

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

Fábio Roberto Gonçalves de Oliveira Medeiros

A PERCEPÇÃO DO ORIENTE PELA PSICOLOGIA ANALÍTICA: ANÁLISE DO
DIÁLOGO ENTRE CARL G. JUNG E SHIN'ICHI HISAMATSU

Juiz de Fora

2025

FÁBIO ROBERTO GONÇALVES DE OLIVEIRA MEDEIROS

**A PERCEPÇÃO DO ORIENTE PELA PSICOLOGIA ANALÍTICA: ANÁLISE DO
DIÁLOGO ENTRE CARL G. JUNG E SHIN'ICHI HISAMATSU**

Trabalho de conclusão de doutorado
apresentado ao programa de Pós-Graduação em
Psicologia, linha de pesquisa História e
Filosofia da Psicologia pela Universidade
Federal de Juiz de Fora

Orientador: Prof. Dr. Richard Simanke

Juiz de Fora MG

2025

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 Percepção do Oriente pela Psicologia Analítica: análise do diálogo entre Carl G. Jung e Shin'ichi Hisamatsu / Fábio Roberto Gonçalves de Oliveira Medeiros. -- 2025.
207 f. : il.

Orientador: Richard Theisen Simanke

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Psicologia, 2025.

1. Psicologia Analítica. 2. Budismo . 3. Amplificação. 4. Hisamatsu. I. Simanke, Richard Theisen, orient. II. Título.

FÁBIO ROBERTO GONÇALVES DE OLIVEIRA MEDEIROS

**A PERCEPÇÃO DO ORIENTE PELA PSICOLOGIA ANALÍTICA: ANÁLISE DO
DIÁLOGO ENTRE CARL G. JUNG E SHIN'ICHI HISAMATSU**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Psicologia.
Área de concentração: História e Filosofia da Psicologia

Aprovada em 24 de setembro de 2025

BANCA EXAMINADORA

Dr. Richard Simanke - Orientador
Universidade Federal de Juiz de Fora

Dr. Walter Melo Jr
Universidade Federal de São João Del-Rei

Dr. Maddi Damião
Universidade Federal Fluminense

Dr. Joaquim Monteiro
Universidade de Komazawa

Dr^a Mônica Hortega
Universidade Federal de Juiz de Fora

Dedico este trabalho aos meus familiares e amigos que me acompanharam durante o processo de desenvolvimento desta tese de doutorado, em especial à minha esposa, Caroline Aparecida, e aos meus filhos Heitor José e Maria de Deus.

Um trabalho de toda uma vida é como um navio que a gente mesmo construiu, equipou, lançou na água, confiou ao mar, dirigiu a um destino e, então, como um passageiro que perdeu viagem, ficou sentado à beira do cais, vendo a nave perder-se no horizonte. O que permanece é o que foi. – Carl G. Jung, Carta de 11.07.1960

RESUMO

Esta tese de doutorado tem como objetivo empreender uma investigação sobre a percepção e o diálogo de Carl G. Jung, pioneiro da chamada Psicologia Analítica, com a filosofia e a cultura oriental, em especial, o diálogo ocorrido entre Carl G. Jung e Shin'ichi Hisamatsu. Para tanto, a tese foi dividida em duas partes: (i) a primeira parte apresenta a vida e *Obra* de Carl G. Jung e o contexto motivacional que o leva ao diálogo com outras culturas e filosofias; e apresenta a vida e *Obra* de Shin'ichi Hisamatsu e sua relação com a Escola de Kyoto. (ii) Na segunda parte apresentamos o diálogo ocorrido em 1958 entre Carl G. Jung e Shin'ichi Hisamatsu analisando-o através do método filológico. Ao tentar compreender, relacionar e colocar em diálogo as teorias de Carl G. Jung com o Oriente, observa-se uma vinculação estreita, marcada por um caminho de transformação, que tem a individuação como fundamento da vida. Embora, como veremos a seguir, já existem estudos significativos sobre o tema, produzidos por instituições acadêmicas internacionais, a proposta desta tese é estabelecer uma análise dos temas abordados pela Psicologia Analítica no diálogo com o professor Shin'ichi Hisamatsu em 1958. Essa proposta apresenta considerável originalidade no contexto acadêmico brasileiro. Por outro lado, a natureza do tema justifica sua inserção na área “História e Filosofia da Psicologia”.

PALAVRAS-CHAVE: Psicologia Analítica – Budismo – Amplificação – Hisamatsu

ABSTRACT

This doctoral thesis aims to investigate the perception and dialogue of Carl G. Jung, a pioneer of so-called Analytical Psychology, with Eastern philosophy and culture, in particular, the dialogue that took place between Carl G. Jung and Shin'ichi Hisamatsu. To this end, the thesis is divided into two parts: (i) the first part presents the life and work of Carl G. Jung and the motivational context that led him to dialogue with other cultures and philosophies; and presents the life and work of Shin'ichi Hisamatsu and his relationship with the Kyoto School. (ii) In the second part, we present the dialogue that took place in 1958 between Carl G. Jung and Shin'ichi Hisamatsu, analyzing it through the philological method. In attempting to understand, relate, and place Carl G. Jung's theories in dialogue with the East, a close link is observed, marked by a path of transformation, which has individuation as the foundation of life. Although, as we will see below, significant studies on the subject already exist, produced by international academic institutions, the purpose of this thesis is to establish an analysis of the themes addressed by Analytical Psychology in dialogue with Professor Shin'ichi Hisamatsu in 1958. This proposal presents considerable originality in the Brazilian academic context. On the other hand, the nature of the theme justifies its inclusion in the area of "History and Philosophy of Psychology".

KEYWORDS: Analytical Psychology – Buddhism – Amplification – Hisamatsu

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
PARTE 1: CAPÍTULO 1 – A PSICOLOGIA ANALÍTICA DE CARL G. JUNG E SUA RELAÇÃO COM O ORIENTE	19
1.1 VIDA E OBRA DE CARL G. JUNG	21
1.2 O CONTATO DE CARL G. JUNG COM AS FONTES ORIENTAIS	30
1.3 PSICOLOGIA ANALÍTICA E O ORIENTALISMO	37
1.4 A EXPERIÊNCIA DE CARL G. JUNG NA ÍNDIA	42
1.5 A REALIDADE DA PSIQUE E A PSICOLOGIA DOS OPOSTOS	47
1.6 INDIVIDUAÇÃO E TOTALIDADE	53
CAPÍTULO 2 – SHIN’ICHI HISAMATSU E A ESCOLA DE KYOTO.....	63
2.1 VIDA E OBRA DE SHIN’ICHI HISAMATSU	63
2.2 A ESCOLA DE KYOTO E O MOVIMENTO FILOSÓFICO JAPONÊS	72
2.3 O <i>NADA ORIENTAL</i> E O CAMINHO DO <i>SUJEITO ABSOLUTO</i>	80
2.4 A LINGUAGEM E O ELEMENTO METAFÍSICO NO ORIENTE	88
2.5 HISAMATSU E A ARTE ZEN.....	94
PARTE 2: CAPÍTULO 3 – O DIÁLOGO: CONTEXTO HISTÓRICO E ANÁLISE DO DIÁLOGO NA PERSPECTIVA JUNGUIANA	104
3.1 PRIMEIRA PARTE – ENCONTRO DE DOIS MUNDOS	111
3.2 SEGUNDA PARTE – O SER HUMANO ENTRE O ORIENTE E OCIDENTE	129
3.3 TERCEIRA PARTE – ORIGEM DA CONSCIÊNCIA E TRANSFORMAÇÃO.....	143
3.4 QUARTA PARTE – SOFRIMENTO E ILUMINAÇÃO: CAMINHOS DIVERGENTES?	151
3.5 QUINTA PARTE – HORIZONTES DO INCONSCIENTE E DO SILÊNCIO: PSICOLOGIA E ZEN EM BUSCA DA INTEGRAÇÃO.....	163
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS: OS PERIGOS DA APROPRIAÇÃO CULTURAL E PSICOLÓGICA – UMA ANÁLISE COMPARATIVA ENTRE ORIENTE E OCIDENTE	187
REFERÊNCIAS	194

INTRODUÇÃO

A experiência acadêmica é única na vida de qualquer pessoa que deseje se aventurar na realização de um doutorado. Não imaginamos o que iremos vivenciar durante a longa jornada de construção da tese. No meu caso, vivenciei uma pandemia, vi pessoas próximas falecerem, presenciei o nascimento de uma criança, enfrentei uma discussão interna de construção e desconstrução dos caminhos da tese, conciliei a vida em casa junto ao trabalho *home office*, enfim, são tantas as situações. A proposta de minha tese de doutorado é a continuação da minha dissertação de mestrado e dos diálogos realizados com o professor Dilip Loundo.

Realizei meu mestrado no departamento de Ciências da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, na linha de pesquisa de Religião Comparada. Dessa forma, pude ter contato com a filosofia das religiões, a história das religiões e o estudo da hermenêutica e da mitologia, com foco nas tradições do Oriente. O contato com um nativo hindu e com as pesquisas realizadas sobre o Oriente no departamento de Ciências Humanas foi o ponto crucial de mudança e ampliação do meu pensamento para as áreas do saber, em insólito, a psicologia. Carl G. Jung foi o autor que deu a chave para explorar e me dedicar a compreender as culturas orientais, devido à sua visão antropológica e sociológica do *homem moderno*.

Portanto, é objetivo desta tese de doutorado empreender uma investigação sobre a percepção e o diálogo de Carl G. Jung, pioneiro da chamada Psicologia Analítica, com a filosofia e a cultura oriental, em especial, o diálogo ocorrido entre Carl G. Jung e Shin'ichi Hisamatsu¹. Para tanto, analisaremos detalhadamente três aspectos fundamentais: (i) o contexto motivacional que leva Carl G. Jung ao diálogo com outras culturas e filosofias, em especial com o Oriente 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); (ii) o diálogo realizado em 1958, em Zurique, entre Carl G. Jung e o filósofo Shin'ichi Hisamatsu, apontando os principais temas abordados; (iii) as apropriações, por parte de Carl G. Jung, de noções e conceitos fundamentais da cultura Oriental, bem como

¹ Shin-iti Hisamatsu (1889-1980), membro da Escola de Kyoto e discípulo de Kitaro Nishida, era um dos principais filósofos Zen do Japão moderno. Em 1958, como parte de sua pesquisa comparativa sobre religião e filosofia oriental e ocidental, ele lecionou extensivamente nos Estados Unidos. No caminho de volta ao Japão, ele visitou vários pensadores europeus proeminentes para uma série de conversas sobre o pensamento Zen e ocidental. Entre seus interlocutores estava Carl G. Jung. A conversa aconteceu na casa de Jung em Küsnacht, na Suíça, em 16 de maio de 1958 (Young-Eisendrath; Muramoto, 2005).

os eventuais vínculos desta com a genealogia de conceitos fundamentais da psicologia analítica, principalmente dos termos citados no diálogo entre Carl G. Jung e Shin'ichi Hisamatsu.

Ao tentar compreender, relacionar e colocar em diálogo as teorias de Carl G. Jung com o Oriente — presentes neste trabalho de forma particular —, observa-se uma vinculação estreita, marcada por um caminho de transformação, que tem a individuação como fundamento da vida. Embora, como veremos a seguir, já existam estudos significativos sobre o tema, produzidos por instituições acadêmicas internacionais, a proposta desta tese é estabelecer uma análise dos temas abordados pela Psicologia Analítica no diálogo com o professor Shin'ichi Hisamatsu em 1958. Essa proposta apresenta considerável originalidade no contexto acadêmico brasileiro. Por outro lado, a natureza do tema justifica sua inserção na área “História e Filosofia da Psicologia”.

Desse modo, é necessário entender o método que está subjacente às teorias propostas por Carl G. Jung. Seu trabalho é influenciado por diversas 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; e (iii) a tradição científica da psiquiatria dinâmica moderna, cujas raízes históricas remontam à medicina primitiva.

Os pressupostos filosóficos de Carl G. Jung foram influenciados, em vários aspectos, pelo pensamento do filósofo Immanuel Kant, assim como por filósofos neokantianos, como Dilthey e Cassirer. Além disso, Jung demonstrou profunda afinidade com as tradições intelectuais do Romantismo e do Idealismo alemão, como é o caso dos poetas Goethe e Schiller, e com pensadores como Schopenhauer, Von Hartmann e Nietzsche. Em vários momentos, Carl G. Jung se apresentou como psicólogo experimental e qualificou seu trabalho como tendo um caráter fenomenológico (Jung, 2013d).

No volume *Psicologia e Religião Oriental*, de suas *Obras Completas*, Carl G. Jung (2013g) busca promover um diálogo entre os conceitos da Psicologia Analítica e as religiões orientais. No primeiro capítulo dessa obra, intitulado “Diferença existente entre o pensamento oriental e o pensamento ocidental”, ele compara a noção de “eu” (ego) no Oriente e no Ocidente. Ele afirma: “No Oriente, o eu desempenha um papel menos egocêntrico que entre nós; seus conteúdos (o eu) parecem estar relacionados com o sujeito apenas frouxamente, e os estados que pressupõem um eu debilitado parecem ser os mais importantes” (Jung, 2013g, p. 22). Um estado meditativo, certamente muito valorizado no Oriente, não se articula a um eu debilitado, mas sim a um estado de presença, no qual o ego, com suas defesas, feridas e complexos, não ocupa um lugar central. O ego, porém, precisa estar operante em determinados contextos. O

que Carl G. Jung está chamando de “papel menos egocêntrico do eu” parece se articular com o que, em sua teoria, se define como a possibilidade de não haver uma cristalização dos polos inflados ou alienados da psique. Toda essa herança cultural tão solidificada impressionou Carl G. Jung, levando-o a desenvolver a noção de *Self* (Si-mesmo). Sobre a relação entre Ocidente e Oriente, ele afirma:

Quem ousa pensar em uma relação entre alma e a ideia de Deus é logo acusado de psicologismo ou suspeito de misticismo doentio. O Oriente, pelo contrário, tolera compassivamente esses degraus espirituais “inferiores” em que o homem se ocupa com o pecado devido à sua ignorância cega a respeito do *carma*, ou atormenta a sua imaginação com uma crença de deuses absolutos, que, se ele olhar um pouco mais profundamente, perceberá que não passam de véus ilusórios tecidos pelo próprio espírito. Por isso, a psique é o elemento importante, é o sopro que tudo penetra, ou seja, a natureza de Buda; é o espírito de Buda, o Uno, o *Dharma-Kâya* (Jung, 2013g, p. 19).

Em outra parte do texto, Carl G. 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 (Jung, 2013g, p. 21).

A citação mostra o respeito e o reconhecimento de Carl G. Jung para com o modelo “oriental”, caracterizado por uma ênfase nos processos de transformação pessoal. Carl G. Jung afirma: “O Oriente nos ensina outra forma de compreensão, mais ampla, mais alta e profunda – a compreensão mediante a vida” (Jung; Wilhelm, 2013, p. 24). 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, Carl G. 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. Dito isso, estudos como *Psicologia e Religião* (2012h), *Interpretação Psicológica do Dogma da Trindade* (2011d), *Psicologia e alquimia* (1990), *Aion: Estudo sobre o Si-mesmo* (2013b) e os volume sobre a alquimia têm grande importância para tal compreensão.

O interesse de Carl G. Jung pela alquimia se deu pelo reconhecimento da semelhança entre o material produzido pelos seus pacientes e a alquimia no tocante ao significado que buscava para os sonhos. Ele pesquisou o tema durante 15 anos, sem revelar sua busca a

ninguém, pacientes ou colaboradores. Foi apenas em 1935 que fez referência ao tema, quando o apresentou no *Grupo de Eranos* em Ascona, na Suíça. O contato com os “estudos alquímicos” possibilitava a compreensão dos fenômenos do espírito e da matéria.

O *Grupo de Eranos* — criado em 1933 — foi um movimento acadêmico de grande importância para que Carl G. Jung divulgasse suas ideias e manifestasse seu interesse pelo Oriente, além de poder dialogar com os 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 Carl G. Jung em sua pesquisa sobre a energia psíquica e o conceito de *sincronicidade*.

Nesse sentido, em que medida as teorias de Carl G. Jung interessam para o estudo do Oriente? O que sua percepção deste último acrescenta ao Ocidente? E por que articular um diálogo entre o Oriente e a Psicologia Analítica? O que há nessa relação? Essas perguntas devem direcionar os objetivos desta tese.

Carl G. Jung nasceu em 26 de julho de 1875 em Kesswill, região nordeste da Suíça. Ele teve uma infância conturbada até o período da adolescência. Em 1900, graduou-se em Medicina e foi trabalhar como assistente no Hospital de Burghölzli de Zurique, com Eugen Bleuler. Carl G. Jung logo se destaca nesse ramo, o que o leva a encontrar-se com Sigmund Freud. Esse encontro foi de fundamental relevância para aprofundar as ideias de Jung sobre o inconsciente. No entanto, a amizade de ambos não durou muito tempo, pois havia divergências de ideias entre ambos os pensadores.

Para Carl G. Jung, cada indivíduo tem uma psique única e o que é relevante e decisivo para a formação de um indivíduo não pode ser tido como fato para outro. Ainda de acordo com Carl G. Jung, a estrutura da psique envolve uma série de elementos constitutivos de sua topologia: a psique, o *Self*, o inconsciente coletivo, os arquétipos, o inconsciente pessoal, a consciência, os complexos e o ego.

É certo dizer que o *Self* ou Si-mesmo é uma imagem arquetípica do potencial mais pleno do homem e a unidade da personalidade como um todo enquanto compartilhamento de uma ideia universal. O *Self*, como um princípio unificador dentro da psique humana, ocupa a posição central de autoridade com relação à vida psicológica e, portanto, do 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 trazer à consciência aspectos do inconsciente, ampliando a vida psíquica, de modo a e se manter adaptado ao mundo externo. Para que o ego se torne forte o suficiente para mediar entre os dois mundos, consciente e inconsciente, ele

precisa se diferenciar do *Self*, que surge no início da vida. Caso isso não ocorra, quando existe uma quebra no eixo *ego-Self*, na comunicação entre eles, o sofrimento é inevitável. Assim, Carl G. Jung considera que o ego é um fator complexo, ao qual estão relacionados todos os conteúdos da consciência, formando o centro da consciência sem ser idêntico a ela. Sobre o ego, ele comenta:

É um dado complexo formado primeiramente por uma percepção geral do nosso corpo e existência e, a seguir, pelos registros de nossa memória. Todos temos uma certa ideia de já termos existido, quer dizer, de nossa vida em épocas passadas. Todos acumulamos uma longa série de recordações. Esses dois fatores são os principais componentes do ego, que nos possibilitam considerá-lo como um complexo de fatos psíquicos. A força de atração desse complexo é poderosa como a de um ímã: é ele que atrai os conteúdos do inconsciente, daquela região obscura sobre a qual nada se conhece. Ele também chama a si impressões do exterior que se tornam conscientes ao seu contacto. Caso não haja esse contacto, tais impressões permanecerão inconscientes (Jung, 2011a, p. 24).

O inconsciente está ligado aos arquétipos, que são formas universais coletivas, básicas e típicas da vivência de determinadas experiências, componentes das camadas da psique que são comuns a todos. Pode-se defini-los como “categorias da fantasia”, segundo Carl G. Jung (2014a), ideias extraídas do termo “ideias elementares” (*Elementargedanken*) de Adolf Bastian². Essa noção embasa a ideia de que, em diferentes culturas e épocas, os seres humanos compartilham temáticas idênticas. O acesso aos arquétipos expressa uma capacidade criativa única que se manifesta de forma cultural e pessoal.

O arquétipo, em si, é incognoscível. Sua expressão se dá por via simbólica e somente o símbolo pode ser conhecido. Ele só pode se tornar consciente quando sua energia é ativada, a partir de alguma vivência que o mobiliza. Ele se apresenta ao indivíduo por meio de uma forma de expressão simbólica, ou seja, de uma imagem que se apresenta à consciência como a melhor forma de expressar o desconhecido naquele momento.

Todas as pessoas têm uma predisposição arquetípica e são guiadas por ela. O que é herdado não é a experiência, e sim o potencial para experimentar papéis e situações de determinada maneira. Não se pode conhecer de forma meramente espontânea um arquétipo: esse conhecimento depende de como o indivíduo irá preenchê-lo com suas experiências. Dessa forma, os arquétipos se manifestam de modo particular.

² Philipp Wilhelm Adolf Bastian (século XIX) foi um etnólogo alemão, e suas teorias contribuíram com o desenvolvimento da teoria de arquétipos de Carl G. Jung. Encontramos referência a Adolf Bastian em Os arquétipos e o inconsciente coletivo (2014a).

A indicação de uma totalidade psíquica tem em relação direta com os conceitos de ego e *Self*. Carl G. Jung indicou que, primeiramente, como parte natural do desenvolvimento humano, o ego amadurece no solo físico, cultural e biológico. É necessário, conforme suas formulações, que, na primeira etapa da vida, na juventude, pertençamos às esferas sociais, como é o caso do trabalho, família, ideologia e posição política, para que assim nos firmemos na vida. Depois de cumprida essa primeira etapa do desenvolvimento dentro da esfera dos instintos e da cultura, Carl G. Jung observa que, em alguns indivíduos, essas mesmas esferas, antes fundamentais, perdem seu sentido. Na segunda metade da vida, que se inicia por volta dos 35 e 40 anos, ocorre o que ele chamou de metanoia — uma mudança radical de perspectiva sobre o mundo. Sobre essa mudança, ele afirma: “Tenho razões para crer que tal atitude se estabelece depois da primeira metade da vida, constituindo uma preparação natural para a morte” (Jung, Wilhelm, 2013, p. 60). Desse modo, afloram novos conteúdos psíquicos, nem sempre condizentes com o local e o momento social e cultural em que se desenvolveu a consciência no primeiro estágio. O cumprimento básico da vida instintiva e cultural e o aparecimento subsequente do “outro lado” da existência com seu caráter *numinoso*³ e sua atitude religiosa dão, então, início ao processo individuação.

O que o conceito de individuação representa para Carl G. Jung não é a perfeição moral, mas a realização do ser e sua plenitude, permitindo, com isso, o reconhecimento das antinomias e da sombra, que fazem parte da natureza humana. Ele afirma: “Embora nunca possam ser resolvidos [problemas da vida], é possível superá-los mediante uma ampliação da personalidade” (Jung, 2011c, p. 23). Isso contribui para que a vida se torne mais harmoniosa. Jung demonstra com isso, ao longo de sua obra, sua dimensão humanista, não essencialista e determinista, sempre acreditando no potencial da criatividade humana e no caráter compensatório do *Self*.

Carl G. Jung observou, portanto, que, na adaptação da consciência ao corpo, à cultura, ao meio social e às imagens e afetos provindos do inconsciente, o indivíduo experimenta de forma subjetiva certos princípios universais da existência humana.

O conceito de individuação em Carl G. Jung pode ser entendido como um processo de transformação e realização do *Self*, que abarca a totalidade do ser. Esse processo pode ser considerado da perspectiva do pensamento ocidental ou oriental. Diante disso, cabem certos questionamentos. É possível atingir a realização do ser no Ocidente com a anulação da

³ *Numinoso* vem do latim *numen*, que significa divindade. Podemos classificar como algo sagrado ou divino. O termo foi proposto por Rudolf Otto no livro *O Sagrado* (2007).

Participation mystique? É possível construir uma ciência por meio do estudo de estados anímicos excepcionais? Essas são algumas perguntas que ajudam a explicitar o sentido dos objetivos deste trabalho, principalmente quando se leva em conta a afirmação de Carl G. Jung, quando este diz: “o objetivo da psicoterapia é exatamente o mesmo do budismo”⁴ (Young-Eisendrath; Muramoto, 2005, p. 112). 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 G. Jung e o filósofo zen-budista japonês Shin’ichi Hisamatsu.

Com base nisso, esta tese de doutorado tem os seguintes objetivos de caráter específico: (i) contribuir para o debate sobre as relações entre a filosofia e cultura Oriental e a Psicologia Analítica de Carl G. Jung; (ii) investigar a motivação e a percepção de Carl G. Jung sobre os fundamentos do pensamento Oriental, em especial, a tradição zen-budista japonesa; (iii) investigar a frase de Carl G. Jung: “o objetivo da psicoterapia é exatamente o mesmo do budismo”; e (iv) contribuir para a possibilidade de construir uma ciência pelo estudo de estados anímicos excepcionais (*realização*) — modelo prático.

É importante a compreensão e o estudo do Oriente em geral para o entendimento da relação entre espírito e matéria ou entre ciência e religião, fundamento este que foi, em grande parte, perdido há muito tempo no Ocidente. O método de abordagem adotado por Carl G. Jung utiliza-se dos ensinamentos da História das Religiões, em particular as religiões orientais, da Filosofia, da Teologia, da Sociologia, da Antropologia e da própria ciência psicanalítica, buscando esclarecer a temática a partir desses vários pontos de vista, correlacionando os dois tipos de pensamento entre si.

Para a Psicologia Analítica, o conceito de individuação é compreendido como um fenômeno humano de dimensões psicológicas profundas, que abrange a totalidade da vida humana. A visão que Jung tem das religiões, tanto na abordagem das tradições da teologia cristã quanto das religiões orientais, é um dos pontos mais polêmicos de seu pensamento. Para ele, as religiões, com seus cultos e práticas rituais, procuram muito mais do que representar a verdade:

⁴ “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; Muramoto, 2005, p. 112).

dar-nos um significado simbólico à vida e à morte, expressando profundas necessidades psicológicas da humanidade. De acordo com os pressupostos históricos no Ocidente, em especial, o contato do homem ocidental com a cultura oriental, Carl G. Jung diz que nos deparamos aí com algo extremamente desenvolvido no sentido espiritual, que não conseguimos desenvolver em nossa cultura Ocidental, reprimindo todos esses conteúdos para o inconsciente. Assim, ele afirma:

Gostaríamos de escalar as alturas de uma religião filosófica, mas na realidade isto não é possível. Crescer nessa direção é o melhor que podemos fazer. A ferida de Amfortas e o dilaceramento fáustico do homem germânico ainda não estão curados. Seu inconsciente ainda permanece carregado de conteúdos que, em primeiro lugar, deverão se trazidos à tona da consciência, para que a libertação seja possível (Jung; Wilhelm, 2013, p. 61-62).

Por isso, nossa tese procederá por uma análise das *Obras Completas* de Carl G. Jung, selecionando os trabalhos relevantes para compreensão e ampliação do diálogo e da percepção que a Psicologia Analítica tem do Oriente. Nesse contexto, em especial, será utilizado como texto base desta tese o diálogo de Carl G. Jung com o filósofo oriental Shin'ichi Hisamatsu. Esse texto tem o título “The Jung-Hisamatsu Conversation” e está incluído na obra *Awakening and Insight: Zen Buddhism and Psychotherapy*, de Polly Young-Eisendrath e Shoji Muramoto (2005). Além desse texto, estudaremos a carta que Carl G. Jung escreveu, em 1960, referente a esse diálogo. Podemos encontrar essa carta no livro *Cartas 1956-1961* (2002). Há também um estudo referente a esse diálogo realizado por Daniel J. Meckel e Robert L. na obra *Self and Liberation: The Jung-Buddhism Dialogue* (1992). A partir desse ponto de partida, podemos identificar algumas outras obras que versaram com diferentes abordagens sobre esse temática, como: *Jung and Eastern Thought*, de J. J. Clarke (2001); *Buddhism and Jungian Psychology*, de J. Spiegelman e Mokusen Miyuki (1994); *A Psicologia Analítica e o Budismo Tibetano*, de Ludmila Moacanin (1986); *Manual de Cambridge para Estudos Junguianos* (2002) de Polly Young-Eisendrath e Terence Dawson; *The Wisdom of Imperfection*, de Preece Rob (2006); e *O segredo da Flor de Ouro*, de Richard Wilhelm (2013).

Com relação ao pensamento e cultura do Oriente, podemos mencionar: *As Filosofias da Índia*, de Zimmer (1986); *Antigo Oriente: História, Sociedade e Economia*, de Mario Liverani (2016); *Filosofia: Oriente e Ocidente* de Charles A. Moore (1978); *Oriental Philosophies* de Koller (1985); *Sources of Japanese tradition*, de Yoshiko Dykstra (2001); entre outros citados na bibliografia.

Agora, segue uma pequena divisão do esquema da tese. Esta ordem pode vir a ser modificada no decorrer do trabalho.

No primeiro capítulo, pretendo apresentar a história de Carl G. Jung com o pensamento oriental, além de desenvolver alguns pontos sobre os fundamentos da Psicologia Analítica, como o conceito de individuação e o conceito de função transcendente. Cabe destacar também o significado e a importância do símbolo para a Psicologia Analítica, pois é por meio desse conceito que podemos vincular os aspectos conscientes e inconscientes da psique. A ideia é evidenciar o significado do Oriente para Carl G. Jung e mostrar que seu discurso sobre ele vai muito além dos pré-conceitos orientalistas. Podemos encontrar diversos ecos da filosofia oriental em conceitos constitutivos da Psicologia Analítica.

No segundo capítulo, pretendo apresentar o filósofo zen-budista Shin'ichi Hisamatsu, descrevendo sua história, seus trabalhos acadêmicos e sua importância para o pensamento ocidental. Além disso, busco apresentar um breve resumo sobre a Escola de Kyoto e sua influência no meio acadêmico, em especial, na história da filosofia e possíveis ligações com a psicologia.

No terceiro capítulo, pretendo apresentar o diálogo entre Carl G. Jung e Shin'ichi Hisamatsu. Para isso, irei seguir a seguinte ordem: (i) apresentar o contexto histórico do diálogo e (ii) dividir o diálogo em seis partes, a fim de desenvolver a análise em cada parte, com foco nas obras de Carl G. Jung. O diálogo completo vai estar disponível em anexo junto à tradução em português para facilitar o leitor.

No quarto capítulo, vou apresentar as considerações finais com minhas percepções gerais do diálogo e destacar apenas um ponto desse diálogo para maior discussão, referente à *ampliação da consciência*. Com isso, tentarei mostrar as semelhanças e diferenças entre o Ocidente e Oriente, mas, em especial, uma proposta prática do método de transformação da consciência, ou seja, “construir uma ciência através de estados anímicos excepcionais” (Jung; Wilhelm, 2013, p. 57).

Em síntese, com base nos estudos de Carl G. Jung sobre o Oriente, vou tentar mostrar que, de um lado, estes últimos serviram, de alguma forma, de apoio para a formulação de suas hipóteses. De outro lado, ambos os sistemas de pensamento apresentam propostas afins no que tange aos objetivos de uma transformação espiritual. Embora, para alguns, as duas posturas possam parecer divergentes ou até mesmo conflitantes, acredito que, com nosso estudo, posso mostrar que elas são, de alguma forma, convergentes e se enriquecem com o diálogo mútuo.

A pesquisa é de metodologia qualitativa de análise de documento histórico. A investigação é dentro do contato de Carl G. Jung com o Oriente e da indagação sobre como a

presença deste último influenciou suas teorias enquanto instrumentos metodológicos que refletiriam a presença de uma ponte de diálogo entre Oriente e Ocidente. Carl G. Jung parece sugerir que não existe um hiato tão grande entre Oriente e Ocidente, mas sim opostos que se articulam continuamente. Para isso, iremos analisar e realizar um comentário crítico do diálogo realizado entre Carl G. Jung e Shin'ichi Hisamatsu.

Para que a compreensão das relações entre o Ocidente e o Oriente na obra de Jung seja possível, é necessário entender que a noção central para o desenvolvimento da personalidade é a de individuação⁵, tal como proposta pela Psicologia Analítica. Esse termo representa o processo de “tornar-se”, o que abarca a totalidade da psique. Esse processo se caracteriza por termos fundamentais da compreensão do ser, como “função transcendente”, “amplificação” e “união dos opostos”.

Portanto, esse diálogo proposto pode dar abertura a novas perspectivas no campo da História da Psicologia, Filosofia da Psicologia e Psicologia Clínica.

⁵ “A individuação significa tender a tornar-se um ser realmente individual; na medida em que entendemos por individualidade a forma de nossa unicidade, a mais íntima, nossa unicidade última e irrevogável; trata-se da *realização de seu si-mesmo*, no que tem de mais pessoal e de mais rebelde a toda comparação. Poder-se-ia, pois, traduzir a palavra ‘individuação’ por ‘realização de si-mesmo’, ‘realização do si-mesmo’” (Jung, 1975, p. 355).

PARTE 1

CAPÍTULO 1 – A PSICOLOGIA ANALÍTICA DE CARL G. JUNG E SUA RELAÇÃO COM O ORIENTE

“Tive que estudar coisas orientais para entender certos fatos do inconsciente” (Jung, 2011a, p. 83). Essa frase foi dita pelo psiquiatra e psicólogo empirista Carl G. Jung em sua conferência em Tavistock, na cidade de Londres, em 1935. Pode-se afirmar que o nome de Carl G. Jung é conhecido nos dias de hoje pelas universidades, pelas mídias sociais e em particulares grupos de estudos, apesar de ser mal compreendido e criticado por fazer psicologismo e ter participado de algum culto estranho de misticismo. Ainda, a frase mencionada pode ser muito mal interpretada se não considerarmos toda a história e metodologia empregada pelo autor para desenvolver suas teorias da compreensão profunda da psique humana. Os estudos empreendidos por Carl G. Jung de “coisas orientais” nos ajudam a esclarecer o seu rigor metodológico com a Psicologia Analítica⁶. Dessa forma, quem foi Carl G. Jung? O que os estudos orientais têm a ver com a Psicologia e com o inconsciente? Essas são algumas perguntas que iremos responder ao longo desta primeira parte da tese. Logo, pretendo apresentar de forma concisa a importância dos estudos orientais na vida e obra de Carl G. Jung, associando-os ao desenvolvimento da formulação de suas teorias dentro do contexto cultural de sua época. Destaco o trabalho de mestrado intitulado “A senda da individuação em Carl G. Jung e suas correlações com o budismo Mahāyāna”, publicado por mim em 2017. Nele, apresentei um mapeamento das fontes orientais estudadas por Carl G. Jung e indiquei que a tradição budista foi a principal fonte de pesquisa do autor. Esse dado foi coletado das *Obras Completas*⁷, de fontes de entrevistas e seminários de Carl G. Jung. Portanto, nesta tese, irei apresentar de forma breve suas fontes e destacar citações de suas correspondências e viagens e o encontro com entidades confessionais, que constituem importante material histórico para avaliar sua conduta dos estudos orientais.

Existem momentos da história de vida de Carl G. Jung que foram decisivos, pois o fizeram se aproximar das tradições orientais e pensar sua teoria e métodos de tratamento clínico. Ele afirma, em um dos seus textos — que ele mesmo considera um dos mais importantes de

⁶ Irei usar o termo que se popularizou na Europa, Estados Unidos e Brasil. O pesquisador Sonu Shamdasani esclarece esse fato histórico em seu livro *Jung e a construção de uma psicologia moderna: o Sonho de uma Ciência* (2005).

⁷ A totalidade da obra de Carl G. 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 Editora Vozes.

seus escritos, publicado no volume 13 de suas *Obras* denominado *Estudos alquímicos* —, que o “Oriente nos ensina outra forma de compreensão, mais ampla, mais alta e profunda – a compreensão mediante a vida” (Jung, 2011c, p. 14). O estudo da tipologia psicológica será apresentado mais à frente, e a teoria da hipótese dos arquétipos é um ponto essencial, pois rompe a barreira de um homem ocidental e de um homem oriental, já que nos faz pensar que, apesar das diferenças culturais, em ambos os casos existe uma complementaridade que atravessa o ser, fazendo com que enxerguemos o ser humano dentro de cada indivíduo. Esse tema será apresentado ao longo da tese.

Momentos valiosos do período de sua infância até o período de sua fase adulta trazem relatos do próprio Carl G. Jung com as fontes orientais. Podemos explorar a dimensão de sua vida em sua autobiografia escrita pela sua secretária denominada Anielle Jaffé no livro *Memórias, Sonhos e Reflexão* (1961) e na biografia escrita por Barbara Hannah denominada *Jung: Vida e Obra – uma memória biográfica*⁸ (1976). Este livro apresenta uma visão externa dos diálogos e lembranças de quem conviveu próximo a Carl G. Jung durante muitos anos, desde 1929, ano que iniciou análise com Jung. Pesquisadoras e analistas como Barbara Hannah, Marie-Louise von Franz e Toni Wolff são indispensáveis para compreender as teorias de Carl G. Jung, além de se apresentarem como excelentes e terapeutas e necessárias para compreender a relação da psicologia analítica com os estudos orientais. Os dois livros apresentados se complementam pelo motivo de trazer uma visão interna e externa sobre a vida do autor. Além disso, não pode faltar, ao se pesquisar sobre Carl G. Jung, o notável historiador Sonu Shamdasani que além de dados históricos fiéis ao autor nos fornece uma base epistemológica do pensamento junguiano, destaco o livro *Jung e a Construção da Psicologia Moderna - O sonho de uma Ciência* (2005). Pesquisas sobre o tema do oriente nas obras de Carl G. Jung iremos usar como base o professor J.J. Clark, Hayao Kawai e Polly Young-Eisendrath. Existem muitas fontes textuais, como artigos, dissertações e teses, além de diversos outros autores que pesquisam sobre Carl G. Jung e sua relação com oriente, principalmente, com as tradições do budismo japonês e o pensamento chinês. Esses trabalhos em sua grande maioria são fontes estrangeiras, logo o estudo apresentado é algo inédito em nosso país.

⁸ Título original: *Jung, his life and work: a biographic memoir* (1976).

1.1 VIDA E OBRA DE CARL G. JUNG

Apresentar a *Vida e Obra* de Carl G. Jung não é uma tarefa fácil pela densidade de conteúdos vividos e elaborados pelo autor, mas, ao ler Barbara Hannah, isso se torna simples de absorver. Barbara Hannah foi uma renomada psicóloga junguiana e escritora suíça-britânica, nascida em 1891 e falecida em 1986. Reconhecida por sua colaboração e estudo com Carl Gustav Jung, ela se destacou como uma das principais analistas junguianas e pioneiras femininas na Sociedade Psicanalítica de Zurique. Seus livros, como *Striving Towards Wholeness* (1971) e *Jung: His Life and Work* (1976), são referências importantes na compreensão da teoria e prática da psicologia analítica, abordando temas como inconsciente coletivo, arquétipos e interpretação dos sonhos. No início do livro, *Jung: His Life and Work*, Barbara Hannah apresenta qualidades que diferenciam Carl G. Jung de outros adultos, por exemplo, na facilidade em mergulhar dentro de suas próprias memórias e extrair os mais profundos questionamentos de sua natureza interna. Desde a infância, o jovem Jung tinha um comportamento reservado e analítico. Barbara Hannah (2003, p. 23) afirma:

Quando se lê com atenção o primeiro capítulo das *Memórias* de Jung, percebe-se que suas primeiras lembranças não são muito diferentes daquelas da maioria das crianças. Muitos adultos conseguem lembrar-se de sonhos da primeira infância, uma diferença que se manifesta desde que Jung tinha quatro anos.

A primeira frase proferida por Carl G. Jung no prólogo da biografia *Memórias, Sonhos e Reflexões* é, de fato, intrigante: “A minha vida é a história de um inconsciente que se realizou” (1975, p. 19). Essa afirmação enigmática e provocativa nos convida a refletir sobre o significado de um inconsciente que se realiza. O que Jung quer dizer com “realização”? É interessante notar que existem poucos trabalhos acadêmicos que exploram a ideia de realização, totalidade e resolução final⁹ nas obras junguianas, especialmente no que diz respeito ao processo de

⁹ Podemos encontrar no volume *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*: “A singularidade da psique é uma grandeza em vias de realização, nunca de um modo total, mas aproximativo, a qual é ao mesmo tempo o fundamento imprescindível de toda consciência” (Jung, 2014, p. 175); “Vê-se então com clareza que a individuação, isto é, a realização da totalidade não é nem ‘summum bonum’, nem ‘summum desideratum’, mas o processo doloroso da unificação dos opostos” (p. 390); “A nova configuração é o vir a ser de uma totalidade, isto é, está a caminho da totalidade, pelo menos na medida em que ela excede em ‘inteireza’ a consciência dilacerada pelos opostos, superando-a por isso em completitude” (p. 170); “A totalidade é pois empiricamente uma dimensão incomensurável, mais velha e mais nova do que a consciência envolvendo-a no tempo e no espaço. Esta constatação não é uma simples especulação, mas uma experiência anímica direta” (p. 180); “[...] a individuação, pois é este processo de transformação que solta o ser humano da prisão no inconsciente. Trata-se de uma solução definitiva, em relação à qual todos os outros caminhos se comportam apenas de modo

indivíduo. No entanto, esses termos desempenharão um papel fundamental no desenvolvimento da tese e na análise proposta do diálogo entre Carl G. Jung e Shin'ichi Hisamatsu. Com base nessa premissa, é crucial investigar mais a fundo esses conceitos e explorar seu significado dentro do contexto das teorias de Jung e do diálogo entre esses dois grandes pensadores.

Os estudos empíricos realizados por Carl G. Jung, vinculados à sua experiência de autoanálise¹⁰, nos permitem ter uma compreensão de sua vida, permeada de profundos sentidos e significados. Nota-se que nenhum evento ou acontecimento cotidiano é trivial quando se trata do seu desenvolvimento enquanto ser humano, e isso se reflete no desenvolvimento de sua psicologia. Aniella Jaffé comenta que, em relação ao sentido máximo da vida, nenhuma ciência pode ocupar esse lugar, mas sim a religião em todo seu sentido. Ela diz:

O sentido é a experiência da totalidade. Qualquer descrição dele pressupõe a realidade vivida no tempo tanto quanto a qualidade de vida da intemporalidade; experiências pessoais e conscientes, assim como um domínio que transcende a consciência e o mundo tangível (Jaffé, 2021, p. 23).

A relação entre psicologia e religião tem sido objeto de estudos e debates há décadas. Enquanto algumas pessoas acreditam que essas duas áreas são totalmente diferentes e não devem ser misturadas, outras argumentam que a religião pode ter um papel importante no bem-estar psicológico. Carl G. Jung utiliza o termo “religião” de um jeito particular. Para ele, religião se refere ao termo latino *religere*, e significa uma acurada e conscienciosa observação daquilo que Rudolf Otto denominou como numinoso (Jung, 2012h).

A ideia de numinoso, para Carl G. Jung, é uma das principais contribuições do autor para o campo da Psicologia da Religião. Ele entendia o numinoso como um sentimento de presença divina ou de algo sagrado que transcende o indivíduo. Segundo Jung, o numinoso pode ser experimentado tanto em experiências religiosas quanto em experiências cotidianas, como quando uma pessoa se depara com algo que a faz sentir pequena em comparação com algo maior que ela. Para Jung, o numinoso é uma experiência fundamental que pode ter um impacto significativo no bem-estar psicológico das pessoas. Ele afirma:

auxiliar e provisório” (p. 393). No livro *Psicologia do inconsciente*: “[Indivíduo] Esse processo parte naturalmente do pressuposto de que o homem é capaz de atingir sua totalidade, isto é, de que pode curar-se” (JUNG, 2012c, p. 124) Além disso, podemos encontrar esses termos com mais detalhes no livro *The Self in junguian psychology – Theory and Clinical Practice* (2021), do clínico junguiano Leslie Stein.

¹⁰ Refiro-me ao *Liber Novus – Livro Vermelho*, editado por Sonu Shamdasani (2015).

Qualquer que seja a 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 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. Tal é, pelo menos, uma regra universal (Jung, 2012h, p. 19).

Carl G. Jung entendia a religião como algo que pode ser analisado sob uma perspectiva psicológica. Ele acreditava que a psique pode se manifestar tanto de forma individual quanto coletiva. Para seus estudos, Carl G. Jung baseou-se em autores como William James e Rudolf Otto. É importante destacar que, para Jung, o termo “religião” não se refere a uma profissão de fé religiosa específica, mas sim à psicologia do homem que observa e considera certos fatores que afetam seu estado geral. Carl G. Jung afirma: “Eu gostaria de deixar bem claro que, com o termo ‘religião’, não me refiro a uma determinada profissão de fé religiosa (Jung, 2012h, p. 20). Outra afirmação Jung diz respeito à sua contribuição para o problema religioso:

Como médico sou especialista em doenças nervosas e mentais, não tomo como ponto de partida qualquer credo religioso, mas sim a psicologia do homo *religiosus*, do homem que considera e observa cuidadosamente certos fatores que agem sobre ele e sobre seu estado geral. [...] Minha contribuição relativa ao problema religioso provém exclusivamente da experiência prática com meus pacientes, e com pessoas ditas normais (Jung, 2012h, p. 22).

Carl G. Jung nasceu em 26 de julho de 1875, na região de Kesswil, na Suíça. Sua infância foi passada nos campos, em uma área rural distante da cidade, onde havia poucas crianças para interagir e brincar. Seu pai, Paul Achilles, era um pastor protestante, enquanto sua mãe, Emilie Preiswerk, era estudiosa e contadora de histórias. Desde tenra idade, a mãe de Carl G. Jung costumava narrar histórias infantis sobre mitologias de diferentes partes do mundo, especialmente da mitologia hindu e contos asiáticos. Em suas *Memórias*, Jung relembra um livro didático para crianças chamado *Orbis Pictus*, publicado por John Amos Comenius em 1658. Esse livro abrangia uma ampla gama de assuntos, e Jung recorda-se vividamente das figuras dos deuses do hinduísmo presentes nele. Esse foi o primeiro contato de Jung com uma fonte textual oriental, e mesmo sendo por meio de histórias fantásticas de outra cultura, esta teve um impacto significativo no jovem, despertando sua curiosidade por outros lugares do mundo. Ele 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).

Quando Carl G. Jung era mais velho, ele desfrutava de debates sobre religião com seu pai, cuja fé era baseada no protestantismo. No entanto, Carl G. Jung questionava a fé cega de seu pai e apontava a falta de empirismo na religião. Essas discussões com seu pai proporcionaram a Carl G. Jung um ambiente propício para explorar suas próprias perspectivas religiosas e desenvolver um senso crítico em relação à fé.

O jovem Carl G. Jung teve uma boa educação, interessava-se por livros de filosofia e de literatura e, conseqüentemente, tinha facilidade na escrita por fazer leituras complexas desde muito cedo. Interessou-se por obras de Pitágoras, Empédocles, Heráclito, Platão, Kant, Goethe, Nietzsche, Schopenhauer e von Hartmann. Em suas *Memórias*, Carl G. Jung descreve duas obras que foram chocantes para ele, *O Fausto* (1790), de Goethe, e *Assim falou Zaratustra* (1883), de Nietzsche. Esses livros foram essenciais para os estudos da personalidade, fazendo-o refletir sobre si mesmo. Logo, essa diversidade de leitura o ajudou a desenvolver o pensamento analítico. Carl G. Jung era um leitor voraz e se dedicou a ler todos os livros da biblioteca de seu pai. Pode-se dizer que “a ciência romântica ajudou a criar novas ocupações, como arqueologia, a antropologia e a linguística, bem como os estudos comparados de mitos, sagas e contos de fada” (Douglas, 2011, p. 71).

Na adolescência, Carl G. Jung dedicava uma atenção especial ao seu comportamento, “analisava-se”, pois tinha a percepção de possuir uma personalidade fragmentada. Quando adulto, ele conseguiu formular melhor essa percepção no volume 6 de sua obra, intitulado *Tipos psicológicos* (2013c). Em suas *Memórias*, Carl G. Jung relata ter percebido a existência de duas personalidades distintas dentro de si: a personalidade número 1, que tinha características e habilidades externas, e a personalidade número 2, que tinha características e habilidades internas. Ele reconhecia que havia herdado essa maneira de perceber as coisas de sua mãe, que tinha a habilidade de ver os homens e todas as coisas como elas realmente são. Esse pensamento, mais tarde, contribuiria para suas ideias de integração e totalidade do indivíduo. Durante esse período, quando era jovem, Jung vivia imerso em sua imaginação, o que resultava em uma série de episódios de fantasias complexas, mas que, de certa forma, o orientava em relação às suas dúvidas internas. Barbara Hannah expõe um desses episódios de contato pelo próprio Jung. Ela conta:

Certa manhã, durante a sua costumeira e longa caminhada de casa até o ginásio, ficou atônito ao ver-se subitamente como que saindo de um espesso nevoeiro, sendo que instantaneamente soube: “Agora eu sou eu mesmo”. Era uma límpida manhã, no entanto, parecia haver por detrás dele uma densa bruma, na qual ele havia de fato existido só passivamente, pois todos os eventos anteriores haviam simplesmente acontecido com ele. Foi como se desejasse tudo dele enquanto estava dentro da bruma, mas agora ele próprio podia desejar. Isso o marcou profundamente, pois, de repente, ele tinha um sentimento de autoridade. O fato, mais tarde, trouxe um outro problema, mas o primeiro resultado foi o de um interesse renovado em Deus. Embora Jung tenha permanecido religioso na aceção cristã, Jesus havia se tornado para ele uma figura cada vez mais problemática desde os funerais no cemitério de Laufen; agora, à medida que tomava consciência de si próprio, “a unidade, a grandeza e a sobre-humana majestade de Deus” começaram a ocupar sua imaginação (Hannah, 2003, p. 46).

O pensamento em Deus é um tema que ocupa grande parte das pesquisas de Carl G. Jung, da juventude até sua fase adulta. Nesta última, ele desenvolve esse tema de forma madura por meio de uma perspectiva psicológica. Muitos leitores ficam confusos ao se deparar com a palavra “Deus” em seus escritos. Logo, é importante afirmar que quando ele usa a palavra “Deus”, está se referindo ao aspecto da imagem de Deus, ou seja, *imago dei* do Si-mesmo. Carl G. Jung entende por Si-mesmo a totalidade psicológica no homem, ou seja, “aquilo que homem supõe constituir, de per si, uma totalidade mais ampla, pode tornar-se símbolo do si-mesmo” (Jung, 2011d, p. 64). O homem, então, possui uma personalidade consciente dirigida pelo ego e, uma personalidade que se manifesta via inconsciente, o que ocorre uma projeção daquilo que está ligado ao Si-mesmo (*Self*).

“Psicologicamente, a esfera do ‘divino’ começa imediatamente do outro lado da consciência, onde o homem se acha entregue aos riscos da instância natural. Ele designa os símbolos da totalidade que daí provém com diversos nomes, conforme as épocas e lugares” (Jung, 2011d, p. 63).

Por influência de sua família, principalmente da parte de sua mãe, Carl G. Jung teve intenso contato com as teorias modernas do espiritualismo durante sua juventude. Lembrando que, no século XIX, era comum círculos sobre o tema da espiritualidade. Alguns de seus parentes participavam de sessões espíritas. Seu avô materno, Samuel Preiswerk, dizia que se comunicava com espíritos. Em seu aprofundamento filosófico, Carl G. Jung leu alguns modelos explicativos em obras como *Sonhos de um Visionário* (1766), de Kant, e *Ensaio sobre a Visão de Espíritos* (1851), de Schopenhauer. Essa investigação irá se estender no período que está para se formar na universidade, na qual defendeu o estudo científico do espiritualismo contra a corrente materialista que era majoritária. Essa pesquisa dos “fenômenos ocultos” culminou na

realização de sessões espíritas com sua prima médium, Hélène Preiswerk, que foi objeto de sua pesquisa de doutorado intitulada “Sobre a psicologia e psicopatologia dos assim chamados fenômenos ocultos” (1902). Os interesses de Carl G. Jung referentes ao tema do espiritualismo continuariam pelo resto de sua vida influenciando o desenvolvimento de sua psicologia.

Nos anos de estudos, já na maior idade, Carl G. Jung formou-se em Medicina, escolhendo a desconhecida área da Psiquiatria como foco de seus estudos acadêmico e como profissão. Carl G. Jung foi um aluno exemplar do curso de Medicina. Muitos dos professores o viam com um futuro brilhante, principalmente na área da cirurgia, já que era uma das mais procuradas na época. Porém, Carl G. Jung, antes de escolher qual área iria seguir, leu o livro do psiquiatra Krafft-Ebing. Apenas a introdução do livro foi o suficiente para despertar a vontade e a dedicação de Jung nessa área, que era ridicularizada na época.

No ano de 1900, Carl G. Jung tornou-se estagiário no Hospital Psiquiátrico de Burghölzli, que era dirigido pelo psiquiatra Eugen Bleuler, em Zurique. Dedicou sua vida em estudar a mente humana. Nesse contexto, iniciou experimentos em seu laboratório com o famoso teste de *Associação de Palavras*, que, mais tarde, o ajudaria a desenvolver sua teoria dos complexos. Estes que são um grande marco em sua teoria analítica. Ele afirma:

A psiquiatria é uma enteada da medicina. Os demais ramos da medicina possuem a grande vantagem: o método científico. Em todos esses ramos, existem coisas palpáveis e visíveis, trabalha-se com métodos de pesquisa da física e da química, o bacilo perigoso pode ser observado através de um microscópio, e o bisturi do cirurgião não se detém diante de nenhuma dificuldade da anatomia, descobrindo os órgãos mais vitais e inacessíveis. A psiquiatria, a arte de curar a psique humana, encontra-se ainda em frente à porta, procurando em vão pesar e medir, segundo o método científico. Já sabemos, há muito tempo, que ela trata de um órgão determinado, do cérebro. Mas é somente para além do cérebro, para além da base anatômica que aparece o que nos importa, isto é, a *psique*, cuja essência indefinível foge sempre às explicações mais engenhosas (Jung, 2013f, p. 178).

Carl G. Jung descobriu o ramo da Psiquiatria no início de seu desenvolvimento. No entanto, ele trabalhava em um ambiente médico ostensivamente como psiquiatra com muitos pacientes que sofriam de diferentes tipos de doença mental. Jung observou que o comportamento, independentemente da sua natureza abominável, decorria de padrões de pensamentos na mente e que esses padrões de pensamento poderiam ser estudados e entendidos como sendo um produto da história pessoal e experiência da vida do sofredor. Dessa forma, as estruturas detestáveis do pensamento, dependendo da gravidade, eram classificadas como “neurose” ou “psicose” e poderiam ser associadas a um evento reconhecível na vida do indivíduo, muitas vezes traumático e avassalador. Essas experiências negativas e intensas no

ambiente físico levavam a mente a reter uma impressão psicológica vívida desse evento, uma espécie de marca composta por um conjunto permanente de pensamentos intrincados, carregados com um sentimento emocional traumático. Essa neurose persistia na mente por um longo período, mesmo após a realidade do evento físico que a havia causado ter desaparecido da memória consciente. Sua presença continuava à espreita nos recantos da mente, à medida que esta seguia suas rotinas diárias. É importante notar que essa presença persistente poderia afetar parcialmente a personalidade e o comportamento do indivíduo (neurose) ou, em casos mais extremos, poderia dominar completamente a mente (psicose), resultando na obstrução de interações normais e saudáveis.

Carl G. Jung percebeu que, ao se comunicar de maneira específica com um paciente, seria possível penetrar na superfície dos padrões de pensamento problemáticos e lidar com as verdadeiras causas subjacentes. Por meio do uso cuidadoso das palavras em um formato questionador, Jung conseguia desvendar as complexas estruturas de pensamento e, ainda mais importante, era capaz de, simultaneamente, transmitir essa compreensão ao paciente. Ao desenredar os feixes psíquicos de energia aprisionada, o paciente imediatamente ganhava consciência do problema e de sua causa (histórica). Essa compreensão imediata desfazia instantaneamente a estrutura neurótica. A pesquisa de Jung revelou que quando um paciente tomava consciência dos padrões de pensamento presentes em sua mente, esses padrões, que antes estavam presos em um ciclo autodestrutivo de influência, perdiam imediatamente a coerência e desapareciam, libertando assim a mente de sua influência. Ao questionar minuciosamente o paciente por meio de exercícios de associação de palavras, o efeito acumulativo da busca pelo autoconhecimento tornava-se tão poderoso que qualquer influência prejudicial era completamente substituída pelo peso puro da percepção adquirida. Esse método se mostrou eficaz mesmo em casos envolvendo pacientes altamente psicóticos.

Nós já sabemos que essa doença apresenta dois aspectos de extrema importância: o bioquímico e o psicológico. Para minha satisfação, pude provar que ela pode ser tratada por meio da psicoterapia, mesmo que numa escala reduzida. No entanto, tão logo se aceite o tratamento psicológico, surge a questão acerca do conteúdo psicótico e sua significação. Já sabemos que, em muitos casos, lidamos com um material psicológico comparável a certos materiais das neuroses e dos sonhos, que são compreendidos a partir do ponto de vista da pessoa. Contudo, em contraste com o conteúdo de uma neurose, explicável de modo satisfatório pelos dados biográficos, os conteúdos psicóticos mostram particularidades que fogem às circunstâncias individuais da vida, que também observamos em relação aos sonhos cujo simbolismo não pode ser corretamente esclarecido com base apenas nos dados pessoais (Jung, 2013f, p. 285).

Em 1902, Carl G. Jung viaja para a cidade de Paris para estudar por um período com o psiquiatra e neurologista Pierre Janet. Regressando para o Hospital de Burghölzli, assumiu o cargo de chefia em 1904. Nesse período, Jung havia entrado em contato com as obras de Sigmund Freud, em especial, a obra *A Interpretação dos Sonhos* (1900). Assim como ele mesmo, Jung via em Freud um desbravador e pesquisador da mente humana. Não perdeu tempo em enviar para Freud uma série de trabalhos e pesquisas que estava realizando acerca do inconsciente. No período de 1906 a 1913, ambos trocaram correspondências, totalizando aproximadamente 359 cartas. No dia 27 de fevereiro de 1907, Jung e Freud se encontram pela primeira vez.

O trabalho e a amizade entre Carl G. Jung e Sigmund Freud não se sustentou muito tempo. Jung era jovem, tinha aproximadamente 25 anos na época, e Freud, aproximadamente 50 anos. Divergências de ideias começaram a incomodar ambos, fazendo com que a publicação da obra de Carl G. Jung, intitulada *Símbolos da Transformação* (1912), fosse marcada pelo rompimento entre ambos. Jung tinha toda uma tradição de estudos acerca do inconsciente e da psicologia experimental. Diante disso, é válido mencionar que Jung não foi discípulo de Freud, como algumas obras mencionam. Podemos constatar isso no livro do historiador Henri F. Ellenberger intitulado *El Descubrimiento del inconsciente – historia y evolución de la psiquiatria dinámica* (1976). No entanto, Freud teve grande influência no pensamento e nas teorias de Carl G. Jung e sempre foi admirado e valorizado por este. Durante o período de conversas com Freud, Carl G. Jung tornou-se médico-chefe da clínica psiquiátrica da Universidade de Zurique, até pedir demissão em 1909 por excesso de trabalho, mas se manteve como professor assistente até 1913.

Ao romper com Sigmund Freud, as teorias de Carl G. Jung foram criticadas. Isso fez com que Jung denominasse sua psicologia de *Psicologia Complexa*, que, depois, viria a ser chamada de Psicologia Analítica ou Psicologia Moderna. Carl G. Jung formulou várias ideias teóricas decorrentes de suas pesquisas empíricas, como complexos, inconsciente individual, inconsciente coletivo, arquétipos, tipologia psicológica, imaginação ativa, função transcendente, sincronicidade, amplificação etc. Alguns dos termos serão trabalhados na segunda parte desta tese, já que fazem parte do diálogo entre Shin'ichi Hisamatsu e Carl G. Jung. Nesse ponto, vou me ater a uma análise psicológica dos termos, pois essa é uma grande dificuldade de comunicação entre eles, já que Carl G. Jung utiliza linguagem psicológica e Hisamatsu utiliza linguagem filosófica dentro da perspectiva da tradição zen-budista.

Dar o panorama histórico sobre a dimensão da vida e obra do autor é de fundamental importância para compreensão dos próximos passos. Barbara Hannah (2003, p. 49) afirma que

“Jung tomou o termo ‘Si-mesmo’ na acepção oriental”. Diante dessa constatação, podemos seguir e explorar melhor o contato de Carl G. Jung com as tradições orientais e usar seu contato com o oriente para compreender melhor alguns dos seus conceitos, que são fundamentais para a elaboração de uma psicologia. Carl G. Jung pensava em uma psicologia unificada, mas, para isso, tinha que investigar aquilo que aparecia enquanto fenômeno no comportamento humano. Temos, então, que “o símbolo sempre significou para ele a representação da melhor expressão possível no momento para algo que é essencialmente desconhecido” (Hannah, 2003, p. 31).

É preciso compreender que a ideia de inconsciente, para Carl G. Jung, significa justamente aquilo que não pode ser observado na consciência. Temos duas formas de afirmar a consciência: se ela é limitada ou ilimitada (onisciente). Logo, sabemos que a consciência é limitada por não compreendermos fatos desconhecidos do campo de observação dela. Além disso, pode-se afirmar, de acordo com Carl G. Jung, que não é possível compreender a natureza da consciência: “A realidade que transcende a consciência e aparece, como o fundo espiritual do mundo é, em termos psicológicos, o inconsciente” (Jaffé, 2021, p. 25).

Entendendo o sentido de inconsciente para Carl G. Jung, podemos, então, compreender a ideia de arquétipos. Aniella Jaffé (2021, p. 27) esclarece dizendo que os arquétipos funcionam como “operadores inconscientes, eles ordenam constantemente os conteúdos da consciência, sempre é acordo com a sua própria forma estrutural, da qual resulta a analogia dos motivos das imagens mentais”. Dessa forma, o arquétipo só é acessível à consciência. Em uma afirmação, podemos ampliar o sentido de arquétipo:

Em psicologia, os arquétipos representam padrões da natureza humana, “a especificidade humana do homem”. Como grandezas inconscientes, permanecem também irrepresentáveis e ocultos, mas se tornam indiretamente discerníveis pelas combinações que produzem na nossa consciência: os motivos análogos apresentados pelas imagens psíquicas e os motivos típicos de ação nas situações primordiais da vida - nascimento, morte, amor, maternidade, transformação etc. O arquétipo *per se* é como um criador por trás dos motivos arquétipos, mas só estes são acessíveis à consciência (Jaffé, 2021, p. 28).

Para Carl G. Jung, a concepção de arquétipo é de “uma espécie de modelo espiritual, é preexistente e superordenada à exteriorização ou fenômeno” (Jaffé, 2021, p. 30). Portanto, quando usada, a expressão *psicoide* refere-se a um conceito adjetivo que exprime a possibilidade de algo ser tanto psíquico como não psíquico. O modelo arquetípico fora até então descrito como uma antinomia entre instinto e espírito, mas alcança agora a mais extrema tensão entre “espírito e matéria” ou “espírito e mundo” (Jaffé, 2021, p. 40).

Ter em mente o significado de alguns desses conceitos apresentados e o relato de algumas experiências pessoais da vida de Carl G. Jung nos ajuda a ter uma dimensão do seu trabalho. Destaco que a base do pensamento epistemológico de Jung encontra-se nos volumes 8¹¹ de suas *Obras*. Pode-se afirmar que a “diferenciação entre a realidade oculta e o seu aparecimento na consciência constituía, para Jung, o fundamento epistemológico essencial do seu pensamento psicológico e da sua obra” (Jaffé, 2021, p. 72).

1.2 O CONTATO DE CARL G. JUNG COM AS FONTES ORIENTAIS

Figura 1 – Foto na sala de Carl G. Jung com uma imagem do Bodhisatvva ao fundo



Fonte: Arquivos do Instituto de Zurique

¹¹ Este volume foi dividido pela Editora Vozes em três partes: o volume 8/1 – *A energia psíquica*; volume 8/2 – *A natureza da psique*; e o volume 8/3 – *Sincronicidade*. Esse volume traz seis ensaios fundamentais sobre a compreensão da dinâmica do inconsciente por Carl G. Jung escritos em diferentes datas — 1928 a 1954.

No *Compêndio da Cambridge sobre Jung* (2011), editado por Polly Young-Eisendrath e Terence Dawson, há um texto intitulado “Contexto Histórico da Psicologia Analítica”, escrito pela psicóloga Claire Douglas, notável analista e pesquisadora junguiana, que certifica que as principais fontes textuais de filosofia e religião orientais de Carl G. Jung foram Hermann Keyserling, Richard Wilhelm, Heinrich Zimmer e Jacob Wilhelm Hauer. Sonu Shamdasani também apresenta esses autores como fontes primeiras do contato mais filosófico de Jung com o oriente, mas podemos destacar Toni Wolff como um importante contato de sua vida adulta, pois o pai de Toni era sinólogo e ela adquiriu conhecimento oriental por meio dele (Douglas, 2011). Iremos aprofundar esse conteúdo abordado por Carl G. Jung ao longo do texto. Destaco uma passagem do texto escrito por Claire Douglas, em que ela afirma:

Jung indicava as muitas semelhanças que a filosofia oriental guardava com a psicologia analítica e também a maneira como a influenciou. Jung estudou os muitos sistemas de ioga dos hindus, especialmente o ioga Vedanta; o budismo dos mestres zen do Japão; os taoístas chineses; e os tântricos do Tibete. Em suma, pensava que a filosofia oriental, como a psicologia analítica, corroborava a ideia de um inconsciente e proporcionava uma reflexão aprofundada a respeito dele; a filosofia oriental enfatizava a importância da vida interior sobre a vida exterior, tendia a valorizar a completude mais que a perfeição, sendo que o seu conceito de integração psíquica era comparável à sua ideia de individuação, tendo também a influenciado (Douglas, 2011, p. 83).

