estão guardadas as experiências que não foram passíveis de elaboração e incorporação pelo ego e que, conseqüentemente, foram contidas, reprimidas ou desconsideradas. É o caso, por exemplo, das lembranças penosas e dos conflitos pessoais ou morais. Lá se escondem as qualidades que, apesar de inerentes ao indivíduo, se escondem dele mesmo, por se constituírem como eventual fonte de desprazer. É importante considerar, no entanto, que os conteúdos do inconsciente pessoal têm fácil acesso à consciência quando necessário.

Jung afirma, em seus escritos, que o inconsciente coletivo constitui um repositório da totalidade da herança da humanidade e se comunica através de sonhos, mitos, fantasias, inspirações e também da linguagem. Jung pontua que “o inconsciente, com efeito, não é isto ou aquilo, mas o desconhecido que nos afeta de imediatamente” (OC 8/2, 2000, p. 5). Apresentamos, a seguir, a explicação do próprio autor acerca do inconsciente coletivo.

A diferença da natureza pessoal da psique consciente, existe um segundo sistema psíquico, de caráter coletivo, não pessoal, ao lado do nosso consciente, que por sua vez é de natureza inteiramente pessoal e que – mesmo quando lhe acrescentamos como apêndice o inconsciente pessoal – consideramos a única psique passível de experiência. O inconsciente coletivo não se desenvolve individualmente, mas é herdado. Ele consiste de formas preexistentes, arquétipos, que só secundariamente podem tornar-se conscientes, conferindo uma forma definida aos conteúdos da consciência. (OC 9/1, 2014, p. 52, § 90).

O inconsciente coletivo não é tratado à observação direta, isto é, sua existência pode ser inferida apenas através de suas manifestações no comportamento humano: imagens psíquicas, sonhos, fantasias e manifestações religiosas e míticas que podem ser encontrados em todas as épocas e em toda

parte. O inconsciente coletivo está em cada ser e encontra-se numa profundidade imensurável.

O substrato que compõe o inconsciente coletivo apresenta-se de forma idêntica em toda a humanidade. Esse substrato “transcende culturas, épocas e raças e suas bases não podem ser atribuídas a aquisições pessoais”, uma vez que são “estruturas idênticas comuns a todas as pessoas em qualquer lugar do mundo” (PAULA, 2008, p. 27). Jung afirma que “o medo da psique inconsciente é o obstáculo mais árduo no caminho do autoconhecimento e também no entendimento e abrangência do conhecimento psicológico.” (OC 10/1, 2011, p. 35, § 530)

As matrizes – ou componentes originais – que constituem o inconsciente coletivo são denominadas como ‘arquétipos’. Os arquétipos são formas universais coletivas, básicas e típicas da vivência de determinadas experiências. Esses componentes da psique são comuns a todas as pessoas. Tal noção “embasa a ideia de que mesmo em diferentes culturas e épocas os seres humanos compartilham temáticas idênticas” (PAULA, 2008, p. 29). O acesso aos arquétipos expressa uma capacidade criativa única, manifestando-se de forma pessoal e cultural, como nos sonhos, nas produções artísticas, nos mitos e nos contos de fadas, que compartilham os mesmos temas independentemente do local e da época em que se apresentam. Sobre os arquétipos, Jung (OC 9/1, 2014, p. 13, § 5) esclarece: “estamos tratando de tipos arcaicos, ou melhor, primordiais, isto é, de imagens universais que existiram desde os tempos mais remotos.”. O autor (OC 18/1, 2011, p. 23, § 15) afirma também que “na primeira infância somos inconscientes”, o que implica dizer que nascemos imersos no inconsciente coletivo e criamos o inconsciente pessoal no decorrer da vida.

Jung afirma que, num primeiro momento, o arquétipo em si é incognoscível. Isso significa que, para tomar consciência de um arquétipo, é necessário atingir determinado nível de consciência de si. Um exemplo disso são as experiências de imersão nas profundidades do inconsciente coletivo descritas por Jung no *Livro Vermelho*. A experiência dos arquétipos se dá via símbolo e somente esse último pode ser conhecido. O arquétipo só pode se tornar consciente quando sua “energia” é ativada a partir de alguma vivência que o mobiliza. Ele se apresenta ao indivíduo através de uma forma de expressão simbólica, ou seja, através de uma imagem que se apresenta à consciência como a melhor forma de expressar o desconhecido

naquele momento. Como afirma Grinberg (2003, p. 134), “o arquétipo canaliza o instinto puro para formas mentais, fazendo a conexão entre a natureza e espírito. Como contrapartida do instinto, ele é o precursor da ideia, ou seja, o princípio de uma determinada experiência concreta.”

O conceito de arquétipo tem sido banalizado em sua forma. Não se trata de um conceito simples. Ele parte do princípio de que existem imagens que são formadas a partir da vivência de cada um, mas que apresentam uma estrutura semelhante em todos os indivíduos. Por exemplo, todos os seres humanos possuem pai e mãe, e ao mesmo tempo, desenvolvem imagens individualizadas do pai e imagens individualizadas da mãe. Esse conceito de arquétipo se aproxima do conceito de instinto: o arquétipo seria um padrão de comportamento herdado, uma estrutura que possibilita um padrão de comportamento ao mesmo tempo em que é alvo de preenchimento e atualização. Jung constrói a seguinte analogia: o espectro da cor possui o vermelho – ou infravermelho – no polo inferior, e o violeta – ou ultravioleta – no polo contrário ou superior. O vermelho é uma cor primária e, por isso, no polo do vermelho estaria o instinto. O violeta, mistura de azul com vermelho, é uma cor secundária, e, por isso, nesse polo estaria o arquétipo. Em poucas palavras, o arquétipo seria a imagem do instinto.

Todas as pessoas possuem predisposição arquetípica e são guiadas por ela. É importante esclarecer que o que é herdado não é a experiência, mas sim o potencial para experimentar papéis e situações de determinada maneira. Não se pode conhecer um arquétipo em si: sua manifestação se dá através da forma como o indivíduo o preenche com suas experiências de vida. Os arquétipos podem se manifestar de forma positiva ou negativa e são um elemento vital para o equilíbrio da psique.

A manifestação experiencial dos arquétipos enquanto problemáticas ou nós existenciais traduz-se conceitualmente na teoria dos complexos da psicologia analítica. Segundo Andrew Samuels (Cf. 1988, p. 22, *et al*), um complexo é uma “reunião de imagens e ideias conglomeradas em torno de um núcleo derivado de um ou mais arquétipos e caracterizadas por uma tonalidade emocional comum”. Jung referia-se ao complexo como “a via régia para o inconsciente” e como “o arquiteto dos sonhos”, o que sugere que os sonhos e outras manifestações simbólicas estão intimamente relacionados aos complexos. O complexo encontra-se diretamente

ligado também às relações do indivíduo com o mundo, ou seja, ao contato entre o sujeito com o objeto. O conceito de complexo possibilitou que Jung ligasse os componentes pessoais e arquetípicos das várias experiências de um indivíduo na prática psicoterapêutica.

Todo o modelo estruturante da psique foi desenvolvido através de anos de trabalho analítico e das experiências pessoais de Jung. Devemos encarar a psique como as manifestações de uma resposta existencial diante do mundo – resposta essa que vem de uma questão profunda relacionada ao sofrimento do homem moderno. Como se manifestaria o modelo estruturante da psique?

1.3.2 – A ESSÊNCIA DO EIXO EGO-SELF

O conceito fundante da totalidade do ser é designado pela psicologia analítica como o *Self*. O termo *Self*, empregado por Jung, é chamado tanto de totalidade psíquica quanto de totalidade fenomenológica, visto que é o fundamento de toda experiência humana. Para que se compreenda essa equiparação do psíquico ao humano é preciso atentar para o fato de que a concepção de psique – ou alma –, em Jung, engloba as dimensões do corpo e do espírito. Num sentido mais geral, isto é, na medida em que o *Self* não é tomado apenas como um arquétipo (do sentido, da ordem etc.), que é o centro regulador da psique, mas como totalidade dessa mesma psique, todos os múltiplos simbólicos que expressam a atividade do inconsciente coletivo são símbolos do *Self*.

O trecho a seguir esclarece o que Jung entende por *Self*.

O si-mesmo [*Self*] pode ser caracterizado como uma espécie de compensação do conflito entre o interior e o exterior. Essa formulação não seria má, dado que o si-mesmo tem o caráter de algo que é um resultado, uma finalidade atingida pouco a pouco e através de muitos esforços. (OC 7/2, 2012, p. 131, § 404)

A noção junguiana de *Self* insere-se no contexto da teoria dos opostos por ele desenvolvida. Jung busca compreender a relação dos polos divergentes da psique com o intuito de balancear essa relação, ou seja, encontrar um “caminho do

meio”. De acordo com o modelo estruturante da psique, há dois polos extremos fundamentais que coexistem no indivíduo: um estaria ligado ao “eu”, referente ao ego, e o outro ligado ao si-mesmo, referente ao *Self*. O ego está próximo de um determinado nível da consciência diretamente ligado ao questionamento do existir, enquanto o *Self* está próximo do inconsciente coletivo e é a representação da totalidade, o núcleo do ser. Existe entre ambos um diálogo constante, que vincula inevitavelmente indivíduo e mundo, consciência e inconsciente e personalidade egóica e personalidade total. Esse diálogo promove a movimentação do modelo estruturante de psique, uma vez que é nessa dinâmica que o indivíduo é lançado ao desafio de enfrentar os conflitos angustiantes da existência. Em síntese, o eixo *ego-Self* caracteriza-se como uma ponte que faz com que o indivíduo possa manifestar sua essência.

Sendo assim, Jung conceitua ego como um complexo de representações que constitui o *centrum* do campo da consciência. O ego forma o *centrum* da consciência, mas sem ser idêntico a ela, e possui uma forte influência na personalidade do sujeito. Jung afirma:

(O ego) é um dado complexo formado primeiramente por uma percepção geral de nosso corpo e existência e, a seguir, pelos registros de nossa memória. [...] Portanto, em minha concepção, o ego é uma espécie de complexo, o mais próximo e valorizado que conhecemos. É sempre o centro de nossas atenções e de nossos desejos, sendo o cerne indispensável da consciência. (OC 18/1, 2011, p. 24, § 18-9)

O ego é considerado por Jung como parte, e não como a totalidade da consciência. Logo, o ego, tomado equivocadamente como totalidade, é considerado um complexo. Por outro lado, o *Self* representa uma imagem arquetípica do potencial mais pleno do homem e também a unidade da personalidade como um todo. Jung (OC 5, 1986, p. 356, § 576) afirma: “o *si-mesmo* como símbolo da totalidade é uma “*coincidentia oppositorum*”, portanto, contém luz e trevas ao mesmo tempo.”. O *Self* funciona como um princípio unificador dentro da psique humana, ocupando a posição central de autoridade em relação à vida psicológica e, portanto, ao destino do indivíduo. Para que o *Self* possa se atualizar na vida do indivíduo e garantir a saúde psíquica necessária, o ego precisa estar forte o suficiente para que consiga, ao mesmo tempo, se manter adaptado ao mundo

externo e trazer à consciência aspectos do inconsciente, ampliando a vida psíquica. Para que o ego se torne forte o suficiente para mediar os dois mundos, consciente e inconsciente, é preciso que ele se aproxime do *Self*.

O *Self* é a personalidade global que de fato existe, mas que não pode ser captada objetivamente em sua totalidade. É o centro organizador da psique, assim como o ego é o centro da consciência. Jung (OC 7/2, 2011, p. 131, § 405) define o *Self* como “algo irracional e indefinível, em relação ao qual o eu não se opõe nem se submete, mas simplesmente se liga”. Segundo o Antigo Testamento, o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus. De forma análoga, podemos dizer o mesmo do ego em relação ao *Self*. De acordo com Jung, Cristo é, na tradição ocidental cristã, o arquétipo do *Self*, a *Imago-Dei*, o mito ainda vivo da nossa civilização, o herói da nossa cultura que encarna o homem primordial. Logo, em Cristo, o ego é a imagem transparente do *Self* enquanto coincidência de opostos, do bem e do mal.

Jung critica os desdobramentos tardios e modernos da doutrina da *privatio boni* (Cf. OC 11/4, 2012, p. 70, § 685), que confere à concepção cristã um estado de unilateralidade do bem. Segundo essa doutrina, o mal é a diminuição do bem, e não o seu contrário. Essa concepção apoia-se na ideia do *Summum Bonum*, que afirmaria que Deus só pode ser bom. Para Jung, essa postura implica uma negação do mal, que pode ser perigosa, visto que o que é negado não deixa de existir e de se mostrar de alguma forma. O lado sombrio de Deus ficaria relegado aos registros do antigo testamento, como exemplificado pelo Livro de Jó, no qual Javé é generoso e perverso ao mesmo tempo.

Para uma certa tradição gnóstica da cristandade e seus desdobramentos modernos, Cristo teria se descartado de sua própria sombra. Podemos entender, então, que a figura do Anticristo corresponderia à parte descartada, de forma que, se Cristo pode ser comparado à manifestação do *Self*, o Anticristo seria a sombra do *Self*. A luz e a sombra constituem um par de opostos que forma a unidade paradoxal do *Self* empírico. Na concepção cristã moderna, o arquétipo fica dividido em duas partes irreconciliáveis: o Reino dos Céus e o mundo do fogo da condenação. Isso conduz a um dualismo metafísico.

Na modernidade, enquanto expressão desse dualismo metafísico, a vinda do Anticristo passa a constituir uma lei psicológica, correspondente à necessária

enantiodromia de integração dos opostos. Cristo e Anticristo são as duas metades do arquétipo do *Self*.

É possível observar um caso de enantiodromia no Renascimento, quando houve não uma volta ao clássico, mas uma transformação do pensamento cristão da Idade Média, que passa a valorizar um comportamento pagão, culminando na Revolução Francesa e no Iluminismo e evoluindo até nossos dias. Pode-se compreender esse estado como anticristão como a realização da escatologia cristã do apocalipse. Cristo é colocado como encarnação de uma individualidade, como realização dos atributos de unicidade, e o *Self*, sendo um conceito transcendente – por comportar conteúdos conscientes e inconscientes –, é descrito sob a forma de antinomias. A figura de Cristo é única como homem histórico e universal enquanto Deus. Da mesma forma, o *Self* é único e singular e, como símbolo arquetípico, é universal e eterno.

1.3.3 – A ONTOLOGIA DO PROCESSO DE INDIVIDUAÇÃO

O modelo estruturante da psique junguiana fornece a base conceitual da psicologia analítica e o modo pelo qual esse manifesta na vida de uma pessoa. Porém, o ponto chave deste texto está na criação do indivíduo através da subjetividade como narrativa da experiência. Quando nos referimos a Jung, sempre temos sua vida e obra como fundamento para entender seu pensamento. O ponto de condução do seu pensamento foi a preocupação com o ser humano e a questão da hermenêutica religiosa cristã, presente em sua obra como emblemática do processo de transformação existencial. Jung formulou um arcabouço conceitual que concebe a condição humana como um processo contínuo de transformação, que pode ser facilitado ou dificultado em função da possibilidade de diálogo e harmonização entre o ego e o *Self*. Essa proposta radical de transformação é denominada por Jung como processo de “individuação”.

O encontro da situação temporal e histórica enquanto processo de individuação se dá como abertura de sentido, “podendo-se pensar que a encarnação do inconsciente seja uma narrativa que envolve, ao mesmo tempo, a totalidade das

experiências do próprio Jung e a compreensão de mundo expressa em sua obra” (Cf. JÚNIOR, 1997, p. 19). Jung afirma:

A minha vida é a história de um inconsciente que se realizou. Tudo o que nele repousa aspira a tornar-se acontecimento e, a personalidade, por seu lado, quer evoluir a partir de suas condições inconscientes e experimentar-se como totalidade. (JUNG, 1975, p. 19)

A relação entre consciência e inconsciente, ou entre ego e *Self*, pode sugerir uma cisão do homem com o mundo. No entanto, Jung afirma que o inconsciente é para o indivíduo a representação da totalidade, o que implica dizer que o indivíduo já se encontra dentro de um horizonte total, sugerindo a consciência como potencialidade de interpretação dessa experiência. Jung compreende essa potencialidade de conscientização plena como individuação, inerente enquanto possibilidade da vida de todos os seres. O cumprimento básico da vida instintiva e cultural e o aparecimento do “outro lado” da existência, com seu caráter *numinoso* e sua atitude religiosa, marcam o processo de expansão de sentido que constituirá o ser. Jung descreve com as seguintes palavras o sentido preciso do processo de individuação:

Individuação significa tornar-se um ser único, na medida em que por “individualidade” entendermos nossa singularidade mais íntima, última e incomparável, significando também que *nos tornamos o nosso próprio si-mesmo*. Podemos pois traduzir “individuação” como “tornar-se si-mesmo” (*Verselbstung*) ou “realizar-se do si-mesmo” (*Selbstverwirklichung*). (OC 7/2, 2012, p. 63, § 266)

Em outro momento, Jung afirma:

O conceito de individuação desempenha papel não pequeno em nossa psicologia. A individuação, em geral, é o processo de formação e particularização do ser individual e, em especial, é o desenvolvimento do indivíduo psicológico como distinto do conjunto, da psicologia coletiva. É, portanto, um *processo de diferenciação* que objetiva o desenvolvimento da personalidade individual. É uma necessidade natural; e uma coibição dela por meio de regulamentos, preponderantemente ou até exclusivamente de ordem coletiva, traria prejuízos para a atividade geral do indivíduo. A individualidade já é dada física e fisiologicamente e daí decorre sua manifestação psicológica correspondente. Colocar-lhe sérios obstáculos significa deformação artificial. É óbvio que um grupo social constituído de indivíduos deformados não pode ser uma instituição saudável e

capaz de sobreviver por muito tempo, pois só a sociedade que consegue preservar sua coesão interna e seus valores coletivos, num máximo de liberdade do indivíduo, tem direito à vitalidade duradoura. Uma vez que o indivíduo não é um ser único, mas, pressupõe também um relacionamento coletivo para sua existência, também o processo de individuação não leva ao *isolamento*, mas a um relacionamento coletivo mais intenso e mais abrangente. (OC 6, 2013, p. 467, § 853)

Durante as fases iniciais de sua existência, o indivíduo tende a elaborar suas experiências com o mundo de uma forma individualizada. Com o decorrer do tempo, como observou Jung, ocorre uma guinada no conteúdo dessas experiências no que tange à participação do aspecto coletivo. O inconsciente ou desconhecido seria a experiência originária, a experiência anti-predicativa ou meta-individual a ser resgatada em todo seu vigor através da elaboração terapêutica de imagens e símbolos. É essa experiência radical que se encontra na base de toda preocupação religiosa e filosófica.

O processo de individuação implica um diálogo frutífero do ego com o *Self*. Esse processo ocorreria primordialmente na fase adulta quando o indivíduo, após cumprir certos requisitos existenciais, estaria apto a se voltar para as necessidades da alma e do espírito, que se caracterizam por um contato mais íntimo com o *Self*, num movimento de contínua ampliação da consciência. Loundo (2010, p. 7) observa que “fica claro em vários de seus escritos [de Jung], que o *Self* está longe de ser uma subjetividade ampliada, mas o princípio de irradiação universal de toda a experiência existencial.” Ainda tratando desse processo, Jung afirma:

É uma parte essencial do processo de individuação. Seu objetivo é desprender a consciência do objeto para que o indivíduo não coloque mais a garantia da sua felicidade ou mesmo de sua vida em fatores externos, quer se trate de pessoas, ideias ou circunstâncias, mas que ele tome consciência de que tudo depende do fato de ele alcançar ou não o tesouro. Se aposse desse tesouro surge ao nível da consciência, então o centro de gravidade passa estar no indivíduo, e não mais no objeto do qual era dependente. Atingir tal condição de desprendimento é o objetivo das práticas orientais e de todos os ensinamentos da Igreja. Em várias religiões o tesouro se projeta nas figuras sagradas, mas essa hipótese não é mais possível para a mente moderna e esclarecida. Um grande número de indivíduos não pode mais expressar seus valores impessoais em símbolos históricos. (OC 18/1, 2011, p. 184 § 377)

“Ser guiado pelo *Self* e ao mesmo tempo manter um senso de identidade, que possibilite ao indivíduo reconhecer-se como uma unidade e conviver no mundo”; realizar trocas significativas com os outros e tomar as “decisões necessárias de tal modo, que a vida adquira um sentido que ultrapasse a mera sobrevivência pessoal e da espécie” é tarefa na qual nos empenhamos durante toda uma vida. O sentido de “ser guiado pelo *Self* pode ser elucidado através da passagem autobiográfica de Jung apresentada a seguir, na qual o autor relata um sonho com um iogue”. Nesse sonho, “Jung reconhece no iogue sua identidade mais profunda”: o conteúdo da meditação do iogue era a própria existência de Jung. “A realidade, desse modo, estava presente no estado meditativo e luminoso do iogue e a vida de Jung, a qual chamou de real, era o sonho do iogue”. (Cf. MAGALHÃES, 2012, 90-1)

Eu já sonhara certa vez sobre as relações entre o Si-mesmo e o eu. Nesse sonho de outrora eu caminhava por um atalho; atravessava uma região escarpada, o sol brilhava e tinha sob os olhos, à minha volta, um vasto panorama. Aproximei-me de uma capelinha à beira do caminho. A porta estava entreaberta e entrei. Para meu grande espanto não havia nenhuma estátua da Virgem, nem crucifixo sobre o altar, mas simplesmente um arranjo floral magnífico. Diante do altar, no chão, vi, voltado para mim, um iogue, na posição de lótus, profundamente recolhido. Olhando-o mais de perto, vi que ele tinha o meu rosto; fiquei estupefato e acordei, pensando: — Ah! Eis aquele que me medita. Ele sonha e esse sonho sou eu. Eu sabia que quando ele despertasse eu não existiria mais. (JUNG, 1975, p. 280).

É interessante o fato de Jung só ter revelado alguns aspectos de sua biografia, como é o caso desse sonho, pouco antes de morrer, ou melhor, pouco antes que o iogue “despertasse”. O autor parece trazer à tona uma mudança de referencial, no qual é o iogue quem sonha a vida de Jung e não Jung quem vive sua vida de maneira autônoma e independente. Em seguida, o autor interpreta a personagem do iogue como a representação de sua totalidade inconsciente.

Meu si-mesmo entra em meditação, por assim dizer como um iogue e medita sobre minha forma terrestre. Poder-se-ia também dizer: ele toma a forma humana para vir à existência tridimensional, como alguém que veste um equipamento de mergulhador para lançar-se ao mar. O si-mesmo, renunciando à existência no além, assume uma atitude religiosa, como também o indica a capela na imagem do sonho. Em sua forma terrestre pode fazer as experiências no mundo tridimensional e, com uma consciência acrescida, progredir no sentido de sua realização. (Ibidem, p. 280)

O sonho de Jung aponta para a proposta de um outro olhar sobre a existência, na qual há uma inversão do ponto de referência, um descentramento do ego. “É o iogue que assume uma existência tridimensional que, em sua forma encarnada, passa a se chamar de Jung” (Cf. MAGALHÃES, 2012, p. 90-1). Na forma de um iogue em atitude religiosa, o *Self* abre mão da existência no além, veste a roupa de mergulhador e mergulha na existência terrestre, com o intuito de experienciar o mundo tridimensional como expressão de expansão de sua consciência. “O sonho de Jung nos remete à concepção de que o processo de individuação envolve um percurso por diferentes níveis de consciência em um indivíduo” (Cf. MAGALHÃES, 2012, p. 91).

O processo de individuação enquanto método e disciplina de aproximação com o *Self* tende a acontecer ao longo da vida, “através das experiências que ela nos proporciona, conduzindo-nos a reposicionamentos no mundo e a ampliações da consciência” (Cf. MAGALHÃES, 2012, p. 92). Esse processo é, muitas vezes, “marcado e intensificado por situações que nos provocam profundas transformações, de tal maneira que temos uma experiência de morte, simbolizando a passagem de um estado de ser para outro” (Cf. MAGALHÃES, 2012, p. 93). Trata-se de um processo análogo ao iniciático religioso, no qual, segundo Freitas (1995, p. 115), “há a inversão dos valores e a vivência da morte do ego”. É também o caso das histórias ou mitos em que o próprio herói tem de morrer numa vivência de sacrifício, morte e renascimento. Surge no indivíduo a necessidade de encontrar novos referenciais da consciência, posto que os antigos não servem mais. Nessa situação, uma nova orientação só será possível se a consciência se voltar para o *Self*. Nessa nova perspectiva, não se trata mais apenas de “eu sou”, “eu quero”, “eu posso”, “eu decido”, impõe-se também a vivência de “eu dependo”.

Jung propõe que a abertura para o contato mais íntimo com o *Self* “articula-se a um movimento que, diante das condições favoráveis, tende a se dar de tal maneira que faz com que o indivíduo se perceba a um só tempo singular, único e também representante da humanidade como um todo” (Cf. MAGALHÃES, 2012, p. 93). Jung reconhece “no processo de individuação a ativação da função religiosa da psique” (Cf. MAGALHÃES, 2012, p. 93), que, por sua vez, está articulada à atenção

conscienciosa ao *numinoso*. A religiosidade, inerente à condição humana, caracteriza-se pela consideração acurada do *numinoso*, podendo conduzir o ser humano a profundas transformações. Jung afirma:

Interessante é que o cristianismo, ao contrário das demais religiões, ensina o sentido do símbolo que tem por conteúdo justamente a conduta individual da vida de um homem, o filho de Deus, que entende a si mesmo como processo de individuação e mesmo de encarnação e revelação de Deus. (OC 10/1, 2011, p. 34, § 529)

A citação acima reforça a ideia de que o modelo de transformação proposto pela psicologia analítica – a individuação – está fundamentalmente ligado ao cristianismo enquanto narrativa constitutiva do “ser ocidental”. De modo simplificado, podemos entender o ego como uma instância comprometida com a integração e a adaptação social, e o *Self* como uma instância comprometida com a experiência da realização da totalidade. Ambas as instâncias dão sentido ao movimento circular consciente e inconsciente que aproxima o indivíduo do mundo. A individuação não é apenas um transformar-se e encontrar-se em si, mas também, e fundamentalmente, uma reconecção e re-união com a totalidade das coisas do mundo. Jung afirma:

Muito embora a tomada de consciência da individualidade possa corresponder ao destino natural do ser humano, ela não é o fim último. Isso porque não é possível que o objetivo da educação do homem se reduza a produzir um conglomerado anárquico de existências individuais. Isso equivaleria a um ideal inconfesso de extremado individualismo, o que não é mais do que uma reação doentia ao coletivismo, e tão insatisfatória quanto este. Contrapondo-se a isso, o processo da individuação natural produz uma consciência do que seja a comunidade humana, porque traz justamente à consciência o inconsciente, que é o que une todos os homens e é comum a todos os homens. A individuação é o “tornar-se um” consigo mesmo, e ao mesmo tempo com a humanidade toda, em que também nos incluímos. (OC 16/1, 2013, p. 124, § 227).

CAPÍTULO 2 - BUDISMO E O ORIENTALISMO NA OBRA DE JUNG

É objetivo deste capítulo elucidar as relações diretas e indiretas estabelecidas por Jung com o budismo em suas diferentes presenças civilizacionais – a saber, o budismo da Índia, Tibet, China e Japão. O encontro de Jung com o budismo resulta de sua disposição à abertura ao diálogo com outras religiões, motivada, como elucidado anteriormente, por sua reflexão sobre a crise espiritual do ocidente.

O professor Mokusen Miyuki, graduado no “C. G. Jung Institute” em Zurique e estudioso das religiões orientais e da filosofia ocidental atesta a importância de Jung para os estudos sobre as religiões orientais:

C. G. Jung's Analytical Psychology provided the West with the first meaningful approach to the Asian religious experience. Jung's perceptive statements about Eastern religions reveals the depth and richness of the insights afforded him by his empirical and phenomenological methodology. However, Jung remained faithful to his methodology and refrained from coming to decisive conclusions concerning the psychological aspects of religious experience in the East. It is understandable thought that others less fortunate than Jung with his unique experience and wisdom have employed Jung's methodology to arrive at some questionable assertions about Asian religions. (MIYUKI, 1994, p. 137)

O presente capítulo contém três seções. A primeira discute o contexto motivacional que leva Jung ao diálogo com outras religiões, seu encontro específico com o budismo e suas narrativas de apropriação marcadas por uma atitude eurocêntrica. Jung parte de duas dimensões do oriente, que refletem sua postura: uma caracterizada por um não-eurocentrismo civilizacional, e outra caracterizada por uma apropriação do Oriente para o Ocidente, ou seja, “um Oriente dentro do Ocidente”, mais preocupada em perceber algo esquecido deste último.

Na segunda seção, faremos um mapeamento de todas as referências ao budismo na obra de Jung. Identificaremos as diversas escolas, doutrinas, práticas e contextos civilizacionais. Verificaremos, com isso, que dentre esses diversos budismos, a tradição *Mahāyāna* emerge como a principal em termos de fontes literárias e contatos com personalidades confessionais.

Na terceira seção, analisaremos as apropriações, por parte de Jung, de noções e conceitos fundamentais do budismo *Mahāyāna*, bem como seus eventuais vínculos com a genealogia de conceitos fundamentais da psicologia analítica.

2.1 – O DISCURSO ORIENTALISTA E AS RELIGIÕES DO ORIENTE

Os séculos XIX e XX foram marcados por um profundo estudo da cultura e das religiões orientais, visto que essas passaram por um fenômeno de intensa popularização nesse período. Tais estudos foram realizados principalmente por europeus, em grande medida devido à consolidação da dominação colonial na Ásia. O autor do livro *Jung and Eastern Thought – A Dialogue with the Orient*, J.J. Clarke (2001, p. 14), afirma que “Indeed, the whole idea of cultures as entities which have distinct characteristics and which in some sense stand opposed and alien to one another is a European invention”. Ele observa uma certa tensão existente entre duas posições, uma que distânciava e outra que agregava, e é justamente a partir dessa proposição que podemos chegar à compreensão do julgamento de Carl Jung sobre o contato entre tradições diferentes.

A Europa desse período caracterizava-se por uma atitude de “eurocentrismo” em relação às outras culturas, colocando-se em posição de destaque e de privilégio em termos de conhecimento e organização social. A religião foi marcante nesse aspecto, pois o cristianismo era considerado diferente e superior às outras religiões. Assim, o homem europeu buscava em seus estudos compreender as demais religiões, mas o fazia de maneira superficial e preconceituosa. A ideia de entender uma religião por critérios científicos ao invés de investigá-la através da própria experiência religiosa reduzia, de fato, a possibilidade de compreendê-la adequadamente. Um exemplo disso seria o estudo e a leitura de textos sagrados das religiões orientais sem que se tivesse uma ideia clara a respeito da parte prática da própria religião.

Clarke (2001, p. 14) afirma que “but for Europe the question of the ‘other’ has seemed especially problematic, whether that ‘other’ be outside or within”. O eurocentrismo é uma visão de mundo que tende a colocar a Europa como o elemento fundamental na constituição da sociedade moderna, sendo necessariamente a protagonista da história do homem. Clarke (2001, p. 18) cita Said

que afirma: “In brief, [o discurso] Orientalism is ‘a kind of Western projection onto and will to govern over the Orient’ (p. 95).”.

Jung rompe com essa ideia ao perceber que, justamente na Europa, ocorre um “depauperamento simbólico”, ou seja, um enfraquecimento dos símbolos religiosos do cristianismo. Isso permitiu que ele enxergasse a necessidade ou a falta de algo dentro da própria cultura e se abrisse para outras civilizações. Essa experiência foi positiva no sentido de ajudar Jung a definir sua personalidade e seus ideais, e demonstra sua sensibilidade ao apontar para uma perspectiva diferente diante dos fatos e narrativas com os quais se deparou. Para Jung, existem diferenças nas características de um “mundo oriental” e de um “mundo ocidental”, mas isso não quer dizer que haja uma relação de superioridade ou inferioridade entre elas. Pelo contrário: Jung considera que essas diferenças se encontram imersas em uma grande totalidade coletiva.

Os estereótipos a respeito da cultura oriental remontam aos tempos de Heródoto, marcado pelo contato entre helenos e persas, no século V. a.C. No entanto, não possuíam na época qualquer sentido racista e tendiam a apresentar características essenciais que identificavam polos culturais distintos. Alguns autores defendem a ideia de um Ocidente e um Oriente que se complementam, como R.E. Allinson, Raimundo Panikkar e Bede Griffiths, entre outros.

Ideias fundamentais de Jung, tais como arquétipos e inconsciente coletivo, apontam para uma concepção de universalidade da mente e das civilizações humanas. Nessa perspectiva, a mente humana se encontra imersa em uma mesma totalidade. O “depauperamento simbólico” do cristianismo denunciado por Jung tende a gerar um sentimento de humildade e uma postura de diálogo com outras culturas pertencentes a essa mesma matriz humana. O que Jung almejava ao estudar as culturas orientais é, portanto, redescobrir a alma perdida da própria cultura ocidental.

Dentre os diversos conceitos elaborados por Carl Jung destaca-se a teoria tipológica apresentada em suas OC, o título de *Tipos psicológicos* e o ensaio “Comentário psicológico sobre o Livro tibetano da Grande Libertação”. Esses textos ilustram a distinção fundamental – sempre sujeita a retificações – estabelecida por Jung entre uma psique Ocidental “extrovertida” e uma psique Oriental “introvertida”. O autor apresenta essa perspectiva com as seguintes palavras:

O Oriente se baseia na realidade psíquica, isto é, psique, enquanto condição única e fundamental da existência. A impressão que se tem é a de que esse conhecimento é mais uma manifestação psicológica do que o resultado de um pensamento filosófico. Trata-se de um ponto de vista tipicamente introvertido, ao contrário do ponto de vista ocidental, que é tipicamente extrovertido. (JUNG, 2013, p. 17, § 770)

Jung apresentou sua teoria sobre tipos psicológicos em 1921, mas algumas biografias indicam que em meados de 1911 Jung já estava trabalhando nessa teoria. O que o motivou a elaborá-la foram seus estudos sobre a personalidade. Jung percebeu desde cedo que a divergência entre Freud e Adler com relação ao primado da sexualidade e do poder, respectivamente, refletiam tipologias distintas da personalidade. Com isso, passou a analisar essas disposições distintas da personalidade na história do pensamento humano em diferentes culturas e civilizações.

Os tipos psicológicos envolvem duas categorias principais, o extrovertido e o introvertido, cada qual podendo se desdobrar em quatro funções psicológicas – a saber, pensamento, sentimento, sensação e intuição. O tipo psicológico reflete a atitude específica de cada ser humano em seu processo de relacionamento com o mundo. A palavra ‘introversão’ aponta para os indivíduos que ficam mais excitados ou energizados pelo mundo interno, enquanto ‘extroversão’ aponta para os indivíduos que ficam mais excitados ou energizados pelo mundo externo.

A pesquisa sobre tipos psicológicos consolida-se sobremaneira diante do contato de Jung com as civilizações e o pensamento oriental. Assim como o Ocidente lhe parece mais próximo de um certo tipo de polaridade, o Oriente lhe parece mais próximo de outro tipo, o que resulta em uma certa ideia de complementaridade. Podemos encontrar em seus escritos trechos e citações sobre o Oriente aludindo particularmente a temas como religião, sociedade e cultura. Jung manifesta interesse pelas questões do espírito e pelas religiosidades marcantes do Oriente.

As distinções e o grau de complementaridade entre a psique oriental e a psique ocidental, a introversão oriental e a extroversão ocidental, bem como seus reflexos nas posturas perante a ciência e a religião, são claramente apresentadas por Jung na subseção do “Comentário psicológico sobre o Livro tibetano da Grande

Libertação” intitulada “Diferença existente entre o pensamento oriental e o pensamento ocidental”:

Cada pensamento, cada sentimento e cada ato de percepção são formados de imagens psíquicas, e o mundo só existe na medida em que formos capazes de produzir sua imagem. Recebemos de tal modo a impressão profunda de nosso cativeiro e de confinamento na psique, que nos sentimos propensos a admitir na psique a existência de coisas que desconhecemos e a que denominamos “inconsciente”. (...) No oriente, o espírito é um princípio cósmico, a existência do ser em geral, ao passo que no ocidente chegamos à conclusão de que o espírito é a condição essencial do conhecimento e, por isso, também a para existência do mundo enquanto representação e ideia. No Oriente não existe conflito entre a ciência e a religião, porque a ciência não se baseia na paixão pelos fatos, do mesmo modo que a religião não se baseia apenas pela fé. O que existe é um conhecimento religioso e uma religião cognoscitiva. Entre nós, ocidentais, o homem é infinitamente pequeno, enquanto a graça de Deus é tudo. No oriente, pelo contrário, o homem é deus e salva-se por si próprio. (OC 11/5, 2013, p. 15-6, § 767-8)

É possível afirmar que a espiritualidade constitui a motivação central da distinção entre um oriente introvertido e um ocidente extrovertido. Com efeito, extroversão e introversão apontam para investimentos energéticos vitais distintos na forma de se relacionar com as coisas do mundo. Em momento nenhum, em minha opinião, Jung teria a intenção de retificar, de forma definitiva, uma psique ocidental de lado e uma psique oriental de outro. De maneira oposta, seu objetivo era apontar certas características da mente humana claramente enfatizadas pelas tradições orientais que teriam, no entanto, sido esquecidas pelas tradições ocidentais. Em outro trecho, Jung afirma:

É a partir de dentro que devemos atingir os valores orientais e procurá-los dentro de nós mesmos, e não a partir de fora. Devemos procurá-los em nós mesmos, em nosso inconsciente. Aí, então, descobriremos quão grande é o temor que temos do inconsciente, e como são violentas as nossas resistências. É justamente por causa dessas resistências que pomos em dúvida aquilo que para o oriente parece tão claro, ou seja, a capacidade de autolibertação própria da mentalidade introvertida. (OC 11/5, 2013, p. 21, § 773)

A citação acima mostra o respeito e o reconhecimento de Jung pelo modelo “oriental”, caracterizado por uma ênfase nos processos de transformação pessoal.