Os dados apresentados por Douglas apresentam dois pontos que gostaria de desenvolver com mais clareza ao longo da tese: o primeiro referente ao texto de Jung sobre a tipologia oriental e ocidental do volume 11/5 de suas *Obras* e o segundo referente ao orientalismo de Carl G. Jung. Esses pontos ajudam a compreender com maior lucidez a relação das filosofias orientais com algumas formulações teóricas de Carl G. Jung e a entender algumas informações que soam como preconceitos. Na citação apresentada, por exemplo, dizer que “a filosofia oriental enfatizava a importância da vida interior sobre a vida exterior” pode ser problemático, pois acaba polarizando certa atitude psicológica. Por esse motivo, iremos apresentar algumas afirmações de Carl G. Jung sobre o oriente e sua psicologia.

Iremos apresentar alguns elementos estudados por Carl G. Jung a respeito do seu contato com o conteúdo oriental. Entendemos a expressão *oriental* como textos referentes às culturas indiana, chinesa e japonesa, em que Carl G. Jung teve acesso em suas pesquisas. O que ele pesquisou? Onde pesquisou? Por meio de suas *Obras*, cartas e entrevistas, podemos demarcar suas pesquisas. Não pretendo esgotar todos os estudos já feitos neste tópico, mas apontar os de maior significado, pois isso terá uma função basilar para adentrarmos nas discussões da segunda

parte desta tese, em que utilizamos uma metodologia de análise documental. A apresentação será em dois momentos: (i) o primeiro apresenta uma introdução a Carl G. Jung e as tradições do Oriente e o (ii) segundo refere-se à sua motivação na busca do diálogo, em especial, do Oriente com o Ocidente.

Pesquisas relacionadas ao Oriente não são fáceis de serem sustentadas, pois existe um grande preconceito e dificuldade da compreensão do Outro (refiro-me à ideia de Ocidente x Oriente). São muitos fatores a serem analisados. Logo, não se pretende fazer nenhum tipo de comparação, mas analisar aquilo que nos é desconhecido e entender o que nos causa. No mundo globalizado, na atualidade, temos acesso a qualquer outra cultura humana do planeta. Em uma perspectiva positiva, podemos nos perguntar uma série de questões que podem nos ajudar a compreender melhor a psicologia enquanto ciência, por exemplo. No Oriente, existe uma ciência psicológica? Sim. Em relação às bases de uma psicologia no Oriente, qual seria sua fundamentação? Aprofundar esses temas pode nos ajudar a ter uma melhor compreensão de nós mesmos e a pensar uma ciência cada vez mais sólida para o desenvolvimento das civilizações. Não vamos debater sobre esses grandes temas, mas esperamos que o que será apresentado das pesquisas de Carl G. Jung possa servir como um motivador para novas investigações sobre o Oriente. No livro *O Segredo da Flor de Ouro* (2013), ele afirma que:

No símbolo paulino de Cristo, as experiências supremas do Ocidente e do Oriente se tocam: Cristo, o herói carregado de dores e a Flor de Ouro que floresce na sala purpúrea da cidade de jade. Que contraste! Que diferença impensável, que abismo da História! Problema digno de coroar a obra de um futuro psicólogo! (Jung; Wilhelm, 2013, p. 67).

No símbolo paulino de Cristo, as experiências supremas do Ocidente e do Oriente se tocam. Essa frase sugere que o símbolo de Cristo, conforme apresentado por Paulo de Tarso nas escrituras cristãs, incorpora elementos essenciais das experiências espirituais tanto do Ocidente quanto do Oriente. Em primeiro lugar, Cristo é retratado como o “herói carregado de dores”. Essa imagem evoca a figura central do cristianismo, que é Jesus Cristo, retratado como o Messias que sofreu e morreu pelos pecados da humanidade. Essa representação enfatiza a ideia de redenção, sacrifício e compaixão, elementos centrais nas tradições religiosas ocidentais (Jung; Wilhelm, 2013).

Por outro lado, a referência à “Flor de Ouro que floresce na sala purpúrea da cidade de jade” faz alusão a um conceito presente no pensamento oriental. A “Flor de Ouro” é uma metáfora frequentemente usada para descrever o despertar espiritual ou iluminação, encontrada em tradições como o budismo e o taoismo. A sala purpúrea da cidade de jade representa um

espaço sagrado, um estado de consciência transcendente em que a verdade última é revelada. O contraste entre essas duas representações é marcante. Enquanto Cristo é retratado como um herói carregado de dores, sofrendo pela humanidade, a Flor de Ouro simboliza o florescimento espiritual, a plenitude e a realização interior. Essas imagens representam diferentes abordagens para a compreensão da natureza humana e do caminho espiritual (Jung; Wilhelm, 2013).

A frase final menciona que esse contraste e diferença impensável são um “problema digno de coroar a obra de um futuro psicólogo” (Jung; Wilhelm, 2013). Aqui, o autor sugere que explorar e compreender essa intersecção entre as experiências espirituais do Ocidente e do Oriente, representadas por Cristo e pela Flor de Ouro, seria um desafio intelectual e psicológico significativo. Isso implicaria investigar as semelhanças e diferenças entre essas abordagens, examinar suas implicações para a psicologia humana e, possivelmente, oferecer novas perspectivas sobre a natureza do ser humano. No livro *Aion – Estudo sobre o simbolismo do si-mesmo* (2013b), Carl G. Jung diz:

A imagem de Cristo corresponde integralmente, por assim dizer, a esse estado de coisas: Cristo como homem perfeito e como crucificado. Dificilmente se poderia encontrar imagem mais verdadeira da meta da aspiração ética. Pelo contrário, qualquer que seja o caso, jamais poderá emergir a ideia transcendental do si-mesmo que serve de hipótese de trabalho para a psicologia, pois, embora seja um símbolo, falta-lhe o caráter de um acontecimento da revelação histórica. Ela é, como a ideia aparentada do Atman e do Tao, no Oriente, um produto, pelo menos parcial, do conhecimento que não se baseia na fé, nem na especulação metafísica, mas sim na experiência de que o inconsciente em determinadas circunstâncias produz espontaneamente um símbolo arquetípico da totalidade (Jung, 2013b, p. 87-88).

De acordo com o historiador Sonu Shamdasani (2006), o psiquiatra empirista Carl G. Jung faz uma ciência psicológica moderna à frente de seu tempo. Porém, podemos afirmar que ainda hoje é mal compreendida por muitos pesquisadores em todo o mundo. Isso se dá ao fato de ser uma vasta *Obra* e da escrita do autor seguir uma estética de *circumbulação*. Nesse caso, uma base epistemológica sólida se faz necessária para compreender Carl G. Jung, e dois autores fundamentais são Immanuel Kant e William James. Podemos apontar que, ao falar de imagem, Jung apenas substitui a categoria kantiana pelo conceito de arquétipo; e ao tratar dos universais, ele aponta a dificuldade de conciliar as funções filosóficas — que tratam do que é possível pensar ou fazer — com as experiências culturais. Um exemplo é o tema do nascimento e da morte, que aparece em todas as sociedades, embora não tenha o mesmo significado em cada uma. É justamente por isso que se pode falar em arquétipos. De acordo com suas bases de pesquisas, podemos adentrar na busca por um estudo do oriente.

Um aspecto adicional do autoconceito da Psicologia como ciência é a lenda de sua evolução, isto é, a crença axiomática de que — diferentemente da compreensão da condição humana praticada, por exemplo, pela literatura — a Psicologia passa por um processo de desenvolvimento. Como consequência, a crença de que estamos hoje mais bem equipados de teorias do que estivemos antes, em virtude de algum mal esboçado processo de seleção natural, é generalizada. A lenda dessa evolução, que vigora sem o crivo de qualquer exame, conferiu um aspecto normativo ao uso dos conceitos psicológicos ocidentais contemporâneos e levou a um distanciamento implícito das formas de entendimento psicológico presentes em outras culturas. Além disso, essa lenda obscurece a extensão na qual determinadas psicologias se tornaram dominantes por intermédio de eventos historicamente contingentes e, ainda, de uma releitura da história (Shamdasani, 2006).

Carl G. Jung estudou o filósofo Immanuel Kant e 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. Irei enfatizar o papel germinativo do pensamento oriental, que também irá permitir que obtenhamos uma nova perspectiva sobre a atitude de Carl G. Jung em relação à cultura ocidental em geral e ao cristianismo em particular. Ficará evidente em nosso exame atento de seus escritos nesse campo que, embora tenha permanecido firmemente ligado às suas raízes culturais e religiosas, ele considerou necessário reexaminar alguns dos pressupostos fundamentais da tradição ocidental com a ajuda de ideias extraídas da filosofia oriental.

O interesse de Carl G. Jung da cultura Oriente se dá por seis tópicos: (i) a experiência interior e da realidade do mundo psíquico; (ii) a experiência numinosa em vez de credos ou fé — essência da religião; (iii) a busca por uma noção ampliada de individualidade que vá além dos estreitos limites do ego consciente; (iv) a crença na possibilidade de autotransformação pelos próprios esforços; (v) o esforço para superar a oposição intransigente da matéria e da mente; e (vi) a busca pela totalidade baseada na interação criativa entre opostos complementares dentro da psique (Clarke, 2001).

A seguir, irei apresentar algumas correspondências¹² de Carl G. Jung referente aos seus estudos orientais de sua época. Além disso, em seguida, irei destacar, em tópico, alguns dos escritos compilados no volume *Psicologia e religião oriental* (2012) de suas *Obras*.

¹² Todas as correspondências foram retiradas da coletânea de *Cartas*, lançada pela Editora Vozes, reimpressão de 2018. Apresenta os seguintes volumes: Volume 1 – *Cartas: 1906- 1945*; Volume 2 – *Cartas: 1946-1955*; e Volume 3 – *Cartas: 1956-1961*.

- Carta Richard Wilhelm – 26.04.1929
 “A medicina está mudando de atitude com vistas ao psiquismo, e é aí que deve entrar o Oriente”.
- Carta Richard Wilhelm – 25.05.1929
 “O destino parece que nos deu o papel de dois pilares da ponte entre o Oriente e o Ocidente”.
- Carta Dr. Vetter – 25.01.1932
 “A entrada do Oriente é antes um fato psicológico que já foi preparado há muito tempo pela história. Os primeiros sinais encontram-se em Mestre Eckhart, Leibniz, Kant, Hegel, Schopenhauer e Ed. Von Hartmann. Mas não se trata do Oriente real, mas do fato de o inconsciente coletivo ser onipresente.”
- Carta Richard Wilhelm – 10.09.1929
 “Seria muito desejável que houvesse uma apresentação de textos semelhantes (com Hui Ming Ching), caso estivessem disponíveis. Desculpe essas propostas insistentes, mas estou entusiasmado demais com esses textos que estão tão próximos de nosso inconsciente.”
- Carta Dr. Paul Maag – 20.06.1933
 “O quanto a fé é subjetiva pode o senhor constatar-lo no fato de não acreditar que o cristianismo seja a única e a maior manifestação da verdade. No budismo há no mínimo tanta verdade quanto no cristianismo, e nas outras religiões também.”
- Carta Daisetz Teitaro Suzuki – 22.09.1933
 “O Zen é verdadeira mina de ouro para as necessidades do ‘psicólogo’ ocidental. [...] O meu conhecimento das obras clássicas do Oriente longínquo sempre me ajudou muito nas minhas lides psicológicas.”
- Carta Mr. Evans-Wentz – 08.12.1938
 “Vazio significa também vazio de consciência, nisso concordo plenamente com o Oriente.”
- Carta Hermann Berger – 12.07.1947
 “Quanto a sua pergunta sobre minha posição diante do budismo, posso dizer que ele significa para mim quase a mesma coisa que o cristianismo”.
- Carta Victor White – 30.01.1948
 “O senhor vê algo que algo me tirou da Europa e do Ocidente e me abriu também as portas do Oriente, para que eu entendesse alguma coisa do espírito *humano*.”

- Carta Georg Krauskopf – 31.12.1949

“O seu livro *Die Heilslehre des Buddha* (1949) chegou bem às minhas mãos. Entendo perfeitamente sua predileção por Buda. É algo magnífico. Eu visitei os lugares sagrados do budismo na Índia e fiquei profundamente impressionado com eles, sem falar da leitura dos escritos budistas. Se eu fosse hindu, certamente seria budista.”

- Carta - Prof. Karl Kotschau – 16.05.1958

“Na Ásia Oriental não há psicologia com esse nome, mas uma filosofia que consiste inteiramente daquilo que nós chamaríamos psicologia. Consequentemente também não há nenhuma psicanálise, pois aquilo que, por exemplo, a análise freudiana se esforça para descobrir já está incluso em todo o pensamento oriental.”

- Carta - Pastor Hans Wegmann – 09.1957

“O Oriente às vezes sabe as respostas de questões que para nós cristãos parecem insolúveis”.

Em relação às experiências de Carl G. Jung, o professor Mokusen Miyuki afirma: “A Psicologia Analítica de Jung forneceu ao Ocidente a primeira via psicológica significativa para abordar o budismo e outras experiências religiosas asiáticas” (Spiegelman; Miyuki, 1994, p. 172). Carl G. Jung não é o pioneiro, mas pode-se afirmar que, no campo da Psicologia, seus escritos ajudam a ampliar a dimensão do humano, aproximando-nos de outras culturas. Para ilustrar os trabalhos de Carl G. Jung, podemos citar os seminários compilados pelo historiador Sonu Shamdasani, intitulados *A psicologia da Ioga Kundalini* (1932), o livro prefaciado por Carl G. Jung, do indólogo Richard Wilhelm, denominado *I Ching – O Livro das Mutações*, (1948) e *O Segredo da Flor de Ouro*, além do compilado das *Obras* denominado *Psicologia e Religião Oriental* (2012), que vem com os seguintes títulos:

- Comentário psicológico sobre o Livro Tibetano da Grande Libertação (1939)
Diferença existente entre o pensamento oriental e o pensamento ocidental
Comentário ao texto
- Comentário psicológico ao Bardo *Thödol* (1935)
- A ioga e o Ocidente (1936) – *Prabudha Bharata*
- Prefácio à obra de Suzuki: A Grande Libertação (1939/Brasil: 1961)
- Considerações em torno da psicologia da meditação oriental (1943)
- O Santo Hindu (Introdução à obra de H. Zimmer: O caminho que leva ao si-mesmo) (1944)
- Prefácio ao *I Ging* (1948)

O estudo das religiões comparadas feito por Carl G. Jung, em especial, das religiões ocidentais (cristianismo) e das religiões orientais (destaco o budismo), apresenta uma diferenciação, 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, Carl G. 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” (Jung, 2013g, p. 21).

1.3 PSICOLOGIA ANALÍTICA E O ORIENTALISMO

Existe um amplo debate acadêmico em todo o mundo sobre a relação cultural do Oriente com o Ocidente e do Ocidente para com o Oriente. Nesse contexto, é importante abordar o tema do *orientalismo*, que se refere à maneira como os ocidentais percebem e interpretam o Oriente, muitas vezes envolvendo projeções culturais. Um dos pesquisadores mais renomados nessa área é Edward Wadie Said, um influente intelectual palestino, crítico literário e ativista político e social que defendeu a causa na palestina no conflito entre Israel e Palestina, bem como as questões árabes de modo geral. Outro pesquisador que aborda o tema do orientalismo é J. J. Clarke, coordenador do departamento de História das Ideias na Kingston University, no Reino Unido. Ele é autor dos livros *Jung and Eastern Thought: A dialogue with the Orient* (1994) e *Oriental Enlightenment: The Encounter Between Asian and Western Thought* (1997).

O orientalismo é um conceito complexo que se baseia na relação assimétrica entre o Ocidente e o Oriente, em que o Ocidente frequentemente assume uma posição superior e exótica em relação ao Oriente. Edward Said explorou amplamente essa dinâmica e argumentou que o orientalismo não é apenas uma descrição neutra das culturas orientais, mas também uma forma de dominação e subjugação, que perpetua estereótipos e distorções em detrimento das culturas orientais.

Edward Said (2007) criticou a forma como o Ocidente constrói narrativas sobre o Oriente, muitas vezes reduzindo-o a uma imagem estereotipada e homogênea, ignorando sua diversidade e complexidade. Ele destacou como essas representações orientalistas influenciam a política, a economia, a cultura e as relações internacionais, moldando a percepção pública e afetando a maneira como as culturas orientais são compreendidas e interagem com o Ocidente.

Edward Said cresceu entre Jerusalém e o Cairo, o que lhe proporcionou uma perspectiva única sobre a questão do orientalismo. Ele experimentou em primeira mão a influência das

representações ocidentais sobre o Oriente e dedicou sua carreira acadêmica e ativismo político a desafiar essas percepções simplistas e enviesadas. Por meio de suas obras, como *Orientalismo* (1978), ele abriu caminho para uma análise crítica e uma compreensão mais abrangente das relações entre o Ocidente e o Oriente.

Said estudou na Universidade de Princeton e depois na Universidade de Harvard, onde concluiu o seu doutoramento. Em 1963, ingressou como docente na Universidade de Columbia, em Nova Iorque, e lá ensinou durante as quatro décadas as disciplinas de Inglês e Literatura Comparada.

Segundo o professor Said (2007, p. 27), o orientalismo é “um modo de abordar o Oriente que tem como fundamento o lugar especial do Oriente na experiência ocidental europeia”. O termo “orientalismo” é um termo polissêmico utilizado tanto para definir os estudos orientais — ou seja, o estudo das civilizações orientais atuais ou históricas, especialmente do Oriente Médio e, em menor medida, do Extremo Oriente — como para designar a representação, imitação ou mistificação, segundo uma visão eurocêntrica, de determinados aspectos das culturas orientais, por parte de escritores e artistas plásticos ocidentais, que acabaram por convertê-los em estereótipos. Ele afirma:

O Orientalismo reagia mais à cultura que o produzia do que a seu suposto objeto, também produzido pelo Ocidente. A história do Orientalismo, portanto, tem uma coerência interna e um conjunto altamente articulado de relações para com a cultura dominante que o circunda. [...] Havia assim (e há) um Oriente lingüístico, um Oriente freudiano, um Oriente splengeriano, um Oriente darwiniano, um Oriente racista — e assim por diante. Mas nunca houve um Oriente puro, ou incondicional; da mesma forma, nunca houve uma forma não material de Orientalismo, muito menos algo tão inocente quanto uma “idéia” do Oriente (Said, 2007, p. 53).

Desde o século XVIII, o orientalismo tem sido um campo de estudo popularizado, mas foi no século XIX, com o advento do colonialismo moderno, que adquiriu características institucionais distintas. O orientalismo abrangia uma ampla gama de civilizações, incluindo o Extremo Oriente, a Índia, a Ásia Central, o Oriente Médio (frequentemente referido como “Mundo Árabe”) e até mesmo a África, em alguns casos.

Em essência, o orientalismo pode ser entendido como uma forma de projeção ocidental e uma vontade de exercer domínio sobre o Oriente (Said, 2007). É importante notar que, durante o século XX, uma consciência de identidade asiática emergiu no próprio Oriente, mas esse desenvolvimento ocorreu principalmente como resposta ao imperialismo ocidental e, em grande parte, como uma imagem invertida da autopercepção ocidental.

Essas ideias estão relacionadas ao papel desempenhado pelo Oriente em duas áreas distintas: primeiro, como um espelho crítico para o Ocidente, permitindo que este examinasse suas próprias deficiências e encontrasse inspiração para renovação; segundo, no surgimento de um senso de universalismo, uma concepção da unidade da humanidade que transcende suas variações locais e históricas.

A lista de pensadores iluministas que demonstraram interesse duradouro pela filosofia oriental é impressionante e inclui nomes como Malebranche, Bayle, Wolff, Leibniz, Voltaire, Montesquieu, Diderot, Helvetius e Quesnay.

Em suma, podemos identificar dois temas interligados na relação entre o Oriente e o Ocidente, que se estendem até o século XX. De acordo com professor e pesquisador J. J. Clarke (2001), existem dois aspectos da relação entre o Oriente e o Ocidente que persistiram até o século XX, cada um com implicações distintas:

- i. A busca por paralelos entre o pensamento oriental e ocidental, levando à concepção de uma religião ou filosofia universal que transcende as diferenças culturais. Essa busca está ligada ao conceito de unicidade da humanidade, procurando encontrar uma essência comum que une todas as culturas. Essa abordagem reconhece a diversidade cultural, mas procura identificar princípios fundamentais compartilhados, permitindo uma compreensão mais abrangente e inclusiva da humanidade.
- ii. A crítica à civilização ocidental, apontando sua decadência, estreiteza e desafiando a singularidade da mensagem cristã, a crença no progresso e na superioridade europeia. O Oriente, como mencionado anteriormente, ofereceu um espelho para o Ocidente se examinar, servindo como um ponto de referência externo que estimulou a autoanálise e a autocrítica. Essa crítica da civilização ocidental questiona as noções de superioridade cultural e levanta questões sobre os valores e os modelos adotados pelo Ocidente (Clarke, 2001, p. 35).

O diálogo com o mundo oriental poderia, na visão de Carl G. Jung, trazer clareza e fazer uma crítica ao homem ocidental e à crise no mundo ocidental, principalmente em relação ao modelo de cristianismo, bem como à crise do homem moderno. No texto intitulado *Os arquétipos e o inconsciente coletivo* (2014), Carl G. Jung discute a questão do empobrecimento simbólico. Ele afirma: “Estou convencido de que o crescente empobrecimento dos símbolos tem uma consequência interior. [...] Tentar cobrir nossa nudez com suntuosas vestes orientais, como fazem os teósofos, seria trair nossa própria história” (Jung, 2014, p. 23). Carl G. Jung expõe a existência possível desse empobrecimento simbólico, que enfraquece a identificação cultural e social do homem. Ele começou a perceber essa situação em seus estudos de Antropologia, o que o levou a denominar de crise do homem moderno. No volume 10 de sua obra, em que Jung aborda a civilização de forma mais ampla, ele aprofunda essa temática e faz uma prospecção, referindo-se ao homem do século 21. Carl G. Jung acreditava que o Ocidente

tinha muito a aprender com os estudos do pensamento oriental e que o Oriente oferecia uma maneira produtiva de questionar as suposições e preconceitos ocidentais. Ele via no diálogo com o Oriente uma oportunidade de enriquecimento e crescimento para a cultura e a mente ocidental (Clarke, 2001).

Nas décadas finais do século 1920, ocorreu um período frequentemente considerado como um renascimento espiritual, coexistindo com o racionalismo científico, positivismo e materialismo. Esse renascimento manifestou-se por um crescente interesse pelo mundo em geral e pelo misticismo oriental. Já naquela época, Carl G. Jung abordava extensivamente o tema da mística, e a partir das décadas de 1970 e 1980, após a publicação de suas próprias obras, o interesse pelo misticismo oriental cresceu ainda mais, especialmente com o movimento New Age. Isso proporcionou um aumento do contato entre o Oriente e o Ocidente, permitindo que mais pessoas tivessem acesso a livros, textos e informações por meio de jornais e revistas.

Podemos observar a influência das fontes de pesquisa de Carl G. Jung sobre escritos orientais em dois livros importantes: *Símbolos da Transformação* (1912) e *Tipos Psicológicos* (1923). Nessas obras, Jung incorporou ideias provenientes da mitologia védica, budista e taoísta, integrando essas vertentes de maneira profunda e simbólica. Em relação ao livro 5, *Símbolos da Transformação*, é possível notar que Jung demonstra uma maior familiaridade com o *Rigveda*, o *I Ching* e o *Bhagavad Gita*, bem como com os escritos de indologistas importantes, como F. Max Müller, H. Oldenberg e Paul Deussen. Essas influências orientais contribuíram para enriquecer suas reflexões sobre o inconsciente coletivo, arquétipos e transformação psicológica.

Carl G. Jung acreditava que o Ocidente tinha muito a aprender com o estudo do pensamento oriental e que o Oriente oferecia uma maneira de sujeitar as pressuposições e preconceitos do Ocidente a uma crítica produtiva.

O livro *Tipos Psicológicos* (Jung, 2013c) inclui uma extensa discussão das noções brâmanes e taoístas de opostos, além de fazer amplo uso de conceitos míticos e filosóficos orientais na elaboração do conceito emergente de psique de Carl G. Jung. Nesse trabalho, ele reconheceu a importância dos processos psíquicos, especialmente aqueles relacionados à interação de opostos e à formação de atitudes religiosas e visões de mundo. Foi nesse contexto que ele elaborou, pela primeira vez, sua noção da relatividade do conceito de Deus¹³ em relação à psique humana, um *insight* crucial que deve muito à filosofia oriental.

¹³ Para mais detalhes, sugerimos a leitura dos parágrafos 457-61 do volume 6 – *Tipos Psicológicos* (Jung, 2013c, p. 256-258).

A teoria dos opostos é muito interessante e aborda o tema da introversão e extroversão. Resumidamente, essas características estão relacionadas aos tipos psicológicos e à forma como manifestamos nossa energia no mundo. Os extrovertidos direcionam sua energia para o exterior, enquanto os introvertidos a direcionam para o interior. No entanto, é importante destacar que todos temos ambas as energias, e elas oscilam ao longo do dia e da vida. Existe uma tendência tipológica que nos leva a manifestar uma energia maior em relação à outra.

O conceito de Oriente e Ocidente é tratado de forma complementar, assim como a imagem do símbolo Yin e Yang. Ambas as culturas se complementam, e Jung enfatiza que o Oriente enxerga essa complementaridade de forma mais avançada. Ele trabalha também a questão do bem e do mal, apontando que, nas culturas orientais, essa distinção é mais definida, enquanto no Ocidente, essa questão parece ter sido esquecida, gerando um enfraquecimento simbólico em nossa cultura.

Uma das influências mais significativas na formação do interesse de Carl G. Jung pela filosofia oriental foi o renomado filósofo alemão do século XIX, Schopenhauer. Carl G. Jung foi profundamente influenciado pelas ideias de Schopenhauer sobre o pensamento oriental e sua abordagem filosófica.

Durante a década de 1920, o interesse de Carl G. Jung pelas ideias orientais recebeu um estímulo adicional por meio do conhecimento de dois homens: Herman Keyserling e Richard Wilhelm. Ambos foram importantes colaboradores de Carl G. Jung, fornecendo-lhe *insights* e conhecimentos sobre a filosofia, a espiritualidade e a sabedoria orientais, que ampliaram ainda mais sua compreensão e interesse nesse campo.

Carl G. Jung e Keyserling compartilharam uma relação intelectual significativa, baseada em suas visões sobre a interação entre o Oriente e o Ocidente, bem como na busca por uma regeneração espiritual em uma era de crescente nacionalismo. Keyserling, um filósofo social amador e viajante ávido, expressou sua perspectiva internacionalista em seu livro *The Travel Diary of a Philosopher*, publicado em 1919. Nessa obra, ele empreendeu uma jornada para compreender a “alma” do Oriente e promover uma maior compreensão entre as culturas (Clarke, 2001).

Em seu panfleto de 1912, intitulado *O Oriente e o Ocidente e sua Busca pela Verdade Comum*, Keyserling (2014) destacou o crescente interesse ocidental em temas orientais, como o pensamento oriental, a arte, a religião e a cultura. Ele enfatizou a necessidade de uma síntese entre o pensamento oriental e ocidental, acreditando que o Ocidente havia perdido sua orientação espiritual e poderia recuperá-la ao explorar a sabedoria do Oriente. (Clarke, 2001)

Fica claro que tanto Keyserling quanto Carl G. Jung compartilharam a convicção de que o Ocidente poderia se beneficiar ao se abrir para as contribuições do Oriente, buscando uma síntese entre as duas perspectivas. Eles acreditavam que essa busca poderia ajudar a regenerar o espírito humano em um mundo cada vez mais polarizado e dominado por nacionalismos estreitos.

Durante uma reunião em Darmstadt, em 1923, Carl G. Jung teve o prazer de conhecer Richard Wilhelm, um sinologista e missionário cristão, cuja influência em seu desenvolvimento intelectual foi significativa.

O que mais impressionou Carl G. Jung foi o fato de que, apesar de Wilhelm ser um missionário dedicado à conversão de não crentes ao cristianismo na China, ele também desenvolveu um profundo apreço pelo pensamento chinês, que parecia tão estranho à mente europeia. Surpreendentemente, Wilhelm expressou grande satisfação por nunca ter tentado batizar um único chinês. Ele compartilhava com Carl G. Jung a habilidade natural de ser um hermenêuta, alguém capaz de ouvir as revelações de uma mentalidade estrangeira sem preconceitos e realizar o milagre da empatia, tornando, assim, os tesouros intelectuais da China acessíveis à Europa (Clarke, 2001).

A tradução de Wilhelm do texto taoísta, *O Segredo da Flor de Ouro* (2013), proporcionou a Carl G. Jung dois tipos¹⁴ importantes de apoio: o primeiro encorajou Carl G. Jung a ter confiança na validade de sua própria abordagem terapêutica, pois ele descobriu que, inconscientemente, seguia o caminho secreto que há séculos tem sido a preocupação das melhores mentes do Oriente; e o segundo foi a crença de que a tradução oferecia evidências cruciais para sustentar suas investigações sobre os arquétipos do inconsciente coletivo, reforçando sua visão de que a psique humana tem um substrato comum que transcende todas as diferenças culturais e de consciência.

Além disso, a tradução e interpretação de Wilhelm do *I Ching* teve um impacto importante na formulação posterior do conceito de *sincronicidade* por parte de Carl G. Jung e em suas tentativas de estabelecer uma ligação entre a sabedoria ancestral e a ciência moderna.

1.4 A EXPERIÊNCIA DE CARL G. JUNG NA ÍNDIA

A história da relação de Carl G. Jung com o Oriente alcançou seu ponto culminante durante sua visita à Índia em dezembro de 1938. Podemos acompanhar com mais detalhes a

¹⁴ Apresenta no volume 13 das *Obras* de Carl G. Jung, em que o texto foi publicado (2011c).

jornada de Carl G. Jung na Índia pelo trabalho produzido pela indiana Sulagna Sengupta, intitulado *Jung in India* (2013), em que ela apresenta, com detalhes, a experiência dele de aproximadamente um mês nas terras hindu. A oportunidade de ir à Índia não surgiu por iniciativa própria, mas por meio de um convite do governo britânico na Índia para participar das celebrações do 25º aniversário da fundação da Universidade de Calcutá. Carl G. Jung aproveitou essa oportunidade para realizar uma viagem prolongada por várias partes da Índia e Ceilão (atual Sri Lanka), onde teve a chance de conhecer diversos estudiosos e gurus indianos, além de proferir palestras em várias universidades e visitar importantes locais históricos e religiosos.

Durante sua estadia na Índia, Carl G. Jung fez visitas aos templos em *Konarak* e às *Stupas* de *Sanchi*, lugares onde o Buda realizou o dito “sermão do fogo”. Essa experiência lhe proporcionou uma riqueza de conhecimentos e *insights*. Entretanto, é importante destacar que sua dedicação à alquimia europeia já havia se tornado o foco principal de seu interesse, em 1928, com o texto de Richard Wilhelm. Durante a viagem, Carl G. Jung diz, em suas *Memórias*, que se dedicou a estudar a obra alquímica *Theatrum Chemicum* (1602) do início ao fim. Ele afirma que essa obra é “uma peça fundamental e original do patrimônio do pensamento europeu foi constantemente confrontada com as impressões advindas da mentalidade e do gênio de uma civilização estrangeira” (Jung, 1975, p. 241). Dessa forma, grande parte de seu tempo livre, tanto na Índia quanto durante a longa viagem marítima, foi dedicada ao estudo de um texto alquímico em latim (Clark, 2001).

A visita de Jung ao Oriente revelou sua ambivalência entre os ensinamentos e as tradições da Índia e seu crescente interesse na alquimia europeia. A diversidade cultural e espiritual que encontrou na Índia certamente influenciou sua jornada acadêmica e pessoal, mesmo que sua paixão pelos mistérios da alquimia continuasse a ser um elemento central em sua busca pelo conhecimento. Dessa forma, sua visita à Índia foi um marco significativo em sua vida, em que diferentes tradições se entrelaçaram, moldando sua abordagem multifacetada para a compreensão da psique humana e do mundo (Clark, 2001).

Em seu artigo “O que a Índia nos pode ensinar” (Jung, 2011b), escrito logo após seu retorno a Zurique, ele comparou a civilização indiana com a da Europa, vendo-a como mais equilibrada psicologicamente do que o Ocidente e, portanto, menos sujeita a surtos de barbárie, que, naquela época, era muito evidente na civilização supostamente avançada da Europa¹⁵.

¹⁵ Volume 10/3 – *Civilização em Transição* (Jung, 2011b).

Em suas *Memórias*, Carl G. Jung relata um encontro que poderia ter acontecido com o guru indiano Shri Ramana Maharshi, conhecido por ter uma abordagem filosófica de autoinvestigação e autoindagação como um meio para alcançar a iluminação. Sua filosofia centrava-se no conceito do “Eu”, ou do “Eu sou”, levando os buscadores a questionarem quem eles realmente eram e a transcenderem a identificação com a mente e o corpo. Carl G. Jung afirma: “evitei todos os possíveis encontros com os homens ‘santos’. Evitei-os porque devia contentar-me com minha própria verdade, nada aceitando fora daquilo que pudesse atingir por mim mesmo” (Jung, 1975, p. 242).

Embora de lugares e saberes distintos, Carl G. Jung e Ramana Maharshi compartilhavam a ideia de que o autoconhecimento era essencial para a evolução espiritual e psicológica. Enquanto Carl G. Jung explorava as profundezas do inconsciente por meio de sua psicologia, Maharshi incentivava a investigação interna para perceber a natureza da própria consciência. Imaginar um encontro entre Carl G. Jung e Shri Ramana Maharshi, duas figuras notáveis de campos tão distintos, é uma fascinante viagem especulativa no tempo e espaço. Apesar de nunca ter ocorrido na realidade, podemos explorar a riqueza das ideias e abordagens que poderiam ter sido compartilhadas em tal encontro hipotético.

Se esses dois mestres se encontrassem, certamente haveria um profundo respeito e interesse mútuo por suas respectivas visões de mundo. Primeiro, Carl G. Jung, com sua profunda exploração do inconsciente e da psique humana, provavelmente ficaria intrigado com a abordagem de autoinvestigação de Maharshi e sua ênfase na natureza do “Eu”. Em suas trocas, Carl G. Jung poderia explicar suas teorias sobre os arquétipos e como a mente inconsciente influencia o comportamento humano, enquanto Maharshi compartilharia sua compreensão sobre a natureza da consciência e a busca pela autorrealização.

Tal encontro imaginário entre um psicólogo ocidental e um mestre espiritual do Oriente poderia proporcionar uma oportunidade única para o diálogo intercultural e a troca de ideias sobre a natureza da mente, da alma e da jornada espiritual. Ambos os pensadores teriam a oportunidade de explorar as semelhanças e diferenças em suas abordagens, encontrando pontos de convergência entre a psicologia ocidental e a espiritualidade oriental. Esse diálogo enriquecedor poderia ter inspirado novas perspectivas sobre a natureza humana e as vias para a autorrealização e o crescimento pessoal.

Embora o encontro entre Carl Jung e Shri Ramana Maharshi nunca tenha ocorrido fisicamente, essa fusão de ideias nos lembra da importância de buscar a sabedoria e o conhecimento em todas as suas formas, independentemente de origens geográficas ou campos

de estudo, para enriquecer nosso entendimento da existência humana e da busca pela verdade interior.

O professor Dilip Loundo apresenta uma crítica a Carl G. Jung sobre o encontro que não aconteceu, dizendo que este não reconheceu no “discípulo” a figura do “Mestre”. Apesar do encontro não ter acontecido, ainda assim Carl G. Jung se encontra com um discípulo de Ramana. Loundo (2015, p. 29) afirma que “Jung resistiu a reconhecer, no encontro com o discípulo, a plenitude do encontro com o mestre enquanto personificação consciente do Self”.

No budismo primitivo, a representação da imagem do Buda pode ser analisada como um “símbolo circular” — o que não é desconhecido. O Buda é retratado na arte pela ausência física, seja por meio de um trono vazio, uma árvore, um pé ou um *Dharma*, entre outros elementos. A ênfase recai sobre o “vazio” ou a “ausência de um eu permanente”, que eventualmente foi substituída por imagens do próprio Buda, que serviam como ponto focal de concentração. Pode-se analisar que a mandala desenvolveu esse conceito como forma de manifestar o estado de espírito que o Buda representa por meio de desenhos geométricos específicos e significativos. Símbolos específicos foram criados para transmitir a mente profunda (inconsciente) para a mente consciente, estabelecendo uma ligação entre ambas e tornando a presença da mente inconsciente conhecida pela mente consciente. Ao estudar o *I Ching* (1924), Carl G. Jung reconheceu que suas estruturas sempre mutáveis de seis alinhamentos, em constante fluxo, representavam a natureza em constante movimento da mente e seu desenvolvimento. Ao analisar um trabalho desenvolvido por uma de suas pacientes, ele afirma de maneira empírica:

As fases e os aspectos do desenvolvimento interior da minha paciente são, portanto, facilmente expressos na linguagem do *I Ching*, porque este último também se fundamenta na psicologia do processo de individuação, o qual constitui uma das preocupações do taoísmo e do zen. [...] O conflito insolúvel e ameaçador torna os sistemas orientais de cura, que aparentemente atravessam a problemática dos opostos sem conflito, duplamente interessantes. Este conhecimento do Oriente talvez seja parcialmente responsável pelo fato de os opostos, irreconciliáveis na visão cristã, não serem camuflados, mas vistos com toda agudeza: justamente por isso se conciliam na unidade da mandala (Jung, 2014a, p. 344).

Carl G. Jung chegou à conclusão de que a abundância de significado permeava cada atividade e símbolo. Logo, de maneira bastante independente da filosofia oriental, sentiu grande satisfação em ter suas conclusões confirmadas por diversos ensinamentos. Sua apreciação pelo budismo é evidente, e isso pode ser constatado em seus escritos em que menciona o nome de

Buda, seus ensinamentos e mesmo seu nascimento. Na obra *Tipos Psicológicos* (Jung, 2013c), 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 Bodhisattva encarnado espalhou-se um incomensurável brilho de 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. (Jung, 2013c, p. 190)

Cada momento da vida é significativo, tanto como uma experiência em si mesma quanto como um evento observável. Por meio desse olhar, o método de observação é perspicaz aos momentos externos e suas correspondentes características psicológicas internas. Assim, nada era desperdiçado, uma vez que nenhuma experiência estava isenta de um significado mais profundo. Carl G. Jung não estava tentando justificar a religião ou seus ensinamentos religiosos com seu método, mas sim destacar que a religião é um componente fundamental da atividade humana e, inevitavelmente, carrega consigo um significado *arquetípico*. Mesmo que a religião em si não possa objetivar seu próprio conteúdo historicamente derivado, ela continua a conter esse significado. Em *O Homem e seus Símbolos* (2008), Jung afirmou:

A triste verdade é que a vida do homem consiste de um complexo de fatores antagônicos inexoráveis: o dia e a noite, o nascimento e a morte, a felicidade e o sofrimento, o bem e o mal. Não nos resta nem a certeza de que um dia um desses fatores vai prevalecer sobre o outro, que o bem vai se transformar em mal, ou que a alegria há de derrotar a dor. A vida é uma batalha. Sempre foi e sempre será. E se não fosse assim, ela chegaria ao fim. Foi precisamente esse conflito interior do homem que levou os primeiros cristãos a esperarem e desejarem um final rápido para o mundo e os budistas a rejeitarem todas as aspirações e anseios terrenos. Essas contestações fundamentais equivaleriam a um verdadeiro suicídio se não estivessem associadas a determinadas ideias e práticas morais e intelectuais que constituem a própria substância de ambas as religiões e, de um certo modo, modificam a sua atitude de negação radical do mundo (Jung, 2008, p. 107).

Durante a experiência na Índia, Carl G. Jung foi marcado pela tradição budista e a imagem do Buda. Ele afirma que o “Buda certamente viu e compreendeu a dignidade cosmogônica da consciência humana; por isso via nitidamente que se alguém conseguisse extinguir a luz da consciência, o mundo se afundaria no nada” (Jung, 1975, p. 245). Pode-se verificar, no ano de 1950, que Carl G. Jung compartilhou com um correspondente que estava

imerso novamente nos estudos dos escritos de Chuang Tzu. Esse interesse pela sabedoria oriental persistiu até o ano anterior à sua morte, quando se dedicou ao estudo dos sermões do Buda. Nessa fase final de sua vida, Jung buscava compreender a notável psicologia do próprio Buda, mergulhando em seus ensinamentos.

É evidente que as ideias orientais continuaram a influenciar e desempenhar um papel significativo nesse período altamente produtivo. Em 1956, ele participou da contribuição de uma declaração, ao lado de figuras como Thomas Mann e Albert Schweitzer, para uma publicação dos discursos do Buda. Nessa declaração, Carl G. Jung reconheceu a imensa ajuda e estímulo que recebeu dos ensinamentos budistas, enfatizando sua crença de que esses ensinamentos oferecem ao homem ocidental meios para disciplinar sua vida psíquica interior. Essa sincera apreciação reflete o impacto profundo que as ideias orientais tiveram em sua trajetória e em sua abordagem à psicologia.

Ao longo de sua vida, o diálogo com o Oriente sempre permeou o trabalho de Carl G. Jung. Embora não tenha escrito nenhum tratado importante ou sistemático sobre o assunto, sua obra contém vestígios significativos desse interesse contínuo. Os escritos de Jung sobre o tema geralmente se manifestam em ensaios curtos e introduções a traduções de textos orientais realizadas por Wilhelm e outros estudiosos.

Esse diálogo intercultural revela a mente aberta e a busca incessante de Carl G. Jung por conhecimento e compreensão em diversas tradições e culturas. Sua capacidade de incorporar saberes orientais em sua própria abordagem psicológica demonstra o caráter inclusivo e holístico de sua visão sobre a natureza humana e da psique. Carl G. Jung deixa um legado inspirador de integração e exploração, destacando a importância de abraçar perspectivas diversas em nossa busca por autorrealização e crescimento pessoal.

1.5 A REALIDADE DA PSIQUE E A PSICOLOGIA DOS OPOSTOS

Durante toda sua vida, Carl G. Jung se dedicou compreender a natureza da psique e os fenômenos do inconsciente, que, para alguns estudiosos, a ciência não tinha como explicar. Alguns desses pesquisadores que se aventuraram em desbravar os fenômenos inconscientes acabavam produzindo conhecimento dentro da metafísica ou de uma metapsicologia, o que não é o caso de Carl G. Jung. O próprio Jung foi muito mal compreendido em sua época, apesar do seu grande esforço em justificar em suas produções acadêmicas sua posição enquanto cientista. Em um dos textos publicados por ele na década de 1950, ele afirma:

A psicologia é uma ciência experimental que lida com coisas reais. Por isso, como psicólogo que sou, não tenho a intenção, nem tampouco a qualificação para me imiscuir no terreno da metafísica. Só me torno polêmico quando a metafísica se intromete no campo da experiência e lhe dá uma interpretação que não se justifica absolutamente por via empírica (Jung, 2013b, p. 70).

A posição de Carl G. Jung quanto à sua proposta de psicologia é clara e direta, mas, mesmo assim, confunde a compreensão de muitos pesquisadores, que, ao navegarem por suas páginas, se deixam levar por suas próprias especulações desconexas do pensamento do autor. Para orientar a apresentação a seguir, podemos iniciar com texto *O Segredo da Flor de Ouro* (2013). Embora tão enigmático quanto os escritos gnósticos que Carl G. Jung sentiu-se compelido a deixar de lado, revelou-se como uma ponte de compreensão psicológica entre o Oriente e o Ocidente. Essa obra convenceu Carl G. Jung de que havia uma conexão profunda entre os estados psíquicos e simbolismos dessas duas culturas distintas (Jung; Wilhelm, 2013).

Essas descobertas foram transformadoras para Carl G. Jung, fortalecendo sua confiança na validade de sua teoria arquetípica como uma característica universal da natureza humana, além de ser uma mera peculiaridade europeia. Especialmente nessa fase de seu desenvolvimento intelectual, seus estudos das ideias religiosas do Oriente foram de suma importância, pois ofereceram um apoio inestimável para seus esforços psicológicos (Cartas I, 2001). Jung encontrou muitos paralelos entre essas ideias orientais e os processos psíquicos que ele havia observado nos indivíduos ocidentais (Cartas II, 2002).

Uma importante consequência desse reexame para Carl G. Jung foi a confirmação de que existe um componente universal na psique humana, o que o levou a rejeitar qualquer ideia de que a Europa representasse uma fase fundamentalmente superior na evolução da humanidade. O tema da unidade subjacente da humanidade permeia o pensamento de Jung e é essencial para sua teoria do inconsciente coletivo. Essa teoria vê a consciência como sustentada por estruturas arquetípicas que transcendem as fronteiras individuais e culturais. J. J. Clarke afirma:

Descobriremos que, repetidas vezes, os intelectuais europeus, ao longo dos séculos, questionaram explicitamente as próprias tradições indígenas do Ocidente, sua própria singularidade, até mesmo seu auto-respeito – Confúcio é igual a Aristóteles, o Bhagavad Gita em pé de igualdade com a Bíblia, os Upanishads comparáveis a Kant, Buda a Cristo, o naturalismo taoísta À ciência grega (Clarke, 1997, p. 27).

Em outro texto, ele informa:

Ao olharmos para nós mesmos do ponto de vista asiático, podemos ter uma visão mais sóbria e objetiva, reduzindo a concepção inflada de nossa própria superioridade. Carl G. Jung acreditava que, a partir dessa perspectiva, poderíamos compreender que as diferenças entre Oriente e Ocidente não devem ser entendidas em termos de algum progresso histórico inevitável, como Hegel havia imaginado, nem em termos de alguma superioridade racial inata, mas sim como opostos complementares (Clarke, 2001, p. 66).

A mensagem central do texto *O Segredo da Flor de Ouro* (2013), na opinião de Carl G. Jung, reside no conceito de integração psíquica — o ideal da reconciliação dos elementos conscientes e inconscientes na vida da psique, formando um todo equilibrado e harmonioso (Clarke, 2001). A noção de que do encontro entre culturas distintas surjam novos símbolos e imagens, desencadeando ao homem moderno — Jung escreve para o homem europeu — a possibilidade de resgatar, em decorrência da falta, o que se perdeu dentro da sua própria tradição (como mencionado anteriormente). Para isso, Jung irá usar o termo *enantiodromia*.

Tensão estruturante, ou *enantiodromia* (Pieri, 2022), é um conceito desenvolvido por Heráclito e revivido por Carl G. Jung e representa o movimento de compensação psíquica, em que a direção a um extremo psicológico tende a se reverter para o polo oposto. Essa noção nos lembra da natureza cíclica e equilibrada da psique humana, na qual a busca incessante pelo equilíbrio pode levar a uma mudança de direção para evitar extremos prejudiciais.

A teoria de opostos de Carl G. Jung é uma das contribuições mais importantes de sua psicologia analítica. Jung argumentou que nossa psique é composta por uma interação dinâmica de forças opostas, que ele chamou de “opostos complementares”. Essa ideia fundamental baseia-se na percepção de que as polaridades opostas estão presentes em todas as áreas de nossa experiência e personalidade. “Todo extremo psicológico contém secretamente o seu oposto ou está de alguma forma em estreita relação com ele” (Jung, 1986, p. 363).

Carl G. Jung enfatizou que não podemos compreender completamente uma faceta de nossa psique sem reconhecer sua contraparte oposta. O professor Heráclito Pinheiro, em seu livro *O método Jung* (2021, p. 132), cita Jung ao afirmar que uma “afirmação só é verdadeira se pudermos afirmar o seu oposto”. Esses opostos podem ser vistos em diversas dimensões, como masculino e feminino, consciente e inconsciente, racional e emocional, entre outros. Ele acreditava que equilibrar e integrar essas polaridades é essencial para alcançar a individuação, que é o processo de desenvolvimento pessoal e autodescoberta.

Ao reconhecer a dinâmica dos opostos em nossa psique, Carl G. Jung nos convida a abraçar nossa totalidade e a encontrar harmonia em meio à diversidade interna. Essa perspectiva

holística e integradora da natureza humana continua sendo uma influência significativa na psicologia e na compreensão da jornada do autodescobrimento e crescimento pessoal.

Assim como a psique individual tem disposições opostas de introversão e extroversão, é necessário alcançar um equilíbrio entre essas duas características. Da mesma forma, culturas inteiras podem manifestar essas disposições e correm o risco de desequilíbrio quando uma função é superdesenvolvida em detrimento da outra.

Em particular, o autor percebeu que a imagem de Cristo era excessivamente unilateralmente boa e espiritual, em comparação com a ideia oriental de opostos, representada pela dualidade yang / yin chinesa, que, segundo ele, estava mais próxima da verdade ao expressar a plenitude e integridade da personalidade humana. Durante sua jornada na Índia, ele foi impressionado pela presença do bem e do mal coexistindo na natureza, sendo apenas diferentes graus da mesma coisa, o que refletia o conceito de dualidade Bem e Mal (Clarke, 2001, p. 67).

No Ocidente, o foco excessivo na mente racional consciente levou ao desejo incessante de poder e grandiosidade, necessitando de equilíbrio pelo reconhecimento das funções de sentimento e intuição, as quais o Oriente tem muito a nos ensinar. O Oriente, por sua vez, oferecia uma perspectiva diferente, capaz de compensar a “unilateralidade bárbara” da civilização ocidental. Jung acreditava que essa visão oriental promovia a autoconsciência e permitia a revelação e liberação dos poderes de autolibertação da mente, abrindo caminho para integração psíquica e contentamento, que eram escassos no domínio ocidental (Clarke, 2001).

Podemos entender, pela perspectiva de Carl G. Jung, da seguinte forma a essência de cada cultura:

- (i) Ocidente exalta = racional e científico;
- (ii) Oriental exalta = interno e a mente.

Os dois pontos de vista, embora contraditórios, têm justificativas psicológicas distintas. Cada um deles é unilateral, pois falha em considerar os fatores que não se alinham com sua atitude típica. Um dos pontos de vista subestima o mundo da consciência, enquanto o outro negligência o mundo da Mente Única. Essa abordagem extrema leva ambos a perderem metade do universo, tornando suas vidas desconectadas da realidade total (Jung; Wilhelm, 2013).

Em 1912, Carl G. Jung já apontava que os pacientes enfrentavam conflitos ligados aos grandes problemas da sociedade, e ele via a neurose intimamente ligada ao dilema da época (Jung, 2012f).

No livro *Presente e Futuro* (2011f) (*The Undiscovered Self*), Carl G. Jung explora o conceito de “massificação”, descrevendo-o como uma epidemia psíquica que surge quando uma

civilização perde contato com suas raízes inconscientes. Ele também alerta sobre os perigos de uma cultura que reduz o indivíduo humano a uma mera estatística, ocasionando a perda da individualidade.

A contribuição distinta de Carl G. Jung para esse debate foi sua capacidade de enxergá-lo através de categorias psicológicas e reconhecer o potencial da contribuição do Oriente para sua possível resolução. Ele percebeu que o crescente interesse e até obsessão pelas filosofias orientais não eram apenas curiosidades históricas, mas sintomas do mal-estar espiritual no Ocidente. “No Ocidente, infelizmente, não se costuma atentar para o fato de que nosso apelo ao idealismo e à razão, ou quaisquer outras virtudes desejáveis, desaparece no vazio, mesmo quando defendido com entusiasmo” (Jung, 2011f, p. 27).

Ao considerar as perspectivas de ambos os lados, Carl G. Jung propôs uma abordagem mais integrativa, que buscava equilibrar as visões unilateralmente opostas. Ele valorizava a compreensão das raízes culturais e individuais, reconhecendo o papel fundamental do inconsciente na formação da psique humana. Por meio dessa análise psicológica, Jung acreditava que poderíamos encontrar caminhos para uma maior harmonia e compreensão entre culturas e dentro de cada indivíduo.

O interesse de Carl G. Jung estava centrado nas ideias e conceitos psicológicos presentes no diálogo com o Oriente, e não no ambiente cultural em que essas ideias estavam inseridas. Suas doutrinas e crenças metafísicas foram deixadas de lado, pois ele valorizava principalmente o compromisso do Oriente com a exploração do mundo interior da psique, considerando-o igualmente importante e extenso em relação ao mundo físico externo.

O ponto crucial para Carl G. Jung era que o Oriente atribuía um status ontológico central à mente. Diferentemente do pensamento ocidental, que tendia a considerar a psique como secundária e até mesmo derivada, o Oriente via a mente como a essência e o fundamento de todas as coisas. Segundo Jung (2013g), o Oriente era mais sábio nesse aspecto, pois reconhecia que apenas a psique possuía realidade imediata.

Essa percepção permitiu a Carl G. Jung construir uma ponte para o Oriente, onde encontrou ideias essencialmente semelhantes às suas. Ele descobriu uma profunda e duradoura preocupação com o mundo mental e a crença, em diversas formas, de que a realidade se assemelha à mente. Nas tradições do hinduísmo e do budismo mahayana, por exemplo, o mundo como o conhecemos pelos sentidos não é a realidade última, mas uma manifestação da mente eterna, compreendida somente por aqueles com discernimento.

Essa convergência de pensamentos permitiu que Jung explorasse e enriquecesse suas próprias teorias e compreensões sobre a psique humana. Ao integrar conceitos do Oriente com

suas ideias psicológicas ocidentais, ele expandiu suas perspectivas e contribuiu para um diálogo enriquecedor entre as culturas, enfatizando a importância do mundo interior como um aspecto fundamental da existência humana.

A possibilidade das ideias de sincronicidade de Carl Jung e a relação entre psique e matéria têm sido temas fascinantes no campo da Psicologia Analítica e da Filosofia da Mente. A sincronicidade, para Jung, é uma manifestação do princípio de que a psique e a matéria estão interconectadas de maneira profunda e significativa. Isso implica que eventos coincidentes e aparentemente aleatórios podem estar ligados por um significado subjacente e não causal, transcendendo a causalidade clássica da física newtoniana. Jung afirma: “a *vontade*, a *prima causa*, de onde se irradiam todas as cadeias causais como os meridianos dos polos e, graças aos paralelos circulares, acham-se em si numa *relação de simultaneidade* significativa” (Jung, 2014b, p. 20).

Carl G. Jung argumentava que a sincronicidade ocorre quando eventos externos e estados psíquicos internos estão em ressonância, formando uma espécie de “ponte” entre a mente e o mundo material. Essa ressonância significativa poderia ser experimentada como coincidências marcantes, sonhos reveladores, encontros fortuitos ou padrões simbólicos que emergem em nossas vidas. Ele afirma:

O princípio da sincronicidade torna-se, assim, a regra absoluta em todos os casos em que um acontecimento interior ocorre simultaneamente a outro exterior. Ao invés disso, devemos ter presente que os fenômenos sincronísticos podem ser verificados empiricamente, longe de constituírem uma regra, são tão raros, que quase sempre se duvida de sua existência. Na realidade, eles são, certamente, muito mais frequentes do que se pensa e se pode provar, mas ainda não sabemos se ocorrem de modo tão frequente e com tanta regularidade, que se possa dizer que são fatos que obedecem a determinadas leis (Jung, 2014b, p. 91).

A relação entre psique e matéria, como proposta por Carl G. Jung, vai além da divisão tradicional entre mente e corpo. Ele postulava que a psique não é apenas um produto da atividade cerebral, mas tem uma existência autônoma e influência direta na materialidade do mundo. Essa perspectiva, embora inovadora, encontra eco em campos emergentes da ciência, como a física quântica, que sugere uma interconexão fundamental entre a mente e o universo físico.

De acordo com a teoria junguiana, a sincronicidade é uma evidência do inconsciente coletivo, uma camada profunda e compartilhada da psique humana, que transcende a individualidade e está entrelaçada com as estruturas da própria realidade. Assim, eventos

sincronísticos podem atuar como símbolos arquetípicos, carregando um significado profundo e universal que ressoa com experiências humanas em todo o tempo e espaço. Carl G. Jung esclarece dizendo:

Os acontecimentos sincronísticos repousam na *simultaneidade de dois estados psíquicos* diferentes. Um é normal, provável (quer dizer: pode ser explicado causalmente) e o outro, isto é, a experiência crítica, não pode ser derivado causalmente do primeiro. [...] *Um conteúdo inesperado, que está ligado direta ou indiretamente a um acontecimento objetivo exterior, coincide com o estado psíquico ordinário*: é isto o que chamo de sincronicidade, e sou de opinião que se trata exatamente da mesma categoria de eventos, não importando que sua objetividade apareça separada da minha consciência no espaço ou no tempo (Jung, 2014b, p. 38).

A aceitação das ideias de sincronicidade e a compreensão da relação entre psique e matéria abrem novos horizontes para a Psicologia e a Filosofia, provocando questionamentos sobre a natureza da realidade, a causalidade, a subjetividade e o papel ativo do observador na construção do mundo. Enquanto alguns críticos veem a sincronicidade como uma mera coincidência, outros veem nessa concepção uma abertura para uma visão mais holística e integrativa da mente humana e do universo em que vivemos. O diálogo contínuo entre as abordagens científicas e filosóficas pode, eventualmente, lançar luz sobre a complexa interação entre a psique e a matéria e expandir nossa compreensão sobre a natureza da realidade e a nossa própria existência.

1.6 INDIVIDUAÇÃO E TOTALIDADE

A reflexão sobre individuação e totalidade está diretamente relacionada à influência que Carl G. Jung recebeu do Oriente. Podemos resumir essa abordagem como uma psicologia prática e um caminho de experiência, com ênfase na interdependência e interconexão entre o ego e o *Self*, representando uma mudança significativa em relação ao pensamento tradicional. Essas afirmações podem ser esclarecidas no diálogo analisado na Parte II desta tese.

Carl G. Jung percebeu que o arquétipo do *Self*, presente na natureza da psique humana, tem certa autonomia em relação ao ego, o que podemos considerar como uma “revolução copernicana”¹⁶ na concepção do eu. Jung percebeu que existe uma interdependência entre o eu

¹⁶ Termo utilizado pelo filósofo Immanuel Kant em seu livro *Crítica da Razão Pura* (2015).

e o *Self*, relação que ele vai denominar de individuação¹⁷. Esse ponto fica esclarecido ao estudar os textos da alquimia, em que, por meio do método proposto por Carl G. Jung — método comparativo ou método sintético —, há uma comparação do processo psicológico de individuação com o processo do alquimista de encontrar a pedra filosofal. Resumidamente, Jung propõe uma experiência do inconsciente. Sua busca pessoal foi de encontrar, pelo viés da Psicologia, o que sua própria tradição havia perdido, ou seja, a busca por uma forma de autorrealização e experiência de si. Maria Louise von Franz esclarece:

Autorrealização é uma palavra que está sendo usada hoje em dia por várias escolas de psicologia, em sua maior parte de certa maneira vagamente apoiadas no conceito junguiano de individuação. Olhando mais de perto, contudo, percebemos que elas o estão usando em sentido diferente do de Jung, ou seja, no sentido de descobrir certa identidade do ego. [...] Jung, ao contrário, quis dizer algo completamente diferente, ou seja, descobrir conscientemente e estabelecer um relacionamento com outro conteúdo psíquico, o qual, recorrendo aos Upanixades, ele chama de Si-mesmo. [...] Nesse caso, o ego, em vez de se realizar, ajuda o Si-mesmo a seguir na direção da realização (von Franz, 2021, p. 13).

A individuação, para Carl G. Jung, significa tornar-se um ser humano real, entendendo nossa singularidade íntima e nos tornando nosso próprio si mesmo. Esse processo de tornar-se si mesmo é comparável ao diálogo entre ego e *Self* na tradição hindu (como exemplificado na primeira parte do texto). Ele afirma:

Há uma destinação, uma possível meta além das fases ou estádios de que tratamos na primeira parte deste livro: *é o caminho da 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 “o real iza r-s e do si -mesmo” (*Selbstverwirklichung*) (Jung, 2012f, p. 63).

A interseção entre o zen-budismo e a alquimia também é explorada em livros que abordam as fases do boi e do pastor, comparando-as às fases alquímicas e ao processo de individuação. Podemos acompanhar esse trabalho no livro *Buddhism and the Art of Psychotherapy* (1996), escrito pelo junguiano Kawai Hayao. A obra aborda uma forma de

¹⁷ Cf. *Tipos psicológicos*: “A individuação é [...] um processo de diferenciação que tem por meta o desenvolvimento da personalidade individual. [...] Assim como o indivíduo não é um ser isolado mas supõe uma relação coletiva com sua existência, do mesmo modo o processo de individuação não leva ao isolamento, mas a um relacionamento coletivo mais intenso e geral”.

interação entre a sabedoria oriental e a psicologia ocidental. Esse fato apresenta a individuação em nível psicológico, como proposto por Carl G. Jung.

A individuação, portanto, só pode significar um processo de desenvolvimento psicológico que faculte a realização das qualidades individuais dadas; em outras palavras, é um processo pelo qual um homem se torna o ser único que de fato é. Com isso, não se torna “egoísta”, no sentido usual da palavra, mas procura realizar a peculiaridade do seu ser, e isso, como dissemos, é totalmente diferente do egoísmo ou do individualismo. Além disso, é importante para a meta da individuação, isto é, da realização do Si-mesmo, que o indivíduo aprenda a distinguir entre o que parece ser para si mesmo e o que é para os outros (Jung, 2012f).

Durante sua jornada, Jung teve a oportunidade de encontrar LIG Dangond Chen, um momento marcante em sua exploração das conexões entre Oriente e Ocidente. Essas influências do Oriente enriqueceram sua psicologia analítica e o levaram a reavaliar conceitos essenciais, contribuindo para uma visão mais integradora da psique humana e do caminho para a realização do si mesmo.

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 (Jung, 1990, p. 105).

O documentário alemão *Wheels of Time* (2003)¹⁸, do diretor Werner Herzog, explora o significado da mandala e sua relevância no contexto psicológico, com foco na experiência do terapeuta ao observar muitos de seus pacientes relatando sonhos relacionados a essa representação. A mandala é representada por uma figura circular, e o documentário também apresenta outra variante em forma quadrada ou retangular.

No documentário, é fascinante observar como diversas pessoas estão envolvidas em um ritual com a construção da mandala. O método do ritual se dá pela construção de uma mandala abstrata feita por monges por meio de um instrumento de areia fina de cores diversas. Os monges passam horas (24 a 48 horas) criando meticulosamente o desenho do mandala. Após o

¹⁸ Documentário sobre as festividades ligadas à iniciação *Kalachakra* em *Bodh Gaya* (Índia).

término, a mandala fica montada por aproximadamente 12 horas, antes de ser destruída pelo próprio *Dalai Lama*. Logo depois, pela tradição, a mandala é recolhida em um vaso e descartada no rio, representando o aspecto transitório e efêmero da existência. Esse ritual desempenha um papel significativo para essas pessoas, proporcionando uma conexão profunda com o ciclo de vida, morte e renascimento.

Figura 2 – Momento do ritual de destruição do mandala elaborado



Fonte: Mubi (2003)

Um ponto importante abordado no documentário é a conexão entre a mandala e o processo de individuação, conceito-chave desenvolvido por Carl Jung. Esse processo diz respeito ao desenvolvimento pleno do indivíduo, integrando todos os aspectos da psique, tanto conscientes quanto inconscientes, em busca de uma totalidade psicológica. Nesse sentido, a mandala pode ser vista como um símbolo arquetípico poderoso, que representa o movimento em direção à unidade e à totalidade interior.

O documentário nos instiga a refletir sobre a importância dos rituais e símbolos na jornada de autodescoberta e crescimento pessoal. Por meio da mandala, essas pessoas encontram uma conexão profunda com sua própria psique e com a natureza cíclica da vida. Essa experiência transcende o mero processo de criação artística, transformando-se em uma prática espiritual que as ajuda a encontrar significado e propósito em suas vidas.

O processo de individuação de Carl G. Jung pode ser relacionado às filosofias orientais, como o budismo, o hinduísmo e o taoísmo. Nas tradições orientais, também há uma ênfase na busca interior e no desenvolvimento do eu interior em harmonia com o todo. A individuação, como Jung descreve, é um processo contínuo, uma jornada em constante evolução ao longo da vida. À medida que vivemos, enfrentamos desafios, reflexões e transformações que nos levam a um maior autoconhecimento e crescimento pessoal.

A individuação é uma jornada pessoal, única para cada indivíduo, que nos permite nos aproximarmos cada vez mais de nossa realização. Essa realização significa cumprir plenamente nossa vida, estar consciente de todas as experiências que nos cercam e ser tocado por elas. É aprender a sentir profundamente todas as nuances da vida — alegrias e sofrimentos — e encontrar significado e propósito em cada uma delas. Carl G. Jung afirma:

No processo analítico, isto é, no confronto dialético do consciente e do inconsciente constata-se um desenvolvimento, um processo em direção a uma certa meta ou fim cuja natureza enigmática me ocupou durante anos a fio. Os tratamentos psíquicos podem chegar a um fim em todos os estágios possíveis do desenvolvimento, sem que por isso se tenha o sentimento de ter alcançado uma meta (Jung, 1990, p. 16).

A psicoterapia é uma ferramenta valiosa nessa jornada, proporcionando um espaço seguro para refletir e explorar nossos pensamentos, emoções e comportamentos mais profundos. Com esse mergulho profundo, ganhamos autoconhecimento e uma maior conexão com o *Self*, que é a essência autêntica de quem somos. A realização da individuação reside em estar em sintonia com a totalidade de nossa vida, abraçando todas as experiências e permitindo que elas nos transformem e nos levem a uma compreensão mais profunda de nós mesmos e do mundo que nos cerca. Marie-Louise von Franz, em seu livro *Psicoterapia* (1977), cita Jung:

“O interesse principal do meu trabalho”, escreve Jung, “não está relacionado com o tratamento das neuroses, e sim com a abordagem do numinoso. Mas o fato é que a abordagem do numinoso é a verdadeira terapia e, na medida que alcançamos as experiências numinosas, somos libertados da maldição da patologia. Até mesmo a doença que assume um caráter numinoso” (von Franz, 2021, p. 219)¹⁹

Para esclarecer melhor o parágrafo anterior da relação ego e Si-mesmo, vou analisar uma parte do poema épico hindu “Maábarata”, especificamente o diálogo entre Arjuna e Krishna, do livro *Bhagavad Gītā* (Prabhupada, 2017), este que é um clássico da filosofia hindu,

¹⁹ Marie-Louise von Franz retira essa afirmação de Jung das *Cartas*, no volume I.

escrito em sânscrito. Nele, a imagem de Arjuna representa o ego e a imagem de Krishna representa o Si-mesmo. Existe uma dinâmica psicológica da perspectiva de Carl G. Jung do diálogo com a uma personalidade “maior”, o Si-mesmo²⁰. A história começa com o desespero do príncipe Arjuna antes de uma batalha, em que ele não quer entrar porque ela é contra seu próprio povo. Ao expressar sua angústia, o deus Krishna responde por meio da figura do cocheiro. Primeiro fala Arjuna:

Ó Krishna, vendo aí meu povo, reunido aqui, sedento por uma luta, minhas pernas traem-me, minha boca seca; Meu corpo treme, meu cabelo arrepiase, meu Gandiva (arco) escapa à minha mão, minha pele queima-se. Ó Keshava, (Krishna, o assassino de Keshi), eu não consigo ficar de pé; minha mente está confusa e eu vejo presságios adversos. Ó Krishna, eu também não vejo nada de bom em exterminar meu próprio povo nessa batalha. Não desejo nem a vitória, nem o reino, nem os prazeres... Esses guerreiros eu não desejo matar, apesar de eu ser morto por eles (Prabhupada, 2017).

Krishna responde:

Estás lamentando-se por aqueles a quem não se deveria lamentar... mas o verdadeiro sábio lamenta-se nem pelo morto, nem pelo vivo... Esses corpos são perecíveis; contudo os habitantes desses corpos são eternos, indestrutíveis e impenetráveis; portanto, lute, Ó descendente de Bharata! Aquele que o (Si-mesmo) considera o exterminador ou aquele que pensa que ele (Si-mesmo) é exterminado, nenhum deles conhece a Verdade, pois Ele não extermina e nem é exterminado. Ele (Si-mesmo) nunca nasceu, e nunca morre, nem depois de ter voltado a não-ser. Ele (Si-mesmo) não nasce, é eterno, imutável, antigo. Nunca é destruído, nem mesmo quando o corpo é destruído ... Sendo assim, ó filho de Kunti, erga-se e vá a luta. Considerando o prazer e a dor, ganhos e perdas, vitória e derrota, entre nessa batalha. Assim, o pecado não maculará (Prabhupada, 2017).

De modo típico, a imagem do Si-mesmo apresentou uma atitude muito ampla para a compreensão do ego. Arjuna está confuso porque lhe foi apresentada uma atitude para além dos opostos. Nesse caso, o tema da ferida está representado pela sua confusão. De qualquer modo Arjuna responde:

Ó Janārdana, ó Keśava (Krishna), se para ti (o caminho) sabedoria é superior (o caminho da) a ação, então por que estás comprometendo-me com tão terrível ação? Com essas palavras aparentemente conflitantes, estás confundindo-me a compreensão. (Aí está a ferida, vocês vêem) Assim, diga-

²⁰ A ideia de analisar esse poema épico não é de minha exclusividade, pois, já havia encontrado algo desse nível anos atrás. Porém, encontrei duas pesquisas sobre o tema: (i) a primeira de Maria Zélia Alvarenga denominada *Correlações simbólicas entre o Bhagavad Gita e o processo de individuação* (2024) e (ii) a segunda de Adriano Rosatti Campo denominada *Uma leitura do “dharma de arjuna” a partir de elementos da psicologia analítica de Jung* (2022).

me com convicção qual desses que, seguindo-o, posso chegar ao mais alto (Prabhupada, 2017).

Então, *Krishna* prossegue com o que só podemos chamar de uma explicação muito paciente:

Ó homem puro, neste mundo duplo está o caminho que já descrevi. O caminho da sabedoria é para os meditativos, e o caminho do trabalho é para os ativos. O homem não alcança a liberdade da ação pela não-execução da ação, nem alcança a perfeição simplesmente abandonando a ação. ... Aquele que, controlando os órgãos da ação, senta-se retendo o pensamento dos objetos so sentido em sua mente, esse ser auto-enganador é chamado de hipócrita. No entanto, ó Arjuna, aquele que, controlando os sentidos com a mente, segue sem apego o caminho da ação com seus órgãos da ação, é estimado. Realiza, portanto, as ações que lhe são impostas, pois a ação é superior à inação. Sem trabalho, até mesmo a simples manutenção de teu corpo não seria possível. Este mundo é determinado por ações, exceto quando elas são executadas em nome de Yajna (sacrifício religioso, adoração, etc.). Assim, o filho de Kunti, realiza as ações sem apego (Prabhupā, 2017).

A isso segue uma descrição longa e magnífica do modo de vida religioso. Particularmente digna de nota é a descrição de Krishna de sua própria natureza. Bem, lembre-se de que, do ponto de vista psicológico, o que estamos escutando é o Si-mesmo descrevendo sua própria natureza para ego. Então, essa não é apenas uma história de um evento remoto; é um relato de uma experiência que pode se suceder com qualquer um de nós.

Vejamos como Krishna descreve a si mesmo, em parte:

Eu sou a origem e também a dissolução do universo. (Essa é a frase que reverberou na mente de Robert Oppenheimer ao testemunhar a primeira explosão atômica: “a origem e a dissolução do universo.”) Não há nada que exista acima de mim. Como pérolas em um colar, todo o universo está preso a Mim. Sou o gosto das águas e o esplendor do sole da lua. A alma sagrada; Om em todos os Vedas, o som no éter, a consciência na raça humana. Sou a fragrância sagrada na terra e o brilho no fogo. Sou a vida em todos os seres e a austeridade nos ascetas. Reconheçam-me como a semente eterna de todos os seres. Sou o intelecto do inteligente e a bravura dos bravos. Ó Arjuna, conheço o passado, o presente e o futuro de todos os seres, mas ninguém Me conhece (Prabhupada, 2017).

O que está sendo expresso aqui é a natureza do Si-mesmo, o que a psique individual pode encontrar. Dessa maneira, pode-se notar como o Si-mesmo fala de si e apresenta sua fenomenologia. A única manifestação disponível para o Si-mesmo na consciência é como uma encarnação *individual*. Cada Si-mesmo individual, à medida que se torna manifesto, expressa-se dessa forma. “O si-mesmo, portanto, não se torna o *eo ipso* (automaticamente) consciente,

mas sempre tem sido ensinado por uma tradição de saber, como, por exemplo, a doutrina do *atma-purusha*” (Jung, 2013b, p. 201) Podemos dar continuidade ao desenvolvimento do pensamento de Carl G. Jung e algumas de suas influências de sua época.

O *Livro Vermelho* (2015), de Carl G. Jung, também conhecido como *Liber Novus*, é uma obra intrigante que registra suas explorações psicológicas profundas durante um período de sua “crise pessoal”. Esse livro contém imagens, símbolos e arquétipos universais que também podem ser encontrados em muitas tradições orientais. No livro, Jung mergulha nas profundezas de sua psique, dialogando com sua persona interior, chamada Filemon. Este é um personagem crucial na obra, representando uma figura sábia e espiritual que guia Jung em sua jornada interior. A relação entre Jung e Filemon é um reflexo da busca pelo conhecimento e da sabedoria encontrada nas tradições orientais.

A cultura oriental tem um profundo respeito pelas figuras sábias e místicas que orientam os buscadores no caminho da iluminação. Assim como Carl G. Jung encontra orientação em Filemon, os praticantes espirituais do Oriente, muitas vezes, buscam a orientação de mestres e gurus para aprofundar sua compreensão da psique e do mundo espiritual. Marie-Louise von Franz (2021, p. 199) afirma: “talvez seja o zen budismo, com suas etapas em direção ao satori que mais se aproxime da abordagem junguiana”.

Carl G. Jung busca encontrar o equilíbrio e a totalidade pela individuação, e os ensinamentos orientais muitas vezes enfatizam a importância de transcender dualidades e alcançar a unidade interior. O *Livro Vermelho* (Jung, 2015) é uma jornada de autodescoberta e integração, buscando encontrar uma síntese entre os aspectos conscientes e inconscientes da psique, uma busca paralela ao objetivo espiritual encontrado em muitas tradições orientais.

A principal ideia da experiência profunda com o inconsciente é a ampliação da consciência para compreender aspectos internos e externos das “coisas” do mundo e a dissolução do ego. Essa dinâmica nos permite uma comunhão com a natureza e com seres do planeta, e isto, acredito, Carl G. Jung irá denominar de *estado anímico excepcional* (Jung; Wilhelm, 2013).

A dissolução do ego é um tema complexo e profundo que tem sido explorado por pensadores, filósofos e líderes espirituais ao longo dos séculos. Refere-se à mudança da mente egoica e à dissolução das barreiras que separam o indivíduo do todo cósmico, alcançando uma conexão mais profunda e plena com a realidade. Uma faceta importante desse processo é a dissolução da *participation mystique*, ou seja, a ideia de estar imerso em um sentido de unidade com o mundo e a divindade, uma espécie de plenitude de experiência. Essa dissolução leva à transcendência do ego e ao despertar para a unidade universal.

Um exemplo notável de indivíduo que personifica essa dissolução é o Papa Francisco. Ele se destaca por seu despojamento pessoal, abraçando a humildade e a simplicidade em sua vida e serviço. Sua dedicação em buscar a justiça social e o cuidado com o meio ambiente demonstram sua conexão com a totalidade da humanidade e do planeta. Outro exemplo é Matthieu Ricard, monge budista e escritor, que é conhecido como “o homem mais feliz do mundo”. Seu estudo e prática do budismo o levaram a uma profunda dissolução egoica, encontrando plenitude em seu compromisso com a compaixão e o altruísmo. Sua busca pela felicidade genuína o levou a abraçar o sofrimento humano e a buscar a conexão com todos os seres. David Steindl-Rast, monge beneditino, é um terceiro exemplo inspirador. Ele enfatiza a gratidão como uma forma de dissolver as barreiras entre o eu e o outro, permitindo que a *participation mystique* floresça. Sua filosofia da gratidão é uma expressão poderosa de como a consciência pode se expandir além do ego e abraçar a totalidade da existência.

Ao contemplar essas figuras inspiradoras, somos convidados a refletir sobre nossas próprias jornadas de individuação e dissolução da consciência. Cada um de nós tem o potencial de explorar nosso eu mais profundo, transcender as limitações egoicas e experimentar uma *participation mystique* autêntica com a totalidade da vida. Carl G. Jung propõe uma experiência prática e pedagógica do processo em análise, o que permite com que o indivíduo aprenda a ter a capacidade de lidar consigo mesmo. Porém, Jung alerta que nem todo mundo consegue entrar em análise, pois existem requisitos necessários para atingir, e nem todas as pessoas estão preparadas.

Presumivelmente, o homem só conhece uma diminuta parte de sua psique, do mesmo modo que só possui uma visão limitada da fisiologia de seu organismo. Assim como a causalidade de sua existência psíquica situa-se, em grau elevado, em processos inconscientes, à margem da consciência, assim também estão presentes, agindo nele, as determinações finais, que têm sua origem e existência no inconsciente. A psicologia de Freud demonstrou elementarmente o primeiro desses fatores, e a psicologia de Adler o segundo. Tanto as *causae* (causas) quanto os *fines* (fins) são, portanto, realidades que transcendem apreciavelmente os limites da consciência, e isso significa, ao mesmo tempo, que sua natureza e eficácia são imutáveis e insuprimíveis, até se tornarem objeto da consciência. Só se verificam correções desses fatores na consciência, mediante uma intuição e um ato de decisão moral; por esse motivo, o autoconhecimento é, ao mesmo tempo, tão temido quanto necessário. Se despojarmos a mencionada frase do *Fundamentum* de sua linguagem teológica, o seu sentido será o seguinte:

A consciência foi produzida com a finalidade de reconhecer (*laudet*) que sua existência provém de uma unidade superior (*Deum*); de considerar atentamente esta fonte (*reverentiam*), cujas determinações ela deve executar de modo inteligente e responsável (*serviat*), proporcionando deste modo um grau ótimo de vida e de possibilidade de desenvolvimento à psique em sua totalidade (*salvet animam suam*). (Jung, 2013b, p. 198).

CAPÍTULO 2 – SHIN’ICHI HISAMATSU E A ESCOLA DE KYOTO

O nome Escola de Kyoto (ou Quioto) apareceu pela primeira vez impresso em um artigo de jornal no ano de 1932 de Tosaka Jun, intitulado “Philosophy of the Kyoto School”. Entre os filósofos vinculados à Escola de Kyoto, o professor Shin’ichi Hisamatsu (1889-1980) — 久松 真 —, discípulo do professor Kitarō Nishida, destacou-se em preencher as lacunas entre os estudos da filosofia e da religião. O professor Hisamatsu, juntamente a vários de seus alunos na Universidade de Kyoto, fundaram a Gakudō Dōjō — 学道道場 —, com o objetivo de ser um grupo de estudos, em especial, referente à temática do autodespertar de toda a humanidade. Em 1944, esse grupo obteve o reconhecimento nas atividades filosóficas a nível internacional e, como resultado, foi renomeado para *Sociedade faz* (Filosofia da Autoconsciência). Shin’ichi Hisamatsu tornou-se conhecido, principalmente, no Ocidente como um mestre Zen que criticou o próprio zen-budismo. Além disso, ao longo de sua vida, ficou-se a viver a “verdade absoluta” — aquilo que se ele chamava de vida religiosa. Neste capítulo, em especial, iremos apresentar por um viés da pesquisa documental a vida e obra do professor Shin’ichi Hisamatsu, bem como sua contribuição para o pensamento filosófico e religioso do “Oriente” e do “Ocidente”.

O exposto nos próximos capítulos não esgota a contribuição acadêmica do professor Hisamatsu, muito menos a importância dos estudos sobre a Escola de Kyoto atualmente. Entender esse panorama nos orienta na compreensão do diálogo de Carl G. Jung com Shin’ichi Hisamatsu. Além disso, espero incentivar mais estudos futuros sobre os pensadores da Escola de Kyoto com o campo da Psicologia.

2.1 VIDA E OBRA DE SHIN’ICHI HISAMATSU²¹

Shin’ichi Hisamatsu (1889-1980) — 久松 真 — nasceu no 22º ano da Era Meiji²² (1889), em Nagaramura (agora parte da cidade de Gifu), Inabagun, Prefeitura de Gifu. Ele nasceu em uma família de agricultores, que eram crentes fervorosos da tradição budista

²¹ Encontrar as fontes referentes a vida e obra do autor Shin’ichi Hisamatsu foi um grande desafio acadêmico. Porém o levantamento descrito neste tópico foi retirado dos livros *The Philosophy of the Kyoto* (2018) de Masakatsu Fujita, *Rude Awakenings – Zen, the Kyoto School, & the Question of Nationalism* (1995) de James W. Heisig, *Critical Sermons of the Zen Tradition - Hisamatsu's Talks on Linji* (2002) de Christopher G Ives e *An Introduction to Hisamatsu Shin'ichi's Religious Thought* (2012) da F.A.S.

²² A Era Meiji ocorreu no Japão entre 1868 e 1912, sucedeu o Período Edo e foi seguida pelo Período Taisho. O nome significa “governo esclarecido” e foi adotado pelo imperador que reinou nesse espaço temporal, Mutsuhito Tenno (1852-1912).

denominada *Terra Pura*, uma vertente do budismo *mahāyāna* caracterizada por sua devoção ao Buda Amida. O estudioso e pesquisador Shin'ichi Hisamatsu tinha diversos títulos, como o de professor de Filosofia na Universidade de Kyoto, de mestre da tradição zen-budista (japonês) e mestre da cerimônia do chá. Hisamatsu foi aluno de Nishida Kitarō (1870-1945) — 西田幾多郎 — e foi professor de Abe Masao (1915-2006). Além disso, Hisamatsu recebeu o título de doutor *honoris causa* da Universidade de Harvard. No Ocidente, Hisamatsu tornou-se conhecido, principalmente, como um mestre zen-budista que criticou a própria tradição Zen japonesa por ter seu foco no despertar (*Satori*) em detrimento de questões sociais e políticas. Seu objetivo era chegar a um Zen reformado e verdadeiro e preencher lacunas entre a filosofia e a religião. O professor Motoji afirma sobre Hisamatsu: “Ao elucidar o conteúdo desse despertar, ele primeiro falou de um ‘nada oriental’, e depois o expressou e esclareceu com outros termos, como nada ativo, existência como nada, o caminho do sujeito absoluto e o eu sem forma” (Motoji, 2018, p. 149).

Figura 3 – Foto do Dr. Shin'ichi Hisamatsu com 87 anos



Fonte: Fotografia de 1976 na residência de Gifu.

Shin'ichi Hisamatsu voltou-se para o Zen na tentativa de romper essa autocontradição inescapável e encontrar um ponto de vista além da fê teocêntrica e heterônoma de sua juventude e da razão antropocêntrica e autônoma da filosofia acadêmica. Com a recomendação de Nishida, ele se juntou ao mosteiro *Rinzai Zen* no templo Myōshinji, em 1915, e estudou com o Mestre Zen Ikegami Shosan. Durante o *rōhatsu sesshin* — 臘八接心 — de dezembro de 1915, ele alcançou o despertar, ou *kenshō* — 見性. Como ele mesmo escreveria mais tarde, em tal despertar, o eu racional “é rejeitado na negação. Isso resulta em uma autonomia de dimensão mais profunda, que rompeu e se livrou completamente das limitações da autonomia racional. É a autonomia fundamental, absoluta, livre da antinomia fatalista e absoluta que caracteriza a autonomia racional (HISAMATSU 1975a)” (Braak, 2019, p. 636).

O professor Shin'ichi Hisamatsu queria viver uma vida voltada para a verdade absoluta, ou seja, viver uma vida de experiência e contemplação religiosa. Apesar de ser professor de Filosofia, não se preocupava muito com o academicismo. O estudo da Filosofia foi apenas uma forma de alcançar o caminho de uma vida religiosa. Aos tempos de escola, da relação com os amigos do ensino médio, sabia que a maioria dos amigos aspirava ser médico, outros aspiravam ser soldados, empresários e professores. Qualquer um que não viesse de uma família de “templos” (sentido religioso) e aspirasse ser um “religioso” era tratado como débil mental ou louco. Apesar disso, ele também não tinha a intenção de se tornar um soldado, empresário, professor ou cientista. Apenas o interesse no valor da política o influenciava. Na época das negociações de paz russo-japonesas, ele ficou tão indignado que foi ao santuário xintoísta²³ de sua comunidade e jurou, na presença das divindades guardiãs, que se tornaria um diplomata. Tempos mais tarde, sonhando com uma revolução política e imaginando seu destino na prisão, foi chorar no colo de sua mãe.

Havia uma preocupação religiosa latente escondida no fundo de sua alma. Shin'ichi Hisamatsu nasceu em uma família que seguia a tradição budista do *Terra Pura*. Quando jovem, ele decidiu se tornar monge e ingressou na universidade budista de Kyoto — *Nishihonganji*. Ao ingressar na universidade, buscou sanar suas dúvidas sobre a vida por meio da tradição do *Terra Pura*, porém não conseguiu tal feito. Esse foi um episódio de sua vida que o frustrou bastante, desviando-o para outro caminho. Então, Hisamatsu abandona a ideia de religião e se volta totalmente para a filosofia, buscando algo que o tirasse da angústia.

²³ Espiritualidade tradicional japonesa conhecida como “caminho dos deuses”. Essa tradição não tem um fundador e se caracteriza com uma forte ligação a natureza.

Graças ao seu professor de ensino — seria o equivalente ao ensino médio do Brasil — e dos diálogos com o diretor, Orita Hikoichi, em sua escola Shin'ichi Hisamatsu, pôde tomar a decisão sobre qual universidade cursaria. Naquela época, o diretor lhe contou sobre o departamento de Filosofia da Universidade de Kyoto, que era coordenado por Kuwaki Gen'yoku (1874-1946). Este professor havia sido renomado como o principal filósofo de sua época. Além disso, outro importante filósofo é mencionado pelo diretor de sua escola, também brilhante e profundo, denominado Kitarō Nishida. O diretor dizia que Nishida ainda não era conhecido no mundo, mas quando seus trabalhos fossem divulgados, provavelmente seria conhecido em outros países. Hisamatsu ficou impressionado com esses dois filósofos.

O diretor Orita viu sua influência se concretizar de maneira natural naquele aluno. Possivelmente, esse período marcou o auge de uma abertura no pensamento dos alunos na escola. Porém, ao se aproximar da aposentadoria do diretor Orita, houve um controle do espírito escolar e um aumento significativo das atividades militares no Japão. Era quase como se a liberdade outrora experimentada pela escola tivesse sido enclausurada. Dessa forma, inadvertidamente, estavam se preparando para a Primeira Guerra Mundial. Foi um período turbulento, mas não afetou diretamente o jovem Hisamatsu.

Shin'ichi Hisamatsu entrou na Universidade de Kyoto no primeiro ano de Taisho (na segunda metade de 1912). Por meio do departamento de ensino que ingressou, formou-se em Filosofia e Literatura. Em sua turma, formaram-se também Oikawa Eizaemon e Morimoto Koji. Este entrou no Mosteiro Zen Shokokuji. Isso fez com que Hisamatsu começasse a praticar junto aos seus estudos filosóficos a tradição do zen-budismo, com a supervisão de Hashimoto Dokusan e, mais tarde, sob a supervisão Yamazaki Taiko. Logo, praticou Zen por um longo tempo e se tornou um monge.

No período de ensino universitário e da prática zen, Shi'ichi Hisamatsu carregava consigo o pensamento de que a filosofia poderia ser impotente para atingir o *objetivo final* — realização de Si-mesmo. O interesse pela graduação universitária havia, em algum momento, enfraquecido, por isso entregava seus trabalhos de graduação sem se preocupar com os resultados e passava parte do seu tempo trancado em seu quarto, praticando a contemplação (meditação). Naquela época, o comportamento de Hisamatsu parecia fora do comum, e um médico da universidade enviou um telegrama ao seu pai. O médico relatava que, com base em sua aparência, parecia que Hisamatsu estava enfrentando problemas de saúde mental. Seu estado mental estava consideravelmente desequilibrado, contudo, não era algo que pudesse ser tratado por terapia psicológica convencional. Ao ponderar sobre como abordar essa questão subjetiva, ele eventualmente optou por tentar superar o impasse por meio prática do zen.

Shin'ichi Hisamatsu tornou-se instrutor na Universidade de Kyoto em 1935 e professor titular em 1946, depois de se formar na Faculdade de Letras da Universidade Imperial de Kyoto. Além disso, lecionou em várias instituições, incluindo a Universidade Rinzaishū e a Universidade Ryūkoku. Suas principais obras incluem *Tōyōteki mu* (東洋の無 — *Eastern Nothing*), publicado pela primeira vez em 1939 pela editora Kōbundō; *Zettaiteki shutaidō* [絶対的主体道 — *The Way of the Absolute Subject*], publicado em 1948 pela editora Kōbundō; e *Zen to bijutsu* [禅と美術 — *Zen and Art*], publicado em 1957 pela editora Bokubisha. O ensaio *The Metaphysical Element of the East* foi inicialmente publicado na revista *Shisō* [思想 — *Thought*] em 1939 e, mais tarde, incluído na obra *Eastern Nothing*. Ele também é parte do livro *Zōho Hisamatsu Shin-iti chosakushū* (増補久松真一著作集 — *Collected Writings of Hisamatsu Shin-iti: Expanded*) (Hōzōkan).

Podemos notar que o professor Shin'ichi Hisamatsu escolheu o Zen porque havia adquirido o conhecimento necessário para trabalhar com a possibilidade de realização pessoal a ser alcançada. Por meio da leitura da tradição zen-budista, das palestras ouvidas sobre o Zen e do encontro com a filosofia de Kitarō Nishida, Hisamatsu encontrou respostas para acalmar seu estado de espírito e, espontaneamente, começar a trabalhar algo dentro dele. Braak esclarece o significado desse momento para Hisamatsu:

Hisamatsu passou o resto de sua vida tentando expressar tal despertar religioso, tanto de maneiras filosóficas quanto não filosóficas. Em 1928, lecionou em Kyoto na atual Universidade Hanazono e na Universidade Ryūkoku. A partir de 1932, lecionou na Faculdade de Filosofia da Universidade Imperial de Kyoto e, de 1943 a 1949, atuou como catedrático de budismo e filosofia da religião. Em 1957-1958 ele viajou para a Europa e os Estados Unidos, ensinando na Universidade de Harvard e se encontrando com Paul Tillich (1886-1965), Martin Buber (1878-1965), Gabriel Marcel (1889-1973), Rudolf Bultmann (1884-1976), Carl Gustav Jung (1875-1961) e Martin Heidegger (1889-1976) (Braak, 2019, p. 637).

Existe uma grande problemática em pensar esse autor na nossa tradição filosófica ocidental, pois ele era considerado um filósofo *desperto*. Além disso, tinha um vasto conhecimento filosófico e, ao mesmo tempo, era considerado um mestre Zen *desperto*. Poderíamos contornar essa problemática ao se pensar em Santo Agostinho. Surgem algumas perguntas sobre essa relação: será que, ao ser considerado um *desperto*, teria ocorrido uma mudança radical no jeito de escrever a filosofia? Os estudos filosóficos provocaram o *despertar* de Hisamatsu? O que significa *despertar*?

Considerando que a questão fundamental da corrente ontoteológica do Ocidente tem sido *o que é o ser*, temos a contraquestão da Escola de Kyoto, que é *o que é o nada*. Em vez de uma ontologia, a filosofia da Escola de Kyoto pode ser descrita como uma disciplina de *filosofia do não ser* ou *do nada* (Davis, 2019). A Escola de Kyoto, um movimento influente na filosofia japonesa do século XX, explorou temas como a fenomenologia, a filosofia da existência e a interação entre o pensamento Oriental e Ocidental. Embora não haja uma *filosofia do não ser* ou *do nada* explícita associada à Escola de Kyoto, muitos dos filósofos desse movimento envolveram-se com ideias relacionadas à natureza da realidade, à subjetividade e à experiência humana.

A concepção budista *mahāyāna* japonesa do “nada” está intrinsecamente ligada à ideia budista indiana de *śūnyatā* (vazio ou vacuidade), assim como à pré-ontologia taoísta chinesa de *wu* — 無 (*nada*). *Śūnyatā*, conforme delineada na obra de Nāgārjuna por volta de 150 e.C., implica que todas as coisas surgem dentro do contexto da *pratītya-samutpāda* (origem interdependente) e, portanto, carecem de *svabhāva*, uma noção intrincada que, conforme o contexto em que é empregada, pode aludir a substância, essência ou verdadeira natureza (Westerhoff, 2009). O exemplo dado pelo mestre e professor Zen Thich Nhat Hanh sobre a noção de vazio é esclarecedor. Ele afirma:

Imagine, por um momento, uma linda uma linda flor. Essa flor pode ser uma orquídea ou uma rosa, ou mesmo uma simples margarida que cresceu às margens de uma estrada. Ao olharmos para a flor, podemos perceber que ela está cheia de vida. Nela, existe solo, chuva e luz do sol; e também nuvens, oceanos e minerais. Está, inclusive, cheia de espaço e de tempo. Na verdade, o cosmo inteiro está presente nessa pequena flor. Mas, se retirássemos apenas um desses elementos “externos”, a flor não estaria presente. Sem os nutrientes do solo, a flor não teria crescido. Sem a chuva ou luz do sol, ela teria morrido. Retirando todos os elementos “não florais”, não restaria nada substancial que poderíamos chamar de flor. Portanto, nossa observação indica que flor contém o cosmo inteiro, e que, ao mesmo tempo, está vazia de uma existência individual. A flor não pode existir sozinha (Nhat-Hanh, 2018, p. 21).

O exemplo esclarece que a noção de vazio está voltada para a noção de não substancialidade dos objetos e que o mesmo não pode existir por si só, mas depende de uma inter-relação com coisas que existem. Podemos ampliar esse entendimento para a noção de *wu*, que enfatiza uma realidade indefinível e indistinta como a gênese de todas as coisas. Essa fonte inominável e não dualista de todo o ser, bem como do não ser relativo, é também identificada como o campo não transcendente do *tao*. As duas correntes de pensamento, o *śūnyatā* de

Nāgārjuna e o *wu* taoísta, convergem na concepção Zen do vazio absoluto (Kasulis, 1981)²⁴. Braak apresenta em seu texto que a concepção de *nada* foi fundamental para o desenvolvimento das teorias de Shin'ichi Hisamatsu. Ele afirma:

Hisamatsu, também, sem dúvida influenciado por seu professor Nishida, inicialmente tentou expressar seu “ponto de vista do despertar” pelo termo “nada oriental” (J. tōyōteki mu). Em 1928, Hisamatsu deu uma palestra intitulada “Nada Oriental”. Por volta de 1946, esta expressão foi usada por ele para indicar o ponto de vista do despertar para o Eu Verdadeiro (Braak, 2019, p. 638).

Shin'ichi Hisamatsu inicia sua argumentação, “Nada Oriental”, destacando a singularidade do conceito de *nada* na tradição oriental em contraposição às cinco concepções convencionais do Ocidente. Primeiramente, ele enfatiza que o “Nada Oriental” não se restringe à mera negação da existência, como ocorre ao dizer “não há aluno” ou “não há prazer”. Em segundo lugar, ele ressalta que não se trata de uma negação preditiva, como quando afirmamos “a secretária não é uma cadeira” ou “o prazer não é sofrimento”. Terceiro, Hisamatsu enfatiza que não se trata de um conceito abstrato que se refere ao não ser em sua totalidade, em detrimento do ser. Além disso, o “Nada Oriental” não se assemelha a uma simples conjectura, como quando alguém, em vida, imagina-se morto ou inexistente. Por fim, em quinto lugar, não se relaciona à ausência de consciência, como é o caso do sono profundo, da inconsciência ou da morte. Segundo a perspectiva de Hisamatsu, o *nada* oriental transcende todas essas cinco concepções do “nada” no contexto ocidental. Ele está além do dualismo entre ser e não ser, representando não um estado passivo e contemplativo alcançado por meio da meditação, mas sim uma mente contemplativa ativa. Hisamatsu elabora seis descrições positivas que caracterizam o *nada* oriental de maneira distinta:

²⁴ “These two premises recur throughout Zen literature, yet no detailed argument is given in their support. Two explanations are commonly offered to account for this omission. First, as a religious path, Zen Buddhism appeals more to the disciples' direct experiences than to their reflective analyses of them. Second, lacking the critical and dialectical powers of their Indian and Western colleagues, East Asian thinkers simply do not see the need for an argument. These two explanations are inadequate. The first begs the question: virtually all religious traditions emphasize direct experience over cognitive understanding, yet they often give rational support for their beliefs (through theology, for example). Why does Zen Buddhism not do so? The second explanation overlooks the sophistication of the first thesis. Certainly, it is no naive, uncritical standpoint; it involves an advanced reflection on the nature of language and thought. (In effect, it assumes a metalanguage perspective.) It is unlikely that a cultural tradition would hold such an abstract belief for almost two millennia without some attempt at rational clarification or argument” (Kasulis, 1981, p. 15, tradução nossa).

- i. Nem uma única coisa (*not a single thing*): refere-se a uma consciência não discriminante, não objetivada, que abandona a distinção entre sujeito e objeto;
- ii. Espaço vazio (*empty space*)? Shin'ichi Hisamatsu explica que o espaço vazio não está no sentido de não haver consciência, mas é o que está plenamente consciente de todas as coisas;
- iii. Mente em si (*mind-in-itself*): tem as características do espaço vazio;
- iv. Si mesmo (*Self*)? não se refere a um sujeito que está em contraste com o objeto. O “Eu” está no sentido ativo;
- v. Liberdade (*freedom*): liberdade de satisfazer todos os desejos, porém uma liberdade madura, em que se tem o controle desses desejos;
- vi. Criativo (*creative*): o nada oriental é a consciência que reflete todas as coisas. Sempre há um retorno para o criativo (Ives, 2010).

Como observa Ryōsuke Ōhashi, Shin'ichi Hisamatsu usou o termo “Nada Oriental”, até cerca de 1946, como uma expressão do Eu Verdadeiro (Ōhashi, 1990). Depois de 1946, ele usou a expressão “o sujeito absoluto”. Ōhashi (1990) interpreta isso não como uma mudança de ponto de vista, mas como um desenvolvimento adicional da filosofia de despertar de Hisamatsu.

Na década de 1950, o campo de estudo comparativo entre o Zen e a Psicanálise proporcionou um ambiente propício para diálogos frutíferos entre mestres da tradição Zen japonesa e psicoterapeutas ocidentais. Em 1957, foi realizada uma conferência notável sobre Zen e Psicanálise na Universidade Nacional do México, localizada em Cuernavaca, que culminou na criação da famosa coleção de ensaios intitulada *Zen e Psicanálise*. Um dos principais protagonistas desses diálogos interculturais foi DT Suzuki (1870-1966) — 鈴木大拙 —, que desempenhou um papel fundamental na promoção dessas conversas.

Nesse contexto, em 1957, DT Suzuki convidou Shin'ichi Hisamatsu para viajar para o Ocidente e contribuir para esses diálogos transculturais. Durante o semestre de outono de 1957, Hisamatsu ministrou aulas na Harvard Divinity School, onde manteve discussões significativas com o teólogo Paul Tillich sobre o tema do “Ser Sem Forma”. Além disso, no início de 1958, Hisamatsu também teve encontros com figuras proeminentes como Carl G. Jung, Martin Buber e Martin Heidegger. No entanto, vale ressaltar que o diálogo entre Jung e Hisamatsu não foi tão bem-sucedido, sendo marcado por várias contradições e desafios.

Concomitantemente às suas atividades acadêmicas, Shin'ichi Hisamatsu, com vários de seus alunos na Universidade de Kyoto, estabeleceu a *Gakudō Dōjō* (Associação para o

Autodespertar) em 1944. Possivelmente como resultado da crescente internacionalização dessas atividades, em 1958, a *Gakudō Dōjō* foi renomeada para Sociedade FAS, em que “F” representa “realizando o Eu Sem Forma”, “A” representa “Toda a Humanidade” e “S” representa “História Supra-histórica”. O propósito primordial dessa sociedade era apoiar financeiramente a perspectiva fundamental do autodespertar para toda a humanidade.

Hisamatsu procurava uma solução no Zen que transcendesse as categorias de “mera religião” ou “mera filosofia”. Ele buscava um conhecimento do sujeito por meio da prática, uma prática que envolvesse profundamente o sujeito. Ele descrevia essa busca como uma jornada em direção a um Zen que não apenas explorava conceitos abstratos, mas que também envolvia uma experiência direta e transformadora do eu (I,426) (Motoji, 2018, p. 151).

Essa experiência de *kenshō*, uma iluminação súbita e profunda, ocorreu para Shin’ichi Hisamatsu em dezembro de 1915. A partir desse ponto, ele continuou a praticar o Zen sob a orientação de mestres como Shōzan, e mais tarde, de seus sucessores Hiramoto Tokujyū e Hayashi Ekyō, até 1938. Além de sua prática espiritual, Hisamatsu também desempenhou funções acadêmicas em várias instituições, incluindo a Universidade Ryūkoku, a Universidade de Kyoto e a Universidade da Cidade de Kyoto. Sua jornada intelectual e espiritual o levou a contribuir significativamente para o pensamento filosófico e religioso do século XX. Hisamatsu permaneceu profundamente consciente de seu verdadeiro eu desperto dessa maneira, e ele acreditava que seu destino eterno estava intrinsecamente ligado a:

[...] viver esse verdadeiro eu, praticar o conhecimento do sujeito por meio dessa vivência, expressar o eu em seus vários aspectos por meio dessa prática, desenvolver essas atividades em uma religião de despertar, objetivar o eu através do verdadeiro eu tornando-se consciente de si mesmo como um objeto, e assim obter o conhecimento objetual do eu para estabelecer uma filosofia de despertar (I, 433) (Motoji, 2018, p. 151).

A “religião do despertar” e a “filosofia do despertar” são dois aspectos intrinsecamente ligados de uma mesma ideia: o despertar espiritual. A chamada filosofia do despertar se dedica à elaboração teórica desse conceito, enquanto a religião do despertar se concentra na sua concretização prática. Esses dois elementos são como duas faces de uma moeda, inseparáveis em sua essência, embora possam ser distinguidos em termos conceituais. Para compreender a relação entre eles, podemos identificar a filosofia do despertar nos ensaios presentes nos volumes um e dois de suas obras completas, como na edição *Risō shuppan*, notadamente em obras como *Tōyōteki mu* (*O Nada Oriental*) e *Zettai shutaidō* (*O Caminho do Sujeito Absoluto*).

Nesses textos, a teoria do despertar é cuidadosamente discutida e delineada, fornecendo uma base sólida para a compreensão do conceito.

A imersão de Shin'ichi Hisamatsu pelas questões existenciais o fez explorar a fonte universal de todos os “problemas”, buscando uma compreensão mais profunda da conexão entre o indivíduo e o despertar espiritual. Portanto, sua jornada intelectual e espiritual o levou a uma abordagem mais holística, em que a filosofia do despertar e a religião do despertar se entrelaçaram em sua busca pelo significado da vida e da existência humana.

2.2 A ESCOLA DE KYOTO E O MOVIMENTO FILOSÓFICO JAPONÊS

Quando utilizamos o termo “filosofia”, quase sempre, para o “ocidental” (europeu), vem a ideia do início do movimento filosófico, desde Sócrates, Platão e Aristóteles até filósofos mais contemporâneos, que mantêm uma linha de pensamento dentro tradição grega. Porém, o planeta encontra-se, hoje, globalizado e com possibilidade de acesso a todas as culturas e tradições do planeta, isto é, vivemos a era da comunicação e informação graças aos avanços tecnológicos desenvolvidos. Com isso, poderíamos nos perguntar: é correto afirmar que a base da filosofia é de origem grega? Essa é uma discussão muito longa e não perpassa por esta tese. No entanto, ao pensarmos sobre o Oriente, em especial o Japão, em que a presença humana remonta a 3500 a.C. e a fundação como nação data de 660 a.C., podemos sugerir que, enquanto, na região europeia, as culturas humanas se formavam pela religião, ciência e filosofia, na região do Japão, também se formavam culturas ligadas a religião, ciência e filosofia próprias. No Japão, apesar de haver um pensamento filosófico particular em relação a outros lugares do mundo, foi com o movimento filosófico da Escola de Kyoto que possibilitou a abertura para que outras culturas tivessem acesso ao pensamento japonês. O que é Escola de Kyoto (京都学派 — *Kyōto-gakuha*)? Podemos dizer que é um movimento filosófico japonês focalizado na Universidade de Kyoto²⁵, e sua maior característica é a articulação do pensamento oriental e do pensamento ocidental, associando, em especial, *insights* sobre ideias religiosas. A nomeação da *Escola de Kyoto* apareceu pela primeira vez impressa em um artigo de jornal do ano de 1932 escrito por Tosaka Jun, intitulado “The Philosophy of the Kyoto School” (Heisig, 2001). É válido mencionar que, na época, aconteciam diversos movimentos sociais no Japão, além de significativas mudanças com o encontro cultural entre ocidente e oriente, como apresentado por James W. Heisig:

²⁵ A universidade foi fundada em 1897 na cidade de Kyoto, ou Quioto, no Japão.

Exatamente quem cunhou o termo escola de Kyoto ou quando ganhou moeda é difícil dizer. Com toda a probabilidade, surgiu casualmente do círculo bastante substancial de estudantes e professores que se formou em torno de Nishida durante seus últimos anos em Kyoto e que continuou com Tanabe. Segundo todos os relatos, era um grupo misto, talvez duas dúzias ao todo, que se reunia em grupos para discussões informais ou semiformais sobre uma ampla variedade de assuntos. Dificilmente era uma “escola” em qualquer sentido comum do termo, mas sim o tipo de vitalidade acadêmica espontânea que tantas vezes emerge em torno de grandes pensadores. À medida que as pressões de uma força policial especial criada para monitorar ideias perigosas para a unidade nacional aumentaram gradativamente de meados para o final da década de 1930, a concentração de jovens mentes brilhantes em Kyoto naturalmente passou a atrair cada vez mais atenção para si mesma (Heisig, 2001, p. 4).

O movimento de jovens foi extremamente importante para o surgimento do movimento cultural filosófico no Japão. Nota-se que havia, na época, uma luta política no Japão entre ideais de direita e esquerda. Essa luta influenciou o amadurecimento dos jovens na formação da Escola de Kyoto (rejeição da democracia no estilo Ocidental). Para dar uma ideia da problemática da época no Japão, pode-se mencionar o livro *Japão em Análise: Culturas do Inconsciente*, de Ian Parker (2020), que, no primeiro capítulo, aborda o quão impactante foram os textos filosóficos do ocidente — aqui se referindo a Europa — e a dificuldade do diálogo devido à linguagem. Muitos dos alunos do Japão tinham que aprender os idiomas alemão, francês e/ou o inglês para o entendimento dos textos. Não se tinha essa reciprocidade da filosofia europeia para com os países asiáticos, já que língua era uma barreira e entendia o movimento filosófico como surgido apenas na Grécia antiga. Além disso, os jovens japoneses sofriam com as restrições à liberdade de expressão das universidades estatais e tinham medo de que as represálias diminuíssem o entusiasmo dos professores e estudantes das associações com os intelectuais de Kyoto. Um pequeno grupo de pensadores lutou para manter viva a tradição filosófica no Japão, sendo mais notável o professor Nishitani Keiji (1900-1990), discípulo de Nishida e Tanabe, que foi reconhecido desde jovem como uma mente excepcionalmente talentosa. Nishitani, ao longo de sua vida, desenvolveu o que herdara de seus professores e formulou uma filosofia própria. Segundo James W. Heisig:

O ressurgimento do interesse pela escola de Kyoto foi estimulado em parte pelo interesse de filósofos e teólogos ocidentais, não por terem trabalhado em seu histórico político, mas pelo menos inicialmente por simplesmente ignorá-lo. À medida que mais e mais escritos se tornaram disponíveis em tradução, o conteúdo intelectual foi trazido para um destaque mais claro do que entre os estudiosos da história ideológica do Japão (Heisig, 2001, p. 6).

Compreender a filosofia no sentido mais estrito como a tradição intelectual que começou em Atenas no século VI antes da era comum, difundindo-se pelos impérios gregos e romanos e enraizando-se nos países da Europa a partir do século IV e nas Américas a partir do século XVII, faz a reivindicação da participação do Japão ganhar um sentido lógico. Desde os pensadores como Sócrates, Platão e Aristóteles a Aquino, Descartes, Kant e James que na história ocidental se refere como filosofia no sentido estrito do termo nunca foi quebrada, emendada, ampliada ou seriamente desafiada pelo pensamento asiático. O poeta britânico Joseph Rudyard Kipling publicou um poema, em 1889, intitulado *The Ballad of East and West*. Em um refrão, diz “O leste é leste e o oeste é oeste e nunca os dois se encontrarão”²⁶, mas há uma noção inclusiva de filosofia que aceita a imensa herança intelectual da Índia, China, Coreia e Japão. Uma coisa é estender provisoriamente o termo filosofia às tradições de pensamento desses países para fins de comparação, mas mesmo essa própria ideia de filosofia comparada acaba confirmando a separação e sustentando encobertamente a suposição de que a única filosofia mundial é a filosofia feita em o molde ocidental. Esse é o molde que Nishida, Tanabe e Nishitani quebraram, embora as consequências dessa ruptura tenham apenas começado a afetar aqueles engajados na filosofia ocidental clássica em todo o mundo. É importante salientar que:

Não é mais correto falar dos filósofos de Kyoto como representantes da filosofia oriental do que falar de seu uso do Zen e do Budismo da Terra Pura como representando o Budismo Mahayana. Que não haja engano sobre isso: os filósofos de Kyoto são orientais e são budistas. Mas seu objetivo e contexto não são orientais nem budistas (Heisig, 2001, p. 8).

É notável dizer que a Escola de Kyoto possibilitou uma aproximação com uma filosofia mundial, no sentido de articular com seu próprio pensamento sem perder suas raízes culturais. Além disso, os pensadores da Escola de Kyoto tornaram o caminho para a filosofia oriental mais acessível para muitos ocidentais que ainda não estão preparados para pensar em termos de uma filosofia mundial, incorporando o oriente e o ocidente. No entanto, é precisamente por causa de seu compromisso com o idioma universal da filosofia, e o sucesso com que o realizaram, que isso pode ser dito. Sobre isso, James W. Heisig afirma:

²⁶ “Oh, East is East, and West is West, and never the twain shall meet,
Till Earth and Sky stand presently at God's great Judgment Seat;
But there is neither East nor West, Border, nor Breed, nor Birth,
When two strong men stand face to face, though they come from the ends of the earth!” — lines 1-4.
Poderíamos, talvez, traduzir East por Oriente e West por Ocidente.

Em uma conclusão, no entanto, estou firme. Os filósofos da escola de Kyoto nos deram uma filosofia mundial, que pertence tão plenamente à herança quanto as filosofias ocidentais com as quais lutaram e das quais se inspiraram. E, se me for permitido a indelicadeza de afirmar o que já está implícito no precedente, sua realização eclipsa completamente a contribuição acadêmica que os filósofos japoneses profissionais especializados em pensadores ocidentais deram no século XX (Heisig, 2001, p. 9).

O Japão tem uma história muito rica na cultura e nas mitologias de criação. Isso mostra o desenvolvimento mental dos japoneses em relação ao desenvolvimento do pensamento japonês. Para compreender o período filosófico que iremos explorar, é relevante dizer que o período histórico do Japão teve grande importância nisso, pois há influências política e da mentalidade da época. Iremos ilustrar os períodos e nos atentar ao último apresentado. Os períodos da história do Japão foram apresentados pelo geógrafo francês Max Derruau (1970):

Quadro 1 – Período da história do Japão

Período do Japão	Ano	Características
Período Nara (奈良時代)	710 a 794 d.C.	Paisagismo rural; Sistema parcelário <i>jori</i> ²⁷ ; inclusão escrita, moda e budismo da tradição chinesa.
Período Kyoto ou Heian (平安時代)	794 a 1185 d.C.	Período em que as religiões atingiram seu máximo (budismo, taoísmo e o xintoísmo); Corte imperial Japonesa marcada pela arte poesia e literatura.
Período Kamakura (鎌倉幕府)	1185 a 1336 d.C.	Primeiro regime militar feudal; Marco do Xogunato ²⁸ .

²⁷ “Após cem anos de experiência, o direito ocidental está colocando as raízes no Japão, mas num modo específico. Os europeus pasmam-se quando vêem como os juízes japoneses interpretam as normas legais livremente, sobretudo com base no “*jori*”, que significa “ratio” ou “natureza das coisas” (*Natur der Sache*), e muito frequentemente referem-se em seu juízo às cláusulas gerais como *bona fides* (art. 1 n. 2 do Código Civil Japonês) ou *buoni costumi* (art. 90 do Código Civil Japonês)” (Nishitani, 2002, p. 18).

²⁸ Um título militar para se referir ao senhor Xogum, aquele que seria comandante de algum exército.

Período Muromachi (室町時代)	1336 a 1603 d.C.	Período que marca diferentes governos; Divisão cultural dentro do país.
Período Edo ou Tokugawa (江戸時代)	1603 a 1868 d.C.	Papel importante na geografia do país; Reforço do regime feudal; Novas cidades; Ampliação dos comerciantes; era proibido viagens ao exterior.
Época contemporânea, Era Meiji (明治時代)	1868 a 1912 d.C.	Destituição do xogum; Economia se expande; Japão se torna mais industrializado; Estado se torna moderno.

Fonte: Derruau (1970).

Podemos começar com uma imagem dos navios americanos ancorados nos portos da capital do Japão, na cidade de Edo, em 1854, que ilustra o quanto os japoneses estavam ansiosos para conhecer o novo mundo. O que aconteceu nesse período para gerar expectativa na população japonesa? Foi justamente o Tratado de Kanazawa, que abriu os portos de Shimoda e Hakodate para os navios americanos. A partir desse momento, o Japão se abre para o comércio, entrando na órbita capitalista e dando início ao processo de modernização (Huffman, 2010). Com isso, uma abertura nas universidades japonesas de matérias de filosofia chegava com a modernização.

O livro *O Crisântemo e a Espada* (1997), escrito pela antropóloga Ruth Benedict, apresenta as mudanças significativas do período Tokugawa — conhecido, também, como período Edo ou Idade da Paz Ininterrupta — para as reformas da Era Meiji. O período de Tokugawa foi marcado pelo poder do governo ser dirigido pelos chefes militares, denominados xoguns, e pela família imperial japonesa no topo da cadeia de governo, tendo o controle de todo o xogunato. O livro de Ruth foca na condução de vida dos japoneses e na compreensão de por que o Japão é uma nação de japoneses (Benedict, 1997). Porém, essa reforma não ocorreu de forma democrática, pois muitos dos japoneses eram contra o novo governo. Só na primeira década (1868-1878) ocorreram, aproximadamente, 190 revoltas. Ruth (1997, p. 70) afirma que

“as forças anti-Tokugawa triunfaram e o ‘duplo mando’ teve fim em 1968 com a Restauração do Imperador, os vencedores viram-se impelidos, segundo os padrões ocidentais, a uma política isolacionista ferozmente conservadora”.

Em meados do século XIX — período conhecido como Era Meiji (1868-1912) — aconteceram grandes inovações no Japão. Todos esses fatores entraram em jogo no espaço de uma única geração, semeando a alma japonesa com os ingredientes de uma neurose de massa de preocupação com sua própria identidade. Os trabalhadores indicavam mudanças rápidas na sociedade, migração para as cidades, invenção do transporte, superlotação e clamor que acompanhavam o progresso naquele período (Huffman, 2010). Aí está a história do ambiente espiritual que o Japão do século XX herdou e cujos sintomas provocaram não apenas convulsões sociais e nacionalismo ideológico, mas também lançaram as bases para sua história intelectual moderna. Essa, em traços grosseiros, era a atmosfera em que os filósofos da Escola de Kyoto viviam e pensavam. O professor Heisig comenta:

Um dos primeiros passos que os japoneses deram para alcançar o ocidente foi traduzir seus livros – e traduziram dezenas de milhares de livros sobretudo, desde literatura clássica até ciência médica. Junto com isso foi o envio de jovens estudiosos para os principais centros acadêmicos do ocidente, onde eles poderiam estudar a formação intelectual do mundo moderno nas línguas de suas luzes orientadoras. Este foi o clima em que os primeiros dos jovens japoneses, sessenta e oito entre 1862 e 1867, foram enviados ao exterior para estudar e preparar o caminho para outros estudantes (Heisig, 2001, p. 11).

O movimento de intercâmbio dos estudantes foi fundamental para o encontro com a filosofia ocidental. Entre os primeiros a deslocar-se estava Nishi Amane (1829-1897), enviado para a Holanda em uma província ao sul, chamada de Leiden, para estudar e lecionar Direito, Economia, Política e História Diplomática. Ele dedicou sua atenção aos estudos de filosofia ocidental. O professor Heisig (2001, p.11) diz que, ao escrever para casa depois de certo período na Holanda, Nishi Amane diz: “*Em nosso país não há nada que mereça ser chamado de filosofia*”. Embora as obras que escreveu ao voltar para casa sejam apenas de interesse histórico, ele é creditado como o primeiro a trazer a filosofia ocidental para o Japão, além de trabalhar com reconciliação do confucionismo e o pragmatismo e tentar, mais para o final de sua vida, separar a noção de filosofia ocidental da noção de pensamento oriental, pois ele acreditava que os dois implicavam duas coisas diferentes (Heisig, 2001).

Por meio século, o pensamento oriental fluiu largo e raso sobre um terreno despreparado para suas correntes mais profundas, ocasionalmente entrando na corrente principal do pensamento budista com pensadores como Kiyozawa Manchei e Inoue Enryō, ou em uma ética

sistemática, como Fukuzawa Yukichi. Na maioria das vezes, no entanto, era visto como nada mais do que um objeto de curiosidade, certamente não tão prático quanto a ciência ocidental ou tão instrutivo quanto a literatura ocidental.

Os japoneses entraram na tradição filosófica apoiando-se nas preocupações pós-kantianas com a epistemologia, a metodologia científica e a superação da metafísica. Isso torna ainda mais notável que o estudo da filosofia antiga e moderna tenha avançado tão rapidamente para níveis tão altos nas instituições de ensino superior do Japão, a ponto de, em menos de duas gerações, produzir sua primeira escola filosófica original. Que os pensadores dessa escola deveriam ter formulado as questões perenes da filosofia em diferentes pressupostos é dificilmente surpreendente.

Deve-se notar também que os filósofos de Kyoto abordam o pensamento ocidental como um todo, não apenas toda a filosofia, mas também toda a religião, ciência e literatura. Isso lhes dá a liberdade de saltar através dos séculos e através das mudanças de modos de pensamento culturais, econômicos e políticos com a facilidade que estamos mais propensos a associar com tradições esotéricas do que com o pensamento filosófico dominante. Pelo menos até recentemente, devemos acrescentar, é da mesma forma que a filosofia ocidental — e de fato o próprio pensamento oriental — tendia a tratar as tradições intelectuais do Extremo Oriente (Heisig, 2001, p. 13).

Destaca-se, com importância, o que foi a inserção do movimento filosófico no Japão com a história e formação da Escola de Kyoto. Porque não só a base da filosofia ocidental foi importante, como o próprio pensamento oriental japonês, em especial, embasando-se no pensamento filosófico budista. Os textos budistas da tradição mahayana e o surgimento da tradição Zen (China e no Japão) são a chave para o pensamento filosófico da Escola de Kyoto. Essa importante base de pensamento é exposta pelo professor Takeuchi Yoshinori (2006b), um dos maiores historiadores do budismo no mundo.

A vida religiosa engloba o pensamento filosófico como uma contrapartida, uma espécie de força centrífuga em relação às suas próprias tendências centrípetas. Em rigor, o budismo não apresenta algo equivalente à “loucura da cruz”, como mencionada por São Paulo. Isso o direcionou por um caminho distinto do da filosofia e religião ocidentais. A filosofia serviu ao budismo como um princípio interno da religião, não como um crítico externo. Em outras palavras, a filosofia no budismo não se limita à especulação ou à contemplação metafísica, mas representa uma mudança de paradigma no pensamento, uma conversão dentro do processo reflexivo que aponta para um retorno ao eu autêntico — o não eu de um ser humano que transcende e supera as suposições da metafísica. No entanto, como podemos explicar essa abordagem de fazer filosofia religiosa e como podemos recontextualizá-la em termos adequados ao mundo contemporâneo, quando o próprio conceito de

filosofia e metafísica foi predominantemente influenciado pelos modelos ocidentais? (Heisig *apud* Yoshinori, 2001, p. 14).

A declaração de Takeuchi Yoshinori destaca a singularidade do budismo em relação ao pensamento filosófico ocidental, ressaltando que aquele não tem um equivalente à noção cristã da “loucura da cruz”. Em vez disso, a filosofia budista atua como um princípio interno da religião, promovendo uma transformação do pensamento que leva a uma reconexão com o eu autêntico, transcendendo as limitações da metafísica. Essa abordagem desafia a maneira ocidental de conceber a filosofia e a metafísica.

A pergunta de como adaptar essa filosofia religiosa budista ao contexto contemporâneo, quando os modelos ocidentais dominam o cenário intelectual, é crucial para compreender como as tradições filosóficas e religiosas do Oriente podem encontrar relevância e significado no mundo atual. Essa reflexão levanta questões sobre o diálogo intercultural e a possibilidade de reinterpretar as tradições espirituais à luz do pensamento contemporâneo.

Não importa qual problema filosófico os filósofos de Kyoto venham a enfrentar, no final, é essa “paixão pela interioridade”, como Yoshinori (2006b) a chama, que ganha o dia. Isso não é negar um nível em que as diferenças entre as exigências da lógica e a atenção aos textos históricos da filosofia, por um lado, e os rituais, práticas e tradições da religião, por outro, entram em jogo. Porém, para esses pensadores, é a transformação da consciência que justifica tradições doutrinárias e históricas específicas, e não o contrário. Assim, na medida em que “filosofia” e “religião” se referem a modos de pensamento, os termos não têm nada a perder e tudo a ganhar por vinculação mútua. “É a transformação da consciência das coisas da vida que elimina a necessidade da distinção entre filosofia e religião como modos distintos de pensamento” (Heisig, 2001, p. 14).

Nessa mesma conexão, os filósofos de Kyoto evitaram assiduamente toda referência à teoria psicanalítica, ou a qualquer conexão entre não eu e estados psíquicos anormais ou paranormais. Dado o impacto que a ideia da mente inconsciente teve na filosofia ocidental e na teoria simbólica na época em que escreviam, só podemos considerar essa decisão como deliberada, embora suas motivações simplesmente não sejam claras nos textos que temos aqui (Heisig, 2001).

Concentrar-se nas camadas de significado ou distorção metafórica trabalhada pela história particular de psiques particulares – a análise psicológica da mente – não é sem importância, mas ignora a questão maior de saber se o que a psicologia determina ser a mente normal e saudável é melhor adequado para ver através da vontade própria e do apego que eclipsam a consciência da realidade como ela é. Em uma palavra, eles chegam à questão do lado oposto:

em vez de se concentrar nos *μ*aws particulares da percepção privada de cada indivíduo do mundo, eles buscam um caminho através dos *μ*aws gerais que são nosso destino comum como humanos. Por outro lado, ao ver toda percepção como simbólica, mesmo as percepções que imaginamos serem mais mecanicamente confiáveis e, portanto, completamente literais, eles desviam a atenção do conhecimento do mundo com o objetivo de melhor manipulá-lo para despertar para o mundo como ele é sem a interferência de utilidade ou outros preconceitos (Heisig, 2001, p. 16).

Essa é um dos aspectos mais desconcertantes da filosofia de Kyoto, mas também um dos mais significativos. Da mesma forma que o conceito do *não eu* funciona como uma metáfora para a busca de um estado de consciência completa, a ideia de Deus parece servir como uma espécie de metáfora para a unidade essencial da experiência da consciência com a realidade apenas como é, um serviço que se realiza precisamente como uma ideia ou imagem no funcionamento da mente daqueles que acreditam em Deus.

Se a única medida para saber se o trabalho da escola de Kyoto pode ser chamado de filosofia é o que eles próprios [filósofos de Kyoto] definem como filosofia, então estamos presos em uma simples tautologia (proposição analítica que permanece sempre verdadeira, uma vez que o atributo é uma repetição do sujeito). A única outra justificativa de sua realização como filosofia é que a busca da transformação da consciência na qual concentraram seus esforços é, de fato, capaz de sustentar um ponto de vista autoconsistente, que pode tanto aprimorar as áreas da filosofia *perene*²⁹ que tocam no mesmo tipo de pergunta, quanto revitalizar o mundo fechado de sua própria tradição intelectual.

2.3 O *NADA ORIENTAL* E O CAMINHO DO *SUJEITO ABSOLUTO*

A filosofia e a metafísica ocidentais, em sua essência, encontram-se invariavelmente limitadas pelo ponto de vista do que existe no presente. Isso ocorre porque, ao transcendermos verdadeiramente esse ponto de vista, não nos convertemos em meros seres que se ajustam ao vazio absoluto, tampouco nos transformamos em entidades metafísicas resultantes dessa condição. Ao contrário, emergimos como algo que está além das fronteiras da determinação e da contradição. Essa entidade metafísica é intrinsecamente subjetiva (主体的) e existencial (現存的) (Motoji *apud* Hisamatsu, 2018, p. 152).

Nesse contexto, é importante destacar que a filosofia e a metafísica no pensamento ocidental frequentemente se deparam com limitações em sua compreensão do que transcende à

²⁹ Um estudo comparativo proposto pelo escritor Aldous Huxley sobre o misticismo e a espiritualidade.

realidade atual. Muitas vezes, essas disciplinas são voltadas para a análise e categorização do mundo tal como ele se apresenta (realidade), focando em questões que estão dentro dos limites da experiência sensorial e das estruturas conceituais tradicionais. Podemos citar o clássico livro da filosofia grega *Metafísica* (2012), de Aristóteles, escrito no século IV a.C.

No entanto, o autor enfatiza que verdadeiramente ultrapassar essas limitações implica alcançar um estado que vai além da simples conformidade com o *nada absoluto* ou da criação de entidades metafísicas abstratas. Assim, ele argumenta que o verdadeiro transcendentalismo é uma experiência subjetiva e existencial, algo que está além das definições e contradições convencionais.

Quando pensamos na história da filosofia, sempre nos remetemos ao pensamento pré-socrático, mas os filósofos pós-socráticos, como Platão, Aristóteles, Euclides, entre outros, também fazem parte da construção do pensamento ocidental. Ao se estudar a cultura de outros povos, podemos notar que o contato com a filosofia ocidental no Japão só irá aparecer no final do século XIX e início do XX. Logo, existe uma construção própria do pensamento e de entendimento de mundo por um outro viés, ou seja, uma filosofia própria japonesa. E é justamente isso que iremos encontrar no grupo de pensadores japoneses da Escola de Kyoto. “Sua investigação das questões filosóficas nunca se separou do cultivo da consciência humana como participação no real” (Heisig, 2006, p. 377).

Inspirando-se na filosofia antiga e moderna ocidental, bem como em sua própria herança budista, e aliando as exigências do pensamento crítico à busca da sabedoria religiosa, eles enriqueceram a história intelectual do mundo com uma perspectiva japonesa renovada e reacenderam a questão da dimensão espiritual da filosofia (Heisig, 2006).

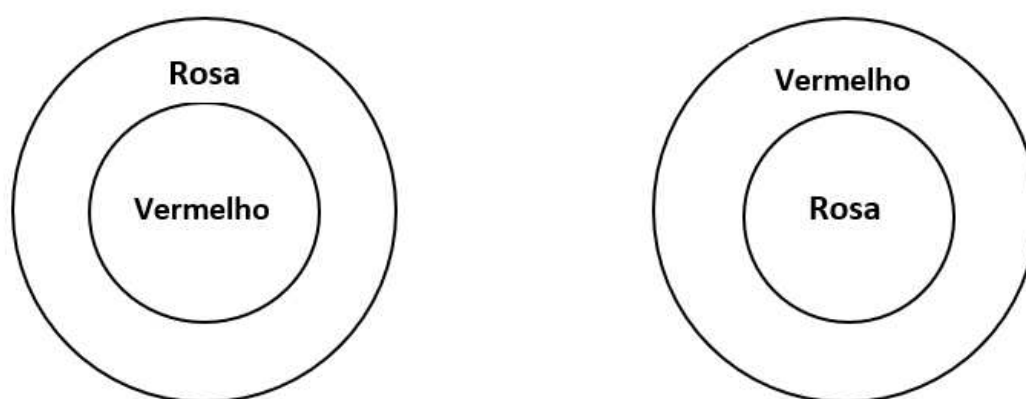
Essa é a *Escola* de formação que influenciou o pensamento do professor e mestre Shin’ichi Hisamatsu. Não é de fácil entendimento a filosofia da japonesa da Escola de Kyoto, pois existe uma diferença cultural em se tratando da língua, da religião e das particularidades sociais. O leitor leigo pode encontrar grandes desafios epistemológicos para compreender o pensamento oriental. Por exemplo, na filosofia ocidental, temos a premissa de pensar o ser e sua relação com as *coisas*, mas, na base da filosofia oriental, o ser é pensado a partir do *nada*, ou seja, do *não ser*. “No entanto, não era seu objetivo criar um corpo de pensamento meramente budista, e muito menos japonês, mas sim abordar questões universais fundamentais do que eles viam como a linguagem universalmente acessível a filosofia” (Heisig, 2006, p. 378).