Jung (2013, p. 24) afirma: “O Oriente nos ensina outra forma de compreensão, mais ampla, mais alta e profunda – a compreensão mediante a vida”. A psicologia junguiana está, portanto, ligada não só ao Ocidente, mas também ao Oriente, pois é no reconhecimento dos valores em comum que ela identifica as faltas e as complementaridades necessárias à tradição ocidental. Apesar de imerso numa cultura predominantemente eurocêntrica, Jung revela uma capacidade extraordinária de ir além desses preconceitos e de reconhecer em outra tradição a presença de algo essencial que teria sido negligenciado pela sua própria tradição. Só através do reconhecimento de um compromisso fundamental de Jung com o cristianismo é que podemos compreender toda a amplitude de sua abertura a outras civilizações.

Carl Jung foi considerado um pesquisador de renome e de forte presença no mundo acadêmico. Suas ideias constituem a psicologia analítica ou psicologia complexa. A ideia de uma psicologia complexa se delimita mais claramente a partir da participação de Jung no Grupo Eranos, espaço plural de reflexão intelectual sobre a espiritualidade no mundo moderno, com ênfase significativa nas religiosidades orientais. O Grupo Eranos, fundado em 1933, era constituído por pensadores aplicados aos estudos das diversas religiosidades mundiais, e seus encontros ocorriam regularmente na Suíça. O nome Eranos foi sugerido por Rudolf Otto. Eranos deriva da palavra grega *eroté* ou *eorté*, que significa “serviço divino”, “sacrifício”, “festa religiosa ou solenidade”, e de *erotis* ou *eortis*, que significa “oferta divina” ou “festa sacrificial”. O essencial da palavra é o sentido de divisão, de compartilhamento do alimento, enfim, de solidariedade. O termo pode ser traduzido como “um banquete onde não existe um anfitrião a prover os convidados, mas onde todos contribuem com sua comida” (Cf. ARAÚJO e BERGMEIER, 2013, p. 97).

O Grupo Eranos foi fundado por Olga Froebe-Kapteyn, que era adepta da teosofia e especialista em religiosidade da Índia. A estudiosa promovia conferências que ocorriam anualmente em sua propriedade às margens do Lago Maggiore, próximo a Ascona, na Suíça. Por mais de setenta anos as reuniões serviram como ponto de contato entre intelectuais de diferentes orientações de pensamento. “Foram convivas do grupo Eranos especialistas de diversas áreas – entre os quais havia desde pensadores considerados estudiosos da psicologia profunda (psicanálise, psicologia analítica, psicologia arquetípica)” a estudiosos das religiões, da história, da literatura, da física e da química. As conferências tinham duração de oito dias.

“Durante esse período, os participantes realizavam suas atividades em conjunto vivendo de forma comunal e exercendo abertamente o diálogo e o debate”. Todo ano um tema novo era proposto e cada intelectual ou pensador dispunha de duas horas para apresentar uma fala de sua escolha relacionada ao tema, contribuindo para o ‘banquete’ de ideias. “Dada a diversidade de pensamento não é possível designar os encontros do Eranos como uma ‘escola’, embora tenha havido intensa troca e partilha de questões em comum, como a hermenêutica dos símbolos e os fundamentos da possibilidade do conhecimento científico”. (Cf. COELHO, 2012)

Esse movimento acadêmico foi importante para que Jung divulgasse suas ideias e manifestasse seu interesse pelo Oriente, além de poder dialogar com pesquisadores que o influenciaram nos estudos das religiões orientais, como Rudolf Otto, Richard Wilhelm, D. T. Suzuki, Heinrich Zimmer e Mircea Eliade. Participavam do grupo também os físicos Wolfgang Pauli e Niels Bohr, figuras importantes para Jung em sua pesquisa sobre a energia psíquica e a ideia de sincronicidade. Além disso, alunos de psicologia que eram discípulos de Jung – como Erich Neumann, Marie Louise von Franz e James Hillman – participaram ativamente do grupo.

Desses encontros resultaram alguns dos mais importantes escritos de Jung sobre as religiões orientais. É o caso de alguns prefácios introdutórios das obras de Richard Wilhelm, Suzuki e Zimmer. Além desses prefácios e das inúmeras referências às tradições orientais espalhadas por toda sua obra, Jung publicou obras específicas sobre as tradições taoístas e tântricas. A maioria dos textos do primeiro grupo foi publicada nos volumes 9, 11 e 18 de suas “Obras Completas”, ao passo que os textos sobre taoísmo e tantrismo constituem publicações independentes. Apresentamos abaixo uma lista completa dos ensaios específicos de Jung sobre religiões orientais:

1 - Referentes ao Budismo:

- (i) Comentário psicológico sobre o “Livro tibetano da Grande Libertação”, prefácio do livro W. Y. Evans-Wentz escrito em 1939;
- (ii) Comentário psicológico ao “Bardo Thodol”, prefácio do livro “Tibetano dos Mortos”, traduzido por W. Y. Evans-Wentz escrito em 1935;
- (iii) Prefácio à Obra de Suzuki: “A Grande Libertação”, escrito em 1939;
- (iv) Considerações em torno da psicologia da meditação oriental, publicado em 1948;

- (v) Estudo empírico do processo de individuação, esta dissertação (1950) é uma reelaboração completa da primeira conferência de Jung no Grupo de Eranos (1933). Um estudo referente às mandalas.
- (vi) Sobre o livro de Engen Neumann: “Die Reden Gotamo Buddhos, publicado 1956/1957;
- (vii) Símbolos oníricos do processo de individuação – Contribuição para o conhecimento dos processos inconsciente manifestado nos sonhos, texto referente ao estudo das mandalas;

2 - Demais religiões das tradições orientais:

- (viii) A loga e o Ocidente, aparecido em tradução inglesa em Prabudha Bharata, Calcutá, fevereiro de 1936.
- (ix) The Psychology of Kundalini Yoga – Notes of the Seminar Given in 1932 by C.G. Jung, edited by Sonu Shamdasani.
- (x) O Santo Hindu, introdução a Heinrich Zimmer publicado 1944;
- (xi) Prefácio para uma revista indiana de psicoterapia, órgão da Sociedade de Psicoterapia da Índia, publicado em abril de 1956;
- (xii) Prefácio ao I Ching, escrito ao amigo Richard Wilhelm em 1948;

Teceremos agora algumas observações sobre os textos acima mencionados, que versam sobre as tradições orientais – exceto os textos sobre budismo, que serão objeto de análise na seção seguinte.

No ensaio “A loga e o Ocidente” Jung analisa o interesse crescente dos ocidentais, no século XX, pelas manifestações religiosas do Oriente. As causas remotas desse interesse poderiam remontar ao esfacelamento da Igreja Romana, ao surgimento concomitante do Protestantismo e a separação entre Ciência e Religião, a partir do iluminismo no século XVIII. Segundo Jung, as diversas formas religiosas sincréticas que surgiram na Europa do Século XIX mantinham o pensamento principal do protestantismo, isto é, a emancipação do indivíduo perante a autoridade da Igreja. (Cf. FARINA, 2009)

Jung observou que “faltava ao Protestantismo um sistema, um método, uma razão pela qual muitos protestantes se interessaram pelos exercícios espirituais de

Inácio de Loyola, rigorosamente católicos” (Cf. FARINA, 2009). Foi em contexto semelhante, embora num período posterior, que a yoga emergiu como um método alternativo, ao mesmo tempo "espiritual" e "científico", tal como se expressa nas cosmovisões e nas práticas que são relatadas. É esse o caso dos exercícios respiratórios do *prāṇāyāma*, em que o *prāṇa* é, ao mesmo tempo, a respiração e a dinâmica universal do cosmos. Jung afirma:

À parte o estímulo da novidade e o fascínio pela meia compreensão, a ioga conquista muitos adeptos por boas razões: ela propõe não só um método amplamente procurado, como também uma filosofia de inaudita profundidade. Oferece a possibilidade de uma experiência controlável, satisfazendo com isso a necessidade científica de “fatos”; e, além disso, graças à sua amplitude e profundidade, à sua idade venerável, à sua doutrina e metodologia, que abarcam todos os domínios da vida, promete insuspeitadas possibilidades que os pregadores da doutrina raramente deixaram de sublinhar. (OC 11/5, 2013, p. 70, § 865)

Jung compreendeu que a meta da yoga é libertar a consciência do jogo entre sujeito e objeto, após notar que o hindu, diferentemente do europeu, não separa corpo e espírito, sujeito e objeto. Segundo o autor (OC 11/5, 2013, p. 73, § 871), o método da yoga “está voltado exclusivamente para a consciência e para a vontade consciente.”. Esse procedimento só será promissor se o inconsciente se abrir para o processo de elaboração consciente de seus conteúdos. A psicoterapia moderna pode ser, nesse sentido, comparada com alguns aspectos da yoga. Jung (OC 11/5, 2013, p. 74, § 874) afirma que a psicanálise “consiste em fazer com que a consciência do paciente remonte, de um lado, ao mundo interior das reminiscências infantis e, de outro, aos desejos e impulsos recalcados pela consciência.”

Jung ficou muito impressionado com o fato da espiritualidade indiana abarcar tanto o bem quanto o mal, em contraste com o que ele percebia ser a mentalidade cristã tal como se desenvolveu na tradição ocidental, numa busca pelo bem e numa aversão ao mal. No prefácio que escreveu para um periódico indiano de psicoterapia, Jung (OC 18/2, 2012, p. 414, § 1790) comenta: “A Índia com sua cultura espiritual altamente diferenciada tem certa vantagem sobre a mente europeia, tanto mais que esta está mais dependente dos aspectos sensórios do

mundo externo.” Assim, a espiritualidade indiana não lida com essa polarização, mas sim com o todo e procura obter esse estado através da meditação ou da yoga.

Entre 1930 e 1932, Jung realizou seminários intitulados ‘Paralelos Ocidentais’, “nos quais discorreu sobre os paralelos psicológicos entre o Ocidente e o Oriente, com ênfase na Kundalini Yoga, da tradição tântrica, e nas interpretações simbólicas dos *cakras*, que são os centros energéticos a serem ativados durante o processo meditativo”. Em 1932, o estudioso Wilhelm Hauer, após uma frutífera troca de correspondência com Carl Jung, apresentou um seminário no Clube de Psicologia em Zurique, intitulado “Yoga, significado dos *cakras*”, sendo seguido por Jung, que apresentou quatro seminários intitulados “The Psychology of Kundalini Yoga (A Psicologia da Kundalini Yoga)”, os quais foram depois publicados com o mesmo título. Carl Jung, nos seminários apresentados, procura articular uma possível convergência entre o sistema dos *cakras* e a psicologia analítica, aprofundando a ideia da Kundalini Yoga como fonte de representação simbólica da experiência interna e do processo de individuação (Cf. WACKER, 2012). Note-se que a Kundalini Yoga é uma variante da meditação dentro da tradição tântrica, que possui desdobramentos nos contextos das tradições *vaiṣṇava*, *śaiva* e budista tibetana. É a partir da perspectiva desta última, que nesses seminários Jung tece comentários sobre a obra budista tântrica *Śhrichakrasambhāra Tantra*. Além disso, Jung também faz referência ao texto fundamental de toda a tradição da yoga, o *Yoga Sūtra* de *Patānjali*.

Carl Jung expõe que sua atenção foi despertada pela Kundalini Yoga depois de ter realizado um acompanhamento de análise com um paciente que viveu no Oriente, da qual os sonhos e as fantasias só foram corretamente entendidos por ele depois de ter contato com o livro de John Woodroffe¹² (1964), *The Serpent Power – The Secrets of Tantric & Shaktic Yoga* (A Serpente do Poder – Os segredos do Tantra e Shaktic Yoga). As leituras sobre a Kundalini Yoga reforçaram em Jung a ideia de que nas diferentes culturas e tradições religiosas faz-se presente a percepção de uma dualidade da psicologia humana: de um lado, o aspecto individual, que guardaria o sentido das questões ordem pessoal; e de outro, o aspecto metapessoal, que consideraria a dimensão individual como limitadora e, em

¹² Também conhecido pelo pseudônimo de Arthur Avalon.

certa medida, ilusória, valorizando a experiência humana impessoal ou arquetípica, ou seja, aquela que está presente nas raízes da humanidade. Jung afirma:

Yoga was originally a natural process of introversion Such introversions lead to characteristic inner processes of personality changes. In the course of several thousand years these introversions became gradually organized as methods, and along widely differing ways. (Shamdasani, 1996, p. xxix).

A tradição da Kundalini propõe através dos processos meditativos acionar os centros energéticos fundamentais da corporalidade humana, que possuem correspondências no contexto psíquico e no macrocosmo. Os sete centros enérgicos são os seguintes: (i) *Sahasrāra*; (ii) *Ājñā*; (iii) *Viśuddha*; (iv) *Anāhata*; (v) *Maṇipūra*; (vi) *Svādhiṣṭhāna*; (vii) *Mūlādhāra*. O processo meditativo visa, na linguagem do tantrismo, “despertar a Kundalini” – isto é, ativar a energia cósmica que jaz adormecida no *cakra* raiz, o *Mūlādhāra* – e irradiar essa energia pelos demais *cakras*, chegando até a último, localizado no topo na cabeça, o *Sahasrāra*. A sequência dos *cakras* pode ser observada no anexo II (Fig. 1).

Segundo Jung, o conceito de Kundalini tem para nós um uso fundamental: o de descrever nossas próprias experiências com o inconsciente. As experiências ligadas à iniciação dos processos suprapessoais. *Mūlādhāra*, o primeiro *cackra*, guarda em si a potência da consciência total de todas as experiências pessoais externas e internas. Entretanto, enquanto condição de mera potência não atualizada, a energia localizada no *Mūlādhāra* representa uma condição de submissão ao emaranhado das causalidades terrestres, que tornam nossa vida consciente dependente e condicionada por essas mesmas casualidades. Em *Mūlādhāra*, isto é, na raiz adormecida de nossa própria totalidade, existimos em uma condição terrestre, num mundo consciência parcial cientes apenas da realidade egoica e vítimas de tudo que seja não-ego. Tudo além do ego é escuridão e inconsciência. Nessa perspectiva, somos vítimas dos impulsos, dos instintos, da inconsciência, da “*participation mystique*” (Cf. Jung, 1996, p.13-14). Jung observa:

So we may assume that the place where the self, the psychological non-ego, is asleep is the most banal place in the world-a railway station, a theater, the family, the professional Situation-there the gods

are sleeping; there we are just reasonable, unreasonable, unconscious animals. (1996, p. 15)

Daí decorre a necessidade de ativar a energia da Kundalini, represada no *Mūlādhāra*. Jung vê no despertar da Kundalini o despertar simbólico dos deuses e considera-o como o início da relação *ego-Self*. Esse é o despertar da individuação, uma vez que, para que esse processo se inicie, é necessário que o ego ressoe com o *Self*, isto é, deixe de ser apenas uma individualidade. Assim, tendo como ponto de partida o enraizamento em solo pessoal – o *Mūlādhāra* –, o processo de individuação permite a iniciação do ego em sua própria transcendência, isto é, no “reino dos deuses”. O ego começa a perceber a existência de um poder além de si mesmo, reconciliando a dualidade da psicologia humana, o consciente e o inconsciente.

Um outro texto que merece destaque, dentre aqueles anteriormente mencionados, é o ensaio “O Santo Hindu”, no qual Jung se concentra na personalidade e nas ideias de Shri Ramana Maharshi. Durante sua viagem à Índia, Jung quase teve a oportunidade de encontrá-lo, mas por circunstâncias da viagem isso acabou não ocorrendo. Nesse ensaio, Jung questiona-se sobre a dificuldade de apresentar a ideia de “iluminação” ou “despertar” da tradição indiana para uma mente ocidental. A própria terminologia da mística tradição ocidental cristã parece-lhe insuficiente.

O yogue hindu do qual trata o ensaio constitui para Jung a personificação de um universal. Trata-se de uma expressão do mais puro espírito da Índia, de uma totalidade imersa no contato com o *Self*, de um homem que transmite para o exterior sua força interior. Nas palavras de Jung:

Ele [Sri Ramana] é um tipo que existiu e sempre existirá. Por isso achei desnecessário visitá-lo. Vi-o por toda parte, na vida, na figura de Ramakrishna, nos discípulos desse último, nos monges budistas, nas personagens da vida cotidiana da Índia, e as palavras de sua sabedoria são o *sous-entendu* (o substrato) da vida da alma da Índia. (...) Essa melodia [sons da Índia] é construída sobre o único grandioso tema que, dissimulando sem esmorecimento sua monotonia em reflexos de mil cores, rejuvenesce eternamente no espírito da Índia, e cuja encarnação mais recente não é senão o próprio Shri Ramana: É o drama do *ahamkāra* (a “formação do ego” ou da consciência do eu) em sua oposição e em sua indissolúvel

união com o atman (o si-mesmo ou o non-ego). (OC 11/5, 2013, p. 120 - 122, § 952- 955)

Na continuação do ensaio em questão, Jung (OC 11/5, 2013, p. 122, § 956) afirma que "a Índia moderna assumiu em larga escala, e posso confirmá-lo por minha própria experiência, a terminologia europeia: o 'si-mesmo', ou *ātman*, e Deus são termos essencialmente sinônimos". Porém, se para os ocidentais a relação entre o "eu" e o "*Self*" pode ser encarada como o deslocamento do problema metafísico "homem" e "Deus" para o plano psicológico, o mesmo não pode se dizer dos hindus. Enquanto os hindus acreditam na existência objetiva do *Self*, a visão psicológica apenas identifica algo de desconhecido, através de meios limitados e o expressa em estruturas psíquicas sem saber se elas são adequadas ou não à natureza daquilo que queremos conhecer. Jung (OC 11/5, 2013, p. 123, § 957) afirma que "psicologicamente, a única afirmação que se pode fazer é que o 'si-mesmo' apresenta uma sintomatologia religiosa parecida com a daquele complexo de afirmações que vem associada ao termo 'Deus'." Na tradição ocidental, a expressão mais próxima dessa unicidade ontológica que expressa a realização do yogue hindu seria a união mística entre Deus e o homem. Jung afirma:

O objetivo da prática oriental é idêntico ao da mística ocidental: desloca-se o centro de gravidade do ego para o si-mesmo, do homem para Deus; o que quer dizer que o eu desaparece no si-mesmo, e o homem em Deus. É evidente que Shri Ramana ou foi amplamente absorvido pelo si-mesmo, ou pelo menos se esforça seriamente por dissolver seu próprio eu no si-mesmo. (...) O ponto de vista cristão, ao contrário, e levando em consideração a natureza complexa da experiência (emoção + interpretação), não retira à consciência do eu a importância de sua função, sabendo claramente que sem *ahamkâra* não haveria alguém para conhecer tal acontecimento. (OC 11/5, 2013, p. 124 - 126, § 958 - 959)

No ensaio "Prefácio ao *I Ging*", Jung debruça-se sobre a tradição chinesa oracular. A obra chinesa *I Ching*, o *Livro das Transformações*, está enraizada na tradição mitológica chinesa e apresenta um método de consulta oracular que utiliza o lançamento aleatório de farinhas de milefólio ou moedas, visando a interpretação de imagens simbólicas selecionadas, os hexagramas.

“O interesse psicológico de Jung pelo método do *I Ging* relaciona-se ao seu interesse pelos fenômenos psíquicos classificados como ‘casuais’”. Muitos deles haviam sido “‘desmascarados’ por Freud, como os casos de lapso de memória. Jung acredita haver regularidade onde muitos veem mera casualidade, embora admita que a demonstração dessa regularidade seja sumamente difícil”. O autor (OC 11/5, 2013, p. 132, § 969) afirma que “quando muito, o que se consegue é um certo grau de probabilidade.”. “Jung acredita que os oráculos do *I Ging* se situam entre aquelas situações singulares que não oferecem nada que possa ser submetido a repetições experimentais, tais como situações psicológicas complexas e individuais”. Ele admite, portanto, “que muitas vezes as conexões são bastantes vagas, mas observa que isso acontece com maior frequência quando a situação psicológica inicial não é muito nítida”. É por essa razão que Jung não recomenda o *I Ging* para pessoas imaturas, propensas a brincadeiras, nem a temperamentos intelectualistas e racionalistas: “O *I Ging* não se recomenda à base de demonstrações e resultados positivos; não faz alarde de si, nem vem espontaneamente ao nosso encontro” (OC 11/5, 2013, p. 134, § 972). (Cf. FARINA, 2009)

Para prefaciar o *I Ging*, Jung procedeu de forma interessante.

Quando estava a ponto de escrever este prefácio, [diz Jung] resolveu não fazê-lo sem antes consultar o *I Ging*. Como se tratava, sobretudo, de tornar este livro acessível a um público novo, pareceu-me justo e razoável dar ao método uma oportunidade de manifestar-se a respeito de minha resolução. (OC 11/5, 2013, p. 137, § 976)

Jung quis entender como o próprio *I Ging* encarava seu propósito antes de apresentá-lo a um público moderno. O processo oracular indicou aleatoriamente o hexagrama 50 como resposta. O hexagrama 50 tem como representação simbólica uma caçarola. Segundo Jung, o sentido do hexagrama indicava duas dimensões de resposta. Num primeiro momento, ele parecia sugerir a caçarola como o próprio *I Ging* enquanto repositório de oferendas e fator de comunicação entre o indivíduo e suas potências inconscientes. Num segundo momento, parecia saldar a redação do prefácio como uma forma de ter sua mensagem disseminada e seu conhecimento devidamente honrado. Jung expõe:

Ele [Jung] se sente como um vaso dentro do qual se oferecem sacrifícios aos deuses, ou então oferendas destinadas à sua alimentação. Vê-se, portanto, como um instrumento através do qual se proporciona alimento espiritual, isto é, se dá a devida atenção àqueles fatores ou potências inconscientes (*spiritual agencies!*) que eram projetados na figura dos deuses, de modo a poderem tomar parte na vida do indivíduo. É este, como se sabe, o sentido da palavra *religio*, ou seja, uma cuidadosa observação e consideração (*de religere*) dos *numina* divinos. (...) Como resposta à minha pergunta, o *I Ging* falou-me de sua importância religiosa, do desconhecimento de que é vítima, e também da esperança de ser honrado, isso, evidentemente, ao mesmo tempo em que lançava um olhar de esguelha para meu prefácio, naquela ocasião ainda por escrever, mas sobretudo para a tradução. (OC 11/5, 2013, p. 140, § 982-3)

O último texto a ser comentado nesta seção é o livro *O Segredo da Flor de Ouro – Um livro de vida chinês*, escrito em parceria com R. Wilhelm. Trata-se de uma edição crítica e comentada da obra *Tai I Ging Hua S Sung Dschi*, um tratado de taoísmo chinês. A publicação contém três partes: a introdução de Jung, o tratado taoísta traduzido para o inglês e os comentários de R. Wilhelm. Nesse texto, Jung discute a teoria dos opostos, princípio fundamental da filosofia taoísta, destacando em particular a teleologia descrita como *coincidencia oppositorum* enquanto resultante da aplicação de diferentes formas e métodos de lidar com o inconsciente. Essas formas e métodos se caracterizariam por promover uma fusão de horizontes, isto é, uma convergência no entendimento do “dentro” e do “fora” da psique.

Diante da resenha acima, que trata das textualidades de Jung a respeito das religiões do Oriente, destaca-se sua extraordinária disposição para o diálogo com tradições não ocidentais. Para Jung, o Oriente representa algo valioso para cultura ocidental, principalmente no que tange a dimensões esquecidas desta última. Ele afirma:

Elas [a sabedoria e a mística do oriente] devem lembrar-nos aquilo que temos de semelhante em nossa cultura, mas que já esquecemos, e dirigir nossa atenção para o destino de nosso homem interior. [...] Não se trata de um mero *document humain*, mas de uma mensagem e de uma advertência ao gênero humano ameaçado de se perder no caos de sua inconsciência e falta de controle. (OC 11/5, 2013, p. 129, § 963)

A citação acima é emblemática para que se responda à pergunta fundamental que Jung (OC 13, 2011, p. 14) coloca em seus escritos sobre o diálogo ocidente-oriental: “Por que é difícil para o ocidental compreender o Oriente?”. Jung reforça sua postura ao dizer que escreveu esse texto para o homem ocidental, com o objetivo de clarear e expandir a realidade psicológica no Ocidente. Uma dimensão da resposta aponta para a dificuldade de se compreender as terminologias e conceitualizações orientais em função de sua contextualização cultural específica. A segunda dimensão da resposta aponta para o fato de as tradições orientais não deverem nem poderem ser imitadas ou reproduzidas com o objetivo de resolver os problemas existenciais do ocidente. As repostas para esses problemas originam-se no próprio ocidente. Esse posicionamento de Jung fica claro em dois momentos de seus estudos sobre a Índia: em um que aborda a prática da yoga, e em outro que aborda a personalidade do mestre “iluminado”.

Com relação à yoga enquanto símbolo das práticas orientais, de forma geral, Jung adverte sobre o perigo de sua utilização a crítica no ocidente:

Com toda certeza ele [o europeu] fará mau uso da yoga, pois sua disposição psíquica é totalmente diversa da do homem oriental. Sempre digo a quem posso: “Estude bem a ioga. Você aprenderá um número infinito de coisas com ela, mas não a utilize, pois nós, europeus, não somos feitos para usar mais ou menos tais métodos. Um guru hindu poderá explicar-lhe tudo muito claramente, e você poderá executar, depois, o que lhe tiver ensinado, mas saberá você quem está se utilizando da yoga? Em outras palavras: saberá você quem é você mesmo e de que modo é constituído?” (OC 11/5, 2013, p. 72, § 868)

Neste outro trecho Carl Jung afirma:

A civilização ocidental que tem pouco menos de mil anos de existência; ela deve primeiramente libertar-se de suas unilateralidades bárbaras. Para isso é preciso uma percepção e uma visão mais profundas da natureza do homem. Mas com a repressão e a dominação não se chega a conhecimento algum, e menos ainda com a imitação de métodos que surgiram de condições psicológicas totalmente diversas. Com o passar dos séculos, o Ocidente irá formando sua própria ioga, e isso se fará sobre a base criada pelo cristianismo." (OC 11/5, 2013, p. 75, § 876)

Com relação à personalidade do mestre “iluminado” destaca-se um episódio significativo da estadia de Jung na Índia – que teve duração de três meses – e foi realizada a convite da Universidade de Calcutá. Nessa ocasião, o estudioso teve a oportunidade de dialogar com importantes mentes indianas, mas evitou deliberadamente o diálogo com os “homens santos”, por acreditar no seguinte: “devia contentar-me com minha própria verdade, nada aceitando fora daquilo que pudesse atingir por mim mesmo” (Jung, 1975, p. 242).

É interessante observar que, durante essa mesma estada na Índia e após ter sido internado com uma crise de disenteria, Jung teve um sonho que indicava a necessidade de que voltasse a se concentrar nas “preocupações negligenciadas” com relação ao Ocidente. A referência no sonho ao mito do Graal e ao “cálice da salvação” foi por ele interpretada como uma exortação para que voltasse sua atenção para sua própria cultura: “era como se o sonho me perguntasse: que fazes na Índia? É melhor que procure para teus semelhantes o cálice da salvação, o *salvator mundi* de que tens tanta necessidade. Não está a ponto de demolir tudo o que os séculos construíram?” (op. cit., p. 248).

2.2 – OS DIFERENTES BUDISMOS E A CENTRALIDADE DO BUDISMO MAHĀYĀNA NA OBRA DE JUNG

Entre os anos de 1920 e 1940, Jung mergulhou nos estudos de textos canônicos sobre as religiões indianas, chinesas e budistas, em busca de conhecimento para desenvolver suas teorias. Os textos pesquisados amadureceram o pensamento de Jung e foram utilizados em conceitos fundamentais que foram formados sobre as religiões e filosofias orientais. Por exemplo, na articulação de seu pensamento sobre métodos de transformação pessoal e na orientação terapêutica relacionados à problemática do sofrimento humano. Clark (2001, p. 119) afirma: “Jung grew up in a cultural climate which was becoming increasingly open to ideas from the East, especially those of Buddhism.”

Apresentamos na primeira seção deste capítulo o contato mantido por Jung com algumas das religiões orientais. Nesta seção, trataremos do Budismo como presença chave em suas ideias. A extensa alusão ao pensamento e às práticas budistas em seus escritos deve ser objeto de análise cuidadosa. Qual a importância do Budismo para Jung? Em praticamente toda a sua obra, independentemente da temática em discussão, o Budismo se faz presente em maior ou menor grau. A enorme frequência das referências e citações ao Budismo em sua obra reflete a importância que Carl Jung atribui a essa religião e a necessidade de que ela seja levada a sério no estudo e na compreensão da mente. O autor (OC 18/2, 2012, p. 299, § 1580) afirma: “Por isso, quando reconheço, do ponto de vista médico, a ajuda múltipla que devo precisamente à doutrina budista, estou me movendo em uma linha que pode remontar a um período de dois mil anos de história”. Trata-se de uma declaração interessante, considerando-se seu histórico acadêmico médico e seu pensamento cristão. Jung demonstra uma compreensão inata do propósito do budismo quando afirma:

Não foi pelo caminho da história das religiões nem da filosofia que me aproximei do mundo do pensamento budista; foi o interesse profissional do médico que faz do tratamento dos enfermos psíquicos a sua principal tarefa que me levou a conhecer as concepções e o método desse grande Mestre da humanidade, cujos temas de pregação eram sobretudo o sofrimento do mundo, a velhice, a doença e a morte. [...] O estudo dos escritos budistas foram de muita utilidade para mim, sob este aspecto, mas o que eles nos proporcionam são instruções para objetivação do sofrimento, de um lado, e para uma apreciação geral de suas causas, de outro. (OC 18/2, 2012, p. 295-6, §1575)

Jung não era um médico e um psicoterapeuta no sentido convencional. A utilização de uma metodologia psicológica estava comprometida com uma religiosidade genuína que projetava em uma metapsicologia. Jung pode ser descrito como ‘místico cristão’ devido à presença óbvia do cristianismo em grande parte de seu trabalho e de sua vida. Por meio de seu método psicológico, Jung demonstrou uma visão profunda e surpreendente sobre estruturas internas do sujeito. Pode-se dizer que, num contexto histórico de grandes mudanças sociais e de ascensão de um pensamento secularista, Jung buscou revitalizar os ensinamentos religiosos que lentamente se deterioravam (cristianismo) e formulou, em termos de psicologia, uma metodologia que pudesse abarcar a relevância desses elementos.

Daí que o Ocidente, como ressalta Jung, “é fundamentalmente cristão”, independentemente dos atos subjetivos de adesão racional a uma religião determinada. Fiel, portanto, à contextualização e determinação histórica dos símbolos prevalentes num determinado espaço cultural, *Jung é, essencialmente, um hermeneuta, um mistagogo do cristianismo*, um iniciador moderno aos seus mistérios mediante uma processualística criteriosa que faz recurso a um sistema conceitual de uma “psicologia”, como recurso facilitador, pedagógico e indicativo. (LOUNDO, 2010, p. 9)

Essa função foi realizada a partir de uma postura de psicólogo moderno, que defende uma filosofia que não só inclui a realização de um estado “normal” e saudável da mente, compatível com a convivência social, mas que é também e fundamentalmente conducente a uma viagem contínua de autodescoberta através da transformação da mente, culminando na plena realização do ser humano. Em consonância com os ensinamentos do budismo, Jung via o autodesenvolvimento como um processo dirigido pela mente. A convergência entre sua postura e o budismo está retratada nas seguintes palavras:

Entre essas coisas boas a serem retidas se incluem, sem dúvida, muitas das doutrinas de Buda, as quais têm muito a oferecer, mesmo àquele que se gloriar de não possuir qualquer convicção cristã. Baseiam-se em pressupostos psicológicos que têm validade geral, embora não exclusiva. Elas proporcionam ao homem ocidental possibilidades de disciplinar sua vida psíquica interior, remediando assim muitas vezes uma falta lamentável nos diversos ramos do cristianismo. Por isso a doutrina budista pode revelar-se um processo valioso de educação, justamente onde a utilização dos ritos cristãos ou o controle por meio das concepções da fé se revelaram ineficientes, como acontece, frequentemente, nas perturbações psicógenas. (OC 18/2, 2012, p. 297, §1577)

Como visto na seção anterior, Jung produziu alguns trabalhos voltados especificamente para as religiões orientais. Entre esses escritos o budismo aparece com destaque majoritário. As reflexões psicológicas de Jung sobre o budismo adquirem níveis de grande profundidade e fornecem um paradigma de fertilização intercultural que tem tido lugar importante no processo de interação entre o Ocidente e o Oriente nas últimas décadas.

Os estudos de Carl Jung sobre o budismo tendem a se concentrar num dos desdobramentos mais importantes do ensinamento do Buda. Com efeito, a grande

maioria de citações de Jung sobre o budismo, tanto das obras específicas sobre religiões orientais, quanto das referências dispersas ao longo das suas demais obras, estão ligadas à tradição do chamado budismo *Mahāyāna*.

Os desdobramentos iniciais das interpretações dos ensinamentos do Buda seguem duas grandes vertentes hermenêuticas: a tradição do chamado Theravada - também conhecido como budismo *Hīnayāna* - e a tradição chamada de *Mahāyāna*. A tradição *Hīnayāna* fundamenta-se nos ensinamentos do *Tripīṭaka*, isto é, o composto doutrinário dividido em três grupos – *Vinaya Piṭaka*, *Sūṭta Piṭaka* e *Abhidhamma Piṭaka*. O *Tripīṭaka* é uma compilação de textos canônicos dos ensinamentos budistas na língua páli. A tradição *Mahāyāna*, por sua vez, consolidou-se a partir do século I a.C., tendo se desenvolvido a partir da elaboração de diálogos e embates culturais. O *Mahāyāna* se caracteriza pela expansão das fontes literárias canônicas para além dos *sūtras* originários do cânon páli. Essa expansão inclui uma coleção de *sūtras* específicos e exclusivos que foram redigidos originariamente em sânscrito e que apresentam de forma mais clara e transparente as principais noções da doutrina do *Mahāyāna*. São eles: os *Prajñāpāramitā Sūtras*¹³, o *Vimalakīrti Sūtra*¹⁴, o *Avataṃsaka Sūtra*¹⁵ e o *Saddharma-Puṇḍarīka Sūtra*¹⁶. Tendo como fundamento esses *sūtras*, a tradição *Mahāyāna* se desdobrou em duas outras grandes tradições de escolas filosóficas: a escola *Mādhyamika* e a escola *Yogācāra*.

A escola *Mādhyamika* ou *Escola do Caminho do Meio* foi fundada por Nāgārjuna (150-250) no século II d.C. A filosofia dessa escola atribui grande importância às escrituras da tradição *prajñāpāramitā*¹⁷. Sobre essa filosofia,

¹³ O *Prajñāpāramitā* é traduzido como *Perfeição da Sabedoria*. Não se trata de apenas de um texto, pois, são textos frequentemente recitados em mosteiros e cerimônias budistas do leste da Ásia. O *Prajñāpāramitā* inclui os *Sūtra* do Diamante e *Sūtra* do Coração. Esse é considerado a fonte primária do desenvolvimento do budismo *Mahāyāna*.

¹⁴ O *Vimalakīrti* apresenta o *bodhisattva* como o protagonista do *sūtra*. Apesar de se apresentar como um leigo, é descrito como possuindo a mais alta sabedoria e realização.

¹⁵ O *Avataṃsaka* é escritura chave da tradição *Mahāyāna*, pois inspira a escola chinesa de Huayan Jing. Esse texto pode ser traduzido como *Guirlanda de Flores*.

¹⁶ O *Saddharma-Puṇḍarīka* é traduzido como *Sūtra do Lótus*. Este é considerado uma escritura popular da tradição *Mahāyāna*. Seu ensinamento serve de base em sistemas filosóficos, práticas meditativas e rituais, e é representado por parábolas, imagens que inspiraram pinturas e poesia. Tem forte representatividade no pensamento budista do século XIX.

¹⁷ Yoshinori (2006, p. 209): “a forma é vazia.” (*rūpamśūnyatā*).