Para compreender o pensamento de Shin’ichi Hisamatsu, devemos entender, neste tópico, o que significa o *Nada Oriental* e *Sujeito Absoluto*. Voltamos, então, ao seu mestre e professor Kitarō Nishida, que fundamentou a base de um pensamento autêntico japonês pela

ideia do autodespertar. “Uma vez que a realidade está o tempo todo em mudança e uma vez que somos parte dessa mudança, a *compreensão* deve ser uma ‘experiência direta a partir do interior’ e a *articulação* do que foi compreendido de ser uma expressão internalizada, ‘apropriada’” (Heisig, 2006, p. 378). Nishida dizia que a mente sempre se desloca para um julgamento do objeto. Dessa forma, sua filosofia tem o princípio de uma inversão do predicativo aristotélico. Ele tinha como objetivo resgatar a pureza da mente e alcançar a não limitação da realidade. Assim, Nishida “compreende sua reflexão filosófica, que se forma no cruzamento da filosofia ocidental e da prática da meditação zen-budista” (Muller, 2008, p. 48). Para isso, iremos compreender a “lógica tópica” ou a “lógica do topos”.

Kitarō Nishida irá descrever a “lógica do topos” por meio de “círculos concêntricos” (Heisig, 2006) para explicar a relação do sujeito com o mundo, em um contexto em que não existe ambiguidade da palavras na origem japonesa como nas línguas latina ou saxônica. Dessa forma, não existe mundo ou experiência do mundo, mas uma consciência capaz de situar todos os juízos do mundo na tentativa de controlar a realidade como ela é. Vamos ao exemplo da “rosa vermelha” apresentada no artigo “Nishida’s Philosophy and the Nature of Language” (2004), de Keiko Ishizaki:

Figura 4 –Lógica Nominativa e Lógica Predicativa



Fonte: Ishizaki (2004, p. 58)

A ideia apresentada na Figura 4 diz que o “vermelho” não se apresenta como um objeto limitado, isto é, “o enunciado ‘a rosa é vermelha’ é como uma pequena galáxia com a rosa posicionada no centro e o vermelho girando em torno dela, como um planeta” (Heisig, 2006, p. 380). Podemos entender que as noções de sujeito e objeto apenas limitam os juízos da

consciência, porém isso não quer dizer que a consciência não possa atingir dimensão mais ampla da realidade. Kitarō Nishida vai expandir esses círculos até chegar no “nada”, logo, para ele, o “ser não pode ser absoluto porque não pode jamais ser separado das relações que o definem” (Heisig, 2006 p. 381). Esse local do “nada” vai ser denominado de nada absoluto, seu topos, porque é justamente nesse local que não existe a limitação da compreensão da realidade; logo, é a salvação/libertação da relação entre o ser e o tempo. É aqui que podemos pensar, por meio de Nishida, sobre a possibilidade de iluminação no sentido filosófico-religioso. Como afirma Müller:

O empenho central de Nishida é elaborar uma lógica alternativa à lógica formal e objetiva, uma lógica que ele chama de “dialética”, mas que é antes uma lógica do paradoxo, para dar conta do fenômeno religioso em sua raiz, numa experiência anímica. Será esta experiência religiosa, por sua vez, o fundamento último da consciência moral, do próprio conhecimento, e, inclusive, do conhecimento científico. Nishida inverte, com isso, a referência de fundação kantiana da religião na consciência moral (Müller, 2008, p. 51).

Com o tempo, Kitarō Nishida irá desenvolver seu pensamento lidando com os enigmas epistemológicos do neokantianismo e irá dar ênfase ao pensamento hegeliano. Seu foco não é afastar o sujeito do mundo, mas insinuar que existe algo muito mais profundo nessa dimensão da compreensão da realidade. Sua filosofia é complexa, mas refinada na tentativa de resolver a dicotomia entre sujeito-objeto. Assim, ao longo de sua obra filosófica, irá apresentar fórmulas e palavras-chave de suas reflexões frente à tomada da consciência do indivíduo com a ideia de atingir um círculo de não limitação. Para isso, a relação da filosofia e da religião foi de fundamental importância em seu pensamento. Iremos notar essa essência em Shin’ichi Hisamatsu: o que ele compreendia por religião?

A religião não é um ritual nem uma instituição, nem mesmo moralidade. Ela é “um acontecimento da alma” que a disciplina da filosofia pode aprimorar, quando a religião ajuda a filosofia a encontrar seu lugar próprio na história. Esse “lugar” não é outro senão a imediatez do momento no qual a consciência se vê como um gesto do nada no interior do mundo do ser. Pois a consciência não vê a realidade de fora, mas é um ato da realidade proveniente do interior e, dessa forma, parte dele. Essa é, para Nishida, a fonte original de todas as divindades pessoais, de todas as sociedades justas, de toda arte, filosofia e religião verdadeiras (Heisig, 2006, p. 383).

Para Kitarō Nishida, sua “lógica do topos” não é simplesmente uma explicação do “nada absoluto”³⁰. Este, por sua vez, apresenta algo que intriga seus leitores, porque Nishida não abandona a ideia de Deus, mas apresentada uma possibilidade do “ser absoluto no nada absoluto” (Heisig, 2006), isto é, uma tentativa de preservar a experiência pura em um eu desperto na realidade última.

Em geral, Nishida alude a Deus como um termo para a vida e criatividade, excluindo-se as conotações da providência e subjetividade. Mas o fato de alguém, assim tão mergulhado na perspectiva do budismo Zen como Nishida, dar em seu pensamento um tão grande destaque a Deus era algo que iria se revelar um ingrediente decisivo na divulgação da filosofia da Escola de Kyoto para o mundo (Heisig, 2006).

Kitarō Nishida pertenceu à primeira geração de filósofos da Escola de Kyoto, e Shin’ichi Hisamatsu pertenceu à segunda geração, sendo influenciado pela filosofia do primeiro. De acordo com o pensamento de Hisamatsu, esse entendimento nos leva a questionar a natureza da filosofia e da metafísica ocidentais, desafiando-nos a explorar abordagens que vão além da análise superficial do mundo atual e conduzindo-nos a uma compreensão mais profunda da existência e da subjetividade. É nesse espaço de transcendência que a filosofia do autor se desenvolve, explorando as fronteiras da experiência humana e da reflexão filosófica (Motoji, 2018).

Quando Shin’ichi Hisamatsu se refere ao subjetivo, ele não está falando do sujeito em oposição ao objeto, como é comum no pensamento ocidental. Pelo contrário, ele se refere a um sujeito que não existe nem como sujeito, nem como objeto. O *nada oriental* é, nesse contexto,

³⁰ Podemos encontrar na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: “The topos of absolute nothingness is the ultimate ‘within which’ all reality takes place. It can be understood as an alternative to a transcendent determiner of the world as conceptualized, for example, in medieval philosophy’s notion of God, Fichte’s transcendental ego, or Husserl’s transcendental subjectivity. Nishida did use the language of transcendence to explain absolute nothingness, saying it transcended the opposition between being and non-being for example; but such language did not indicate any thing, power, or consciousness beyond the world. Absolute nothingness is infinitely determinable and its determinates form the actual world, but this ‘self-determination’ occurs ‘without anything that does the determining,’ like an agency without an agent. Equally paradoxical are the positive descriptions Nishida gives it, in spite of the implicit claim that it defies description. Rather than a mere absence of being, meaning, or function, absolute nothingness is active and creative in forming the actual world; and it manifests or awakens to itself through self-awareness. It is the foundation of the world and of the self which is a focal point of the world; but it is an uncommon kind of foundation in that it functions through self-negation. It cannot be called “absolute” unless it negates any particular determination of it and simultaneously enfolds them all. It is the universal of universals. Nishida was not able to combine these various descriptions into one coherent notion, but they partially converge in the sense of an undifferentiated whole that includes all its differentiations” (Maraldo, 2012).

algo subjetivo, enquanto os elementos da metafísica ocidental são objetivos. Dentro da tradição budista, o *nada oriental* como algo subjetivo é identificado com o Buda. Para aqueles que transcendem a mera existência no mundo fenomênico, o Buda é a própria existência (Motoji *apud* Hisamatsu, 2018). Em contraste, no Oriente, compreende-se que “há algo como transcender o estado de ser, escapando do ponto de vista do que existe na atualidade” (Motoji *apud* Hisamatsu, 2018, p. 152). Esse conceito, desconhecido no Ocidente, é o elemento metafísico do Oriente, ou seja, o *Nada Oriental*.

Então, o que exatamente é o *Nada Oriental*? De acordo com Shin’ichi Hisamatsu, o *Nada Oriental* não é simplesmente o “não ser” como um momento do que existe em ato, nem é o mero vazio concebido a partir da perspectiva do “ser”. Em vez disso, pode ser descrito como a “autonatureza” ou o “verdadeiro eu”. O título *Nada Oriental* que Hisamatsu escolheu para seu primeiro livro, lançado em 1938, expressa de forma concisa e distintiva o cerne do despertar. Ele justifica essa escolha dizendo que o *Nada Oriental* é o elemento que caracteriza especificamente a cultura oriental em contraposição à cultura ocidental e serve como sua fonte e expressão (Motoji, 2018).

A obra *The Metaphysical Element of the East* (1939) discute o *Nada Oriental* como esse elemento metafísico fundamental. Hisamatsu esclarece que, no pensamento ocidental, encontramos uma elucidação teórica do despertar no livro *O Caminho do Sujeito Absoluto*, enquanto a religião do despertar é predominantemente discutida nos volumes três e quatro, *Despertar e Criação* e *A Filosofia do Caminho do Chá*. Dessa forma, a filosofia do despertar pode ser dividida em dois períodos correspondentes ao conceito do *Nada Oriental* (Hisamatsu, 2018).

O termo *Nada Oriental*, que descreve o núcleo seminal do conteúdo do despertar, também serve como título do primeiro livro de Shin’ichi Hisamatsu e encapsula de forma singular a essência do seu pensamento.

É importante notar que, ao se referir ao subjetivo, Shin’ichi Hisamatsu não está se referindo ao sujeito em contraposição ao objeto, como é comum no pensamento ocidental. Pelo contrário, ele está descrevendo um tipo de sujeito que não existe nem como sujeito, nem como objeto. O *Nada Oriental* é intrinsecamente subjetivo, enquanto os elementos da metafísica ocidental tendem a ser objetivos. Dentro do contexto do budismo, o *Nada Oriental* se apresenta como algo subjetivo ao Buda. Para aqueles que transcenderam a mera existência no mundo fenomênico, o Buda representa a própria existência.

Essa abordagem contrastante entre o *Nada Oriental* subjetivo e os elementos objetivos da metafísica ocidental é crucial para entender a filosofia de Hisamatsu. Ela destaca a diferença

fundamental entre a abordagem oriental e a ocidental em relação à natureza da realidade e da consciência. No Ocidente, a metafísica frequentemente se concentra em entidades objetivas e na análise de conceitos, por sua vez, no Oriente, a ênfase recai sobre a experiência subjetiva e a compreensão do *Nada Oriental* como uma forma de transcendência.

No Oriente existe um método para deixar de ser o que existe na realidade, e este método é referido, entre outras denominações, como “zazen [meditação sentada]”. Este método não se baseia no pensamento metafísico ou racional ocidental. O pensamento racional é impotente quando se trata do nada oriental. O pensamento ocidental é um pensamento empreendido a partir do “ser”, “é um pensamento que surge apenas na medida em que o ‘ser’ continua, e sem pensar o ‘ser’ necessariamente não pode continuar” (I, 25). Dessa forma, o pensamento ocidental costuma estar ligado ao “ser”, o “ser” também está sempre ligado ao “não”. A crise do “ser” está em ser sempre capaz de se tornar “nada”. Não podemos resolver essa crise do “ser” pelo próprio “ser”, nem pelo pensamento ocidental. A crítica absoluta do “ser” só pode ser realizada através da crise absoluta do próprio “ser”. A crise absoluta do “ser” é a tensão absoluta entre o “ser” e o “nada”. Estar em tensão absoluta é ser confrontado com o nada absoluto, a vida confrontada com a morte absoluta. A tensão absoluta é a contradição absoluta do próprio “ser” (Motoji, 2018, p. 153).

O *Nada Oriental* é, sem dúvida, o conceito de maior importância para Hisamatsu, mas antes de entrar nesse tópico, vale pensarmos, aqui, os modos divididos por Hisamatsu para descrever como o sujeito deve ser. Ele descreve:

A primeira é um absolutismo humano irrefletido e fácil que ignora a morte absoluta que persegue os passos da humanidade, uma autoconfiança acrítica e ingênua. O segundo é um niilismo absolutamente negativo, crítico, mas sem qualquer tipo de afirmação. O terceiro é o existencialismo, cuja afirmação é crítica, mas não consegue escapar da angústia absoluta. O quarto é um outro poderismo absoluto [絶対他力主義] que escapa da ansiedade absoluta, mas perde a autonomia independente devido à confiança nos outros. Em contraste com estes, o quinto pode ser descrito como um auto-poder-ismo absoluto (II, 10) (Motoji, 2018, p. 154).

Embora sofresse pequenas modificações, é seguro dizer que seu pensamento posterior segue esse modo de pensar inicial. Esses cinco modos de ser não são simplesmente considerados em paralelo. Em vez disso, sua relação é tal que cada um é criticado pelo seguinte modo, sendo o quinto o verdadeiro modo de ser dos seres humanos e o próprio ponto de vista de Shin’ichi Hisamatsu. Ao classificar os modos humanos de ser, Hisamatsu tentou esclarecer seu próprio ponto de vista e, ao mesmo tempo, criticar os outros. As pequenas modificações mencionadas foram o resultado inevitável das tentativas de crítica e reposicionamento do pensamento que emergiu nesse processo. Com essas alterações, a descrição dada ao próprio ponto de vista de Hisamatsu também foi modificada de tempos em tempos.

Vejamos brevemente essa classificação dos modos de ser. O absolutismo humano, o primeiro modo, que também pode ser chamado de concepção idealista da humanidade, é um antropocentrismo que surgiu de uma crítica pela razão humana ao teocentrismo do Ocidente medieval. Nesse ponto de vista, o que é racional tem valor, e o que é irracional não tem valor. Assim, a direção que devemos seguir é superar o sem valor e o irracional, vivendo racionalmente. O objetivo de uma vida racional é superar completamente o irracional. Mas esse objetivo é, em última análise, um ideal e nunca será realizado.

Shin'ichi Hisamatsu procurou superar a absoluta antinomia da humanidade racional moderna ao criar o mundo verdadeiro (o mundo do despertar) por meio do “FAS”, uma abordagem que envolve o despertar para o eu real (o eu sem forma), colocando-se no ponto de vista do toda a raça humana e fazendo história transcendendo-a. Uma “religião do despertar” deve ser colocada em prática por meio do apoio desse tipo de “filosofia do despertar”. Para Hisamatsu, essa prática consistia em FAS Zen e no modo de chá da mente — *mind-tea* (*shincha* — 心茶).

O *Gakudō dōjō* foi transformado na FAS Society por ocasião da viagem de Hisamatsu ao exterior em 1958. A plataforma da FAS Society é composta por quatro princípios orientadores, o primeiro dos quais é “Este *dōjō* envolve o estudo e a prática do grande caminho e, por meio desses esforços, participa do santo projeto de revitalização do mundo” (III, 160). Com base nesses princípios orientadores, foi criado um “Voto da Humanidade”, e pode-se dizer que esse voto encapsula o FAS Zen como um todo (Motoji, 2018, p. 157).

Shin'ichi Hisamatsu também foi o fundador da *Mind-Tea Association* (Associação do Chá da Mente), ou *Shincha-kai* (心茶会). A *Mind-Tea Association* foi estabelecida em 1941 como uma organização dentro da Universidade de Kyoto. Ela foi aberta ao público em geral após ser reestruturada em 1956. Hisamatsu descreve o *Mind-Tea* como sendo equivalente ao *wabi-tea* (chá refinado).

Dessa forma, para Shin'ichi Hisamatsu, o Zen do FAS e o Chá da Mente eram intrinsecamente ligados e indistinguíveis. Ele começou por integrar os princípios da filosofia e da vida como um único corpo indissociável, e essa integração se manifestou ao longo de sua própria vida pela prática do FAS Zen e do Chá da Mente. Essas duas disciplinas se entrelaçaram para formar um sistema de valores e uma abordagem de vida única, que ressaltava a importância da consciência, da autenticidade e da busca do verdadeiro eu pelo caminho do Zen e da cerimônia do chá.

2.4 A LINGUAGEM E O ELEMENTO METAFÍSICO NO ORIENTE

Foi necessário um grande trabalho por parte dos estudantes da Escola de Kyoto, pois a linguagem era um fator fundamental que devia ser superada para o estudo da filosofia. Quando acontece a abertura de textos filosóficos do “mundo” Ocidental e começa-se o contato com as obras filosóficas de alguns autores, percebe-se a necessidade de conhecer os idiomas alemão, francês e inglês para ter acesso ao material. Esses pensadores tinham que articular com a própria cultura, em especial, a cultura japonesa, mantendo a sua traição — a Escola de Kyoto preserva a tradição zen-budista como base filosófica. Nishida, Tanabe e Nishitani, por exemplo, não pensavam em escrever algo filosófico somente para o povo japonês; muito pelo contrário, “sua própria razão para trabalhar no idioma filosófico — e ajustar sua própria linguagem para acomodá-lo — foi o fato de tratar o idioma como universal” (Heisig, 2001, p. 18).

Lidando com os enormes obstáculos de um sistema de ensino escolar do século XIX — especialmente no que diz respeito ao ensino de línguas —, os professores da Escola de Kyoto conseguiram, em geral, dar abertura ao estrangeiro, mantendo o respeito à sua tradição. Na época, um número crescente de estudantes japoneses conseguiu familiarizar-se com a língua “Ocidental” e perceber sua contribuição para a compreensão da literatura e da história intelectual. Pode-se notar, na fala do professor Heisig, a importância de se permitir compreender e estudar a língua de outra cultura, principalmente em se tratando do estudo da filosofia. Heisig afirma:

Em vez disso, como era o padrão desde as últimas décadas do século XIX, eles encorajavam seus próprios alunos a estudarem no exterior com os principais filósofos da Europa e a se familiarizar com o francês ou o alemão, as línguas filosóficas de preferência da época. O próprio Nishida nunca saiu do Japão, mas enviou Tanabe para estudar na Alemanha. Nishitani mais tarde seguiria o exemplo. Tanabe preparou pelo menos uma palestra em alemão para um seminário com Husserl durante sua estada na Europa. Nem Nishida nem Tanabe se tornaram muito fluentes em uma língua estrangeira. Nishitani, cuja facilidade com o alemão falado era melhor, viajou para o exterior na década de 1960, discursando para audiências na Europa e nos Estados Unidos (Heisig, 2001, p. 19).

Esse movimento de busca, por parte estudantes da Escola de Kyoto, pelo conhecimento da linguagem não foi recíproco entre outras culturas — pelo menos nos séculos XIX e XX —, especialmente no que diz respeito à tradução de textos filosóficos. Talvez, por esse motivo, o pensamento filosófico japonês da Escola de Kyoto tenha demorado a ser conhecido ou até mesmo divulgado no Ocidente. No artigo intitulado “Recepção e Diálogo – Heidegger e a

filosofia japonesa contemporânea” (2008), do professor Antônio Florentino Neto, esclarece que existia uma tensão linguística, em especial do chinês e do japonês, diante da impossibilidade de comunicação na tradução das *Obras*. Vale ressaltar que o artigo também apresenta a recepção da Escola de Kyoto do pensamento heideggeriano e mantém sua tradição até os dias de hoje. Assim, o professor afirma:

Hisamatsu e Nishitani são os principais representantes da segunda geração da escola de Kyoto e marcam também uma nova fase da recepção do pensamento de Heidegger. Tanto Hisamatsu quanto Nishitani têm como ponto de referência fundamental o zen-budismo em diálogo com a tradição filosófica ocidental, principalmente com a mística de mestre Eckhart e as reflexões de Heidegger sobre o nada e o niilismo ocidental (Florentino Neto, 2008, p. 155).

Os japoneses fizeram um esforço para aprender outro idioma e compreender a filosofia ocidental, enquanto os ocidentais não tinham a pretensão de aprender a filosofia japonesa. A tensão que existia era não de “europeizar” o conteúdo da filosofia japonesa. Assim, acredito, não se tornar “asiática” a filosofia ocidental europeia, até porque a história da filosofia clássica é grega, e não japonesa ou indiana. Ou seja, as culturas orientais, como um todo, têm, cada uma, sua história e filosofia do pensamento, com particularidades linguísticas próprias. A Escola de Kyoto formou grandes filósofos, porém existia uma grande barreira ao acesso dos textos em japonês. Acredito que, assim como na filosofia ocidental se valoriza a leitura dos autores em sua língua original, o mesmo deveria ocorrer com os pensadores japoneses. Ao ler autores, por exemplo, como Nishitani, Nishida e Tanabe na tradução em inglês, perde-se muito o conteúdo — por não estar na língua nativa. O professor Heisig apresenta duas alternativas de como o pensamento da filosofia Oriental foi inserido no contexto Ocidental. Ele diz:

O estudo da filosofia da escola de Kyoto no ocidente desenvolveu-se em duas direções mais ou menos ao mesmo tempo. Por um lado, foi estudado como um capítulo da história das ideias; por outro, alguns primeiros passos foram dados para apropriar essas ideias na corrente principal do pensamento ocidental. Em geral, pode-se dizer que nos círculos filosóficos o primeiro supera em muito o segundo, enquanto no teológico é o contrário. Estas são questões que precisam de atenção crítica por si só. Contento-me com a observação de que o número daqueles que possuem tanto as habilidades linguísticas para ler a massa de material não disponível em tradução quanto a ampla formação na história da filosofia necessária para avaliá-la está aumentando, e é bom para o futuro da ambas as direções (Heisig, 2001, p. 21).

As primeiras obras em inglês dos filósofos de Kyoto começaram a aparecer logo após o fim da segunda guerra mundial. A Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) financiou traduções de importantes pensadores japoneses

contemporâneos, entre eles: DT Suzuki, Watsuji Tetsurō, Nishida e Tanabe. Infelizmente, a maioria desses livros foi publicada por meio de um livreiro local e teve poucos leitores no Japão e quase nenhuma distribuição fora do país. Estas foram seguidas por outras traduções na década de 1960, em sua maioria espalhadas em revistas especializadas ou enterradas no final de dissertações inéditas. Muitas das primeiras traduções foram grosseiras e infiéis, não tanto para o significado superficial do japonês. Nos anos de 1970 e 1980, começaram as traduções dos trabalhos de Nishitani, Nishida e Tanabe. Em 1965, Nishitani assumiu o cargo de editor-chefe do *The Eastern Buddhist*, uma revista publicada pela Universidade Ōtani em Kyoto para a qual DT Suzuki atuou como editor durante seus anos de formação.

Durante a década de 1980, pode-se dizer que a Escola de Kyoto desfrutou de seu maior florescimento no Ocidente. Sob coordenação de Nishitani, ocorreu grande colaboração com uma acadêmica de traduções, além de contato com professores estrangeiros e os filósofos da escola de Kyoto e intercâmbios para vários países do mundo. Nesse período, deu-se início à ascendência da economia japonesa e a revista publicada pela Universidade Ōtani em Kyoto, que DT Suzuki intitulou de *Estudos Filosóficos do Japão*, foi iniciada. Buscava-se chamar atenção para que estudantes ocidentais de filosofia fossem viver no Japão e publicassem na revista, regularmente, traduções e artigos sobre o pensamento dos professores da Escola de Kyoto. Assim, um pequeno número de traduções apareceu na década de 1980, o que estimulou universidades e centros de pesquisa ao redor do mundo interessados em filosofia oriental.

Os filósofos de Kyoto recorrem regularmente às ideias das tradições zen-budista, Terra Pura, Kegon e Tendai para explicar certos conceitos filosóficos fundamentais. Tanabe e Nishitani, em quem isso é muito mais acentuado do que em Nishida, também escreveram longos comentários sobre o Mestre Zen Dōgen, e Nishitani tem extensas reflexões sobre vários textos zen clássicos. O livro *A Espiritualidade Budista*, organizado por Takeuchi Yoshinori (2006b), apresenta, com detalhes, a influência da religião e filosofia budista na cultura japonesa. Não irei me aprofundar nesse tema, pois certas explicações poderiam prejudicar as ideias que deveriam iluminar (Heisig, 2001).

O movimento histórico da filosofia oriental (japonesa) é de fundamental importância para refletir e dar dimensão ao significado de filosofar. O professor Shin'ichi Hisamatsu estava inserido nesse contexto e foi importantíssimo para criar uma ponte de diálogo sólida entre o Ocidente e o Oriente. Portanto, de maneira breve, damos um panorama das influências do pensamento de Hisamatsu. Ainda, faz-se necessário trazer algo de essencial do seu pensamento, em particular, o elemento da metafísica.

Shin'ichi Hisamatsu desenvolve em sua filosofia o tema da metafísica, palavra que tem um significado diferente daquele tratado no Ocidente. Para melhor apresentar a ideia de metafísica do professor Hisamatsu, sem perder a profundidade, iremos citar trechos do seu artigo “The Metaphysical Element of the East” (2018) — 東洋的に形而上的なるもの. Esse texto foi traduzido do japonês por Robert Chapeskie e revisado por John W. M. Krummel:

Quando falamos de “elemento metafísico do Oriente”, pode parecer implicar que esse elemento metafísico é de alguma forma regional, mas esse não é o significado de “oriental”. Desnecessário dizer que não há distinção entre Oriente e Ocidente nesse elemento em si; é extremamente universal. Mas porque esse elemento universal foi descoberto e transmitido por todo o Oriente, a filosofia, a metafísica, a ética e assim por diante surgiram no Oriente e, portanto, nos referimos a ele como “oriental”. Assim como a ciência natural, embora válida não apenas no Ocidente, é descrita como “ocidental” porque foi desenvolvida no Ocidente, o que chamo de elemento metafísico do Oriente, embora tenha sido descoberto em no Oriente, tem o direito de exigir o reconhecimento como algo genuinamente metafísico também no Ocidente. De fato, deve-se dizer que o elemento metafísico do Oriente não é apenas diferente do elemento metafísico do Ocidente, mas algo marcadamente mais profundo. Em vez de discutir este ponto aqui, no entanto, gostaria de primeiro elucidar o caráter desse elemento metafísico (Hisamatsu, 2018, p. 140).

Shin'ichi Hisamatsu inicia seu entendimento sobre o elemento da metafísica na filosofia grega dizendo que o que existe não é puramente forma nem matéria, mas sim a unidade da forma e da matéria. Na filosofia dialética moderna, o que existe na atualidade não é puramente afirmação nem negação, mas sim negação. Devemos, portanto, dizer que o que existe em ato não é nada enquanto ao mesmo tempo ser, e ser ao mesmo tempo o nada. Assim, na realidade, o ser é o ser do nada e nada é o nada do ser (Hisamatsu, 2018).

Alguém ainda pode dizer que o metafísico é algo que transcende até mesmo o ponto de vista do que existe na própria atualidade. Mas essa própria pessoa, na medida em que não transcendeu o ponto de vista do que existe em ato, está fazendo essa afirmação, como antes, de dentro desse ponto de vista do que existe em ato. Sendo assim, falar em transcender o ponto de vista do que existe em ato equivale a sonhar que o que sonhei é um sonho. Mas pode haver um caso em que transcendemos o ponto de vista daquilo que existe na realidade? (Hisamatsu, 2018, p. 142).

No Ocidente, não há experiência de transcender; o que existe, na realidade, em outras palavras, o que possui o caráter descrito anteriormente. Como resultado, no Ocidente, muitas das fontes se baseiam naquilo que existe na realidade e na sua autoconsciência. Shin'ichi Hisamatsu dedica um período de seus estudos à mística ocidental, percebendo aproximações com seu pensamento. Para Hisamatsu, o significado fundamental da afirmação de existência no

Ocidente é de um mundo de “ser” e de uma cultura ocidental de “ser”. A filosofia e a metafísica ocidentais também nunca escapam dessa restrição fundamental, que é o ponto de vista daquilo que existe na atualidade. No Ocidente, não se sabe que existe algo como escapar do ponto de vista do que existe em ato e deixar de ser um ser. Esse fato, que é desconhecido no Ocidente, é conhecido no Oriente, e encontramos o caráter fundamental que distingue o Oriente do Ocidente, pois a cultura e a erudição se baseiam nesse fato. Não se pode afirmar que toda cultura que existe no Oriente tem isso como base, sem exceção. A ideia de Hisamatsu é que, no Oriente, existe alguma cultura e, além disso, um amplo sistema cultural de religião, filosofia, moralidade e arte, que se baseia nesse e não pode existir sem ele, e pode-se dizer que é oriental, pois possui um caráter que difere distintamente daquele do Ocidente. Em outras palavras, no Oriente, há um ponto de vista que transcende o do Ocidente, pois há uma cultura distinta baseada nesse ponto de vista que está ausente no Ocidente, é o que Hisamatsu chama de “oriental”.

Também quando se trata de filosofia, mesmo quando encontramos no Oriente algo do mesmo ponto de vista que o do Ocidente, ou mesmo algo que poderia ser pensado para superar o que é encontrado no Ocidente, é simplesmente uma extensão de algo ocidental e nada que deva ser distinguido do que é ocidental como constituindo o caráter básico do Oriente. O que deveria ser descrito como filosofia oriental possui sua originalidade ao assumir um ponto de vista diferente daquele do Ocidente. Mesmo que haja casos em que o que estamos tentando chamar de filosofia oriental seja visto do ponto de vista ocidental e em sua extensão seja considerado superior, isso seria algo incidental e não essencial (Hisamatsu, 2018, p. 143).

[Em relação a coisas metafísicas] ... reside a diferença fundamental entre o que me refiro aqui como metafísico e as coisas que são comumente chamadas de metafísicas. Aqui não é o que existe em ato, mas sim o metafísico que existe como sujeito. Não é preciso dizer, porém, que o sujeito a que nos referimos não é um sujeito em contraste com um objeto, e a existência da qual falamos não é uma existência temporal. Aqui o sujeito é um sujeito além de todas as inter-relações, e o existente possui uma existência eterna. Mesmo quando falo do metafísico, portanto, não implica nenhuma oposição especial entre o metafísico e o que existe na atualidade (Hisamatsu, 2018, p. 144).

O elemento metafísico apresentado é distinto dos elementos metafísicos conhecido no Ocidente e na tradição cristã e se apresenta como único no Oriente. Mas, então, o que é esse elemento metafísico para o oriental segundo Shin'ichi Hisamatsu? Ele vai dizer que é o “verdadeiro vazio”, o “nirvana”, entendido na tradição budista como o abandono do corpo e da mente. Em vez de conceber a mente em si como o oposto de tudo o que está fora dela, como elementos externos, Hisamatsu se refere à mente sozinha, um termo que descreve a dimensão da mente na qual não existe exterior. Podemos comparar isso, talvez, à mente do criador, que

se alinha mais com o que Hisamatsu está buscando. Segundo a perspectiva de Hisamatsu, somente essa mente tem a capacidade de ser absolutamente criativa devido à sua abrangente natureza. De fato, essa mente não pode deixar de ser criativa, uma vez que não encontra obstáculos, consistindo, assim, em uma vasta rede de interconexões ilimitadas (Barnhart, 1992).

Para Shin'ichi Hisamatsu, “nada oriental” (*Oriental Nothingness*) não significa que simplesmente não há nada; “verdadeiro vazio” não significa simplesmente estar vazio. A proposta é dizer que o que estamos descrevendo não é a forma concreta do que existe na própria realidade nem a realidade ou princípio primeiro encontrado na metafísica do Ocidente, mas, ao contrário, a negação total de tais coisas.

Temos como exemplo a imagem do Buda, que representa a possibilidade de alcançar o Buda interno dentro de cada um. Em outras palavras, nada mais é do que nós que deixamos de ser algo existente na realidade, ou “o elemento metafísico oriental”. Ou seja, para nós, que deixamos de existir na realidade, o Buda é existência. O Buda, enquanto um objeto que, no tempo, está no futuro, e, no espaço, em outro mundo — ou mesmo como alguém que existe no presente e neste mundo —, não é o verdadeiro Buda.

Desse modo, “a metafísica oriental” não é o momento transcendental daquilo que existe em ato nem algo deduzido daquilo que existe em ato como aquilo que transcende o limite de tudo o que existe em ato. Em vez de pressupor a conversão negativa do que existe na própria atualidade, não é algo que possamos alcançar por meio de nosso conhecimento, razão, ações ou emoções, permanecendo ainda como algo que existe na atualidade.

É por isso que, no Oriente, existem métodos especiais pelos quais podemos deixar de ser algo que existe na realidade. *Parnirvāṇa* [滅度], *śamatha* [止 acalmar a mente], “a grande morte” [大死], *dhyāna* [靜慮 meditação ou concentração], “dedicação ao aperfeiçoamento espiritual” [工夫], *samādhi* [三昧 absorção meditativa] e *zazen* [座禪 meditação zen sentado], são exemplos desse tipo de método. Seja “parinirvāṇa”, “śamatha”, ou “a grande morte”, nenhum deles é mera negação lógica ou mera morte, mas métodos pelos quais podemos deixar de ser aquilo que existe na realidade. Sejam “dhyāna”, “dedicação ao aperfeiçoamento espiritual”, ou “zazen”, não são modos de pensar logicamente nem modos de agir eticamente, mas métodos de transformar o que existe na própria realidade, ou aquilo que é objeto de pensar e agir, em “nada”. Eles vão além de todo pensamento e ação que tomam como assunto uma coisa que existe na atualidade. Pois o pensamento e a ação estão infinitamente ligados às complicações do “ser”. É por isso que em O Despertar da Fé [no Mahāyāna] [『大乘起信論』 [Mahāyāna] Śraddhotpāda Śāstra] está escrito que na prática de Samatha “sem confiar nas percepções dos sentidos e da consciência, você deve purgar todas as ideias sempre que elas surgirem, até mesmo a ideia de purgar ideias (Hisamatsu, 2018, p. 145).

Dessa forma, o fato de que o método de conhecer o Buda não é cogitativo, racional, dedutivo, nem mesmo intuitivo à maneira da metafísica ocidental, nem pela fé como no cristianismo, deve-se ao caráter do Buda ser metafísico à maneira oriental. O destaque dado o pensamento e à razão no Ocidente, desde a Grécia antiga, deve-se ao fato de que o metafísico, no modo ocidental, é cogitativo e racional. Se o que é metafísico fosse cogitativo também no Oriente, agora seria necessário colocar mais ênfase no pensamento. Porém, o pensamento foi desconsiderado no Oriente, e até visto como um obstáculo que impede a verdade, porque, no Oriente, o metafísico não é cogitativo. O não desenvolvimento do pensamento no Oriente se deve à sua impotência diante do elemento metafísico do Oriente, portanto, não é por acaso. A visão turva do pensamento do Oriente não é fruto da mentalidade primitiva do povo dessa região nem simplesmente um mal-entendido, mas surgiu devido a uma crítica fundamental do pensamento. O pensar, como descrito anteriormente, baseia-se no caráter fundamental daquilo que existe na atualidade, ou, em outras palavras, no “ser”, e nunca pode ser separado dele. À medida que um novo modo de pensamento emerge “irracionalisticamente” por meio de um novo estado pré-cogitativo de “ser”, e um novo estado de “ser” é traçado “racionalisticamente” por meio de um novo estado *pré-ôntico* (Hisamatsu, 2018) — estado de pensamento —, estabelece-se uma relação de convivência mutuamente próspera com o “ser”. Pensar é pensar apenas na medida em que o “ser” continua; e sem pensamento, o “ser” necessariamente não pode persistir. O pensamento, aparentemente independente e livre do “ser”, critica e orienta o “ser”, mas inversamente está sempre sendo testado pelo “ser”.

2.5 HISAMATSU E A ARTE ZEN

Claramente, podemos afirmar que a arte e a estética japonesa têm uma marca que destoa de outros tipos de produções artísticas ocidentais. Isso não quer dizer ser pior ou melhor, nem está relacionado à filosofia da arte enquanto conceito, mas aos traços marcantes de uma cultura. Na atualidade, podemos ver essa característica marcante no impacto gerado pela cultura japonesa nas produções de *animes* e mangás³¹, que encantam diferentes gerações no mundo inteiro, trazendo, mesmo que de maneira sutil, sua história e sua mitologia. Outro exemplo é a arte cinematográfica japonesa, que expressa características marcantes da sua cultura — filmes Akira Kurosawa, por exemplo, é um dos maiores cineastas do Japão. Mas que características

³¹ *Anime* é um tipo de animação japonesa desenhada à mão ou por computação gráfica, e mangás são romances e/ou quadrinhos japoneses.

tão particulares são essas que, ao entrarmos em contato, sabemos ser de origem japonesa? Ampliando nosso olhar, podemos mergulhar por nossos sentidos e sermos atingidos pela beleza, delicadeza e enigmática arte japonesa, que expressa questões humanas e mundanas de maneira profunda. Muitas dessas *obras* (poesia, pintura e caligrafia) modernas são influenciadas pela arte clássica oriental (chinesa ou japonesa), em especial, pela chegada do budismo no Japão. Como aponta Thomas P. Kasulis:

A história oficial da introdução do budismo no Japão se concentra em torno de uma obra de arte budista, o Buda de bronze presenteado ao Imperador por um governante coreano. Na religião japonesa nativa, que pode ser considerada uma tradição proto-Shintō, não havia imagens de seres sagrados, os *kami*. Assim, a ideia de uma estética religiosa era assombrosamente nova para os japoneses e, daí por diante, o budismo ficaria intimamente associado com a arte japonesa. Se o confucianismo serviu como veículo para o desenvolvimento literário e moral, foi o budismo que levou os japoneses a desenvolver um gosto profundo pela música, dança, pintura, arquitetura e escultura (Kasulis, 2007, p. 149).

Neste tópico, em especial, não iremos falar ou abordar toda a história da arte oriental com o mundo moderno, mas iremos apresentar, de maneira breve, a experiência de arte e estética ligada à tradição Zen pelo professor Shin'ichi Hisamatsu, que foi muito bem desenvolvida em seu livro *Zen and the Fine Arts* (1971). Nele, a arte Zen sempre irá se apresentar a partir de uma contemplação da natureza das coisas. “A prática de arte zen (e sua proposta estética) é atemporal e transgeográfica; em essência pode ser observada mesmo na contemporaneidade e fora da esfera oriental, em maior ou menor grau” (Miklos, 2010, p. 7). A tradição Zen gerou um grande impacto na cultura japonesa. Podemos notar esses traços até os dias de hoje, mas em relação à arte, o que podemos dizer? O professor Hisamatsu afirma:

Quando, no erguer de uma mão ou através de um simples passo, algo de Zen está presente, este conteúdo Zen me parece possuidor de uma qualidade artística muito específica. Uma concepção de arte limitada talvez não aceite que tais manifestações contenham algo de artístico, mas para mim elas possuem uma qualidade artística que ordinariamente não pode ser vista. De fato, em tais obras vitais de Zen, eu creio que algo não apenas artístico está envolvido, mas algo além da arte, algo que a criação de arte tem como sua meta final. [...] De um ponto de vista Zen, este fenômeno “anterior à forma” é a arte mais fundamental. (Miklos *apud* Hisamatsu, 2010, p. 9).

No artigo denominado “De geidō a geijutsu: o caminho da arte e a arte como caminho na Escola de Kyoto” (2018), de Raquel Bouso, é norteador e fundamental para compreensão do trabalho desenvolvido pelo professor Shin'ichi Hisamatsu sobre a arte e estética. Como apresentado no artigo, o objetivo do texto é tentar “mostrar a correspondência existente entre a

concepção de arte como *poiesis*, ou autoexpressão criativa, de alguns desses filósofos e a compreensão tradicional japonesa da arte como via” (Bouso, 2018, p. 2).

Em 1958, durante uma de suas viagens à Europa, Hisamatsu Shin’ichi (1889- 1980) — 久松真一 —, antigo aluno de Filosofia de Nishida Kitarō (1870-1945) — 西田幾多郎 — na Universidade de Kioto e mestre zen, teve uma conversa sobre arte com o filósofo alemão Martin Heidegger (Bouso, 2018). Durante essa conversa, o filósofo Martin Heidegger questiona o mestre Zen sobre o significado da palavra “arte”, em japonês, *gei jutsu* — 芸術. Hisamatsu irá explicar que o primeiro caractere significava qualidade ou habilidade. Ao “esclarecer que o segundo caráter corresponde ao chinês *tao* e que não significa apenas ‘via’, mas ‘método’, e que ‘guarda uma relação profunda e intrínseca com a vida, com o nosso ser’, conclui que a arte tem um significado decisivo para a própria vida” (Bouso, 2018, p. 3). Entre os filósofos que se consideravam vinculados à Escola de Kioto, foi Hisamatsu quem provavelmente abordou de forma mais direta o significado da arte, embora suas reflexões centrem-se em uma forma artística particular, a arte Zen (Bouso, 2018).

Um dos textos mais importantes de Shin’ichi Hisamatsu publicado em 1966 e foi republicado na revista científica *Marburg Journal of Religion* em 2013. Esse artigo é a chave para entender seu pensamento da ligação entre a arte e a tradição Zen. Hisamatsu questiona o valor estético e religioso de uma obra de arte. Assim, ele se questiona: será que existe diferença entre a arte religiosa e a arte não religiosa?; Não será apenas mais do que uma simples diferença no grau de excelência estética? (Hisamatsu, 2013). Em seu artigo, ele usa como exemplo uma imagem do *Bodhidarma*³² para explicar tal ressonância entre valores estéticos e religiosos. Sobre isso, ele aponta:

Do ponto de vista da estética, a religiosidade não é mais de um tema possível que a arte pode tentar expressar. Assim, a presença ou ausência de a sublimidade é para a estética uma questão muito importante, mas a presença ou ausência da qualidade da religiosidade não tem consequências para a estética per se. O facto de uma obra estética carecer de religiosidade não diminui o seu valor estético. Se, no entanto, uma obra estética tenta expressar religiosidade, mas de facto não possui religiosidade, deve então dizer-se que mesmo o seu valor estético é baixo (Hisamatsu, 2013, p. 2).

A palavra “sublimidade”, para Shin’ichi Hisamatsu, tem a ver com o discernimento da beleza e da profundidade de fenômenos desgastados. Este é um dos sete princípios da estética que o autor trabalha em seu livro *Zen and de Fine Arts* (1971). No artigo denominado “Zen and

³² Bodhidarma foi um monge budista que viajou até a China levando o conhecimento do Buda no século V ou VI, aproximadamente.

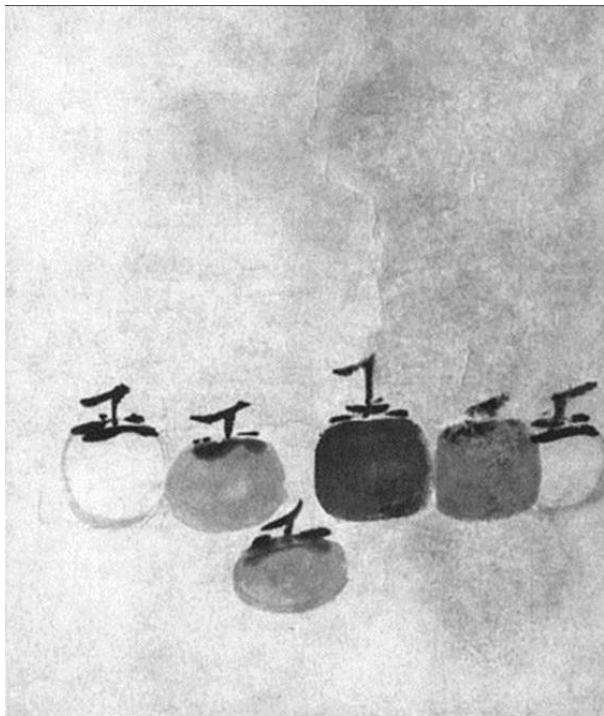
the Art of Living Mindfully: The Health-Enhancing Potential of Zen Aesthetics” (2017), Lomas, Etcoff, Van Gordon e Shonin argumentam que os sete princípios da estética de Hisamatsu podem ser trabalhados na vida pessoal de cada indivíduo. Esses princípios são: *kanso* (simplicidade); *fukinsei* (assimetria); *koko* (sublimidade austera); *shizen* (naturalidade); *daisuzoku* (liberdade da rotina); *sei-jaku* (tranquilidade); e *yūgen* (graça profunda) (Lomas *et al.*, 2017). Com isso, Hisamatsu argumenta que qualquer crítico terá uma dificuldade em avaliar o nível religioso de uma obra de arte, pois, para o artista que quer expressar religião em sua obra, este deve entrar em “contato” e manifestar a “substância religiosa” da obra de arte. Hisamatsu, então, irá defender que a religião que descreve a arte no sentido estético e religioso é a tradição do zen-budismo. Sobre a variedade de produções artísticas que existem catalogadas no zen, ele aponta:

Examples which belong to the main line of Zen art are; in the field of painting: in China, Shíkè 石恪 and Guānxiū 貫休 of the Five Dynasties period; Liángkǎi 梁楷, Mùxī 牧谿, Rìguān 日觀 and Yùjiān 玉澗 of the Sòng Dynasty; and Yīntuólúo 因陀羅 of the Yüán Dynasty; in Japan, Mokuan 默庵, Kaō 可翁, Bonpō 梵芳, Josetsu 女拙, Sōami 相阿弥 and Shukō 珠光 of the Ashikaga period; Miyamoto Musashi (Niten) 宮本武蔵 (二天) of the Momoyama period ii; Isshi 一糸, Hakuin 白隱, Sengai 仙厓, Seisetsu 誠拙 and Kōgan 弘巖 of the Tokugawa period. In the field of calligraphy: in China, Wúzhǔn 無準, Wúān 兀庵, Xūtáng 虛堂, Zhōngfēng 中峯, Yìn Yüèziāng 印月江, Níng Yīshān 寧一山, Wúxué Zǔyuán 無學祖元 and Fèiyīn 費隱; and in Japan, Shūho 宗峯, Kanzan 関山, Musō 夢窓, Ikkyū 一休, Shunoku Sōen 春屋宗園, Kokei 古溪, Genkō 玄興, Takuan 沢庵, Seigan 青巖, Tenyū 天祐, Daishin 大心, Daigu 大愚, Jiun 慈雲 and Ryōkan 良寛. In the field of literature: in China, the *Chánxǐjí* 禪喜集 of Sū Dōngpō 蘇東坡, the poems of Hánshān 寒山, the *Jiāngxǐ Fēngyuè Jí* 江湖風月集; iii and in Japan the Zengigemon 禪儀外文 iv and the Gosan Literature (Gosan bungaku 五山文学), the Zen records and the poems of the various Japanese and Chinese Zen monks; in the field of *theater arts*, there is the Nō drama; in the field of *ceremonial arts*, the tea-ceremony and the various ceremonial practices of the Zen monks; in the field of architecture, the construction and decoration of Zen temples and tea houses and their surrounding; in the field of *arts and crafts*, the various utensils used in the tea-ceremony: tea-bowls, tea containers, incense-boxes, flower vases, tea-kettles and serving-plates for sweets; in the field of *garden construction*, the gardens of Zen temples and the paths leading to the tea-houses. There are, of course, other corollary works of art which contain a Zen influence received from this main stream of Zen art. In both religious and aesthetic respects, Zen art constitutes a major current which occupies an important, never to be overlooked position in the history of Oriental art (Hisamatsu, 2013, p. 4)³³.

³³ Optamos por não traduzir este texto.

Shin'ichi Hisamatsu apresenta a tradição do Zen como uma “arte única”. Nesse ponto, o professor diz que, no Ocidente, podemos, também, encontrar esse tipo de arte religiosa, por exemplo, no misticismo ocidental, porém nenhuma mística ocidental formulou uma escola de tradicional específica como o zen-budismo. Logo, o autor defende que a arte japonesa não só destoa entre todas no Oriente, mas é de fundamental importância para a história da estética no mundo todo (Hisamatsu, 2013). Podemos ver alguns exemplos, apontados pelo próprio Hisamatsu, da beleza e da estética da arte Zen na figura a seguir:

Figura 5 – Caquis por Mu Ch'i (primeira imagem da esquerda); Grow por Mu Ch'i (segunda imagem da direita); e “Gin” (cantando) por Jiun (imagem abaixo)



Fonte: Hisamatsu (2013, p. 6-7).

Observando as imagens, não é fácil de compreender a sensibilidade de Shin'ichi Hisamatsu sobre a arte. Logo, podemos perceber que é somente por meio de algum tipo de prática contemplativa (meditação) que se pode chegar a algum entendimento das sutilezas apresentadas. Pode-se dizer que o processo cósmico de transformação se reflete na arte, em que

a forma surge por meio da criação. No contexto do zen, tudo — palavras, gestos e imagens — expressa a essência da qual deriva. A produção artística é uma maneira de expressar essa experiência, e a prática disciplinada das artes é uma forma tradicional de acessá-la. Portanto, a arte se torna um caminho para o autoconhecimento e a verdadeira realidade, estabelecendo uma conexão profunda com o Zen e seu significado na vida (Bouso, 2018). Hisamatsu se remete, portanto, a uma experiência religiosa tanto na produção como na recepção da obra de arte (Bouso, 2018).

A ideia é muito interessante nesse ponto, pois lembra o processo de individuação proposto por Carl Jung. Na clínica junguiana, não existe uma técnica propriamente estabelecida para se trabalhar com o indivíduo no contexto clínico. O próprio indivíduo, com o analista, encontra esse caminho pelo método dialético proposto por Jung. Nos anos de 1913 a 1930, Carl G. Jung passou por um processo de autoanálise por meio de um método que, mais tarde, chamaria de *imaginação ativa*. Assim, construiu o que chamou de *Liber Novus* (*Livro Vermelho*), projetando uma série de imagens e textos de um diálogo interno. Ele só parou o *Liber Novus* quando se deparou com textos da alquimia. Alguns historiadores afirmam que o método da *imaginação ativa* tem forte influência nas meditações de Santo Inácio de Loyola. Podemos dizer que o surgimento desse livro se deu por um processo artístico, mas não segue a mesma proposta de Shin'ichi Hisamatsu. Podemos afirmar que a arte é “uma atividade psicológica”, sendo possível de ser analisada. Porém, como afirma Jung (2013e, p. 65), as atividades “psicológicas se aplicam aos fenômenos simbólicos e emocionais sem tocar na essência da religião”.

Na China ou Japão, o termo “arte” seria *katachi*, que, literalmente, em japonês, se apresenta como “estrutura e desenho”. Além disso, esse o termo é associado a uma atitude de mente e do corpo, que pode ser sinônima de vida, funcionalidade e simplicidade (Miklos, 2010). Essas características são próximas daquilo que denominamos de “mente zen” (Suzuki, 1994), ou seja, ligação da nossa mente com o momento presente, com a realidade quotidiana, contato com nossa essência, capacidade de perceber a ligação entre todos os fenômenos da realidade, uma ligação direta com a totalidade. A prática Zen se torna, por meio da arte, uma via para compreender a vida.

O Zen sugere que, se o praticante puder compreender o “aqui e agora” como o único ponto de tempo-espaço onde a mente é capaz de captar e experimentar todas as impressões que surgem em sua esfera de percepção sem o filtro distorcido do Eu, o tempo irá perder imediatamente qualquer imprecisão em sua extensão (ele deixa de parecer uma parte do passado ou do futuro), assim como qualquer limite; ele será constante e ilimitado no presente, e tanto o

passado como o futuro serão apenas, respectivamente, reflexos de memórias e projeções de expectativas. Essa atitude prática de apreensão profunda da relação do tempo-e-ser (existir no agora) faz parte da experiência contemplativa e é fundamental para que o artista Zen atinja a visão ideal da arte que ele realiza (Miklos, 2010).

Para o professor de estética Sasaki Ken-ichi, ainda que o conceito de “via” derive do taoísmo chinês, no Japão, salvo em círculos eruditos, não é compreendido no mesmo sentido metafísico e não designa o princípio último do universo (Sasaki, 2010, p.9). Em sua opinião, para os japoneses, “via” significa “vida”, e viver consiste em atravessar um caminho para alcançar um determinado fim. Por isso, a arte pode ser uma via: ao carecer de sentido da transcendência, se concentra e reflete sobre a experiência do aqui e agora (Bouso, 2018, p. 6).

A religião e as artes compartilhariam o propósito de apaziguar a mente e compreender os objetos tal como são (Kishimoto *apud* Izutsu, 1977). A ideia de “via” remete a uma tradição de mestres, técnicas e princípios. Autores como Imao Yasuo e Nishimura Takuo se referem a *geidō* como um processo mimético da construção do sujeito, com um significado ético e estético, que caracteriza a ideia tradicional de educação ou formação. Para Sasaki, o aperfeiçoamento moral da personalidade seria o objeto da arte-via (Bouso, 2018).

A tradição asiática das artes como via se refere a algo mais do que a mera aplicação de um método que foi dominado e, nesse sentido, transcende a técnica (術 *jutsu*). Aperfeiçoar uma habilidade implica incorporar alguns princípios que só são compreendidos através da prática; assim, esses podem ser considerados um fenômeno espiritual (Bouso, 2018, p. 7).

A arte, às vezes, é considerada como um mero jogo teatral, oposto ao trabalho. Em relação a isso, Kant usa o termo *interesselos*, que significa falta de interesse, sem preocupação prática, destituído de qualquer objetivo “real”. Ordinariamente, a arte é mesmo desta natureza: um ator não seria acusado de ter cometido assassinato somente porque ele atuou como um assassino em uma peça, nem irá receber um prêmio por heroísmo apenas porque representou um herói. Um assassinato em uma peça, mesmo se a cena parecer tão real quanto um evento verdadeiro, não é uma procuração para um crime. A manifestação do Zen, entretanto, está longe de ser essa teatralização desinteressada, porque ela é uma atividade séria, viva. Ao mesmo tempo, essa expressividade ativa do Zen tem sua própria condição de desprendimento, que pode ser descrita como um livre entretenimento surgido a partir da total concentração do Eu-sem-forma. [...] Este desprendimento Zen é muito diferente da ordinária qualidade de arte *interesselos*, pois aquele deriva exclusivamente da natureza de Não-Eu ou Não-Mente do Zen (Hisamatsu 1971 *apud* Miklos, 2010, p. 32-3).

Nishida escreve em várias ocasiões sobre a arte. No entanto, aqui, gostaríamos de destacar um aspecto de sua obra que, a nosso ver, joga luz sobre uma particularidade da arte-

via que observávamos a propósito da subjetividade, no Zhuangzi, como um ir e vir entre o vazio e as coisas, deixando o corpo atuar livre do domínio da autoconsciência (Bouso, 2018).

Essa concepção está ligada à “intuição ativa” (*kōiteki chokkan* — 行為的直観). A relação fundamental que o corpo histórico mantém com o mundo é prática: o ser humano cria coisas (*poiesis*), mas, ao mesmo tempo, é moldado por elas. Na tradição grega, *poiesis* — ποιησις — e *praxis* — πραξις — são termos que se referem a uma ação: o primeiro envolve a produção de um objeto, enquanto o segundo diz respeito a executar uma ação que é seu próprio propósito. Ainda, o primeiro está associado às artes, e o segundo, à moral. Nishida descreve a relação entre o “eu” e o mundo em termos de *poiesis*, como uma cocriação. As coisas e o eu que as percebe se influenciam mutuamente e se definem reciprocamente. Isso é indicado pela ideia de intuição ativa. A intuição é uma forma de conhecimento na filosofia ocidental, que se refere a uma apreensão direta, não discursiva, um tipo de cognição que não exige um pensamento analítico progressivo ou um julgamento. Frequentemente é vista como a recepção (mais ou menos) passiva do que o sujeito sente ou experimenta (Bouso, 2018).

Talvez, pela ideia apresentada, do “diálogo” como um processo da arte, poderíamos, por esse viés, entender o diálogo de Carl Jung com Shin’ichi Hisamatsu como arte. Existe uma comunicação de fato, mas não é uma comunicação simples, que acontece via consciência com consciência, mas é atravessada pelo inconsciente. Devemos ampliar nosso olhar para essa ideia, pois o diálogo entre Jung e Hisamatsu seria uma “intuição ativa”, como mencionada no texto.

A filosofia criativa de Kitarō Nishida em relação ao mundo parece ter sua inspiração na prática artística. A arte proporciona um tipo de compreensão sensível do desenvolvimento histórico do corpo. A perspectiva de Nishida sobre a arte enfatiza a natureza ativa e expressiva da criação artística, juntamente ao meio utilizado na produção de uma obra de arte. Isso implica que existe um conhecimento artístico que é concomitantemente prático e físico, bem como abstrato. A arte é uma abstração que se comunica por meio de uma linguagem prática e corpórea. Ela representa uma prática transformadora, um processo contínuo que ocorre pela interação com o mundo (Bouso, 2018, p.21). O artista e a obra se influenciam mutuamente e refletem um ao outro. De fato, toda atividade não intencional, seja ela artística ou religiosa, envolve a gradual retirada do “eu” consciente e controlador, até que ele se torne dispensável. Nesse sentido, não se trata de o “eu” realizar ações com o intuito de criar um trabalho objetivo, mas sim de as ações da intuição ativa gerarem o “eu” que age de forma livre. “A intuição ativa, realizada repetidamente e de forma autônoma, mas praticada com dedicação, visando ao aprimoramento integral da pessoa, tanto no aspecto físico quanto no espiritual, representa um conhecimento prático incorporado à ação” (Bouso, 2018, p.21).

A concepção de arte de Nishida bebe da tradição cultural japonesa e de fontes ocidentais. Analogamente à relação de codeterminação entre o eu e o mundo, a arte seria uma experiência do mundo, na medida em que o artista se expressa, por meio de sua arte, sua própria experiência de mundo, e o mundo expressa a si mesmo pela ação expressiva do artista. Isso significa uma autonegação do sujeito, um reconhecimento do seu nada constitutivo, que pode ser compreendido a partir de seu reverso, como o contexto de inter-relações que constituem e determinam o mundo. Poder-se-ia dizer que, para Nishida, no mesmo sentido da arte-via comentada antes, a arte como purificação do movimento do corpo físico e da vontade se realiza plenamente em uma perspectiva religiosa, pois, a partir dessa perspectiva, o verdadeiro eu, livre do apego de toda forma, compreende as coisas como são em si mesmas, em sua própria expressão (Bousso, 2018, p. 22).

A arte como expressão religiosa, abordagem da Escola de Kyoto, em Nishida e Hisamatsu, traz a ideia de possibilidade de semelhanças com o processo de individuação de Carl G. Jung. O professor Kawai Hayao, em seu livro *Buddhism and the Art of Psychotherapy* (1996), apresenta uma comparação do processo de individuação das imagens alquímicas em paralelo com as imagens dos quadros do *Boi e do Pastor* da tradição Zen como semelhantes a esse processo. Isso se dá porque o contato — indireto — com imagens do nosso inconsciente, em especial com as *imagos* arquetípicas, tem um caráter de *numinosidade*, ou seja, um caráter religioso. No entanto, devemos ter a clareza de que o sentido de religião é diferente para cada um desses pesquisadores e que essas vias têm perspectivas diferentes.

PARTE 2

CAPÍTULO 3 – O DIÁLOGO: CONTEXTO HISTÓRICO E ANÁLISE DO DIÁLOGO NA PERSPECTIVA JUNGUIANA

Este capítulo tem como objetivo analisar e comentar de forma crítica o diálogo que aconteceu em 1958 entre o psiquiatra Carl G. Jung e o professor de Filosofia e mestre zen-budista Shin'ichi Hisamatsu. Para isso, como sugestão metodológica, iremos dividir a transcrição do diálogo impressa no livro *Awakening and Insight: Zen Buddhism and Psychotherapy* (2002) em cinco partes, com a finalidade de ampliar os temas levantados entre os dois professores e de avaliar a legitimidade do diálogo. É curioso que, na numerologia chinesa, o número 5 representa a conjugação entre o Céu e a Terra, ou Yin e Yang, a combinação de todos os elementos, a representação do dragão da mitologia chinesa (Webster, 1998). Considerável destacar que entramos em contato com a organizadora do livro citado, a professora e psicóloga Polly Young Eisendrath, via *e-mail*. Perguntamos a ela sobre como foi feito e realizado o processo de tradução e transcrição desse diálogo. Eisendrath garantiu que foi a melhor tradução já feita do diálogo entre Jung e Hisamatsu, conforme resposta da sua secretária: “Please let him know that the dialogue between Jung and Hisamatsu in ‘Awakening and Insight’ is, in fact, the full dialogue and the best translation available. Thanks!” (2020). Portanto, analisaremos um documento de importante valor histórico, que nos ajudará a compreender bases epistemológicas da compreensão de Jung da psique humana.

A primeira leitura realizada do texto, diálogo entre Carl G. Jung e Shin'ichi Hisamatsu, não foi impressionante nem emocionante, já que havia certa expectativa de ser um diálogo linear ou de ser uma discussão fabulosa entre o pensamento ocidental e o pensamento oriental, em especial, se tratando da psicologia e da natureza humana da mente. Foi preciso realizar uma série de leituras recorrentes para abandonar as projeções do leitor e tratar o texto de modo científico, para que pudesse ser feita a melhor análise para compreender sua profundidade. Entendeu-se, na primeira leitura — *visão pessoal* —, que o encontro entre esses dois pensadores não se passava apenas de um encontro de eruditos tomando o seu chá da tarde e tentando se comunicar da maneira que lhes convinham. Permitido o uso da expressão popular, o texto era “sem pé nem cabeça”. Ao repetir a leitura outras vezes, chego à conclusão de que não houve um diálogo. Logo, muitas perguntas me foram atravessadas ao tentar uma possível análise desse texto: será que realmente não dá para aproveitar nada desse diálogo? Por que esse diálogo é importante? É necessário que o diálogo tenha relevância? O que posso construir a partir do documento analisado? Irá ajudar em algo no estudo da psicologia? E na clínica, tem alguma

relevância? Indagando sobre essas perguntas, dentro da perspectiva junguiana, pensei uma resposta paradoxal para esse problema. Digo que sim, existe uma possibilidade de análise, mas também digo que não, não existe uma possibilidade de análise. Só conseguiremos alcançar o cerne do texto se nos permitirmos usar o método junguiano de amplificação e buscar analisar de maneira crítica as falas de Carl G. Jung nesse diálogo diante em seu próprio trabalho de vida, ou seja, suas *Obras Completas*. Logo, iremos partir da premissa de que existe uma forma de comunicação via inconsciente, em que ambos são atravessados por projeções e complexos. Assim como na filosofia zen-budista existe um atravessamento entre o contato das “mentes”, podemos encontrar essa ideia no livro *Zen Mind, Beginner's Mind* (1970), de Suzuki, que enfatiza a importância de manter uma mente aberta e receptiva, sem preconceitos ou expectativas preconcebidas. Assim, podemos compreender a relevância epistemológica por trás desse encontro inusitado e localizar uma possível direção para pesquisas futuras. Shoji Muramoto, em seu texto *Jung and Buddhism* (2002), afirma que:

Essa conversa, no entanto, foi um desafio tanto para Hisamatsu quanto para Jung. Para Hisamatsu, foi um convite para modificar seu estereótipo da psicologia como um tratamento superficial de problemas mentais, sem nenhum elemento espiritual. Para Jung, o encontro com Hisamatsu lhe proporcionou a oportunidade de confrontar e reexaminar a premissa básica de sua psicologia, um problema com o qual ele sempre lutou ao longo de sua vida (Muramoto, 2002, p. 132).

O olhar para com o diálogo será da perspectiva da Psicologia Analítica, ou seja, utilizando as *Obras Completas* de Carl G. Jung e trabalhos acadêmicos complementares, como as obras do psicólogo junguiano Kawai Hayao (河合隼), intituladas *Buddhism and the Art of Psychotherapy* (1996) e *A Psique Japonesa* (2007). Os inúmeros artigos de outros pesquisadores sobre relação do budismo com a Psicologia Analítica, nos livros *Awakening and Insight: Zen Buddhism and Psychotherapy* (2002), *Buddhism and Jungian Psychology* (1994) e *Buddhism and Depth Psychology: Refining the Encounter* (2013), nos auxiliaram na amplificação e na consistência teórica da análise crítica do diálogo entre esses pensadores, desdobrando a temática do “Oriente” e do “Ocidente” e, em especial, o tema dos opostos, do processo de desenvolvimento da consciência e do *Self* (Si-mesmo). Além disso, destaco uma recente obra, dividida em dois volumes, que foi publicada no final do ano de 2023, intitulada *The Self and the Lotus: A Jungian View of Indian Buddhism*, pelo pesquisador, analista e historiador de religião comparada George R. Elder, apresentando até onde Jung conhecia a tradição budista e as possíveis comparações entre a Psicologia Analítica e o budismo indiano. Ao longo das pesquisas de Carl Jung, principalmente referente aos estudos sobre Alquimia, fica evidente a tentativa de encontrar valores orientais dentro de sua própria tradição cultural — o

cristianismo —, pois Jung reconhecia sua limitação dos estudos orientais. Porém, perceber essa limitação foi um grande passo para compreender aquilo que então faltava para o espírito do homem ocidental. Jung afirma:

Por inevitável desígnio do destino, o homem ocidental tomou conhecimento da maneira de pensar do oriental. É inútil querer depreciar esta maneira de pensar ou construir pontes falsas ou enganadoras por sobre abismos. Em vez de aprender de cor as técnicas espirituais do Oriente e querer imitá-las, numa atitude forçada, de maneira cristã – *imitatio Christi* –, muito mais importante seria procurar ver se não existe no inconsciente uma tendência introvertida que se assemelhe ao princípio espiritual básico do Oriente. Aí, sim, estaríamos em condições de construir, com esperança, em nosso próprio terreno e com nossos próprios métodos (Jung, 2013g, p. 20).

De fato, existe uma lacuna entre a formação do pensamento ocidental e do pensamento oriental, porém esse encontro potencial pode trazer benefícios para compreendermos cada vez mais a natureza humana. Voltando ao diálogo de Carl G. Jung e Shin'ichi Hisamatsu, podemos nos perguntar: como, de fato, ocorreu tal conversa? Em que contexto histórico? Decorreremos o que se sucedeu de acordo com o relato dos historiadores e dos próprios atores presentes nesse encontro em 1958. Como apresentado no capítulo anterior, Hisamatsu foi um filósofo da tradição zen-budista japonesa e discípulo de Kitaro Nishida, da Escola de Kyoto. Além disso, ele realizou extensas palestras nos Estados Unidos, em 1958, como parte de sua pesquisa comparativa entre as religiões e filosofias oriental e ocidental. Durante sua viagem de volta ao Japão, Hisamatsu teve conversas com influentes pensadores europeus, incluindo Jung. O encontro aconteceu exatamente no dia 16 de maio de 1958, na casa de Jung, em Küsnacht, na Suíça. Nesse encontro, acompanhando Hisamatsu, estava o intérprete Koichi Tsujimura, que estudara, na Escola de Kyoto, sobre a filosofia de Martin Heidegger, e acompanhando Jung estava sua secretária do instituto de Zurique Aniela Jaffé (Muramoto; Young-Eisendrath; Middeldorf, 2002).

O *background* desse diálogo é apresentado no livro *Awakening and Insight: Zen Buddhism and Psychotherapy* (Young-Eisendrath; Muramoto, 2002). Esse livro foi publicado em 2002 e é fruto de um congresso que ocorreu no Japão na década de 1990 sobre o tema do zen-budismo e a Psicologia Analítica. A tese de doutorado de Rinako Yogo, intitulada “Jung and Buddhism: A Hermeneutical Engagement with the Tibetan and Zen Buddhism Traditions” (2001), apresenta detalhes históricos importantes sobre os problemas de tradução desse diálogo. A transcrição do diálogo foi elaborada por Koichi Tsujimura (em japonês) e Aniela Jaffé (em alemão). Em 1960, Koji Sato, editor da revista *Psychologia*, publicada em inglês no Japão,

solicitou a Carl G. Jung que revisasse uma tradução para o inglês do texto em japonês para possível publicação. No entanto, Jung recusou, expressando a crença de que havia uma falta de compreensão mútua satisfatória entre ele e Hisamatsu durante a conversa. Após a morte de Jung, o texto japonês foi inicialmente publicado na revista *Fushin*, associada ao grupo de Hisamatsu. Em 1968, sete anos após a morte de Jung, havia uma versão em japonês do diálogo, preparada por Tsujimura, que foi traduzida para o inglês por Sachi Toyomura e publicada sob o título “On the Unconscious, the Self, and the Therapy: A Dialogue”, na *Psychologia* de 1968. O texto do diálogo foi novamente publicado, acompanhado de comentários de Jung e Hisamatsu sobre a conversa, e passou por edição e revisão por Daniel J. Meckel e Robert L. Moore em “Self and Liberation: Jung/Buddhism Dialogue”, em 1992. No entanto, nessa tradução da transcrição japonesa de Tsujimura, foram identificados diversos mal-entendidos e traduções inadequadas. O texto em alemão transcrito por Jaffé foi traduzido para o inglês por Muramoto Shoji e publicado em “The Couch and the Tree: Dialogue in Psychoanalysis and Buddhism”. Muramoto corrigiu as falhas de tradução e esclareceu os mal-entendidos presentes na transcrição japonesa de Tsujimura. Atualmente, o diálogo passou pela revisão de Muramoto e Polly-Young (Yogo, 2001).

Dessa forma, temos a certeza de que Carl G. Jung e Shin'ichi Hisamatsu se comunicaram em suas respectivas línguas (nativas). É possível que distorções tenham ocorrido devido a problemas de tradução e erros na gravação, uma vez que não há evidências de uma gravação em fita do diálogo. Pesquisadores afirmam que alguns detalhes específicos sobre o desenvolvimento da conversa permanecem desconhecido (Muramoto; Young-Eisendrath; Middeldorf, 2002).

Outra informação é que não se sabe se Jaffé ou Tsujimura editaram o texto alemão transcrito, nem a extensão das edições realizadas. Polly-Young e Muramoto afirmam que a versão japonesa foi publicada pela primeira vez em julho de 1959 na revista *FAS*, vinculada à Sociedade faz, inspirada na tradição zen-budista, fundada por Hisamatsu em 1944, com o acrônimo representando as três dimensões inseparáveis da existência: o eu, o mundo e a história (Muramoto; Young-Eisendrath; Middeldorf, 2002).

Uma década mais tarde, em 1969, a mesma versão japonesa foi publicada, intitulada *The Unconscious and Wu-Hsin*, no primeiro volume das *Obras Completas*, de Shin'ichi Hisamatsu, intitulado *Eastern Nothingness*.

Foi solicitada pelo professor Koji Sato a permissão de Carl G. Jung para publicar um registro do diálogo na revista *Psychologia*. No entanto, Jung recusou o pedido. Em uma carta dirigida a Sachi Toyomura, que havia traduzido a versão japonesa de Tsujimura para o inglês,

Jung explicou suas razões para a recusa. Essa carta foi posteriormente incluída no volume 3 da *Psychologia* (1960) e agora está disponível em um livro editado por Daniel J. Meckel e Robert L. Moore, intitulado *Self and Liberation: The Jung/Buddhism Dialogue* (1992) (Muramoto; Young-Eisendrath; Middelndorf, 2002).

No ano de 1968, foi publicada a tradução em inglês de Sachi Toyomura no volume II da *Psychologia*. Essa tradução foi acompanhada por um comentário de Sato, que sugeriu que o ato de Jaffé de presentear a transcrição do diálogo em alemão a Hisamatsu poderia ser interpretado como uma forma de permissão para publicá-lo. No entanto, mais de 20 anos depois, Jaffé esclareceu que Sato havia entendido erroneamente suas intenções, já que ela havia enviado a transcrição do diálogo a Hisamatsu apenas como uma “lembrança” de seu encontro com Jung (Muramoto; Young-Eisendrath; Middelndorf, 2002).

A tradução em inglês publicada na *Psychologia* não foi diretamente do texto em alemão, mas da tradução japonesa de Tsujimura. Além disso, não foi revisada por um falante nativo de inglês. Quatro anos depois, em 1972, Noma Haimes, ao revisar o diálogo para a *Psychologia*, comentou que, em parte devido a uma tradução peculiar, o diálogo soa como *Alice no País das Maravilhas*. Levando em conta a carta de Jung a Toyomura, é provável que Jung mesmo tenha lido a tradução em inglês, e a qualidade dessa tradução pode ter influenciado sua decisão de não permitir sua publicação. No entanto, mesmo com revisões posteriores realizadas por Meckel e Moore ao republicar a tradução de Toyomura, o problema persiste: a única versão em inglês existente do diálogo entre Jung e Hisamatsu é, na melhor das hipóteses, uma releitura da tradução japonesa do diálogo original em alemão (Muramoto; Young-Eisendrath; Middelndorf, 2002).

[Polly-Young diz] Aniella Jaffé pareceu esquecer da presença de Tsujimura como tradutor, o que aumentou a importância do diálogo. Posteriormente, obtive permissão de Lorenz Jung para fazer uma cópia do documento, cujo uso na época estava limitado a estudo e pesquisa pessoal. Após obter o material, encontrei imediatamente Jaffé novamente e revisamos o documento, comparando sua transcrição com o estranho texto em inglês disponível. Em pesquisas posteriores que conduzi e publiquei no Japão, identifiquei e comentei cerca de cinquenta discrepâncias entre os dois textos. (Ver minha contribuição no Relatório Anual do Instituto de Estudos Zen, vol. 19, 1993.) Enquanto isso, finalmente obtivemos permissão para publicar uma tradução do diálogo em alemão que eu havia preparado durante minha pesquisa. Portanto, a seguir está a primeira tradução em inglês a ser publicada da transcrição original em alemão de Jaffé da conversa de 1958 entre Shin'ichi Hisamatsu e Carl Gustav Jung (Muramoto; Young-Eisendrath; Middelndorf, 2002, p. 111).

Os comentários realizados apresentam os elementos necessários para nos posicionar acerca das dificuldades em realizar o diálogo entre Carl G. Jung e Shin' Hisamatsu. Nesta breve apresentação, podemos notar que existem muitos problemas metodológicos referentes ao diálogo, o que justifica a necessidade de, então, mapeá-lo e elucidá-lo para compreensão do pensamento de Jung a respeito do *Oriente*, o que dá relevância acadêmica ao estudo. Existem textos e livros complementares de décadas anteriores, além de pesquisas recentes sobre o tema da Psicologia Analítica e a filosofia do budismo. Notamos que houve um esforço para realizar a essa tradução para o inglês; logo, podemos concluir que existe algo de significativo, apesar de todas as tribulações. Refletindo sobre nosso campo de atuação, na linha acadêmica de História e Filosofia da Psicologia, devemos levar em consideração como um marco histórico, pois houve uma comunicação no campo da “irracionalidade”. Mas quais foram as consequências desse encontro? Pretendo, com a análise, mostrar que existem limitações nas pesquisas de Carl G. Jung em relação às culturas do *Oriente*, em especial, ao budismo. Isso não quer dizer que não exista a possibilidade de futuras pesquisas sobre essa temática, até porque, nas *Obras Completas*, fica clara a solidez do método de Jung e de suas colocações como empirista, pragmático e estudioso das religiões comparadas. Além disso, Jung reconhece e valida as contribuições das tradições *orientais* no desenvolvimento de seu método e de suas ideias, mas deixa claro sua limitação na compreensão dessas tradições. Não é porque Jung não era capaz de compreender, mas porque dedicou todos os seus esforços em encontrar algo de similar do que vislumbrou das tradições orientais em sua própria tradição, visando ao pensamento alquímico como resgate do símbolo do Ocidente.

O tema de pesquisa sobre a Psicologia Analítica e a filosofia do budista ou da Psicologia Analítica em diálogo com alguma filosofia “oriental” — taoísta, xintoísta ou hindu — não é algo novo. Existe uma série de trabalhos com essa tentativa de diálogo. O próprio Carl G. Jung se limitou a estudar as filosofias do oriente e fugiu de duas de suas viagens, uma à Índia e a outra à África. Porém, Jung era um grande erudito. Podemos notar em seus relatos os *insights* de certas nuances das religiões orientais. Ele sempre buscava resgatar em sua própria tradição (cristianismo) cultural. Os estudiosos da psicologia junguiana Sonu Shamdasani e James Hillman, no livro *Lamento dos Mortos – A psicologia depois de O Livro Vermelho de Jung* (2015), no qual foi registrado o diálogo entre esses dois pensadores sobre a psicologia analítica, conversavam sobre problema da linguagem dentro de outra cultura. Sobre a fuga de Jung da África, eles tocam justamente no ponto sobre o Oriente:

[Fala de Sonu Shamdasani] SS: Você encontra a mesma sensibilidade, a mesma reação, nos escritos dele [Jung] sobre a ioga. Ele diz: “Estude, mas, pelo amor de Deus, não faça ioga”. Daí a sua tirada contra “fugir em penas falsas”, no sentido de que os europeus não deveriam simplesmente tomar uma rota fácil e meditativa, mas deveriam retornar para encontrar um equivalente na sua herança europeia, que é o cristianismo. Simplesmente entrar na flora e fauna do simbolismo oriental pode ser novamente uma fuga das responsabilidades (Hillman; Shamdasani, 2015, p. 64).

Em relação ao oriente, em se tratando da filosofia zen-budista japonesa, o filósofo Byung-Chul Han, em seu livro *Filosofia do zen-budismo* (2020), explora as principais características do zen-budismo e suas diferenças fundamentais em relação ao pensamento ocidental. O autor destaca que o zen-budismo não é apenas uma religião, mas também uma filosofia que enfatiza a prática da meditação e a busca pela iluminação.

Byung-Chul Han apresenta diferenças significativas entre o pensamento oriental e o pensamento ocidental, especialmente em se tratando da linguagem. Han discute como o pensamento ocidental é frequentemente caracterizado por uma abordagem dualista, na qual há uma separação entre sujeito e objeto, mente e corpo, bem e mal. Por outro lado, o zen-budismo promove uma visão não dualista, em que essas dicotomias são transcendidas em favor de uma compreensão mais integrada e holística da realidade. Além disso, o autor destaca a importância da experiência direta e da intuição no zen-budismo, em contraste com a ênfase na razão e na lógica no pensamento ocidental. Ele faz uma crítica, por exemplo, ao pensamento de Hegel, que interpretou o *Nada* do zen-budismo com a ideia de Deus da tradição cristã. O autor diz que esse ponto é um grande equívoco de Hegel, já que o *Nada* não tem substância, logo, não é possível fazer essas analogias, já que estamos trabalhando dentro de outra cultura (Han, 2020). Han afirma: “Certamente, o espírito zen-budista é oposto ao espírito hegeliano, cujo traço fundamental é a interioridade” (Han, 2020, p. 93).

Outro ponto-chave é a ideia de que a linguagem e o pensamento conceitual são limitados quando se trata de expressar a verdade última do zen-budismo. Han (2020) argumenta que o zen-budismo vai além das palavras e dos conceitos, buscando uma compreensão direta e intuitiva da realidade.

Han (2020) nos ajuda a pensar que, por mais que o ocidental tente reproduzir algo oriental, está fadado ao fracasso devido a fatores que ultrapassam toda uma tradição cultural. A ideia de arquétipo de Carl G. Jung reforça esse argumento da natureza do ser humano, porém, mesmo que possa ter uma distância de compreensão, isso não impede de conhecer as práticas orientais e se apropriar de certos conceitos e práticas, o que seria uma adaptação e até mesmo uma forma de ampliar nossos conhecimentos da natureza humana.

O trecho a seguir apresenta o diálogo entre Miguel Serrano³⁴ e Carl G. Jung, em janeiro de 1961, em que o jornalista descrevia Jung usando um quimono japonês em suas conversas. É curioso esse compilado de *Encontros e Entrevistas* sobre Jung, pois podemos notar um pensador mais solto sobre suas próprias elucubrações. Esta passagem, em especial, nos diz muito sobre o conhecimento de Jung sobre os textos budistas:

Hoje, ninguém presta atenção ao que está por trás das palavras, às idéias básicas que aí existem. Entretanto, a idéia é a única coisa que aí verdadeiramente existe. O que realizei no meu trabalho foi simplesmente dar novos nomes a essas idéias, a essas realidades. Considere-se, por exemplo, a palavra “inconsciente”. Acabo de ler um livro de um Zen budista chinês. E pareceu-me que estávamos falando sobre a mesma coisa e que a única diferença entre nós era usarmos palavras diferentes para designar a mesma realidade. Assim, o uso da palavra Inconsciente não importa; o que conta é a idéia que está subentendida na palavra (McGuire; Hull, 1982, p. 406).

Claramente, havia um respeito e uma curiosidade de Carl G. Jung sobre a filosofia e tradição budista. Não sabemos aqui qual texto Jung leu sobre o budismo chinês, o que nos leva a perguntar se, de fato, Jung compreendeu algo sobre o zen-budismo. De novo, Jung usa uma espécie de nominalismo para descrever os fatos e apresenta a ideia de arquétipo para verificar padrões da psique de se manifestar.

De agora em diante, iremos nos aprofundar no diálogo entre Carl G. Jung e Shin'ichi Hisamatsu, mas, antes, faço um convite ao leitor a fazer uma leitura do texto completo e dar profundidade aos detalhes. Todo o diálogo foi tirado do livro *Awakening and Insight: Zen Buddhism and Psychotherapy* (Young-Eisendrath; Muramoto, 2002), capítulo 7.

3.1 PRIMEIRA PARTE – ENCONTRO DE DOIS MUNDOS

SHIN'ICHI HISAMATSU: In the United States I witnessed the great spread of psychoanalysis and talked about it with many scholars. I am very glad to speak today with the founder of psychoanalysis. I would like to hear your thoughts on the state of psychoanalysis today.

CARL G. JUNG: I would prefer to know your view first, so that I may understand the nature of the question. Eastern language is very different from Western conceptual language. In India, I had many conversations with philosophers and came to realize that I always need to clarify the question first; so as to know what my Eastern partner is thinking. If I assume that I know what he thinks, everything will be misconstrued.

SH: As I am no specialist in psychoanalysis, I would first like to understand its essential position, in order to then compare it with Zen.

³⁴ Miguel Joaquín Diego del Carmen Serrano Fernández (1917-2009) foi um jornalista, explorador e poeta chileno.

CGJ: That is possible, but you must bear in mind that Zen is a philosophy and that I am a psychologist.

SH: In a sense, one might say that Zen is a philosophy, but it is very different from ordinary philosophy, which depends on human intellectual activity. One might therefore say that Zen is no philosophy. Zen is a philosophy and at the same time a religion, but no ordinary religion. It is ‘religion and philosophy.’

CGJ: I must pose these questions in order to hear what you think, so that I can then direct my questions accordingly. You want to know what I think psychologically of the task that Zen poses for us. The task is in both cases—Zen and psychology—the same. Zen is concerned with how we deal with *wu-hsin*, no-mind (Muramoto; Young-Eisendrath; Middelndorf, 2002, p. 111-112)³⁵.

O início do diálogo entre Carl G. Jung e Shin’ichi Hisamatsu começa com o uso do termo “Psicanálise” para se referir à psicologia complexa. Em nota no texto original, a secretária de Jung, Aniella Jaffé, esclarece o uso do termo correto, mas notamos que Hisamatsu se direciona a Jung o chamando de “fundador” da Psicanálise. Já ficou mais que evidente que a Psicologia Analítica tem personalidade própria e teve início antes do contato com a Psicanálise, apesar do contato com a teoria psicanalítica ser complementar para o desenvolvimento da psicologia complexa. Podemos ver isso nos Seminários de 1925 de Carl G. Jung. Sonu Shamdasani (2017, p. 16) ³⁶ diz: “Jung deixou claro que só depois de ter formado suas concepções iniciais do inconsciente e da libido e de ter-se distinguido por suas pesquisas experimentais em psicopatologia é que entrou em contato com Freud”.

³⁵ “SHIN’ICHI HISAMATSU: Nos Estados Unidos, eu testemunhei a grande disseminação da psicanálise e falei a respeito disso com vários estudiosos. Estou muito feliz de conversar hoje com o fundador da psicanálise. Eu gostaria de ouvir seus pensamentos a respeito da psicanálise hoje.

CARL G. JUNG: Eu preferiria saber seu ponto de vista primeiro, de modo que eu possa entender a natureza da pergunta. A linguagem oriental é muito diferente da linguagem conceitual ocidental. Na Índia, tive várias conversas com filósofos e percebi que sempre preciso esclarecer a pergunta primeiro, de modo a saber o que meu companheiro oriental está pensando. Se presumo que sei o que ele pensa, tudo será mal interpretado.

SH: Como não sou especialista em psicanálise, eu primeiramente gostaria de entender sua posição essencial, de modo a compará-la com o Zen.

CGJ: Isso é possível, mas você deve ter em mente que o Zen é uma filosofia e que eu sou um psicólogo.

SH: De certa maneira, alguém talvez diga que o Zen é uma filosofia, mas é muito diferente da filosofia comum, que depende da atividade intelectual humana. Alguém pode então dizer que o Zen não é uma filosofia. O Zen é uma filosofia e ao mesmo tempo uma religião, mas não uma religião comum. É uma ‘religião e filosofia’.

CGJ: Eu devo considerar essas questões de forma a ouvir o que você pensa, para poder então dirigir minhas perguntas de acordo com isso. Você quer saber o que eu penso em termos psicológicos da missão que o Zen nos incumbe. A missão é em ambos os casos – Zen e psicologia – a mesma. O Zen diz respeito a como lidamos com *wu-hsin*, não-mente” (Muramoto; Young-Eisendrath; Middelndorf, 2002, p. 111-112, tradução nossa).

³⁶ Trecho tirado da introdução escrita por Sonu Shamdasani do livro *Seminários sobre Psicologia Analítica (1925)* (2017).

Em se tratando de Psicanálise, existe um termo moderno da denominada *psicanálise transcultural* (Silva, 2021) que traz o sentido de que a Psicanálise não pode ser pensada dentro de um eurocentrismo, isto é, nos moldes de Europa. A ideia da *psicanálise transcultural* é pensar a Psicanálise dentro da própria alteridade cultural. Com isso, poderíamos fazer o uso dessa expressão para nos referenciarmos à cultura japonesa em nossa análise. Sabemos que Carl G. Jung, em seus trabalhos, rompe a barreira das culturas por meio de estudos antropológicos, históricos e do que denominou de “inconsciente coletivo”. O professor Shin’ichi Hisamatsu, talvez, tenha se referido a Jung como um psicanalista, e isso não precisa ser apontado como um erro, por ter essa dimensão do trabalho psicanalítico envolvendo a cultura de diferentes lugares, já que o próprio Jung parece não ligar de ser considerado psicanalista ou não. Na cultura europeia, poderia ser algo de uma discussão maior, mas, em relação à cultura japonesa, se referir a Jung como psicanalista não faça nenhuma diferença.

Existe uma discussão atual de *junguianos* e *pós-junguianos* (neo-junguianos³⁷) sobre se a psicologia analítica é ou não é considerada uma forma de Psicanálise. Essa é uma questão complexa que tem gerado controvérsias ao longo dos anos. Porém, para compreendermos essa discussão, é importante analisar as semelhanças e diferenças entre a abordagem de Carl G. Jung e a abordagem tradicional da Psicanálise, desenvolvida por Sigmund Freud.

Carl G. Jung, ao diferenciar sua abordagem da de Sigmund Freud, irá enfatizar a dinamicidade dos processos psíquicos, enquanto Freud os concebe de maneira mais estática (mórbida). Para Jung (2012g), a distinção entre consciente e inconsciente não é absoluta, mas relativa e interdependente. Ele argumenta que nada é definitivamente inconsciente, pois conteúdos podem emergir à consciência sob certas condições. Esse pensamento contrasta com o modelo freudiano, no qual o inconsciente é visto como um depósito de material reprimido, acessível principalmente por meio da Psicanálise.

A única exceção que Carl G. Jung admite é o padrão mitológico, que ele considera profundamente inconsciente e comprova por meio de fatos. Essa visão está ligada ao conceito de inconsciente coletivo, composto por arquétipos universais que se manifestam nos mitos e símbolos culturais. Assim, enquanto Sigmund Freud foca no inconsciente individual e nos mecanismos de repressão, Jung propõe um modelo mais amplo e dinâmico, em que o inconsciente não apenas contém traumas, mas também impulsiona o desenvolvimento psíquico e a conexão com a experiência humana coletiva. No seminário de Tavistock, Jung afirma que há uma enorme diferença entre suas ideias e a Psicanálise:

³⁷ Destaco o livro *Jung e os pós-junguianos*, de Andrew Samuels, lançado em 2024 pela Editora Vozes.

Freud vê os processos mentais como fatores estáticos, enquanto eu penso em dinâmica e relacionamento. Para mim tudo é relativo. Não há nada definitivamente inconsciente. É possível ter as mais diferentes ideias quanto ao fato de uma coisa ser desconhecida num aspecto e conhecida noutro. Abro uma única exceção ao padrão mitológico, que é profundamente inconsciente, como posso provar através de fatos (Jung, 2011a, p. 79).

A psicologia junguiana destaca a importância do inconsciente, mas difere significativamente da Psicanálise freudiana em várias áreas. Jung (2011a, p. 78) afirma: “A palavra ‘inconsciente’ não é invenção freudiana”. Iremos destacar algumas das diferenças em cinco tópicos diferentes.

No primeiro tópico, ao reconhecer que a libido não é a expressão de um fluxo informe, mas tem natureza arquetípica, Carl G. Jung (2017) apresenta uma concepção ampliada e simbólica da libido, distanciando-se do modelo da libido de Sigmund Freud, desdobrada primordialmente em impulsos sexuais. Para Jung, a libido não brota do inconsciente de um modo disperso, mas é estruturada na forma de imagens arquetípicas, corroborando sua tese de que o inconsciente não pode ser reduzido a um reservatório de impulsos caóticos, mas a um sistema de coerência estruturada em símbolos universais que se manifestam nos sonhos, mitos e narrativas culturais. A metáfora do minério cristalizado expressa bem a ideia, sugerindo que os conteúdos inconscientes, ao serem trazidos à consciência, encontram-se já estruturados em forma, reiterando a importância dos arquétipos para a psique humana. Assim sendo, a energia psíquica, não podendo ser dissociada das imagens que a integram, torna necessária a interpretação simbólica da operação psíquica, com vistas à sua correta compreensão do desenvolvimento do ser humano, tanto no que tange aos seus processos psíquicos quanto à sua estrutura. Ao defender essa concepção, Jung pôde alargar o modelo de libido para além das limitações do instinto sexual, ao enfatizar sua função estruturante e a sua base originária no domínio do inconsciente coletivo, constituindo uma das diferenças principais entre sua abordagem e a de Freud. No Seminário de 1925, Jung diz:

Minha primeira concepção da libido, portanto, não foi que ela era, por assim dizer, um fluxo informe, mas que ela era de natureza arquetípica. Ou seja, a libido nunca surge do inconsciente num estado informe, mas sempre em imagens. Usando uma figura de linguagem, o minério tirado da mina do inconsciente é sempre cristalizado (Jung, 2017, p. 52).

O segundo tópico refere-se à ambivalência — intelectual e afetiva — da relação de Carl G. Jung com Sigmund Freud, que não apenas revela que o pensamento freudiano influenciou seus experimentos, mas também, em simultâneo, a tensão presente nessa necessidade de

reafirmar sua independência teórica. O reconhecimento, por Jung, do fato de que a teoria de Freud poderia dar conta dos seus próprios experimentos ilustra não apenas a sua admiração pela Psicanálise freudiana, como também o valor do modelo psíquico pensado por Freud. Por outro lado, Jung utiliza a expressão “demônio que sussurrou” para demonstrar um conflito interno entre a ética acadêmica e a necessidade de apoderar-se, definir-se enquanto pensador autônomo. Assim, Jung se distingue ao tentar ampliar o alcance da psique e, portanto, do efeito da Psicanálise para lá de seus conceitos fundadores, como a concepção de libido estritamente sexual do freudianismo e o modelo repressivo da ideia de inconsciente.

Do ponto de vista científico, a citação a seguir reflete o jogo de forças que, no desenvolvimento do conhecimento, refere-se a um fenômeno corrente: de um lado, as influências teóricas; de outro, a originalidade — o dilema de Jung toca um fenômeno recorrente na ciência, e de difícil compreensão, entre rejeição e inspiração da apropriação do conhecimento. No Seminário de 1925, Jung afirma:

Certa vez, quando eu estava em meu laboratório, cintilou em minha mente que Freud havia realmente elaborado uma teoria que explicaria meus experimentos. Ao mesmo tempo, um demônio sussurrou em meus ouvidos que eu podia perfeitamente publicar meu trabalho sem mencionar Freud, que eu havia desenvolvido meus experimentos muito antes de conhecer Freud e, por isso, poderia afirmar completa independência de Freud no que dizia respeito a eles (Jung, 2017, p. 69).

O terceiro tópico refere-se, talvez, à maior das distorções em relação à Psicanálise freudiana, pois acentua, em termos de um dos problemas centrais da psique, o hiato entre o consciente e o inconsciente. Para Sigmund Freud, o espaço do inconsciente não é mais que uma estante de depósitos de desejos frustrados, que mais tarde emergem por meio de sintomas e associações, e Carl G. Jung se dá conta desse problema. Logo, reprova a limitação do intelecto, que, ao dissecar e discriminar, permanece incapaz de ir ao encontro da dinâmica do inconsciente. A verdadeira transformação psíquica não pode requerer outra coisa senão o que transcenda a análise, admite Jung — ver em *Psicologia e Alquimia* (1990). Assim, a tão desejada união dos opostos não pode se realizar pela análise racional. Sua resposta à dualidade original é a noção de função transcendente, conceito essencial da psicologia analítica e que descreve o processo simbólico de integração do consciente e do inconsciente, visando à agregação. Esta última visão assinala um outro ponto primordial entre os pensadores: enquanto a Psicanálise busca resolver conflitos inconscientes por intermédio da interpretação e do lembrar significativo, Jung pré-concede um caminho mais vasto, ao qual é preciso reescrever o

enunciado da reconciliação entre os opostos psíquicos que ampliam a consciência do si. Ele afirma:

Descobri que a corrente consciente ia numa direção e o inconsciente em outra e não pude ver onde poderiam juntar-se. O indivíduo tende a uma divisão abissal, porque o intelecto só pode dissecar e discriminar, e o elemento criativo está fora do alcance do intelecto no inconsciente. A possibilidade de uma mediação entre o consciente e o inconsciente, que formulei na função transcendente, veio como uma grande luz (Jung, 2017, p. 99).

No quarto tópico, Carl G. Jung critica a Psicanálise “tradicional”, focada na associação livre no divã, e propõe que a interação com o inconsciente exija um envolvimento mais ativo por parte do próprio paciente, que provoca a libertação de conteúdos inconscientes, em vez de apenas recostar-se e deixá-los “surgir” passivamente. Isso implica uma verdadeira entrega da libido nesse processo, o que é um sinal antecipado da sua técnica da *imaginação ativa*. É nessa interação que o indivíduo entra em contato direto com as imagens e símbolos do inconsciente para torná-los participantes de um diálogo para a transformação. Capturando o inconsciente utilmente, Jung tenta observar e integrar seus conteúdos na sua espontaneidade e criatividade, assim diferenciando sua abordagem da Psicanálise freudiana, que se restringe a descobrir seu sentido oculto a partir das palavras dos pacientes. Jung afirma:

Mas isso não pode ser feito deitando-se simplesmente num divã e relaxando, deve ser feito por uma explícita entrega total da libido ao inconsciente. Treinei para fazer isto; entreguei toda a minha libido ao inconsciente a fim de fazê-lo funcionar e, desta maneira, dei ao inconsciente uma chance, o material veio à luz e consegui captá-lo in flagrante (Jung, 2017, p. 98).

Por último, e não menos importante, o quinto tópico refere-se à interpretação de sonhos. Enquanto ambos consideram os sonhos como ferramentas valiosas para a compreensão do inconsciente, Carl G. Jung introduziu a ideia de que, nos sonhos, os símbolos são mais universais e podem ter significados pessoais e coletivos. Além disso, ele diferencia seu método daquele empregado por Sigmund Freud, que considera reduutivo, ao passo que o seu é comparativo e sintético.

Devido a essas diferenças fundamentais, muitos argumentam que a psicologia analítica junguiana não deve ser considerada uma forma do método psicanalítico no sentido estrito. A Psicanálise tradicional está mais centrada na exploração das dinâmicas sexuais e reprimidas da psique, bem como na interpretação da relação entre o paciente e o terapeuta, com foco na transferência e contratransferência. Na abordagem junguiana, por outro lado, não existe uma “teoria”, pois Jung irá propor uma psicologia atórica, já que uma teoria não daria conta da

complexidade humana. Podemos ver essa afirmação de Jung em sua carta ao Dr. Jolande Jacobi, na qual ele diz: “Esbarro, porém, no emprego constante do termo ‘teoria’ ou ‘sistema’. Freud tinha uma ‘teoria’; eu não tenho uma ‘teoria’, mas descrevo fatos” (Jung, 2003, p. 17). Logo, a psicologia abarca uma ampla gama de influências culturais, espirituais e criativas, e tem como centro de pesquisa o processo de individuação. O que torna a metodologia diferenciada entre essas duas abordagens são, por exemplo, o modelo freudiano, que é formado por uma teoria e por uma metodologia redutiva; a libido, que é voltada apenas para a energia sexual; e o modelo junguiano, que é formado por pesquisas empíricas, uma metodologia comparativa e sintética (hermenêutica) e ampliação do sentido de libido, não se limitando apenas à sexualidade (energia). A ideia de inconsciente é algo significativo entre essas duas abordagens, enquanto Freud considera a formação inconsciente de modo subjetivo, ou seja, depende de um sujeito para existir, sendo sua formação de fora para dentro; Jung, em suas pesquisas empíricas, observa de modo objetivo e informa que o inconsciente não depende do eu para existir, pois já é, logo, surge de dentro para fora. Jung, sobre sua base de fatos do inconsciente, diz: “minhas ideias do inconsciente, portanto, ficaram esclarecidas primeiramente através de Schopenhauer e Hartmann” (Jung, 2017, p. 53).

No entanto, é importante ressaltar que muitos terapeutas e estudiosos reconhecem que existem certos pontos de interseção entre essas duas abordagens. Alguns podem considerar a psicologia analítica junguiana como uma forma de Psicanálise em um sentido mais amplo, devido às suas raízes comuns na exploração do inconsciente e das dinâmicas psicológicas profundas. As pesquisas de Murray Stein apresentam, hoje, escolas derivadas do pensamento de Carl G. Jung. Assim, temos: a (i) Escola Clássica; a (ii) Escola Arquetípica; a (iii) Escola Desenvolvimentista; e a (iv) Escola Psicanalista (Stein, 2019).

Em última análise, a classificação da psicologia analítica junguiana como parte da Psicanálise ou não depende, em grande parte, da perspectiva individual e das ênfases teóricas que um estudioso ou terapeuta adota. O debate pode ser enriquecedor, pois promove uma compreensão mais profunda das diferentes abordagens psicológicas e da maneira pelas quais os teóricos moldaram essas perspectivas ao longo do tempo. São discussões atuais, apesar dos materiais publicados por Sonu Shamdasani e do historiador Henri Ellenberger já ter esclarecido, de maneira histórica e epistemológica, a diferença entre as duas abordagens. Considero uma discussão ultrapassada, apesar de ser necessário o esclarecimento. A psicologia analítica só pode caminhar quando compreender que a abordagem proposta por Jung é autêntica e não superada.

O uso do termo “Psicanálise”, na fala de Shin’ichi Hisamatsu, nos faz perguntar, considerando que o mestre Zen conhece o mínimo da teoria psicanalítica, como poderíamos pensar a relação cultural do Japão com a Psicanálise? Como a Psicanálise chega ao Japão? O livro *Japão em Análise* (2020), do psicanalista Ian Parker, nos auxilia a esclarecer possíveis perguntas entre o desenvolvimento da Psicanálise no Japão e a construção do pensamento japonês ao longo dos séculos. O autor informa que:

No Japão, essa tradição está bastante de acordo com visão da cultura como homogênea, mas o caráter de sua própria perspectiva como algo parcial, que possui uma relação desconfortável com a psicanálise predominante, serve na realidade para desfazer a afirmação de que a cultura é tão unificada quanto alguns a conceberiam (Parker, 2020, p. 100).

O renomado psicólogo japonês Hayao Kawai (nascido em 1928 e falecido em 2007) desempenhou um papel significativo na introdução e disseminação das ideias de Carl G. Jung no Japão. Kawai foi um dos primeiros a traduzir e popularizar os trabalhos de Jung no país. O primeiro japonês formado no instituto de Zurique foi o médico Hayao Kawai. Quando retornou ao Japão, tornou-se “Comissário para Assuntos Culturais”. Portanto, o professor Kawai foi uma figura fundamental, tendo implementado políticas ministeriais sobre o “poder cultural” no Japão (Parker, 2020, p. 101).

Kawai também integrou elementos da cultura japonesa em sua abordagem à psicologia analítica, buscando pontos de convergência entre as tradições orientais e ocidentais. Ele enfatizou a importância dos símbolos e mitos tanto na psicologia analítica quanto nas culturas japonesa e asiática em geral. Um de seus trabalhos notáveis é o livro *The Japanese Psyche: Major Motifs in the Fairy Tales of Japan* (1988), no qual explora e analisa contos de fadas japoneses à luz dos conceitos junguianos, evidenciando a presença de arquétipos universais na cultura japonesa. Além disso, outra obra de Kawai que se destaca é *Buddhism and the Art of Psychotherapy* (1996). Esse livro “descreve sua jornada, partindo do que pareceu ser uma abordagem junguiana bastante ortodoxa e então retornando para o Budismo” (Parker, 2020, p. 103). Nessas duas obras, o autor sinaliza que existe uma diferença entre o pensamento ocidental e o pensamento oriental. No primeiro livro, Kawai demonstra essa diferença por meio dos contos de fada e faz uma crítica ao livro *História das Origens da Consciência* (1990), de Erich Neumann, justificando povo europeu. Na segunda obra, Kawai destaca a diferença de linguagem entre as culturas e apresenta uma diferença significativa dos termos do budismo, dizendo, por exemplo, que o budismo não tem a mesma ideia de Self para Jung. Ele afirma:

“Estritamente falando, de acordo com esta ideia budista, o “tudo” que afirmei era seguramente o Eu em si. Não existe conceito de símbolo do Eu” (Kawai, 1996, p. 23).

Na verdade, colidi com a consciência ocidental nos Estados Unidos e novamente na Europa. Isso me “chocou profundamente com a cultura”. É bastante ameaçador para um japonês encontrar o ego ocidental, que é desenvolvido como uma entidade independente, como se fosse totalmente distinto de tudo o que não é “eu” (isto é, todo o resto) (Kawai, 1996, p. 21).

Daisetz Teitaro Suzuki (1870-1966) foi um pesquisador e professor importante na introdução do zen-budismo no Ocidente (Europa), porém não é possível enquadrar a formação da consciência do povo japonês da mesma forma que do no Ocidente. Muitos dos mestres e aprendizes do zen-budismo no Brasil chegaram a essa tradição por leituras de obras de Suzuki. Esse mestre e professor é muito polêmico entre os estudiosos do Zen, por “ocidentalizar” aquilo que seria o Zen. Em suas obras, podemos encontrar as semelhanças e diferenças entre a psicologia ocidental e a perspectiva budista.

No artigo “Suzuki and the Art of Psychotherapy” (2016), da pesquisadora Anne Harrington, é apresentado um panorama histórico do pós-guerra e da chegada da prática Zen nos Estados Unidos. No texto, ela diz que o povo americano necessitava de uma terapia “mais profunda e eficaz para cuidar das mentes conturbadas e desordenadas” (Harrington, 2016, p. 49). Surge, então, uma abordagem budista que pode oferecer uma visão única para entender e tratar questões psicológicas, especialmente a ansiedade, o sofrimento emocional e a busca por um sentido mais profundo na vida. A autora irá destacar ferramentas práticas da tradição Zen, como a meditação, a introspecção e a compreensão da natureza da mente, que, somadas à psicologia ocidental, podem enriquecer a terapia psicológica.

No final, não foram os experimentalistas, mas sim uma nova geração de psicoterapeutas de orientação existencial e humanista que mais ressoaram com os ensinamentos psicológicos embutidos na visão do Zen que Suzuki estava articulando em seus livros. Esses clínicos já estavam explorando as obras de Martin Buber, Paul Tillich, Søren Kierkegaard e Albert Camus em busca de insights que os ajudassem em seu trabalho. As obras de Suzuki encontraram um lugar nessa mesma parte de suas estantes. Eles liam seus livros e, quando ele se mudou parcialmente para Nova York em 1951, muitos se tornaram ouvintes leais de suas palestras anuais na Universidade de Columbia (Harrington, 2016, p. 58).

Em seu artigo, Harrington afirma que Suzuki foi o primeiro a articular a filosofia zen-budista com a psicologia Ocidental. De acordo com o texto, Suzuki precisou encontrar uma linguagem ocidental para fazer essa ponte, porém, como ela mesmo acrescenta em sua

conclusão, “a história do Zen e da psicoterapia ocidental é melhor vista como um encontro Oriente-Occidente mutuamente impuro, mutuamente auto-servil, mas também estranhamente sincero e idealista” (Harrington, 2016, p. 64). Ela termina dizendo: “um encontro envolvendo pessoas motivadas por diferentes objetivos e provavelmente nunca totalmente compreendendo umas às outras” (Harrington, 2016, p. 64).

A história da psicologia no Japão é caracterizada por uma interação interessante entre a psicologia experimental ocidental e as tradições espirituais japonesas, como o zen-budismo (Oyama; Sato; Suzuki, 2001, p. 404)³⁸. A introdução da psicologia experimental no Japão ocorreu no final do século XIX e início do século XX, com a influência de pesquisadores europeus e americanos. A primeira geração de psicólogos japoneses se concentrou principalmente na pesquisa experimental em laboratórios, abordando temas como psicofísica e psicometria. No entanto, a abordagem oriental também teve impacto. O zen-budismo, com sua ênfase na meditação, introspecção e compreensão da mente, influenciou a maneira como alguns psicólogos japoneses perceberam a mente e a consciência. Uma abordagem introspectiva à psicologia, em certos casos, mostrou semelhanças com as práticas do zen-budismo (Oyama; Sato; Suzuki, 2001).

Com o tempo, houve esforços para integrar elementos do pensamento oriental com abordagens psicológicas ocidentais, levando a uma abordagem única no desenvolvimento da psicologia no Japão. Alguns psicólogos exploraram como a meditação e as práticas espirituais podem afetar a saúde mental e o bem-estar, levando a uma perspectiva holística da psicologia. Essa interação entre a psicologia experimental ocidental e as tradições espirituais japonesas, como o zen-budismo, moldou o cenário psicológico no Japão, resultando em uma abordagem diversificada e enriquecedora para o estudo da mente humana e do comportamento. Parker afirma que:

O primeiro psicólogo, Motora Yujiro, estudou Filosofia por dois anos na Universidade de Boston antes de desenvolver seu doutorado em Psicologia com G. Stanley Hall na Universidade Johns Hopkins. [...] Junto com seu aluno Matsumoto Matataro, ele fundou um laboratório “psicofísica” na Universidade de Tóquio em 1903, de fato o primeiro laboratório psicológico no Japão (Parker, 2020, p. 106-107).

³⁸ “Japanese psychologists learned scienti. c psychology from Western countries. Some psychological studies have been done on traditional Eastern culture and thought, for example Zen Buddhism” (tradução nossa).

No livro *The History of Japanese Psychology: Global Perspectives 1875-1950*, de Brian J. McVeigh (2017), podemos notar que, historicamente, o início da ciência psicológica no Japão impactou a forma como os japoneses lidam com situações mentais e se relacionam com suas próprias práticas mentais. Nessa comunicação, devemos pensar nas características da linguagem para compreender, a fundo, o impacto gerado. Para compreender a linguagem ocidental e a linguagem oriental, iremos fazer uma breve amplificação das características tipológicas. No entanto, é necessário compreender que a linguagem, para Carl G. Jung, está relacionada ao símbolo, uma forma que traduzimos o inconsciente. Ele afirma:

O espírito é considerado, hoje, como algo de subjetivo ou até mesmo arbitrário. Depois que ficou demonstrado que as ideias universais hipostasiadas de outrora eram princípios espirituais, passamos a compreender melhor que toda a nossa experiência da chamada realidade é psíquica: 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 nosso confinamento em nossa psique, que nos sentimos propensos a admitir na psique a existência de coisas que desconhecemos e a que denominamos “o inconsciente” (Jung, 2013g, p. 15).

A comunicação humana é fundamental para a interação social e a transmissão de informações. As diferentes culturas ao redor do mundo desenvolveram sistemas linguísticos distintos, que refletem suas visões de mundo, valores e modos de pensar. Ao comparar a linguagem ocidental e oriental, podemos identificar várias características tipológicas que diferenciam esses dois grupos de línguas (Tektigul *et al.*, 2023). Carl G. Jung afirma:

O Oriente se baseia na realidade psíquica, isto é, na psique, enquanto condição única e fundamental da existência. A impressão que se tem é a de que este 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. A introversão e a extroversão, como se sabe, são atitudes temperamentais ou mesmo constitucionais, que jamais são intencionalmente assumidas em situações normais. Excepcionalmente, elas podem ser desenvolvidas de modo premeditado, mas somente em condições muito especiais. A introversão é, se assim podemos nos exprimir, o estilo do Oriente, ou seja, uma atitude habitual e coletiva, ao passo que a extroversão é o estilo do Ocidente (Jung, 2013g, p. 17).

Usaremos uma base para facilitar a distinção entre a língua brasileira e a linguagem oriental. Para isso, utilizaremos o material produzido na Universidade de Brasília, de autoria de Alice Tamie Joko *et al.*, intitulado *Diálogo Linguístico: Ocidente e Oriente* (2021). Dessa forma, podemos classificar a linguagem ocidental de três formas: a primeira tem como

características a linearidade e a lógica. As línguas ocidentais, como as da família indo-europeia, frequentemente são altamente lineares e estruturadas de maneira lógica. Elas seguem uma sequência direta de palavras para formar frases e expressar ideias. Isso reflete a ênfase ocidental na organização clara e lógica do pensamento. A segunda característica é de ênfase na precisão. As línguas ocidentais tendem a enfatizar a precisão e a especificidade na comunicação. Isso se reflete na riqueza de vocabulário e na capacidade de descrever nuances sutis em detalhes. A busca por clareza e rigor é uma característica marcante. Por fim, a terceira característica está relacionada ao individualismo e à expressão pessoal. As línguas ocidentais frequentemente permitem uma expressão pessoal detalhada. O individualismo é valorizado, e a comunicação pode se concentrar nas experiências pessoais, opiniões e emoções do falante (Joko *et al.*, 2021).

Em relação à linguagem oriental, podemos caracterizá-la como contextualidade e ambiguidade. As línguas orientais, como muitas da Ásia Oriental, frequentemente são contextuais e podem ser mais ambíguas em comparação às línguas ocidentais. Muitas vezes, a interpretação correta depende do contexto em que as palavras são usadas. Isso reflete uma ênfase na sutileza e na compreensão contextual profunda. Outra característica está nos símbolos e metáforismo. Muitas línguas orientais, como o chinês e o japonês, usam caracteres complexos, que podem representar palavras inteiras ou ideias. Esses caracteres frequentemente têm significados simbólicos e podem ser interpretados de maneiras diversas, incentivando o uso da metáfora e da imaginação. Por último, temos a ênfase na harmonia e no coletivismo. Muitas vezes, a comunicação em línguas orientais reflete valores de harmonia e coletivismo. As palavras e expressões são escolhidas para manter relações sociais saudáveis e evitar conflitos. A comunicação direta e assertiva pode ser considerada desrespeitosa (Joko *et al.*, 2021).

É importante salientar que essas distinções não são absolutas e podem variar entre diferentes línguas ocidentais e orientais. Além disso, a globalização e a interconexão cultural estão levando a uma maior influência mútua entre os sistemas linguísticos. As línguas estão em constante evolução e adaptação, o que significa que características tipológicas podem se modificar com o tempo. A relação do trabalho tipológico com a linguagem é uma hipótese, já que os tipos têm uma importância fundamental na formação e direção de nossa consciência (Jung, 2013h).

As características tipológicas da linguagem ocidental e da linguagem oriental refletem as complexidades culturais e os modos de pensamento únicos de suas respectivas regiões. Essas diferenças não apenas enriquecem o panorama linguístico, mas também oferecem *insights* valiosos sobre como a linguagem e a cultura estão interconectadas de maneira profunda. Para finalizar os comentários da Primeira Parte, é necessário expandir a discussão sobre o significado

do Zen. Desde já, esclareço ao leitor que esta será apenas uma análise superficial, pois abordar toda uma tradição milenar não é o objetivo desta tese.

O zen-budismo, uma escola do Budismo Mahayana, é frequentemente considerado mais do que uma simples religião, mas uma filosofia profundamente enraizada na busca pela compreensão última da existência. Sua natureza filosófica é evidenciada por diversos elementos intrínsecos à sua prática e ensinamentos. “O Zen em sua essência é a arte de ver a natureza do próprio ser, e aponta o caminho da escravidão para a liberdade” (Suzuki, 1956, p. 3).

O Zen valoriza a experiência direta sobre a teoria intelectual. Os praticantes são encorajados a transcender as limitações da linguagem e do pensamento conceitual, buscando uma compreensão mais profunda por meio da meditação e da contemplação, ou seja, a prática do *zazen*. “Dōgen defendia o *zazen*, ou ‘meditação sentada’, como um retorno ao verdadeiro budismo do Buda, um método fácil e natural aberto a todos e que abrangia todas as demais práticas” (Harvey, 2019, p. 257). Isso se alinha com uma abordagem filosófica que valoriza a intuição e a vivência individual sobre conceitos abstratos.

A prática de *koans*, enigmas paradoxais, e o diálogo mestre-discípulo são características distintivas do Zen. Essas interações visam provocar *insights* profundos e questionar a natureza da realidade, da mente e do eu. Esse estilo de investigação reflexiva compartilha semelhanças com a filosofia ocidental, que frequentemente busca questionar e examinar as bases de nosso entendimento. Suzuki diz:

O que é um koan? Um koan, de acordo com uma autoridade, significa “um documento público que estabelece um padrão de julgamento”, por meio do qual o entendimento Zen de alguém é testado quanto à sua correção. Um koan é geralmente alguma declaração feita por um velho mestre Zen, ou alguma resposta dele dada a um questionador (Suzuki, 1956, p. 134).

O zen-budismo promove a liberdade do apego às ideias e aos conceitos fixos, incentivando a mente a permanecer aberta e flexível. Essa abordagem reflete uma atitude filosófica de questionar dogmas e crenças arraigadas em busca de um entendimento mais amplo e liberador. “O oriente é sintético em seu método de raciocínio; ele não se importa tanto com a elaboração de detalhes, mas sim com uma compreensão ampla do todo, e isso intuitivamente” (Suzuki, 2017, p. 17).

A ênfase na presença plena no momento presente é uma característica central do Zen. Essa abordagem leva os praticantes a experimentarem diretamente a realidade, em vez de se perderem em especulações mentais. Isso se assemelha à filosofia fenomenológica, que também busca uma apreensão direta e imediata da realidade. Enquanto o zen-budismo incorpora muitos

elementos filosóficos, é importante notar que também tem elementos religiosos e espirituais significativos que o distinguem de uma filosofia pura, como apresentado no primeiro capítulo, sobre a Escola de Kyoto (Ueda, 2005).

O zen-budismo, como parte do Budismo em geral, tem um foco central na busca pela iluminação espiritual e pela libertação do ciclo de sofrimento (*samsara*). Essa dimensão transcendente o coloca no reino da religião, uma vez que envolve uma conexão profunda com o sagrado e uma orientação para uma verdade última além da experiência mundana. Suzuki (2017, p. 23) afirma que o Zen “acredita em sua pureza interna e de bondade”.

Outra característica dita no diálogo é a ideia de *Wu-hsin* e não-mente, conceitos profundamente enraizados nas tradições filosóficas e espirituais do Oriente, em particular no taoísmo e no zen-budismo. Esses conceitos exploram a natureza da realidade, da consciência e do eu de uma maneira que desafia as limitações da linguagem e do pensamento convencional.

Wu-hsin é uma expressão chinesa que pode ser traduzida como “não-mente”, “mente sem mente” ou “mente sem pensamento” (Granet, 1997). No taoísmo, esse termo é frequentemente associado ao estado de mente que está livre de conceitos, preconceitos e pensamentos elaborados. É a mente que existe em seu estado natural, antes de ser contaminada pelas influências da sociedade, da cultura e das experiências pessoais. *Wu-hsin* sugere uma forma de consciência pura e desperta, na qual o fluxo do presente é experimentado diretamente, sem a interferência da mente analítica ou da ruminação constante.

Quando assim a visão da natureza própria não tem referência a um estado específico de consciência, que pode ser lógica ou relativamente definido como algo, os Mestres Zen a designam em termos negativos e a chamam de “não-pensamento” ou “não-mente”, *wu-nien* ou *wu-hsin*. Como é “não-pensamento” ou “não-mente”, a visão é realmente a visão. Em outro lugar, pretendo analisar esse conceito de “não-mente” (*twu-hsin*), que é a mesma coisa que “não-pensamento” (*wu-nien*), mas aqui deixe-me lidar com mais detalhes com as ideias de pureza, iluminação e natureza própria para lançar mais luz sobre o pensamento de Hui-neng como um dos maiores Mestres Zen na história inicial do Zen chinês (Suzuki, 1956, p. 188).

A noção de não-mente não implica a ausência de pensamentos ou de processos mentais, mas sim a transcendência da identificação excessiva com esses pensamentos. Trata-se de alcançar um estado de ser no qual a mente não é uma barreira entre o indivíduo e o mundo, mas um canal pelo qual a experiência flui sem apegos ou resistências. É uma abertura para a realidade tal como ela é, sem filtros distorcidos pelos julgamentos e desejos pessoais.

Nos ensinamentos zen-budistas, a prática da meditação é, muitas vezes, utilizada para cultivar a *wu-hsin*. Por meio da meditação, os praticantes são convidados a observar seus

pensamentos e emoções com desapego, a reconhecer a impermanência de todas as coisas e a dissolver a ilusão de um eu separado e permanente. Nesse contexto, a *wu-hsin* se torna um estado de compreensão mais profunda, em que a mente não se apega a ideias fixas ou conceitos rígidos, permitindo, assim, uma maior liberdade e clareza na percepção do mundo.

Entender a *wu-hsin* não é uma tarefa fácil, uma vez que estamos acostumados a identificar nossa identidade com nossos pensamentos e narrativas internas. Isso requer um processo contínuo de autorreflexão, prática meditativa e desapego das amarras mentais que construímos ao longo da vida. No entanto, a busca desse estado de não-mente pode levar a uma sensação de harmonia interior, aceitação da realidade e um profundo senso de conexão com tudo o que nos rodeia.

O estado no qual isso é alcançado é conhecido em japonês como *mu-nen* ou *mu-shin*. *Mu-nen* (Ch. *Wu-nian* (*wu-nien*)) é equivalente à palavra em sânscrito *an-anusmṛti*, “ausência de recordação”, e é em geral traduzido como “ausência de pensamento”, enquanto *mu-shin* (Ch. *Wu-xin* (*wu-hsin*)) é equivalente a *a-citta*, “ausência da mente”. [...] Na prática Zen, quando a atenção plena atinge elevada intensidade, é considerada de tal maneira absorpta em seus objetos que não tem consciência de si mesma e também não tem mais nenhum objeto mental, de modo que está “desprovido de recordação” (Harvey, 2019, p. 389).

Dessa forma, *wu-hsin*, ou não-mente, é um conceito que aponta para a possibilidade de transcender as limitações da mente condicionada e experimentar a realidade de maneira direta e sem filtros. É uma jornada em direção a uma consciência desperta, em que o fluxo da vida é abraçado com gratidão e aceitação, independentemente das complexidades e desafios que possam surgir.

Para compreender melhor os conceitos de *wu-hsin* e não-mente, é possível explorar o trabalho de diversos acadêmicos e filósofos que estudaram esses temas no contexto das tradições orientais, como o taoísmo e o zen-budismo. Alan Watts (1915-1973), estudioso e autor britânico, interpretou e popularizou a filosofia oriental no Ocidente. Em livros como *O Caminho do Zen* (1957) e *A Mente Zen, Mente de Principiante* (*Zen Mind, Beginner's Mind*, 1970, de Shunryu Suzuki, mas amplamente discutido por Watts), ele aborda de forma acessível os conceitos de não-mente e a natureza da consciência no zen-budismo. D.T. Suzuki (1870-1966), renomado estudioso japonês, teve um papel fundamental na introdução do zen-budismo no Ocidente. Seus escritos, como *Zen e Cultura* (1959) e *Ensaios sobre o Budismo Zen* (*Essays in Zen Buddhism*, 1927-1934), são leituras clássicas para a compreensão da filosofia Zen e seus princípios, incluindo a não-mente. Chuang Tzu (Zhuangzi) (369-286 a.C.), filósofo taoísta, explorou de maneira poética e filosófica os conceitos de espontaneidade, transformação e não-

mente. Sua obra *Zhuangzi* (c. século IV a.C.) é uma coletânea de parábolas e diálogos que ilustram ideias fundamentais do taoismo. Eihei Dogen (1200-1253), monge japonês e fundador da escola Soto do zen-budismo no Japão, escreveu *Shobogenzo* (entre 1231 e 1253), um extenso tratado que investiga a natureza da consciência, a prática da meditação e a compreensão da não-mente. Por fim, John Blofeld (1913-1987), sinólogo e autor britânico, dedicou-se ao estudo do taoismo, do budismo e da espiritualidade chinesa. Seu livro *Taoísmo: A Arte de Viver* (*Taoism: The Road to Immortality*, 1978) oferece uma introdução acessível aos princípios do taoismo, incluindo a noção de não-mente. Essas obras fornecem perspectivas valiosas para quem deseja aprofundar-se no entendimento da não-mente dentro das tradições taoísta e zen-budista.

A experiência da “não-mente” no zen-budismo é descrita como um estado de consciência direta e não condicionada, que transcende a mente discursiva (Suzuki, 1949). Essa prática busca superar as limitações da mente condicionada e acessar a verdadeira natureza da realidade, e diversas abordagens são empregadas para alcançar esse objetivo. A meditação Zen, conhecida como Zazen, é o centro dessa prática. Nela, os praticantes procuram esvaziar a mente de pensamentos discursivos e alcançar um estado de presença plena, permitindo que os pensamentos surjam e desapareçam sem apego. Essa prática ajuda a transcender os padrões habituais de pensamento (Suzuki, 1949).

O caractere hsin simboliza originalmente o coração como o órgão da afeição, mas mais tarde passou a indicar também a sede do pensamento e da vontade. Hsin tem, portanto, uma conotação ampla e pode ser amplamente considerado como correspondendo à consciência. Wu-nien é “não-consciência”, portanto, o inconsciente. O caractere nien tem chien “agora”, sobre o coração, e pode originalmente significar qualquer coisa presente no momento na consciência. Na literatura budista, frequentemente representa o sânscrito Kshana, significando “um pensamento”, “um momento considerado como uma unidade de tempo”, “um instante”; mas como um termo psicológico é geralmente usado para denotar “memória”, “pensamento intenso” e “consciência”. Wu-nien, portanto, também significa “o inconsciente” (Suzuki, 1949, p. 56-57).

Acredito que este seja um dos pontos polêmicos do professor Suzuki: comparar o termo *hsin* com inconsciente. Isso pode ter gerado algumas distorções pelo fato de haver muitos estudos no ocidente sobre o inconsciente em várias áreas do conhecimento. Em relação ao termo utilizado, podemos notar que o Zen enfatiza a compreensão da impermanência e da interconexão de todos os fenômenos, dissolvendo a fixação da mente em conceitos estáticos e identidades separadas. Essa abordagem reflete-se na psicologia, que analisa a “não-mente” como uma forma de estado alterado de consciência. A psicologia moderna associa estados

semelhantes a práticas como a meditação, em que se observam mudanças na percepção do tempo, na autopercepção e na intensidade das experiências sensoriais (Suzuki, 1949).

Os *koans*, por sua vez, são analisados à luz da psicologia cognitiva, que investiga como a mente lida com paradoxos. A solução de um *koan* não depende de uma resposta lógica, mas sim de uma superação da mente analítica para alcançar uma intuição profunda. Assim, a experiência da não-mente, enquanto fundamentada em tradições espirituais, também pode ser compreendida por meio da psicologia, revelando a profundidade e a riqueza da experiência humana em suas dimensões espiritual e psicológica (Heine; Wright, 2000).

Para finalizar esta primeira parte do diálogo, gostaria de apresentar a parábola “O Homem que Sonhou que Era uma Borboleta” (1998), atribuída ao filósofo taoísta Chuang Tzu (ou Zhuangzi). Aqui está uma descrição mais completa dela:

Há muito tempo, Chuang Chou sonhou ser uma borboleta que esvoaçava por entre as árvores, fazendo o que queria, absolutamente inconsciente de Chuang Chou. Súbito despertar, e lá estava Chuang Chou, um tanto mal-humorado. Ora, não sei se foi Chou que sonhou ser borboleta, ou se a borboleta sonha que é Chuang Chou. Mas entre Chuang Chou e a borboleta, devemos ser capazes de encontrar alguma distinção. E isso o que se conhece como Mutação das Coisas (Tzu, 1998, p. 29).

Essa parábola destaca a natureza ilusória da realidade e a fluidez das identidades. Chuang Tzu explora a ideia de que a nossa percepção da realidade pode ser enganosa, e a distinção entre o “eu” e o “outro” pode ser mais fluida do que normalmente percebemos. Ele também sugere que a mente condicionada pode criar limitações e divisões que são, em última análise, ilusórias.

O conto é muitas vezes citado em discussões sobre a natureza da existência, a relatividade da identidade e a importância de transcender as limitações impostas pela mente condicionada.

A parábola “O Homem que Sonhou que Era uma Borboleta” pode ser analisada à luz dos conceitos propostos por Carl G. Jung, especialmente no que diz respeito à imaginação, à psique e à interconexão entre o consciente e o inconsciente.

A célebre parábola de Chuang Tzu, em que ele sonha ser uma borboleta e, ao despertar, questiona se é um homem que sonhou ser uma borboleta ou uma borboleta que sonha ser um homem, apresenta profundas ressonâncias com o pensamento de Carl G. Jung sobre a natureza da realidade, da identidade e do inconsciente. Ambas as perspectivas, a chinesa e a junguiana, reconhecem a fluidez entre os mundos da fantasia e da realidade, propondo que a linha que os

separa pode ser mais tênue do que geralmente admitimos. Jung teve uma experiência similar em sua adolescência, como relata em suas *Memórias*:

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)

A dualidade da realidade, presente tanto no pensamento chinês quanto na psicologia de Jung, explora as fronteiras entre o que percebemos como concreto e o que emerge como fantasia ou símbolo. O sonho de Chuang Tzu, em que ele se vê como uma borboleta e questiona a natureza de sua existência ao despertar, reflete uma visão fluida da realidade, típica da filosofia chinesa, que frequentemente rejeita divisões rígidas entre sujeito e objeto, sonho e vigília, ou material e imaterial. Essa perspectiva encontra ecos no pensamento junguiano, que enfatiza a integração de opostos na busca pela totalidade psíquica.

Para a tradição chinesa, especialmente no daoísmo, a dualidade não implica oposição, mas complementaridade. Assim como yin e yang se interdependem, a experiência de Chuang Tzu une a consciência do homem e a liberdade simbólica da borboleta em um ciclo contínuo de transformação. Jung, por sua vez, via a psique humana como um campo dinâmico, no qual forças opostas, como o consciente e o inconsciente, devem dialogar para alcançar a individuação. Embora as abordagens sejam distintas, ambas reconhecem que a realidade não é fixa, mas sim uma teia de interações que inclui o visível e o invisível (Granet, 1997).

A dualidade da realidade também desafia a noção de identidade (Granet, 1997). No sonho de Chuang Tzu, não é possível determinar com certeza quem ou o que ele é, uma indagação que ressoa com a ideia junguiana de que a psique humana contém múltiplos aspectos que devem ser integrados. Tanto no pensamento chinês quanto em Jung, a identidade é mais processo do que substância, uma constante negociação entre as dimensões da experiência.

Essa aproximação entre o pensamento chinês e a psicologia junguiana não é total, pois suas bases culturais e epistemológicas diferem amplamente. No entanto, ambas as tradições parecem concordar que a realidade não é um dado objetivo, mas uma construção permeada por

imagens, símbolos e transformações. Essa visão compartilha um convite: abandonar certezas e abrir-se à fluidez essencial da experiência humana (Wilhelm, 2006).

Por fim, o sonho de Chuang Tzu nos desafia a reconsiderar o que chamamos de “realidade” (Granet, 1997). Para Jung, a realidade é permeada de símbolos, imagens e fantasias que moldam tanto o mundo interno quanto o externo. O pensamento chinês, com sua valorização da interconexão entre opostos e da natureza cíclica da existência, complementa essa visão ao reconhecer que o que vemos como real pode ser tão transitório quanto um sonho. Assim, a parábola e a psicologia junguiana convergem ao sugerir que a realidade e a fantasia não são mundos opostos, mas expressões de uma mesma totalidade.

Portanto, a parábola pode ser vista como uma narrativa rica em simbolismo, explorando temas junguianos de transformação, integração, exploração do inconsciente e busca por equilíbrio psicológico. O sonho de Chuang Tzu alinha-se com a abordagem junguiana de compreensão da psique por meio da exploração ativa da imaginação e dos símbolos. Essa parábola nos direciona para a próxima parte do diálogo entre esses dois pensadores.

3.2 SEGUNDA PARTE – O SER HUMANO ENTRE O ORIENTE E OCIDENTE

SHIN'ICHI HISAMATSU: To date there have been many interpretations of wu-hsin.

CARL G. JUNG: I mean the unconscious by it.

SH: It is, therefore, absolutely necessary to find a true and strict definition for the term from the standpoint of Zen. This is extremely important. I would like to hear your thoughts on the matter.

CGJ: It is the unknown that affects me psychologically, the unknown that disturbs or influences me, whether positively or negatively. Thus I notice that it exists, but I don't know what it is.