Yoshinori (2006, p. 209) afirma: “ (Nāgārjuna) defendia o caminho do meio entre as polaridades como ‘o mundo existe ou não existe’, ou ‘o mundo é permanente ou impermanente’”. Na compreensão de Nāgārjuna, o caminho do meio envolve necessariamente a ideia da vacuidade (*śūyatā*), isto é, a ideia da insubstancialidade de todos os fenômenos. Já a escola *Yogācāra* foi fundada pelos irmãos Asaṅga e Vasubandhu no século V. Trata-se de uma escola de filosofia budista que propõe uma fenomenologia da mente (*cittamātra*) e uma ontologia através da lente interior de práticas meditativas e yóguicas. Segundo Yoshinori (2006, p. 224), “ela tenta explicar a estrutura da consciência e esboçar o avanço dinâmico rumo a conversão e ao despertar”. Sua filosofia explica como a nossa experiência humana é construída pela mente.

Os escritos de Carl Jung privilegiam duas grandes tradições de inserção civilizacional da vertente *Mahāyāna* do Budismo: a tradição tibetana, localizada principalmente na região do Tibet (atual região da China), e a tradição Zen budista, localizada principalmente na China e no Japão. Originado na Índia, o budismo tibetano foi introduzido no Tibet no século VII pelo filósofo Padmasambhava. Também conhecido como *Vajrāyāna* – “o caminho do diamante” –, o budismo tibetano emprega práticas de meditação elaboradas, rituais, leitura de textos litúrgicos, visualizações e instrumentos musicais. Possui uma forte tradição nas artes através de elaboradas pinturas e esculturas e organizacionalmente se estrutura, de forma predominante, em ordens monásticas com ênfase no processo de transmissão do conhecimento entre o mestre (*Lama*) e o discípulo. O budismo Zen, por outro lado, foi originado na China no século VI e foi trazido da Índia pelo monge Bodhidharma. Como todas as escolas budistas, o Zen possui suas raízes no budismo indiano e, mais especificamente, na tradição das práticas meditativas. A palavra japonesa *zen* deriva originalmente da palavra chinesa *Cha'n*, que, por sua vez, deriva do termo sânscrito *dhyāna*, que denota o estado de concentração típico das práticas meditativas.

Dentre a pluralidade das fontes textuais da tradição *Mahāyāna* mencionadas por Carl Jung, destacam-se os *sūtras*, isto é, a própria palavra do Buda. Isso nos mostra que, além de ter tido acesso direto às fontes primárias do budismo, Jung procurou incorporar o conteúdo desses escritos em sua obra. A maioria desses textos, que refletem a palavra do Buda, foram lidos por Jung nas principais

traduções de línguas europeias. Dentre eles, destacam-se os *sūtras Amitāyurdhāna-sūtra*, *Samyutta-Nikāya-sutta*, *Mahā-parinibbānasūta*, *Laṅkāvatāra Sūtra* e *Prajñāpāramitā Hṛdaya Sūtra*. Além dos *sūtras*, pode-se ressaltar também a extensa referência de Jung à tradição comentarial do *Abhidharma* e aos grandes mestres da tradição do *Mahāyāna*, como é o caso de *Nāgārjuna*, *Vasubandhu* e *Asaṅga*.

Passaremos agora a analisar criticamente a pluralidade das referências de Jung à tradição do budismo *Mahāyāna*, com ênfase em narrativas e conceitos chave dessa mesma tradição. Não estaremos, neste momento, preocupados com uma apresentação fiel e sistemática dos ensinamentos e doutrinas do *Mahāyāna*, mas fundamentalmente com a apropriação e a interpretação dadas por Jung em função de seu compromisso com a fundação de uma psicologia analítica. Basearemos nossas observações nos textos de Jung relativos ao budismo, listados na seção anterior, e em diversas outras citações presentes nas demais obras.

A primeira dimensão a ser analisada refere-se às interpretações de Jung sobre as narrativas tradicionais do Buda histórico (aproximadamente séc. V a.C.). A personalidade do Buda histórico, nascido com o nome de Siddharta Gautama, surge com destaque nas “Obras Completas” de Jung, o que reflete grande entusiasmo por parte do autor. Isso se reflete na narrativa sobre o nascimento de Siddharta, na qual se destaca o sonho de *Māyā*, sua mãe. Enquanto dormia, ela teria visto um jovem elefante descendo dos céus. O junguiano James Hall (1994, p. 33) afirma: “a mãe do Buda sonhou que um elefante branco com muitas presas descia sobre seu ventre – uma prefiguração do nascimento do Buda histórico”. *Māyā* percebeu a presença do elefante em seu útero e milhares de deuses subitamente apareceram diante dela. Nessa narrativa, Jung visualiza a presença de elementos simbólicos significativos, tal como os expressos nas referências a “árvore” – a figueira –, a “mãe” – *Māyā* – e ao “sonho” tido por esta última. Jung utiliza as imagens para estudar os sonhos e os aspectos da personalidade comparando-os com a essência presente nos símbolos. Ele afirma:

Tendo chegado a hora de Maya dar à luz, deu à luz seu filho debaixo da figueira Plaksa que curvou sua fronde protetora até a terra. Do Bodhisattva¹⁸ encarnado espalhou-se um incomensurável brilho de

¹⁸ No Budismo, o *bodhisattva* é um ser iluminado. Tradicionalmente, um *bodhisattva* é qualquer pessoa movida por grande compaixão. O termo será trabalhado do Capítulo 3.

luz pelo mundo; os deuses e a natureza participaram do nascimento. Ao Bodhisattva pisar a terra, nasceu sob seus pés um grande lótus e estando dentro do lótus olhou o mundo. Daí provém a fórmula tibetana de oração: Oh! A joia no lótus! (*om mani padme hum*). O instante do renascimento encontra o Bodhisattva sob a árvore escolhida de Bodhi, quando se torna o Buda, o iluminado. Este renascimento ou renovação é acompanhado do mesmo brilho de luz, dos mesmos prodígios da natureza e aparições divinas que o nascimento. (OC 6, 2013, p. 190, § 295)

A figueira (Cf. SCHWIKART, 2001, p. 20) é considerada uma árvore sagrada na Índia. Mas, especificamente no budismo, a figueira simboliza o eixo do mundo, fundamento dos ensinamentos, da imortalidade e da Iluminação. É justamente na sombra de uma figueira que ocorre a iluminação do Buda. A representação da imagem de mãe na citação acima revela a condição de uma deusa-mãe associada à Mãe-Terra, geradora da vida, da natureza, das águas, da fertilidade e da cultura. Em síntese, ela é a personificação generosa da Terra. Em outro trecho, Jung sintetiza sua leitura sobre a narrativa da história do nascimento do Buda citando a adaptação poética dessa mesma narrativa feita por Edwin Arnold:

Completos os seus dias, a rainha Maia estava sob um palso,
 Ao meio-dia em áreas do palácio.
 Um tronco majestoso, ereto qual templar coluna,
 Coroado de esplêndida folhagem e fragrantas flores;
 E – sabendo chegada a hora – pois de tudo sabedora-
 A cônica árvore sua copa inclina,
 Reverenciando da rainha a majestade.
 E súbito a terra faz brotar mil flores
 Pra formar um leito; enquanto, pronto para o banho,
 Da rocha contígua nasce límpido riacho,
 De águas cristalinas. Assim ela deu à luz seu filho... (ARNOLD in OC 5, 1986, p. 232, § 362)

Jung viu no Buda uma encarnação do arquétipo do *Self*. Em sua opinião, essa encarnação do *Self* seria mais inteligível e mais completa do que a do Cristo, como descrito por J.J. Clarke (2001, p. 120), “Jung saw in the Buddha an embodiment of the archetype of the self that was at once more intelligible and more complete than that of Christ”. Com efeito, “for while the humanity of the latter was confused by association with the transcendent Godhead, in the case of Buddha, who had married and who lived a full life-span, the image of a fully developed human person was more

conspicuous.” (CLARKE, 2001, p. 120). Para Jung (1975, p. 246), portanto, o "Buda tornou-se então a imago da realização do Si-mesmo [*Self*]".

A tradição diz que Siddharta Gautama nasceu em uma família nobre do norte do subcontinente indiano. Após seu nascimento, foi visitado por um sábio que percebeu a existência de trinta e dois sinais em seu corpo que indicavam se tratar de uma pessoa extraordinária. Seu pai ficou muito contente com a notícia, mas o sábio o advertiu que, quando chegasse à fase jovem de sua vida, Siddharta iria necessariamente trilhar um destes dois caminhos: ou seria um grande governante ou seria um grande asceta comprometido com a busca da sabedoria. Temeroso de que Siddharta viesse a seguir este último caminho e deixasse de cumprir os seus deveres ligados à sua linhagem real, seu pai buscou afastá-lo dos aspectos negativos da existência, tentando cercá-lo de todos os prazeres mundanos alcançáveis no interior do palácio onde viviam. Porém, com o passar dos anos, Siddharta aventurou-se a sair do castelo por conta própria e deparou-se com a verdadeira realidade de um mundo marcado pelo sofrimento e suas expressões mais radicais, como é o caso da doença, da velhice e da morte. Sua decisão foi, então, a de seguir o caminho da sabedoria enquanto resposta à pergunta fundamental: Porque o homem sofre? Após sua Iluminação, Siddharta passou a se chamar Buda – literalmente, “o Iluminado” –, e tomou a decisão de se dedicar inteiramente à transmissão de seus ensinamentos. Durante séculos, os ensinamentos do Buda têm sido transmitidos de mestre a discípulo, no contexto de diferentes tradições e práticas.

Das noções e conceitos-chave do budismo *Mahāyāna* destacados por Jung em sua obra, ressalta-se, em primeiro lugar, a noção de *bodhisattva* e seu correspondente atributo de *karuṇā*, isto é, a compaixão. O budismo *Mahāyāna* baseia-se fundamentalmente no ideal ético do *bodhisattva*. Por um lado, o *bodhisattva* encarna a realização dos ensinamentos do Buda como decorrência de uma vida dedicada à busca da sabedoria (*prajñā*) e sua expressão nas virtudes excelsas – as *pāramitās*. Por outro lado, ele se compromete, como condição de sentido de sua própria existência, a dedicar sua vida integralmente a orientação dos seres sencientes na busca de sua própria iluminação. Trata-se de um ideal que reflete a expressão máxima da compaixão (*karuṇā*) e o amor para com o mundo. Jung resume nas seguintes palavras a condição do ser do *bodhisattva*:

Cada Buda Tathâgata (o perfeito) é alguém cujo corpo aeriforme é o princípio da natureza (Dharmadhâtu-Kâya, dhâtu = 'elemento'), constituído de tal modo que pode penetrar na consciência de todos os seres. Por isso, desde o momento em que tiveres a percepção de Buda, tua consciência possuirá verdadeiramente esses sinais de perfeição, bem como os oitenta sinais inferiores das excelências que percebes em Buda. Por fim, tua consciência se transformará em Buda, ou melhor, *tua consciência será o próprio Buda*. (OC 11/5, 2013, p. 105, § 921)

O estado de Buda é inerente a todo ser vivo e a condição do *bodhisattva* representa justamente o caminho para alcançar esse estado. Nos escritos de Jung, a referência aos *bodhisattvas* e suas virtudes aparece, fundamentalmente, na análise da mandala conhecida como os “Cinco Budas da Meditação” (*Dhyâni-Buddhas*), que é um instrumento recorrente nas práticas do budismo tibetano. Os cinco budas ou *bodhisattvas*, objetos de meditação, são os seguintes: (i) *Amogha Siddhi*, representado pela cor verde, que para Jung (OC 11/5, 2013, p. 61, § 850) simboliza “a senda luminosa da sabedoria que tudo opera”; (ii) *Ratna-Sambhava*, representado pela cor amarela, que para Jung (OC 11/5, 2013, p. 61, § 850) simboliza “a senda luminosa da sabedoria da igualdade”; (iii) *Vajra-Sattva*, representado pela cor branca que para Jung (OC 11/5, 2013, p. 61, § 850) simboliza “a senda luminosa da sabedoria espetacular”; (iv) *Amitâbha*, representado pela cor vermelha que para Jung (OC 11/5, 2013, p. 61, § 850) simboliza “a senda luminosa da sabedoria diferenciada”. Não há comentários de Jung sobre o *bodhisattva* da cor azul, mas por fim, *Avalokiteśvara*¹⁹ é apresentado por ele como símbolo fundamental do budismo (Ver Anexo II, figs. 2-6). Os budas, ou *bodhisattvas*, possuem o estado de realização do Buda e manifestam a grande compaixão (*karuṇā*). Sobre esta última, Elisabete Magalhães (2012, p. 34) afirma: “essa possibilidade altruísta e bondosa [a compaixão], segundo o budismo, precisa necessariamente ser experimentada ao nível individual, para depois expandir-se aos outros”. Jung, por sua vez, afirma:

Buda se destaca pela grande compaixão com a qual acolhe todos os seus e, conseqüentemente, também o meditador, isto é, o ser mais íntimo que é o próprio Buda e que aparece na visão como o

¹⁹ Representa a suprema compaixão.

verdadeiro *si-mesmo do meditador*. Este se sente como o único existente, como a consciência suprema que é realmente o próprio Buda. (OC 11/5, 2013, p. 110, § 932)

Os cinco budas ou *bodhisattvas* da meditação da mandala tibetana representam as maiores virtudes do ser humano. Dentre eles, Jung destaca especialmente o *bodhisattva Amitābha*. Este é o buda principal, representado pelo lótus de cor vermelha, que purifica o carma do desejo. *Amitābha* possui compromisso fundamental com a iluminação de todos os seres e é conhecido como o buda que opera a transferência da consciência na hora da morte e da passagem pelo bardo²⁰. O objetivo dos que o cultuam é alcançar a iluminação ou renascer na “Terra Pura de *Amitābha*”, onde se alcança a iluminação. Jung faz referência às virtudes de *Amitābha* para refletir sobre questões fundamentais de sua própria experiência e relacioná-las a formulações conceituais da psicologia analítica. Nos “Comentários do bardo thodol”, Jung analisa, com sugestões analógicas à noção cristã de eucaristia, a descrição do Buda *Amitābha* presente no texto tibetano:

‘Tua própria consciência’, prossegue o texto [bardo thodol], “luminosa, vazia, inseparável do grande corpo irradiante, não tem nascimento nem morte; é a luz imutável – Buda Amitabha.”(...) Um fato digno de nota, no culto de Amitabha, é uma espécie de celebração eucarística com pão sagrado. Amitabha é representado comum vaso na mão, no qual está contido o *alimento da imortalidade* que nos dá a vida, ou às vezes também com o vaso da água sagrada. (OC 11/5, 2013, p. 52 - 103, § 839 - 912)

A segunda dimensão conceitual da tradição *Mahāyāna* que merece destaque na obra de Jung são as noções de *śūnyatā* ou “vacuidade” e de *Tathāgatagarbha* ou “natureza búdica”. Dentre as noções fundamentais que caracterizam a tradição *Mahāyāna* e a distinguem da tradição *Hīnayāna*, a de vacuidade (*śūnyatā*) é certamente a mais importante. Trata-se de uma declaração explicativa do princípio fundamental de todo o budismo, que é a noção de co-originação dependente (*pratītya-samutpāda*), princípio constitutivo que permeia a realidade de todos os

²⁰ O bardo é um estado do budismo tibetano que representa a existência intermediária entre a morte e o renascimento.

entes. A vacuidade proposta pelo *Mahāyāna* postula a inexistência de naturezas próprias, ou seja, afirma que todos os entes são vazios de auto fundamento. Isso significa que o mundo fenomenal é um mundo contingente ou, em outras palavras, que os eventos são desprovidos de qualquer natureza intrínseca e autônoma. Tudo que é contingente depende de algo a mais para sua existência, de forma que não há objetos isolados ou permanentes. O vazio simplesmente “descreve” uma matriz insondável de relações destituídas de um fundamento objetificável, que não tem um começo discernível e nenhum poder divino diretor.

Uma referência central de Jung à ideia de vacuidade aparece no ensaio “Prefácio à obra de Suzuki: A Grande Libertação” no qual Jung comenta a experiência de realização do Zen budismo conhecida pelo termo japonês *satori*. O autor (OC 11/5, 2013, p. 88, § 893) afirma: “[O *satori*] trata-se, sem a menor dúvida, de uma experiência mística que se distingue de outras similares pelo fato de sua preparação consistir em um *deixar correr*, em um *esvaziar-se de imagens*, e coisas semelhantes.” No trecho acima, Jung interpreta o conceito de vacuidade no sentido de uma dinâmica processual de transformação – o evento do “esvaziar-se de imagens”. A prática da “vacuidade” é um método para se atingir a iluminação e perceber a realidade. Segundo Jung (OC 11/5, 2013, p. 52, § 838), “O ‘vazio’ é o estágio que antecede qualquer enunciado, qualquer ‘afirmação’. A série das diversas manifestações ainda jaz latente no fundo da alma.”

No livro *Memórias, Sonhos e Reflexões*, Jung retoma de forma implícita a ideia de vacuidade através de uma referência ao conceito de ‘nada’ como condição última da realização. Essa reflexão aparece num texto originalmente escrito em 1916, intitulado *Septem Sermones ad Mortuos* – Os sete sermões dos mortos, que foi publicado posteriormente como um apêndice da segunda edição de *Memórias*. O nada – ou vacuidade – sustentado por Jung foi por ele denominado como *Pleroma*, numa referência à totalidade dos poderes divinos das tradições teológicas cristãs de caráter gnóstico. De acordo com Radmila Moacain (1995, p. 92), a referência à vacuidade do pleroma constitui um eco manifesto das leituras de Jung sobre o budismo *Mahāyāna* e, em especial, das “palavras do *Sutra do Coração*, ‘a forma é o vazio, o vazio é a forma’”. A passagem escrita por Jung reveladora dessa íntima conexão do pleroma com a noção budista de vacuidade é a seguinte:

Prestai atenção: começo pelo nada. O nada equivale à plenitude. No infinito, o pleno não é melhor que o vácuo. O nada é, ao mesmo tempo, vácuo e plenitude. Dele se pode dizer tudo o que se quiser; por exemplo: que é branco, ou preto, ou então que existe, ou não. Uma coisa infinita e eterna não possui qualidades, pois tem todas as qualidades. A esse nada ou plenitude dá-se o nome de PLEROMA. Nesse particular cessam o pensar e o ser, já que o eterno e infinito não possui qualidades. Nele nenhum ser é, porque senão se diferenciaria do pleroma e possuiria qualidades que o distinguiriam como algo inconfundível. No pleroma não existe nada e tudo existe. É absolutamente inútil pensarmos pleroma, pois redundaria em autodissolução. (JUNG, 1975, p. 333)

Outro lado da ideia de vacuidade na tradição *Mahāyāna* é a natureza búdica ou *Tathāgatagarbha*. Trata-se de uma potência escondida nas profundezas da mente, cuja realização é o que propriamente se denomina iluminação ou tornar-se um buda. Clark (2001, p. 122) afirma que “this essence, called the Buddha-nature, is present in all beings, which means that all beings can seek liberation from illusion, and hence from suffering, by cleansing the mirror-mind of its illusion-making patina”. O *Tathāgatagarbha* ou natureza búdica é uma noção que pretende revelar que dentro de cada ser habita a própria natureza do buda iluminado. Ao invés de um eu substancial (*ātman*), o *Tathāgatagarbha* expressa a compreensão inata, presente em cada alma, do caráter vazio – isto é, destituído de natureza própria – de todos os fenômenos.

Para Carl Jung, a natureza búdica é uma expressão privilegiada do arquétipo do *Self*, uma imagem de totalidade da nossa psique. O autor (OC 7/2, 2012, p. 131, § 404) afirma que “O *Si-mesmo* [*Self*] tem o 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”. A imagem do *Self* se faz presente na vida de cada ser e se revela como sentido espiritual da busca pelo autoconhecimento. Em sua tese de doutorado sobre Jung e a escola *Yogācāra*, Jin Keon Moon²¹ (2012, p. iv) afirma: “Both Jung’s *Self* and Buddha-nature are considered to be a source of human wholeness”. Em seus comentários sobre a psique oriental, Jung afirma:

Por isso, a psique [do homem oriental] é o elemento mais importante, é o sopro que tudo penetra, ou seja, a natureza de Buda [tathagarba]; é o espírito de Buda, o Uno, o Dharma-Kāya. Toda vida

²¹ Pesquisador nos estudos da psicologia analítica e na tradição budista *Yogācāra*.

jorra da psique e todas as suas diferentes formas de manifestação se reduzem a ela. (OC 11/5, 2013, p. 19, § 771)

A referência ao *dharmakāya* presente na citação acima nos conduz à terceira dimensão conceitual do *Mahāyāna* que merece destaque na obra de Jung: a doutrina do *Trikāya*. Segundo o entendimento de Jung, a doutrina do *Trikāya* postula a existência de três níveis de realidade que correspondem a “Três Corpos do Buda” (*Trikāya*) – o *dharmakāya*, o *sambhogakāya* e o *nirmāṇakāya*. O *dharmakāya*, isto é, o “corpo da Lei”, constitui o nível de realização da Unidade e da interdependência entre todos os entes e é, por isso, associado por Jung (OC 11/5, 2013, p. 33, § 790) ao inconsciente coletivo enquanto “raiz de todas as experiências da unidade”. O *sambhogakāya*, isto é, o “corpo do êxtase”, constitui o nível sutil de realidade onde habitam os seres perfeitos representados pelos budas e *bodhisattvas*, razão pela qual Jung (OC 11/5, 2013, p. 33, § 790) o associa ao inconsciente coletivo enquanto “matriz de todas as formas arquetípicas ou naturais”. E temos, finalmente, o *nirmāṇakāya*, isto é, o “corpo da transformação”, que constitui o nível de manifestação física do Buda e é, por isso, associado por Jung (OC 11/5, 2013, p. 33, § 790) ao inconsciente coletivo enquanto “*conditio sine qua non* do mundo das manifestações exteriores”.

A doutrina do *Trikāya* é a manifestação da verdade, que corresponde à natureza próprio do Buda. A unificação do *Trikāya* está ligada diretamente à mente, à fala e ao corpo de Buda. Todos os seres podem manifestar essas características, porém, é necessário que haja uma unificação total da mente, da fala e do corpo com um único propósito. Como síntese da unidade dos três corpos, Jung afirma:

A realização do espírito único é, como diz o texto, a união do tri-kāya (três corpos de Buda). [...] A experiência da unificação é um exemplo das idéias fulminantes (*quick knowing*) do Oriente, uma intuição de como seríamos se pudéssemos ser ou não ser ao mesmo tempo. (OC 11/5, 2013, p. 43-4, § 817-8)

A quarta dimensão conceitual do *Mahāyāna* que merece destaque na obra de Jung são as noções correlatas de *ahaṃkāra* e *karman*. A primeira, o *ahaṃkāra*, refere-se ao conceito de “ego”, “eu” ou “individualidade”, e a segunda, *karman*, refere-se à ação intencional perpetrada por esse ego, sendo, portanto, uma ação

egocentrada. *Ahaṃkāra* é a instância existencial que se apodera das experiências vividas, e que, portanto, está ligada à experiência do “Eu sou”, “Eu faço”.

Na tradição budista, a compreensão do termo *ahaṃkāra* é uma ferramenta poderosa que serve como ponto de partida para entender a natureza, o nosso próprio comportamento e também o dos outros. A noção do *ahaṃkāra* aponta para uma condição mental de ilusão subjetiva. Essa ilusão está fundada na ideia de autonomia ontológica do ego e é instigadora de uma ação no mundo de apropriação e manipulação dos objetos.

Em sua investigação sobre o conceito de *karman* enquanto ação centrada no *ahaṃkāra* – isto é, num agente egocêntrico –, Jung faz menção à tradição tibetana, em especial ao *Bardo Thodöl*. Em seu ensaio “Comentário psicológico ao Bardo Thodöl”, Jung afirma que o objetivo central do *Bardo Thodöl* é o de guiar a consciência de uma individualidade em suas experiências que se seguem imediatamente após a morte, que correspondem ao intervalo compreendido entre a morte e o próximo renascimento. Nesse sentido, o texto apresenta os sinais da morte e os rituais a serem realizados durante o funeral. Jung interpreta o conceito de *karman* como uma espécie de genética psíquica, que se apoia na hipótese da transmigração da alma. Na psicologia analítica, essa ideia tende a se traduzir na admissão da pré-existência de um fundamento arquetípico que condiciona todo e qualquer nascimento:

Explico esses sonhos arquetípicos infantis pelo fato de, quando a consciência começa a emergir e a criança começa a perceber que *ela é*, está ainda próxima do universo psicológico original do qual está começando a sair: uma condição de profunda inconsciência. Eis porque encontramos em muitas crianças a percepção de conteúdos do inconsciente coletivo, que em certas crenças orientais é interpretada como reminiscência de uma vida anterior. A filosofia tibetana, por exemplo, fala da existência do “Bardo”, da condição da mente inserida entre a morte e o nascimento. A ideia de uma existência anterior é a projeção das condições psicológicas da primeira infância. Crianças de pouquíssima idade ainda guardam consciência de elementos míticos. (OC 18/1, 2011, p. 112, § 204)

Segundo Jung, a importância dos ensinamentos do *Bardo Thodöl* encontra-se no fato de eles promoverem um caminho de esclarecimento preliminar sobre o

sentido da morte. Aquilo que na tradição ocidental cristã é considerado como o possível fim de um caminho constitui para tradição budista tibetana o começo de um processo de transformação. Para Jung, a questão da morte é fundamental para o entendimento do ser, razão pela qual ele (OC 11/5, 2013, p. 50, § 833) afirma que o *Bardo Thodöl* constitui “um companheiro constante, ao qual devo não apenas numerosos estímulos e informações, como também conhecimentos da maior importância. (...) “O *Bardo Thodöl* é psicologia do mais alto grau.” (OC 11/5, 2013, p. 51, § 834).

Fundada num conceito ilusório sobre a natureza do ego a resolução definitiva do problema da morte envolve uma crítica radical ao entendimento de *karman* enquanto uma ação centrada no *ahaṃkāra*. Essa resolução, portanto, depende da superação de toda a problemática da transmigração. Sobre a compreensão de Jung acerca do *Bardo Thodöl*, Radmila Moacanin diz:

Apresentando este livro ao mundo ocidental, Jung reconheceu seu alto significado psicológico, sua compreensão notável do fenômeno de projeção e suas implicações filosóficas: a transitoriedade do mundo fenomenológico, do mundo relativo e a permanência da realidade eterna e absoluta. Através de seu comentário, ele tornou o livro tão relevante aos ocidentais contemporâneos quanto o era à sociedade remota e reclusa no Tibete, há muitos séculos. (MOACANIN, 1995, p. 83)

Portanto, o objetivo último das tradições soteriológicas do budismo e da proposta de individuação de Jung é justamente promover um descentramento do *ahaṃkāra* através de um processo sistemático de esvaziamento das ilusões sobre sua suposta substancialidade. Nesse sentido, Martin Kalfff afirma:

Both Jung and the Buddhists try to find a middle way that leads beyond the notion of a rigid, limited ego and a state of utter non-ego. We can assume that understanding of voidness would allow for an openness of the ego to the reality of the unconscious, similar to Jung's view of it. (Kalfff, 1983, p. 121)

A quinta dimensão conceitual da tradição *Mahāyāna* que merece destaque na obra de Jung é a noção de *avidyā*, isto é, a ignorância constitutiva da existência sofredora. *Avidyā* consiste na principal dimensão de obscurecimento da mente ou, na terminologia budista, a principal das *kleśas*. O conceito de *avidyā* aponta,

portanto, para os equívocos sobre a verdadeira natureza da realidade, em particular para a ignorância sobre a condição de impermanência e interdependência de todos os fenômenos. É a causa-raiz de todo sofrimento (*duḥkha*), que, por sua vez, conduz ao processo de sucessivos nascimentos. A respeito dessa questão, Jung (OC 11/5, 2013, p. 22, § 775) afirma que “A consciência reflexa²², no sentido empregado por nós, é considerado algo inferior, isto é, um estado de *avidyā* (ignorância), ao passo que aquilo que denominamos de ‘pano de fundo obscuro da consciência reflexa’ é entendido, no Oriente, como consciência reflexa ‘superior’.”

Avidyā, enquanto as *kleśa* das *kleśas* – isto é, o supremo obscurecimento – se expressa na angústia de não conhecermos nosso ser verdadeiro, indestrutível e desperto. Trata-se de uma ignorância que permeia a consciência dos sentidos, de tal forma que todas as nossas percepções são imediatamente influenciadas pela confusão. Essa mente nublada se manifesta na corrente subterrânea de pensamentos que condiciona a vigia, os sonhos e as memórias subjetivas. A superação da *avidyā* e das demais *kleśas* que dela decorrem é precisamente o objetivo das disciplinas de transformação, em especial das práticas meditativas da yoga. Nesse sentido, Jung afirma:

Literalmente ioga significa “imposição de um jugo”, isto é, disciplinamento das forças instintivas da alma, designadas, em sânscrito, pelo termo *Kleças*. A imposição de jugo tem por escopo domar essas forças que mantêm o homem preso no mundo. Na linguagem de Agostinho, as *kleças* correspondem à ‘*superia*’ e à ‘*concupiscentia*’. (OC 11/5, 2013, p. 102 § 912)

A sexta dimensão conceitual da tradição *Mahāyāna* que merece destaque na obra de Jung são as noções de *samādhi*, *satori* e *nirvāṇa*, isto é, uma compreensão da realidade que representa um estado de iluminação. No budismo, atingir esse estado de consciência – iluminação – é se libertar das amarras do sofrimento.

Utilizaremos a tradição Zen Budista para descrever o que Jung diz a respeito dos termos apresentados acima. Para falar sobre esses termos, Jung cita o mestre Kaiten Nukariya, autor de um livro intitulado *The Religion of the Samurai*. Esse

²² A consciência reflexa, para Jung, está ligada ao termo ‘espírito’, que, por sua vez, está diretamente ligado às questões do “eu”.

mestre faz uma introdução ao Zen Budismo e à forma como ele é praticado pelos samurais do Japão medieval. Conforme apresentado por Jung, Nukariya aborda em sua obra o Zen que está dentro dos ensinamentos de Buda até a trilha de Bodhidharma, explicando como a forma prática da meditação exerceu forte influência sobre a classe samurai. Jung, que se aproximou desse texto para compreender o Zen, diz:

Kaiten Nukariya, professor do colégio budista To-Shu de Tóquio, nos diz, falando da iluminação: “Uma vez libertados da falsa concepção de si mesmo, temos de despertar nossa mais íntima e pura sabedoria divina, chamada pelos mestres do zen ‘a mente do Buda’ (Mind of Buddha) ou Bhodhi (o conhecimento pelo qual o indivíduo experimenta a iluminação) ou *prajna* (suprema sabedoria).” (OC 11/5, 2013, p. 78, § 879)

Jung (OC 11/5, 2013, p. 77, § 877) afirma que falta “conceitos ocidentais para expressar termos orientais”, como *samādhi*, *satori* e *nirvāṇa*, isto é, “dependendo do contexto, é até mesmo preferível deixar sem traduzir.” Já palavras como “Tao” ou mesmo elementos da concepção budista como “Karma” e “satori” (que sugere a ideia de iluminação) não seriam uma linguagem de difícil compreensão para o ocidental, considerando-se nela um aspecto familiar de certa religiosidade. Jung recorta um trecho em que Kaiten Nukariya, o professor budista, fala sobre *satori*:

Seria um erro funesto pensar que o *satori* ou o *samadhi* pudessem ser encontrados em qualquer lugar abaixo dessa altura. Para uma experiência da totalidade, nada menos nem de menor valor do que o próprio todo. O sentido psicológico desse fato pode ser compreendido mediante a simples reflexão de que a consciência de cada indivíduo é apenas uma parte do psíquico em geral, e que ela, portanto, nunca será capaz de atingir a totalidade: para isso será mister ainda uma expansão indefinida do *inconsciente*. (OC 11/5, 2013, p. 97, § 906)

A palavra *satori* lança o indivíduo ao mistério e à verdadeira experiência. Jung aconselha deixar-se impregnar pelas obscuras historietas do Zen para mergulhar no entendimento profundo do termo. São poucos os exemplos que ilustram a experiência vital do *satori*, mas quando esse conhecimento vital é reconhecido nos identificamos em espírito, natureza e essência com a vida universal de Buda. Jung afirma:

Que ele [Buda] suscita nossas forças morais, abre nossos olhos espirituais, desenvolve nossas capacidades, comunica-nos uma missão, e que a vida não é um mar de nascimentos, de doenças, de velhice e morte, nem um vale de lágrimas, e sim o templo santo de Buda, 'a Terra Pura' (*Sukhavati*, a terra da bem-aventurança), onde poderemos gozar as delícias do nirvana. (OC 11/5, 2013, p. 78, § 879)

A sétima dimensão conceitual da tradição *Mahāyāna* que merece destaque na obra de Jung refere-se à pluralidade de práticas de meditação²³ (*dhyāna*), ou seja, aos exercícios de encaminhamento dos iniciados em direção ao conhecimento. Esses exercícios têm como meta a realização do *samādhi*, condição de superação definitiva do problema da ignorância (*avidyā*) e são praticados num contexto de disciplina sistemática que exige a orientação de um mestre.

No ensaio intitulado “Consideração em torno da psicologia da meditação oriental”, Jung apresenta suas impressões sobre a prática da meditação na cultura indiana, tanto em seus desdobramentos hindus quanto budistas. O autor observa os aspectos corporais e espirituais da cultura indiana e nota a particularidade na forma como os indianos veem a meditação, em especial as meditações de inspiração tântrica, relacionadas a visualizações de imagens mentais e suas assimilações. Para Jung, fica claro que essas imagens e formas a serem visualizadas não têm nada de onírico: elas “são reais para ele, do mesmo modo que tocam algo, dentro de nós, com uma intensidade quase assustadora, algo para o qual não temos uma linguagem adequada.” (OC 11/5, 2013, p. 101, § 909).

As práticas meditativas apresentam uma grande diversidade de aplicações em função da pluralidade de contextos, culturas, espaço, tempo e também de idiosincrasias individuais. Voltadas para o estímulo sistemático e consciente de

²³ Sobre a importância da meditação, o mestre Geshe Kelsang Gyatso (2015, p. 24-25) nos esclarece: “O que é meditação? Meditação é uma ação mental, cuja natureza é ser uma concentração estritamente focada e que faz com que a mente se torne pacífica e calma – essa é a função da meditação. Queremos ser felizes o tempo todo, inclusive durante nossos sonhos. Como podemos realizar esse desejo? Podemos realizá-lo através do treino da meditação, pois a meditação faz com que a nossa mente se torne pacífica, e quando nossa mente está em paz, somos felizes o tempo todo, mesmo que nossas condições exteriores sejam pobres ou desfavoráveis. Por outro lado, quando nossa mente não está em paz, não nos sentimos felizes, mesmo que as condições exteriores sejam excelentes. Podemos compreender isso por meio de nossa própria experiência. Visto que o método verdadeiro para fazer com que a nossa mente se torne calma, pacífica, é o treino da meditação, devemos aplicar esforço para treinar meditação. Sempre que meditamos, estamos fazendo uma ação, ou carma, que fará com que experienciemos paz mental no futuro. A partir dessa explicação, podemos compreender a importância da prática da meditação.”

diversos processos cognitivos, as diversas técnicas de meditação envolvem experiências de caráter mental, tais como a atenção, a memória, o juízo, o raciocínio e a percepção. São múltiplas as técnicas de meditação são treinados diferentes aspectos destes processos cognitivos. Nesse sentido, as técnicas de meditação envolvem um compromisso fundamental com o conhecimento de si mesmo e das coisas do mundo. Segundo Jung, a meditação (*dhyāna*) desperta e consolida a “luz da consciência”, iluminando aspectos antes obscuros da totalidade arquetípica da existência. Ele afirma:

Por meio da *dhyāna*, isto é, da imersão e do aprofundamento da contemplação, parece que o inconsciente assume uma forma definida. É como se a luz da consciência, que cessara de iluminar os objetos do mundo dos sentidos exteriores, iluminasse daí por diante as trevas do inconsciente. Quando se extinguem por completo o mundo dos sentidos e do pensamento, o elemento interior surge com toda nitidez. (OC 11/5, 2013, p. 113, § 938)

Uma das práticas meditativas mais recorrentes – especialmente no budismo tibetano – são as visualizações em torno de narrativas e ideias vinculadas à vida e às virtudes dos *bodhisattvas*. É o caso do *Amitāyur-dhyāna-sūtra*, que visa promover a meditação sobre as virtudes (*pāramitās*) do *bodhisattva Amitābha* e a “terra pura por ele habitada”. No ensaio “Considerações em torno da psicologia da meditação oriental”, Jung tece longos comentários a respeito desse *sūtra*, que constitui a fonte principal para a mandala dos “Cinco Budas da Meditação”, mencionada anteriormente. Sobre o referido *sūtra*, Jung afirma:

Trata-se de um texto budista pouco conhecido, transmitindo em língua chinesa, que é a tradução de um original sânscrito. Data do ano 424 d.C. Intitula-se *Amitāyur-dhyāna-sutra* (“Tratado da meditação de Amitabha”). Esse sutra (tratado) é altamente apreciado sobretudo no Japão e pertence ao âmbito do chamado budismo teísta, que conserva a doutrina do Adi-Buda ou *Mahābuddha*, o Buda original, do qual provêm as cinco *dhyāni* de Buda, ou as *dhyāni* de *bodhisattva*. (OC 11/5, 2013, p. 102, § 912)

O exercício de visualização meditativa proposto pelo *Amitāyur-dhyāna-sūtra* desdobra-se em diferentes níveis. Jung descreve de forma sucinta o processo meditativo deste *sūtra*. Ele (OC 11/5, 2012, p. 103-8, § 913-927), num primeiro nível,

projeta uma concentração no sol poente, cujos raios intensos produzem uma imagem duradoura na retina. Nesse ponto, Jung nos lembra que a concentração em objetos luminosos faz parte também do método hipnótico já conhecido pela psiquiatria. Entretanto, diferentemente da hipnose, a meditação budista não transcorre num estado de sonolência: objetiva alcançar um estado de vigília e plena atenção.

Num segundo nível, o texto sugere uma meditação que vai além de mera impressão dos sentidos. Trata-se de uma meditação que produz uma dinâmica da *imaginação* que transforma a água em gelo. Jung (OC 11/5, 2013, p. 108, § 929) afirma que "cria-se uma outra *realidade*, por assim dizer com material psíquico". Com isso, surge na visualização do praticante a imagem de um chão azul e transparente, tal qual um lago de vidro de camadas transparentes. Das profundezas desse lago, emerge brilhante o "estandarte de ouro": trata-se do aparecimento de centenas de joias de milhares de cores que se estendem nas *oito direções da rosa-dos-ventos*, direções essas que são indicativas dos vários caminhos a percorrer. Esse conjunto de joias brilha como mil sóis, produzindo grande expansão de energia. A superfície do solo está coberta de cabos de ouro em forma de cruz ornados de joias. O praticante deve meditar sucessivamente na pluralidade das imagens claras e indissipáveis que se espalham pelas diferentes direções do espaço.

Ao concentrar-se nesse processo o praticante alcançará a terra da suprema felicidade (*sukhāvati*), isto é, a terra do *bodisattva Amitābha*. É esse estado que reflete a absorção total das conexões cósmicas no interior do indivíduo, que é propriamente chamado de *samādhi*. Com isso, a consciência do praticante se transformará no próprio Buda, realizando a sua natureza búdica. Em relação a essas imagens, que refletem o despertar do Buda referente a uma potencialidade interna do ser, Jung conclui:

A percepção desta constituição (imagem de Buda) leva ao conhecimento de que Buda, a rigor, outra coisa não é senão a psique do iogue em ação durante a meditação, a psique é daquele mesmo que medita. Não é somente a forma de Buda que brota da 'própria consciência e dos pensamentos': a *alma* que produz estas imagens e estes pensamentos é o próprio Buda". (JUNG, 2013, p. 110, § 931)

Uma outra prática recorrente no budismo tibetano é o processo de reflexão sistemática sobre as mandalas, que são representações gráficas da totalidade. Segundo Jung (OC 12, 1990, p. 104, § 122), a palavra mandala designa “o círculo ritual ou mágico utilizado especialmente no lamaísmo e também na ioga tântrica, como yantra ou instrumento de contemplação”. Na análise terapêutica de imagens oníricas ou produzidas nos exercícios de imaginação ativa na vigília, Jung recorre ao princípio da mandala de representação da totalidade. Na obra *Psicologia e Alquimia*, Jung descreve essa funcionalidade das mandalas tibetanas (ver anexo II, figs. 7-9) com as seguintes palavras:

Em 1938, no mosteiro de Bhutia Busty, tive a oportunidade de conversar com um "rimpotche" lamaísta, chamado LINGDAM GOM-CHEN, sobre a mandala (*khilkor*). Ele explicou-me que ela é um "dmigs-pa" (pronuncie-se migpa), imagem mental (*imago mentalis*) que só pode ser construída através da imaginação de um lama que concluiu sua instrução. Nenhuma mandala é igual a outra, sendo individualmente diferentes. Acrescentou que as mandalas encontradas nos mosteiros e nos templos não têm significado particular, por serem meras representações exteriores. A verdadeira mandala é sempre uma imagem interior, construída pouco a pouco através da imaginação (ativa) somente em períodos de distúrbio do equilíbrio anímico, ou quando se busca um pensamento difícil de ser encontrado por não figurar na doutrina sagrada. (OC 12, 1990, p. 104, § 123)

Outra prática de meditação budista recorrente analisada por Jung é o *koan*, da tradição Zen Budista, que consiste num método de reflexão e diálogo em torno de uma narrativa paradoxal e enigmática sugerida pelo mestre. Nas palavras de Jung (OC 11/5, 2013, p. 88, § 894): “por *koan* se entende uma questão paradoxal, uma expressão ou ação do mestre”.

O objetivo da técnica dos *koans* é ampliar a consciência recorrendo-se a narrativas obscuras e paradoxais. O praticante é impelido por essas próprias narrativas a encontrar uma conexão sutil entre elas e a natureza das coisas. Diante do caráter do *koan*, o praticante é levado a suspender a busca por uma conexão causal e objetiva que se apresente como explicação da realidade das coisas. Com isso, sua consciência é esvaziada das ideias fixas e se expande para a possibilidade de realização de interdependência ou co-originação dependente com todas as

coisas. Com a assimilação desses conteúdos transpessoais, o praticante chegará a um quadro mais completo de sua personalidade, eliminando os conflitos entre instâncias conscientes e inconscientes. (Cf. OC 11/5, 2013, p. 88-9, § 894-5)

Por fim, deve-se ressaltar que, segundo Jung, o método de utilização dos *koans* da tradição Zen budismo é uma via de integralização de opostos. Na linguagem de Jung, a consciência individual é apenas uma parte do psique, que só alcançará a realização da totalidade quando se permitir trabalhar com os conteúdos arquetípicos transpessoais.

2.3 – NOÇÕES-CHAVE DO BUDISMO MAHĀYĀNA E SUA APROPRIAÇÃO NA PSICOLOGIA ANALÍTICA

Na seção anterior, destacamos as referências feitas por Jung a conceitos fundamentais do budismo, com destaque para o budismo *Mahāyāna*. Nesta seção, analisaremos a presença inspiradora – implícita ou explícita – desses conceitos nos princípios constitutivos da psicologia analítica. Analisaremos essa presença inspiradora segundo três vetores principais da psicologia analítica: (i) as instâncias psíquicas básicas, a saber: inconsciente coletivo, ego e o Self; (ii) estruturas pedagógicas da clínica e (iii) processos de transformação visando a individuação. Essa perspectiva de articulação e diálogo conceitual entre duas tradições aparentemente pertencentes a esferas distintas da experiência humana – a psicologia, de um lado, e a religião, de outro – é possível e pertinente, na medida em que, conforme já ressaltamos anteriormente, consideramos que na gênese da psicologia analítica de Jung se faz presente uma preocupação de caráter religioso, em especial no que tange ao compromisso de revisitação crítica do cristianismo na modernidade. Tanto a tradição budista quanto a psicologia analítica estão fundadas no questionamento existencial, que tem por base a preocupação central com a angústia e o sofrimento humano. Radmila Moacanin (1995, p. 100) afirma: “O budismo e Jung têm ambos como preocupação primordial o alívio do sofrimento.”

Carl Jung articulava o conhecimento da religiosidade e o conhecimento da ciência numa compreensão mais ampla da historicidade do ser, e buscava um

significado profundo mediante a inserção no contexto da disciplina psicológica. Jung é caracterizado como místico cristão devido ao conteúdo espiritual obviamente presente em grande parte do seu trabalho. Na introdução ao livro *Memórias, Sonhos de Reflexão* escrito por Jung, Aniella Jaffé (1975, p. 15) afirma: “Jung se declarava cristão, e a maioria de suas obras, as mais importantes, tratam dos problemas religiosos do homem cristão”. Essa citação não só aponta para a preocupação de Jung com o homem, mas também revela que o cristianismo, como religiosidade de sua civilização, está na base de suas preocupações.

O interesse de Jung pela dimensão psicológica das religiões dirige-se principalmente à compreensão de seu conteúdo arquetípico. O arquétipo, enquanto fundamento universal, manifesta-se em todas as religiões e se apresenta de maneira plurivalente nas experiências religiosas em função das variações históricas e culturais. O arquétipo aponta para a estrutura mais profunda da existência, sendo, portanto, a expressão privilegiada do sagrado. Através do método da psicologia analítica, Jung chamou atenção para uma visão profunda e surpreendente do arquétipo adentrando a mística religiosa e revelando a verdadeira natureza potencial do ser.

Jung considerava que, em sua época, a essência da religiosidade estava se enfraquecendo lentamente, o que o levou a tomar uma atitude radical: propor um novo modelo de psicologia. Esse novo modelo implicou a adoção de uma postura de um psicólogo moderno, defendendo uma filosofia que não só inclui a obtenção de um estado normal e saudável da mente, congruente com as expectativas sociais, mas que também, e principalmente, promove uma viagem contínua de autodescoberta, que culmina na plena realização do ser humano.

É somente através de um intenso exame da mente interior que o horizonte da autodescoberta se torna factível. A iluminação, como contraparte religiosa da ideia de individuação da psicologia analítica, não é algo novo, isto é, não se trata da aquisição de algo diferente da condição originária de nascimento, mas sim da realização da totalidade da mente como ela é, aqui e agora. O processo de transformação é resultado de um ato de concentração plena e sustentada que congrega interioridade e exterioridade – é o que denominamos de *insight*. A ignorância e a sabedoria coexistem, isto é, o *samsāra* e o *nirvāṇa* são dois lados de uma mesma moeda. A iluminação é precisamente o que torna possível enxergar

através da obscura realidade do cotidiano e se manifesta sob a forma de uma transformação permanente e definitiva da mente. Jung expressa a compreensão da totalidade psíquica da iluminação através da ideia de *Self*.

A importância da tradição budista para Carl Jung está diretamente ligada ao desenvolvimento de seu método de análise. Ele considerava os ensinamentos da tradição budista *Mahāyāna* relevantes para sua teoria, visto que estavam em sintonia com o processo metodológico de transformação pessoal. O budismo é visto como uma religião e também como uma filosofia de transformação. Esse caminho é frequentemente mencionado por Jung, tanto em suas referências diretas ao Buda quanto em suas referências a Cristo como imagem analógica do Buda, isto é, como imagem da totalidade. Para Jung, o Buda constitui uma imagem do desenvolvimento do eu, um modelo a ser replicado pelos homens. Com efeito, Buda pregava que, ao compreender as relações de interdependência – marcadas pelos elos, conhecidos como *niddanas* ou *skandhas* –, o ser humano poderia alcançar a iluminação, isto é, tornar-se um Buda.

A viagem de Jung à Índia, a terra natal do budismo, realizada em 1938, teve grande impacto em seu pensamento, especialmente em relação à noção de *Self*. O psicoterapeuta junguiano Shoji Muramoto²⁴ afirma:

Jung's deep appreciation of Buddhism should be understood in relation to the Jungian concept of the self. When he was invited by the British Government of India, he had an opportunity of directly experiencing Buddhism in the temple of Sanchi. He was deeply moved to see its structure where the path leads into a clockwise circumambulation around the stupa, and statues of the Buddha stood at the four cardinal points, and to hear the prayer of *Om mani padme hum* followed by the stroke of the gong. There is no doubt that he experienced there the reality of what he called 'self' in his theory. He knew, however, that this was the experience of something not new but familiar, though its significance had previously been unconscious. So his experience of Buddhism in India was the confirmation of what he had known. (MURAMOTO, 2005, p. 127)

O desenvolvimento da psicologia analítica formulou-se a partir de uma meta-narrativa filosófica, capaz de incluir todo fenômeno dentro de si, proporcionando a

²⁴ Shoji Muramoto é professor de Psicologia Clínica na Kobe City University of Foreign Studies. Em 1999 organizou, em colaboração com Polly Young-Eisendrath, a Conferência de Zen Budismo e Psicoterapia em Kyoto.

compreensão de todas as coisas. Jung desenvolveu uma visão sobre a realidade das coisas, que são representadas pelos símbolos. Para Jung, os símbolos são representações das coisas em si, de modo profundo e desconhecido. Ele afirma:

Chamamos de símbolo um conceito, uma figura ou um nome que nos podem ser conhecidos em si, mas cujo o conteúdo emprego ou serventia são específicos ou estranhos, indicando um sentido oculto, obscuro e desconhecido. (OC 18/1, 2011, p. 201, § 416)

O estudo dos símbolos possibilitou que Carl Jung se aprofundasse em outras culturas e tradições, especialmente na tradição budista. A visão instintiva de Jung se aproxima da tradição espiritual asiática de forma surpreendente. Essa aproximação é notável, tratando-se uma pessoa com pouca ou nenhuma experiência real da própria tradição asiática. A filosofia de Jung sobre o "universalismo" da mente humana parece ter transcendido a necessidade de experiência empírica. Ele observa que a manifestação arquetípica se refletia não só em sua própria mente, mas em todas as culturas e tradições, embora em expressões distintas e particulares.

Por outro lado, é inegável que Jung tenha compreendido as particularidades das crenças e práticas budistas nas várias regiões da Ásia. Destacam-se, em especial, as tradições do budismo tibetano e do budismo Zen, que foram objeto de importantes assimilações em sua psicologia analítica. O budismo tibetano, em particular no que tange à sua orientação Tântrica, desenvolveu disciplinas mentais altamente sofisticadas, que fazem uso de técnicas meditativas de visualização. Como ressalta Radmila Moacanin em seu livro *Psicologia Analítica e o Budismo Tibetano*, algumas práticas psicoterapêuticas propostas por Jung apresentam grande similaridade com técnicas do Budismo tibetano. Ela afirma:

Conforme já foi mencionado – a abordagem particular de Jung à psicoterapia ia além dos objetivos e métodos, conforme entendidos e praticados tradicionalmente; para ele a psicoterapia é, em última instância, uma abordagem do numinoso. É neste terreno que se encontram Jung e o Tantra: penetram e transformam as mesmas realidades psíquicas. (...) Tanto no Tantra como no sistema de Jung empregam-se abundantemente os símbolos, como veículos e meios de transformação de nossa consciência e de nossa realidade ordinária em outra mais significativa. (MOACANIN, 1995, p. 81 e 118)

É notória a presença de um diálogo estreito entre certas práticas transformação do budismo Zen e algumas disciplinas terapêuticas da psicologia analítica. Como afirmam Polly Young-Eisendrath e Shoji Muramoto em seu livro *Awakening and Insight: Zen Buddhism and Psychotherapy*:

When the conference was originally conceived, as we say below, we envisioned it as a highly select group of friends and colleagues from America and Japan coming together in Kyoto, to discuss Zen and psychotherapy. We thought that our psychotherapeutic focus would be on Carl Jung's psychology because we, the conference planners, both have considerable expertise in analytical psychology (Young-Eisendrath is a Jungian analyst and both of us are authors of books on Jung and his psychology) and Jung's depth psychology is better known in Japan than Freud's. (YOUNG-EISENDRATH AND MURAMOTO, 2005, p. 1)

Jung se esforçou para apresentar sua psicologia analítica e os progressos recentes no estudo da psique como conhecimentos que, de alguma forma, sob outros esquemas metodológicos, já haviam sido prenunciados e implementados pelos sistemas filosóficos e religiosos do Oriente desde tempos remotos. O estudioso observou que esses sistemas já haviam explorado sistematicamente o mundo interior e criado várias técnicas e disciplinas, cujos paralelos ocidentais teriam sido esquecidos ou negligenciados pela modernidade europeia. A psicologia analítica de Jung pretendia justamente ser um fator de reabilitação dessas técnicas e disciplinas. Jung afirma:

Somos apenas uma península da Ásia, e naquele continente há velhas civilizações onde pessoas treinaram suas mentes em psicologia introspectiva durante milhares de anos, enquanto nós começamos com a nossa psicologia não ontem, mas hoje de manhã. Tive que estudar coisas orientais para entender certos fatos do inconsciente. (OC 18/1, 2011, p. 83, § 139)

O caminho que leva à compreensão das convergências entre a psicologia analítica e o budismo abre uma possibilidade ímpar para se refletir sobre a complexidade do potencial humano. No budismo, a essência verdadeira e universal da mente (*citta*) está na base de todos os fenômenos. Essa essência é chamada de

natureza búdica (*tathāgatagarbha*) e que está presente em todos os seres. Isso significa que todos os seres têm o potencial de se libertar do sofrimento, compreendendo e purificando a mente de todas as adversidades.

Antes de nos voltarmos para as especificidades das três dimensões de apropriação do budismo na obra de Jung – instâncias, estruturas pedagógicas e processos de transformação – é importante constatar que a natureza da mente, no sentido amplo do budismo, enquanto base ou fundamento de todos os fenômenos, guarda uma correlação muito estreita com a ideia de psique da psicologia analítica. Muito mais do que uma esfera – entre outras – da experiência humana, no contexto da proposta de autoconhecimento de Jung, a psique remete a um centro de reunião da totalidade da experiência humana, o *logos* divino. Esse sentido profundo de psique enquanto *citta* transparece claramente no ensaio “Comentário psicológico sobre o ‘Livro tibetano da Grande Libertação’”, escrito por Jung. Como já mencionado em outra seção, o *Livro tibetano da Grande Libertação* é uma compilação, realizada por Evans-Wentz, dos ensinamentos de Padmasambava, introdutor do budismo no Tibet.

Em seu comentário, Jung ressalta que o sentido atribuído ao conceito de mente cósmica constitui um objeto de realização das práticas meditativas do budismo tibetano. Enfatiza-se nesse comentário a doutrina de que a única realidade é a mente (consciente) e que todas as coisas, incluindo a realidade material, são manifestações da mente. O caminho da libertação não reside no mundo externo, mas no mundo interno. Aqueles que alcançam a sabedoria e o pleno despertar da natureza búdica devem compreender que todas as coisas, inclusive o próprio eu, são ilusões que levam ao sofrimento. Ao longo de todo o comentário, destaca-se a questão da realidade fundamental do mundo da mente. Jung associa o sentido de “mente una” à palavra “espírito”. É válido ressaltar que Jung entende a palavra ‘espírito’ como algo que transcende toda e qualquer externalização ou objetificação. Essa busca por um sentido profundo do termo espírito é designado por Jung como psique.

Para Jung, o problema do homem ocidental (cristão) reside no fracasso em compreender adequadamente a funcionalidade da mente no contexto da totalidade de suas experiências. Jung considera que, pelo fato de reprimir vontades mantidas sobre controle por questões de ordem moral, o homem ocidental tende a não

valorizar a condição da subjetividade da forma como deveria. Já o homem oriental tenderia a enfrentar as camadas reprimidas e a atribuir maior importância ao fator subjetivo, mantendo o controle e o equilíbrio através dos exercícios da mente. Nesse sentido, Jung empresta ao termo 'psique' um sentido que vai muito além da ideia de uma esfera subalterna e distinta das demais esferas da existência humana.

Considerando o sentido maior da palavra psique enquanto dimensão totalizante da experiência, que vai muito além do âmbito de uma psicologia científica, fica clara a importância e a influência exercida pela ideia de *citta* do budismo *Mahāyāna* no desenvolvimento conceitual da psicologia analítica. Passaremos agora às três dimensões de análise da apropriação conceitual empreendida por Jung em relação aos conceitos do budismo *Mahāyāna*.

O primeiro vetor da psicologia analítica no qual pretendemos identificar a presença inspiradora do budismo refere-se às instâncias da psique. A primeira instância a ser avaliada é a noção de inconsciente coletivo, que para Jung está diretamente relacionada ao armazenamento de conteúdos da totalidade humana. Esses conteúdos centrais se manifestam potencialmente e são chamados de arquétipos. Para Jung (OC 18/1, 2011, p. 57, § 87) o inconsciente coletivo representa “a camada mais profunda que conseguimos atingir (...), é aquela em que o homem ‘perde’ a sua individualidade particular, mas onde sua mente se alarga mergulhando na mente da humanidade.”. A respeito do inconsciente coletivo, o junguiano Moriya Okano²⁵ afirma:

With the concept of the collective unconscious Jung seems to suggest that there is a sphere of the human mind that goes beyond individuality, and includes all human races, all living species, and even non-living being, extending to the whole universe. (OKANO, 2005, p. 227)

Ainda sobre a questão no inconsciente coletivo Radmila Moacanin (1995, p. 91) afirma: “A noção de repositório [*ālayavijñāna*] da consciência corresponde claramente ao conceito junguiano do inconsciente [coletivo]”. Diante disso, pode-se perceber que a noção de inconsciente coletivo manifesta similaridade com o termo budista *ālayavijñāna*, que pode ser traduzido como consciência depósito ou

²⁵ Moriya Okanois, Diretor do Instituto Samgraha de Estudos Psicológicos e Espirituais, e também professor de meio período em três universidades.

repositório da consciência, referindo-se à esfera que guarda experiências de vida de todos os seres.

A segunda instância a ser avaliada é a noção de *Self*, termo que pode ser traduzido como 'Si-mesmo'. Jung (OC 7/2, 2012, p. 67, § 274) afirma que “de acordo com essa definição, o Si-mesmo [*Self*] é uma instância que engloba o eu consciente.” O *Self* representa o anseio humano pela unidade. Só através do reconhecimento e do despertar existencial do *Self* podemos lidar com a questão do sofrimento, o que possibilita a transformação na vida do ser. Para o budismo, o conhecimento encarnado pelo Buda representa a totalidade do ser, assim como *Self*.

Para Jung, a meta da psicologia analítica é a realização do *Self*, ou em outras palavras, transformar-se a si mesmo. O *Self* é concebido como a totalidade da psique, abarcando tanto os aspectos instintivos do ser humano quanto seu campo de consciência e o inconsciente coletivo, constituindo-se, ainda, como o centro da totalidade psíquica. A realidade, tal como postulou Jung, detém as potencialidades arquetípicas – ou impessoais –, que se manifestarão nos indivíduos de acordo com suas predisposições subjetivas. Estas últimas, por sua vez, são determinadas pela biografia desses mesmos indivíduos, na qual incluem-se não apenas os acontecimentos conscientemente vivenciados pela pessoa, mas também os núcleos mais profundos de motivação inconsciente.

É possível perceber que essa noção da psicologia analítica manifesta grande similaridade com a noção de *tathāgatagarbha*, isto é, natureza búdica ou budeidade. Conforme exposto anteriormente, a natureza búdica constitui a essência inerente a todos os seres, assim como o *Self*, para a psicologia analítica. Ambas as noções se apresentam como a meta de realização máxima do ser.

A terceira instância da psiquê junguiana que avaliaremos é a noção de ego. Para Jung, o ego constitui o centro da consciência e também representa um complexo, isto é, uma condição da consciência. Uma boa maneira de perceber o funcionamento do ego é atentar para sua relação com a função pensamento e a função sentimento, que representam funções opostas e expressam horizontes diferentes em relação ao mundo. Essas funções opostas podem gerar dúvidas e interpretações diferentes sobre a realidade que nos cerca, gerando conflito interno. Esse conflito se expressaria numa manifestação de oposição entre essas funções:

uma se circunscreveria à dimensão consciência e a outra à dimensão inconsciente. Nessa situação, o ego estaria entre esses elementos opostos, buscando estabelecer uma relação de equilíbrio. Assim, é possível perceber que o ego é tratado como uma espécie de interface entre a consciência e o inconsciente. Sem ele, a nossa consciência não conseguiria atuar nesse plano de existência.

O ego pode se relacionar com as demais instâncias psíquicas. Outra função atribuída a ele diz respeito à adaptação (*persona*²⁶), à possibilidade de lidar com a realidade compartilhada, visto que a vida se dá sempre inserida num contexto social. Além disso, o ego constitui consciência existencial da psique e de conteúdos somáticos.

Diante do que foi dito, é possível perceber que a noção de ego da psicologia analítica manifesta grande similaridade com a noção de *ahaṃkāra* do budismo *Mahāyāna*. *Ahaṃkāra* consiste num epifenômeno que resulta de uma associação circunstancial de partes, sendo, portanto, destituído de substancialidade. Da mesma forma, a noção de ego não se sustenta sozinha, porque depende, em sua existência, de uma instância que não é mais individual e sim universal, isto é, o *Self*. Martin Kalff aponta para essa relação de similaridade entre o *ahaṃkāra* e o ego:

The image of the ego that emerges is that it is constituted by the awareness of the somatic and psychic reality of one self. That accounts for its complexity. In that sense it is not a partless one. It is, moreover, not identical with the somatic and psychic constituents; it rests on them, or in other words it depends on them. This comes close to the Buddhist view which sees the "I" [ahamkara] as depending on the aggregates, but not as being identical with them. Jung, moreover, does not say anything that would indicate a permanent nature of the "I." He speaks only of a "high sense of continuity and identity with itself." This continuity is, however, in Jung's views only relative in view of the changes a personality can undergo. (KALFF, 1983, p. 115)

O segundo vetor da psicologia analítica no qual pretendemos identificar a presença inspiradora do budismo refere-se às estruturas pedagógicas da clínica. Analisaremos neste contexto a relação entre analista e analisando, terapeuta e paciente, bem como o sentimento de “Eros”, o “amor” desenvolvido pelo primeiro em relação ao segundo, como condição de eficácia da terapia. Jung (OC 7/1, 2012, p.

²⁶ Refere-se a aspectos da personalidade, podendo ser traduzida por “máscara”.

65, § 78) afirma: “Onde impera o amor, não existe vontade de poder; e onde o poder tem precedência, aí falta o amor”.

O analista precisa passar por formação teórica, supervisão clínica e terapia analítica para se tornar psicoterapeuta. O principal método de análise é o processo dialético entre analista e analisando. Andrew Samuels afirma:

Jung enfatizava que o relacionamento analítico não deveria ser visto em termos de um procedimento médico ou técnico. Referia-se à ANÁLISE como um “processo dialético”, implicando que ambos os participantes estão igualmente envolvidos e que existe uma interação nos dois sentidos entre eles. (SAMUELS, 1988, p. 12)

A habilidade do terapeuta se desenvolve de acordo com seu treinamento. Ele se vale da interpretação para analisar detalhes da mente e do corpo do analisando, tendo como objetivo exortá-lo à autoanálise e à realização de exercícios práticos como sugestões para que ocorram *insights*, isto é, estados de consciência despertos. A meta do terapeuta é orientar o analisando de modo que este último possa dar sentido à sua existência.

A relação do analisando com o analista desenvolve-se de modo particular e individual. Da parte do terapeuta é necessário um sentimento de responsabilidade e moderação, enquanto da parte do analisando faz-se necessária uma auto-entrega marcada pela exposição de sua própria intimidade. Nesse esquema, analisando e analisado representam dois seres humanos trabalhando juntos para superar o sofrimento. A psicoterapia dirige-se à superação do sofrimento, buscando constituir um o canal de expressão dos conteúdos represados do analisando. O terapeuta usará palavras, frases, sentenças e gestos para comunicar significados emocionais, visando apresentar ao analisando os conteúdos psíquicos deste último que não foram ainda apropriadamente elaborados.

A sensibilidade de Jung diante da problemática do sofrimento consiste no plano de fundo para se entender o compromisso e o sentimento de responsabilidade nutrido pelo analista com relação ao analisando. Uma das influências budistas nesse âmbito veio através de Schopenhauer, em seu livro *O mundo como vontade e representação*. Como afirma Shoji Muramoto:

We are nowadays struck by the similarities between Schopenhauer and Jung in views of the unconscious, archetypes, and dreams (Jarrett 1999). Schopenhauer, the admirer of Goethe, was the first Western philosopher who intensively studied Buddhism and incorporated it into his philosophical system. And Jung obtained through Schopenhauer some knowledge of Buddhism, especially Mahayana Buddhism. (...) Jung especially felt confirmed by Schopenhauer's pessimistic remark that there is something fundamentally wrong with this world created by God. For him Schopenhauer was the first philosopher who openly spoke of the inevitability of suffering, confusions, desires, and evils in the world, the first Noble Truth in Buddhism. (MURAMOTO, 2005, p. 121)

O contato de Jung com Schopenhauer foi relevante para a problemática das pedagogias clínica, fazendo com que Jung mudasse seu olhar diante da relação entre analista e analisando de forma a perceber que ambos estão em processo de transformação. Samuels afirma:

De modo semelhante, o desejo de Jung de distinguir a análise da medicina em geral, e sua ênfase na qualidade da *personalidade* do analista, daquilo que via como a lealdade ou sujeição de Freud à técnica em particular, levou-o a se referir ao processo de cura como uma arte, às vezes uma “arte prática”. Também ligava o processo de cura a compaixão – uma opinião que encontra ressonância em tentativas modernas de caracterizar os elementos eficazes no relacionamento terapêutico como a calorosidade, a autenticidade e empatia do terapeuta. (SAMUELS, 1988, p. 82)

Carl Jung percebeu que o sofrimento, em todas suas manifestações, é inerente à vida de cada pessoa, o que o levou a humanizar seu próprio olhar diante do outro e, conseqüentemente, a mudar sua maneira de realizar os atendimentos clínicos. O filme *Questão do Coração*²⁷ exemplifica a relação de Jung com seus analisandos. No filme em questão, as pessoas que fizeram análise com Jung, dão testemunho de sua experiência de terapia. Segundo o relato de muitos deles, Jung se aproximaria da personificação de um sábio oriental, aos moldes de um guru ou guia espiritual cujo olhar profundo tocava a alma.

Podemos suspeitar que as características dessa dimensão pedagógica clínica, estabelecida entre analista e analisando, tenha como pano de fundo uma

²⁷ Filme sobre a vida e a obra de Carl Gustav Jung, que consiste também num relato dos analisandos de Jung. O filme foi produzido nos Estados Unidos da América e data 1983.

inspiração na tradição oriental ou, mais especificamente, na relação entre mestre e discípulo das tradições budistas. A noção do mestre budista – o *bodhisattva* –, com suas qualidades fundamentais de *karuṇā* – compaixão – e *upāya* – capacidade de adequação dos seus ensinamentos –, poderia talvez representar um ideal de aspiração para a psicologia analítica. Os ensinamentos budistas e os métodos terapêuticos de Jung invariavelmente adaptam-se às necessidades, condições e capacidades específicas do indivíduo: o mestre budista e o terapeuta são guias nesse caminho.

O terceiro e último vetor da psicologia analítica no qual pretendemos identificar a presença inspiradora do budismo são os processos de transformação. No contexto da psicologia analítica, esses processos referem-se à função transcendente e tem como desdobramentos específicos, entre outros, a análise de sonhos e os exercícios de imaginação ativa.

Os processos de transformação constituem o que propriamente chamamos de análise da psique. Jung valeu-se da análise dos sonhos como importante recurso para estudar as manifestações do inconsciente. Por meio dela, o analisando se coloca diante daquilo que desconhecia em si mesmo. É possível afirmar, ainda, que o sonho é a principal chave para dar início ao processo de análise.

Pode-se dizer que a análise de sonhos é o primeiro nível de acesso ao inconsciente, e o exercício da imaginação ativa, o segundo nível. Sobre o segundo nível, Jung (OC 9/1, 2014, p. 190) afirma: “é um método de introspecção indicado por mim e que consiste na observação do fluxo das imagens interiores”. O junguiano Murray Stein (2006, p. 166) ressalta, em seu livro *O mapa da alma*, que as “técnicas de imaginação ativa e interpretação dos sonhos prestam-se à interação com a psique e à formação de um relacionamento consciente com ela”. No trecho abaixo, Jung expõe os dois métodos apresentados:

Outra fonte de acesso ao material necessário é a *imaginação ativa*. Entende-se por esta última uma sequência de fantasias que é gerada pela concentração intencional. Minha experiência ensinou-me que a intensidade e a frequência dos sonhos são reforçadas pela presença de fantasias inconscientes e inapreensíveis e que quando estas emergem na consciência o caráter dos sonhos se transforma tornando-os mais fracos e menos frequentes. Cheguei à conclusão a partir disto que o sonho muitas vezes contém fantasias tendentes a

se tornarem conscientes. As fontes oníricas são muitas vezes instintos reprimidos, cuja tendência natural é influenciar a mente consciente. (OC 9/1, 2014, p. 58, § 101)

Essa relação do indivíduo com seus conteúdos oníricos relaciona-se à dicotomia entre a consciência e inconsciência. Esta última tem um sentido de ignorância, enquanto a primeira tem um sentido de conhecimento. Pode-se dizer que são interdependentes e, por isso mesmo, inexistentes independentemente. Reconciliá-las, isto é, transformar o conhecimento do consciente em sabedoria pela incorporação dos elementos do inconsciente é o que constitui o caminho da individuação. A relação entre a consciência e inconsciente reflete o sentido último da função transcendente, da experiência da individuação. Nesse sentido, a dicotomia consciente-inconsciente é condição necessária para experiência de libertação, sendo esses dois elementos ficções necessárias para a condução de todos os seres à meta da individuação. Por essas razões, o terapeuta deve encontrar uma estratégia para que o analisando exercite o desenvolvimento da conexão entre a consciente e inconsciente, estratégia essa que nunca é um fim em si.

Os princípios essencialmente seculares da psicologia de Jung tenderam a se alinhar cada vez mais aos pensamentos orientais, especialmente ao budista. Isso não quer dizer que o “despertar” de Jung tenha como causa os fundamentos filosóficos do pensamento budista, mas sim que o seu trabalho de exploração do inconsciente encontrou nos ensinamentos do Buda um caminho semelhante e paralelo. Em outras palavras, Jung percebeu nos ensinamentos budistas a justificação e a confirmação para muitas de suas próprias teorias psicológicas. O exemplo de transformação do budismo *Mahāyāna* – o caminho do *bodhisattva* (*bodhisattvamārga*) – tem muito em comum com certas orientações da psicologia analítica, de forma que esta última pode muito bem se beneficiar dos ensinamentos budistas, e os junguianos, por sua vez, podem se valer disso para alcançar maior compreensão da natureza das coisas.

Dentre as possíveis conexões semelhantes entre as práticas de transformação, tanto da prática junguiana – em especial a imaginação ativa –, quanto do budismo *Mahāyāna* – em especial as práticas da meditação (*dhyāna*) –, são especialmente significativas para mostrar a presença inspiradora desta última na primeira. Nesse sentido, destacam-se as leituras feitas por Jung dos *sūtras* do

Prajñāpāramitā (Sutra do Coração) e do *Vajracchedika-prajñāpāramitā-sūtra* (Sutra do Diamante), bem como das eminentes histórias do mestre Ch'an Xu Yun (1840-1959), relacionadas as práticas de imaginação ativa.

De acordo com os ensinamentos budistas, o sofrimento surge do estancamento do fluxo interminável do pensamento. O objetivo da meditação é precisamente suprimir esse estancamento e suas fantasias e permitir a liberação do fluxo que constitui a realidade. Com isso, o praticante budista transforma sua mente, tornando-a silenciosa, vazia de conteúdo, e pode então perceber claramente a profundidade subjacente à mente. A natureza da mente nesse momento é experimentada como espaçosa e vazia. O conteúdo inconsciente é completamente desarraigado e tudo é silenciado. Buda ensinou que toda a ilusão começa com a separação da mente em sujeito e objeto. Essa realização adicional requer que o praticante budista olhe diretamente para o inconsciente, que é o verdadeiro aspecto vazio da mente. O inconsciente, nesse sentido, não é uma negação da realidade, mas sim a base de onde surge toda a realidade. Olhar para o inconsciente requer uma força de espírito definida que não renuncia em sua intensidade ou função.

A psicologia de Jung oferece algo que apresenta certa sintonia com o processo de esvaziamento característico do budismo *Mahāyāna*. Seu principal processo de transformação, a imaginação ativa, consiste em incessante liberação, derramamento e refinamento de imagens que se transformam em outras. As imagens da vida psicológica são reestruturadas e recapitadas mediante um processo de desliteralização. A história pessoal não é mais isolada: passa a fazer parte de um *continuum* – um fluxo entre passado, presente e futuro, misturado o tempo todo.

A relatividade do tempo é uma das contribuições singulares de Jung à possibilidade penetrar no mistério da vida psicológica. Essa perspectiva se insere em sua compreensão da transferência transpessoal, seu método sintético de psicoterapia enraizado no poder curativo do símbolo e, talvez mais poderosamente, em sua ideia de sincronicidade, que confirma que os eventos podem ser transformados quando o significado invade a história intemporal do mundo.

Talvez um modelo de inspiração budista mais relevante para ideia de imaginação ativa seja os processos de meditação desenvolvidos nas tradições do zen budismo, especialmente na tradição do budismo tântrico tibetano. É importante

notar que, apesar da recorrente associação às tradições orientais, as práticas meditativas se desenvolveram em diferentes culturas, desde tempos remotos. No livro *Convite ao Silêncio*, Norris reflete sobre a meditação e sua eficácia para nossa saúde psíquica, física e mental.