SH: Is this 'unknown' something different from the unconscious? From the collective unconscious?

CGJ: The unknown disturbs or influences me in certain forms. Otherwise I could not speak of it. Sometimes I sense that a personal memory is bothering me, or exerting an influence on me; other times I have dreams, ideas, or fantasies that do not have a personal origin. Their source is not the subjective; rather they have a universal quality. For example, the image I have of my father is a personal image. But when this image possesses a religious quality, it is no longer solely connected to the personal realm.

SH: Is the non-personal unconscious a fundamental unconscious? In other words, is the non-personal unconscious what you call the collective unconscious? Is this the most fundamental? Or perhaps just relatively more fundamental?

CGJ: The personal unconscious develops in the course of life, for example through experiences, the memory of which I repress. The other, the collective, is something instinctually innate and universally human. My collective unconscious is the same as yours, even though you were born in Japan and I

here in Europe. SH: Does the collective unconscious involve something common to all persons or something that is beyond the personal?

CGJ: One can only say that the collective unconscious is the commonality of all instinctive reactions found among all human beings. The possibility of our speaking with each other intellectually rests on our sharing a common foundation. Otherwise, we would be so different as to understand nothing.

SH: Fairy tales speak of various sufferings and joys. Do these all emerge from the collective unconscious?

CGJ: If, for example, you study a very primitive person with limited consciousness or, let's say, if you study a child—a child who cannot yet even say 'I'—you find that the child is still in the general mental state of all children, or of all people before they achieve consciousness. Consciousness has developed through the course of history; it is a common experience. Ontogeny repeats phylogeny.⁴ In the child, consciousness develops out of a collective unconscious state. Emotional life, worries, joys, sufferings, hate, love, these are already present before consciousness proper develops. You see this in animals as well. It is connected with the essence of the unconscious. There are instinctive excitements observable in animals which are connected with the essence of the unconscious. Perhaps one could say that these are *klesas*—namely, properties or symptoms of the unconsci (Muramoto; Young-Eisendrath; Middeldorf, 2002, p. 112-113)³⁹.

³⁹ “SH: Até o presente momento, há várias interpretações de *wu-hsin*.

CGJ: Com isso, quero dizer o inconsciente.

SH: Faz-se então necessário encontrar uma definição clara e verdadeira desse termo do ponto de vista do Zen. Isso é extremamente importante. Gostaria de ouvir seus pensamentos sobre o assunto.

CGJ: É o desconhecido que me afeta psicologicamente, o desconhecido que me perturba ou influencia, seja positiva ou negativamente. Apesar de perceber que ele existe, não sei o que é.

SH: Esse ‘desconhecido’ é diferente do inconsciente? Do inconsciente coletivo?

CGJ: O desconhecido me perturba ou influencia de certas formas. De outra maneira eu não poderia falar a seu respeito. Às vezes penso que uma memória pessoal está me incomodando, ou exercendo influência sobre mim; outras vezes tenho sonhos, ideias, ou fantasias que não têm uma origem pessoal. Sua fonte não é o subjetivo; eles têm uma qualidade universal. Por exemplo, a imagem que tenho de meu pai é uma imagem pessoal. Mas quando essa imagem tem qualidade religiosa, não está mais conectada unicamente a meu reino pessoal.

SH: O inconsciente não pessoal é um inconsciente fundamental? Em outras palavras, o inconsciente não-pessoal é o que você chama de inconsciente coletivo? É ele o mais fundamental? Ou talvez só relativamente mais fundamental?

CGJ: O inconsciente pessoal se desenvolve no curso da vida, por exemplo através de experiências, da memória que eu reprimo. O outro, o coletivo, é algo instintivamente inato e universalmente humano. Meu inconsciente coletivo é o mesmo que o seu, mesmo que você tenha nascido no Japão e eu aqui na Europa.

SH: O inconsciente coletivo envolve algo comum a todas as pessoas ou algo que está além do pessoal?

CGJ: Pode-se dizer que o inconsciente coletivo é a convergência de todas as reações instintivas encontradas entre todos os seres humanos. A possibilidade de falarmos um com o outro se dá por compartilharmos de uma mesma base. De outra forma, nós seríamos tão diferentes que não entenderíamos nada.

SH: Contos de fadas falam de vários sofrimentos e alegrias. Eles emergem do inconsciente coletivo?

CGJ: Se, por exemplo, você estudar uma pessoa muito primitiva com consciência limitada ou, digamos, se você estudar uma criança – uma criança que não consegue mesmo dizer ‘eu’ – você descobrirá que a criança ainda está no estado mental geral de todas as crianças, ou de todas as pessoas depois de adquirir consciência. A consciência tem se desenvolvido através do curso da História; ela é uma experiência comum. A ontogênese repete a filogênese. Na criança, a consciência se desenvolve a partir de um estado de inconsciência. Vida emocional, preocupações, alegrias, sofrimentos, ódio,

Na segunda parte do diálogo entre Carl G. Jung e Shin'ichi Hisamatsu, de acordo com a divisão sugerida, damos prosseguimento à busca pelo entendimento da ideia de inconsciente, considerando as muitas dúvidas apresentadas por Hisamatsu sobre o assunto. Para ampliarmos o tema do fenômeno inconsciente, apresentaremos aproximações do pensamento e filosofia hindu com os conceitos da psicologia analítica e apontaremos as diferenças com o pensamento da filosofia zen-budista. Outro ponto apresentado de forma breve no diálogo é a pergunta sobre contos de fada. Logo, notamos a importância de apresentar a relevância dos estudos sobre os contos de fada, pois serve de base para os estudos da psicologia comparada e para a compreensão do inconsciente coletivo.

O diálogo inicia com Shin'ichi Hisamatsu apresentando várias interpretações da palavra *wu-hsin*. No livro *Awakening and Insight* (2002), existe uma nota de rodapé explicando que Hisamatsu não usa a palavra chinesa *wu-hsin*, mas sim sua transcrição fonética japonesa, *mu-shin*. *Hsin*, que significa mente ou coração, é uma palavra chinesa que caracteriza decisivamente todo o budismo chinês, incluindo o Zen. *Wu*, denotando o nada, não deve ser tomado como uma negação lógica como no sentido ocidental, de modo que *wu-hsin* não é necessariamente a negação de *hsin*. Em alguns textos do zen-budismo, esses termos são idênticos entre si e, além disso, *hsin* é igualado ao Buda. Assim, o budismo chinês pode ser a filosofia da mente ou uma psicologia radical. *Wu-hsin* já aparece em um título de texto Zen como uma coleção de ditos de Bodhi Dharma, o primeiro patriarca do zen-budismo chinês: *Wu-hsin-lun, A Discourse on No-Mind: The Significance of the Sutra of Hui-Neng* (Suzuki, 1991). Como muitos outros termos budistas, a palavra se estabeleceu na língua japonesa, embora com alguma variação de significado (Muramoto; Young-Eisendrath; Middeldorf, 2002).

O trecho apresentado diz muito sobre a dificuldade de trabalharmos com termos da língua asiática, principalmente em relação ao diálogo. Young-Eisendrath e Shoji Muramoto (2002, p. 132) afirmam que Carl G. Jung “atribuiu o fracasso [diálogo] à diferença de linguagem e modos de pensar entre o Oriente e o Ocidente”. Logo, fica evidente que, ao usar a palavra “inconsciente”, ambos estão se referindo a algo em particular dentro do seu próprio meio de pensar. Na Parte 1 desta tese, foi realizado um levantamento histórico da vida e obra de Carl G.

amor, já estão presentes antes de se desenvolverem conscientemente. Você percebe isso em animais também. Está conectado à essência do inconsciente. Há excitações instintivas observáveis em animais que estão conectadas com a essência do inconsciente. Talvez possamos dizer que são *klesas* – a saber, propriedades ou sintomas do inconsciente” (Muramoto; Young-Eisendrath; Middeldorf, 2002, p. 112-113, tradução nossa).

Jung. Nela, o apresentamos como empirista e pragmático que não fazia nenhum tipo de filosofia ou misticismo. Utilizando-se das metodologias acadêmicas de sua época, Jung buscava, por meio da observação do fenômeno e do historicismo, trazer explicações dos mais variados fenômenos provindos da natureza humana. Para compreendermos o que Jung chama de inconsciente, iremos partir de duas perguntas: (i) o que Jung chama de ciência?; e (ii) como analisar algo que está fora da consciência, ou seja, algo inconsciente?

Uma atitude verdadeiramente científica deve ser livre de preconceitos. O único critério de validade de uma hipótese é seu valor heurístico, isto é, explicativo. Propõe-se aqui a questão: podem ser consideradas válidas como hipóteses as possibilidades acima expostas? A priori nada impede de pensar na possibilidade de que as tendências inconscientes tenham um objetivo situado além da pessoa humana, assim como também é possível imaginar que o inconsciente “só sabe desejar”. Apenas a experiência decidirá qual das hipóteses é a mais adequada (Jung, 2012f, p. 22).

Heurístico, para Carl G. Jung, tem o sentido de explicativo, mas pode também ser compreendido como método para descobrir ou inventar algo, bem como para solucionar problemas, uma espécie de ferramenta cognitiva que tem valor prático de auxiliar o pensamento no processo de esclarecer, descobrir, inventar, interpretar ou compreender (Pieri, 2022). A psicologia como ciência relaciona-se, primeiramente, com a consciência, para depois explorar os produtos do que chamamos de inconsciente. No entanto, a psique inconsciente sempre se exprime pela consciência. Jung afirma que:

A mente consciente caracteriza-se sobremaneira por uma certa estreiteza; ela pode apreender poucos dados simultâneos num dado momento. Enquanto isso, tudo o mais é inconsciente – apenas alcançamos uma espécie de continuidade, de visão geral ou de relacionamento com o mundo consciente através da sucessão de momentos conscientes. É impossível estabelecermos continuamente uma imagem de totalidade devido à própria limitação da consciência. A nossa possibilidade restringe-se à percepção de instantes de existência. Seria como se observássemos através de uma fenda e só víssemos um momento isolado – o resto seria obscuro, inacessível à nossa percepção. A área do inconsciente é imensa e sempre contínua, enquanto a área da consciência é um campo restrito de visão momentânea (Jung, 2011a, p. 22).

No trecho destacado, Carl G. Jung apresenta a limitação da nossa consciência, pois não conseguimos enxergar a realidade como ela é, de maneira totalizante, ou seja, existe uma parcela de fenômenos que acontecem que não estão ao alcance da consciência. Por exemplo, não conseguimos enxergar os milhões de bactérias que nos rodeiam nem tomamos consciência dos vários fenômenos que acontecem ao nosso redor — só tomamos consciência daquilo para o qual dirigimos nossa atenção. Essa mobilidade da psique Jung (2011a) irá chamar de

inconsciente. Na Parte 1, já apresentamos as bases epistemológicas dos estudos de Carl G. Jung acerca do fenômeno inconsciente.

Carl G. Jung diferenciava o inconsciente pessoal do inconsciente coletivo. Para ele, o primeiro é formado por percepções e impressões subliminares, com carga energética insuficiente para atingir o consciente, ideias ainda fracas e indiferenciadas, traços de acontecimentos ocorridos durante a vida e perdidos pela memória consciente, recordações penosas de serem lembradas e grupo de representações carregado de forte potencial afetivo, incompatíveis com a atitude consciente (denominou de complexos). Por sua vez, ele afirmava que o segundo está em cada ser. Assim, a uma profundidade imensurável encontra-se o substrato que compõe o inconsciente coletivo, de forma idêntica em toda humanidade. Esse substrato transcende a cultura, época e raça, e suas bases não podem ser atribuídas a aquisições pessoais, por serem estruturas idênticas a todas as pessoas em qualquer lugar do mundo. O primeiro podemos dizer que se aproximava, em algum sentido, do inconsciente freudiano, mas não é correto afirmar total semelhança, já que Jung tinha toda uma tradição de estudos sobre o inconsciente. Logo, esse inconsciente individual tem um caráter subjetivo, ou seja, a existência de um eu era necessária para trabalhar com esse nível. Já o inconsciente coletivo poderia ser definido com uma frase de Marie-Louise von Franz (1996, p. 17): “o inconsciente é limítrofe e negativo”. O que ela quer dizer com isso? O inconsciente representa tudo aquilo que eu desconheço e tem característica autônoma e objetiva, ou seja, ele já existe *a priori* e não dependente de um eu para se manifestar. Na psique coletiva, existe uma inter-relação entre o indivíduo e o coletivo, evidenciando que a mente humana não se restringe à esfera pessoal e singular, mas se constitui também a partir de elementos comuns a toda a humanidade. Jung afirma:

Do mesmo modo que o indivíduo não é apenas um ser singular e separado, mas também um *ser social*, a psique humana também não é algo de isolado e totalmente individual, mas também um fenômeno coletivo. E assim como certas funções sociais ou instintos se opõem aos interesses dos indivíduos particulares, do mesmo modo a psique humana é dotada de certas funções ou tendências que, devido à sua natureza coletiva, se opõem às necessidades individuais. Isto se deve ao fato do homem nascer com um cérebro altamente diferenciado, que o dota de uma ampla faixa de funções mentais possíveis; estas não foram adquiridas ontogeneticamente, nem foram por ele desenvolvidas. Na medida em que os cérebros humanos são uniformemente diferenciados, nessa mesma medida a função mental possibilitada é coletiva e universal. Assim é que se explica o fato de que os processos inconscientes dos povos e raças, separados no tempo e no espaço, apresentem uma correspondência impressionante, que se manifesta, entre outras coisas, pela semelhança fartamente confirmada de temas e formas mitológicas autóctones. A semelhança universal dos cérebros determina a possibilidade universal de

uma função mental similar. Esta função é a psique coletiva. Na medida em que há diferenciações correspondentes à raça, tribo ou mesmo à família, também há uma psique coletiva que pertence à raça, tribo e família, além de uma psique coletiva “universal”. Empregando uma expressão de Janet, a psique coletiva compreende as “*parties inférieures*” das funções psíquicas, isto é, a parte solidamente fundada, herdada e que, por assim dizer, funciona automaticamente, sempre presente ao nível impessoal ou suprapessoal da psique individual. Quanto ao consciente e inconsciente pessoais, podemos dizer que constituem as “*parties supérieures*” das funções psíquicas, isto é, a parte adquirida e desenvolvida ontogeneticamente. Por conseguinte, o indivíduo que incorporar *a priori* e inconscientemente a psique coletiva preexistente, a seu próprio patrimônio ontogenético, como se a primeira fosse parte deste último, estenderá de modo ilegítimo os limites de sua personalidade, com as consequências correspondentes. Pelo fato da psique coletiva compreender as “*parties inférieures*” das funções psíquicas, constituindo a base da personalidade, poderá esmagar e desvalorizar a personalidade; tal ocorrência se manifesta na inflação, que sufoca a autoconfiança ou intensifica a importância do ego, levando-o eventualmente a uma patológica vontade de poder (Jung, 2012f, p. 35).

Carl G. Jung parte da constatação de que o ser humano, enquanto indivíduo, não existe isoladamente, mas insere-se em uma rede social e histórica que o antecede e o ultrapassa. Analogamente, a psique individual contém aspectos que não são adquiridos ao longo da vida de maneira ontogenética, mas que provêm de uma matriz comum, denominada por ele de inconsciente coletivo. O inconsciente coletivo é composto por arquétipos, que são estruturas psíquicas universais e atemporais, responsáveis por padrões comportamentais, imagens e narrativas comuns a diferentes culturas, independentemente de sua localização geográfica ou de seu período histórico.

A semelhança entre mitos, símbolos e temas presentes em diversas tradições culturais, como os mitos cosmogônicos ou as figuras arquetípicas do herói e da mãe, é explicada, segundo Carl G. Jung, pela universalidade das estruturas cerebrais humanas. A configuração neural do cérebro humano, sendo homogênea na espécie, permite a emergência de funções psíquicas compartilhadas, que se manifestam na produção espontânea de imagens e símbolos similares em diferentes sociedades (Vedor, 2023).

A modalidade existente no pensamento de Carl G. Jung sobre consciência e inconsciente representa uma parte crítica do diálogo entre os dois mestres. As ideias de Jung de inconsciente se aproximam muito mais da tradição indiana do que da tradição japonesa do zen-budismo, já que o professor Shin'ichi Hisamatsu entende a ideia de inconsciente como algo da própria consciência e tem uma base epistemológica do pensamento japonês. Iremos propor uma aproximação entre o pensamento de Jung com a tradição do hinduísmo e comparar com a tradição oriental. Essas aproximações não são simples de serem elaboradas, e levariam muitos

anos de pesquisa para se chegar há algo comum, porém, o próprio Jung (2014, p. 321) afirmava que, se “a pessoa que desconhece a psicologia do inconsciente, se quiser fazer uma ideia desta questão deverá estudar os místicos cristãos e a filosofia indiana, onde encontrará revelações mais claras sobre a antinomia do inconsciente” . Uma fundamental característica a se compreender é que a relação da consciência com o inconsciente funciona de forma compensatória. Jung afirma:

Na medida do alcance de nossa experiência atual, podemos dizer que os processos inconscientes se acham numa relação compensatória em relação à consciência. Uso de propósito a expressão “compensatória” e não a palavra “oposta”, porque consciente e inconsciente não se acham necessariamente em oposição, mas se complementam mutuamente, para formar uma totalidade: o si-mesmo (*Selbst*). De acordo com esta definição, o si-mesmo é uma instância que engloba o eu consciente. Abarca não só a psique consciente, como a inconsciente, sendo, portanto, por assim dizer, uma personalidade que também somos. Podemos facilmente imaginar que possuímos almas parciais. Conseguimos, por exemplo, representar nossa persona, sem grande dificuldade. Mas ultrapassa o poder da nossa imaginação a clara imagem do que somos enquanto si-mesmo, pois nesta operação a parte deveria compreender o todo. É impossível chegar a uma consciência aproximada do si-mesmo, porque por mais que ampliemos nosso campo de consciência, sempre haverá uma quantidade indeterminada e indeterminável de material inconsciente, que pertence à totalidade do si- mesmo. Este é o motivo pelo qual o si-mesmo sempre constituirá uma grandeza que nos ultrapassa (Jung, 2012f, p. 67).

Essa relação compensatória da psique se dá como na tradição do hinduísmo. Carl G. Jung usou conceitos da tradição hinduísta em alguns dos seus textos, assim como de outras tradições espirituais e filosóficas. A diferença entre usar conceitos do hinduísmo e do zen-budismo japonês para explicar o inconsciente, segundo Jung (2011c), está, principalmente, na forma como cada tradição lida com a natureza da mente, do eu e da realidade. Logo, as reflexões de Jung sobre o inconsciente abrem possibilidades de diálogo com o pensamento indiano. Jung descreve o Si-mesmo como uma totalidade que transcende o ego, sendo composta pelas dimensões consciente e inconsciente, mas inalcançável em sua plenitude devido à natureza ilimitada do inconsciente. Essa ideia encontra ressonâncias no conceito indiano de *ātman* (alma) (Flood, 2014), que também é descrito como uma totalidade transcendente e difícil de ser apreendida pela mente limitada. Jung (2013g, p. 123) afirma “o si-mesmo, ou *âtman*, e Deus são termos essencialmente sinônimos”⁴⁰. No entanto, enquanto Jung enfatiza a relação compensatória entre consciente e inconsciente para a formação da psique, o pensamento indiano

⁴⁰ Recomendo ler o parágrafo completo (§ 956) no volume 11/5 – *Psicologia e Religião*, das *Obras Completas*.

tradicional, especialmente no *Advaita Vedānta*, sugere que a realização do *ātman* exige a superação das dualidades e a transcendência do ego como ilusão (*māyā*) (Flood, 2014). Ambos, porém, compartilham a noção de que o processo de autoconhecimento é central, implicando um movimento contínuo de ampliação da consciência e integração de aspectos inconscientes.

As ações ocorridas via inconsciente, diferente daquelas produzidas pela ação consciente, não podem ser apropriadas pelo indivíduo, ou seja, ocorrem para além de nossa vontade. Essa visão ressoa com a ideia indiana de que o inconsciente pode ser um reflexo do *mahākarana* [*Paṭthāna*] (a causa última ou grande origem), um estado além do controle humano e vinculado ao cosmos (Sarao, 2017). O diálogo entre essas perspectivas revela um ponto crucial: tanto Carl G. Jung quanto a filosofia indiana reconhecem o inconsciente como fonte de saberes e intuições que transcendem o ego, mas diferem em como concebem sua origem e integração. Essa diferença de abordagem aponta para um terreno fértil, no qual o pensamento junguiano pode se abrir a dimensões mais amplas, sugeridas pela tradição indiana, ampliando sua interpretação do inconsciente como não apenas psicológico, mas também como potencialmente ontológico (Brooke, 2005).

Esta é a razão pela qual distingo entre aquilo que criei ou adquiri pelo meu próprio esforço, daquilo que constitui, clara e inequivocamente, uma criação do inconsciente. Alguém poderia objetar-me que o chamado inconsciente nada mais é do que minha própria psique e que portanto uma tal discriminação é supérflua. Mas não estou absolutamente convencido de que o inconsciente seja, de fato, tão-somente minha psique, pois o conceito de "inconsciente" significa que não tenho consciência dele. O conceito de inconsciente é, na realidade, uma simples pressuposição adotada por razões de comodidade. Em verdade, estou inconsciente disso. Em outras palavras, não sei sequer onde se origina a voz. Não apenas sou incapaz de produzir voluntariamente o fenômeno, como também é impossível conhecer antecipadamente o conteúdo da mensagem. Em tais condições, seria uma temeridade dizer que o fator que produz a voz é meu inconsciente ou meu espírito. Pelo menos, não seria exato. O fato de percebermos a voz em nossos sonhos nada comprova, porque também podemos perceber o ruído que da rua, e não passaria pela cabeça de ninguém considerá-lo seu próprio ruído (Jung, 2012h, p. 57).

Na filosofia indiana, há semelhanças entre as impressões de ordem moral e social, chamadas de *saṃskāras* (Flood, 2014), e o conceito de inconsciente pessoal. Da mesma forma, os arquétipos podem ser relacionados aos princípios cosmológicos, como o *Rta*, que representa a ordem cósmica, e o *Brahman*, como realidade universal. Carl G. Jung (2012a) destaca que os sonhos e fantasias surgem naturalmente do inconsciente e aponta para a existência de um campo psíquico que atua além da vontade conscientemente controlada — uma ideia da tradição do *Yoga Sūtra* (2017), de Patañjali. Nesse contexto filosófico-psicológico complexo proposto

por Jung e compartimentado por Patañjali no *Yoga Sūtra* (2017), observamos as agitações da mente, conhecidas como *citta-vṛtti*, frequentemente emergindo sem serem controladas pelo praticante dessas técnicas meditativas e introspectivas, em busca de autoconhecimento e harmonização internas.

O inconsciente coletivo, para Carl G. Jung (2014a), não se limita a memórias pessoais reprimidas, mas abrange padrões primordiais que estruturam o modo como a humanidade vivencia o mundo. Jung identificou que tradições orientais, em especial, a tradição do hinduísmo, apresentavam estruturas conceituais análogas à descoberta do inconsciente. O conceito do hinduísmo que se aproxima é o *Citta* (चित्त), que dá origem ao termo de *Alaya-Vijnana*, oriundo da escola *Yogachara* do budismo *mahāyāna*. Esse termo revela uma “consciência-armazém” que, assim como o inconsciente coletivo, armazena potencialidades psíquicas e condicionamentos cármicos acumulados ao longo da existência. Utilizarei o termo referente ao budismo *Yogachara*, porque a pesquisadora Polly Yong-Eisendrath escreveu um artigo, intitulado “The Buddhist Unconscious (Alaya-vijnana) and Jung’s Collective Unconscious: What Does It Mean to Be Liberated from the Self?” (2018), para facilitar a explicação.

O *Alaya-Vijnana*, na tradição budista, descreve um fluxo contínuo de impressões mentais (*samskaras*) que condicionam as percepções e as respostas comportamentais, ainda que o sujeito consciente não tenha acesso direto a essas determinações internas. Essa dinâmica ressoa com o inconsciente descrito por Carl G. Jung (2014a), em que complexos e arquétipos atuam silenciosamente sobre a consciência, orientando padrões de pensamento, emoção e comportamento. No entanto, o budismo enfatiza a vacuidade (*shunyata*) desse “armazém”, destacando a impermanência e interdependência de todas as formações mentais, ao passo que Jung enfatiza a integração dessas forças inconscientes por meio do processo de individuação. Young-Eisendrath (2018, p. 267) destaca que “ao confrontar os conteúdos do inconsciente, o indivíduo não apenas amplia sua compreensão de si, mas participa de uma dinâmica psíquica coletiva que, de certo modo, ecoa as perspectivas orientais sobre a mente”. Assim, enquanto Jung busca integrar o inconsciente à consciência, o *Alaya-Vijnana* sugere a transcendência dessa dualidade em direção à compreensão direta da vacuidade e interdependência de todos os fenômenos psíquicos. Iremos explorar essa ideia mais à frente, dando continuidade à experiência de inconsciente de Jung e à compreensão de inconsciente do zen-budismo japonês.

Contudo, nossa experiência até aqui sobre a natureza dos conteúdos inconscientes nos permite certa classificação geral dos mesmos. Podemos

distinguir um inconsciente pessoal que engloba todas as aquisições da existência pessoal: o esquecido, o reprimido, o subliminalmente percebido, pensado e sentido. Ao lado desses conteúdos inconscientes pessoais, há outros conteúdos que não provêm das aquisições pessoais, mas da possibilidade hereditária do funcionamento psíquico em geral, ou seja, da estrutura cerebral herdada. São as conexões mitológicas, os motivos e imagens que podem nascer de novo, a qualquer tempo e lugar, sem tradição ou migração históricas. Denomino esses conteúdos de inconsciente coletivo. Assim como os conteúdos conscientes, também os inconscientes estão engajados numa certa atividade, conforme nos mostra a experiência. Assim como provêm certos resultados ou produtos da atividade psíquica consciente, também nascem produtos da atividade inconsciente, por exemplo, sonhos e fantasias. É inútil especular, por exemplo, sobre qual a participação da consciência nos sonhos. Um sonho se nos apresenta, não o criamos conscientemente. Certamente a reprodução consciente ou mesmo a simples percepção mudam muita coisa nele, mas sem acabar com o fato básico da moção produtiva de proveniência inconsciente (Jung, 2013h, p. 466).

Para Shin'ichi Hisamatsu, o termo “inconsciente” é utilizado de maneira muito específica e com reservas, indicando uma compreensão que se afasta da psicologia complexa de Carl G. Jung. A tradução do termo japonês “fundamental” (*komponteki* ou *kongenteki*) já aponta para uma diferença essencial, ou seja, enquanto Jung explora o inconsciente como uma estrutura dinâmica e viva da psique, associada tanto à psique individual quanto à herança cultural coletiva, Hisamatsu insinua um inconsciente metafísico, próximo à experiência direta e à realização espiritual, evitando a interpretação psicológica ocidental. Essa distinção ressalta que, para o pensamento japonês, o inconsciente pode ser menos uma estrutura psicológica e mais um campo “experencial”, não mediado por categorias analíticas.

Dessa forma, enquanto Carl G. Jung se concentra na possibilidade de integração dos conteúdos inconscientes à consciência como parte de um processo de individuação, Shi'ichi Hisamatsu, como outros pensadores da filosofia zen-budista, parece tratar o “inconsciente fundamental” como algo inefável e inacessível aos métodos psicológicos ocidentais. Na filosofia Zen, notamos que não existe uma mediação do ego entre consciência e inconsciente, pois não há ego. O que existe, na realidade, é uma dissolução do ego, uma forma de vivenciar a experiência de forma direta. “Para colocar de forma abstrata, o ego ocidental claramente tem uma forte função de ‘corte’, separando tudo. Ao contrário, o ego japonês tem força de suporte, ‘contendo’ sem ‘cortar’” (Kawai, 1996, p. 21). Nesse contexto, os estudos de Hayao Kawai sobre contos de fadas oferecem uma via interessante para compreendermos a concepção de inconsciente na cultura japonesa. Ao investigar os arquétipos e narrativas simbólicas presentes nos contos japoneses, Kawai integra a psicologia analítica com a rica tradição cultural japonesa, ampliando a ideia do inconsciente para incluir dimensões que Jung, influenciado por seu

contexto europeu, não havia considerado. No livro *A psique japonesa* (2007), Kawai afirma que há uma grande diferença simbólica, já que a cultura ocidental apoia-se em imagens centrais com a ideia de um Deus único e imagem sempre com o preenchimento de alguma objeto, enquanto na cultura oriental não existe nem o Deus único e nem o preenchimento de algum objeto, apenas o nada. Essa abordagem destaca a possibilidade de um inconsciente cultural distinto, no qual as narrativas coletivas refletem uma interação dinâmica entre os aspectos universais e as especificidades culturais. Kawai afirma:

O que dá suporte a esse “não ego” não é o Deus único, mas o nada ou o vazio que aparece na mitologia japonesa. Essa mitologia possui uma estrutura cujo o centro é “vazio”, como foi simbolizado por Tsukuyomi, o personagem principal da importância a tríade Amaterasu-Tsukuyomi-Susa-no-wo. Tsukuyomi é o Deus que não faz nada. O nada absoluto não exige uma “compensação”, ao contrário do Deus solitário personalizado no Ocidente. Portanto, o tema da união não é tão significativo na cultura oriental. O próprio “nada” já significa uma completude. Jung apresentou um quadrado e um círculo como símbolos geométricos da totalidade. Mas como salientei no capítulo um, o melhor símbolo para a totalidade do “nada” seria o círculo que não possui demarcações de trindade ou quaternidade. O “nada” não precisa de nada. No entanto, se precisasse de algo, seria de estrutura. O nada, é claro, não gosta de estrutura, mas dar uma estrutura ao nada à força é como adicionar o mal ao deus da bondade (Kawai, 2007, p. 213).

No livro *Buddhism and the Art of Psychotherapy* (1996), Hayao Kawai explora a intersecção entre a psicoterapia ocidental, particularmente a psicologia analítica de Carl G. Jung, e a filosofia budista, oferecendo uma perspectiva que reconfigura a concepção do inconsciente. Para ele, o inconsciente, longe de ser uma esfera puramente estruturada por processos psíquicos reprimidos ou complexos, é visto como um campo fluido e dinâmico, profundamente conectado com a noção de *mente não dual* do budismo. Em sua visão, o inconsciente é uma extensão da própria consciência universal, que transcende as dicotomias entre o consciente e o inconsciente, que caracterizam a psicologia ocidental. Ele destaca que, para o budismo, a mente não está confinada ao corpo ou à individualidade, mas representa uma “rede interconectada” (Kawai, 1996), onde as fronteiras entre o sujeito e o objeto, o eu e o outro, são dissolvidas.

Em contraste com a perspectiva de Carl G. Jung, o *inconsciente budista* não é abordado apenas como o reservatório de conteúdos reprimidos, mas também como uma esfera de experiências e potencialidades que transcendem a condição humana individual. Enquanto Jung via o inconsciente como um conjunto de processos que, por meio de símbolos arquetípicos, buscavam integrar a psique e promover a individuação, Kawai propõe uma visão que é

simultaneamente mais fluida e menos focada no eu individual e de coexistência (Kawai, 2007). A psique, para Jung, é a arena de lutas internas, confrontos e integrações. Nela, a sombra e os arquétipos funcionam como mediadores na construção do *Self*. Já no contexto budista, o inconsciente é visto como uma expressão da interdependência e da impermanência, sugerindo que a verdadeira transformação psíquica reside na superação do apego ao ego, e não na sua integração.

É possível verificar a diferença teórica sobre a ideia de um inconsciente na análise de contos de fada japoneses de Hayao Kawai. A primeira delas é que Hayao Kawai faz uma crítica ao pensamento ocidental alegando que alguns autores ocidentais afirmam que os contos de fada orientais, em especial os japoneses, não são considerados contos, mas sim lendas, por não haver finais felizes. Kawai não concorda com essa afirmação. Ele diz que a única diferença é que “podemos dizer que os contos de fadas do Ocidente têm ‘figuras equilibradas’ de casamentos felizes e as histórias do Japão possuem ‘figuras equilibradas’ de uma beleza triste” (Kawai, 2007, p. 160). A segunda delas está relacionada às figuras materna e paterna, *anima* e *animus*, e ao *puer aeternus*, que ganham sentido estético e funcional diferente da cultura ocidental (Kawai, 2007). Kawai utiliza o livro de Erich Neumann para apontar uma crítica sobre essas figuras não apresentarem o todo de outras culturas, ou seja, “estrutura da consciência não é sempre idêntica à sociedade ou da família” (Kawai, 2007, p. 36). Para o contraponto na crítica de Kawai, iremos apresentar Marie-Louise von Franz e os contos de fada.

A psicóloga suíça Marie-Louise von Franz (1915-1998) foi a discípula que ficou mais tempo ao lado de Carl G. Jung e uma das principais autoridades no campo da psicologia analítica. Ela é conhecida por suas contribuições significativas para a compreensão e interpretação dos contos de fadas, mitos e estudos sobre alquimia. Von Franz se tornou uma figura proeminente na academia por sua extensa pesquisa e estudos aprofundados sobre a psicologia junguiana e a análise dos mitos e contos de fadas. Ela afirma que “o estudo dos contos de fada é essencial, para nós, pois eles delineiam a *base humana universal*” (von Franz, 2022, p. 44).

Por meio de sua análise, Marie-Louise von Franz demonstrou que os contos de fadas desempenham um papel essencial na compreensão da psique humana, revelando dinâmicas psicológicas universais e oferecendo *insights* sobre questões emocionais e existenciais que transcendem o tempo e o espaço. Sua abordagem evidenciou que essas narrativas, muitas vezes consideradas infantis, têm uma profundidade simbólica que ressoa com questões fundamentais da experiência humana. Além disso, von Franz contribuiu significativamente para a ampliação da psicologia analítica, aprofundando e expandindo as teorias de Carl G. Jung, com ênfase

especial na exploração de símbolos, sonhos e imagens arquetípicas. Ela mostrou como esses elementos se manifestam nas histórias e tradições culturais ao redor do mundo. Além disso, destacou-se como uma poliglota de notável habilidade, cuja proficiência em diversas línguas lhe permitiu uma análise aprofundada de contos de fadas e mitos de diferentes culturas. Entre os idiomas que dominava estavam o alemão, sua língua materna, o inglês, que utilizava frequentemente em palestras e *workshops* internacionais sobre psicologia analítica, e o francês, essencial para a leitura de textos literários e acadêmicos. Ainda, sua fluência em italiano lhe possibilitava o acesso a fontes relevantes de mitologia e psicologia analítica, enquanto seu conhecimento de latim e grego clássico auxiliava na interpretação de textos mitológicos e filosóficos fundamentais (von Franz, 1981).

Os contos de fadas foram entendidos por von Franz como expressões simbólicas da psique humana, oferecendo uma via para acessar conteúdos inconscientes e promover sua integração na consciência. Segundo ela, os contos de fadas e os mitos são projeções do inconsciente coletivo, utilizando a mesma linguagem simbólica compartilhada pela psique humana em diferentes tempos e culturas. Platão denominava essas narrativas de *mythoi*, compreendendo-as como histórias simbólicas que projetam aspectos arquetípicos do inconsciente coletivo. Enquanto os mitos frequentemente emergem de contextos culturais mais amplos, as lendas, o folclore e as sagas tendem a ser histórias localizadas e repetidas ao longo do tempo, refletindo, ainda assim, os mesmos temas fundamentais (von Franz, 2000). Em sua análise, ela observou que o ego presente nos contos de fadas é o do narrador, representado pela fórmula inicial *Era uma vez*, que introduz a história de forma atemporal. Os heróis dos contos não têm características humanas em sua essência psicológica; são destemidos, engenhosos e arquetípicos, simbolizando os movimentos dinâmicos da psique, e não as emoções humanas típicas. O material cultural presente nos contos é igualmente atemporal, espacial e universal, oferecendo uma clara imagem das estruturas psíquicas (von Franz, 1981).

A origem dos contos de fadas remonta à pré-história, com muitas narrativas sendo transmitidas oralmente antes de serem registradas. Algumas histórias são estimadas em mais de 6 mil anos, refletindo padrões universais que se repetem em diversas culturas, como Rússia, Suécia e Noruega. Por exemplo, Apuleio, no século II d.C., escreveu *O Asno de Ouro*, que inclui o conto “Amor e Psique”, cujo padrão é semelhante ao da narrativa moderna de *A Bela e a Fera*. Marie-Louise von Franz (1981, p. 14) comparou os contos de fadas a um “crystal quebrado, cujos fragmentos ainda se podem encontrar espalhados nos jardins”, ilustrando a dispersão de temas arquetípicos em diferentes tradições culturais.

Na prática da psicologia clínica, Marie-Louise von Franz argumenta que os contos de fadas têm um papel terapêutico ao reavivar conteúdos inconscientes e facilitar sua integração consciente, apontando caminhos para a resolução de conflitos internos. Von Franz (2000, p. 9) cita Carl G. Jung ao afirmar que “o único fator de cura em terapia é a experiência arquetípica”. Para Jung:

O conto de fadas e o mito expressam processos inconscientes e sua narração produz sempre um revivescimento e uma recordação de seu conteúdo, operando, conseqüentemente, uma nova ligação entre a consciência e o inconsciente. É sobretudo o médico que sabe o que significa a separação entre as duas metades da psique. Ele a conhece sob o nome de dissociação da personalidade, que é a origem de todas as neuroses: a consciência vai para a direita e o inconsciente para a esquerda. Como é impossível unir os contrários em seu próprio nível (*tertium non datur!* – não há um terceiro termo), é preciso encontrar um terceiro elemento de ordem superior, no qual as partes possam encontrar-se. Como o símbolo provém tanto da consciência como do inconsciente, ele é capaz de unir ambas as partes. O caráter antitético e ideal deles, devido à sua forma, corresponde ao caráter antitético emocional de sua numinosidade (Jung, 2013b, p. 215).

O trecho apresentado nos remete a duas ideias de Carl G. Jung: a de função transcendente e a de amplificação. Jung afirmou que a consciência humana ainda está distante de alcançar seu pleno desenvolvimento. Segundo ele, “todo ser humano é capaz de ascender a uma consciência mais ampla” (Jung, 2012f, p. 75), pois os processos inconscientes têm o potencial de trazer à consciência conteúdos que ampliam sua abrangência quando reconhecidos. Sob essa perspectiva, o inconsciente se apresenta como um campo de experiência de extensão ilimitada. Caso fosse apenas uma reação à consciência, poderia ser entendido como um reflexo distorcido dos conteúdos conscientes, com o processo criativo limitado à própria consciência. Contudo, Jung (2012f, p. 75) argumenta que “todo homem criador sabe que o elemento involuntário é a qualidade essencial do pensamento criador”. Assim, o inconsciente não é apenas reativo, mas produtivo e autônomo, constituindo uma realidade própria, que interage com o ser humano de maneira recíproca, semelhante à interação com o mundo empírico externo. Enquanto este último é formado por objetos, o inconsciente é constituído por fatores psíquicos.

Além dos contos de fada, Carl G. Jung utiliza-se, na argumentação, de ontogênese e filogênese. As ideias de Jung se conectam à tese biológica de Ernst Haeckel, conforme analisado por Henrique e Melo Jr. (2019). Haeckel, um renomado biólogo alemão, propôs a lei biogenética, que sugere que o desenvolvimento individual (ontogênese) de um organismo recapitula a evolução de sua espécie. Essa ideia influenciou diversas áreas, incluindo a psicologia. Haeckel defendia que cada indivíduo carrega traços hereditários dos seus

antepassados, preservando características adaptativas ao longo das gerações. Além disso, foi um proponente do darwinismo, desenvolvendo o monismo, que aplica os princípios evolutivos de Darwin para compreender a unicidade do cosmos. Embora algumas de suas afirmações, como a existência da “monera”, tenham sido controversas, suas contribuições impactaram tanto a biologia quanto a psicologia (Henrique; Melo Jr., 2019).

Na psicologia, a influência de Haeckel é evidente em conceitos como o “inconsciente filogenético”, adotado por Stanley Hall e explorado por Carl G. Jung. Este último utilizou ideias de Haeckel para desenvolver noções fundamentais em sua psicologia analítica, como os arquétipos e o inconsciente coletivo. Segundo Henrique e Melo Jr. (2019), Jung baseou-se na teoria filogenética para propor que os arquétipos representavam formas herdadas, moldadas pela evolução da psique humana. Em 1909, Jung sugeriu aplicar a teoria filogenética à compreensão das neuroses, destacando a biologia como base para suas teorias psicológicas. Henrique e Melo Jr. (2019) observam que, para Jung, os arquétipos não são conteúdos específicos, mas molduras para a apreensão de conteúdos psíquicos, um ponto frequentemente mal interpretado por seus críticos.

As ideias de Carl G. Jung e Haeckel enfrentaram oposição acadêmica. Shamdasani (2006) aponta que Jung foi acusado de adotar conceitos lamarckistas e de propor a transmissão hereditária de ideias. Ainda assim, Jung buscava reconciliar teorias biológicas e psicológicas em sua abordagem, enfatizando que a tarefa do homem é “tomar consciência daquilo que, provido do inconsciente, urge e se impõe a ele”. Para ele, o propósito da existência é “acender a luz nas trevas do ser puro e simples” (Jung, 1975, p. 282).

A *Obra* de Carl G. Jung demonstra uma tentativa consistente de integrar princípios biológicos com explicações psíquicas, utilizando as contribuições de Haeckel para fundamentar suas teorias psicológicas. A formulação de arquétipos, enquanto fenômenos universais, reforça sua visão de que a psique humana é moldada tanto por influências coletivas quanto pela experiência individual, refletindo a interação dinâmica entre o inconsciente e a consciência.

Iniciaremos alguns comentários sobre a terceira parte do diálogo.

3.3 TERCEIRA PARTE – ORIGEM DA CONSCIÊNCIA E TRANSFORMAÇÃO

SHIN'ICHI HISAMATSU: From our viewpoint, klesas belong to the sphere of consciousness.

CARL G. JUNG: Of course, consciousness is necessary, otherwise we could not establish that such things exist. But the question for us is: is it consciousness that creates the klesas? The answer is no; consciousness is their

victim. Before consciousness, passions already exist. One cannot ask a raging animal whether it is raging. The animal is totally at the mercy of its rage.

SH: *Klesas* are usually thought to belong to consciousness, but how is this sphere of consciousness related to the unconscious?

CGJ: How is the unconscious related to consciousness? I really have no definite answer. But for us they are related: we see from experience that consciousness develops out of the unconscious. We can observe this in children, in primitive people and so on. And I see it as a physician. If I have to treat a person in the grip of the unconscious, the unconscious is like a landscape at night, when nothing of the mountains and lakes and woods is visible. Then, if a fire starts someplace, you can suddenly see all that's there—the lakes, the woods, and so on. That is consciousness.

SH: Which then is our real self, our real, our putative 'I': the unconscious or consciousness?

CGJ: Consciousness refers to itself as 'I.' The self is no mere 'I.' The self is the whole personality—you as a totality—consisting of consciousness and the unconscious. This is the whole, or the self, but I know only consciousness; the unconscious remains unknown to me.

SH: In your view, the self is a totality. This prompts the following question: Is I-consciousness different from self-consciousness?

CGJ: In ordinary usage, one says self-consciousness, but that only means I-consciousness, psychologically speaking. The self is unknown because it indeed designates the whole of the person, both conscious and unconscious. The conscious person you are is known to you, but the unconscious person you are is unknown to you. The human self is beyond description, because it is only one-third, or perhaps two-thirds, in the realm of experience, and that part belongs to the 'I.' That which is known, however, does not encompass the self. The vernacular expression 'self-consciousness' translates psychologically as I-consciousness. The self is much more than the 'I.'

SH: So the self is unknown?

CGJ: Perhaps only half of it is known, and that is the 'I,' the half of the self.

SH: Is the way the self is unknown the same as the way that the unconscious is unknown?

CGJ: It is practically the same. I do not know what is within the unconscious, I am not conscious of it (Muramoto; Young-Eisendrath; Middeldorf, 2002, p. 113-114)⁴¹.

⁴¹ “SH: Do nosso ponto de vista, *klesas* pertencem à esfera da consciência.

CGJ: Claro, consciência é necessário, senão nós não poderíamos estabelecer que tais coisas existissem. Mas nossa questão é: é a consciência que cria as *klesas*? A resposta é não; a consciência é sua vítima. Antes da consciência, as paixões já existem. Não se pode perguntar a um animal raivoso por que ele está com raiva. O animal está totalmente à mercê de sua raiva.

SH: Geralmente se admitem que *klesas* pertençam à consciência, mas como essa esfera consciente se relaciona com o inconsciente?

CGJ: Como o inconsciente se relaciona com a consciência? Eu realmente não tenho uma resposta definitiva. Mas, para nós, eles se relacionam: vemos por experiência própria que a consciência se desenvolve a partir do inconsciente. Podemos observar isso em crianças, pessoas primitivas e por aí vai. E eu vejo isso como médico. Se eu tenho de tratar uma pessoa tomada pelo inconsciente, o inconsciente é como uma paisagem noturna, quando nem as montanhas nem lagos ou florestas estão visíveis. Então, se inicia um incêndio em algum lugar, você pode subitamente ver tudo o que há ali – os lagos, as florestas, e por aí vai. Essa é a consciência.

SH: Qual então é realmente quem somos (nosso si-mesmo, N.T.), nosso suposto 'eu': o inconsciente ou a consciência?

CGJ: A consciência refere-se a si mesma como 'eu'. O si-mesmo não é simplesmente 'eu'. O si-mesmo é a personalidade total – você enquanto uma totalidade – consistindo em consciente e

Na terceira parte do diálogo, surgem questões fundamentais que devem ser analisadas. A primeira delas é que Carl G. Jung afirma que “as paixões” já existem antes tudo, ou seja, a consciência surge depois, o que nos faz perguntar: qual é a origem da consciência? A segunda questão perguntada por Shin’ichi Hisamatsu é “a consciência do ‘eu’ difere da consciência do *Si-mesmo*?”. As respostas de Jung são objetivas, porém o grau de complexidade para essas questões é alto. Analisaremos esse trecho do diálogo com o objetivo de ampliar e esclarecer as colocações de Jung.

A quinta dimensão conceitual da tradição *Mahāyāna* que merece destaque na obra de Carl G. Jung é a noção de *avidyā*, isto é, a ignorância constitutiva da existência sofredora (Buswell; Lopez Jr., 2014). *Avidyā* consiste na principal dimensão de obscurecimento da mente, ou, na terminologia budista, na 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 (Buswell; Lopez Jr., 2014). A respeito dessa questão, Jung (2013g, p. 22) afirma que “A consciência reflexa, 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

inconsciente. Essa é a totalidade, ou o si-mesmo, mas eu conheço somente a consciência; o inconsciente continua desconhecido para mim.

SH: Do seu ponto de vista, o si-mesmo é uma totalidade. Isso incita a seguinte questão: a consciência do ‘eu’ difere da consciência do si-mesmo?

CGJ: Em linguagem comum, alguém diz autoconsciência, mas isso só se refere à consciência do ‘eu’, psicologicamente falando. O si-mesmo é desconhecido porque realmente se refere à totalidade da personalidade, ambos o consciente e inconsciente. O seu ‘eu’ consciente é conhecido para você, mas o seu ‘eu’ inconsciente é desconhecido para você. O si-mesmo está além de descrições, porque ele está somente um terço, ou talvez dois terços, dentro do reino da experiência, e essa parte pertence ao ‘eu’. Aquilo que é conhecido, entretanto, não engloba o si-mesmo. A expressão vernacular ‘autoconsciência’ traduz-se psicologicamente como ‘consciência do eu’. O si-mesmo é muito mais que o ‘eu’.

SH: Então o si-mesmo é desconhecido?

CGJ: Talvez somente metade dele seja conhecida, e este é o ‘eu’, a metade do si-mesmo.

SH: A forma como o si-mesmo é desconhecido é a mesma como o inconsciente é desconhecido?

CGJ: É praticamente a mesma. Eu não sei o que está dentro do inconsciente, eu não estou consciente disso” (Muramoto; Young-Eisendrath; Middelndorf, 2002, p. 113-114, tradução nossa).

influenciadas pela confusão. Essa mente nublada se manifesta na corrente subterrânea de pensamentos que condiciona a vigia, os sonhos e as memórias subjetiva. (Medeiros, 2017, p. 95).

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 (2013g, p. 102) afirma que, literalmente, ioga significa “imposição de um jugo”, isto é, “disciplinamento das forças instintivas da alma, designadas, em sânscrito, pelo termo Kleśas. A imposição de jugo tem por escopo domar essas forças que mantêm o homem preso no mundo. Na linguagem de Agostinho, as Kleśas correspondem à *superbia* e à *concupiscentia*”.

No budismo, as *kleśas* são identificadas como obstáculos emocionais e mentais que geram sofrimento e impedem o progresso espiritual. Elas são consideradas as raízes do sofrimento humano, representando as impurezas da mente que perpetuam o ciclo de nascimento e morte, conhecido como *samsara*. Podemos encontrar informações sobre as *kleśas* nos livros *The yoga tradition: its history, literature, philosophy and practice* (2008), *The yoga sūtras of Patañjali: a new edition, translation, and commentary* (2009) e *Destructive emotions: a scientific dialogue with the Dalai Lama* (2003). Podemos encontrar uma variedade de *kleśas* nos textos budistas. Dentre essas variedades, selecionamos cinco que configuram aflições mentais.

A primeira dessas *kleśas* é a ignorância (*avidyā*), vista como a raiz de todas as demais. Ela se refere à incapacidade de compreender a verdadeira natureza da realidade, marcada pela impermanência, insatisfatoriedade e interconexão. A ignorância alimenta a visão equivocada de que as coisas são permanentes e satisfatórias e de que existe um “eu” separado. Tal perspectiva errônea conduz ao apego às experiências e aos objetos transitórios do mundo externo, perpetuando o sofrimento (Buswell; Lopez Jr., 2014).

A segunda é o desejo (*trṣṇā*), outro obstáculo central, que se manifesta como uma ânsia incessante por prazeres sensoriais e materiais. O desejo gera um apego excessivo a objetos, pessoas e circunstâncias externas, criando a ilusão de que a felicidade pode ser encontrada fora de nós mesmos. Contudo, essa busca é inerentemente infrutífera, dado que tudo no mundo externo é impermanente, levando inevitavelmente à frustração e ao sofrimento, semelhante à perseguição de uma miragem no deserto (Buswell; Lopez Jr., 2014).

A terceira é a aversão (*dveṣa*), que representa o oposto do desejo e envolve uma rejeição intensa de experiências, pessoas ou situações que consideramos desagradáveis. Essa atitude gera resistência à realidade, criando tensão e desconforto. A incapacidade de aceitar as coisas

como são nos mantêm presos a padrões de sofrimento, dificultando a serenidade e o entendimento profundo (Buswell; Lopez Jr., 2014).

A quarta é o orgulho (*māna*), que é caracterizado por um sentimento de superioridade em relação aos outros. Ele reforça a separação e o ego, impedindo o reconhecimento das próprias limitações e a capacidade de aprender com os outros. Essa postura inflada do “eu” atua como uma barreira ao crescimento espiritual, limitando a empatia e a compaixão genuínas (Buswell; Lopez Jr., 2014).

Por último, a ilusão (*moha*) surge como uma confusão mental provocada pela influência das demais *kleśas*. Ela obscurece a capacidade de perceber a realidade como ela é, perpetuando concepções equivocadas e distorções. A ilusão reforça a cegueira espiritual, mantendo o indivíduo preso em visões errôneas que dificultam o despertar (Buswell; Lopez Jr., 2014).

No contexto do caminho budista, a superação dos *kleśas* é essencial para alcançar a iluminação. Esse processo exige o cultivo da sabedoria (*prajñā*), que dissolve a ignorância e a prática da ética (*sila*), reduzindo os efeitos do desejo e da aversão e o desenvolvimento da concentração (*samadhi*), que clareia a mente e transcende a ilusão. À medida que os *kleśas* são progressivamente superados, o indivíduo experimenta maior liberdade e paz interior, aproximando-se da iluminação e escapando do ciclo de sofrimento do *samsara*. Práticas como a meditação e a autoanálise desempenham um papel crucial nesse processo, permitindo a identificação e a transcendência dos *kleśas*, que mantêm a mente aprisionada no sofrimento.

A prática do autoconhecimento e da autorreflexão também é um ponto de convergência entre esses campos. Superar *avidyā*, no budismo, envolve o reconhecimento da verdadeira natureza da mente e da realidade, enquanto, na psicologia, o autoconhecimento é cultivado por meio de introspecção e análise das próprias emoções, pensamentos e comportamentos. Ambos os caminhos enfatizam a importância de compreender a si mesmo para promover crescimento pessoal e saúde mental, destacando que o autoconhecimento é uma ferramenta indispensável para a superação de padrões destrutivos (Trugpa, 2013).

Além disso, tanto o budismo quanto a psicologia reconhecem a capacidade das pessoas de mudar e transformar suas vidas. No budismo, a superação de *avidyā* é um passo fundamental para alcançar a iluminação, um estado de clareza plena e liberação espiritual. Na psicologia, a terapia e o processo reflexivo podem gerar transformações significativas na forma como os indivíduos pensam e se comportam, levando a uma melhoria na saúde mental e no bem-estar geral. Como afirma Linehan (1993), a mudança de perspectiva é essencial para a superação de padrões disfuncionais e para a construção de uma vida mais satisfatória.

Na literatura psicanalítica, desde os dias da tradução de Freud por Strachey, o termo alemão *das Ich* é geralmente traduzido como “ego”. Porém, durante toda a conversa, tanto Shin’ichi Hisamatsu quanto Carl G. Jung parecem se referir a uma compreensão cotidiana — e não técnica — do termo. A relação entre os *kleśas* no budismo e na psicologia analítica de Jung destaca pontos de convergência na exploração das dinâmicas da mente humana e no processo de individuação. Ambos os sistemas reconhecem os aspectos obscuros e desafiadores da psique como fundamentais para o crescimento e a transformação. No budismo, os *kleśas*, como aversão, orgulho e ilusão, são identificados como obstáculos que causam sofrimento e impedem a realização espiritual. De forma análoga, Jung introduziu o arquétipo da *sombra*, que representa os aspectos não reconhecidos ou reprimidos da psique (Jung, 2013b). Tanto as *kleśas* quanto a *sombra* apontam para a necessidade de confrontar e integrar essas dimensões sombrias para promover um equilíbrio interno e um crescimento autêntico. Conforme Jung:

A sombra constitui um problema de ordem moral que desafia a personalidade do eu como um todo, pois ninguém é capaz de tomar consciência desta realidade sem dispendar energias morais. Mas nesta tomada de consciência da sombra trata-se de reconhecer os aspectos obscuros da personalidade, tais como existem na realidade. Este ato é a base indispensável para qualquer tipo de autoconhecimento e, por isso, em geral, ele se defronta com considerável resistência. Enquanto, por um lado, o autoconhecimento é um expediente terapêutico, por outro implica, muitas vezes, um trabalho árduo que pode se estender por um largo espaço de tempo (Jung, 2013b, p. 19).

Podemos afirmar que tanto na filosofia budista quanto na psicologia analítica de Carl G. Jung encontra-se uma aspiração para um estado de equilíbrio interior. No budismo, isso é alcançado por meio da superação dos *kleśas* e do cultivo de práticas como sabedoria, ética e concentração. Na abordagem junguiana, o equilíbrio emerge da integração consciente dos diversos aspectos da psique, incluindo a *sombra*, levando à formação de uma personalidade mais autêntica e completa. Se a integração surge da consciência, como surge a consciência para Jung? Qual é a sua origem?

A consciência, para a psicologia analítica junguiana, é compreendida como um fenômeno emergente da psique que se diferencia progressivamente do inconsciente ao longo do desenvolvimento individual. Para Carl G. Jung (2011f), a consciência não é um dado absoluto, mas um campo dinâmico e limitado que se estrutura em relação ao inconsciente, sendo este a matriz originária de todos os conteúdos psíquicos. A emergência da consciência pode ser compreendida como um processo filogenético e ontogenético, vinculado tanto à evolução da espécie quanto ao desenvolvimento do indivíduo. Além disso, Jung (2013c, p. 135) irá chegar à conclusão paradoxal de que “não há um conteúdo consciente que não seja também

inconsciente sob outro aspecto”. Jung irá entender esse paradoxo como psicoide. Dessa forma, ele explica fenômenos que estão entre a mente e a matéria.

Carl G. Jung (2013c) argumenta que a consciência nasce a partir da diferenciação do ego, estrutura central da identidade pessoal, que se forma progressivamente ao interagir com os conteúdos inconscientes e as exigências da realidade externa. “A consciência é, em primeiro lugar, um órgão de orientação em um mundo de fatos exteriores e interiores. Antes e acima de tudo ela constata que algo existe” (Jung, 2013c, p. 69). No início da vida, a psique se encontra em um estado indiferenciado, em que predomina o inconsciente. A formação do ego ocorre por meio da progressiva percepção de si mesmo como um ente distinto do mundo circundante, sendo essa diferenciação mediada por complexos e arquétipos que estruturam a psique. Assim, a consciência emerge da interação dialética entre ego e inconsciente, sendo o primeiro responsável pela organização dos conteúdos psíquicos de maneira coerente e adaptativa. Para Jung:

O inconsciente coletivo é a formidável herança espiritual do desenvolvimento da humanidade que nasce de novo na estrutura cerebral de todo ser humano. A consciência, ao invés, é um fenômeno efêmero, responsável por todas as adaptações e orientações de cada momento, e por isso seu desempenho pode ser comparado muitíssimo bem com a orientação no espaço. O inconsciente, pelo contrário, é a fonte de todas as forças instintivas da psique e encerra as formas ou categorias que as regulam, quais sejam precisamente os arquétipos. Todas as ideias e representações mais poderosas da humanidade remontam aos arquétipos. Isto acontece especialmente com as ideias religiosas. Mas os conceitos centrais da Ciência, da Filosofia e da Moral também não fogem a esta regra. Na sua forma atual eles são variantes das ideias primordiais, geradas pela aplicação e adaptação conscientes dessas ideias à realidade, pois a função da consciência é não só a de reconhecer e assumir o mundo exterior através da porta dos sentidos, mas traduzir criativamente o mundo exterior para a realidade visível (Jung, 2013c, p. 103).

Dessa forma, a consciência, na Psicologia Analítica, não pode ser compreendida de maneira isolada, mas sim como uma instância psíquica em constante diálogo com o inconsciente. Sua origem e desenvolvimento dependem da interação entre processos internos e externos, sendo o inconsciente tanto sua base originária quanto sua contraparte necessária. Carl G. Jung (2012f, p. 68) afirma que “quanto mais consciente nos tornamos de nós mesmos através do autoconhecimento, atuando conseqüentemente, tanto mais de reduzirá a camada do inconsciente pessoal que recobre o inconsciente coletivo”. A compreensão dessa dinâmica é essencial para a prática clínica e para a promoção do autoconhecimento, pois “a consciência precisa da sombra para se tornar íntegra”, ou seja, “vai emergindo uma consciência livre do

mundo mesquinho, susceptível e pessoal do eu, aberta para a livre participação de um mundo mais amplo de interesses objetivos” (Jung, 2012f, p. 68).

O pesquisador Erich Neumann, em seu livro *História da Origem da Consciência* (1990), propõe uma interpretação da consciência a partir de uma perspectiva evolutiva e arquetípica, ampliando as ideias de Carl G. Jung sobre a psique. Neumann (1990, p. 19) afirma que a “relação entre o ego e o inconsciente, e entre o pessoal e o transpessoal, decide o destino do indivíduo, assim como o da humanidade”. Para ele, a consciência surge a partir de um estado indiferenciado e matricial, simbolizado pelo arquétipo da Grande Mãe, e se desenvolve por meio de um processo de diferenciação progressiva do ego em relação ao inconsciente coletivo. Esse desenvolvimento ocorre em estágios mitológicos, desde a identificação primária com o inconsciente até a emergência do herói como símbolo da individualização e da luta pela autonomia psíquica. Sua abordagem enfatiza que a consciência não é um dado fixo, mas um fenômeno dinâmico que atravessa transformações estruturais ao longo da história da humanidade e do desenvolvimento individual.

A importância de Erich Neumann para o pensamento junguiano reside na ampliação da compreensão do processo de individuação e na articulação entre psicologia e mitologia, permitindo uma visão mais aprofundada da formação da consciência. Enquanto Carl G. Jung descreveu a interação entre o ego e o inconsciente, Neumann forneceu um modelo detalhado do desenvolvimento da consciência desde sua origem arquetípica, o que ajudou a fundamentar a relação entre história cultural e psique individual. Sua teoria contribuiu significativamente para a psicologia analítica, ao demonstrar como os mitos e símbolos refletem o crescimento da consciência humana, enriquecendo a compreensão da psicodinâmica do *Self*. Para finalizar, Jung afirma:

Se tomarmos a sério a hipótese da existência do inconsciente, logo nos daremos conta de que nossa visão do mundo não pode ser senão provisória, pois, se introduzirmos uma alteração tão radical no sujeito da percepção e da cognição, como a que ocorre numa reduplicação de componentes díspares como esta, o resultado será uma visão do mundo diferente daquela habitual. Isto, porém, só é possível, se a hipótese do inconsciente for procedente, o que, por sua vez, só pode acontecer se os conteúdos inconscientes puderem ser mudados em conteúdos conscientes, ou, em outras palavras, se as perturbações exercidas pelo inconsciente, isto é, os efeitos das manifestações espontâneas, dos sonhos, das fantasias e dos complexos, integrarem-se na consciência pelo processo interpretativo (Jung, 2013c, p. 125).

Agora, iremos para a análise da quarta parte do diálogo entre Carl G. Jung e Shin'ichi Hisamatsu.

3.4 QUARTA PARTE – SOFRIMENTO E ILUMINAÇÃO: CAMINHOS DIVERGENTES?

SHIN'ICHI HISAMATSU: Is what we call 'I' in ordinary life the same 'I' that experiences so many different emotions? The ordinary 'I' belongs to the sphere of consciousness. How is it related to the original unknown self? What place does the 'I' have in the whole personality?

CARL GUSTAV JUNG: The 'I' is like a light in the darkness of night.

SH: In illness, a patient experiences many deep sufferings, and therapy perhaps consists of liberating the suffering patient from them. He is brought to a state of non-suffering. If this liberation is the nature of psychotherapy, how is therapy related to the fundamental unconscious?

CGJ: If the illness is caused by things that are unconscious, then there is the possibility of healing by making these causes conscious. The causes do not always have to lie in the unconscious, however. There are cases in which the symptoms point to psychic causes. For example, there was a man who lost his consciousness, so to speak, and became only half conscious. It was as if he had lost his good judgment. The reason for this was that the child to whom his wife had given birth was not his own child. While he was not conscious of this fact, it had nonetheless darkened his consciousness. He then chased after an old love of his, but this was only because he was always living in unawareness. He was unconscious of what was causing his suffering, and the therapy consisted in telling him that his wife had been unfaithful.

SH: What will become of this man when he has clearly recognized that the child is not his own? It could be that after learning the truth he becomes afflicted with another suffering. Does psychotherapy consist of making conscious the causes of suffering?

CGJ: In his case, yes, but not always. For example, there are other cases in which the causes are well known, in which a person already knows that a bad relationship with his father or mother is the cause of his suffering. Anybody can know as much. What everybody cannot know is the kind of consequences for the patient's character that result from the relationship. Nor do they know what kind of attitude he is now to have toward these consequences. Most patients say repeatedly, 'Father and mother are to blame for my illness,' but the real question is: How can I treat the patient so that he becomes able to cope with his experience? While the father's and the mother's responsibility may be a causal factor, when all is said and done, therapy hinges on the final question: What kind of meaning does my life have?

SH: Ordinary life has many kinds of suffering. Psychotherapy consists of liberation from suffering. What sort of changes in the sphere of the unconscious correspond to this liberation?

CGJ: This is the question of conscious attitude. In states of psychological suffering, it is important how I myself relate to a certain state, what kind of attitude I have. Let's say I am unhappy or sad because of something that's happened. If I think, 'How horrible that something like this has happened,' and cannot accept it, then I'll only suffer more. Each day has its own troubles, and the sun cannot always shine. Sometimes it rains or snows. If a person is able to adopt the attitude that both good and bad are part of life, that person will suffer less. With an objective attitude, he or she can find a way to be released from morbid neurotic suffering. If he or she can say 'yes' to the suffering and accept it, the pain is suddenly diminished.

SH: A universal suffering is the fear of death. How can this suffering be treated by psychotherapy?

CGJ: There is no general rule or method, but only individual cases. People fear death for many different reasons. The course of therapy depends upon the reasons for this death anxiety. My anxiety of death is quite different from anxiety in a young, healthy man. Why does he fear death? There may be no apparent reason and yet he fears it. So the situations are quite different. Therefore, there is no general course of therapy. We must always consider the individual case. Why is an old man anxious about death? Why is a young man anxious about death? The two must be dealt with quite differently.

SH: I only mention the fear of death as an example, because death is unavoidable. But people suffer in many, many ways. We must almost always live in suffering. I want to ask you whether or not it is possible, within the framework of psychotherapy, for a person to disengage from all these various sufferings in one fell swoop.

CGJ: Are you asking whether there exists a method by which suffering is healed?

SH: Yes. Is there no generally valid remedy for it?

CGJ: Are you asking whether there is a method through which one could spare a person suffering?

SH: Yes. Can psychotherapy liberate us from suffering in one fell swoop?

CGJ: Liberate us from suffering? One tries to reduce suffering, yet some suffering is always present. There would be nothing beautiful if the beautiful were not in contrast with ugliness or suffering. The German philosopher Schopenhauer once said: 'Happiness is the cessation of suffering.' We need suffering. Otherwise, life would no longer be interesting. Psychotherapy must not disturb the problem of suffering too much in people. Otherwise, people would become dissatisfied.

SH: Suffering is, in a sense, necessary for life. You are right. Nevertheless, we have a genuine wish to be liberated from it (Muramoto; Young-Eisendrath; Middeldorf, 2002, p. 114-115)⁴².

⁴² "SH: O que chamamos de 'eu' na vida cotidiana é o mesmo 'eu' que experimenta tantas emoções diferentes? O 'eu' cotidiano pertence à esfera da consciência. Como ele se relaciona com o 'si-mesmo' original? O quanto há de 'eu' na personalidade como um todo?

CGJ: O 'eu' é como uma luz na escuridão da noite.

SH: Na doença, um paciente experimenta vários sofrimentos profundos, e a terapia talvez consista em libertar deles o paciente que sofre. Ele é trazido a um estado de não-sofrimento. Se essa libertação é a natureza da psicoterapia, como a terapia se relaciona ao inconsciente fundamental?

CGJ: Se a doença é causada por coisas que são inconscientes, então há a possibilidade de cura ao tornar estas causas conscientes. A causa nem sempre tem de estar inconsciente, entretanto. Há casos em que os sintomas apontam para causas psíquicas. Por exemplo, havia um homem que perdeu sua consciência, por assim dizer, e ficou apenas metade consciente. Era como se tivesse perdido seu bom julgamento. O motivo disso foi porque a criança à qual sua esposa havia dado a luz não era seu filho legítimo. Mesmo ele não estando consciente desse fato, ele havia ainda assim obscurecido sua consciência. Ele então foi atrás de um amor antigo, mas isso se deu somente porque ele estava sempre vivendo em desatenção. Ele estava inconsciente do que estava causando esse sofrimento, e a terapia consistia em contar-lhe que sua esposa lhe havia sido infiel.

SH: O que vai acontecer a esse homem quando ele tiver claramente entendido que a criança não é sua? Poderia ocorrer que após saber a verdade ele ficasse aflito com outro sofrimento. A psicoterapia consiste em tornar conscientes as causas do sofrimento?

CGJ: Nesse caso, sim, mas nem sempre. Por exemplo, há outros casos nos quais as causas são bem conhecidas, em que uma pessoa já sabe que uma relação ruim com seu pai ou mãe é a causa de seu sofrimento. Qualquer um pode saber disso. O que ninguém consegue saber é o tipo de consequência para o caráter do paciente que resulta desse tipo de relacionamento. Também não se sabe que tipo de atitude ele vai tomar diante de tais consequências. A maioria dos pacientes diz repetidamente, 'meu pai e minha mãe devem ser culpados por minha doença', mas a questão real é: Como posso tratar um

Carl G. Jung (2012a) desenvolveu uma abordagem que integra elementos da psicologia complexa (*inconsciente*) com aspectos espirituais (*ciências humanas*). Jung acreditava que o sofrimento humano não é apenas uma questão de desajustes mentais, mas também um catalisador para o crescimento pessoal e a individuação, um processo de realização do verdadeiro eu (*Self*).

Nesse trecho do diálogo entre Carl G. Jung e Shin'ichi Hisamatsu, nossa discussão será voltada para o tema do sofrimento. Podemos nos libertar do sofrimento? Para que isso ocorra,

paciente para que ele se torne capaz de lidar com essa experiência? Enquanto a responsabilidade do pai ou da mãe possam ser um fator causal, quando tudo é dito e feito, a terapia depende da questão final: Que significado minha vida tem?

SH: A vida comum tem muitos tipos de sofrimento. A psicoterapia consiste na libertação do sofrimento. Que tipo de mudanças na esfera do inconsciente correspondem a essa libertação?

CGJ: Isso é uma questão de atitude consciente. Em estados de sofrimento psicológico, é importante como eu mesmo me relaciono com certos estados, que tipo de atitude eu tenho. Digamos que eu estou infeliz ou triste por causa de algo que aconteceu. Se eu pensar 'Que terrível que algo assim aconteceu', e não conseguir aceitar, então eu vou apenas sofrer mais. Cada dia tem seus próprios problemas, e o sol não pode brilhar o tempo todo. Às vezes chove ou neva. Se uma pessoa é capaz de adotar uma atitude em que tanto o bem quanto o mal são parte da vida, essa pessoa irá sofrer menos. Com uma atitude objetiva, ele ou ela pode encontrar uma maneira de se libertar do sofrimento neurótico mórbido. Se ele ou ela pode dizer 'sim' para o sofrimento e aceitá-lo, a dor é subitamente diminuída.

SH: Um sofrimento universal é o medo da morte. Como esse sofrimento pode ser tratado pela psicoterapia?

CGJ: Não há regra geral ou método, mas apenas casos individuais. Pessoas temem a morte por diferentes motivos. O curso da terapia depende das razões para esse medo da morte. Meu medo da morte é bem diferente do medo de um homem jovem e saudável. Por que ele teme a morte? Pode não haver motivo aparente, contudo ele a teme. Então as situações são bem diferentes. Assim, não há um curso geral da terapia. Devemos sempre considerar o caso individual. Por que um velho teme a morte? Por que um jovem teme a morte? Deve-se lidar com os dois de formas diferentes.

SH: Eu só menciono o medo da morte como exemplo, porque a morte é inevitável. Mas pessoas sofrem de muitas, muitas formas. Devemos quase sempre viver em sofrimento. Eu quero perguntar se é ou não possível, dentro do âmbito da psicoterapia, que uma pessoa se livre desses vários sofrimentos de uma vez por todas.

CGJ: Você está perguntando se existe um método pelo qual o sofrimento é curado?

SH: Sim. Não há uma solução geral para isso?

CGJ: Você está perguntando se há um método pelo qual alguém possa livrar uma pessoa do sofrimento?

SH: Sim, a psicoterapia pode nos libertar do sofrimento de uma vez por todas?

CGJ: Nos libertar do sofrimento? Pode-se tentar reduzir o sofrimento, contudo algum sofrimento está sempre presente. Não haveria nada belo se o belo não estivesse em contraste com a feiura ou o sofrimento. O filósofo alemão Schopenhauer certa vez disse: 'A felicidade é a cessação do sofrimento'. Nós precisamos do sofrimento. De outro modo, a vida não mais seria interessante. A psicoterapia não deve afetar demais o problema do sofrimento nas pessoas. Senão, as pessoas iriam ficar insatisfeitas.

SH: O sofrimento é, de certa maneira, necessário para a vida. Você está certo. Ainda assim, temos um desejo genuíno de nos libertar dele" (Muramoto; Young-Eisendrath; Middeldorf, 2002, p. 114-115, tradução nossa).

compreender o significado de psicoterapia é essencial. Logo, os textos *Princípios Básicos da Prática da Psicoterapia* (2013d) e *O que é Psicoterapia?* (2013d), de Jung, são fundamentais para esse entendimento. Além desses, também iremos analisar *Living with Dukkha* (1994)⁴³ e “The Transformation of Human Suffering: a Perspective From Psychotherapy and Buddhism” (Young-Eisendrath, 2008). É evidente destacar que Jung está respondendo às perguntas dentro do seu conhecimento clínico da psicoterapia, pois, apesar de já termos apresentado uma possibilidade de semelhança da prática de Jung se aproximar do oriente, ainda sim, a distância é muito significativa entre as duas abordagens.

Para Carl G. Jung (2013d), existe um procedimento dialético (consciência x inconsciente) na psique, a saber, a do paciente e a do terapeuta, duas antinomias fundamentais da psicologia. Jung entende por homem individual e coletivo falando sobre dois grupos de Neurose; qual a posição do terapeuta no processo psicoterapêutico, sendo uma posição próxima do paciente e qual deve ser o tempo de análise e sua frequência.

A psicoterapia como método, em seus primórdios, ainda em sua estruturação de forma mais autônoma, foi bem mais complexa do que o que se imaginou inicialmente, justamente pelas diferentes interpretações que foram aparecendo ou até já se percebia sobre a psique, ou seja, diversas interpretações foram se desenvolvendo a partir de escolas com concepções opostas. Citam-se, no texto, os diferentes olhares para a psique por meio de autores e escolas, como, por exemplo, Adler, com a psicologia individual, e Freud, com a Psicanálise. Cada método tem sua base em pressupostos psicológicos especiais, produzindo resultados psicológicos específicos (Jung, 2013d). Os dois autores mencionados — Adler, com o método individual, e Freud, com a teoria da sexualidade e o inconsciente — apresentam teorias contraditórias a respeito da neurose. Jung faz uma analogia sobre o objeto de estudo da psicologia da psicoterapia entre a psique e a luz (objeto de estudo da física), informando que a teoria corpuscular e ondulatória a respeito da luz são contraditórias. Contudo, ao falar do psiquismo, a contradição é muito intensa, pois a psique é ambivalente. Jung chega a dizer que o psiquismo apresenta contradições por ser ambivalente, sendo muito mais complexo que a luz. É importante ressaltar, dentre as infinitas antinomias ditas por Jung (2013d), as duas fundamentais informam que: i. a psique depende do corpo como o corpo depende da psique; e ii. o individual não importa perante o genérico (coletivo), e o genérico não importa perante o individual. As antinomias somente são válidas quando se é possível afirmar uma e outra. Sobre

⁴³ O texto está neste livro: SPIEGELMAN, J.; MIYUKI, M. **Buddhism and Jungian Psychology**. Arizona: New Falcon, 1994.

as afirmações psicológicas, estas não devem ser absolutas por se tratar de método dialético. Outro aspecto importante é a diferença individualidade e singularidade. A primeira é semelhante, relativa e possível, já a segunda é o oposto, ou seja, absoluta, diferente e impossível. Um exemplo de individualidade é o leão, pois, ao estudarmos essa espécie dentro do grupo dos animais, ele se diferencia de outras classes. Ao separar um leão específico do grupo, é possível observar que ele tem características comuns aos demais. Contudo, também apresenta traços distintos, únicos, absolutos. Isso dificulta a realização de uma inferência científica sobre esse leão individualmente, pois ele foge ao padrão do grupo (estilo de pata, força, cor, marcas e cicatrizes distintas etc.).

O psicoterapeuta precisa respeitar a singularidade do paciente, por se tratar de alguém único. “O terapeuta deve renunciar neste caso a todos os pressupostos e técnicas e limitar-se a um processo puramente dialético, isto é, evitar todos os métodos” (Jung, 2013d, p. 18). É importante o estudo, a formação e as leituras. Contudo, é fundamental compreender o indivíduo como ser único. Assim, o psicoterapeuta não pode fazer generalizações e desconsiderar o indivíduo em seu contexto de psique total. O terapeuta, portanto, nunca está superior ao cliente. Em suas atitudes, esse profissional deve ser respeitoso. Ele não controla o processo terapêutico nem sabe mais sobre o inconsciente do cliente que o próprio paciente. “O terapeuta não é mais um sujeito ativo, mas ele vivência junto um processo evolutivo individual” (Jung, 2013d, p. 18). Uma forma de metodologia analítica é por meio da interpretação dos sonhos, que, para Jung, é sintético-hermenêutica (não destrincha os elementos do sonho, mas faz uma síntese, considerando o contexto do que o paciente apresenta), mas para Freud, diferentemente, é analítico-redutiva (interpretação dos sonhos a partir da separação analítica, reduzindo a causa da neurose ao pano de fundo da sexualidade do paciente). O método dialético de Jung significa o caminho do meio, presença da psique do terapeuta em diálogo com a psique do paciente. O autor retorna à segunda antinomia: o individual não importa perante o coletivo, e o coletivo não importa perante o individual. A pessoa que demanda uma terapia individual e profunda nos faz olhar para essa antinomia percebendo que o coletivo não importa perante o individual. Já o oposto — “o individual não importa perante o genérico” — significa dizer que o coletivo tem ênfase sobre o indivíduo. Esses apontamentos são importantes para psicologia de Jung. O terapeuta não deve impor ao paciente, mas sim sempre respeitar o sujeito coletivo e individual. “O caminho individual não pode prescindir do conhecimento das leis próprias do indivíduo, senão corre o risco de perder-se nas opiniões arbitrárias do consciente e separar-se do instinto individual, da ‘terra mater’” (Jung, 2013d, p. 22).

O método eficaz do terapeuta é o processo em que ele acredita, se identifica e coloca sua energia. Assim, percebe-se que, no *setting* terapêutico, a probabilidade de resolução de problemáticas é maior.

Agora, passamos para dois grupos ou tipos de neuroses: o homem individual (tem o seu aspecto coletivo atrofiado, cuja cura está relacionada a uma adaptação social) e o homem coletivo (tem sua individualidade atrofiada). Há, aqui, uma unilateralidade, pois esses indivíduos se concentram em polos opostos. A “cura” estaria na união dos opostos, no desenvolvimento equilibrado do meio-termo, que Jung vai denominar de função transcendente.

Em suma, o método de Carl G. Jung (2013d) não é apriorístico, dado que se constrói em momentos terapêuticos únicos por meio de relações dialéticas, e o que serve para uma psique não necessariamente servirá para outra. Ambas as psiques, paciente e terapeuta, são sempre únicas e iniciáticas em novas relações. Devido aos seus estudos sobre religião comparada, Jung (2013d, p. 20) afirma que: “Não só o cristianismo com sua simbólica salvífica, mas de um modo geral todas as religiões, e mesmo as formas mágicas das religiões dos primitivos, são psicoterapias, são formas de cuidar e curar os sofrimentos da alma e os padecimentos corporais de origem psíquica”. Essa afirmação pode ser confirmada com Ellenberger (2023), pois notamos um levantamento histórico desde a medicina primitiva e até o período moderno (séc. XVII e séc. XX), em que o autor faz uma comparação entre o tratamento dos primitivos — xamãs, hipnotizadores, magnetismo animal e exorcista — e a psicoterapia atual. Algumas similaridades foram indicadas pelo próprio autor, conforme quadro a seguir:

Quadro 2 – Comparativo histórico

Cura Primitiva	Terapia Científica
1. O curandeiro é muito mais que um médico; ele é a personalidade mais importante de seu grupo social	O terapeuta é um especialista entre muitos outros
2. O curandeiro exerce a sua ação primordialmente por meio da sua personalidade	O terapeuta aplica técnicas específicas de uma forma impessoal
3. O curandeiro é preponderantemente um psicossomático; ele trata muitas doenças físicas por meio de técnicas psicológicas	Há uma dicotomia entre terapia física e terapia psíquica. Na psiquiatria, a ênfase no tratamento físico da afecção mental
4. A formação do curandeiro é longa e exigente, e frequentemente inclui a experiência de uma doença emocional grave que ele tem de superar a fim de ser capaz de curar outras pessoas	A formação é puramente racional e não leva em consideração os problemas pessoais, médicos ou emocionais do médico
5. O curandeiro pertence a uma escola que tem os seus próprios ensinamentos e tradições, divergindo dos de outras escolas	O terapeuta age com base numa medicina unificada, que é um ramo da ciência, e não um ensinamento esotérico

Fonte: Ellenberger (2023, p. 60).

No texto *O que é Psicoterapia?* (2013d), Carl G. Jung contextualiza a psicoterapia enquanto método científico. Diante da prática, o tratamento da neurose demandou algo muito mais sofisticado, e não um método que pudesse ser reutilizado ou aplicado por outras pessoas. Jung cita que, cientificamente, as contribuições de Freud e Breuer para o tratamento da neurose são fundamentais. Contudo, a teoria das neuroses, do trauma do indivíduo, não abarca todas as neuroses. Logo, o tratamento da neurose exige ainda outros aspectos mais amplos, pois nem todas as neuroses são consequências de traumas. A segunda teoria é basicamente freudiana, já que a causa da neurose analisada por Freud aponta para um pano de fundo baseado na repressão (teoria do recalque) e em conteúdos não suportados pelo ego, causando o distúrbio do desenvolvimento. O processo é exigente para o terapeuta, e o tratamento é mais longo e individual (Jung, 2013d).

A hipnose, por exemplo, não pode ser utilizada para todo tipo de neurose. Freud se distancia por perceber que o método apresentava debilidades. Carl G. Jung (2013d) considera errando o ser humano neurótico como um sistema de relação social enfermo; logo, a neurose não pode se fechar como conceito de doença e corpo isolado, e sim como expressão de relações sociais com debilidades. Para Freud, a questão da neurose está dentro do escopo da sexualidade; por sua vez, Adler apresenta que a neurose tem seu foco na causa do poder. Nesse reducionismo de sexualidade e poder, não se pode compreender a complexidade da neurose. Para Jung, a neurose não pode ser limitada a esses aspectos instintivos, por isso, ele informa que é fundamental a individualização do método terapêutico e que é necessário garantir imparcialidade, não enquadrando o cliente como acontecimentos em série, pois cada indivíduo alcança a felicidade a seu modo. O tratamento da neurose, para Jung, demanda tempo, reeducação para uma transformação da personalidade dissociada e leva em conta os conteúdos oníricos, isto é, os sonhos do paciente. Em suma, o analista necessita estar em constante trabalho de busca por conhecimentos diversos para um acompanhamento efetivo do paciente. Ele afirma:

Diante desses pontos de vista, baseados em pressupostos nitidamente condicionados pelo momento histórico, tenho insistido na necessidade de uma maior individualização do método terapêutico e na irracionalização ao fixar as suas metas, a fim de garantir a maior imparcialidade possível. No desenvolvimento psicológico é importante que o médico deixe imperar a *natureza*, e que evite, na medida do possível, influenciar o paciente com seus próprios pressupostos filosóficos, sociais e políticos. Ainda que todos os cidadãos suíços sejam iguais perante a lei, eles são bastante desiguais entre si, e por isso, cada indivíduo só pode alcançar a felicidade a seu próprio modo. Com isso, não se visa o “*individualismo*”, mas unicamente uma forma de estabelecer a condição prévia indispensável a todo ato responsável, que é que cada qual se conheça a si mesmo e sua própria maneira de ser, e que tenha a coragem de assumi-la. O homem só passa a ser responsável e capaz de agir,

quando existe a seu modo; se não, não passaria de um “maria vai com as outras”, ou de um moleque de recados, sem personalidade própria (Jung, 2013d, p. 37-38).

Diferentemente de outros autores, Carl G. Jung deixa claro que o terapeuta, por meio do processo dialético, se encontra em pé de igualdade com aquele que ainda é considerado paciente. Os que não apresentam abertura ao sugestionamento demandam um processo dialético individual. No processo terapêutico, é fundamental, tanto para Jung como Freud, que o psicoterapeuta desenvolver também a análise pessoal, para que a higienização mental ocorra sempre. É mister salientar que mesmo que Jung faça algumas críticas à, Psicanálise de Freud e à psicologia individual de Adler, ele não as desconsidera. Jung trabalha com as antinomias fundamentais da psique relevantes para o entendimento da polaridade e da complexidade do objeto de estudo, que é a psique humana. A psicologia junguiana fala de um confronto da consciência com o inconsciente e que cada ser é único. Sobre isso, Jung informa que:

Em psicoterapia, considero até aconselhável que o médico não tenha objetivos demasiados precisos, pois dificilmente ele vai saber mais do que a própria natureza ou vontade de viver do paciente. As grandes decisões da vida humana estão, em regra, muito mais sujeitas aos instintos e a outros misteriosos fatores inconscientes do que à vontade consciente, ao bom-senso, por mais bem-intencionados que sejam. O sapato que serve num pé, aperta o outro, e não existe uma receita de vida válida para todo mundo. Cada qual tem sua forma de vida dentro de si, sua forma irracional, que não pode ser suplantada por outra qualquer (Jung, 2013d, p. 53).

Na perspectiva da psicologia junguiana, o sofrimento é, muitas vezes, resultado de conflitos internos entre diferentes aspectos da psique, como o ego e o inconsciente. A psicoterapia junguiana busca trazer esses conflitos à consciência, permitindo que o indivíduo compreenda e integre partes reprimidas ou desconhecidas de si mesmo. Esse processo de integração é visto como essencial para a cura e o desenvolvimento psicológico. Notamos que, para Carl G. Jung, o problema está na consciência, e não no inconsciente. Dessa forma, a falta de adaptação da consciência gera o sofrimento. Jung afirma:

O tratamento hermenêutico das fantasias conduz teoricamente, ao longo da análise, à síntese do indivíduo com a psique coletiva. Entretanto, na prática, é indispensável outra condição: pertence à natureza especialmente regressiva do neurótico, adquirida no decurso de sua doença, o fato de não poder levar a sério o mundo ou a si mesmo. Ele procura, para curar-se, este médico ou aquele, um método ou outro e em qualquer circunstância não colabora. É preciso sair na chuva para molhar-se. Sem a completa boa vontade e seriedade absoluta do paciente, a cura não se dá. Não há curas mágicas de neurose. No momento em que o médico começa a preparar os caminhos simbolicamente pressentidos, o paciente tem que percorrê-los. Se ele se esquivar, iludindo-se,

a cura se torna impossível. Ele deve viver verdadeiramente aquilo que viu e reconheceu como sendo o traçado de sua vida individual até que o inconsciente manifeste uma clara reação, revelando se o caminho iniciado é verdadeiro ou falso (Jung, 2012f, p. 165).

O texto *Living with Duhkha* (1994), do pesquisador psicólogo junguiano Mokusen Miyuki, irá abordar a compreensão e aceitação do sofrimento (*duhkha*) como parte integrante da experiência humana. Mokusen Miyuki explora a natureza do *duhkha* no contexto budista e no contexto de médico, enfatizando a importância de reconhecer e enfrentar o sofrimento em vez de fugir dele. O autor sugere que, ao aceitar a inevitabilidade do *duhkha*, podemos encontrar um caminho para a paz interior e a liberdade. Sobre o termo, ele diz que:

A palavra sânscrita *duhkha* se refere a condições problemáticas decorrentes de processos naturais e, nesse sentido, é descritiva. Etimologicamente, *duhkha* é composto do prefixo *jur* (ruim) e da raiz *kha*. Consequentemente, o termo implica no sentido mais amplo que a “roda da vida” não funciona bem. Portanto, embora *duhkha* seja geralmente traduzido como “sofrimento”, essa tradução é enganosa, pois sugere uma situação meramente subjetiva em vez de uma condição de vida. Uma tradução melhor de *duhkha* seria “doença”, porque esse termo transmite o estado da condição básica do homem e atravessa os reinos subjetivo e objetivo da realidade humana (Mokusen, 1994, p. 118).

Miyuki Mokusen também discute as causas do sofrimento e as maneiras de transformá-lo por meio da prática da meditação. Ele ressalta que, ao desenvolver uma consciência profunda e compassiva, podemos cultivar uma mente mais resiliente e equânime diante das dificuldades da vida. O texto oferece uma visão profunda e reflexiva sobre como viver de maneira mais consciente e harmoniosa, mesmo em meio aos desafios inevitáveis da existência. Miyuki (1994, p. 121) afirma que o “cultivo do estado mental caracterizado como ‘brilhante e puro’ era muito desejado pelos antigos japoneses para promover um sentimento de unidade com a natureza e seus semelhantes”.

Na tradição budista, *duhkha* é uma das *Quatro Nobres Verdades* (Trungpa, 2013), que afirmam que o sofrimento existe, tem uma causa, pode ser cessado e há um caminho para sua cessação. Miyuki Mokusen explica que *duhkha* não se refere apenas à dor física, mas também ao desconforto psicológico e emocional que permeia a vida cotidiana (Mokusen, 1994). Logo, enfatiza a importância de aceitar o sofrimento como parte da condição humana. Ele sugere que ao reconhecer e enfrentar o *duhkha*, podemos começar a desvendar suas causas e, eventualmente, transformar nossa relação com ele. Aceitar o sofrimento não significa resignação, mas sim um reconhecimento honesto da realidade da vida. Essa aceitação abre

caminho para uma maior compreensão de si mesmo e do mundo (Mokusen, 1994). Essa afirmação se aproxima do discurso de Carl G. Jung no diálogo com Shin'ichi Hisamatsu. Além disso, Mokusen apresenta a prática zen-budista não como uma religião, mas sim como um método prático de transformação, destoando da visão de Hisamatsu. Para o autor:

A ênfase na capacidade do homem de realizar seu eu genuíno ao encarar a realidade de *duhkha* é muito forte na tradição Mahayana, especialmente no budismo japonês. O ideal japonês é cultivar a personalidade, ou estado de espírito, no qual as forças egocêntricas autodestrutivas são positivamente integradas. O ensinamento Zen de “nenhuma mente” (*mushin*) e o ensinamento Shinshu de “naturalidade” (*jinen honi*) são ambos direcionados à realização dessa personalidade total e podem ser considerados exemplos da maneira como a mente japonesa transformou o budismo mundano-ordial da Índia em um sistema pragmático para lidar com a vida cotidiana (Mokusen, 1994, p. 119-120).

O texto *Living with Duhkha* (Mokusen, 1994) oferece uma visão profunda sobre como viver de maneira mais consciente as adversidades e transformar o sofrimento em aprendizagem para a vida, utilizando o método budista de maneira pragmática. Podemos notar a mesma linha de pensamento no texto “The transformation of human suffering: a perspective from psychotherapy and Buddhism” (Young-Eisendrath, 2008), que aborda a intersecção entre psicoterapia e budismo, destacando que ambos compartilham o objetivo de aliviar o sofrimento. O texto foi escrito pela psicoterapeuta, professora e budista Polly Young-Eisendrath. Ela critica o crescente materialismo científico e o determinismo biológico na sociedade americana, que tendem a medicalizar o sofrimento e a ignorar a dimensão subjetiva e da espiritualidade. Ela afirma:

Os métodos do budismo são objetivos e empíricos e não contradizem a metafísica da ciência. O budismo também possui uma extensa psicologia de processos inconscientes, como o artigo de Okano neste volume ilustra [do livro *Awakening and Insight*]. O budismo e a psicologia profunda estão lado a lado para nos ajudar a diagnosticar e tratar o problema espiritual que surgiu integralmente na década final do século XX: o interesse próprio secular reforçado pela metafísica do materialismo científico (Young-Eisendrath, 2002, p. 71).

A pesquisadora Polly Young-Eisendrath (2018) irá argumentar que o atual contexto médico (americano) impõe à psicoterapia a exigência de brevidade e pragmatismo, desvalorizando abordagens psicodinâmicas de longo prazo e gerando implicações preocupantes, como a marginalização da psicoterapia em ambientes médicos e a redução de financiamento para pesquisas na área. Paralelamente, a autora observa um crescente interesse pelo budismo na América do Norte, cuja perspectiva espiritual oferece tanto uma estrutura

conceitual para a transformação do sofrimento quanto métodos para analisar sua dimensão subjetiva. Nesse sentido, ela examina a *Primeira Nobre Verdade Budista*, *duḥkha*, ressaltando como a experiência humana é permeada por descontentamento e angústia, que derivam da ilusão de um eu permanente e da busca incessante por bens materiais, amplificada pela metafísica do materialismo científico. A psicoterapia, em contrapartida, emerge como um instrumento capaz de transformar o sofrimento ao explorar os complexos psicológicos e projeções que o sustentam. Segundo a autora:

Os sistemas perceptivos e emocionais dos seres humanos em todos os lugares são organizados por arquétipos em torno dos quais formamos nossos padrões de hábitos emocionais, a princípio na adaptação às demandas emocionais e interpessoais das condições em que nascemos. Mais tarde, na vida adulta, esses complexos são representados com os outros, em nossas famílias e na vida profissional, como se nossos significados emocionais fossem realidade. Experiências negativas da nossa infância são especialmente poderosas. Por exemplo, se uma criança foi tratada de forma agressiva e injusta por um dos pais ou irmão mais velho, como adulta essa criança terá uma forte tendência a recriar ambos os papéis de vítima e agressor, às vezes se identificando com um e projetando o outro, e outras vezes invertendo isso (Young-Eisendrath, 2002, p. 71).

Como aponta no trecho, a *duḥkha*, enquanto conceito fundamental no budismo, exerce uma influência profunda na formação e no funcionamento dos complexos psicológicos, moldando as estruturas mentais dos indivíduos diante do sofrimento e do descontentamento existencial. Representando as múltiplas formas de sofrimento inerentes à condição humana (Buswell; Lopez Jr., 2014, p. 729), *duḥkha* frequentemente emerge da sensação de separação e do medo, impulsionando a criação de mecanismos psíquicos destinados a mitigar a dor emocional. Nesse sentido, a gênese dos complexos psicológicos está intrinsecamente ligada às experiências precoces de sofrimento, uma vez que interações marcadas por agressão ou injustiça podem resultar na formação de padrões psíquicos duradouros, perpetuando sentimentos de vitimização ou agressividade na vida adulta. Tais complexos, por sua vez, constituem expressões diretas de *duḥkha*, pois derivam de feridas emocionais não resolvidas que se cristalizam na psique.

A relação entre *duḥkha* e complexos psicológicos também pode ser compreendida à luz do conceito budista de carma, na medida em que intenções e ações influenciadas pelo sofrimento acumulam-se na formação e no amadurecimento dessas estruturas psíquicas. Os pensamentos e experiências negativas, longe de se dissiparem espontaneamente, sedimentam-se no inconsciente, contribuindo para a intensificação de padrões recorrentes de sofrimento ao longo do tempo. Polly Young Eisendrath (2002, p. 70) afirma que esses “complexos são

aspectos importantes do que o budismo chama de carma: consequências de nossas intenções conscientes e inconscientes expressas por meio de nossas ações”. Sob uma perspectiva junguiana, *duḥkha* desempenha ainda um papel crucial na constituição dos arquétipos que moldam as respostas emocionais dos indivíduos, estruturando imagens e padrões comportamentais que orientam sua maneira de interpretar e reagir ao mundo. Sobre isso, destacamos outro texto da autora, denominado “O Diálogo entre Jung e o Budismo: Um Ajuste” (2011). No entanto, as distorções emocionais originadas pelo sofrimento podem consolidar hábitos desadaptativos e reforçar autopercepções negativas, acentuando o impacto dos complexos psicológicos na subjetividade.

Além disso, *duḥkha* pode desencadear mecanismos defensivos que solidificam ainda mais essas formações psíquicas, especialmente quando emoções autoconscientes, como vergonha e culpa, intensificam a sensação de separação e alienação em relação aos outros. Esse processo não apenas fortalece o ciclo do sofrimento, mas também aprofunda a complexidade dos estados psicológicos dos indivíduos, revelando a interdependência entre o sofrimento existencial e a organização da vida psíquica. Dessa forma, a compreensão da influência de *duḥkha* nos complexos psicológicos não apenas elucida a dinâmica do sofrimento humano, mas também sugere possibilidades de transformação por meio da exploração dessas estruturas internas, permitindo que o indivíduo transcenda padrões limitantes e desenvolva uma relação mais integrada consigo mesmo e com o mundo. No livro *Psicoterapia* (2021), Marie-Louise von Franz apresenta essa complexidade na natureza humana:

Para espanto meu, encontrei um budista japonês com o mesmo problema [sofrimento]. Ele havia tido significativas experiências de luz quando eu era jovem e se tornara professor budismo. Estava sofrendo de uma úlcera estomacal que aparentemente não podia ser curada por nenhum das dietas especiais que lhe haviam sido prescritas. Disse então para ele: “Pergunte ao dharmakaya (corpo de Buda) dentro de você o que deve comer e o que você deve fazer para curar a si mesmo”. Ele me olhou, completamente estupefacto; nunca lhe ocorrera que fizesse algo desse tipo. Mais tarde, escreveu-me, dizendo que fizera a tentativa e que ficara curado. Ele acrescentou: “Vejo que a psicologia junguiana acrescenta à religião uma base de realidade que perdemos” (von Franz, 2021, p. 225).

A integração dessas duas perspectivas para lidar com o sofrimento, como apresentado por Miyuki Mokusen e Polly Young-Eisendrath (2002), pode enriquecer a prática da psicoterapia junguiana. Destacamos que Carl G. Jung reconheceu a importância da espiritualidade e das práticas contemplativas orientais, mas de maneira parcial. No entanto, isso não impede a apropriação das práticas meditativas para lidar com o sofrimento. Além disso, a

inclusão da compaixão e da ética budista na prática terapêutica também pode ajudar a criar um ambiente de cura mais compassivo e compreensivo.

A combinação da psicologia analítica junguiana e da filosofia budista na psicoterapia pode oferecer um caminho enriquecedor e transformador para aqueles que desejam superar o sofrimento. Não é simples, mas essa integração, além de abordar os aspectos psicológicos do sofrimento, também reconhece e valoriza as dimensões espirituais da experiência humana, proporcionando um caminho mais completo.

Na palestra do monge zen-budista vietnamita Thich Nhat Hanh, foi dito que o objetivo do budismo é tornar-se uma criança para lidar com o sofrimento. Uma ideia semelhante aparece no livro *Assim Falava Zaratustra* (2003), do filósofo alemão Friedrich Nietzsche, em que a última etapa da transformação do homem é representada pela criança, símbolo da máxima potencialidade. Embora Carl G. Jung não tenha escrito extensivamente sobre a infância, ele reconhecia nela um enorme potencial, pois apenas a criança tem a capacidade de nos guiar pelos caminhos tortuosos da psique e do autoconhecimento. Para Jung (2013d, p. 58), “toda obra humana é fruto da fantasia criativa. [...] O poder da imaginação, com sua atividade criativa, liberta o homem da prisão de sua pequenez, do ser ‘só isso’, e o eleva ao estado lúdico. O homem, como diz Schiller, ‘só é totalmente homem, quando brinca’”.

3.5 QUINTA PARTE – HORIZONTES DO INCONSCIENTE E DO SILÊNCIO: PSICOLOGIA E ZEN EM BUSCA DA INTEGRAÇÃO

CARL GUSTAV JUNG: Of course, if there is too much of it! The physician strives to reduce suffering, not to put an end to it.

SHIN'ICHI HISAMATSU: In the case of physical illness, the physician tries to release the patient from it and to eliminate sickness from the human world. Is this not also true of mental illness?

CGJ: Of course!

SH: 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?

CGJ: 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.

SH: The essential issue in this liberation is: How does one reach a fundamental self, one that is no longer captivated by the ten thousand things? How to get

there, that is the problem. Is it necessary to liberate oneself from the collective unconscious as well, or from the conditions it imposes on us?

CGJ: If someone is caught in the ten thousand things, it is because that person is also caught in the collective unconscious. A person is liberated only when freed from both. One person may be driven more by the unconscious and another by things. One has to take the person to the point where he is free from the compulsion to either run after things or be driven by the unconscious. What is needed for both compulsions is basically the same: *nirvāṇa*.

SH: From what you have said about the collective unconscious, might I infer that one can be liberated from it?

CGJ: Yes!

SH: What we in Buddhism, and especially in Zen, usually call the ‘common self’ corresponds exactly to what you call the ‘collective unconscious.’ Only through liberation from the collective unconscious, namely, the common self, the authentic self emerge.

CGJ: This self of which you speak corresponds, for example, to the *klesas* in the *Yoga Sutra*. My concept of self corresponds, however, to the notions of *atman* or *purusha*. This personal *atman* corresponds to the self insofar as it is at the same time the suprapersonal *atman*. In other words, ‘my self’ is at the same time ‘the self’. In my language, the self is the counterpart to the ‘I.’ What you call the self is what I would call the ‘I.’ What I call the self is the whole, the *atman*.

SH: The authentic self corresponds to the *atman*. In the common understanding *atman* still retains a faint trace of substance, but that is not yet what I call the true self. The true self has neither substance nor form.

CGJ: So when I compare the self with *atman*, my comparison is na obviously incorrect one. They are incommensurable because the Eastern way of thinking is different from my way of thinking. I can say that the self both exists and does not exist, because I really can say nothing about it. It is greater than the ‘I.’ The ‘I’ can only say: This is the way it seems to me. If one were to say that *atman* either has or does not have substance, I can only acknowledge what the person says—for I do not know what the true *atman* really is. I only know what people say about it. I can only say of it: ‘It is so’ and, at the same time, ‘It is not so.’

SH: Unlike the ordinary *atman*, the true self of Zen has neither form nor substance. It has no form, mental or physical.

CGJ: I cannot know what I don’t know. I cannot be conscious of whether the self has attributes or not, because I am unconscious of the self. The whole human person is both conscious and unconscious. I only know that I may possess a certain set of attributes. What you say [concerning the ordinary *atman* and the true self of Zen—S.M.] is possible, but I don’t know if that’s really the case. I can, of course, make assertions. I can state metaphysical matters until I am blue in the face but, fundamentally, I don’t know.

SH: The true self is without form and substance, and is therefore never bound by the ten thousand things. That is the essence of religious liberation. This is also the religious character of Zen, with its insight into the value of transcending the passions and becoming the formless self. That is why I said at the beginning of our conversation that Zen is both philosophy and religion (Muramoto; Young-Eisendrath; Middelendorf, 2002, p. 116-117)⁴⁴.

⁴⁴ “CGJ: Claro, existe muito sofrimento! O médico se esforça por reduzir o sofrimento, não para extingui-lo.

SH: No caso de doença física, o médico tenta libertar o paciente e eliminar a doença do mundo. Isso também não é verdade quanto à doença mental?

CGJ: Claro!

SH: Os grandes mensageiros da verdade religiosa – Cristo, por exemplo – disseram que todos os humanos sofrem comumente: o sofrimento da morte, ou o pecado original. Sua intenção era de libertar os humanos desse sofrimento fundamental. É possível pensar que tal grande libertação poderia acontecer na psicoterapia?

CGJ: Não é concebível, se você tratar o problema não como doença pessoal, mas como uma manifestação impessoal do mal. A preocupação da psicoterapia é em muitos casos tornar o paciente consciente, através da introspecção (‘insight’, N.T.), da corrente do Nidana, do sofrimento desnecessário causado por luxúria, desejo e paixão. A paixão nos amarra, mas pela introspecção nós somos libertos. O objetivo da psicoterapia é exatamente o mesmo do budismo.

SH: Um problema essencial dessa libertação é: como alguém chega ao si-mesmo fundamental, alguém que não mais é cativado pelas dez mil coisas? Como chegar lá, esse é o problema. É necessário se libertar do inconsciente coletivo também, ou das condições que ele nos impõe?

CGJ: Se alguém é cativado pelas dez mil coisas, é porque essa pessoa é cativada pelo inconsciente coletivo. Uma pessoa é liberta somente quando se livra de ambos. Uma pessoa pode ser mais orientada pelo inconsciente, outra pessoa pelas coisas. Alguém tem de levar essa pessoa até o ponto em que ela está liberta da compulsão de tanto correr atrás das coisas quanto ser guiada pelo inconsciente. O que é necessário para ambas as compulsões é basicamente o mesmo: *nirdvandva*.

SH: Pelo que você falou sobre o inconsciente coletivo, posso inferir que uma pessoa pode se libertar dele?

CGJ: Sim!

SH: O que nós no Budismo, e especialmente no Zen, geralmente chamamos o ‘common self’ corresponde exatamente ao que você chama de ‘inconsciente coletivo’. Apenas pela libertação do inconsciente coletivo, diga-se, o eu comum, pode o autêntico si-mesmo emergir.

CGJ: Esse si-mesmo do qual você fala corresponde, por exemplo, ao *klesas* no *Yoga Sutra*. Meu conceito de si-mesmo corresponde, entretanto, às noções de *atman* ou *pursha*. Esse *atman* pessoal corresponde ao si mesmo até o ponto em que ele seja ao mesmo tempo o *atman* suprapessoal. Em outras palavras, ‘eu mesmo’ é ao mesmo tempo ‘o si-mesmo’. Na minha linguagem, o ‘si-mesmo’ é a contraparte do ‘eu’. O que você chama de ‘si-mesmo’ é o que eu chamaria de ‘eu’. O que eu chamo de ‘si-mesmo’ é o todo, o *atman*.

SH: O si-mesmo autêntico corresponde ao *atman*. No senso comum, *atman* ainda tem um pequeno traço de essência, contudo ainda não é o que chamamos de nosso verdadeiro si-mesmo. O verdadeiro si-mesmo não tem substância nem forma.

CGJ: Então quando comparo o ‘si-mesmo’ com o *atman*, minha comparação é obviamente incorreta. Eles são incomensuráveis porque o pensamento oriental é diferente de minha forma de pensar. Posso dizer que o ‘si-mesmo’ existe e ao mesmo tempo não existe, porque eu realmente não posso dizer nada a esse respeito. Ele é maior que o ‘eu’. O ‘eu’ somente pode dizer: É assim que ele me aparenta ser. Se alguém disser que o *atman* tem e não tem essência, eu posso somente aceitar o que a pessoa diz – pois eu não sei o que o verdadeiro *atman* é, de verdade. Sei somente o que as pessoas dizem a seu respeito. Posso apenas dizer: ‘é assim’ e, ao mesmo tempo, ‘não é assim’.

SH: Diferente do *atman* comum, o verdadeiro ‘si-mesmo’ do Zen não tem nem forma nem essência. Não tem nem forma mental nem física.

CGJ: Não posso saber o que não conheço. Não posso estar consciente se o ‘si-mesmo’ tem atributos ou não, porque não estou consciente do ‘si-mesmo’. Uma pessoa em sua totalidade é tanto consciente como inconsciente. Só sei que posso possuir um certo conjunto de atributos. O que você diz [a respeito do *atman* comum e o verdadeiro ‘si-mesmo’ do Zen – S.M.] é possível, mas não sei se é realmente o caso. Eu posso, claro, fazer suposições. Posso propor questões metafísicas o quanto eu quiser, mas fundamentalmente, eu não sei.

SH: O si-mesmo verdadeiro não tem forma nem essência, e por isso nunca se apega às dez mil coisas. Essa é a essência da libertação religiosa. Esse é o caráter religioso do Zen, com sua visão sobre o valor de transcender as paixões e se tornar o si-mesmo sem forma. É por isso que eu disse, no começo de nossa conversa, que o Zen é tanto uma filosofia quanto uma religião” (Muramoto; Young-Eisendrath; Middeldorf, 2002, p. 116-117, tradução nossa).

Esta é a última parte da análise do diálogo entre Carl G. Jung e Shin'ichi Hisamatsu e, talvez, a parte mais importante, devido às afirmações feitas sobre a própria psicologia analítica. Aqui, iremos abordar temas profundos, como a libertação e os conceitos de *nirvāṇa*, psicologia dos opostos e *Self*, que são fundamentais para compreender o processo de individuação e o desenvolvimento da personalidade. Com cada um desses temas, é possível elaborar uma pesquisa densa e extensa, porém a intenção é descrevê-los e relacioná-los como um todo, com o objetivo de transparecer o diálogo realizado.

Em nota de rodapé, Aniella Jaffé compara a pergunta de Shi'ichi Hisamatsu —sobre se é possível se libertar do inconsciente coletivo — com um confronto crítico entre um mestre Zen e seu discípulo no Zen. Ela afirma que “no comentário de Hisamatsu à versão japonesa da tradução que aparece no vol. 1 de suas *Complete Works* que tanto ele quanto Tsujimura acharam o ‘Sim!’ de Jung muito inesperado” (Jaffé, 2021, p. 118). Jaffé vai afirmar que não consegue entender em qual sentido “SIM!” foi expresso por Carl G. Jung. Ela acredita que Jung apenas afirmou para terminar a conversa com o professor Hisamatsu. Essa seria a justificativa do porquê Jung não queria que esse diálogo fosse publicado. Esse recorte do diálogo nos direciona, então, a compreender todo o processo desenvolvimento da psicologia analítica e aponta as diferenças epistemológicas entre o pensamento zen-budista e o pensamento de Jung. Seguimos com a análise do diálogo a partir da seguinte afirmação de Jung:

Nunca devemos esquecer nossos pressupostos históricos. Há pouco mais de mil anos caímos de um politeísmo cru numa religião oriental, altamente desenvolvida, que impeliu o espírito imaginativo de semibárbaros a alturas que não correspondem a seu desenvolvimento espiritual. Para manter de um modo ou de outro essa altura, era inevitável que a esfera do instinto tivesse que ser duramente reprimida. Dessa forma, a prática religiosa e a moralidade assumiram um caráter decididamente brutal, para não dizer maligno. Os elementos reprimidos obviamente não se desenvolveram, mas prosseguiram e ainda prosseguem, vegetando no inconsciente, em sua barbárie primitiva. Gostaríamos de escalar as alturas de uma religião filosófica, mas na realidade isto não nos é possível. Crescer nessa direção é o melhor que podemos fazer. A ferida de Amfortas e o dilaceramento fáustico do homem germânico ainda não estão curados. Seu inconsciente ainda permanece carregado de conteúdos que, em primeiro lugar, deverão ser trazidos à tona da consciência, para que a libertação seja possível (Jung, 2011c, p. 54).

Esse trecho diz muito sobre a diferença de pensamento entre Carl G. Jung e o da filosofia religiosa de Shin'ichi Hisamatsu. A libertação, na perspectiva junguiana, refere-se ao processo de individuação, que é o caminho pelo qual o indivíduo se torna quem realmente é. Jung (2014, p. 293) afirma que “este processo de transformação [...] solta o ser humano da prisão no inconsciente”. Além disso, envolve a integração dos aspectos conscientes e inconscientes da

psique, permitindo que a pessoa viva de maneira mais autêntica e plena. Jung irá enfatizar que a libertação é alcançada por meio do confronto e da integração dos arquétipos e das sombras que residem no inconsciente, elementos que, muitas vezes, são negligenciados ou reprimidos, mas que são essenciais para a totalidade psíquica. “Trata-se de uma solução definitiva” (Jung, 2014, p. 293).

Para que a libertação seja possível, Carl G. Jung desenvolve um trabalho, que considera seu *magma opus* (grande obra), sobre a *psicologia dos opostos*. Jung irá utilizar conceito de “nirdvandva (nirvana) da filosofia hindu, de libertação dos opostos, indicada como uma solução possível para a conciliação do conflito” (2014a, p. 45). Esse conceito significa “livre dos opostos”, “além da dualidade” e “unificador de opostos” (2013h, p. 231-2). Jung incorporou essa ideia ao sugerir que a verdadeira liberdade psicológica ocorre quando se transcende a dualidade dos opostos, como bem e mal, masculino e feminino, consciente e inconsciente. Essa transcendência não implica a eliminação dos opostos, mas sim sua integração e harmonização dentro da psique. Stein (2019) destaca que Jung via a transcendência dos opostos como um passo crucial no processo de individuação, pois permite que o indivíduo experimente uma consciência mais ampla e unificada, que vai além das polaridades que fragmentam a psique.

A psicologia dos opostos é um dos pilares centrais da psicologia analítica de Carl G. Jung. Este afirmava que a saúde psicológica depende da integração equilibrada desses opostos, permitindo que a pessoa alcance um estado de totalidade e equilíbrio interior. Segundo Jung (2013h), os opostos não devem ser vistos como inimigos, mas como complementares, pois cada polo contém elementos essenciais para o desenvolvimento da personalidade. Por exemplo, a integração da sombra, que representa aspectos negados ou reprimidos da personalidade, é crucial para o autoconhecimento e a realização do *Self*. “Jung não vê o self além dos opostos, mas vê o eu como uma conjunção ou reconciliação de opostos e ressalva que isso é expresso em símbolos da mandala, tanto no Oriente quanto no Ocidente” (Young-Eisendrath; Muramoto, 2002, p. 126). Conforme Jung:

Havendo, no entanto, plena igualdade e equivalência dos opostos, comprovadas pela participação incondicional do eu na tese e na antítese, produz-se uma suspensão da vontade, pois já não é possível querer porque todo motivo tem a seu lado um contramotivo igualmente forte. Mas como a vida não tolera suspensão, surge um represamento da energia vital que levaria a uma situação insuportável se da tensão dos opostos não surgisse nova função unificadora que ultrapassa os opostos. Naturalmente ela nasce da regressão da libido, operada pelo represamento. Mas como se tornou impossível qualquer progresso devido à total desunião da vontade, a libido flui de volta como a torrente que retorna à fonte, isto é, a suspensão e a inatividade da consciência produzem uma atividade do inconsciente onde todas as funções diferenciadas

têm sua raiz arcaica e comum, e onde todos os conteúdos existem em estado promíscuo, do qual a mentalidade primitiva dá inúmeras amostras (Jung, 2013h, p. 491-2).

Carl G. Jung enfatizou que a tensão entre os opostos é uma fonte de energia psíquica, que pode ser canalizada para o crescimento e a transformação. Ele comparou essa dinâmica ao processo alquímico de união dos opostos, que resulta na criação de algo novo e mais elevado. Stein (2019) observa que, para Jung, a integração dos opostos não é um processo fácil ou linear, mas envolve conflitos, crises e momentos de profunda introspecção. No entanto, é por meio desse processo que o indivíduo pode alcançar uma maior consciência de si mesmo e uma sensação de completude.

Dessa forma, os estudos postulados da psicologia dos opostos de Carl G. Jung oferecem uma dimensão da dinâmica psíquica, destacando a importância de integrar e harmonizar os aspectos aparentemente contraditórios da personalidade. A libertação, nesse contexto, é entendida como a transcendência da dualidade e da realização de uma consciência unificada, que abraça tanto os aspectos luminosos quanto os sombrios da psique, buscando o equilíbrio. O conceito hindu de *nirvandva*, aliado à psicologia dos opostos, reforça a ideia de que a verdadeira totalidade só pode ser alcançada quando os opostos são reconciliados, permitindo que o indivíduo viva de maneira mais autêntica e integrada. No artigo “Jung and Buddhism” (2002), do pesquisador Shoji Muramoto, do livro *Awakening and Insight* (2002), encontramos a ideia central da psicologia dos opostos, que representa um equilíbrio e não um ciclo fechado. De acordo com o autor:

Quando Jung visitou a Índia em 1938, ele argumentou que *nirvandva*, que significa superar pares de opostos, é impossível na vida humana porque a libertação perfeita equivale à morte. A mesma opinião também é expressa em sua autobiografia: goal O objetivo do indiano não é a perfeição moral, mas a condição de *nirvandva*. Ele deseja libertar-se da natureza; de acordo com esse objetivo, ele procura na meditação a condição de imagem e vazio. Por outro lado, desejo persistir no estado de viva contemplação da natureza e das imagens psíquicas. Não quero me libertar dos seres humanos, nem de mim mesmo, nem da natureza; pois tudo isso me parece o maior dos milagres (Muramoto, 2002, p. 126).

A psicologia proposta por Carl G. Jung é viva e dinâmica, por isso, é necessário que compreendamos várias nomenclaturas propostas por Jung para nos aproximarmos do movimento da psique. Para se chegar ao conceito de *Self*, comentamos anteriormente sobre libertação e psicologia dos opostos. Ainda, é fundamental a compreensão da ideia de função transcendente. Esse conceito é central na psicologia analítica de Jung e pode ser compreendido

como um processo dinâmico que facilita a integração dos opostos psíquicos, promovendo a transformação e o desenvolvimento da personalidade. Jung (2013h) descreve essa função como um mecanismo que permite a mediação entre os aspectos conscientes e inconscientes da psique, gerando uma síntese que transcende as polaridades e conduz a um novo estado de consciência. Jung designou “por isso a união dos opostos pelo termo ‘função transcendente’”. A meta de uma psicoterapia que não se contenta apenas com a cura dos sintomas é a de conduzir a personalidade em direção à totalidade” (Jung, 2014a, p. 288). Essa ideia ressoa profundamente com o conceito de *nirvāṇa*. “O processo psicológico da individuação está intimamente vinculado à assim chamada função transcendente, porque ela traça as linhas de desenvolvimento individual que não poderiam ser adquiridas pelos caminhos prescritos pelas normas coletivas” (Jung, 2013h, p. 468).

A função transcendente opera por meio de símbolos e imagens que emergem do inconsciente, especialmente em momentos de conflito ou crise. Esses símbolos, como destacam Fordham (1978) e Samuels (1985), atuam como mediadores entre os polos opostos da psique, facilitando a integração de aspectos como o ego e a sombra, o *animus* e a *anima*, ou o consciente e o inconsciente. Jung (2013c) compara esse processo ao trabalho alquímico de união dos opostos, em que a tensão entre os contrários gera uma nova realidade psíquica, mais ampla e integrada. “É chamada transcendente, porque torna possível organicamente a passagem de uma atitude para outra, sem perda do inconsciente” (Jung, 2013c, p. 18). A psique, no momento da tensão entre os opostos, cria um terceiro elemento, um novo símbolo para dar a continuidade ao processo, ou seja, “aproximação dos opostos da qual resulta o aparecimento de um terceiro elemento que é a função transcendente” (Jung, 2013c, p. 33).

Além disso, a função transcendente pode ser relacionada ao conceito budista de *nidāna* (Jung, 2013g), que se refere à cadeia de causas e condições que geram o sofrimento e a ilusão. No contexto junguiano, a função transcendente atua como um antídoto para a fragmentação psíquica, que é uma das principais fontes de sofrimento psicológico. Ao integrar os opostos e promover a reconciliação entre os aspectos conscientes e inconscientes, a função transcendente ajuda a romper os elos da cadeia de *nidāna*, permitindo que o indivíduo transcenda os padrões repetitivos e autodestrutivos que o mantêm preso em ciclos de sofrimento. Como observa Edinger (2008), a função transcendente é essencial para o processo de individuação, pois permite que o indivíduo se liberte das amarras do inconsciente e alcance um estado de maior autonomia e autenticidade.

Carl G. Jung (2013c) enfatiza que a tarefa mais nobre da psicoterapia é servir ao desenvolvimento do indivíduo, permitindo que ele desabroche em sua plenitude. Essa visão

está alinhada com a ideia de que o sentido da vida só se cumpre no indivíduo, e não em uma existência limitada e condicionada, como “um pássaro empoleirado dentro de uma gaiola dourada” (2013c, p. 126). Nesse sentido, a função transcendente não apenas promove a cura psicológica, mas também o florescimento humano, ajudando o indivíduo a se conectar com o *Self*, o centro unificador da psique. Diante disso, Jung esclarece que:

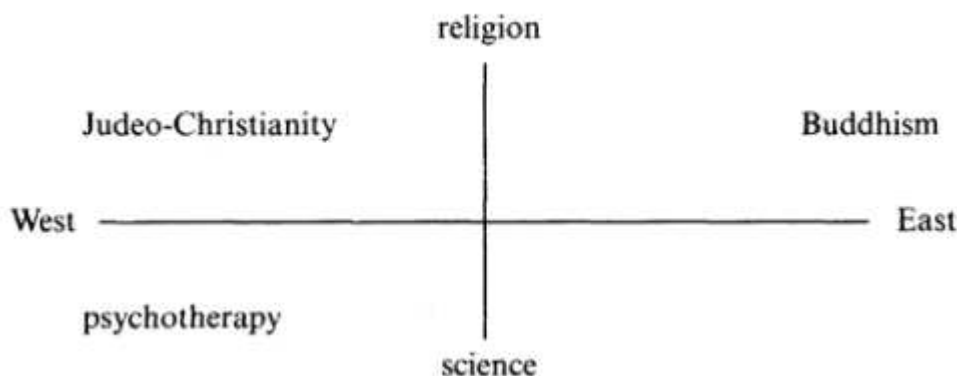
A meu ver, a tarefa mais nobre da psicoterapia no presente momento é continuar firmemente a serviço do desenvolvimento do indivíduo. Procedendo desta forma, o nosso esforço estará acompanhando a tendência da natureza, isto é, estaremos fazendo com que desabroche em cada indivíduo a vida na maior plenitude possível, pois o sentido da vida só se cumpre no indivíduo, não no pássaro empoleirado dentro de uma gaiola dourada (Jung, 2013c, p. 126).

A *função transcendente*, o conceito de *nirdvandva* e a ideia de *nidana* oferecem perspectivas complementares sobre a natureza da transformação psicológica. Enquanto a *função transcendente* e a *nirdvandva* enfatizam a integração e a transcendência dos opostos, a *nidana* destaca a importância de romper os ciclos de sofrimento que impedem o desenvolvimento pleno. Carl G. Jung utiliza esses conceitos ao longo das suas *Obras* para explicar a prática da psicoterapia que afirma ter o mesmo “objetivo do budismo”. O que entendemos por psicoterapia no ponto de vista Ocidental e o Oriental?

Três fontes de leitura podem nos ajudar a responder essas questões, *Jung and Buddhism* (2002) e “Buddhism, Religion and Psychotherapy in the World”⁴⁵ (2002), de Shoji Muramoto, e o livro *The History of Japanese Psychology – Global Perspectives 1875-1950* (2018), de Brian J. McVeigh. O artigo de Shoji Muramoto aborda a relação entre budismo, psicoterapia e as dinâmicas culturais entre Oriente e Ocidente — representação na Figura 6. O texto inicia destacando a visão ocidental de que o budismo é uma religião oriental, enquanto a psicoterapia é uma ciência ocidental, com o cristianismo e o judaísmo sendo posicionados como religiões ocidentais. No entanto, Muramoto, questiona essa divisão simplista, argumentando que tanto o budismo quanto a psicoterapia têm elementos que transcendem essas categorias.

⁴⁵ Estou utilizando o texto publicado no livro *Awakening and Insight – Zen Buddhism and Psychotherapy* (2002). Na verdade, esse texto foi publicado pela primeira vez na revista *Psychologia* 38 em 1985.

Figura 6 – Apresentação do diagrama de Shoji Muramoto sobre a relação da psicoterapia e budismo



Fonte: Muramoto (2002, p. 15).

Ele discute como os japoneses veem o budismo como sua religião tradicional, mas também como uma instituição com processos burocráticos, distanciando-se da vivência autêntica ensinada pelo Buda. A psicoterapia no Japão é apresentada sem o contexto histórico e sociocultural ocidental, e há um crescente interesse das tradições religiosas como o budismo e o xintoísmo entre psicoterapeutas japoneses (Muramoto, 2002).

O autor sugere que a psicoterapia não é exclusivamente ocidental, uma vez que elementos psicoterapêuticos podem ser encontrados no budismo, e que a psicoterapia ocidental está se tornando popular no Japão, passando por um processo de japonização. Ele critica a tendência dos japoneses de se curvar à *harmonia social* em detrimento da individualidade e autenticidade na prática psicoterapêutica. Ele afirma que:

Usar o diagrama como um esquema conveniente para explicar algo é uma coisa. Tentar entender o significado do diagrama é outra bem diferente. O último nunca é evidente. Acontece que está aberto a interpretações. Os pólos de cada eixo, o Oriente e o Ocidente, de um lado, e a religião e a ciência, do outro, podem ser considerados opostos e idênticos entre si. Assim como os próprios dois eixos. Vamos refletir um pouco sobre o diagrama. Em primeiro lugar, devemos dizer que não é de forma alguma evidente que o budismo seja uma religião oriental e a psicoterapia uma ciência ocidental. Tal afirmação foi apenas pressuposta. Quanto mais profunda e amplamente se pensa, mais problemático é o caráter tanto do budismo quanto da psicoterapia (Muramoto, 2002, p. 17).

O budismo é reavaliado em seu papel no Ocidente, onde há um interesse crescente pelos textos originais e pela experiência direta da religião. Shoji Muramoto discute a relatividade dos

termos “Oriente” e “Ocidente”, sugerindo que eles são construções históricas e culturais fluidas. Para ele, “algo correspondente à psicoterapia pode ser encontrado em todo o mundo, também no Oriente. Aliviar o sofrimento da alma humana e buscar sua salvação está na natureza da humanidade” (Muramoto, 2002, p. 17). O autor argumenta que a era contemporânea é caracterizada por uma consciência cosmológica, na qual problemas globais são reconhecidos como parte de uma crise mundial que afeta todas as pessoas (Muramoto, 2002).

A visão moderna do mundo é descrita como uma mudança da antiga crença em um cosmos divino para um universo governado por leis naturais, resultando em uma sensação de falta de sentido e responsabilidade humana pelas ações. O budismo é apresentado como uma religião mundial que lida com a crise existencial do *estar-no-mundo*, enquanto as religiões ocidentais também são vistas como religiões mundiais que enfrentam a pluralidade e buscam soluções para problemas globais. Shoji Muramoto diz que:

Tudo no cosmos agora prova ser relativo. Nada é autônomo em si mesmo. Todas as coisas no mundo revelam sua interdependência umas com as outras. A metafísica deixa de ser um sistema abstrato de pensamento e se torna uma realidade experiencial. Não são seres no mundo, mas o próprio mundo passa a ser questionado. Qualquer religião que responda existencialmente a essas questões ontológicas merece ser chamada de religião mundial. As religiões ocidentais são religiões mundiais não apenas porque estão espalhadas pelo mundo, mas também porque revelam que todas as coisas, incluindo o ser humano, devem a existência ao ato criativo de Deus. A consciência da existência de si mesmo leva a uma crise em que o estar-no-mundo é questionado fundamentalmente. A existência de uma pessoa, no entanto, não é simplesmente negada. Em vez disso, enfrentamos o fato básico de que somos responsáveis por nossas relações com todos os humanos e outros seres por meio de nossos atos. Nesse ponto, a pessoa pode estar pronta para ouvir o chamado de Deus, como na fé cristã. Mesmo quando o evangelho era ouvido apenas em Israel, o Cristianismo era uma religião mundial porque via o mundo como um todo em crise e apelava a todos os homens para salvar suas almas (Muramoto, 2002, p. 23).

A ciência e a religião são vistas como interconectadas, com a psicologia desempenhando um papel central na compreensão da mente e da existência humana. “Sendo o budismo e as religiões ocidentais religiões mundiais, pode se dizer que o diálogo entre o Oriente e o Ocidente é uma manifestação do diálogo do mundo consigo mesmo” (Muramoto, 2002, p. 24). Carl G. Jung é citado para afirmar a primazia da psicologia, mas também a necessidade de autocrítica para evitar o reducionismo psicologista. A psicoterapia é vista como uma arena na qual os problemas do mundo se revelam como problemas do mundo, tanto na alma quanto no mundo. Como argumenta Muramoto (2002, p. 130), “Jung buscou no pensamento oriental não foi outra teologia, mas uma estrutura para reconciliar imagens opostas a Deus”.

Os escritos de Shoji Muramoto desafiam as divisões entre Oriente e Ocidente, religião e ciência, e propõem uma visão mais integrada da psicoterapia e do budismo como forças que abordam questões existenciais e globais — iremos retornar a este tópico no final da tese —, apontando para uma necessidade de diálogo a nível mundial. Assim, Muramoto (2002, p. 28) afirma que “o diálogo não é competição nem conquista, mas sim um processo vivencial da participação comum na busca da verdade, e exige a confissão de que cada um conhece um pouco a verdade, mas não em sua totalidade. É digno de prática em nosso mundo pluralista”.

A modernização e ocidentalização da sociedade japonesa influenciaram a aceitação e prática da psicoterapia de várias maneiras. A modernização trouxe consigo uma mudança na consciência cultural dos japoneses, levando a uma maior abertura e aceitação de ideias e práticas ocidentais, incluindo a psicoterapia. A psicoterapia chega ao Japão em dois momentos, mas apenas no final do século XIX: o primeiro é da aproximação forte dos estudos da percepção e da psicologia da Gestalt; e o segundo movimento é de forte influência na psicologia americana behaviorista e da psicologia animal (McVeigh, 2018). Logo após, viriam estudos no campo da psicologia cognitiva, da psicologia da interioridade e da Psicanálise — curiosamente, os japoneses dirigiam muito mais atenção à relação paterna do que à materna (McVeigh, 2018). A ocidentalização, em particular, desempenhou um papel na popularização da psicoterapia, à medida que os japoneses se tornavam mais expostos e receptivos às ciências e às técnicas psicológicas desenvolvidas no Ocidente. Em 1987, Hiroshi Motoaki, Takeshi Mamiya, Kikuo Uchiyama, Michiaki Uchiyama, Toshio Utena, Haruyo Hama, Takiji Yamamoto, Takehisa Takizawa, Shun Kimura, Yutaka Haruki e Tsuneya Kobayashi realizaram uma reunião para formar o comitê preparatório da Associação Japonesa de Psicologia da Saúde (Kinoshita, 1989).

Esse processo de modernização e ocidentalização é refletido na emergência de uma imagem da pessoa humana que está intrinsecamente ligada à popularização da psicoterapia. Os japoneses passaram a ver a si mesmos e aos outros de uma maneira que é influenciada pela psicologia e pela psicoterapia ocidentais, o que é descrito nos textos como a pessoa *dirigida pelo outro*, o *homem psicológico* ou o *homem multifacetado* (McVeigh, 2018).

Além disso, a mídia de massa no Japão tem difundido o conhecimento da psicologia clínica e profunda, aumentando o interesse público pela psicoterapia e pelas experiências tanto como terapeutas quanto como pacientes. Tomio Kinoshita (1989, p. 389) afirma que “a cooperação entre psicólogos da saúde orientais e ocidentais se beneficiaram muito de agora em diante”. Isso indica que a sociedade japonesa está se tornando mais receptiva à ideia de explorar e tratar problemas psicológicos e emocionais pelos métodos psicoterapêuticos. Brian J.