As pessoas geralmente me procuram porque perderam uma espécie de fio que dá significado às suas vidas. Sem significado, nossas vidas perdem o brilho. Aguentamos nossos dias em vez de abraçarmos a vida que há neles. A entrada no reino do significado requer atenção e dedicação. Requer uma vida interior reflexiva. Requer serenar nossas mentes normalmente tagarelas. Requer confiar na nutrição do silêncio que propicia a vida, o vasto campo de permissão e amparo que a sustenta. (NORRIS, p.09, 2008)

O ponto central de inspiração junguiana oriunda do budismo tântrico tibetano é a noção de *mandala*. Os estudos de Jung sobre o simbolismo da mandala tornaram-se o foco central de sua atenção, uma vez que, em sua concepção, a mandala constitui a expressão mais sucinta da unidade da vida psíquica.

No período de rompimento entre Jung e Freud, por divergências teóricas, esse encontrou no símbolo da *mandala* importante significado de manifestação da psique. Jung pesquisou uma grande quantidade de imagens da *mandala*. Num primeiro momento, ainda antes de se familiarizar adequadamente com as tradições tibetanas, ele investigou, como afirma Clarke (2001, p. 134), “from the dreams and fantasies of patients to the symbols and rituals of the world’s religions and mythologies, but it was in the crucible of his own inner experience that the significance of these images was initially forged.”. Com efeito, Clarke (2001, p. 134) afirma quanto ao seu método de lidar com essas fantasias da mandala era “express them outwardly in drawing, painting, and in building models with stones, and it was while thus engaged that he found himself creating regular, symmetrical images which he later identified as mandalas.”. Jung percebeu que essas imagens eram nada menos que imagens da totalidade da personalidade. A realização do eu tornou-se, para ele, a meta que poderia dar sentido à vida, e a *mandala* constituía seu símbolo perfeito. J.J. Clarke expõe sobre uso do termo da *mandala* e do uso sofisticado na tradição budista tibetana.

The use of the term 'mandala' to refer to his experiences at this period is, however, a little anachronistic, for it was only subsequently that he became acquainted with the Oriental versions of it, and came to the view that the mandala represents one of the oldest religious symbols of humanity. His first published discussion of this term appears in 1929 in his Commentary on *The Secret of the Golden Flower*. There he noted that 'Mandala [in Sanskrit] means "circle", more especially a magic circle', and went on to argue that mandala symbolism is to be found in many different cultures, including Christian, Egyptian, and American Indian, though the most beautiful examples are to be found in Tibetan Buddhism. (CLARKE, 2001, p. 134)

Em 1937, em suas palestras sobre psicologia e religião, Jung enunciou esta breve descrição das mandalas budistas tibetanas:

No Oriente, encontramos também certas analogias: os mandalas ou círculos budistas, quase sempre de origem tibetana. Em geral, consistem em um *padma* redondo ou lótus, que contém um edifício sagrado de forma retangular, com quatro portas, indicando os quatro pontos cardeais e as estações do ano. No centro encontra-se um Buda, ou mais frequentemente, a união de Shiva e sua shakti, ou o equivalente símbolo do *dorje* (belemnita). (OC 11/1, 2012, p. 87, § 113)

A função principal dessas imagens é constituir um instrumento de utilização deliberada e sistemática nos processos de meditação dos discípulos, dirigidos por um mestre. A mandala atua como uma espécie de mapa cosmológico, que fornece um guia simbólico para a estrutura do mundo, tanto humano quanto divino, no qual cada devoto deverá empreender sua jornada de vida. Ela tem, portanto, um significado prático mais imediato em termos da conduta dessa jornada, pois atua como um dos principais auxiliares da disciplina de meditação. A origem de tais imagens não se encontra no dogma lamaísta, mas em sonhos e visões, de modo que a mandala verdadeira não é, de modo estrito, uma imagem observável, mas sempre uma imagem interior, gradualmente construída através da imaginação ativa.

Na tradição tântrica a mandala é vista como instrumento de um método de identificação do iniciado, que busca escapar do mundo da ilusão, com os *bodhisattvas* supremos. O objetivo da mandala, para o praticante, é extrair e reconhecer as virtudes das divindades. Jung afirma:

A meta da contemplação dos processos representados no mandala é que o iogue perceba (interiormente) o deus, isto é, pela contemplação ele se reconhece a si mesmo como deus, retornando assim da ilusão da existência individual à totalidade universal do estado divino. (OC 9/1, 2014, p. 361, § 633)

As mandalas podem também assumir a forma de uma dança ritual ou assumir a forma de um templo. Por exemplo, uma dança ritual a esse nível pode ser moldada por um padrão simétrico de movimento e, também, pode ser conduzido dentro de um lugar sagrado, um círculo mágico, onde a presença divina é experimentada. Clarke (2001, p. 136) afirma: “The same geometrical patterns can be observed in many temple structures in the East, which are also based on the figures of the square and the circle”. Veja a imagem mandalas no anexo II (Fig. 7-9).

A descoberta da imagem da mandala tibetana foi bem importante e tem amplas implicações para a compreensão da crenças e práticas religiosas orientais. A tentativa empreendida por Jung de atribuir a essa imagem o sentido de um fenômeno universal arquetípico – por meio de toda uma rede de ligações analógicas e de uma ampla gama de fenômenos culturais, tanto no Ocidente como no Oriente, seja na modernidade ou na antiguidade – insere-se no contexto de sua visão hermenêutica. Jung coletou uma grande variedade de mandalas, oriundas de diferentes épocas, históricas e tradições culturais.

Para a tradição budista, a iluminação completa envolve a integração do observador com o observado ou, em termos junguianos, a integração da mente consciente com a mente inconsciente, de modo que o discípulo/analizado experiencie a totalidade. A filosofia budista vê esse processo como a dissolução do sentido fantasioso do eu permanente (ego) através da realização da verdadeira essência (*Self*) vazia da mente, mediada por uma técnica bem-sucedida de meditação. O adepto budista se esforça por compreender que o conteúdo que surge na mente é impermanente e insubstancial, enquanto Jung se esforça para analisar e compreender o significado desse conteúdo, que se desdobra em infinitas possibilidades. O adepto budista busca perceber diretamente a essência da mente através de um deixar ser (*tathāgata*) de seu conteúdo, enquanto Jung busca analisar o significado profundo “infinito” desse conteúdo. Ambas as abordagens defendem a conquista de um conhecimento superior como resultado do caminho de

transformação, que aparece como o *bodhisattvamārga* no budismo *Mahāyāna*, e como o caminho de individuação na psicologia analítica.

Em síntese, neste capítulo, apresentamos os vetores da psicologia analítica que, no nosso entendimento, manifestam uma inspiração no budismo *Mahāyāna*. Num primeiro momento, analisamos as instâncias psíquicas, isto é, os conteúdos que já se apresentam no indivíduo, que fazem parte da constituição do ser. Num segundo momento, analisamos as estruturas pedagógicas da clínica e, mais especificamente, as relações entre analista e analisando como correlato possível da relação entre mestre e discípulo no budismo. Por fim, num terceiro momento, analisamos os processos de transformação que visam a realização como meta, com ênfase na imaginação ativa e nas práticas budistas de visualização das mandalas. Observe a tabela abaixo, que busca estabelecer, de forma sintética, algumas correlações entre a psicologia analítica e o budismo *Mahāyāna*, no que tange aos três vetores mencionados acima.

Tabela 1: Vetores do Budismo Mahayana e da psicologia analítica.

Vetores	Budismo Mahayana	Psicologia Analítica
Instâncias Psíquicas	<i>Ālayavijñāna</i>	inconsciente coletivo
	<i>Tathāgatagarbha</i>	<i>Self</i>
	<i>aḥaṃkāra</i>	Ego
Estruturas Pedagógicas da Clínica	<i>karuṇā</i>	Terapeuta
	<i>Upāya</i>	Método
	Mestre e Discípulo	Terapeuta e Analisando
Processos de transformação visando a individuação	<i>samvrtti/ paramartha/ dharmakāya</i>	função transcendente
	<i>Nidra</i>	análise dos sonhos
	<i>Nirvāna</i>	individuação (meta)
	Meditação	imaginação Ativa
	<i>Avidyā</i>	descentramento (<i>Self</i>)
	<i>Bodhisattvamārga</i>	Individuação (processo)

O envolvimento de Jung como pensamento Oriental foi determinante para a consolidação de seu papel como um terapeuta do Ocidente preocupado com os processos reais de construção de sentido da existência. J. J. Clark sintetiza essa ideia com as seguintes palavras:

A chave para compreender o processo terapêutico de Jung, reside no processo de transformação do si-mesmo, ou individuação, e embora seu compromisso com o processo estivesse bem enraizado à época em que veio compreender profundamente o pensamento oriental, ele ainda assim descobriu alguns importantes e estimulantes elos entre sua própria obra e certos aspectos dessas antigas tradições. (CLARK, 1993, p. 119)

CAPÍTULO 3 - A SENDA DA INDIVIDUAÇÃO EM JUNG E A SENDA DA REALIZAÇÃO (*BODHISATTVAMĀRGA*) NO BUDISMO *MAHĀYĀNA*

Apresentamos no primeiro capítulo, o projeto da psicologia analítica, como resposta ao problema da crise de sentido do homem moderno europeu e sua perspectiva de resgatar uma dimensão religiosa da existência. No segundo capítulo, analisamos a presença do budismo na obra de Jung e sua repercussão nos princípios conceituais da psicologia analítica. Neste terceiro, e último capítulo, pretendemos colocar frente a frente os dois projetos de transformação - a individuação da psicologia analítica e o caminho do *bodhisattvamārga* - apresentando suas similaridades e diferenças.

Este capítulo será dividido em três subcapítulos. O primeiro é referente aos princípios doutrinários da psicologia analítica pertinentes à topologia de Jung. Serão abordados conceitos como ego, consciência, inconsciente individual, inconsciente coletivo e *Self*, todos eles atinentes a disciplina de transformação e aos requisitos necessários para o processo de individuação. Buscamos mostrar a centralidade do processo de individuação na psicologia analítica. No segundo subcapítulo, será apresentado o objetivo central do budismo *Mahāyāna* e seu ideal de realização do *bodhisattva*, o *bodhisattvamārga*. No terceiro e último subcapítulo, serão colocadas algumas questões que podem auxiliar na compreensão das proximidades e diferenças entre essas propostas.

3.1 – A SENDA DA INDIVIDUAÇÃO EM JUNG, SEUS REQUISITOS E BASE DOUTRINÁRIA

No primeiro capítulo, foi apresentado o conceito de individuação no contexto mais amplo dos aspectos gerais da psicologia analítica. E mais, especificamente no contexto do eixo *ego-self*. Neste subcapítulo, apresentaremos a senda do processo de individuação, seus requisitos e sua base doutrinária de transformação, fundamentais na prática psicoterapêutica da psicologia analítica de Carl Gustav

Jung. A senda da individuação será apresentada de forma sistemática como um processo disciplinar, pedagógico e prático para alcançar a realização/individuação (*Self*).

O processo de individuação do ser humano, como o de qualquer outro ser vivo, ocorre de uma forma sistemática, ainda que ele esteja potencialmente dado como uma possibilidade inata da natureza humana. Uma das características do processo de individuação é seu caráter de singularidade e irrepetibilidade. A mera observação da forma como qualquer outra pessoa realiza o seu próprio amadurecimento psíquico, não obstante, pode-se constituir num fator de encorajamento, não possui eficácia suficiente. Embora, muitos problemas sejam comuns ao ser humano, cada um de nós tem uma maneira particular e única de encaminhar seu processo de realização.

Nas *Obras Completas*, e principalmente, na autobiografia de Jung, estão representados, não só, o seu caminho de construção de uma teoria psicológica, mas muito especialmente o seu caminho de realização pessoal, em cuja reflexão se projeta a possibilidade de pensar as características gerais do processo de individuação.

Jung questionava e refletia sobre o desenvolvimento da psicologia e reivindicava a necessidade de uma psicologia prática, isto é, uma psicologia medida à luz da sua capacidade de transformação dos indivíduos, voltada e avaliada a partir de sua eficácia no processo de individuação. Ele afirma:

Não exercemos uma psicologia com ambições meramente acadêmicas cujas explicações permanecessem letra morta. O que queremos é uma Psicologia prática, verdadeira em seu exercício, ou seja, uma Psicologia que nos forneça explicações confirmadas por seus resultados.(OC 8/2, 2000, p. 308, § 678)

A compreensão da problemática existencial por parte de C. G. Jung parte do princípio de que a vida humana consiste em uma sequência de etapas, marcadas por um acúmulo gradual de experiência e potencial de alto reflexão. Trata-se de uma tarefa demasiadamente exigente, uma vez que, demanda a observação e o traçado de um quadro de toda a vida psíquica, desde o berço até à sepultura. Essas etapas,

referem-se aos diferentes modos de existir, já que cada um vive sua experiência existencial de forma única e irrepetível.

Em essência, a visão jungiana de mundo engloba, de forma profunda, os seguintes aspectos: a estética, a ética e a filosofia, baseadas no prazer, no poder e na atitude religiosa. Esta última, é aquela que de forma mais central, engloba todas as demais, pois é ela que nos instiga a uma consideração e reflexão radical sobre eventos e experiências tanto do mundo exterior quanto do mundo interior.

Na prática terapêutica, analisar a vida do homem é se colocar diante de seus problemas, dúvidas e experiências. Ao enfrentar um problema, o homem se recusa a percorrer um caminho que conduz a obscuridades e indeterminações. É difícil entender que os resultados só podem ser alcançados após a travessia da obscuridade, isto é, após tomar consciência das próprias escolhas e encarar a própria realidade.

A consciência precisa tomar as decisões que anteriormente cabiam à natureza, de forma que o homem é forçado a substituir a confiança nos acontecimentos naturais por decisões e soluções conscientes. Para Jung, cada problema implica a possibilidade de ampliar a consciência. Pode-se dizer, então, que sem consciência não existem problemas?

Jung começa a indagar como surgiu a consciência no homem. Ao ver uma criança reconhecer alguém ou alguma coisa, observa que a criança tem consciência, podendo-se falar de conhecimento quando se liga uma nova percepção a um contexto já existente.

O sentimento de subjetividade ou de egoicidade surge quando os conteúdos do “eu” ou do chamado complexo do “eu” adquire energia própria. Isso ocorre, provavelmente, quando a criança começa a falar de si, na primeira pessoa e começa a perceber seu próprio “reflexo” no espelho, no sentido de refletir sobre si. (Cf. OC 8/2, 2000, p. 162, § 755)

Neste estágio infantil da consciência, ainda não há problemas: a criança vive ainda na atmosfera psíquica dos pais. Jung chamou essa identificação dos inconscientes de pais e filhos de *participation mystique*. Como, nesse período, a vida psicológica é governada basicamente pelos instintos, o inconsciente não conhece nenhum problema. “O nascimento psíquico e a diferenciação consciente em relação

aos pais só ocorrem na puberdade, com a irrupção da sexualidade” (OC 8/2, 2000, p. 162, § 756).

“Quanto mais nos aproximamos da metade da existência e mais conseguimos nos firmar em nossa atitude pessoal e em nossa posição social, mais cresce em nós a impressão de haveremos descoberto o verdadeiro curso da vida”, e também, dos princípios e ideais do comportamento (OC 8/2, 2000, p. 164, § 772). O propósito de permanecermos imutavelmente vinculados a esses princípios e ideais, passa a ser considerado algo eternamente válido e uma manifestação de virtude. Com isso, se omite o fato de que os objetivos de caráter social cumprem uma dimensão ainda parcial com relação a totalidade da personalidade. Para Jung, o desenvolvimento da personalidade nessa perspectiva de totalidade é o que propriamente concerne ao processo de individuação. Jung afirma:

Personalidade é a realização máxima da índole inata e específica de um ser vivo em particular. Personalidade é a obra a que se chega pela máxima coragem de viver, pela afirmação absoluta do ser individual, e pela adaptação, a mais perfeita possível, a tudo que existe de universal, e tudo isto aliado à máxima liberdade de decisão própria. (OC 17, 2012, p. 182, § 289)

Na fase, entre os trinta e cinco e quarenta anos de idade – período que corresponde aproximadamente ao início do que Jung, denomina de segunda metade da vida, em seu ensaio, *As Etapas da Vida* - ocorre, segundo Jung, uma mudança muito importante na existência humana: há indícios indiretos de mudanças que parecem derivar de pressões oriundas do inconsciente coletivo. Muitas vezes, ocorre uma espécie de mudança lenta do caráter da pessoa. Outras vezes, traços desaparecidos desde a infância voltam à tona. Pode ser também que antigas inclinações e interesses habituais comecem a diminuir e a ser substituídos por novos. Inversamente, as convicções e os princípios que nortearam o indivíduo, até então, principalmente os de ordem moral, começam a endurecer-se e enrijecer-se, o que pode levá-lo, paulatinamente, a uma posição de fanatismo e intolerância, que culmina por volta dos cinquenta anos. É como se a existência desses princípios estivesse ameaçada, e, por esta razão, sua defesa se tornasse ainda mais necessária. E neste momento, que Jung percebe o surgimento de uma oportunidade única de reversão de sentido, pela abertura a possibilidade de uma superação dessa

mesma ordem moral enrijecida. A essa abertura à transformação Jung chama de *metanoia*.

Metanoia é uma palavra grega formada pelo prefixo *meta* — com sentido de “aquilo que está além, aquilo que transcende” — e pelo radical *noia*— um verbo que se relaciona ao ato pensar, ao exercício da razão, compreensão ou entendimento. Este último radical tem origem em comum com a palavra grega *nous*, que pode ser traduzida como ‘consciência’. Sendo assim, ‘metanoia’ aponta para uma expansão da consciência, um ir além da razão lógica, uma transcendência ou transformação de crenças e visões de mundo. (Cf. MAGALDI, 2016)

De forma equivocada, “muitos estudiosos acabam associando de forma banalizada a *metanoia* a uma crise da meia idade” (MAGALDI, 2016). É evidente que, nesta etapa, por conta da chegada à segunda metade da vida e da proximidade da morte, “o sujeito torna-se muito mais suscetível a empreender mudanças de valores, e abrir mão da materialidade e demandas territoriais, para que a dimensão da espiritualidade ganhe uma importância maior na sua vida” (MAGALDI, 2016). Essa tomada de consciência, poderia potencialmente surgir a qualquer momento da vida humana. Entretanto, a sugestão de que isso ocorre fundamentalmente na segunda metade da vida está baseada na ideia de que é necessário para o florescimento dessa mesma mudança de paradigma de consciência que certos requisitos de experiência e reflexão sobre a mesma sejam cumpridos. Jung afirma:

É isto, o que costuma acontecer na época em que se atinge o meio da vida; a natureza singular do ser humano força deste modo a passagem da primeira metade da vida para a segunda. O estado em que o homem era apenas um instrumento de sua natureza impulsiva se transforma em um estado diverso, no qual o homem já não é instrumento, mas passa a ser ele mesmo – a natureza se torna cultura, e o impulso, espírito. (OC 17, 2012, p. 209, § 335)

A *metanoia* exige, portanto, uma espécie de “transgressão” devido ao fato de “provocar muitas transformações, tanto no comportamento quanto no pensamento e no caráter das pessoas, produzindo rompimentos de valores, de relacionamentos e até de visões de mundo” (MAGALDI, 2016). Muitas vezes, surge na forma de crises e desencantamentos, “fazendo com que os indivíduos repensem seu existir” (MAGALDI, 2016). Na base dessa crise, “está a experiência simbólica de morte e de

renascimento” (MAGALDI, 2016). É necessário que aconteça esse rompimento para que se possa dar continuidade ao processo de individuação.

O neurótico é alguém que jamais consegue fazer no tempo presente com que as coisas corram da forma como ele gostaria. Da mesma forma, como foi incapaz de se libertar da infância, agora também ele se mostra incapaz de se libertar da juventude e caminhar em direção a uma nova condição de vida. Teme os pensamentos sombrios da velhice que se aproxima e, como a perspectiva do futuro lhe parece insuportável, ele se volta desesperadamente para o passado. Da mesma forma, que o indivíduo preso à infância recua apavorado diante da incógnita do mundo e da existência humana, assim também, o homem adulto recua assustado diante da segunda metade da vida, como se o aguardassem tarefas desconhecidas e perigosas, como se sentisse ameaçado por sacrifícios e perdas que ele não teria condições de assumir, ou, ainda, como se a existência que ele levou até agora lhe parecesse tão bela e tão preciosa que ele já não seria capaz de passar sem ela.

Para Jung, a raiz fundamental que está na base de todas as dificuldades desta fase de transição é uma mudança singular que se processa nas profundezas da alma, e que Jung compara ao momento de transição do sol da manhã para tarde.

Para caracterizá-la, eu gostaria de tomar como termo de comparação o curso diário do Sol. Suponhamos um Sol dotado de sentimentos humanos e de uma consciência humana relativa ao momento presente. De manhã, o Sol se eleva do mar noturno do inconsciente e olha a vastidão do mundo colorido que se torna tanto mais amplo quanto mais alto ele ascende ao firmamento. O Sol descobrirá sua significação nessa extensão cada vez maior de seu campo de ação produzido pela sua ascensão e se dará conta de que seu objetivo supremo está em alcançar a maior altura possível e, conseqüentemente, a mais ampla disseminação possível de suas bênçãos sobre a terra. Apoiado nesta convicção, ele se encaminha para o zênite imprevisto, imprevisto, porque sua existência individual e única é incapaz de prever o seu ponto culminante. Precisamente ao meio-dia, o Sol começa a declinar e este declínio significa uma inversão de todos os valores e ideais cultivados durante a manhã. O sol tornará, então, contraditório consigo mesmo. É como se recolhesse dentro de si, seus próprios raios, em vez de emití-los. A luz e o calor diminuem e por fim se extinguem. (OC 8/2, 2000, p. 165, § 778)

Os valores do homem e mesmo seu corpo, no período de passagem da direção da tarde e noite da existência, tendem a assumir formas opostos as do

período anterior. Essa mudança, é ainda mais acentuada no domínio do psíquico do que no domínio do físico. Jung (OC 8/2, 2000, p. 167 § 785) afirma, que “o homem que envelhece deveria saber que sua vida não está em ascensão nem em expansão, mas um processo interior inexorável produz uma contração de vida.” Para o jovem, ocupar-se demasiado consigo próprio é quase um pecado ou, pelo menos, um perigo, mas, para o homem que envelhece, dedicar atenção ao próprio *Self* é um dever e uma necessidade. “Depois de ter esbanjado luz e calor sobre o mundo, o Sol recolhe os seus raios para iluminar a si mesmo” (OC 8/2, 2000, p. 167 § 785).

“O significado da manhã consiste indubitavelmente no desenvolvimento do indivíduo, em sua fixação na propagação de sua espécie no mundo exterior, e no cuidado com a prole” (OC 8/2, 2000, p. 167 § 787). Isto é, “a finalidade manifestada da natureza”. Mas, tendo alcançado esse objetivo, deveria o homem continuar incessantemente, para além dos limites do razoável e do sensato, sua busca pelo dinheiro, pela ampliação das conquistas e pelo reconhecimento externo? Quem estende sem necessidade a suma lei da manhã, isto é, “o objetivo da natureza, até à tarde da vida, deve pagar com danos à sua alma, assim como um jovem que procura estender o seu egoísmo infantil até a idade adulta deve pagar por seus erros com fracassos sociais” (OC 8/2, 2000, p. 167 § 787). O desassossego em ganhar dinheiro, a existência em sociedade, a família e o cuidado com a prole são decorrências da natureza, mas não esgotam a totalidade das implicações da cultura. “A cultura se situa para além da esfera dos objetivos da natureza” (OC 8/2, 2000, p. 167 § 787).

Jung enfatiza reiteradamente o quanto é difícil perceber e aceitar que a segunda metade da vida oferece objetivos diferentes daqueles da primeira metade, isto é, objetivos muito distintos de uma mera diversificação da interação social, de uma busca pela utilidade, eficiência, e construção de uma boa imagem, e de um porto seguro para seus descendentes. Jung afirma:

Mas, não devemos esquecer que só bem pouquíssimas pessoas são artísticas da vida, e que a arte de viver é a mais sublime e a mais rara de todas as artes.(...) Assim, quantas coisas na vida não foram vividas por muitas pessoas e assim se aproximam do limiar da velhice com aspirações e desejos irrealizados que automaticamente desviam o seu olhar para o passado. (OC 8/2, 2000, p. 167, § 789)

Para Jung, o olhar para trás é uma doença fatal: as pessoas deveriam ter suas perspectivas e objetivos fixados no futuro, isto é, deveriam se abrir para possibilidade da *metanoia* e de realização da totalidade da psique. As grandes religiões, prometem uma vida no além, um objetivo supramundano, que permite ao homem mortal viver a segunda metade da vida com o mesmo empenho com que viveu a primeira.

Mas aqui minha consciência de médico desperta, lembrando-me que tem algo de importante a dizer-nos a respeito desta questão [morte]. Com efeito, tenho observado que uma vida orientada para um objetivo em geral é melhor, mais rica e mais saudável do que uma vida sem objetivo, e que é melhor seguir em frente acompanhando o curso do tempo, medo que marchar para trás e contra o tempo. Para o psiquiatra, o velho que for incapaz de se separar da vida é tão fraco e tão doentio quanto o jovem que não é capaz de construí-la... Como médico, estou convencido de que é mais higiênico, se assim posso dizer, olhar a morte como uma meta para qual podemos sempre tender, e que voltar-se contra ela é algo de anormal e doentio que prova a segunda metade da vida de seu objetivo supramundano, são eminentemente racionais, do ponto de vista da energia psíquica... Por isto, do ponto de vista da psiquiatria, seria aconselhável que só pudéssemos pensar na morte como uma transição, como parte de um processo vital cuja extensão e duração escapam inteiramente ao nosso conhecimento. (OC 8/2, 2000, p. 168, § 792)

Para Jung, só é possível viver a vida em plenitude quando se está em concordância e harmonia com as novas metas, que se insinuam na segunda metade da vida, por pressão inevitável de elementos oriundos do inconsciente coletivo e que se expressam na forma de símbolos indicativos. Escutar esses apelos do inconsciente coletivo é sinal de sabedoria. Não se trata de fé nem de um conhecimento especulativo, mas da concordância de nosso pensamento, com as imagens primordiais do inconsciente, que são as matrizes de qualquer coisa que a nossa consciência possa cogitar. Um desses pensamentos primordiais é aquele que traz a reflexão sobre a morte como uma dimensão da própria vida. Essa reflexão, que constitui o conteúdo essencial da *metanoia* sua perspectiva de resgatar uma dimensão religiosa da existência. No segundo ciclo da vida, ou numa outra classificação que concebe a vida como um ciclo de quatro fases - infância,

juventude, maturidade e extrema velhice - a passagem da juventude para maturidade. Afirma Jung:

Os cento e oitenta graus do arco da nossa vida podem ser divididos em quatro partes. O primeiro quarto, situado a leste é a infância, aquele estado sem problemas conscientes, no qual somos um problema para os outros, mas ainda não temos consciência de nossos próprios problemas. Os problemas conscientes ocupam o segundo e terceiro quartos, enquanto no último quarto, na extrema velhice, mergulhamos naquela situação em que, a despeito do estado de nossa consciência, voltamos a ser uma espécie de problema para os outros. A infância e a extrema velhice são totalmente diferentes entre si, mas têm algo em comum: a imersão no processo psíquico inconsciente. Como a alma da criança se desenvolve a partir do inconsciente, sua vida psíquica, embora não seja facilmente acessível, contudo não é tão difícil analisar quanto a das pessoas muito velhas que mergulham de novo no inconsciente, onde desaparecem progressivamente. A infância e a extrema velhice são estados da vida sem qualquer problema consciente; por esta razão eu não as levei em consideração neste estudo. (OC 8/2, 2000, p. 169, § 795)

O enfrentamento da fase de transição ou *metanoia* ocorre quando o indivíduo logra ressignificar sua própria *persona* e confrontar sua sombra, que representa o inconsciente coletivo e seus conteúdos arquetípicos - isto é, os conteúdos de caráter universal - que não teriam tido, até esse momento, meios de se manifestar e de expressar, de forma adequada e consciente. Essa ressignificação da *persona*, se dá por meio de um desmascaramento das personagens habitualmente usadas nas relações interpessoais. Só assim, o ego, que atua como gestor da consciência e mediador da contínua tensão opositiva entre *persona* e sombra, poderá encontrar o entusiasmo em servir ao *Self* e, conseqüentemente, a todos os outros, isto é, toda autoridade que o constitui. (Cf. MAGALDI, 2016)

Esse processo de *metanoia*, mediante o qual o ego se subordina ao *Self* e que permite a superação da questão existencial do sofrimento é o que Jung chama de 'função transcendente'. A função transcendente funciona conectando e reconciliando os opostos, a consciência e o inconsciente. Exercendo por meio de símbolos, a função transcendente facilita a transição de uma atitude ou condição psicológica egocêntrica para outra *Self*-cêntrica. "A função transcendente representa um vínculo entre dados reais e imaginários, racionais e irracionais, preenchendo,

assim, a lacuna entre a consciência e o inconsciente” (SAMUELS, 1988, p. 40). A palavra ‘transcendente’ reflete a presença de uma capacidade de “transcender a tendência alto destrutiva” de se situar num ou outro polo dos opostos (Cf. SAMUELS, 1988, p. 40). Jung, considera a função transcendente, enquanto, método que envolve a “participação ativa” do paciente e a orientação ativa do terapeuta, como o mais significativo fator no processo psicológico de individuação. Jung afirma:

Quem der-se o trabalho de refletir sobre o assunto, conseguirá chegar a uma ideia aproximada do modo pelo qual se processa a transformação da personalidade. Mediante a participação ativa, o paciente mergulha nos processos inconscientes e, abandonando-se a eles, consegue dominá-los. É assim que liga consciente e inconsciente. (OC 7/2, 2012, p. 114, § 368)

Portanto, adotando um ponto de vista teleológico, Jung argumenta que a função transcendente não atua espontaneamente, sem objetivo ou propósito. Ela possibilita que o indivíduo supere o conflito, evite a unilateralidade e realize a completude. Seu papel na estimulação da consciência é significativo: ele fornece uma perspectiva diferente de uma perspectiva puramente pessoal.

Dentre os métodos da psicologia analítica que visam a individuação e ao exercício da função transcendente - e portanto, a ligação entre o consciente e o inconsciente - destacamos a análise de sonhos e a imaginação ativa. Para aplicação desses métodos é imprescindível a presença do terapeuta, enquanto orientador de todo processo. Nesse sentido, a psicologia analítica se desdobra necessariamente numa relação pedagógica de diálogo. Jung apresenta essa dupla dimensão - análise de sonhos e imaginação ativa - metodológica da psicologia analítica num contexto de uma dinâmica evolutiva, onde o primeiro serve de preparação para o segundo. Jung afirma:

Quanto mais o indivíduo se concentra em torno de seus conteúdos inconscientes, tanto mais carregados de energia eles se tornam; este é um fato psicológico indiscutível. Tais conteúdos são vivificados, iluminados como que a partir de dentro, e por assim dizer convertidos numa espécie de realidade substitutiva. Na psicologia analítica, nós nos utilizamos metodologicamente desse fenômeno. Denominei a esse método de “imaginação ativa”. (OC 11/5, 2013, p. 34, § 793)

A análise dos sonhos é um método fundamental da psicologia *jungiana*. Através dos sonhos, pode-se explorar o inconsciente e aprofundar o conteúdo imagético e simbólico que emergem espontaneamente no paciente. Para Jung, (JUNG, 2011, p. 16) o sonho é um fenômeno natural e não uma intenção. Ele afirma que “trata-se de um modo específico de funcionamento que não depende da vontade e do desejo, da intenção ou do objetivo do Eu Humano. É um acontecimento não intencional, assim como todos os acontecimentos da natureza.” Esse é um método de difícil execução, pois exige sólido preparo do analista. Marie Louise von-Franz, discípula de Jung, ao tratar da prática de análise de sonhos, no livro *O caminho dos Sonhos*, observa:

A técnica pode nos levar longe. Mas há, é claro, um tipo de aptidão desenvolvida com a prática, que não se pode transmitir para o principiante. Um carpinteiro velho pode mostrar a um novo como usar as ferramentas, tomar medidas ou cortar madeira, mas há um certo toque com a madeira que ele não pode comunicar. O aprendiz precisa trabalhar vinte anos com madeira para adquirir aquele toque. (VON-FRANZ, 1989, p. 23)

Para Jung, é fundamental que construamos uma noção a respeito da vida onírica. Para tanto, o autor empenhou-se em encontrar aspectos significativos para o estudo dos sonhos. De acordo com o junguiano, Felipe Souza (2014), pode-se dizer que (i) “o sonho representa a reação inconsciente frente a uma situação consciente”; (ii) “o sonho representa uma situação que é fruto de um conflito entre consciência e inconsciente”; (iii) “o sonho representa a tendência do inconsciente cujo objetivo é uma modificação da atitude consciente”; e (iv) “o sonho representa processos inconscientes que *não* evidenciam uma relação imediata com a situação consciente”. Os sonhos dessas duas últimas categorias, que mais diretamente se vinculam ao inconsciente coletivo, são muito peculiares e, devido ao seu caráter obscuro, não podem ser interpretados facilmente. O paciente se surpreende muito ao sonhar algo assim, pois nem mesmo uma relação de causalidade pode ser estabelecida. Trata-se de um produto espontâneo do inconsciente, que permeia toda a atividade e é, portanto, altamente significativo. Para ilustrar a necessidade instrumental do terapeuta nesse processo de interpretação dos sonhos, Jung afirma:

Já percebi que os sonhos são tão simples ou complicados quanto o próprio sonhador; a única diferença é que eles sempre se encontram um pouco adiante da consciência da pessoa. Não entendo meus sonhos melhor do que os senhores entendem os seus, porque eles se encontram sempre um pouco além do meu poder de captá-los. Tenho os mesmos problemas que alguém que não conheça nada sobre interpretação de sonhos. Não há grande vantagem no conhecimento quando se trata de interpretar a si próprio. (OC 18/1, 2011, p. 125, § 244)

Com relação a segunda metodologia, a imaginação ativa, é importante notar inicialmente que se trata de uma técnica viria a substituir, ou complementar num nível mais profundo, a técnica freudiana de associação livre. O desenvolvimento da técnica da imaginação ativa pode ser estudada em detalhes nos seus últimos escritos, *Mysterium Coniunctionis*, *Psicologia e Alquimia* e o *Livro Vermelho*. Neste último, a imaginação ativa é apresentada de forma prática através das próprias experiências de Jung. Essencialmente, a imaginação ativa é um diálogo que travamos com as diferentes partes de nós habitam, mas que transcendem nossa própria subjetividade que são, portanto, constitutivas do inconsciente coletivo. Em outras palavras, a imaginação ativa constitui um diálogo interno com as imagens do inconsciente. Trata-se de um “sonho acordado”, pois neste caso as dimensões previamente inconscientes são elaboradas e trabalhadas de forma adentrar o horizonte da consciência.

Robert A. Johnson, psicoterapeuta e estudioso da psicologia analítica, auxilia na compreensão da prática da imaginação ativa ao apontar para sua diferença fundamental com relação aos sonhos: ao invés de espontânea e destituída de alto controle, a imaginação ativa, trata-se de uma prática de visualização na condição da vigília, determinada pela deliberação do paciente. Johnson afirma:

De certa forma é semelhante ao sonhar, exceto que estamos completamente acordados e conscientes durante a experiência. Isto, de fato, é o que dá a essa técnica a característica que a distingue. Em vez de, lidar com um sonho, você vai à sua imaginação enquanto acordado. Você deixa que as imagens afluam do inconsciente e apareçam a você no nível da imaginação, tal como fariam nos sonhos, caso você estivesse dormindo. (JOHNSON, 1989, p.154)

A imaginação ativa apresenta grandes semelhanças com o modelo geral das práticas meditativas. Ao dedicar-se ao estudo do *Lexicon Alchemiae* (Dicionário de Alquimia) de Ruland, que data de 1612, Jung (OC 12, 1990, p. 286, § 390) destaca um trecho que define a palavra “*meditatio*” como um “diálogo interior com alguém invisível que tanto pode ser Deus, quando invocado, como a própria pessoa ou seu anjo benigno”. Esse diálogo, para Jung, é familiar ao psicólogo, pois representa o diálogo com o inconsciente. Dentre os modelos meditativos de inspiração de Jung, destacam-se, além da já mencionada conexões contemporâneas de Jung com a tradição budista, os estudos de Jung sobre as práticas pré-modernas da tradição ocidental da alquimia e de vertentes gnósticas da tradição cristã.

Também é fácil perceber que a imaginação ativa se aproxima da arte-terapia, tese desenvolvida por pós junguianos. No texto que inspira o desenvolvimento dessa técnica, intitulado “A função transcendente” (OC 8/2, 2000), Jung menciona que podemos exercitar a imaginação ativa através de práticas criativas, tais como, literatura ficcional, desenho, escultura ou modelagem.

Como já acima referido, o *Livro Vermelho*, contém um registro das práticas meditativas de imaginação ativa realizadas pelo próprio Jung. Nessas práticas, Jung entra em diálogo com as vozes do inconsciente coletivo, que favorece, uma ampliação e alargamento de consciência²⁸. Uma das vozes recorrentes, que constitui uma personificação da sabedoria transsubjetiva e do próprio *Self*, como centro de toda existência, e que inspiraria a estruturação do arquétipo do velho sábio. No livro, *Arquétipos e o Inconsciente Coletivo*, Jung afirma:

²⁸ Um exemplo do registro das práticas de imaginação ativa é o texto de Robert A. Johnson: Estava sentado na minha escrivaninha, uma vez mais, pensando a respeito de meus medos. Então, fui-me deixando soltar. De repente, foi como se o chão literalmente cedesse sob meus pés e eu mergulhasse em abismos escuros. Não pude resistir a um sentimento de pânico. Mas então, abruptamente, a uma profundidade não muito grande, apoiei os pés numa massa pegajosa e macia. Senti grande alívio, apesar de estar aparentemente em completa escuridão. Um pouco depois, meus olhos se acostumaram à obscuridade crepuscular. Frente a mim estava a entrada de uma caverna escura, na qual permanecia um anão com uma pele coriácea, como se estivesse mumificado. Passei apertadamente por ele, através da entrada estreita e avancei, mergulhando os joelhos na água gelada, até o outro lado da caverna onde, sobre uma rocha saliente, vi um resplandecente cristal vermelho. Segurei a pedra, levantei-a e descobri uma parte oca na sua face interior. De início não pude compreender nada, mas então vi que havia água corrente. Nela, flutuava o corpo de um jovem de cabelos loiros, com um ferimento na cabeça. Atrás, vinha um gigantesco escaravelho negro e, em seguida, um sol vermelho, nascente, surgindo das profundezas da água. (JUNG *apud* JOHNSON, 1989, p.155)

A figura do Velho Sábio pode evidenciar-se tanto em sonhos como também através das visões da meditação (ou da "imaginação ativa") tão plasticamente a ponto de assumir o papel de um guru, como acontece na Índia. O Velho Sábio aparece nos sonhos como mago, médico, sacerdote, professor, catedrático, avô ou como qualquer pessoa que possuía autoridade. O arquétipo do espírito sob a forma de pessoa humana, gnomo ou animal manifesta-se sempre em situações nas quais seriam necessárias intuição, compreensão, bom conselho, tomada de decisão, plano etc, que entanto, não podem ser produzidos pela própria pessoa. (OC 9/1, 2014, p. 216, § 398)

A importância fundamental da proposta de individuação da psicologia analítica pode ser medida pelo grau de enfraquecimento das práticas de transformação das instituições religiosas, em especial o cristianismo. É inevitável concordar com Jung quando ele afirma que no mundo moderno ocidental, os indivíduos não estão dispostos a se dar tempo para empreender processos de autoconhecimento, que por sua própria natureza são extremamente complexo, difíceis e exigem, como contrapartida, a renúncia à centralidade do ego. Práticas como a meditação são desqualificadas em face do predomínio de um paradigma cartesiano que acredita “exclusivamente na ação, e não se pergunta pelo sujeito da ação”.

Meditação e contemplação em geral tem má fama no Ocidente. São tidas como formas especialmente repreensíveis de ociosidade ou como forma doentia de espelhar-se a si próprio. Não se tem nenhum tempo para o autoconhecimento, e também não se acredita que ele possa servir a qualquer finalidade sensata. Também absolutamente não vale a pena, como já se sabe antemão, conhecer-se a si próprio, pois na verdade se acha que é fácil saber quem é que somos. Acredita-se exclusivamente na ação, e não se pergunta pelo sujeito da ação. Este último apenas será julgado após certos êxitos avaliados coletivamente. Que existe uma psique inconsciente, disso sabe o público em geral mais que as autoridades, mas, contudo, ainda não foram tiradas as conclusões do fato que o homem ocidental é para si próprio um estranho, e que o autoconhecimento é uma das artes mais difíceis e mais exigentes. (OC 14/2, 2011, p. 314, § 368)

A noção central que mobiliza toda obra de Carl Jung é a noção de individuação. No primeiro capítulo apresentamos sua proposta radical de transformação, a essência do eixo *ego-Self* e a ontologia do processo de

individuação. Com isso, podemos notar que o processo de transformação depende fundamentalmente do enfraquecimento do ego, isto é, do enfraquecimento da condição de centralidade do mesmo. Para tanto, é necessário que o ego se subordine ao princípio de centralidade do *Self*. Como afirma Dilip Loundo (2010, p. 7), “Jung tem em mente um processo sistemático de descentramento do ego que desemboca na realização do *Self* como seu substrato fundamental.” Dessa forma, a teleologia da individuação é a realização do *Self*.

Para que ocorra o processo de individuação é necessário que indivíduo esteja preparado e compromissado com o processo terapêutico. É necessária uma entrega sistemática que tem como contrapartida o reconhecimento de uma responsabilidade para com a realidade que nos cerca. Fica claro, em vários dos escritos de Jung, que o *Self* está longe de ser uma subjetividade ampliada: ele constitui o princípio de irradiação universal de todos os entes. “Como consequência, a individuação é um processo de realização da totalidade da existência enquanto unicidade que preside, como retaguarda semântica, toda a experiência de um mundo de objetos e sujeitos” (LOUNDO, 2010, p. 7). Dilip Loundo, apresenta, de forma esclarecedora, o sentido de individuação na psicologia analítica:

Com isso, o sentido maior do adjetivo ‘coletivo’ na expressão ‘inconsciente coletivo’ é o de um ‘princípio universal’, meta-individual e meta-social, que é condição de possibilidade de ambos enquanto modos do aparecer que constituem experiência humana. Ao invés de uma busca objetiva, trata-se da compreensão do que sempre nos foi dado à consciência enquanto experiência do mundo. Ao invés de um afastamento, de uma interiorização, trata-se de uma aproximação, de um conagraçamento, com a totalidade do universo. Enquanto realização individualizada do *Self*, submissão consciente do ego ao *Self*, a individuação é um evento único e irrepetível (LOUNDO, 2010, p. 7).

Essa tarefa árdua exige requisitos específicos e um aprendizado próprio e o abandono das premências imediatas do cotidiano. Jung apresenta essas características do processo de individuação e suas implicações cognitivas ao relatar em suas *Memórias* sua própria experiência. Ele afirma:

Quanto mais se acentuou a incerteza em relação a mim mesmo, mais aumentou meu sentimento de parentesco com as coisas. Sim, é como se essa estranheza que há tanto tempo me separava do mundo tivesse agora se interiorizado, revelando-me uma dimensão desconhecida e inesperada de mim mesmo. (JUNG, 1975, p. 310)

“O compromisso originário da psicologia analítica com a função religiosa coloca a individuação como noção central e centro de convergência teleológica de todo o edifício conceitual de Jung” (LOUNDO, 2015, p. 20). É interessante notar que Jung desenvolveu este conceito a partir da prática terapêutica. Esse modelo proposto por Jung não é aleatório, pois exige requisitos pedagógicos e práticos de transformação. Jung garante que processo de individuação é a “solução definitiva” do problema do sofrimento. Ele (OC 9/1, 2014, p. 293, § 530) afirma: [a individuação] “trata-se de uma solução definitiva, em relação à qual todos os outros caminhos se comportam apenas de modo auxiliar e provisório”.

A correlação dialética entre o desenvolvimento conceitual de Jung e sua “história de um inconsciente que se realizou” determina a “centralidade interpretativa conferida a sua *Obras* madura. São elas que devem ditar o sentido e o alcance da obra como um todo no contexto de uma teleologia existencial de reconciliação dos opostos” (LOUNDO, 2010, p. 7). Com isso, Jung, através das articulações com a mística cristã, desenvolveu um processo desenvolvimento integral, isto é, de realização em vida. Ele afirma:

A minha vida é a história de um inconsciente que se realizou. Tudo o que nele repousa aspira a tornar-se acontecimento e, a personalidade, por seu lado, quer evoluir a partir de suas condições inconscientes e experimentar-se como totalidade. (JUNG, 1975, p. 19)

A proposta de transformação radical de Jung é a de que o indivíduo encontre propósito na própria vida, despertando para “o mito do significado” (JAFFÉ, 1995), uma referência à busca existencial da essência da própria vida e ao propósito do servir a humanidade. Neste ponto, as concepções teleológicas de Jung podem ser aproximadas das filosofias orientais, em especial o budismo.

3.2 – A SENDA DA REALIZAÇÃO NO BUDISMO *MAHĀYĀNA*, SEUS REQUISITOS E BASE DOCTRINÁRIA

No segundo capítulo, em especial, nas seções 2.1 e 2.2, fizemos referência introdutória a algumas das religiões orientais mencionadas por Jung em sua obra. De forma bem sucinta, apresentamos algumas aspectos históricos e doutrinários do budismo em geral e da tradição *Mahāyāna* (Grande Veículo) em particular, ainda que o objetivo central dessas seções fosse apresentar a apropriação específica de Jung no contexto da psicologia analítica. Neste subcapítulo, apresentaremos de forma mais detalhada, e a partir das perspectivas das fontes budistas, a senda da auto-realização do budismo *Mahāyāna*, seus requisitos e sua base doutrinária de transformação, fundada no caminho do *bodhisattva*. O caminho do *bodhisattva* será apresentado de forma sistemática como um processo disciplinar, pedagógico e prático para alcançar o *nirvāṇa* ou *bodhi*, isto é, a meta final de realização.

Para compreendermos o caminho do *bodhisattva*, é necessário contextualizar o surgimento histórico da tradição *Mahāyāna*. Basearemos nossas observações no estudioso Takeushi Yoshinori. Após o período do Imperador *Aśoka* (232 a.C.), monges e monjas budistas se “estabeleceram em comunidade, em grandes mosteiros, sustentados economicamente por reis e comerciantes ricos” (YOSHINORI, 2006, p. 153). O budismo monástico tornou-se profissional e monges e monjas tenderam a estabelecer uma diferença clara, em termos de desenvolvimento espiritual entre a prática monástica e dos adeptos budistas leigos. Durante os últimos séculos anteriores à Era Cristã e nos “primeiros séculos d.C., os bactrianos, os saka-citas, os pártias e os kushanos, invadiram sucessivamente o noroeste da Índia e penetraram profundamente no subcontinente indiano” (YOSHINORI, 2006, p. 153). Esse período de invasões gerou muitas vítimas de guerra e turbulências sociais. A tradição monástica enfatizavam os méritos da meditação e modo de vida religioso, mas esses ensinamentos não eram de difícil implementação prática devido às condições complexas da vida cotidiana. “Entre o final da dinastia mauriana (180 a.C.) e o estabelecimento por *Kaṇiṣka* da segunda dinastia kushana (129 d.C), a Índia ficou exposta a civilizações estrangeiras” (YOSHINORI, 2006, p. 153). Com isso, ocorreu uma catalisação intercultural, o que proporcionou o desenvolvimento da tradição *Mahāyāna*, e da importante noção de

bodhisattva e da filosofia do vazio (*śūnyatā*). O surgimento da corrente *Mahāyāna* e suas inovações doutrinárias e praxiológicas corresponde a abertura dos ensinamentos budistas as esferas leigas. Com isso, a tradição monástica originária passou a ser classificada, por opção ao *Mahāyāna*, o “Grande Veículo”, como tradição *Hīnayāna*, o “Pequeno Veículo”, do qual a escola Theravada é a mais importante sobrevivente nos dias de hoje.

A primeira menção à tradição *Mahāyāna* ocorre, aproximadamente, entre o século I a.C. e o século I d.C. As primeiras escrituras *Mahāyāna*, provavelmente originaram-se durante o primeiro século I d.C. No entanto, apenas no século V o budismo *Mahāyāna* se torna uma influente escola de pensamento na Índia. Com isso, o budismo *Mahāyāna* assume a forma de uma tradição baseada numa linha de transmissão mestre-discípulo, dotada de um conjunto específico de textos canônicos e de interpretações de *sūtras* fundamentais, *conditio sine qua non* para o desenvolvimento de suas práticas e metodologias (Cf. WILLIAMS, 2012, p. 71). No decorrer de sua história, em suas duas mais expressivas variantes - a escola tibetana tântrica do *Vajrayāna* e a escola *Zen* -, a tradição *Mahāyāna* se espalhou do norte da Índia para leste da Ásia, em países como a China, o Tibet, a Mongólia, o Japão, a Coreia e o Vietnã. O estudioso Martin Kalff, explica com as palavras abaixo o objetivo do budismo *Mahāyāna* e sua meta de superação definitiva do sofrimento, enquanto uma condição plena de conhecimento ou “omnisciência”:

The aim in Mahayana Buddhism is full enlightenment. This is a state in which all suffering has been overcome by having overcome the so-called "obstructions by mental afflictions." Full enlightenment is also a state in which the so called obstructions to the "knowable" have been overcome, resulting in omniscience. (KALFF, 1983, p. 104)

Tendo apresentado o objetivo da tradição budista *Mahāyāna* e sua breve contextualização histórica, passamos agora a delinear suas três dimensões fundamentais. A primeira, refere-se ao fato de tratar-se de uma tradição viva, isto é, uma tradição de espiritualidade que persiste até os dias de hoje (Cf. REDYSON, 2016, p. 277). A segunda, refere-se ao fato de constituir-se num encaminhamento filosófico, isto é, num processo sistemático de reflexão sobre os fundamentos últimos da existência. E a terceira, refere-se ao fato de constituir-se numa dimensão

fundamentalmente prática de evolução espiritual, marcada pelo caminho do *bodhisattva* (*Bodhisattvamārga*), com suas disciplinas e virtudes específicas (Cf. HARVEY, 2013, p. 108).

A base doutrinária da tradição *Mahāyāna* é expressa pelas escrituras dos *sūtras* – as palavras e ensinamentos de budas e bodhisattvas - e *śāstras* (tratados), geralmente textualidades complementares de caráter comentarial. Essas escrituras, apresentam sistematicamente as perspectivas de diferentes sub-escolas da tradição *Mahāyāna* e sua vinculação a grupos particulares de *sūtras* e a interpretações específicas dos mesmos. A tradição *Mahāyāna* é composta tanto de *sūtras* que lhe são específicos – geralmente conhecidos como *sūtras* do *Mahāyāna* escritos na língua sânscrita –, do próprio *Mahāyāna*, quanto dos textos do cânone *Tripitaka*. Nesse contexto, há uma tendência a se atribuir aos *sūtras* específicos do *Mahāyāna* uma maior autoridade em comparação com os textos dos *āgamas*²⁹, o que reflete a nova marca interpretativa característica daqueles (Cf. HARVEY, 2013, p. 114). Dentre os *sūtras* específicos do *Mahāyāna*, os mais importantes são os seguintes: como é o caso, *sūtras* pertencentes a categoria *Prajñāpāramitā* (*Sutras da Perfeição da Sabedoria*), o *Vimalakīrti sūtra* (*Sutra exposto por Vimalakīrti*), o *Avataṃsaka sūtra* (*Sutra Guirlanda de Flores*), o *Saddharna-puṇḍarīka sūtra* (*Sutra do Lótus*) e o *Laṅkāvatāra sūtra* (Cf. YOSHINORI, 2006, p. 153-207). Esses *sūtras* representam a dimensão essencial da tradição *Mahāyāna*, fonte principal dos *shastras*, isto é, os tratados filosóficos de comentários elaborados ao longo dos séculos por grandes sábios e eruditos visando facilitar a compreensão do *Dharma*, isto é, a lei ou ensinamentos do buda.

Os *sūtras* pertencente a categoria *Prajñāpāramitā* ou “*Sutras da Perfeição da Sabedoria*” representam o âmago das principais doutrinas da tradição *Mahāyāna*. Eles têm como tema central a figura do *bodhisattva* e o exercício da compaixão (*karuṇā*). Com a crescente influência desses textos, ocorre uma mudança significativa no perfil representativo do ideal religioso: muito além de meros praticantes de uma tradição monástica, um ideal de realização do *Mahāyāna* apresenta a figura do *bodhisattva*, como um iluminado no mundo – isto é, em espaços tanto monásticos quanto leigos – que é apresentado nos “*Sutras da Perfeição da Sabedoria*” como personificações do universal, figuras esplêndidas,

²⁹ Primeiras escrituras do budismo, referentes à tradição *Theravāda* (Cf. HARVEY, 2013, p. 461)

modelos de educação, virtude, respeito e amor (Cf. YOSHIDORI, 2006, p. 154-155). Na tradição budista *Mahāyāna*, os *bodhisattvas* representam, portanto, o ideal universal altruísta. Diante do acima exposto, fica claro o porquê da tradição *Mahāyāna* se originalmente conhecida como “o caminho do *bodhisattva*” - *bodhisattvayana* ou *bodhisattvamārga*. Enquanto, um mestre que “renúncia” a fruição e deleite do *nirvāṇa* em prol de um compromisso com a libertação de todos os entes, a personalidade do *bodhisattva* é assim descrita por Paul Williams (2009, p. 55): “that being who has taken the vow to be reborn, no matter how many times this may be necessary, in order to attain the highest possible goal, that of Complete and Perfect Buddhahood. This is for the benefit of all sentient beings.”

A tradição *Mahāyāna* defende a busca da libertação do sofrimento e a realização do *nirvāṇa* ou *bodhi*. Esse é o caminho de realização do ideal do *bodhisattva*. Uma das fontes principais sobre o caminho do *bodhisattva* é o *Guia para o Modo de Vida do Bodhisattva (Bodhicharyāvatāra)* do monge budista Shantideva. Esta obra, um clássico do budismo *Mahāyāna* e, é dedicada a todo praticante religioso enquanto fonte de estudos e exercícios espirituais.

Dentre as fontes doutrinárias da tradição *Mahāyāna* ressalta a doutrina conhecida no budismo tibetano, como os “Três Giros da Roda do Dharma” (Cf. DALAI LAMA, 2005, p. 34-7), que sintetiza os grandes momentos do ensinamento do buda. Segundo o mestre tibetano Geshe Kelsang Gyatso³⁰, ao revelar o caminho da iluminação o Buda teria afirmado que testaria “girado a roda do dharma”. Simbolicamente, o ato de girar a roda do dharma aponta para “um exercício de controle das mentes deludidas” (GYATSO, 2015, p. 398). Os “Três Giros da Roda do Dharma” compreendem três grandes momentos do ensinamento do buda, registrados em seus principais sermões. O primeiro momento ou “Giro”, refere-se ao ensinamento das Quatro Nobres Verdades (*catvāriāryasatyāni*) que constituem o ponto de partida e doutrina básica de todo o budismo, e que foi especialmente dirigido aos monges iniciados, os *śrāvaka* ou *arhats*. Essa doutrina ensina que (i)

³⁰ “Venerável Geshe Kelsang Gyatso Rinpoche é um mestre de meditação e erudito altamente respeitado da tradição do budismo *Mahāyāna* fundada por Je Tsongkhapa. Desde sua chegada ao Ocidente, em 1977, Venerável Geshe Kelsang Gyatso Rinpoche tem trabalhado incansavelmente para estabelecer o puro Budadharma no mundo inteiro. Durante esse tempo, deu extensos ensinamentos sobre as principais escrituras mahayana. Esses ensinamentos proporcionam uma exposição completa das práticas essenciais de Sutra e de Tantra do budismo *Mahāyāna*”. (GYATSO, 2015, p. 403)

todas as existências são marcadas pelo sofrimento; (ii) o sofrimento é causado pelos desejos; (iii) a eliminação definitiva do sofrimento, pode ser obtida através da eliminação desejos; (iv) existe um método para atingir esse objetivo. O método é conhecido como Caminho Óctuplo, que reúne o cultivo da visão correta, do pensamento correto, do discurso correto, da ação correta, do modo de vida correto, do empreendimento correto, da diligência correta e da meditação correta. Esse ensinamento é o objeto específico do *Dharmachakra Pravartana Sūtra* (em páli *Dhammacakkappavattana Sutta*). Ele representa a primeira fase dos ensinamentos budistas e o primeiro período na história do budismo.

O segundo momento ou “Giro” da “Roda do Dharma”, refere-se a ensinamentos especialmente dirigidos aos *bodhisattvas*, ideal supremo do *Mahāyāna*. De acordo com esses ensinamentos, os fenômenos são desprovidos de essência, isto é, são interdependentes entre si, e portanto vazios de natureza própria (*śūnyatā*). Esse ensinamento centrado na revelação da vacuidade universal, é objeto dos *sūtras* do *Prajñāpāramitā*, conjunto de *sūtras* específicos da tradição *Mahāyāna*. É neles que se verifica a mudança significativa de ideal a ser perseguido pelo praticante budista *Mahāyāna*: o ideal do *arhat*, que enfatiza uma libertação individual, cede lugar ao ideal do *bodhisattva*, que busca a libertação como um ato concomitante com o compromisso compassonado da libertação de todos os seres (*karuṇā*).

O terceiro momento ou “Giro” da “Roda do dharma”, refere-se a ensinamentos semelhantes aos do segundo giro, mas que se dirigem e estão adaptados não apenas aos *bodhisattvas*, mas a todos os demais buscadores. Tais ensinamentos foram elaborados de forma a explicitar os seus mínimos detalhes, para que suas interpretações não fossem duvidosas e para que não houvesse maiores controvérsias. Os ensinamentos do terceiro giro estão especialmente registrados no *sūtra Mahāyāna, Saṃdhinirmocana Sūtra* (Sutra da Profunda Explicação), datado no primeiro ou segundo século da era cristã. Nas sub-escolas filosóficas do *Mahāyāna*, o terceiro giro é especialmente esmiuçado pela sub-escola *Yogācāra*. O estudioso Paul Williams faz um resumo sintético dos ensinamentos dos “Três Giros da Roda do Dharma” e seus respectivos *sūtras*, com as seguintes palavras:

The *Samdhinirmocana Sūtra* is a fairly short and systematic scripture, although it still grew over a period of time. New teachings characteristic of the Yogacara tradition are found mainly in Chs 5–7. As a setra the *Samdhinirmocana Sutra* is quite aware that it represents a new tendency in Buddhism. It speaks of ‘three turnings of the Wheel of Dharma’. This phrasing follows an old and recognized Buddhist precedent. The Buddha’s very first setra was called the *Dharmacakrapravartana Sūtra* (Pali: *Dhammacakkappavattana Sutta*) – the ‘Turning of the Wheel of Dharma’. In the *Aṣṭasāhasrikā* the gods rejoice at the teaching of the Buddha, proclaiming: ‘We now, indeed, see the second turning of the wheel of dharma taking place’ (Conze 1973a: 150). Of course, true to its message, the setra adds that in reality no turning actually occurs. The *Samdhinirmocana* shows an awareness of the thread of Buddhist intellectual history, a need to explain the ‘turnings of the Wheel’ and to resolve these into what it hopes is a final, definitive explanation. The setra explains that formerly the Buddha taught in Varanasi (Benares) the mainstream Buddhist Hearer (*śrāvaka*) doctrines of the Four Noble Truths and so forth. This was a wonderful teaching, but it was not in itself the final teaching; it required interpreting and had to be understood correctly. It subsequently became a basis for disagreement. The Buddha also taught that all *dharmas* lack intrinsic existence. This was the second turning of the Wheel of Dharma, also marvellous, but it too was not in itself the final teaching and required interpreting. It too subsequently became a basis for disagreement. The final teaching, however, the teaching of the *Samdhinirmocana Sūtra* itself, is completely definitive, absolutely marvellous and it cannot be surpassed. It is not a basis for disagreement and there is no higher teaching. (WILLIAMS, 2009, p. 85)

Tendo estabelecido a doutrina das Quatro Nobres Verdades, o Buda detalhou o que é descrito pelo Dalai Lama, “os trinta e sete aspectos do caminho de iluminação” (1995, p. 20-1). Os trinta e sete aspectos refletem a forma como os princípios das Quatro Nobres Verdades devem ser aplicados no cotidiano da vida espiritual. Eles podem ser categorizados em dois grandes conjuntos de ensinamentos: (i) os ensinamentos relativos ao cultivo da unidirecionalidade ou controle da mente, conhecido como “permanência serena” (*śamatha*); (ii) e os ensinamentos relativo ao cultivo do “insight penetrante” (*vipaśyanā*). Esses dois níveis de meditação são usados como métodos para discernir os aspectos mentais de concentração e conhecimento pleno da realidade. (Cf. DALAI LAMA, 2006, p. 35)

Em resumo, os dois níveis de meditação, *śamatha* e *vipaśyanā* são práticas necessárias para o despertar da mente (*bodhicitta*). O primeiro nível, *śamatha*, caracteriza-se pela calma, paz e tranquilidade. E o segundo nível *vipaśyanā*, caracteriza-se pelo insight cognitivo. Com isso, tanto *śamatha* quanto *vipaśyanā* são

aspectos do conhecimento libertador. O caminho espiritual envolve tanto o trabalho de elaboração dos conteúdos afetivos quanto dos conteúdos cognitivos da mente. Os dois níveis de meditação juntos, *śamatha* e *vipaśyanā*, fazem manifestar uma mente calma, pacífica e fundamentalmente esclarecida. (Cf. HARVEY, 2013, p. 324)

As práticas de *śamatha* e *vipaśyanā* constituem o cerne do caminho do *bodhisattva*, como já mencionado anteriormente a figura do *bodhisattva* é central na tradição *Mahāyāna*. O termo sânscrito *bodhisattva* é composto de duas partes: *bodhi*, que significa uma mente plena de sabedoria (*prajñā*) e *sattva* a condição de existência. Em outras palavras, *bodhisattva* aponta para uma condição de plenitude cognitiva, expressão do despertar do Buda. “Na tradição tibetana, esse termo indica uma figura nobre e corajosa” (POWER, 2007, p. 106). Na tradição japonesa, por outro lado, os *bodhisattvas* são muitas vezes, retratados na literatura como heróis míticos, possuindo poderes sobrenaturais e trabalhando incessantemente para o benefício dos outros (Cf. POWER, 2007, p. 105-6). Har Dayal enfatiza o termo *bodhisattva* com as seguintes palavras:

It is almost certainly related to the Vedic word *satvan*, which means "Krieger", "a strong or valiant man, hero, warrior." In this way, we can also understand the final *dpah* in the Tibetan equivalent. *Satta* in pali *bodhisatta* should be interpreted as "heroic being, spiritual warrior". The word suggests the two ideas of existence and struggle, and not merely the notion of simple existence. The word *bodhisattva* is often coupled with *maha-sattva* (great Being). (DAYAL, 1999, p. 9)

Segundo a monja budista tibetana, *Dag Shang Kagyu*, podemos distinguir três momentos no caminho que conduz a realização do *bodhisattva* (Cf. 2008)³¹. O primeiro momento, refere-se a condição do recém iniciado no caminho, o segundo momento, refere-se a condição daqueles que se encontram no exercício da prática do caminho e o terceiro momento, por fim, refere-se condição daquele que alcançou o estado de *bodhisattva* e justifica sua existência no mundo como uma condição de ensinamento do *Dharma* para benefício de todos os seres.

A característica principal que define um *bodhisattva* é designada de *bodhichitta*, isto é, a mestre da cognição plena. Como afirma o Dalai Lama (2005, p.

³¹ Palestra proferida na Loja Liberdade em 11 de abril de 2008 por Ani Sherab Wang-mo (monja budista tibetana – *Dag Shang Kagyu* – *Vajrayāna*)

42), “o principal caminho que expressa características correspondentes a esse aspecto da iluminação de Buda [*rūpakāya*, o “corpo da manifestação”] é o cultivo do *bodhicitta*, a intenção altruísta de alcançar o estado de ser do budismo para benefício de um infinito número de seres conscientes.”. O caminho do *bodhisattva* é, portanto, o caminho do despertar de *bodhichitta*, isto é, o coração da compaixão ou coração altruísta. O *bodhisattva* é aquele que tem o coração aberto, que sente cada ser em sua forma específica de sofrimento e que se esforça por aliviar o sofrimento desses mesmos seres, em função das circunstâncias em que eles se encontram. Isso é *bodhichitta*, a mente do despertar. Não existe iluminação, portanto, sem *bodhichitta*.

De acordo com os ensinamentos da tradição *Mahāyāna*, um *bodhisattva* de nível superior possui uma mente de grande compaixão (*karuṇā*) e sabedoria plena (*prajñā*). Sua condição de iluminação total é decorrente de uma profunda compreensão da vacuidade universal (*śūnyatā*), isto é, do fato de que nenhum ente possui natureza própria. O aspirante ao caminho do *bodhisattva* deve-se submeter, por acordo de sua própria consciência, a prática dos exercícios disciplinares sugeridos por seu mestre. Em complementação a grande compaixão e à sabedoria plena o aspirante a *bodhisattva* é instado a desenvolver uma capacidade pedagógica de adequação dos ensinamentos as circunstâncias de tempo e espaço. Essa virtude complementar que decorre necessariamente da compaixão e da sabedoria é denominada de *upāya*, isto é, a competência nos meios hábeis. Paul Williams descreve com as seguintes palavras essa dimensão do *bodhisattva* como detentor de uma competência para *upāya*:

The Perfection of Wisdom also speaks of the Bodhisattva’s cultivation of spiritual and other practices in order to develop various psychic and mundane abilities which he can then use in various ways to help sentient beings both materially and spiritually. Through psychic ability the advanced Bodhisattva is said even to be able to manifest Buddhas as psychic creations for the benefit of beings, so that in this and other ways the clear distinction between a Buddha and an advanced Bodhisattva begins to break down. Moreover, being selfless he turns over all his stock of merit, the result of his many virtuous deeds, for the benefit of others. He develops ‘[skill-in-] means’ (or ‘[skilful] means’ – *Upaya*), including notably the ability to adapt himself and his teachings to the level of his hearers, without attachment to any particular doctrine or formula as being necessarily applicable in all cases. The Bodhisattvas may, in their compassion, visit the hells in order to help hell-beings, and as the Mahayana

developed so the notion of skill-in-means became a strategy whereby Buddhism could open itself out to new and perhaps originally non-Buddhist ideas. (WILLIAMS, 2009, p. 57)

Para alcançar a meta de realização do caminho e desenvolver a *bodhichitta*, o *bodhisattva* deve meditar sobre as técnicas que visam desenvolver o altruísmo, engendrando o máximo possível de convicção e determinação. A centralidade da tradição do *Mahāyāna* na categoria de *sūtras* conhecido como *Prajñāpāramitā* sugere que a especificidade do caminho do *bodhisattva* situa-se na prática determinadas virtudes (*pāramitā*). Segundo o mestre tibetano Geshe Kelsang Gyatso (Cf. 1997, p. 95), com base em listas tradicionalmente aceitas, são seis as principais perfeições exigidas na formação do *bodhisattva*: (i) *dāna-pāramitā*, a perfeição de dar; (ii) *śīla-pāramitā*, a perfeição da disciplina moral; (iii) *kṣānti-pāramitā*, a perfeição da paciência; (iv) *vīrya-pāramitā*, a perfeição do esforço; (v) *dhyāna-pāramitā*, a perfeição de estabilização mental; e (vi) *prajñā-pāramitā*, a perfeição da sabedoria. Os *bodhisattvas* que aspiram ao caminho da realização e praticam as seis perfeições, de forma articulada, estão aptos a atribuir um sentido definitivo para suas existências, que funciona como um imunizador do sofrimento. Com relação ao exercício articulado das seis perfeições, o mestre tibetano Geshe Kelsang Gyatso afirma:

Como os Bodhisattvas querem se iluminar o mais velozmente possível, eles têm um forte desejo de rapidamente acumular muito mérito; portanto, eles praticam cada uma das seis perfeições em associação com as demais. Por exemplo, quando os Bodhisattvas praticam o dar, eles o fazem sem nenhum interesse pessoal, sem esperar nada em troca. Desse modo, eles praticam de acordo com seus votos Bodhisattva e combinam a perfeição de dar com a perfeição de disciplina moral. Aceitando pacientemente qualquer trabalho difícil e impedindo o surgimento da raiva, caso não haja gratidão, eles associam a perfeição de dar com a perfeição de paciência. Ao dar alegria, eles associam a perfeição de dar com a perfeição do esforço; e ao concentrarem na mente pensando: 'Que mérito da minha ação de dar, habilite esta pessoa a atingir a Budeidade', eles associam a perfeição de dar com a perfeição de estabilização mental. Finalmente, realizando que o doador, a doação e a ação de doar são vazios de existência inerente, eles associam a perfeição de dar com a perfeição da sabedoria. (GYATSO, 1997, p. 121)

As seis perfeições são o verdadeiro caminho à iluminação, o caminho da *bodhichitta*, o caminho do *bodhisattva*. Como afirma o Geshe Gyatso (2015, p. 87), percorrendo esse caminho, “com toda a certeza alcançaremos o estado da iluminação”. É importante ressaltar que as seis perfeições são objeto de uma prática cotidiana e diária. A primeira perfeição (*dāna-pāramitā*), refere-se a uma intenção mental manifestada na forma de ação corporal ou verbal de praticar atos de doação ou renúncias; a segunda perfeição (*śīla-pāramitā*), refere-se a uma determinação mental, manifestada na forma de uma ação física ou verbal, de pautar seu comportamento pela norma moral; a terceira perfeição (*kṣānti-pāramitā*), refere-se a uma mente, capaz de suportar equanimidade as circunstâncias positivas e negativas da existência; a quarta perfeição (*vīrya-pāramitā*), refere-se a uma intenção mental de insistir e persistir não obstante os obstáculos que se apresentam; a quinta perfeição (*dhyāna-pāramitā*), refere-se a uma intenção mental caracterizada pela atenção, isto é, por um posicionamento unifocado, por uma concentração autocontrolado num objeto determinado, cuja a função é prevenir a distração. (Cf. GYATSO, 1997, p. 95-121)

A sexta perfeição (*prajñāpāramitā*), pode ser considerada uma síntese de todas as demais. Refere-se a uma mente virtuosa caracterizada, principalmente, pela ausência de dúvida e confusão, pelo completo entendimento da natureza da totalidade dos entes. O exercício da sabedoria, enfatizado nesta etapa, promove uma visão superior, como consequência de uma meditação contínua na vacuidade de todos os fenômenos. Essa visão superior denominada de, “Caminho da Visão” por Geshe Gyatso, é portanto, “a realização experiencial da vacuidade de todos os fenômenos” (2015, p. 90). Nessa condição, o *bodhisattva* supera o “Caminho da Preparação” e alcança o “Caminho da Visão”, tornando imune aos os sofrimentos do *saṃsāra*. Como afirma Geshe Gyatso, “mesmo que alguém corte nosso corpo, pedaço por pedaço com uma faca, não sentiremos dor devido à realização direta do modo como as coisas realmente existem” (2015, p. 90).

O *bodhisattva* realizado pelo caminho da visão desenvolve, então, o compromisso fundamental de pautar sua existência pela atividade única de transmitir o conhecimento, isto é, de promover o encaminhamento da mente dos discípulos na direção da compreensão da verdade do vazio e da interdependência (*pratītya-samutpāda*). Esse processo de transmissão, envolve um movimento corporal

próprio, uma modulação específica de sua voz, a não utilização da palavra fútil e a articulação da palavra com sabedoria. O *bodhisattva* transmite de, coração a coração, a verdade última de todos os fenômenos. Mas, não o faz de forma direta. Com efeito, o *bodhisattva* não é diretamente o agente de eliminação do sofrimento dos entes: ele é aquele que empodera os entes das ferramentas necessárias para que eles mesmos compreendam essa de eliminação. Todo esse processo se dá de uma forma muito subliminar: ele não ocorre por conceitos proposicionais, mas através da experiência prática da meditação reflexiva.

A realização da vacuidade como conteúdo na sabedoria constitutiva da condição de *bodhi*, que resulta da pluralidade das práticas meditativas da tradição *Mahāyāna* é recorrentemente referida como o despertar da natureza búdica (*tathāgatagarbha*). O conceito de natureza búdica, já se encontraria nos *āgamas* do cânone páli, isto é, nas escrituras sagradas do cânone *Tripiṭaka*, entretanto, sua forma mais consolidada é encontrada nos *sūtras* do *Mahāyāna*. A natureza búdica aponta para a ausência de substancialidade, para o não-eu ontológico (*anātman*), ainda que o faça em uma linguagem positiva (Zimmermann, 2002, p. 82). É esta positividade que por vezes o faz parecer antinômico com relação a ideia de vacuidade, sobre isso Zimmermann (2002, p. 82) resalta, “Their main argument is that the *tathāgatagarbha* teaching is not in line with the two factors which they consider to be the two basic constituents of Buddhism: the teaching of non-self (*anātman*) and the teaching of dependent origination (*Pratītyasamutpāda*)”. No entanto, da hermenêutica dominante da tradição *Mahāyāna*, se conclui que o sentido último do *tathāgatagarbha* tem um caráter eminentemente negativo, isto é, não é distinto da ideia de vacuidade enquanto ausência de naturezas próprias.

Os aspirantes a condição de buda ou *bodhisattvas*, que se dedicam ao caminho de transformação do budismo *Mahāyāna*, são necessariamente orientados por um mestre, ele mesmo uma expressão plena do *bodhisattva*. Isso se refere tanto aos iniciados numa condição monástica, quanto aos iniciados numa condição leiga. O principal método de transformação que se desdobra nas práticas meditativas está centrado numa relação dialógica de mestre e discípulo. Como afirma Peter Harvey:

The Buddha’s style of teaching was generally one of skilful adaptation to the mood and concerns of his hearers, responding to the questions and even the non-verbalized thoughts of his audience and taking

cues from events. By means of a dialogue with his questioners, he gradually moved them towards sharing something of his own insight into reality. (HARVEY, 2013, p. 29)

O caminho do *bodhisattva* é, portanto, um caminho de diálogo e de aprendizado. Numa primeira etapa, aspira-se a ser um *bodhisattva* e a empreender a prática do treinamento que faz maturar o *bodhichitta*. Posteriormente, dá-se início ao exercício sistemático das disciplinas de transformação. Em outras palavras, a mente se reforça através da aspiração e da implementação das práticas visando a realização da condição de *bodhisattva*, para assim, se criarem as condições para que o sofrimento dos demais entes possa ser aliviado. As atividades do *bodhisattva*, portanto, terão sempre como finalidade única, servir os entes. Nesse sentido, o *bodhisattva* desenvolve uma mente integral em relação ao mundo, uma consciência integrada (*ālayavijñāna*). (Cf. KAGYU, 2008).

Como afirma Geshe Gyatso (2015, p. 73), “todas as nossas realizações do *Dharma*, desde os primeiros *insights* até a conquista da libertação e da iluminação”, são obtidas no contexto de “dependência com relação a bondade” e generosidade dos demais entes. “Como seres humanos, temos a oportunidade de conquistar a felicidade suprema da iluminação” (GYATSO, 2015, p. 73). A razão deste fato, se dá, “devido ao nosso renascimento humano, temos a oportunidade de ingressar e prosseguir no caminho à iluminação, um caminho espiritual motivado pela compaixão (*karuṇā*) por todos os seres vivos” (GYATSO, 2015, p. 73). Geshe Gyatso define *karuṇā* ou compaixão universal com as seguintes palavras:

A porta de entrada através da qual ingressamos no caminho da iluminação é, portanto, a compaixão por todos os seres vivos e somente desenvolvemos essa compaixão apoiando-nos em todos os seres vivos como objetos da nossa compaixão. Isso mostra que é através da grande bondade de todos os seres vivos, atuando como objetos da nossa compaixão, que temos a oportunidade de ingressar no caminho à iluminação e de alcançar a felicidade suprema da iluminação. Por isso, está claro que, para nós, todos os seres vivos são supremamente bondosos e preciosos. (...) Compaixão universal (*karuṇā*) é uma mente que sinceramente deseja libertar, de modo permanente, todos os seres vivos do sofrimento. Se, com base no apreço por todos os seres vivos, contemplarmos o fato de que eles estão experienciando o ciclo de sofrimento físico e dor mental, vida após vida, sem-fim desenvolveremos profunda compaixão por eles. (GYATSO, 2015, p. 73)

Dentre os principais *bodhisattvas* da tradição do *Mahāyāna*, o *Bodhisattva Avalokiteśvara* ou *Mahāsattva* é um símbolo da suprema compaixão. Por isso mesmo, ele também é conhecido como “Buda da Compaixão”, representando a manifestação da compaixão em todos os entes. Nesse sentido, *Avalokiteśvara* é um princípio da compaixão que emana espontaneamente de todos os seres. No contexto do budismo tibetano, o Dalai Lama é considerado o representantedo *bodhisattva Avalokiteśvara*. (Cf. LAMA, 2017)

Todo o sofrimento e toda infelicidade vêm da busca por felicidade entendida de uma condição individual. Sem envolver qualquer compromisso e responsabilidade com os outros. Aquele que busca a felicidade como uma condição de satisfação meramente individual sempre encontrará muitos obstáculos e, em definitivo, causará outros sofrimentos. Quando se compreende, ou invés disso, que é levando felicidade aos outros que se obtém a felicidade própria, podemos, então, nos conscientizar de que nossa condição no mundo é de uma interdependência ontológica com relação a todos os demais entes. A iluminação de si mesmo só é possível através do exercício da prática da compaixão que conduz dos demais entes a sabedoria da verdade.

Dag Shang Kagyu (Cf. 2008) afirma, ainda, quando o praticante do caminho recebe um ensinamento, deve sempre ouvir o ensinamento com o coração, de forma receptiva. O momento inicial do ensinamento, não é portanto, um momento de se adotar uma posição de avaliação jurídica. Com efeito, num primeiro momento, a tradição exorta o praticante a adotar uma atitude de pura recepção. Para que posteriormente, através de uma reflexão crítica, assimilar o sentido profundo desse mesmo ensinamento. Em outras palavras, o iniciado deve considerar o ensinamento sempre como um remédio: “o mal é a ignorância (*avidyā*), é aquilo a ser curado, e o remédio é a sabedoria (*prajñā*)” (Cf. KAGYU, 2008).

O ideal do *bodhisattva* é, portanto, um caminho muito nobre e muito elevado, que abraça a todos os seres. A formulação desse ideal se dá através de um confronto com que o budismo *Mahāyāna* considerou ser uma limitação do budismo Theravada, isto é, o ideal do *arhat*, entendido como uma libertação individual, sem maiores implicações no plano dos demais entes. Com efeito de acordo com o *Mahāyāna*, o ideal do *arhat* ainda representaria uma condição distante da realização

plena da “vacuidade universal”. Somente o ideal do *bodhisattva*, representa essa compreensão definitiva que se expressa na atitude compassiva da condição do *nirvāṇa* ou *bodhi*. Paul Willians, descreve as diferenças fundamentais, vinculando-as a níveis de compreensão distintos do princípio da vacuidade. Ele afirma:

The key to the difficulty lies in not setting up emptiness – the full cognition of which in its deepest possible liberating way would entail the ‘opting-out’ liberation of an Arhat – as a reified reality standing in opposition to the illusion-like empty things of *samsara*. Thus, the Buddha states in the *Asta*, if emptiness itself is not set up as some sort of true reality in opposition to things (that is, if emptiness too is seen as in some way illusion-like) the Bodhisattva cannot ‘attain the reality-limit’, that is, achieve the nirvana of an Arhat. But how does the Bodhisattva avoid setting up emptiness as a reality and falling into the state of an Arhat? The answer is complicated and it is by no means fully clear what it entails in the actual practice of a Bodhisattva’s meditation. The Bodhisattva enters a set of three meditative absorptions well-known from mainstream Buddhism and referred to as the ‘three doors to deliverance’. These are the absorptions on emptiness, on the signless, and on the wishless. When developed fully and properly these can lead to the nirvana of an Arhat. But in doing so the Bodhisattva is also inspired by pity for those who suffer, and also by another set of meditations familiar from mainstream Buddhism, the four *brahmaviharas* (‘divine abidings’) of immeasurable friendliness, compassion, sympathetic joy, and equanimity (or ‘impartiality’). He combines the Perfection of Wisdom with his use of clever means and stratagems (*upaya*) to prevent himself from becoming an Arhat (ibid.: 224). He practises not to destroy but actually to keep (albeit under his own control) those factors that would lead to further rebirths. Through such clever means and stratagems he fires and projects his spiritual career onwards to Buddhahood. (WILLIAMS, 2009, p. 61)

Finalizamos esta seção com a reflexão do Dalai Lama sobre o sentido da busca de cada ser humano pela libertação. Através da observação sistemática do mundo interno. O Dalai Lama afirma que podemos pensar o budismo não só como uma prática de religiosa, mas também, como um método racional que nos faz trabalhar a si mesmo. A humanidade vive uma época de uma crise cognitiva, ética, emocional, que se reflete em patologias como a depressão e a ansiedade. O budismo pode nos revelar nesse sentido algumas ferramentas importantes para trabalhar essas questões, e desenvolver um coração altruísta e de compassividade. Ele afirma:

Acho que as pessoas no mundo moderno dão atenção demais a fatores externos e deixam de proceder a uma investigação profunda de seu mundo interior. Portanto, quero pedir ou sugerir que vocês pensem mais em seu mundo interior; naturalmente, é necessário cuidar do trabalho e de outras responsabilidades, mas, no início do dia ou à noite, ou em seus momentos de lazer, analise profundamente sua mente e suas emoções. Não pense que tal atividade tem algo a ver somente com religião: a fé religiosa é algo diferente. O principal método empregado no budismo é o de moldar as emoções por meio do raciocínio e do uso da inteligência, de modo que acredito que alguns desses métodos budistas poderiam ser adotados no mundo secular. Sem a necessidade de qualquer crença religiosa ou budista em especial, as pessoas podem testar a eficiência desses métodos por si mesmas. Sempre deixo claro que não estou interessado em propagar o budismo. A fé e a prática religiosa são um direito do indivíduo, mas acredito que muitas pessoas deveriam se esforçar mais para desenvolver um coração caloroso, pois ele é o ponto de partida para a felicidade e o futuro. O futuro da humanidade depende totalmente de nós. Orações podem exercer alguma influência, mas os verdadeiros resultados devem se originar de nosso trabalho duro, com motivação sincera e uma visão clara. (LAMA, 2005, p. 18)

3.3 – CAMINHOS DE DIÁLOGO E ORIENTAÇÃO: SEMELHANÇAS E DIFERENÇAS ENTRE AS SENDAS DA PSICOLOGIA ANALÍTICA E DO BUDISMO *MAHĀYĀNA*

Apresentamos no subcapítulo 3.1 a senda da individuação da psicologia analítica, seus requisitos e base doutrinária. Por outro lado, no subcapítulo 3.2, apresentamos o caminho do *bodhisattva – bodhisattvamārga* –, processo específico de transformação da tradição budista *Mahāyāna*, seus requisitos e base doutrinária. Neste subcapítulo, o objetivo é apresentar as semelhanças e diferenças entre essas duas sendas. Nossa análise fará referência a três dimensões fundamentais: (i) os fundamentos e os métodos de transformação; (ii) a estrutura pedagógica; e (iii) a eficácia final.

A primeira dimensão comparativa a ser explorada são os fundamentos e os métodos de transformação da psicologia analítica de um lado e do budismo *Mahāyāna* de outro. Esses sistemas, apontam para a possibilidade de realização plena do ser. Ambas as sendas se irmanam numa proposta que visa promover a

transformação existencial, enquanto, superação definitiva de todo o sofrimento (*duḥkha*). Como afirma Jung (OC 9/1, 2014, p. 293, § 530), o processo de individuação, “trata-se de uma solução definitiva, em relação à qual todos os outros caminhos se comportam apenas de modo auxiliar e provisório.”. De forma semelhante, o caminho do *bodhisattva* propõe a realização plena, isto é, o *nirvāṇa* ou *bodhi*. Peter Harvey (2013, p. 15) afirma: “as an ‘awakening’, bodhi is not the awakening of something, that is, a beginning of something, but a final awakening.”

As duas sendas, portanto, partem de um ponto em comum, isto é, o compromisso com a resolução do problema do sofrimento (*duḥkha*). O junguiano Polly Young-Eisendrath afirma que uma das semelhanças entre o budismo *Mahāyāna* - e mais especificamente o Zen Budismo - e a psicologia analítica é precisamente uma percepção aguda do caráter constitutivo do sofrimento na existência humana. Isso os conduz a formulação de métodos visando sua superação. Ele afirma:

Clarifying the ways in which Buddhism and psychotherapy are both similar and different in their goals and methods should assist the practitioners of both in addressing the concerns of people who seek help for their suffering. Tracing the boundaries and domain of subjective distress—specifically *dukkha* as it is described in Buddhism—may also assist us in making scientific investigations of certain well-established methods and processes of the transformation of human suffering. (YOUNG-EISENDRATH, 2005, p. 65)

O sofrimento em ambos os sistemas é considerado algo inerente à vida de todos os seres. Polly Young-Eisendrath (2005, p. 70) afirma que “much of our suffering originates with our sense of separateness and fear, through our evaluations of ourselves and others.”. Nesse trecho, se ressalta que os seres humanos são afetados pelas coisas do mundo através de emoções e sentimentos que têm como seu centro de radiação os interesses do ego. Os afetos assim gerados são causa do apego pelas coisas, que por sua vez são a causa de vulnerabilidade e sofrimento. Esse tipo de afeto egocentrado é precisamente o que Jung denomina de complexo - e mais precisamente, complexo do ego - enquanto representação da personalidade e das experiências de vida a ela vinculadas, estando com isso, diretamente ligado a uma representação da consciência, enquanto parcialidade existencial que deixa de lado ou marginaliza os conteúdos arquetípicos transpessoais. Carl Jung (OC 9/1,

2014, p. 39, § 62), afirma que esses complexos “são complexos de vivência que sobrevêm aos indivíduos como destino e seus efeitos são sentidos em nossa vida mais pessoal.”.

A noção de complexo, tal como, descrita na citação acima de Jung, reflete numa linguagem da psicologia analítica um sentido muito próximo a ideia de *karman* da tradição do budismo *Mahāyāna*. Com efeito, Polly Young-Eisendrath ressalta a semelhança entre essas duas noções. O autor (2005, p. 70) afirma que “these complexes are major aspects of what Buddhism calls *karma*: consequences of our conscious and unconscious intentions expressed through our actions.”. Essa relação entre a noção junguiana de complexo e o conceito de *karman*, aponta, portanto, para uma dimensão de interligação e interdependência das experiências de vida de todos os seres. Seja por representações de ações passadas ou por representações de perspectivas futuras, o karma, tal qual os complexos, está diretamente ligado a uma polarização da existência que é causa do sofrimento. Portanto, o ego da psicologia analítica, enquanto centro polarizado da consciência e raiz da experiência da dualidade ilusória sujeito-objeto é considerado a representação plena do complexo. Polly Young-Eisendrath, afirma:

Once the ego complex is formed, the self-conscious emotions such as jealousy, shame, pride, self-pity, embarrassment, envy, and guilt—as well as fears and desires—can trigger defenses of the ego. Then we experience ourselves as separated and isolated from others and the world around, the pervasive root of subject-object duality. (YOUNG-EISENDRATH, 2005, p. 71)

Se de um lado os dois caminhos de transformação — o caminho do *bodhisattva* no budismo *Mahāyāna* e a individuação na psicologia analítica — se encontram na determinação dos fundamentos da existencialidade, enquanto sofrimento, eles se encontram igualmente na proposta de superação dessa condição. Com efeito, tanto num caso como no outro o cultivo do conhecimento e da sabedoria são o caminho para resolução definitiva do problema do sofrimento. Em outras palavras, tanto as disciplinas de transformação da psicologia analítica, quanto as do budismo *Mahāyāna*, pressupõem a ideia de que simplesmente manter uma mente equilibrada — isto é, numa linguagem da psicologia moderna, simplesmente empreender um ajustamento social — não é suficiente no processo de

transformação: o objetivo final é um conhecimento mais profundo de si mesmo e das coisas que nos cercam. É esse compromisso cognitivo que dá o sentido mais profundo da palavra *bodhi* no budismo *Mahāyāna* e da palavra individuação na psicologia analítica. Como afirma Jung:

Quanto mais se acentuou a incerteza em relação a mim mesmo, mais aumentou meu sentimento de parentesco com as coisas. Sim, é como se essa estranheza que há tanto tempo me separava do mundo tivesse agora se interiorizado, revelando-me uma dimensão desconhecida e inesperada de mim mesmo. (JUNG, 1975, p. 310)

A realização desse ideal cognitivo, tanto no caminho do *bodhisattva*, quanto no caminho da individuação, é concebida não como um processo que visa adquirir algo absolutamente desconhecido, mas como um processo contínuo de atualização de uma condição sempre presente na existência. Trata-se de um caminho de contínua reformulação das falsas cognições sobre si mesmo. É nessa expansão da sua autoconsciência, que passa a incluir dimensões supraindividuais, que tem origem no sentimento de humildade e compaixão do *bodhisattva* por todas as criaturas sofredoras. Esse compromisso gera uma imunidade com relação a “reificação dos pólos inflados e alienados da psique e previne os processos de idealização e de negação”. (MAGALHÃES, 2012, p. 121) O estudioso Rob Preece resume essas aproximações cognitivas entre o caminho do *bodhisattva* e o processo de individuação ao apontar para o objetivo em comum de alcançar uma vida de bem-estar espiritual e de almejar “o despertar de sua natureza inata”. Ele afirma:

Individuation as a process of self-actualization is at the heart of the path of the bodhisattva, one who dedicates his or her life to attaining buddhahood for the welfare of all sentient beings. Although not couched in terms of individuation, Buddhist understanding offers a path of practice that profoundly supports this process. If we consider the Buddha’s life, it was a demonstration of exactly this. His teachings describe a path of gradual self-transformation and self-realization: the awakening of his innate true nature. Placing the bodhisattva’s path alongside the Western psychological understanding of individuation enables us to make valuable connections that inform both approaches. (PREECE, 2006, p. 11)

O primeiro degrau do processo de transformação do caminho do *bodhisattva* do budismo *Mahāyāna* refere-se as técnicas de meditação de concentração e controle da mente, denominada *śamatha*. Esse primeiro nível poderia, talvez, ser associado a dimensão de terapia da psicologia denominada análise de sonhos, que visa de forma mais imediata a um balanceamento das polaridades opostas da mente, ou em outras palavras, a enantiodromia, enquanto equilíbrio mental almejado pelo processo de individuação. O segundo degrau por outro lado, aponta no budismo *Mahāyāna* para um segundo nível de meditação denominado de *vipaśyanā*. É ele que permite a obtenção última de um *insight* cognitivo sobre a realidade. No budismo tibetano essas técnicas de meditação envolvem a prática de visualizações de imagens representativa da totalidade. Esse segundo nível poderia, talvez, ser associado a dimensão de terapia da psicologia denominada imaginação ativa.³² Radmilla Moacanin aponta precisamente para convergência de propósitos entre visualizações meditativas no budismo e imaginação ativa na psicologia:

Assim como Jung, os budistas, em especial os tibetanos, têm consciência dos perigos envolvidos na visualização tântrica e na técnica similar da imaginação ativa de Jung, respectivamente, e por isso insistem para que sejam tomados os devidos cuidados. Ambas exigem a orientação de um mestre qualificado ou analista. (MOACANIN, 1995, p. 77)

A técnica de imaginação ativa de Jung está fundamentalmente comprometida de tornar manifesto os conteúdos arquetípicos do inconsciente. Os arquétipos influenciam a vida dos indivíduos independentemente do grau de consciência que se possa ter deles, isto é, eles representam a energia psíquica que se manifesta em todos os seres. Jung (OC 8, 2002, p. 12, § 31) denomina essa energia psíquica, legado em comum de toda humanidade, de “*energia vital*”. Ele afirma: “[a energia vital] nada mais seria do que a forma específica de uma energia universal”.

A energia vital ou universal está em constante movimento e se manifesta em todas as coisas. O funcionamento do ego, em especial, se articula com a possibilidade de o indivíduo conviver consigo mesmo e com os outros e perceber a interdependência inerente à condição humana e sua relação com todos os demais

³² A possível correlação entre a interpretação de sonhos e a imaginação ativa, de um lado, e os dois níveis de meditação budista, *śamatha* e *vipaśyanā*, de outro, decorre de sugestão feita por Dilip Loundo nos nossos encontros de orientação.

entes do universo. Isso nos traz bem próximo da dimensão cognitiva da ideia de interdependência de todas as coisas do budismo *Mahāyāna*. Dependemos, por exemplo, do ar que respiramos, de nossos familiares, amigos e vizinhos, do agricultor que semeia nossos alimentos, do padeiro, ou seja, dependemos e nos reconhecemos totalmente nas relações que estabelecemos com as coisas. Essa dependência, possibilita a reflexão de se olhar para si mesmo, e ao mesmo tempo enxergar a totalidade.

Nesse sentido, o conceito de arquétipo da psicologia analítica guarda relações estreitas com o conceito de vazio do budismo *Mahāyāna*. Segundo este último, todas as coisas são vazias de substância, isto é, elas não ‘são’ ou nem ‘existem’ por si mesmas, por isso mesmo, são interdependentes (*pratītya-samutpāda*). A interdependência entre todas as coisas aponta para o princípio de unidade que as articula. Da mesma forma, a noção de arquétipo — em especial o arquétipo dos arquétipo, isto é, o *Self* — constitui o princípio de unidade que articula a pluralidade das imagens arquetípicas que se manifestam nas diferentes estruturas psíquicas, isto é, nos indivíduos. Da mesma forma, que, um arquétipo não se esgota em uma única imagem (arquetípica), a ideia de unidade do *pratītya-samutpāda* não se esgota em nenhum dos entes individuais. Como afirma, Radmila Moacanin (1995, p. 76), os arquétipo contêm potencialmente “a possibilidade de alguma percepção e ação e, uma vez ativados, tornam-se forças poderosas da vida e do comportamento de uma pessoa.”. A definição, portanto, de arquétipo como fundamento formal de todas as imagens arquetípicas constitutiva dos entes, denuncia a condição de insubstancialidade desses últimos. Tal como, no contexto da ideia de interdependência do budismo, os arquétipos constituem a forma ativa unitiva que não podem ser racionalmente compreendidos, e que se manifestam na forma de uma pluralidade de imagens, num processo contínuo de transformação, isto é, de surgimento, duração e cessação.

A realização do caminho do *bodhisattva* e a realização do processo de individuação, tem como estrutura pedagógica a relação entre mestre-discípulo e terapeuta-paciente, respectivamente. Em ambos os casos, essa relação é marcada pela linguagem e pelo diálogo. Esse enraizamento do diálogo transformador da psicologia analítica nas tradições filosóficas antigas e religiosas é enfatizado por Jung com as seguintes palavras:

Pouco a pouco foi-se verificando que se trata de um tipo de procedimento dialético, isto é, de um diálogo ou discussão entre duas pessoas. Originalmente a dialética era a arte da conversação entre os antigos filósofos, mas logo adquiriu o significado de método para produzir novas sínteses. (OC 16/1, 2013, p. 13, § 1)

A importância do papel de orientação do mestre/terapeuta é um elemento em comum de ambos os caminhos aqui considerados. Sua necessidade é ressaltada nas seguintes palavras de Dilip Loundo, onde se enfatiza o processo dinâmico entre o ego e o *Self*:

Não seria possível uma ação voluntariosa do ego de submissão aos desígnios de algo que o transcende sem a participação instigadora e orientadora de um agente externo, que se situa precisamente nessa condição plena de descentramento e realização do *Self*. A manifestação consciente do *Self* na personalidade do mestre não se trata de uma reificação, mas de um modo de ser consciente do *Self*, cuja missão precípua é servir ao próximo sob a forma de um encaminhamento à Verdade. Sua recorrência ininterrupta enquanto requisito para os processos de aprendizagem é testemunho inequívoco de uma diferença radical em relação à singularidade irrepetível do Cristo-deus e o estancamento ortodoxo de sua dinâmica simbólica. (LOUNDO, 2015, p. 26)

O princípio de autoridade do mestre/terapeuta é uma questão complexa, em especial, no contexto ocidental, já que se trata idealmente de uma autoridade não impositiva e fundamentalmente facilitadora. Como afirma, Dilip Loundo (2015, p. 25): “a questão da autoridade parece-me constituir o mais delicado e o de maior dificuldade de assimilação no contexto analítico psicoterápico.” Com efeito, a relação dialética envolve construções mútuas e fluidas, que estão enraizadas nas emoções e nos desejos circunstanciais. Neste processo, as duas partes da díade terapêutica sentem-se profundamente gratas por sua interdependência. Sobre essa autoridade, “não autoritária” do mestre com relação ao discípulo, Jung afirma:

Por isso, quer eu queira quer não, se eu estiver disposto a fazer o tratamento psíquico de um indivíduo, tenho que renunciar à minha superioridade no saber, a toda e qualquer autoridade e vontade de influenciar. Tenho que optar necessariamente por um método dialético, que consiste em confrontar as averiguações mútuas. (OC 16/1, 2013, p. 15, § 2)

O caminho de realização plena do budismo *Mahāyāna*, caracterizado pela prática dos exercícios meditativos acima analisados, está centrado no ideal do *bodhisattva*, que encarna na díade terapêutica a figura do mestre. Segundo Elisabete Magalhães (2012, p. 121), a figura do *bodhisattva* pode ser associada a uma “imagem lendária ou arquetípica” — o “velho sábio” —, tal como descrito na psicologia analítica. A figura do *bodhisattva* indica a potencialidade última inerente ao ser humano, diretamente ligada a teleologia do processo de individuação. A figura-mestre do *bodhisattva* adquire contornos de uma personificação da totalidade, frequentemente antropomórfica, que encarna a possibilidade de transformação presente em cada um de nós.

No processo dialético da terapia analítica, a função orientadora do terapeuta é igualmente fundamental para o processo de integração psíquica do paciente. Nesse sentido, o papel de orientação do terapeuta implica idealmente a presença diretora do *Self* e não do ego. Em outras palavras, como afirma Marco Heleno (2012, p. 99), a terapia tem “como princípio orientador não o eu consciente com seus princípios e temores, mas o si mesmo.”. Isso pressupõe “da parte do eu (que é o sujeito da ‘decisão ética), a *disponibilidade para o autosacrifício*, que implica também *disponibilidade para suportar o sofrimento*.” (2012, p. 99). Considerando o caráter não autoritário da orientação do terapeuta, o processo de individuação, não pode ser caracterizado como uma realização moral. O autor (2012, p. 99) afirma em conclusão que “a análise *não é uma forma de aconselhamento moral*.”.

A terapia na psicologia analítica e o processo de transformação no budismo *Mahāyāna* exigem a entrega total e disposição do paciente/discípulo se espera como condição de possibilidade de realização do caminho o cumprimento de requisitos. No budismo, os votos do *bodhisattva* podem ser tanto por renunciantes leigos, quanto por renunciantes monásticos. Que inclui a prática de virtudes e de reflexão lógica. No caso da psicologia analítica, a predisposição para individuação depende do esgotamento de alguns níveis primários da experiência humana que Jung denomina da “segunda metade da vida”. A individuação seria, portanto, um despertar da primeira metade, que irá constituir o cerne da segunda metade.

Em síntese, tanto a psicologia analítica quanto o budismo *Mahāyāna* utilizam metodologias e exercícios no encaminhamento no processo de transformação.

Ambos os sistemas possuem um caráter praxiológico e embasamento no autoconhecimento, elemento sempre presente. A dinâmica do processo ou caminho de transformação se dá a partir do diálogo, isto é, entre mestre-discípulo de um lado, e terapeuta-paciente de outro.

Pode parecer relativamente desproporcional estabelecer uma aproximação definitiva entre o mestre, enquanto uma figura de respeito e sabedoria amparada por uma tradição religiosa, e o terapeuta enquanto figura caracterizado por uma capacidade técnico científico. Entretanto, fica claro na obra de Jung que o mestre religioso é a grande fonte de inspiração do terapeuta analítico. Ao discorrer sobre os requisitos deste último, Jung aponta para qualidades que vão muito de mero conhecimento técnico: o terapeuta, apresenta as características de um mestre, enquanto orientador e pedagogo do encaminhamento para a transformação. Nas *Memórias*, ele afirma:

Mas o psicoterapeuta terapeuta não deve contentar-se em compreender o doente; é importante que ele também se compreenda a si mesmo. Por esse motivo a condição *sine qua non* de sua formação é sua própria análise: a análise didática. (...) Na análise didática, o médico deve aprender a conhecer sua alma e a tomá-la a sério para que o doente possa fazer o mesmo. (...) Portanto, na análise didática não é suficiente que o médico se aproprie de um sistema de conceitos. Enquanto analisado, deve perceber que a análise lhe diz respeito, que ela é uma secção de vida real e não um método aprendido de cor 'no sentido superficial do termo'. (JUNG, 1975, p. 121)

Os processos de ambos os sistemas encaminham o discípulo ou paciente à realização total do ser. O sentido dessa realização é tradicionalmente definido como superação definitiva do sofrimento, e a subordinação definitiva do ego a uma dimensão que o transcende e que ao mesmo tempo o constitui. A posição de Jung com relação a essa matéria é ambígua em toda sua obra, em alguns momentos ele parece reconhecer na individuação, a resolução definitiva do problema da existência, e outros momentos ele parece admitir, que, não obstante as práticas de transformação, sempre restará um resquício de egocentrismo. Ao comentar a “Doutrina dos Três Corpos de Buda” (*Trikāya*), ele afirma:

E, de fato ela [a realização do *Trikāya*] produz uma unificação. Mas não somos capazes de conceber como uma tal realização possa ser completa em qualquer ser humano. É preciso que haja sempre alguém para presenciar essa realização e dizer: “Conheço a unificação; a “união do Tri-Kāya (Três corpos de Buda)”. E, defato, dessa realização que mostra seu caráter defectível inevitável. Uma pessoa não pode conhecer o que não se distingue dela. Mesmo que eu diga: “Conheço-me a mim mesmo”, restará um eu infinitesimal – o eu cognoscente – que sempre se distingue de “mim mesmo”. (OC 11/5, 2013, p. 39, § 817)

Na citação acima, Jung parece sugerir que não existe uma realização total do *Self*, sendo o sofrimento algo inerente a vida e, portanto, algo impossível de ser extirpado de forma definitiva. Caso contrário, haveria então, necessariamente uma cessação total da existência. Em outras palavras, o sofrimento seria mitigável, mas envolveria sempre uma resignação a uma convivência residual com o sofrimento.

Essa nuance cética da postura de Jung condiciona provavelmente a leitura crítica empreendida por Jung da condição de realização nas tradições, tanto do budismo quanto do hinduísmo. Frases como “consciência sem o eu”, “o eu se dissolve no *Self*” e “mergulho no inconsciente” parecem refletir essa posição de Jung que torna incompatível a ideia de realização do *Self* com a ideia de preservação de um ego. O sentido atribuído por Jung às palavras “espírito” e “mente” nos ajudam a pensar as razões do porquê Jung afirma que o “oriental” consegue atingir um estágio de mente sem um eu, ao passo que o “ocidental” não conseguiria lograr tal feito, pois, haveria sempre a necessidade de uma testemunha que confirmasse tal fato. Isso nos mostra que, para Jung, o “eu” (cêntrico) é indispensável no processo de conscientização. Ele afirma:

Esse aspecto do espírito é, por assim dizer, desconhecido no Ocidente, embora seja um componente importante do inconsciente. Muitas pessoas negam de todo a existência do inconsciente ou afirmam que ele é constituído apenas pelos instintos ou por conteúdos recalçados ou esquecidos que antes formavam parte da consciência. Podemos admitir com toda a tranquilidade que a expressão oriental corresponde ao termo “*mind*” se aproxima bastante do nosso “inconsciente”, ao passo que o termo “espírito” é mais ou menos idêntico à consciência reflexa. Para nós, ocidentais, a consciência reflexa é impensável sem um eu. Ela se equipara à relação dos conteúdos com o eu. Se este não existe, estará faltando alguém que posso se tornar consciente de alguma coisa. O eu, portanto, é indispensável para o processo de conscientização. O

espírito oriental, pelo contrário, não sente dificuldade em conceber uma consciência sem o eu. Admite que a existência é capaz de estender-se além do estágio do eu. O eu chega mesmo a desaparecer nesse estado “superior”. Semelhante estado espiritual permaneceria inconsciente para nós, pois simplesmente não haveria uma testemunha que o presenciasse. Não ponho em dúvida a existência de estados espirituais que transcendem a consciência. Mas a consciência reflexa diminui de intensidade à medida que o referido estado ultrapassa. Não pode se imaginar um estado espiritual que não se ache relacionado com um sujeito, isto é, com um eu. O espírito não pode subtrair-se a ele. O eu, por exemplo, não pode ser privado da sua percepção corporal. Pelo contrário, enquanto essa capacidade existir, deverá haver alguém que seja o sujeito de percepção. É só de forma mediana e indireta que tomamos consciência de que existe um inconsciente. Entre os doentes mentais, podemos observar manifestações de fragmentos do inconsciente pessoal que se desligaram da consciência reflexa do paciente. Mas não temos prova alguma de que os conteúdos do inconsciente se achem em relação com um centro inconsciente, análogo ao eu. Pelo contrário, existem bons motivos que nos fazem ver que tal estado nem sequer é provável. (OC 11/5, 2013, p. 21, § 774)

Em outros momentos, entretanto, Jung parece adotar uma postura bem diferente, de caráter mais otimista, e admite uma possibilidade da resolução definitiva do problema da existência. São testemunho disso as seguintes passagens, já acima mencionadas: (i) “trata-se de uma solução definitiva, em relação à qual todos os outros caminhos se comportam apenas de modo auxiliar e provisório”; (ii) “A minha vida é a história de um inconsciente que se realizou”. Essas citações são congruentes com uma ideia reformulada de se entender a condição de realização: ao invés de implicar uma eliminação do ego, ela implicaria no descentramento do mesmo na direção do *Self*, sem redundar na eliminação daquele. Afinal, como indaga Loundo (2015, p. 27), “por que motivo o descentramento do ego implicaria necessariamente em sua dissolução?”. Nesse contexto, o ego preservaria a sua existência, ainda que radicalmente resignificado. Em outras palavras, o ego (eu) seria concebido como um modo de ser, uma manifestação do *Self*. Como afirma Rob Preece:

The only road to perfection is for the ego to finally give up this search and allow what is, recognizing that our innate Buddha nature is beyond the relative qualities of good and bad. To become enlightened is not about perfecting our relative state of being but is about recognizing our true nature. (PREECE, 2006, p. 61)

Essa nuance otimista da postura de Jung tende a condicionar uma visão distinta da realização de existência nos contextos orientais, em especial no contexto do budismo tibetano. Na obra *Psicologia e Religião Oriental*, ele afirma:

Podemos concluir que a forma oriental da ‘sublimação’ consiste em retirar o centro da gravidade psíquico da consciência do eu, que ocupa uma posição intermédia entre o corpo e os processos ideais da psique. As camadas semifisiológicas inferiores são dominadas pela prática da ascese, isto é, pela ‘exercitação’, e, assim, mantidas sob controle. Não são negadas ou reprimidas diretamente por um esforço supremo da vontade, como acontece comumente no processo de sublimação ocidental. (OC 11/5, 2013, p. 22, § 776)

É nesse contexto de uma perspectiva otimista de realização existencial que Jung aponta para uma convergência de metas entre as tradições religiosas do Oriente representadas pelo Budismo e as tradições religiosas do ocidente representadas pelo cristianismo, sem contudo deixar de observar as especificidades que as distinguem. No tange as convergências ele (1975, p. 245-6) afirma: “Cristo também – como o Buda – é uma encarnação do Si-mesmo [*Self*], mas num sentido muito diferente. Ambos, dominaram o mundo de si-mesmos”. Apesar, portanto, de se inserirem em civilizações distintas, tanto Buda como Cristo expressam a condição máxima da realização humana. No que tange às diferenças que as distinguem ele afirma: (OC 11/5, 2013, p. 118 § 949) “O cristão parte justamente do mundo transitório do eu, enquanto o budista se apoia ainda no fundamento eterno da natureza interior”.

Em síntese, é possível estabelecer conexões estreitas entre o caminho do *bodhisattva* do budismo *Mahāyāna* e do processo de individuação da psicologia analítica, é essa precisamente a visão interpretativa de Jung. Ao afirmar que “o objetivo da psicoterapia é exatamente o mesmo do budismo”, Jung sugere a convergência entre o processo de conscientização da individuação psicoterápica e o *insight* budista de realização da cadeia de interdependência (*nirvāṇa*). É isso que

transparece no diálogo entre Carl Jung e o filósofo Zen Budista japonês Shin'ichi Hisamatsu³³:

Hisamatsu: The great messengers of religious truth — Christ, for example — have said that all humans suffer a common lot: the suffering of death, or of original sin. Their intention was to liberate humans from this fundamental suffering. Is it possible to think that such a great liberation could be realized in psychotherapy?

Jung: This is not inconceivable, if you regard the problem not as a personal illness, but as an impersonal manifestation of evil. The concern of psychotherapy is in many cases to make patients conscious, through insight, of the nidana chain, of the unnecessary suffering fostered by lust, desire, and passion. Passion ties us up, but through insight we are made free. The goal in psychotherapy is exactly the same as in Buddhism. (YOUNG-EISENDRATH and MURAMOTO, 2005, p. 112)

³³ “Shin'ichi Hisamatsu (1889-1980), membro da Escola de Kyoto e discípulo de Kitaro Nishida, foi um dos principais filósofos zen do Japão moderno. Em 1958, como parte de sua pesquisa comparativa sobre a religião e filosofia oriental e ocidental, ele lecionou extensivamente em todo os Estados Unidos. No seu caminho de volta ao Japão, ele visitou vários especialistas europeus proeminentes para uma série de conversas sobre o pensamento zen e ocidental. Entre os seus interlocutores estava C.G.Jung. Sua conversa ocorreu na casa de Jung em Küsnacht, Suíça, em 16 de maio de 1958. Também estavam presentes o intérprete Koichi Tsujimura, estudante de Martin Heidegger, e Aniela Jaffé, secretária particular de Jung, que mais tarde compilou sua autobiografia.” (YOUNG-EISENDRATH and MURAMOTO, 2005, p. 105)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concluimos assim nossa investigação sobre as relações entre a obra do psiquiatra C.G Jung, fundador da psicologia analítica, e a tradição religiosa do budismo *Mahāyāna* e seus aspectos doutrinários e práticas soteriológicas. O esforço de Jung na busca por um diálogo entre o Oriente e o Ocidente, contribuiu para a consolidação teórica do conceito de individuação enquanto ampliação de consciência e desenvolvimento da personalidade. Em virtude do que foi dito nesta dissertação, percebe-se, em meio a outras diferenças, a grande similaridade entre o processo de transformação existencial que caracteriza o caminho da individuação de C.G. Jung e suas vinculações intrínsecas com a tradição ocidental do cristianismo e o caminho do *bodhisattva* do budismo *Mahāyāna*.

Pretendemos com isso contribuir no contexto dos estudos da religião para o diálogo inter-civilizacional e inter-religioso.

Desenvolvemos nossa dissertação em torno de três eixos. No primeiro eixo apresentamos a vida de C.G. Jung e a crise religiosa do homem moderno europeu. Analisamos os prolegômenos da psicologia analítica, que se enraízam na narrativa de vida de Jung e que se expressam ao longo de sua obra. Essas questões associadas aos estudos profundos do fenômeno religioso permitem-nos apontar para herança de um modelo religioso como fundante de sua proposta psicológica. A opção de Jung por uma investigação profunda da alma do ser humano reflete-se num compromisso pessoal de um aprofundamento de si-mesmo, ou seja, uma autoanálise. Sustentamos que essa presença subjacente de um paradigma religioso está comprometida com a preocupação central de Jung com a crise espiritual do homem moderno europeu, caracterizada por um enfraquecimento da capacidade transformadora de sua religião por excelência, o cristianismo. Vimos com isso que a psicologia analítica se insere no contexto de uma resposta a essa crise espiritual do homem moderno. É nesse sentido, que transcorre a consolidação dos conceitos fundamentais da psicologia analítica e, em especial, o conceito teleológico de individuação enquanto “clínica da segunda metade da vida”. Com isso Jung sustentaria dentro da psicologia uma proposta de transformação radical do ser, isto é, uma proposta “religiosa”.

No segundo eixo elucidamos as relações diretas e indiretas estabelecidas por Jung com as civilizações e religiões do Oriente, em especial o budismo. O encontro de Jung com o budismo resulta da disposição à abertura ao diálogo com tradições não ocidentais, motivada por um olhar comparativo e por sua reflexão sobre a crise espiritual do Ocidente. Não obstante a herança eurocêntrica de seu contexto histórico, Jung desenvolve uma posição de equanimidade entre civilizações e religiões. O Oriente para ele tem duas dimensões: uma de caráter empírico com suas tradições e religiões de reconhecida eficácia existencial; e outra de caráter simbólico. Em suas palavras, “um Oriente dentro do Ocidente”. Isto é, as dimensões existentes que se fazem presente no Oriente, não se fazem presentes no Ocidente. Para tanto mapeamos as referências principais ao budismo na obra de Jung. Verificamos, com isso, que dentre os diversos budismos a tradição *Mahāyāna* emerge como a principal em termos de fontes literárias e contatos com personalidade confessionais. Identificamos diversas escolas, doutrinas, práticas e contextos civilizacionais, em especial as escolas de maior impacto na psicologia analítica, a saber, o budismo Tibetano e do Zen Budismo. Depois de apreciar as apropriações de Jung dos conceitos fundamentais do budismo *Mahāyāna*, procuramos identificar suas influências e presenças concretas na genealogia de conceitos fundamentais da psicologia analítica.

No terceiro eixo apresentamos o processo de transformação das duas tradições: o processo de individuação na psicologia analítica, e o caminho do *bodhisattva* na tradição budismo *Mahāyāna*. Elucidamos, primeiramente, o processo sistemático da individuação na psicologia analítica. Em seguida apresentamos a dinâmica de transformação caracterizando a senda da individuação como teleologia existencial marcada por requisitos e a experiência da chamada metanoia. São esses requisitos que condicionam a eficácia do processo que tem como substância a análise de sonhos e os exercícios de imaginação ativa. Posteriormente, apresentamos os elementos doutrinários explicativos da condição existencial segundo os princípios constitutivos do caminho do *bodhisattva* no budismo *Mahāyāna*. Apresentamos o contexto histórico de surgimento do budismo *Mahāyāna*, suas práticas de meditação, as virtudes (*pāramitās*) a serem alcançadas pelo ideal do *bodhisattva* e as qualidades do mestre e do discípulo. Discutimos ainda, os conceitos-chave de “natureza búdica”, “vacuidade”, “co-originação

dependente”, “realização última” (*nirvāna/bodhi*) e “*bodhisattva*”. Com isso, deixamos claro a dinâmica de transformação que caracteriza o caminho do *bodhisattva* como teleologia existencial do budismo *Mahāyāna*. Após a análise em separado dessas duas matrizes de transformação passamos a identificar as semelhanças e diferenças entre elas. No que tange a condição última de realização existencial enquanto superação do sofrimento, enquanto condição cognitiva de si mesmo e do mundo, enquanto sentimento de comunhão e compaixão universal e de responsabilidade para com outro. Neste particular, analisamos comparativamente o papel indispensável de orientação que cabe ao terapeuta na psicologia analítica e o mestre na tradição budista.

Segundo Jung a individuação é um processo pelo qual o ser humano se torna um “indivíduo” não no sentido de um ente separado do todo, mas ao invés disso torna-se íntima comunhão com o todo. Em outras palavras, a individuação representa a condição teleológica a ser alcançada, caracterizada pela realização da unicidade arquetípica interna e externa de todas as coisas. Trata-se, assim, de um caminho a ser percorrido pelo ego em direção ao seu centro transpessoal o *Self*. Isto é, na direção de uma integração consciente com o *Self*. Diante do exposto a individuação não se refere à um isolamento ou abdicação das responsabilidades como “ser humano” em seu sentido existencial. Refere-se acima de tudo ao reconhecimento de uma alteridade que é constitutiva de si mesmo. Jung (1975, p. 310) afirma: “Sei apenas que nasci e que existo; experimento o sentimento de ser levado pelas coisas. Existo à base de algo que não conheço. Apesar de toda a incerteza, sinto a solidez do que existe e a continuidade do meu ser, tal como sou.”.

Da análise que fizemos da utilização das fontes budistas ressalta-se também a singularidade e os objetivos do diálogo que Jung manteve com as religiões e as tradições do oriente. Para tanto, é importante lembrar algumas características do processo hermenêutico-terapêutico. Jung reconhece que o processo hermenêutico depende de uma historicidade que lhe é própria. A abertura ao diálogo com outros contextos hermenêuticos não é objetiva, portanto, há absorção de um pelo outro. É necessário reconhecer as circunscrições específicas de cada um deles. Portanto, o contato com as religiões do oriente, em especial o budismo, não visaram a importação de seus métodos de transformação. Sua importância fundamental para o desenvolvimento da psicologia analítica deve ser buscada numa outra dimensão.

Jung enxergou no “Oriente” não aquilo que faltava ao Ocidente, mas aquilo que o Ocidente havia se esquecido dentro de sua própria tradição cristã. Com isso, a posição de Jung com relação ao Oriente não é “nem controle, nem de emulação”, como afirma Dilip Loundo:

Ciente de suas responsabilidades históricas, Jung dissocia esses encontros dos dois extremos que os determinavam à época: nem controle, nem emulação, o que Jung busca no Oriente são instrumentos que permitam o despertar, no Ocidente, (1) dos elementos simbólicos ‘esquecidos’ enquanto registro do exercício espontâneo da *função transcendente*; e (2) dos mecanismos de elaboração dos símbolos atinentes ao processo de individuação enquanto exercício deliberado e condicionado a requisitos do método de transcendência. (LOUNDO, 2015, p. 21)

Esse compromisso com a tradição Ocidental e da necessidade que dela mesma surge as soluções para crise existencial do homem moderno europeu faz de Jung um ser eminentemente compromissado com o cristianismo e suas mais diferentes tradições. Justifica-se com isso os estudos que ele dedicou ao gnosticismo e acima de tudo a alquimia.

A comunhão maior entre Oriente e Ocidente estaria então na tendência universal da busca pela totalidade enquanto um “desdobramento de dentro e não uma aquisição de fora”. Como afirma Clarke:

Jung was firmly convinced that in some sense the West needed the East. We have drawn attention to his belief that the Western psyche is unbalanced, too inclined towards the externalities of rationalised power and ego control. The ‘introverted’ East, too, is unbalanced according to Jung, but that was not his primary concern. His aim was, in effect, the cure of the sick Western psyche. He was deeply concerned with what he saw as the loss of traditional religious symbols which had long served as a container for human emotions and aspirations, the atrophy of which was the source, not only of the mental suffering he witnessed in his consulting room, but of the appalling barbarity into which civilised Europe had lapsed in the twentieth century. In the face of this crisis many turned towards the East, hoping to discover there a replacement for the god that had failed them. Jung fully understood and sympathised with the infatuation with Eastern spiritual disciplines, but in the end he saw the necessity for Europeans to position themselves firmly within their own culture, to find the cure from within their own traditions. The danger with this infatuation, as Jung saw it, was that it failed to strike at the root of the disease, which lay not elsewhere but in ourselves. Too often he observed Westerners rushing headlong to the East, grasping

with typical Western insatiability at its supposed treasures, but failing to look within and to seek a solution inside themselves. His whole concept of individuation, the natural tendency of the psyche to seek wholeness, is an unfolding from within, not an acquisition from without. (CLARKE, 2001 p. 144)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras Completas: Carl Jung

_____. **Freud e a psicanálise**. Obras Completas, OC 4, Petrópolis: Vozes, 1971.

_____. **Símbolos da Transformação**. Obras Completas, OC 5, Petrópolis: Vozes, 1986.

_____. **Tipos psicológicos**. Obras Completas, 7. e.d. OC 6, Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. **Psicologia Inconsciente**. Obras Completas, 21 e.d. OC 7/1, Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. **O Eu e o Inconsciente**. Obras Completas, 24 e.d. OC 7/2, Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. **A natureza da psique**. Obras Completas, 5 e.d. OC 8/2, Petrópolis: Vozes. 2000.

_____. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Obras Completas, 11 e.d. OC 9/1, Petrópolis: Vozes. 2014.

_____. **Aion – Estudos sobre o simbolismo do Si-mesmo**. Obras Completas, OC 9/2, Petrópolis: Vozes, 1990.

_____. **Presente e Futuro**. Obras Completas, 6 e.d. OC 10/1, Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. **Aspectos do drama contemporâneo**. Obras Completas, 4 e.d. OC 10/2, Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. **Civilização em transição**. Obras Completas, 4 e.d. OC 10/3, Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. **Psicologia e Religião**. Obras Completas, 10 e.d. OC 11/1, Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. **Interpretação psicológica do Dogma da Trindade**. Obras Completas, 8 e.d. OC 11/2, Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. **O símbolo de transformação da missa**. Obras Completas, 7 e.d. OC 11/3, Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. **Psicologia e religião Oriental**. Obras Completas, 9 e.d. OC 11/5, Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. **Escritos diversos**. Obras Completas, 3 e.d. OC 11/6, Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. **Psicologia e alquimia**. Obras Completas, 4 e.d. OC 12, Petrópolis: Vozes, 1990.

_____. **Estudos Alquímicos**. Obras Completas, 2 e.d. OC 13, Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. **Mysterium Coniunctionis** – Rex e Regina; Adão e Eva; A conjugação. Obras Completas, 3 e.d. OC 14/2, Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. **A prática da psicoterapia**. Obras Completas, 16 e.d. OC 16/1, Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. **O desenvolvimento da personalidade**. Obras Completas, 13 e.d. OC 17, Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. **A vida simbólica**. Obras Completas, 5 e.d. OC 18/1, Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. **A vida simbólica**. Obras Completas, 4 e.d. OC 18/2, Petrópolis: Vozes, 2012.

Bibliografia

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 2 e.d. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

ANDRADE, Clodomir Barros. **Budismo e a filosofia indiana antiga**. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

ARAÚJO, Alberto F.; BERGMEIER. Jung e o tempo de Eranos. Do sentido espiritual e pedagógico do círculo de Eranos. **Revista @ambienteeducação**, São Paulo, v. 6, n. 1, p. 94-112, 2013.

BAIR, Deirdre. **Jung: uma biografia, volume 1**. São Paulo: Globo, 2006.

BARRETO, Marco Heleno. **Pensar Jung**. São Paulo: Paulus, 2012.

BARRETO, Marco Heleno. **Símbolo e sabedoria prática: Carl Gustav Jung e o mal-estar da modernidade**. 2006. 252 f. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG, Departamento de Filosofia, Belo Horizonte, 2006.

BROOKS, Roger. **Jung and Phenomenology**. Pittsburgh: Trivium Publications, 2009.

BROOKS, Roger. **Pathways into the Jungian world: phenomenology and analytical Psychology**. London and New York: Routledge, 2005.

CECCON, Rodrigo Pereira. **O debate religião e psicologia nas primeiras cartas entre Carl Gustav Jung e Victor White (1945-1948)**. 2012. 101 f. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Paraná – UFPR, Setor de Ciências Humanas, artes e letras, Curitiba, 2012.

CLARKE ,J.J..**Jung and Eastern Thought: A dialogue with the Orient**. London and New York: Routledge, 2001.

CLARKE ,J.J. **Em busca de Jung: indagações históricas e filosóficas**. São Paulo: Ediouro, 1993.

COELHO, Sandra. **Eranos**. [Internet] 2012. Disponível em:< <http://www.sandracoelho.com.br/?p=1006/> >. Acesso em: fevereiro de 2017.

DAWSON Terence; YOUNG-EISENDRATH Polly. **Manual de Cambridge para Estudos Jungianos**. Porto Alegre: Artmed, 2002.

DAYAL, Har. **The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature**. Delhi: Motilal Banarsidass, 1999.

ELIADE, Mircea. **Imagens e Símbolos: Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

FARINA, Amílcar Ferraz. **Psicologia e Religião**. [Internet] 7 de junho de 2009. Disponível em:< <https://joaoloch.wordpress.com/2009/06/07/psicologia-e-religiao-jung/> >. Acesso em: março de 2016.

FREITAS, L.V.. **A máscara e a palavra: exploração da persona em grupos vivenciais**. 1995. 257 f. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo - USP, Instituto de Psicologia, São Paulo, 1995.

GIOVANONI, Hermenegildo. **A importância do símbolo para a compreensão da religião e da arte segundo Carl Gustav Jung**. 2009. 118 f. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF, Departamento de Ciência da Religião, Juiz de Fora, 2009.

GRINBERG, Luiz. **Jung - o Homem Criativo**. 2 e.d. São Paulo: FTP, 2003.

GRIFFITHS, Paul J. **On Being Buddha: The Classical Doctrine of Buddhahood**. New York: State University of New York Press, 1994.

GYATSO, Geshe Kelsang. **O budismo moderno – O caminho de compaixão e sabedoria**. 3 e.d. São Paulo: Tharpa Brasil, 2015.

GYATSO, Geshe Kelsang. **Os votos do bodhisattva**: as práticas essenciais do budismo Mahayana. São Paulo: Tharpa Brasil, 1997.

HALL, James. **A Experiência Junguiana - Análise e Individuação**. São Paulo: Cultrix, 1986.

HALL, James. **Sonhos** – Símbolos religiosos do inconsciente. São Paulo: Loyola, 1994.

HARVEY, Peter. **An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices**. 2 e.d. New York: Cambridge University Press, 2013.

JACOBY, Mario. **O encontro analítico**. São Paulo: Cultrix, 1984.

JAFFÉ, Anieli. **O Mito do Significado na Obra de C. G. Jung**. São Paulo: Cultrix, 1995.

JUNG, Carl G. . **Memórias, Sonhos e Reflexões**. 2 e.d. São Paulo: Nova Fronteira, 1975.

JOHNSON, Robert A. **Sonhos, Fantasia e Imaginação Ativa**: A chave para o reino interior. São Paulo: Mercuryo, 1989.

JUNG, Carl G. **Cartas 1906-1945**. Vol. I, Petrópolis: Vozes, 2001.

JUNG, Carl G. **Cartas 1946-1955**. Vol. II, Petrópolis: Vozes, 2002.

JUNG, Carl G. *et al.* (Org) . **Homem e Seus Símbolos**. 2 e.d. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

JUNG, Carl G; WILHELM, R. **O segredo da Flor de Ouro**. 15 e.d. Petrópolis: Vozes, 2013.

JUNG, Carl G. **Seminários: sobre sonhos de crianças**. Petrópolis: Vozes, 2011.

JÚNIOR, Maddi Damião. **A criação do indivíduo na obra de C.G. Jung**. 1997. 139 f. Dissertação de Mestrado, Universidade de Católica do Rio de Janeiro – PUC, Departamento de Psicologia, Rio de Janeiro, 1997.

KALFF, Martin. The negation of ego in tibetan buddhism and jungian psychology. **The Journal of Transpersonal Psychology**, Vol. 15. No.2. p. 103-124,1983.

KAGYU, Dag Shang. **O caminho do bodhisattva**. [Internet] 2008. Disponível em:< <http://www.teosofia-liberdade.org.br/o-caminho-do-bodhisattva> />. Acesso em: março de 2017.

LAMA, Dalai. **Illuminando o caminho: nossa busca pela felicidade**. São Paulo: Fundamento, 2005.

LAMA, Dalai. **A essência do Sutra do Coração: ensinamentos do coração da sabedoria do Dalai Lama**. São Paulo: Gaia, 2006.

LAMA, Dalai. **The world of tibetan budhism**. Boston: Wisdom Publications, 1995.

LAMA, Dalai. **Uma Biografia**. [Internet] 2017. Disponível em:<<http://www.dalailama.org.br/biografia/>>. Acesso em: março de 2017.

LOUNDO, Dilip. **A Doutrina Indiana dos Purusarthas e a Clínica da Meia-Idade de Jung**. Palestra. Manuscrito Inédito. Seropédica (Rio de Janeiro): Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2010.

LOUNDO, Dilip. Considerações sobre a 'Doutrina das Duas Verdades' (Saṃvṛti-Satya e Paramārtha-Satya) em Nāgārjuna. **Rever**, São Paulo, v. 14, p. 94-109, 2014.

LOUNDO, Dilip. Jung, Freud e a Índia: diálogos ou conversações monológicas?. WALTER, Melo (org.). **A Liberdade Ainda que Tardia**. Rio de Janeiro, Espaço Artaud, 2015. Págs 12-31.

MAGALDI, Waldemar. **Metanóia na psicologia junguiana**. [Internet] 2016. Disponível em:< <http://www.ijep.com.br/index.php?sec=artigos&id=231> />. Acesso em: abril de 2016.

MAGALHÃES, Elisabete Freire. **Despertando a mente de iluminação: o processo de individuação de praticantes budistas tibetanos segundo suas histórias orais de vida**. 2012. 485 f. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo – USP, Instituto de Psicologia, São Paulo, 2012.

MCGUIRE, William; HULL, R.F.C. **C. G. Jung: Entrevistas e Encontros**. São Paulo: Cultrix, 1982.

MEIER, C.A. **Personality: The Individuation Process in the Light of C.G. Jung's Typology**. Switzerland: Daimon, 1995.

MENTE CRISTÃ. **A filosofia da religião em Carl Gustav Jung**. [Internet] 15 de novembro 2013. Disponível em:<<http://www.mentecrista.com/2013/11/a-filosofia-da-religiao-em-carl-gustav.html/>>. Acesso em: janeiro de 2016.

MOACANIN, Ludmila. **A Psicologia de Jung e o Budismo Tibetano**. São Paulo: Pensamento, 1986.

MOON, Jin Keon. **A comparison of epistemologies in jungian psychology and Yogacara Buddhism**. San Francisco: Institute of Integral Studies, 2012.

NAGAO, Gadjin M. **Madhyamika and Yogacara: A Study of Mahayana Philosophies**. State University of New York Press, 1991.

NORRIS, Gunilla. **Convite ao silêncio**. Rio de Janeiro: Best-Seller, 2008.

OKANO, Moriya. The Consciousness-only school: an introduction and a brief comparison with Jung's psychology. YOUNG-EISENDRATH, Polly; MURAMOTO, Shoji (Eds). **Awakening and Insight: Zen Buddhism and Psychotherapy**. p. 219-229, New York: Brunner-Routledge, 2005.

PAULA, Lilian Garcia. **A lenda de Mulan: A jornada da mulher e do feminino**. 2008. 90 f. Monografia de Especialização, PUC-SP, Coordenadoria Geral de Especialização - COGEAE, São Paulo, 2008.

PORTELA, Bruno de Oliveira. **A cura d'alma na psicologia de Carl Gustav Jung**. 2013. 121 f. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF, Departamento de Ciência da Religião, Juiz de Fora, 2013.

POWERS, John. **A Concise Encyclopedia of Buddhism**. England: Oneworld, 2000.

POWERS, John. **Introduction to Tibetan Buddhism**. 2 e.d. New York: Snow Lion, 2007.

PYE, Michael. **The Buddha**. London: Duckworth, 1979.

REDYSON, Deyve. Dossiê Budismo: Filosofia, Prática e Espiritualidade. **Religare**, ISSN: 19826605, v.13, n.2, p.277-282, dez. de 2016.

ROB, Preece. **The Wisdom of Imperfection: The Challenge of Individuation in Buddhist Life**. New York: Snow Lion, 2006.

RODRIGUES, Marcel Henrique. Jung e seu relacionamento com a religião. **Revista Sinapse Múltipla**, Minas Gerais, v. 3, n. 1, p. 54-66, 2014.

SAMUELS, Andrew. **Dicionário crítico de análise junguiana**. Rio de Janeiro: Imago, 1988.

SHAMDASANI, Sonu. **C.G.Jung: Uma Biografia em Livros**. Petrópolis: Vozes, 2014.

SOUZA, Felipe. **Os significados dos sonhos para C. G. Jung**. [Internet] 2014. Disponível em: < <http://www.psicologiamsn.com/2014/01/os-significados-dos-sonhos-para-c-g-jung.html> />. Acesso em: março de 2017.

SPIEGELMAN, J.; MIYUKI, Mokusen. **Buddhism and Jungian Psychology**. Arizona: New Falcon, 1994.

STEIN, Murray. **O mapa da alma**. São Paulo: Cultrix, 2006.

SCHWIKART, Georg. **Dicionário ilustrado das religiões**. São Paulo: Santuário, 2001.

VON-FRANZ, Marie L. **O caminho dos sonhos**. São Paulo: Cultrix, 1989.

YOSHINORI, Takeushi (org.). **A Espiritualidade Budista I.. Índia, Sudeste Asiático, Tibete e China**. São Paulo: Perspectiva, 2006.

YOUNG-EISENDRATH, Polly; MURAMOTO, Shoji. **Awakening and Insight: Zen Buddhism and Psychotherapy**. New York: Brunner-Routledge, 2005.

WACKER, Priscilla. **A interpretação psicológica do Kundalini Yoga**. [Internet] 9 de fevereiro 2009. Disponível em:< <http://nemdeusesnemastronautas.blogspot.com.br/2012/02/interpretacao-psicologica-do-kundalini.html/> >. Acesso em: outubro de 2016.

WILLIAMS, Paul (with Anthony Tribe). **Buddhist Thought: A Complete Introduction to the Indian Tradition**. London: Routledge, 2000.

WILLIAMS, Paul. **Māhāyana Buddhism: The Doctrinal Foundations**. 2 e.d. New York: Routledge, 2008.

ZIMMER. **As Filosofias da Índia**. São Paulo: Palas Athena, 1986.

ZIMMERMANN, Michael. **A buddha within: the tathāgatagarbhasūtra the earliest exposition of the buddha-nature teaching in India**. 2002. 444 f. Soka University, Institute for advanced buddhology, Tokyo, 2002.

ANEXO I – GLOSSÁRIO

<i>Abhidharma Piṭaka</i> (em páli, <i>Abhidhamma Pitaka</i>)	Escritura do budismo Theravada
<i>Ahaṃkāra</i>	Ego
<i>Ājñā</i>	<i>Cakra</i> do terceiro olho
<i>Ālayavijñāna</i>	Consciência depósito
<i>Amitāyur-dhāna-sūtra</i>	Escritura do budismo Theravada
<i>Amitābha</i>	Um dos Cinco Budas da Meditação. Sua cor é a vermelha
<i>Amogha Siddhi</i>	Um dos Cinco Budas da Meditação. Sua cor é a verde
<i>Anāhata</i>	<i>Cakra</i> do coração
<i>Asaṅga</i>	Importante expoente da tradição de <i>Yogācāra</i> na Índia
<i>ātman</i>	Palavra em sânscrito que significa alma ou sopro vital
<i>Avalokiteśvara</i>	<i>Bodhisattva</i> da Compaixão
<i>avidyā</i>	Ignorância
Bodhidharma	Monge budista indiano transmissor do ensinamento na China
<i>Bodhisattva</i>	Ser humano realizado, modelo de realização priorizado pela tradição <i>Mahāyāna</i>

<i>Bodhisattvamārga</i>	O caminho do Bodhisattva
<i>Cakras</i>	Centros energéticos do corpo humano que distribuem a energia através de canais nutrindo órgãos e sistemas
<i>Citta</i>	Mente
<i>dharma-kāya</i>	Corpo da Verdade
<i>Dhyāna</i>	Meditação
<i>Dhyāni-Buddhas</i>	Cinco Budas da Meditação
<i>duḥkha</i>	Sufrimento
<i>Hīnayāna</i>	Pequeno Veículo
<i>karman</i>	Ação
<i>karuṇā</i>	Compaixão
<i>Kleśa</i>	Estados mentais que nublam a mente
<i>Laṅkāvatāra Sūtra</i>	Sutra do budismo <i>Mahāyāna</i>
<i>Mādhyamika</i>	Escola budista Caminho do Meio
<i>Mahā-parinibbānasūta</i>	Escritura do budismo Theravada
<i>Mahāyāna</i>	Grande Veículo
<i>Maṇipūra</i>	<i>Cakra</i> da região umbilical

<i>Māyā</i>	Mãe do Buda (Siddharta Gautama)
<i>Mūlādhāra</i>	<i>Cakra</i> da raiz
<i>Nāgārjuna</i>	Fundador da escola Madhyamaka do Budismo <i>Mahāyāna</i>
<i>Nidrā</i>	Sonho
<i>nirmāṇa-kāya</i>	A dimensão da manifestação incessante
<i>nirvāṇa</i>	Cessação
<i>om mani padme hum</i>	Mantra budista
Padmasambhāva	Fundador da tradição Tibetana do Budismo ou tradição tântrica
<i>paramārtha</i>	Paramārtha é considerado um dos maiores tradutores de <i>sūtras</i> no budismo chinês
<i>Pāramitā</i>	Perfeição ou virtude fundamental
<i>prajñā</i>	Sabedoria
<i>Prajñāpāramitā Hṛdaya Sūtra</i>	O coração da perfeita sabedoria
<i>prāṇa</i>	Sopro de vida
<i>prāṇāyāma</i>	Controle do ritmo da respiração
<i>pratītya-samutpāda</i>	Co-originação dependente ou interdependência

<i>Ratna-Sambhava</i>	Um dos Cinco Budas da Meditação. Sua cor é a amarela
<i>Sahasrāra</i>	<i>Cakra</i> da Coroa
<i>samādhi</i>	Contemplação
<i>sambhoga-kāya</i>	Corpo do Gozo
<i>Samsāra</i>	É a perpétua repetição do nascimento e morte
<i>samvṛtti</i>	Técnica respiratória
<i>Samyutta-Nikāya-sutta</i>	Escritura do budismo Theravada
<i>śaiva</i>	Característica filosófico, cultural e linguísticas das tradições hindus.
<i>Śricakrasambhāra Tantra</i>	Estudo da Tradição Tântrica
Siddharta Gautama	<i>Śākyamuni</i> o Buda
<i>Sukhāvātī</i>	Refere-se à “terra pura” de <i>Amitābha</i>
<i>Śūnyatā</i>	Vacuidade
<i>Sūtra (Sutta)</i>	Uma das principais formas literárias filofóficas ou religiosas indianas
<i>Sūtra de Avataṃsaka</i>	Sutra Guirlanda de Flores
<i>Sūtra de Patāñjali</i>	Yoga Sutra

<i>Sūtra Piṭaka</i>	Escritura do budismo Theravada
<i>Sūtras Prajñāpāramitā</i>	Sutra do Coração
<i>Sūtra Saddharma Puṇḍarīka</i>	Sutra do Lótus
<i>Sūtra de Vimalakīrti</i>	Relatório de <i>Vimalakīrti</i>
<i>Svādhiṣṭhāna</i>	<i>Cakra</i> localizado no início da coluna
<i>Tathāgatagarbha</i>	Natureza Búdica
<i>Tripiṭaka</i>	Três cestos, as três textualidades básicas do cânone pali
<i>Upāya</i>	Meios hábeis
<i>Vaiṣṇava</i>	Tradição hinduísta que considera Vishnu como deidade suprema
<i>Vajra-Sattva</i>	Bodhisattva da tradição <i>Mahāyāna</i>
<i>Vajrāyāna</i>	Caminho do Diamante
<i>Vasubandhu</i>	Importante expoente da tradição de <i>Yogācāra</i> na Índia
<i>Vinaya Piṭaka</i>	Escritura do budismo Theravada
<i>Viśuddha</i>	<i>Cakra</i> da garganta
<i>yantra</i>	Ferramenta utilizada na meditação tântrica
<i>Yogācāra</i>	Escola budista associada as práticas e filosofia yóguicas

ANEXO II – IMAGENS

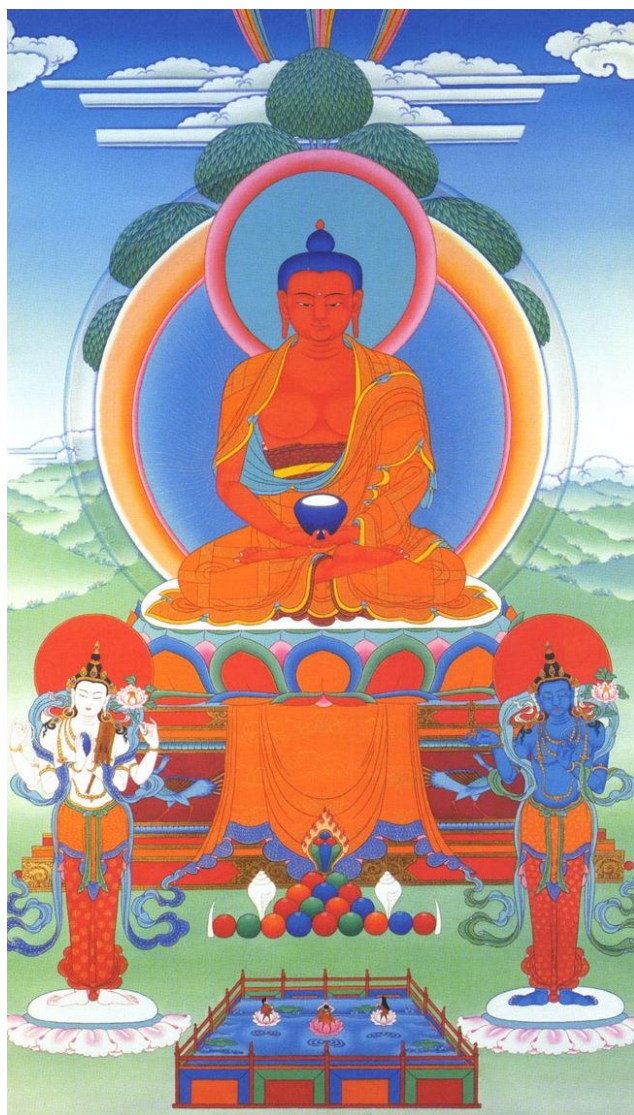
Fig. 1 – Os sete *chakras* no corpo.



The seven major chakras in the body.

Fonte: <http://www.createsilence.com/bits/posts/jung>

Fig. 2 – Bodhisattva Amithaba (o vermelho).



Fonte: http://ucchusma.net/station/art_web/thangka/tk_buddha/Buddha_Amitayus/index.html

Fig. 3 – Bodhisattva Amogha Siddhi (o verde).



Fonte: https://www.namsebangdzo.com/Amoghasiddhi_p/g00028.htm

Fig. 4 – Ratna-Sambhava (o amarelo).



Fonte: <http://abhidharma.ru/A/Buddha/Content/Ratnasambhava/0001.htm>

Fig. 5 – Vajra-Sattva (o branco).



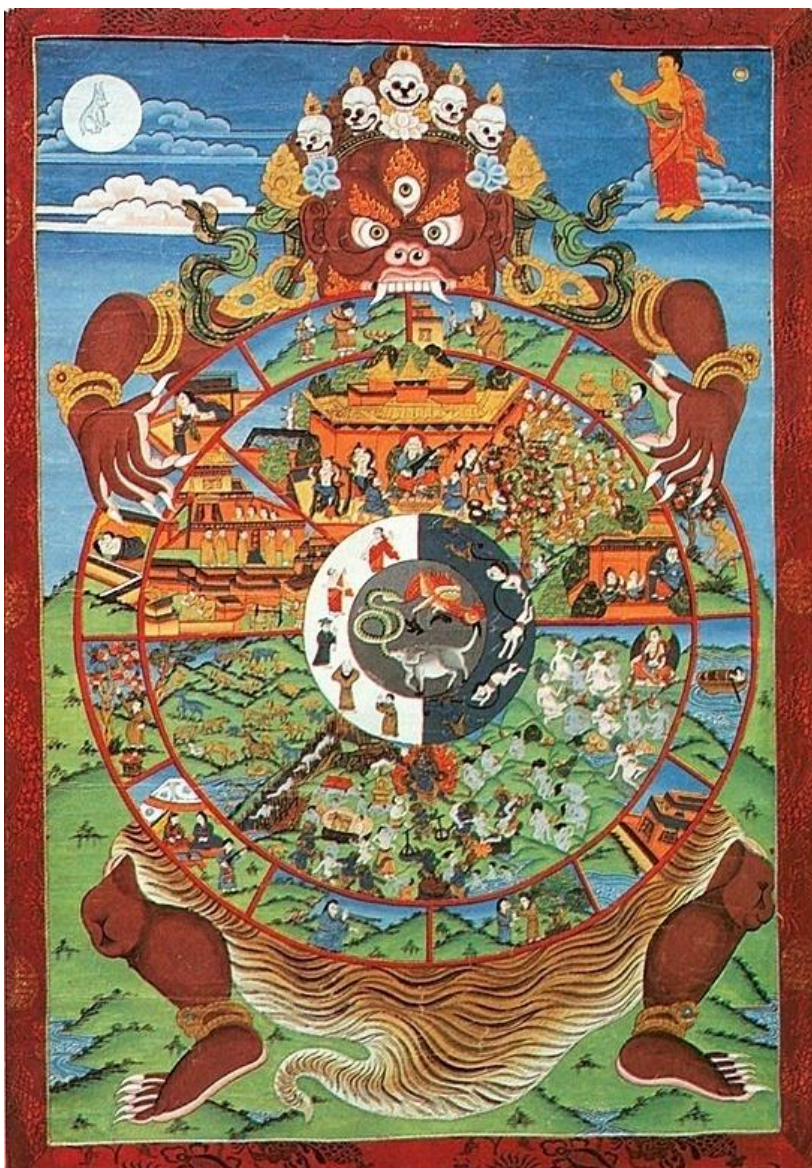
Fonte: <https://br.pinterest.com/hilem2/buddha-board/>

Fig. 6 – *Avalokiteśvara*.



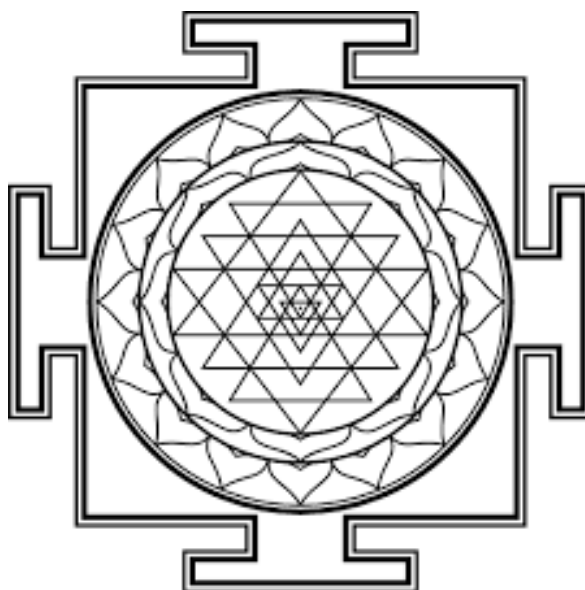
Fonte: <http://cubuddhism.pbworks.com/w/page/24936491/Avalokite%C5%9Bvara-%20The%20Bodhisattva%20of%20Compassion>

Fig. 7 – Roda da Vida



Fonte: <http://www.bemparana.com.br/oficinadavida/2012/06/04/uma-entrevista-sobre-o-zen-budismo-parte-1>

Fig. 8 – Yantra



Fonte: https://en.wikipedia.org/wiki/File:The_Sri_Yantra_in_diagrammatic_form.svg

Fig. 9 – Mandala Vajra Lamaísta



Fonte: <https://es.slideshare.net/PabloAgestaToledo/el-secreto-de-la-flor-de-oro-jung-carl-gustav>