McVeigh (2018) apresenta dois quadros que demonstram o desenvolvimento da psicologia clínica japonesa:

Quadro 3 – Qualificações relacionadas à psicologia autorizadas por organizações a partir de 2004

Qualification	Japanese term	Year initiated	Authorizing organization
Authorized Counselor	<i>Nintei Kānserā</i>	1986	Nihon Kānseringu Gakkai (Japan Counseling Society)
Clinical Psychologist	<i>Rinshō Shinrishi</i>	1988	Nihon Rinshō Shinrishi Shikaku Nintei Kyōkai (Japan Clinical Psychologist Qualification Authorizing Association)
Authorized Psychologist	<i>Nintei Shinrishi</i>	1990	Nihon Shinri Gakkai (The Japanese Psychological Association)
Industrial Counselor	<i>Sangyō Kānserā</i>	1991	Nihon Sangyō Kānserā Kyōkai (Japan Industrial Counseling Association)
School Psychologist	<i>Gakkō Shinrishi</i>	1997	Gakkō Shinrishi Nintei Unei Kikō (School Psychologist Authorizing Organization)
Clinical Developmental Psychologist	<i>Rinshō Hattatsu Shinrishi</i>	2002	Nihon Hattatsu Shinri Gakkai (Japan Society of Developmental Psychology)

Fonte: McVeigh (2018, p. 177).

Quadro 4 – Instituições e ministérios importantes relacionados à psicologia

English name	Japanese name
National Hospital Organization Hizen Psychiatric Center	Kokuritsu Byōin Kikō Hizen Seishin Igaku Sentā
National Institute of Mental Health: National Center of Neurology and Psychiatry	Seishin Hoken Kenkyū-jo: Kokuritsu Seishin Shinkei Iryō Kenkyū Sentā
National Rehabilitation Center for Persons with Disabilities	Kokuritsu Shōgaisha Rihabiritēshon Sentā
National Institute of Special Needs Education	Kokuritsu Tokubetsu Shien Kyōiku Sōgō Kenkyū-jo
Ministry of Health, Labor and Welfare	Kōsei Rōdō-shō
Ministry of Education, Culture, Sports, Science and Technology	Monbu Kagaku-shō
Japanese Certification Board for Clinical Psychologist	Nihon Rinshō Shinri-shi Shikaku Nintei Kyōkai
Tokyo Metropolitan Institute of Gerontology	Tōkyō-to Seishin Rōjin Sōgō Kenkyū-jo
Tokyo Institute of Psychiatry	Tōkyō-to Seishin Igaku Sōgō Kenkyū-jo

Tokyo Metropolitan Institute for Neuroscience	Tōkyō-to Shinkei Kagaku Sōgō Kenkyū-jo
---	--

Fonte: McVeigh (2018, p. 178).

O pesquisador Shoji Muramoto (2002, p. 130) vai argumentar que o “conceito de *Self*” forneceu a Jung uma estrutura psicológica para contrastar e conectar as duas religiões do mundo de uma perspectiva unificadora. Para ele, tanto o Buda quanto o Cristo eram uma personificação do eu, embora em um sentido complementar diferente”. Essa alegação nos faz retomar a afirmação de Carl G. Jung, em seu diálogo com Shin’ichi Hisamatsu, de que o *objetivo da psicoterapia é o mesmo do budismo* (Muramoto; Young-Eisendrath; Middelndorf, 2002). Evidentemente, ele está se referindo ao processo de individuação, que em muitos aspectos se assemelha ao processo de desenvolvimento espiritual no budismo. Para Jung (2011f), a psicoterapia busca levar o indivíduo a uma integração profunda do seu ser, permitindo que ele transcenda neuroses e conflitos internos e alcance uma totalidade psíquica. Essa afirmação se faz presente no texto publicado em uma revista suíça, escrito por Jung em 1957, intitulado “The Undiscovered Self: Present and Future” (1957), publicado no Brasil com o título “Presente e Futuro” (2011f). Nesse texto, Jung irá argumentar que o objetivo da psicoterapia é tirar o sujeito do estado de *massificação* para encontrar sua própria individualidade. Sobre esse estado de *massificação*, ele apresenta temas coletivos, como ideologias políticas, instituições religiosas e o mal na sociedade, como fontes que acabam tamponando a individualidade do sujeito, pois existem projeções do próprio sujeito nesses objetos, que acabam por esconder, assim, suas questões sombrias (Jung, 2011f). Logo, esse processo ecoa a ideia budista de iluminação (*satori* no Zen), que envolve a superação do ego ilusório e a percepção direta da verdadeira natureza da mente (*Self*).

No budismo, especialmente no Zen, o caminho espiritual não é apenas uma busca por conhecimento intelectual, mas sim uma experiência direta de liberdade interior, desapego do falso *Self* e integração da mente com a realidade última (Epstein, 2013). Para o budista Alan Watts (2002, p. 61), o “objetivo da disciplina budista, ou os métodos de treinamento psicológico, é trazer para fora aquele sentimento interior – criar uma situação na qual o indivíduo sinta que ele é todas as coisas que existem”. Da mesma forma, Carl G. Jung entende a psicoterapia não apenas como um tratamento de sintomas, mas como uma jornada rumo à realização do verdadeiro eu, que passa pela conscientização do inconsciente e pela harmonização dos opostos dentro da psique.

No diálogo com Shin’ichi Hisamatsu, essa aproximação entre Jung e o zen-budismo se torna evidente, pois ambos reconhecem que o sofrimento humano surge do apego a ilusões e da

fragmentação da experiência interior. A psicoterapia e o Zen, cada um a seu modo, buscam libertar o indivíduo dessas limitações e conduzi-lo a uma percepção mais ampla e integrada da existência.

Notamos que os momentos finais do diálogo entre Carl G. Jung e Shin'ichi Hisamatsu não apresentam nenhum tipo de conclusão prática sobre o entendimento do que é o verdadeiro Si-mesmo nem apontam para uma direção lógica sobre uma possibilidade de a psicologia compreender tal fenômeno. Na publicação traduzida de Shoji Muramoto e Polly Young-Eisendrath (2002), encontramos muitas notas de rodapé escritas por Jaffé sobre os termos utilizados nesse momento da conversa. A primeira nota destaca o termo em inglês *authentic self* ou *autêntico Si-mesmo*. Jung teria usado a expressão *eigentliche Selbst*, e o termo utilizado por Hisamatsu seria *honrai-no-jiko*. Na versão japonesa traduzida por Tsujimura, Hisamatsu entenderia essa expressão no sentido heideggeriano, já que conhecia bem os termos do filósofo Heidegger, que corresponderia ao conceito de *autenticidade* (Muramoto; Young-Eisendrath, 2002). Talvez, esse seja o ponto crítico do diálogo, pois veremos que ambos estavam falando sobre seus pontos de vistas, sem se preocupar se realmente o outro estava compreendendo sua própria fala. O pesquisador Jeff Shore irá argumentar, em seu texto *A Buddhist Model of the Human Self: Working Through the Jung-Hisamatsu Discussion* (2002)⁴⁶, que Hisamatsu estaria testando Jung em despertar para uma mentalidade Zen. Podemos ainda nos perguntar: existe realmente a possibilidade de atingir o Si-mesmo pelo viés da psicologia analítica?

O artigo de Murray Stein⁴⁷ intitulado “Psychological Individuation and Spiritual Enlightenment: Some Comparisons and Points of Contact”, publicado no *Journal of Analytical Psychology* em 2019, explora as conexões e diferenças entre o conceito de individuação da psicologia analítica de Carl G. Jung e a noção de iluminação espiritual encontrada em tradições orientais, em especial na tradição do zen-budismo. O autor argumenta que, apesar das diferenças culturais, existem características comuns significativas entre os dois caminhos de desenvolvimento, que visam à transformação da consciência.

⁴⁶ Estou utilizando o texto publicado no livro *Awakening and Insight – Zen Buddhism and Psychotherapy* (2002), capítulo dois.

⁴⁷ Murray Stein é uma figura proeminente no campo da psicologia analítica, especialmente conhecido por suas contribuições para o estudo e a aplicação das teorias de Carl Gustav Jung. O Dr. Stein é formado pela Universidade de Yale (Bacharelado e M.Div.), pela Universidade de Chicago (Ph.D.) e pelo Instituto C.G. Jung de Zurique (Diploma). Ele é membro-fundador da Inter-Regional Society of Jungian Analysts e da Chicago Society of Jungian Analysts. Foi presidente da International Association for Analytical Psychology (2001-2004) e presidente da International School of Analytical Psychology-Zurich (2008-2012). Para mais informações, ver: <https://www.murraystein.com/>.

A individuação, conforme entendida por Carl G. Jung, é um processo de desenvolvimento psicológico que busca a realização do potencial individual e a integração da personalidade. Esse processo envolve a superação de padrões de pensamento e comportamento inconscientes, engendrados pela cultura e experiências de vida (Stein, 2019). No Oriente, a iluminação é tradicionalmente vista como um estado de consciência unificada, que transcende o ego e experimenta a interconectividade de todas as coisas (Stein, 2019). A psicóloga Radmila Moacanin, complementando as palavras de Stein, afirma:

A diferença entre o budista mahayana e Jung é que no pensamento de Jung o inconsciente jamais será totalmente consciente e o processo de individuação nunca se completará, entretanto para o budista é possível conhecer todo o incognoscível e chegar à iluminação plena. Impõe-se-nos lembrar aqui que, em toda a sua obra, Jung considera apenas as experiências psicológicas que se podem verificar empiricamente, sem tratar das categorias metafísicas (Moacanin, 1986, p. 106).

Murray Stein (2019) compara as etapas avançadas da individuação com as dez ilustrações do *Ten Ox-Herding Pictures* do zen-budismo, que representam o processo gradual de iluminação. Ele identifica três estágios principais na individuação madura: a união mental (*unio mentalis*), a união com o corpo e a união com o mundo (*unus mundus*). Cada um desses estágios tem paralelos com as etapas do caminho Zen para a iluminação. O autor conclui que a individuação e a iluminação compartilham uma meta comum de transformação da consciência, embora os métodos e formulações intelectuais possam diferir. Assim, ele sugere que a convergência entre *ocidente* e *oriente* pode fomentar o diálogo e o aprendizado mútuo, e que as práticas de Carl G. Jung e do pensamento budista podem ser combinadas de forma benéfica tanto no Ocidente quanto no Oriente. O amplo conhecimento de Jung sobre *Religião Comparada* o permitiu compreender o processo de individuação, observando o fenômeno religioso. Em uma correspondência ao reverendo Kenneth Gordon Lafleur, em 11 de junho de 1960, Jung informa:

Não sei de onde o senhor tirou a impressão de que eu desanimasse neste aspecto, uma vez que fui o primeiro a enfatizar o enorme papel que a religião desempenha particularmente no processo de individuação, e fui o primeiro a levantar a questão da relação entre psicoterapia e religião em seus aspectos práticos (Jung, 2003, p. 264).

Além disso, Murray Stein também menciona o trabalho de Carl G. Jung com o texto chinês *O Segredo da Flor de Ouro* (2013) e o comentário de Jung sobre o paralelismo entre a individuação e as práticas alquímicas antigas. O artigo enfatiza a universalidade do processo de

indivíduo e sua relação com a sabedoria oriental, apontando para uma compreensão mais profunda da psique humana e do desenvolvimento espiritual. Hayao Kawai, no livro *Buddhism and the Art of Psychotherapy* (1996), faz justamente a comparação das imagens do *Caminho do Boi* com as imagens alquímicas (*The “Ten Oxherding Pictures” and Alchemy*).

O psicoterapeuta japonês Hayao Kawai não se coloca na posição de especialista na filosofia zen-budista, mas como um analista que vê uma ligação entre o *caminho do boi* e as imagens do *Rosarium Philosophorum* (2012a) apresentadas por Carl G. Jung. Kawai (1996) afirma que o resultado dessa análise de imagens se deu graças à apresentação de dois simpósios em 1982, dos quais participaram o Dr. Spiegelman, o Dr. Mokusen Miyuki e o renomado estudioso do budismo Dr. Yuichi Kajiyama. Além disso, contou também com as orientações de Shizuteru Ueda sobre as imagens de *Kuo-na*:

As imagens do *Rosarium* foram originalmente criadas para a alquimia. Jung percebeu que o processo de transformação dos metais descrito nelas podia ser interpretado como expressão simbólica do processo de mudança da personalidade. Ele tentou encontrar, nessa série de imagens, um processo de transformação que ocorresse na psique do terapeuta e do paciente. O tema principal da série é a “conjunção”. Um rei e uma rainha tiram suas roupas e submergem-se na água para se unirem. Em seguida, precisam morrer, e sua alma conjunta ascende ao céu. Após a purificação, a alma retorna. No fim, ocorre um novo nascimento, com uma verdadeira unidade entre o masculino e o feminino. Esse tipo de “conjunção” simboliza, segundo Jung, o processo de individuação, o qual tanto o terapeuta quanto o paciente experienciam ao longo da terapia (Kawai, 1996, p. 47).

Podemos notar uma sequência de dez imagens no *caminho do boi*, semelhante às aquelas analisadas por Carl G. Jung. Essa relação, por mais distante que seja entre a cultura do Oriente e a cultura do Ocidente, é algo que Hayao Kawai sempre se prontificou em analisar. Kawai afirma:

Considerando tudo isso, fiquei bastante impressionado com a semelhança entre os dois conjuntos de imagens, criados como séries separadas e originários de culturas completamente diferentes. Essa misteriosa semelhança existe, acredito eu, porque ambos os conjuntos estão tentando expressar a busca pelo Si-mesmo, algo que Jung se dedicou intensamente a descrever (Kawai, 1996, p. 53).

Não podemos dizer qual é a intenção da sequência de imagens do *Rosarium Philosophorum*, se podemos pensar em uma transformação química ou se realmente está ligada ao processo de transformação da personalidade. Esta é a diferença entre ambas as sequências, pois o *caminho do boi* tem uma intenção consciente clara da transformação do ego, enquanto

na sequência alquímica, Carl G. Jung interpreta as imagens por um viés do inconsciente, com um olhar externo. Kawai irá dizer que o que chama mais a atenção dele nas imagens do *Rosarium* é a união entre o aspecto masculino e o feminino. Segundo ele, “mantendo em mente a imagem do masculino e do feminino na série ocidental, não podemos deixar de notar, ao olhar para a série do ‘Caminho do Boi’, que não há nenhuma figura feminina nela. Isso é importante” (Kawai, 1996, p.55). Uma das conclusões que Kawai chega ao analisar essas imagens é que a figura feminina é fundamental para o desenvolvimento da cultura japonesa. Além disso, ele informa que não é possível a libertação ou iluminação como na cultura oriental, mas também argumenta que há algo próximo ao *insight* na clínica psicológica. Por fim, ele comenta sobre a imagem nº 7 de *Kuo-na* do contato com o *Self*, representada a seguir:

Apesar de não ter nenhuma experiência de iluminação, dou minha opinião de leigo sobre a questão do *satori* porque o abordo como algo relacionado ao “insight” na psicoterapia. Quando comecei a trabalhar com psicoterapia, fui capturado pela ideia de que encontraria um cliente em sofrimento que, de repente, seria libertado de sua situação problemática ao ter uma maravilhosa experiência de “insight”. E teria sido a “interpretação” que eu ofereci que mais teria contribuído para essa mudança. (KAWAI, 1996, p.47) Mas, na realidade, é claro, sou incapaz de “dar” qualquer coisa. O cliente caminha por sua própria trilha de individuação. O chamado “insight” pode ajudar, mas o cliente raramente alcança uma resolução completa por meio dele. Mesmo que se tenha um insight, o processo avança de forma gradual (Kawai, 1996, p. 47).

Figura 7 – O boi esquecido, deixando os homens sozinhos – The Forgotten Ox, Leaving Men Alone



Fonte: Kawai (1996, p. 40).

Dessa forma, Hayao Kawai (1996) resume sua análise dizendo que ambas as sequências de imagens, tanto do *caminho do boi* quanto do *Rosarium*, “são igualmente importantes”. O pesquisador diz que aprendeu muito com essas imagens para uma prática clínica concreta, principalmente sobre a união do masculino e feminino das imagens alquímicas, pois, “nessas imagens, o papel do ego no indivíduo é respeitado” (Kawai, 1996, p. 86).

A individuação, conforme descrita pela psicologia analítica de Carl G. Jung, e o conceito de *iluminação* presente nas tradições budistas, apresentam tanto diferenças quanto semelhanças marcantes, que podem ser analisadas sob várias perspectivas. Esses dois processos de transformação humana compartilham um objetivo central, a transformação da consciência (Stein, 2019). Contudo, divergem em suas bases culturais, métodos e formulações intelectuais, como visto ao longo da tese.

Uma semelhança significativa reside na ideia de superar o ego. Na individuação, esse processo implica integrar o ego ao *Self*, conceito central na psicologia junguiana, que representa a totalidade psíquica. A iluminação, por outro lado, está associada à dissolução do senso de individualidade, permitindo a experiência de uma consciência mais ampla e universal⁴⁸ (Jung, 2012f). Apesar dessas diferenças conceituais, há uma convergência na finalidade: transcender

⁴⁸ Na tradição budista, o termo “originação dependente” significa que todos os fenômenos surgem da interdependência das múltiplas causas e condições. Em sânscrito: *Pratītyasamutpāda*.

os limites do ego para alcançar uma forma superior de existência. Essa transformação é ilustrada, por exemplo, nas comparações feitas por Murray Stein (2019) entre as etapas avançadas da individuação e as *Ten Ox-Herding Pictures* do zen-budismo, que representam a jornada espiritual rumo à realização plena e à harmonia com o universo (Smith; Novak, 2015).

Ambos os conceitos também apontam para uma experiência de unidade e interconectividade com o mundo. No entanto, as formulações culturais e filosóficas de cada tradição oferecem nuances distintas. A individuação é enraizada na psicologia ocidental e enfatiza o desenvolvimento individual e a integração da psique, refletindo valores ocidentais de autonomia e autoexpressão. Em contrapartida, a iluminação oriental, fundamentada em tradições como o budismo, o taoísmo e o hinduísmo, geralmente busca transcender o ego em favor de uma consciência transpessoal e uma conexão com o absoluto. No artigo, publicado no livro *Buddhism and Jungian Psychology* (1994), intitulado “Buddhism Experience as ‘Selbstverwirklichung’ (Self-Realization)”, Mokusen Miyuki afirma que:

O termo alemão *Selbstverwirklichung* [termo usado no vol. 7 das *Obras Completas* de Jung], que é traduzido como “autorrealização” em inglês, indica psicologicamente o desejo inato do Self de se realizar. Ele se refere ao processo de autodesenvolvimento da “energia vital transpessoal” que “usa a consciência humana, um produto de si mesma, como um instrumento para sua própria autorrealização”. Portanto, a individuação começa com o desejo inato do Self de se realizar, independentemente da vontade consciente ou da situação externa. Tornar-se “um ser único e homogêneo” não é algo que o ego, o centro da consciência ou o homem empírico, pode criar à vontade. Pelo contrário, sendo impulsionado pelo desejo do Self, o ego pode evoluir a partir de suas condições inconscientes. Portanto, o conceito de *Selbstverwirklichung* de Jung pode ser tomado como se referindo a uma função/condição “autocêntrica” da psique que é supraordenada à função/condição egocêntrica da psique (Miyuki, 1994, p. 172).

As diferenças culturais também influenciam os métodos e práticas empregados nesses processos. A individuação é facilitada por meio de métodos como a análise de sonhos, a imaginação ativa e a exploração de complexos, característicos da abordagem terapêutica junguiana. Já a iluminação é tradicionalmente alcançada por meio de práticas meditativas, contemplação e disciplinas espirituais rigorosas, como o zazen no zen-budismo ou o yoga no hinduísmo. Essas práticas refletem as diferenças das tradições de onde emergem, moldando os caminhos e experiências dos indivíduos.

A individuação, na psicologia analítica e o conceito de iluminação, em tradições orientais como o zen-budismo, diferem em vários aspectos, refletindo as diferentes culturas e abordagens filosóficas de onde eles emergem. Aqui estão algumas das principais diferenças:

Quase todo grande país tem sua atitude coletiva que pode ser denominada índole ou *spiritus loci* (o espírito do lugar). Às vezes pode ser traduzida numa fórmula, às vezes é mais evasiva, mas está indiscutivelmente presente numa espécie de atmosfera que tudo pervade: o olhar das pessoas, sua fala, comportamento, vestuário, cheiro, seus interesses, ideais, política, filosofia, arte e, mesmo, sua religião. Numa civilização bem definida, com sólida base histórica, como, por exemplo, a França, pode-se facilmente descobrir a tônica do espírito francês: é *la gloire*, uma psicologia tipicamente de prestígio, em sua forma mais nobre e também em sua forma mais ridícula. Percebe-se isto em sua fala, gestos, crenças, no estilo de tudo, na política e, inclusive, na ciência (Jung, 2011b, p. 232).

Quanto à ênfase cultural e filosófica, a individuação está firmemente enraizada na psicologia ocidental, especificamente nos aspectos do ego e do desenvolvimento pessoal. Nesse sentido, o ego é uma construção arbitrária que impede uma pessoa de apreender diretamente a verdadeira natureza da realidade, que frequentemente é caracterizada como *vazio* (Suzuki, 1956).

No que se diz respeito aos resultados esperados, Carl G. Jung (2011f) fala sobre a realização do Si-mesmo juntamente ao autoconhecimento. Nesse contexto, assim como com a individuação, um eu mais integrado se revela. Nesse caso, o mundo é visto como um todo, e a distinção entre sujeito e objeto não tem importância. Esse tipo de consciência é facilmente perdido na contemporaneidade, pois existe nela grande necessidade de se entender o que um ser humano busca. Assim, torna-se crucial uma visão holística que una aspectos de um amplo mundo com um indivíduo que busca, deseja, não tem paz de espírito e procura um sentido para sua existência.

Todavia, o que está a nosso alcance é a transformação dos indivíduos singulares, os quais dispõem da possibilidade de influenciar outros indivíduos igualmente sensatos de seu meio mais próximo e, às vezes, do meio mais distante. [...] O aprofundamento e ampliação da consciência produz os efeitos que os primitivos chamam de "mana". O mana é uma influência involuntária sobre o inconsciente de outros; uma espécie de prestígio inconsciente, e seu efeito dura enquanto não for perturbado pela intenção consciente (Jung, 2011f, p. 65).

Embora existam diferenças significativas entre o processo de individuação, conforme proposto por Carl G. Jung (2011f), e a prática da iluminação na tradição do zen-budismo, também há semelhanças notáveis. De acordo com Alan Watts (2002), o budismo não pode ser definido como uma religião, e sim como um método prático de transformação da consciência. Isso facilita dizer que ambos os caminhos compartilham um objetivo comum de transformação da consciência e buscam superar padrões de pensamento e comportamento inconscientes,

oferecendo meios para explorar a psique humana e alcançar um maior autoconhecimento e realização.

O psicólogo e pesquisador Leslie Stein publicou um livro denominado *The Self and Jungian Psychology: Theory and Clinical* (2021). Nele, o autor analisa diversas declarações de Carl G. Jung sobre o *Self*, com o intuito de desvendar seu propósito na clínica psicológica. O autor irá descrever o conceito de *Self* dentro sua própria perspectiva. Mas por que as ideias de Leslie Stein e não as ideias do próprio Jung? De nenhuma maneira Stein é substituído por Jung, porém, algumas ideias trazem lucidez a esse tema tão complexo. Em especial, o Capítulo 9, intitulado “Realizing the Self”, sugere que os indivíduos podem experimentar vários graus de alienação do *Self*, o que pode se manifestar como uma “quebra no caminho da conexão” (Stein, 2021). A realização do *Self* é descrita como uma aproximação que se constrói ao longo do tempo por meio de fatos psicológicos. Stein postula que essa realização não é um objetivo final, mas sim um trabalho contínuo em andamento. Finalizando esse capítulo, Leslie Stein, conclui que o ego deve ter uma revelação do *Self* para que a individuação ocorra. Dessa forma:

Entender a centralização como universal como em “uma nova centralização da personalidade total”, bem como aceitar que um ponto de equilíbrio pode ser alcançado, requer que esses insights sejam tornados pessoais para cada indivíduo como uma meta que justifica o trabalho de individuação e aponta para uma direção futura. A realização do *Self* em todas as instâncias deve, portanto, se alinhar e ser explicada de acordo com essa meta comum de centralização e também buscar uma unidade para que tenha efeito suficiente para alterar a consciência. Ela tem esse valor mais alto porque também é lógico aceitar que a unidade potencial é uma meta que vale a pena. Depois disso, o reconhecimento duradouro pelo ego pode ocorrer porque o *Self* tem grande valor, que surge pelo processo de centralização e pela unidade potencial. O arquétipo de orientação, sugerido por qualquer conceito do *Self*, oferece a centralização como um significado decorrente desse processo. Isso é aprimorado à medida que cria um senso emergente de totalidade ou integração por uma premonição ou apresentação inicial, não relacionada a nenhuma construção mental. Esse felt sense, que é consistente com a compreensão cognitiva de centralização e unidade, surge naturalmente no curso da individuação, pois é aprimorado pelo surgimento de símbolos de integração e totalidade em sonhos, fantasias e expressões visuais. Jung afirma que os insights “ocorrem sempre que o processo de individuação se torna o objeto de escrutínio consciente”. [...] As imagens que surgem devem ser traduzidas em uma forma que possa ser entendida pela mente consciente como consistente com os elementos comuns de centralização e unidade (Stein, 2021, p. 226).

Para a psicologia analítica de Carl G. Jung, a ideia de *Self* ou Si-mesmo é central e profundamente enraizada em tradições filosóficas e religiosas, tanto orientais quanto ocidentais. Jung (2013c) descreve o *Self* como um centro indescritível da psique, que transcende tanto a

personalidade consciente quanto o inconsciente, incluindo os arquétipos. Assim, ele via o *Self* como essencial para o desenvolvimento psicológico, embora reconhecesse sua natureza inefável e transcendente, que não pode ser completamente compreendida pela razão ou expressa por meio de palavras.

Heinrich Zimmer (1986), um indólogo que influenciou Jung, destacou a semelhança entre o conceito junguiano de *Self* e a noção hindu de *átman* (existe uma diferença entre Ocidente e o Oriente no que se refere à *atitude*) (Jung, 1990), “uma essência divina presente em todos os seres”. Na filosofia hindu, o *átman* é entendido como idêntico ao Brahman, a realidade última e impessoal que permeia o universo (Zimmer, 1986). Jung viu nessa ideia um paralelo com sua própria concepção do *Self*, entendido como um princípio organizador profundo que transcende o ego e integra os opostos da psique. Ele considerava o *Self* não apenas como um conceito psicológico, mas como uma realidade experiencial que poderia ser vivenciada, mas não completamente definida, ou seja, “se a compressão do símbolo fosse somente intelectual, poderíamos alcançar o Deus que está em nós, o Atmã ou o Brahma, com facilidade” (Schimmenti, 2024, p. 35). Jung afirma:

Espero ter esclarecido suficientemente o leitor atento para poder acrescentar que o *si-mesmo* está para o *eu*, assim como o sol está para a terra. Ambos não são permutáveis. Não se trata, porém, de uma deificação do homem ou de uma degradação de Deus. O que está além da compreensão humana é, por isso mesmo, inalcançável. Quando usamos o conceito de Deus estamos simplesmente formulando um determinado fato psicológico, ou seja, a independência e supremacia de certos conteúdos psíquicos que se caracterizam por sua capacidade de opor-se à nossa vontade, de obcecar a consciência e influenciar nossos estados de espírito e nossas ações. Ficariamos indignados se um capricho inexplicável, uma perturbação nervosa ou um vício incontrolável fossem considerados, por assim dizer, como uma manifestação de Deus. Mas seria uma perda irreparável para a experiência religiosa se tais coisas, inclusive as más, fossem artificialmente separadas do repertório dos conteúdos psíquicos autônomos (Jung, 2012f, p. 129).

Carl G. Jung apresentou a ideia do Si-mesmo por meio de experiências pessoais, símbolos e imagem. Um dos aspectos mais intrigantes do Si-mesmo é sua natureza paradoxal. Jung o descreveu como um “mistério” que aponta para um princípio organizador profundo, capaz de trazer ordem e significado à vida caótica. Ele via o Si-mesmo como uma unidade que contém e media os opostos, como consciente e inconsciente, masculino e feminino, luz e sombra. Essa função mediadora é essencial para a integração da personalidade, pois permite que o indivíduo transcenda as dualidades, ou seja, “O *si-mesmo* pode ser caracterizado como uma espécie de compensação do conflito entre o interior e o exterior” (Jung, 2012f, p. 131).

A tradução das obras de Carl G. Jung, especialmente do alemão para o inglês, também teve um impacto significativo na compreensão do Si-mesmo ou *Self*. Jung expressou preocupação com a possibilidade de que nuances importantes de seu pensamento pudessem ser perdidas ou distorcidas no processo de tradução. Ele enfatizou que a experiência do Si-mesmo é única para cada indivíduo e não pode ser generalizada ou completamente transmitida por meio do discurso racional. Essa ênfase na experiência pessoal reflete a natureza profundamente subjetiva e transcendente do Si-mesmo. “Parece-me que as indagações psicológicas chegam aqui ao seu limite extremo, pois a ideia do *si-mesmo* é em si e por si um postulado transcendente que pode ser justificado psicologicamente, mas não demonstrado de um modo científico” (Jung, 2012f, p. 131).

Para Carl G. Jung (2012d), existe uma dinâmica entre o eu (ego) e o Si-mesmo (*Self*), ou seja, uma contante relação entre a consciência e o inconsciente. O Si-mesmo é considerado um arquétipo, isto é, uma imagem simbólica coletiva que se manifesta em sonhos, mitos e religiões de diversas culturas, que se expressa por meio de símbolos universais, como o círculo (mandala) ou a figura do sábio, que representam a totalidade e a unidade da psique. Esses símbolos podem emergir espontaneamente do inconsciente, especialmente durante períodos de conflito ou transformação, e servem como guias para o processo de individuação. Conforme citado por Jung:

Como é sabido, eu defini o si-mesmo como a totalidade da psique consciente e inconsciente, enquanto que defini o eu como o ponto central de referência da consciência. O eu é parte essencial do si-mesmo, e pode ser usado em lugar dele como *pars pro toto*, desde que não se perca de vista o significado da consciência. Mas, ao pretender-se destacar a totalidade psíquica, seria preferível empregar a expressão “si-mesmo”. Não se trata, pois, de definição contraditória, mas apenas de mudança de ponto de vista de considerar as coisas (Jung, 2012d, p. 154).

A ideia fundamental da dinâmica do Si-mesmo é que, quando manifestada na vida do indivíduo, deve se alterar a atitude consciente de maneira indelével, apresentando uma qualidade transcendente, que oferece à consciência uma nova fundação e supera a resistência do ego. A receptividade a essa revelação é individual e não pode ser prevista. A realização do Si-mesmo pode ser descrita como uma jornada, um processo, um desdobramento, que gradualmente purifica ou progride. A busca pelo *Si-mesmo* é motivada por um anseio profundo por uma unidade que transcende o conflito dos opostos e busca um ponto de equilíbrio na personalidade.

Carl G. Jung (2013c) apresenta a ideia de que a realização do Si-mesmo é um processo contínuo, e não um estado final, podendo haver múltiplas realizações do Si-mesmo à medida que mais aspectos são revelados à consciência. Essa ideia de realização é apresentada nas pesquisas de Jung sobre o processo alquímico de individuação, em que os opostos são unidos para criar uma unidade, representando o Si-mesmo como o princípio animador. Ou seja, esse processo acontece de forma natural no desenvolvimento psicológico de maneira contínua.

Dessa forma, a ideia de realização do Si-mesmo ou *Self* não deve ser confundida com a realização de uma totalidade transcendente. Existe uma diferença cultural entre *atitude* da consciência Oriental e uma *atitude* da consciência Ocidental. Assim, a realização do Si-mesmo é melhor entendida como a criação de uma sensação de totalidade e unidade dentro do indivíduo, que é alcançada por um processo contínuo de individuação e simbolização. Como afirma Jung:

Os budistas também, ao afirmarem que o aperfeiçoamento progressivo, obtido pela interiorização, desperta a memória das encarnações anteriores, certamente se referem à mesma realidade psicológica; a diferença é que atribuem o fator histórico ao si-mesmo (*atman*) e não à alma. Isto mostra a atitude espiritual extrovertida dos ocidentais, tal como é até hoje e que tende a atribuir a imortalidade – tanto pelo sentimento como pela tradição – a uma alma que se distingue mais ou menos do *eu*, deste se diferenciando por suas qualidades femininas. Seria absolutamente lógico se, mediante um aprofundamento da cultura espiritual introvertida, até agora negligenciada entre nós, ocorresse uma transformação que nos aproximasse mais da forma espiritual do Oriente. Deste modo, transferir-se-ia o atributo da imortalidade da figura ambígua da alma (*anima*) para o si-mesmo. É essencialmente a supervalorização do objeto material e exterior, que constela no interior uma figura espiritual e imortal (naturalmente com o fito de uma compensação e autorregulação). No fundo, o fator histórico não se liga apenas ao arquétipo do feminino, mas também ao arquétipo em geral, isto é, a todas as unidades herdadas, sejam elas físicas ou espirituais. Nossa vida continua a ser como sempre foi. Em nossa mente nada há de transitório, pois os processos fisiológicos e psicológicos dos homens que viveram há centenas de milhares de anos continuam dando-nos o sentimento íntimo e profundo da continuidade “eterna” do que é vivo. Nosso si-mesmo, como síntese de nosso sistema vivo, não só contém o sedimento e a soma de toda vida vivida, como também é o ponto de partida, o ventre materno grávido de toda vida futura e cujo pressentimento se encontra tanto no sentimento subjetivo, como no aspecto histórico. De tais bases psicológicas brota legitimamente a ideia da imortalidade (Jung, 2012f, p. 81-82).

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS: OS PERIGOS DA APROPRIAÇÃO CULTURAL E PSICOLÓGICA – UMA ANÁLISE COMPARATIVA ENTRE ORIENTE E OCIDENTE

Concluimos nossa pesquisa sobre a análise do diálogo entre Carl G. Jung e Shin'ichi Hisamatsu ocorrido no ano de 1958. Podemos notar, no decorrer da pesquisa, que apesar de existir uma distinção epistemológica entre o pensamento zen-budista japonês e o pensamento da psicologia analítica de Jung, podem existir algumas correlações e apropriações para a psicologia, porém não existe uma compatibilidade de ambos os discursos, já que há uma divergência cultural. Somente seria possível pensar o diálogo referente a uma tradição budista se Carl G. Jung fosse uma entidade confessional do cristianismo, mas, pelo discurso apresentado no diálogo, o tratamento de análise foi referente à filosofia budista, a nível acadêmico. No entanto, nota-se a dificuldade de comunicação entre ambos os pensadores, tendo ficado claro que cada um discursava dentro do seu próprio campo do saber. Logo, não houve diálogo. Dois anos depois desse encontro, Jung escreve uma carta para uma pessoa não identificada, afirmando o seguinte:

Prezada N! Sua experiência com o zen interessou-me muito. Sei muito pouco da prática dessa arte para poder formar uma clara imagem dela. Também não posso conceber bem o objetivo do seu método. Eu tenho, talvez erroneamente, diante de mim sempre a imagem do monge cristão que procura alcançar a sobre-humanidade, portanto alguma coisa que ele não é; o mesmo se dá com o mestre zen: ele é um grande arqueiro, pode entender os koans e levar sinos a tocar. Mas a mim só interessa saber como posso viver bem como ser humano. Isto já é difícil o bastante, de modo que não me resta tempo para outros koans. Recitar sutras me parece sem atração. Assim como a filosofia hindu, o zen me parece medieval e pouco apetecível para o ocidental (Jung, 2003, p. 274).

O diálogo analisado como um todo, referente à pesquisa documental, entre Carl G. Jung e Shin'ichi Hisamatsu, é de caráter inédito no contexto acadêmico brasileiro. Nossa pesquisa pretende contribuir nas áreas de história e filosofia da psicologia com o estudo da psicologia transcultural.

A tese foi desenvolvida em duas partes: na primeira, apresentamos a vida e obra do pesquisador Carl G. Jung, explorando seus principais conceitos e aspectos relevantes de sua trajetória acadêmica e do desenvolvimento da psicologia analítica. Além disso, apresentamos a vida e obra do professor monge e filósofo zen-budista Shin'ichi Hisamatsu, incluindo elementos do desenvolvimento da história do pensamento da Escola de Kyoto no Japão. Já na segunda

parte, apresentamos a análise do diálogo ocorrido em 1958 na residência de Jung, em Zurique. Como metodologia, analisamos as falas de Jung a partir de sua própria *Obra* e dividimos o diálogo em cinco partes, a fim de destacar tópicos específicos de cada momento do discurso. Dessa forma, ampliamos e aprofundamos a pesquisa.

Uma das conclusões alcançadas é que o diálogo entre Oriente e Ocidente não ocorre de forma plena devido às diferenças culturais e epistemológicas. Como aponta Marie-Louise von Franz (2021), é difícil estabelecer uma conexão profunda entre a psicologia analítica e o zen-budismo. Apesar disso, é possível identificar aproximações, singularidades e paralelos, como o conceito de individuação, que pode ser observado em outras culturas. O livro *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity* (1995), do sociólogo argentino Néstor Garcia Canclini, funde elementos modernos e tradicionais em sociedades latino-americanas, ou seja, apresenta possibilidade de mistura de culturas quando diferentes grupos sociais entram em contato. No entanto, a ideia de Carl G. Jung não é a de se apropriar do zen-budismo, mas sim encontrar equivalentes em sua própria cultura, como os símbolos da alquimia medieval. Von Franz afirma:

E quando você pensa: o oriental que vive no mosteiro, que faz seus exercícios durante vinte ou trinta anos e que vive uma vida inteiramente organizada ao redor dessa meditação, isso não é como entre nós. O historiador Toynbee mostrou muito bem que se se exportam partes de uma cultura ou civilização, e não o todo (e o todo nunca pode ser exportado), então é um vírus destruidor, isso tem um efeito malévolo. Eu analisei um homem, um europeu, que tinha praticado o zen muito seriamente, treinado o zen muito seriamente durante três anos, e obteve inclusive o título correspondente a roshi no final de seu treino. Em seguida, ele veio a mim para análise. O resultado foi que ele estava completamente desconectado de seus sentimentos e de sua espontaneidade: ele estava congelado. E isso, pelo que sei, não acontece com os mestres orientais, eles são completamente flexíveis, e um mestre iluminado reage completamente com seu sentimento, com seu afeto, não fica congelado. Portanto, observa-se um aspecto negativo sobre o europeu. E é por isso que Jung sempre dizia: “É típico da raça branca: nós somos ladrões. Queremos roubar tudo”. Observe nossos museus, nós roubamos os deuses de todas as populações. Observe os museus etnológicos. O Oriente fez um esforço enorme para adquirir os valores psicológicos interiores e, agora, nós, depressa, queremos roubá-los também. Mas tudo isso é baseado em experiências psicológicas milenares no Oriente, e nós devemos começar do começo. É por isso que, segundo Jung, é melhor que comecemos do começo com aquilo que podemos fazer, com nossas potencialidades, em vez de ir roubar os resultados dos outros (von Franz, 2021, p. 47).

O texto citado apresenta, de forma detalhada, a complexa questão da apropriação cultural e psicológica, fazendo uma comparação minuciosa entre as diferentes abordagens do Oriente e do Ocidente em relação às práticas meditativas, que têm seus próprios conceitos e

significados. Podemos destacar as grandes diferenças existenciais entre a flexibilidade emocional e espiritual, que é frequentemente alcançada por mestres orientais após longos anos de prática intensa, e a notável dificuldade que muitos europeus e ocidentais enfrentam em atingir um nível semelhante de consciência e serenidade, mesmo após um treinamento sério e comprometido no zen. Isso evidencia a tendência Ocidental de se apropriar de aspectos de outras culturas sem uma compreensão profunda de seu verdadeiro contexto e significado, o que pode levar a interpretações superficiais e distorcidas. Dessa forma, o tema de apropriação cultural e psicológica foi apresentado como um desafio crucial e relevante que permeia as complexas e muitas vezes conturbadas relações entre o Oriente e o Ocidente, levantando questões importantes sobre a necessidade de um diálogo mais autêntico entre diferentes tradições culturais.

A apropriação cultural e psicológica é um tema de extrema relevância nos dias atuais, especialmente diante da crescente globalização que interconecta diversos povos e culturas. A apropriação cultural refere-se ao ato complexo de adotar diversos elementos característicos de uma cultura por outra, muitas vezes sem compreender de maneira adequada seu significado profundo, relevância ou contexto original, que são indispensáveis para uma verdadeira apreciação. Por exemplo, o professor filósofo Keiji Nishitani vai apresentar a ideia de reconciliação do conceito de vazio no budismo (*śūnyatā*) e a ideia de Deus na tradição cristã no seu livro intitulado *Religion and Nothingness* (1982), porém advertindo contra simplificações e superficialidades desses conceitos. Além disso, esse fenômeno pode ocorrer em várias áreas, como na música, na arte e na espiritualidade, e frequentemente levanta discussões importantes sobre respeito, sensibilidade cultural e reconhecimento adequado das origens. No artigo “A Teoria dos Complexos Culturais: uma Perspectiva Junguiana do Social” (2021), dos pesquisadores Cauan Silva e Carlos Serbena, apresentada as três vertentes de questões culturais no pensamento de Jung. Eles afirmam:

Primeiro, uma sensibilidade à alienação de muitos ocidentais de suas raízes primitivas e instintivas. Segundo, em sua conceituação do inconsciente coletivo, ele fez uma série de suposições que tinham implícito dentro delas um privilégio de atitudes e valores ocidentais, mas também uma invalidação de culturas tradicionais. Por fim, o conceito de inconsciente coletivo foi definido de forma a não permitir espaço para que a matriz cultural tivesse seu próprio campo de ação coexistente com as camadas pessoais e arquetípicas (Silva; Serbena, 2021, p. 165 *apud* Singer; Kimbles, 2004, p. 181).

Podemos analisar de maneira crítica a fragmentação e superficialidade do Ocidente quanto à tendência a se apropriar de maneira irresponsável de aspectos de diversas culturas

alheias, sem realmente compreender o seu profundo contexto cultural e histórico. Essa falta de compreensão acaba por se refletir na notável e significativa dificuldade que o Ocidente enfrenta ao tentar lidar com o seu próprio *depauperamento simbólico* tradicional, ou seja, com o enfraquecimento de valores tradicionais da própria cultura. A abordagem fragmentada do Ocidente em relação à apropriação cultural e psicológica, conforme foi destacado por Carl G. Jung em suas *Obras*, é evidenciada na ideia de *massificação*, isto é, o homem moderno se afasta de sua própria individualidade e do autoconhecimento. Jung alerta sobre a necessidade do Ocidente de explorar suas próprias potencialidades culturais:

Costuma-se afirmar que, a partir de agora, o mundo moderno é o mundo do homem, ele é quem domina o ar, a água e a terra e que o destino histórico dos povos depende da sua decisão e vontade. Esse retrato tão orgulhoso da grandeza humana infelizmente não passa de uma grande ilusão que rapidamente se desfaz diante de uma realidade tão diversa. Na realidade, o homem é escravo e vítima das máquinas que lhe arrancam seu tempo e espaço; a técnica de guerra, que deveria proteger e defender sua existência física, o reprime e ameaça; a liberdade espiritual e moral, embora ameaçada pela desorientação e pelo caos, está garantida dentro do possível apenas numa parte do seu mundo, enquanto que na outra já foi totalmente aniquilada. Por fim - onde a comédia termina em tragédia - o senhor dos elementos, essa instância de todas as decisões, cultiva uma série de ideias e concepções que selam de modo indigno sua dignidade e transformam sua autonomia em simples quimera. Todos os progressos, realizações e propriedades não o fazem grande, ao contrário, o diminuem. Isso é comprovado pelo destino do trabalhador no regime de distribuição "justa" dos bens: ele paga com o prejuízo de sua própria pessoa a sua participação na fábrica; troca sua liberdade de movimento pelo aprisionamento no local de trabalho; emprega todos os meios de que dispõe para melhorar seu posto, se não quiser se deixar explorar por um trabalho de empreitada esgotante; e quando sente o apelo de qualquer exigência espiritual, recebe prontas as sentenças de fé políticas e o suplemento de algum saber especializado (Jung, 2011f, p. 36).

As contribuições de Carl G. Jung (2011f) são essenciais para compreender não apenas a relação entre apropriação cultural e psicológica, mas também como essas interações moldam a sociedade contemporânea. No contexto ocidental, Jung destacou a necessidade de uma abordagem autêntica e enraizada no próprio contexto cultural. Para Jung, a busca por valores psicológicos do Oriente, sem compreendê-los verdadeiramente, resultava em uma apropriação superficial e inautêntica. Sua perspectiva alertava para a importância de iniciar a jornada psicológica a partir da base cultural do Ocidente, evitando a replicação superficial dos resultados alcançados por outras civilizações. A alquimia foi a última tentativa do Ocidente de resgatar seus próprios valores culturais.

A complexa perspectiva junguiana reflete a distância entre as duas tradições, mas também aponta para a necessidade de diálogo e intercâmbio cultural. O último texto de Carl G.

Jung com Richard Wilhelm já indicava essa necessidade de investigar e relacionar obras orientais com a psicologia ocidental. Contudo, o texto de 1958 também deixa claro que essa aproximação deve ser cautelosa e respeitar as particularidades de cada tradição:

O que é possível observar na esfera aparentemente longínqua do espírito primitivo não desapareceu, de forma alguma, de nossa civilização avançada. Muitas vezes não sabe nossa mão direita o que faz a esquerda e, tomados pela emoção, esquecemos quem somos, a ponto de as pessoas dizerem: Será que o diabo entrou nele? Disposições humorais tomaram conta de nós e nos modificam, de repente já não conseguimos mais aceitar argumentos racionais, ou fatos importantes desaparecem completamente de nossa memória. Não é uma coisa óbvia estarmos sempre em condições de “nos dominar”. Autodomínio é uma virtude e, por isso, é rara e notável. Basta perguntar aos amigos ou parentes quando queremos saber algo de nós mesmos de que não tínhamos a menor noção. Fascinados pela trave no olho do irmão, esquecemos ou omitimos quase sempre aplicar a nós mesmos a crítica que esbanjamos sobre os outros (Jung, 2012b, p. 258).

No âmbito da psicoterapia, a relação entre psicologia analítica e zen-budismo apresenta desafios específicos. A pergunta sobre a necessidade de estudar filosofias orientais, como o zen-budismo, é complexa e sugere a busca por compensações que enriquecem o desenvolvimento psicológico tanto no Ocidente quanto no Oriente. Essa busca está presente em diversas abordagens terapêuticas modernas, que integram elementos da filosofia budista de maneira sutil, influenciando a prática e a relação entre terapeuta e paciente.

Na psicoterapia, a relação terapêutica que se estabelece entre a psicologia analítica e o zen-budismo demanda uma abordagem que é não apenas cuidadosa, mas também extremamente sensível, levando em consideração a rica diversidade e a complexidade inerente a ambas as tradições. A interseção entre essas duas práticas requer uma compreensão profunda e abrangente da natureza dual do ser humano, tal como foi proposta pela psicologia analítica, que se une de forma significativa à busca do Zen pela iluminação e transcendência do ego humano e suas limitações.

Nesse encontro altamente significativo e transformador, o terapeuta deve estar constantemente atento à integração harmônica de conceitos práticos, visando acompanhar o paciente em sua jornada de autoconhecimento, que é essencial para o progresso terapêutico. A construção da relação terapêutica, que é solidamente baseada nos fundamentos do zen-budismo e da psicologia analítica, pressupõe uma atitude de escuta ativa, a total ausência de qualquer tipo de julgamento e a promoção de um espaço que possibilite a compreensão mútua entre terapeuta e paciente, criando um laço de confiança fundamental para o progresso da terapia. É crucial reconhecer que cada paciente chega ao espaço terapêutico trazendo consigo uma história

única, repleta de experiências que influenciam de maneira significativa suas percepções e reações, exigindo, assim, uma adaptabilidade contínua por parte do terapeuta. Essa adaptabilidade é necessária para responder às necessidades particulares de cada indivíduo, permitindo que cada um se sinta ouvido, respeitado e valorizado em sua singularidade. Nesses tempos modernos, a prática de *mindfulness*, que é um elemento fundamental no zen-budismo, poderá ser uma grande aliada à escuta empática⁴⁹, que caracteriza a psicologia analítica, criando um ambiente propício e seguro para que o paciente se sinta verdadeiramente acolhido em sua vulnerabilidade. Esse suporte favorece a busca pela autocompreensão e pela integração do eu, proporcionando um espaço no qual as dificuldades emocionais podem ser trabalhadas de uma maneira saudável. Assim, pensando em uma possível reconciliação e apropriação, de cunho filosófico, entre a filosofia do zen-budismo e do método clínico da psicologia analítica, podemos pensar em um possível instrumento de mudança, capaz de guiar o paciente em sua profunda busca por significado e equilíbrio.

Na integração da psicologia analítica e do zen-budismo, surgem diversos e complexos desafios relacionados à compreensão e à interpretação das práticas orientais, especialmente quando consideradas no contexto da psicoterapia ocidental contemporânea. Questões de tradução, adaptação e interpretação dos conceitos budistas para uma linguagem psicológica, que seja acessível e fácil de compreender, são apontadas como desafios significativos. Dessa forma, a conciliação entre as diversas diferenças culturais, as atitudes distintas e os valores de ambas as abordagens podem gerar tensões e dificuldades na integração dos sistemas.

Portanto, a integração da psicologia analítica e do zen-budismo na psicoterapia revela-se um desafio complexo, mas, ao mesmo tempo, bastante promissor. Estas considerações ressaltam a importância de se continuar explorando a relação terapêutica entre essas duas abordagens distintas, reconhecendo não apenas os benefícios significativos que podem advir dessa união, mas também as limitações que podem surgir. Além disso, as perspectivas futuras para esse campo incluem a continuidade da pesquisa aprofundada e do diálogo interdisciplinar, com o intuito de aprimorar a prática psicoterapêutica e expandir o conhecimento sobre a interseção fascinante entre psicologia analítica e zen-budismo, abrindo novas possibilidades para tratamentos.

O processo de elaboração desta tese foi um desafio pessoal, acadêmico e profissional. Trata-se de um esforço para compreender como culturas diferentes podem dialogar e se transformar mutuamente. No diálogo entre Carl G. Jung e Shin'ichi Hisamatsu, observamos

⁴⁹ Irei referenciar aqui a *Obra A energia da psíquica – a dinâmica do inconsciente* 2013a (8/1, §15).

uma dificuldade de entendimento entre ambos, porém, embora não se possa concluir de maneira definitiva sobre a integração entre zen-budismo e psicologia analítica — pois é apenas uma hipótese —, podemos afirmar que o diálogo entre essas tradições pode gerar algo novo.

Para Carl G. Jung (2011f), o inconsciente tem a característica de ser prospectivo, ou seja, sempre projeta algo para o futuro. Nesse sentido, o diálogo entre Oriente e Ocidente pode ser visto como um processo dinâmico, que, mesmo com suas limitações, aponta para um futuro, para uma possível consolidação, já que vivemos em um mundo globalizado, tendendo a novos conceitos e práticas que poderão surgir.

Por fim, reconhecemos que esta pesquisa é apenas o início de um trabalho que pode se estender por anos. Muitas questões levantadas aqui exigem aprofundamento e novos estudos. Contudo, esperamos que esta tese contribua para o desenvolvimento de uma psicologia mais global, multicultural e adaptada aos desafios do mundo contemporâneo.

REFERÊNCIAS

Obras Completas de Carl G. Jung

- JUNG, C. G. **A energia psíquica**. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2013a. v. 8/1.
- JUNG, C. G. **Ab-reação, análise do sonhos e transferência**. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2012a. v. 16/2.
- JUNG, C. G. **Aion**: estudo sobre o simbolismo do si-mesmo. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2013b. v. 9/2.
- JUNG, C. G. **A natureza da psique**. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2013c. v. 8/2.
- JUNG, C. G. **A prática da psicoterapia**. 16. ed. Petrópolis: Vozes, 2013d. v. 16/1.
- JUNG, C. G. **A vida simbólica**: escritos diversos. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2011a. v. 18/1.
- JUNG, C. G. **A vida simbólica**: escritos diversos. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2012b. v. 18/2.
- JUNG, C. G. **Civilização em transição**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2011b. v. 10/3.
- JUNG, C. G. **Escritos diversos**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2012c. v. 11/6.
- JUNG, C. G. **Estudos alquímicos**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2011c. v. 13.
- JUNG, C. G. **Interpretação psicológica do Dogma da Trindade**. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2011d. v. 11/2.
- JUNG, C. G. **Mysterium Coniunctionis** – Os componentes da coniunctio paradoxal as personificações dos opostos. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2012d. v. 14/1.
- JUNG, C. G. **Mysterium Coniunctionis** – Rex e Regina; Adão e Eva; A conjunção. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2011e. v. 14/2.
- JUNG, C. G. **O desenvolvimento da personalidade**. 13. ed. Petrópolis, Editora: Vozes, 2012e. v. 17.
- JUNG, C. G. **O espírito na arte e na ciência**. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2013e. v. 15.
- JUNG, C. G. **O Eu e o inconsciente**. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2012f. v. 7/2.
- JUNG, C. G. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Petrópolis: Vozes, 2014a. v. 9/1.
- JUNG, C. G. **Presente e futuro**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2011f. v. 10/1.
- JUNG, C. G. **Psicogênese das doenças mentais**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2013f. v. 3.
- JUNG, C. G. **Psicologia do inconsciente**. 21. ed. Petrópolis: Vozes, 2012g. v. 7/1.

JUNG, C. G. **Psicologia e alquimia**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1990. v. 12.

JUNG, C. G. **Psicologia e religião**. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2012h. v. 11/1.

JUNG, C. G. **Psicologia e religião oriental**. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2013g. v. 11/5.

JUNG, C. G. **Símbolos da transformação**. Petrópolis: Vozes, 1986 v. 5.

JUNG, C. G. **Sincronicidade**. 21. ed. Petrópolis: Vozes, 2014b. v. 8/3.

JUNG, C. G. **Tipos psicológicos**. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2013h. v. 6.

Bibliografia Geral

ADAM, J. C.; REINER, M. R. Silêncio e mindfulness: perspectivas para o desenvolvimento de uma espiritualidade cristã. **Revista Pistis & Praxis**, v. 14, n. 3, p. 836-859, 2022. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/pistispraxis/article/view/29716/25961>. Acesso em: 10 jul. 2025.

ALMEIDA, L. M. C. Tempos de incertezas e possibilidades: direitos fundamentais, multiculturalismo e pós-estruturalismo. **Revista da Faculdade de Direito UFPR**, Curitiba, v. 68, n. 3, p. 11-37, 2023. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/direito/article/view/86934/51750>. Acesso em: 10 jul. 2025.

ALVARENGA, Maria Zelia de. Correlações simbólicas entre o Bhagavad Gita e o processo de individuação. **Junguiana**, São Paulo, v. 41, n. 3, p. 171-180, 2023. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-08252023000300171&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 27 out. 2025. Epub 02-Dez-2024. <https://doi.org/10.70435/junguiana.v41i3.65>.

AUSTIN, J. H. **Zen and the brain: toward an understanding of meditation and consciousness**. Cambridge, MA: MIT Press, 1998.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2012.

BARRETO, M. H. **Pensar Jung**. São Paulo: Paulus, 2012.

BARRETO, M. H. A dimensão ética da psicologia analítica: individuação como "realização moral". **Psicologia Clínica**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 91-105, 2009. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010356652009000100007&lng=pt&tlng=pt. Acesso em: 4 jun. 2019.

BARNHART, M. G. Hisamatsu's oriental nothingness: ultimate reality and meaning from a zen perspective. **UTP Journals** – University of Toronto Press, [s. l.], p. 20-35, 1992.

BARY, T. *et al.* **Culturas e religiões: uma leitura fenomenológica**. Bauru: Universidade Sagrado Coração, 1998.

BENEDICT, R. **O crisântemo e a espada**: padrões da cultura japonesa. São Paulo: Editora Perspectiva, 1997.

BLOISE, P. **Saúde integral**: a medicina do corpo, da mente e o papel da espiritualidade. São Paulo: Senac, 2022.

BOUSO, R. De geidō a geijutsu: o caminho da arte e a arte como caminho na Escola de Kioto. **Modernos & Contemporâneos**, Campinas, v. 2, n. 3, jan./jun. 2018.

BRAAK, A. van der. Hisamatsu Shin'ichi: Oriental Nothingness. *In*: KOPF, G. (ed.). **The Dao Companion to Japanese Buddhist Philosophy**. [S. l.]: Springer, 2019. p. 635-647.

BROOKE, R. **Jung and Phenomenology**. Pittsburgh: Trivium Publications, 2009.

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

BUSWELL, R. E.; LOPEZ JR., D. S. **The Princeton Dictionary of Buddhism**. [S. l.]: Princeton University Press, 2014.

CAMPO, Adriano Rosatti. **Uma leitura do “dharma de arjuna” a partir de elementos da psicologia analítica de Jung**. 2022. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2022.

CANCLINI, N. G. *et al.* **Hybrid Cultures**: Strategies for Entering and Leaving Modernity. NED-New edition, University of Minnesota Press, 1995.

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

CLARKE, J. J. **Oriental enlightenment**: the encounter between Asian and Western Thought. New York: Routledge, 1997.

DAVIS, B. W. **The Oxford handbook of japanese philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 2019.

DAMIÃO, M. Psicologia analítica e sua contribuição para uma psicologia sem sujeito. **Revista do CFCH**, Rio de Janeiro, Ano 2, n. 4, p. 123-133, 2011.

DERRUAU, M. **O Japão**. Tradução Hélio de Souza e Gisela Stock de Souza. São Paulo: Editora Difusão Europeia de Livros, 1970.

DOUGLAS, C. O contexto histórico da psicologia analítica. *In*: EISENDRATH, P. Y.; DAWSON, T. (ed.). **Compêndio da Cambridge sobre Jung**. São Paulo: Madras, 2011. p. 323-342.

EDINGER, E. F. **O mistério da coniunctio**: a imagem alquímica da individuação. São Paulo: Paulus, 2008.

ELLENBERGER, H. F. **El descubrimiento del inconsciente**: historia y evolución de la psiquiatria dinámica. [S. l.]: Editora Cremos, 1976.

EPSTEIN, M. **Pensamento sem pensador**: uma perspectiva budista para a psicoterapia. 2. ed. Rio de Janeiro: Gryphus, 2018.

FERNANDES, G. O.; NAGAE, N. H. O pensamento japonês e a transformação da língua: panorama dos estudos da tradução e busca por identidade no Japão moderno. **Revista Letras**, São Paulo, v. 59, n. 2, p. 77-92, jul./dez. 2019.

FLOOD, G. **Uma introdução ao Hinduísmo**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2014.

FROMM, E.; SUZUKI, D. T. **Psychoanalysis and Zen Buddhism**. São Paulo: Cultrix, 1996.

FUJITA, M. **The Philosophy of the Kyoto School**. Singapore: Springer, 2018.

GRANET, M. **O pensamento chinês**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

HAN, B.-C. **Filosofia do zen-budismo**. Petrópolis: Vozes, 2020.

HARRINGTON, A. Zen, Suzuki, and the art of psychotherapy. In: FEHIGE, Y. (ed.). **Science and Religion, East and West**. London and New York: Routledge, 2016.

HARVEY, P. **A tradição do budismo**: história, filosofia, literature, ensinamentos e práticas. São Paulo: Cultrix, 2019.

HEINE, S.; WRIGHT, D. S. **The Koan**: texts and contexts in Zen Buddhism. New York: Oxford University Press, 2000.

HERRIGEL, E. **Zen na Arte da Arqueria**. São Paulo: Pensamento, 2000.

HANNAH, B. **Jung: vida e obra** – uma memória biográfica. Porto Alegre: Artmed, 2003.

HEISIG, J. W. Filosofia como espiritualidade: O caminho da Escola de Quioto. In: YOSHINORI, T. **Espiritualidade budista**: China mais recente, Coréia, Japão e mundo moderno. Tradução de Maria Clara Cescato. São Paulo: Perspectiva, 2006. Cap. 377 - 399

HEISIG, J. W. **Philosophers of nothingness**: an essay on the Kyoto school. [S. l.]: University of Hawaii Press, 2001.

HENRIQUES, V. F.; MELO JR., W. A recepção das premissas de Haeckel na obra de Jung. **Fractal: Revista de Psicologia**, [s. l.], v. 31, n. 1, p. 11-15, jan.-abr. 2019.

HERRIGEL, E. **A arte cavalheiresca do arqueiro zen**. São Paulo: Pensamento, 2011.

HERRIGEL, E. **O caminho zen**. 5. ed. São Paulo: Pensamento, 2010.

HILLMAN, J. **Lamento dos mortos**: a psicologia depois de O Livro Vermelho de Jung. Petrópolis: Vozes, 2015.

HISAMATSU, S. On Zen Art. **Marburg Journal of Religion**, [s. l.], v. 17, n. 1, p. 1-10, 2013.

HISAMATSU, S. **Memories of My Student Life**. The FAS Society Journal Summer 1985, pp.14-24, translated by Jeff SHORE in collaboration with TOKIWA Gishin. Original: Hisamatsu Shin'ich Chosakushu, I, pp. 415-434. First published in Shiso, Tokyo (October 1995).

HISAMATSU, S. The Metaphysical Element of the East. FUJITA, Masakatsu. **The Philosophy of the Kyoto School**. Singapore: Springer, 2018. p. 139-148.

HISAMATSU, S. **Zen and Fine Arts**. [S. l.]: Kodansha International, 1995.

HUFFMAN, J. L. **Japan in World History**. Oxford: Oxford University Press, 2010.

IVES, C. True person, formless self: Lay Zen Master Hisamatsu Shin'ichi". In: HEINE, S; WRIGHT, D. S. (ed.). **Zen Masters**. New York: Oxford University Press, 2010. p. 217-238.

IVES, C.; GISHIN, T. **Critical Sermons of the Zen Tradition: Hisamatsu's Talks on Linji**. London: Palgrave Macmillan, 2002.

IZUTSU, T. **Toward a philosophy of Zen Buddhism**. Boulder, Colo.: Prajñā Press, 1977.

JAFFÉ, A. **O mito do significado na obra de Carl G. Jung: uma introdução concisa ao estudo da psicologia analítica**. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 2021.

JAPIASSU, H. **A crise da razão e do saber objetivo: as ondas do irracional**. São Paulo: Letras & Letras, 1996.

JAPIASSU, H. **Introdução a epistemologia da psicologia**. 5. ed. São Paulo: Letras & Letras, 1995.

JEAN-CLAUDE, J. **L'âme Japonaise: Essai de psychologie analytique transculturelle**. France: L'Harmattan, 2015.

JEAN-CLAUDE, J. Ledialogue du sentiment et de la pensee dans l'ame japonaise: le japon premoderne et la grece antique. 論叢現代語・現代文化, [s. l.], v. 15, p. 127-198, 2015.

JOKO, A. T. *et al.* **Diálogo linguístico: Ocidente e Oriente**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2021.

JUNG, C. G. **Cartas 1906-1945**. Petrópolis: Vozes, 2001. v. I.

JUNG, C. G. **Cartas 1946-1955**. Petrópolis: Vozes, 2002. v. II.

JUNG, C. G. **Cartas 1956-1961**. Petrópolis: Vozes, 2003. v. III.

JUNG, C. G. **Memórias, sonhos e reflexões**. 2. ed. São Paulo: Nova Fronteira, 1975.

JUNG, G. C. **O Livro Vermelho**. Edição e Introdução Sonu Shamdasani, 4 ed. Petrópolis, Vozes, 2015.

JUNG, C. G. **Seminários sobre Psicologia Analítica (1925)**. Petrópolis: Vozes, 2017.

JUNG, C. G. *et al.* **O homem e seus símbolos**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

JUNG, C. G.; WILHELM, R. **O segredo da flor de ouro: um livro de vida chinês**. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

KAWAI, H. **A psique japonesa**. São Paulo, Editora: Paulus, 2007.

KAWAI, H. **Buddhism and the art psychotherapy**. Texas: Texas A&M University Press, 1996.

KAPLEAU, P. **The Three Pillars of Zen: teaching, practice, and enlightenment**. [S. l.]: Anchor Books, 1965.

KASULIS, T P. **Zen Action/Zen Person**. [S. l.]: University of Hawaii Press, 1981.

KEYSERLING, H. **The travel diary of a philosopher**. Charleston: [s. n.], 2014.

KINOSHITA, T. Health psychology in Japan. **Applied Psychology: An International Review**, [s. l.], v. 38, n. 4, p. 379-395, 1989.

KOPF, G. In the face of the other: psychic interwovenness in Dogen and Jung. *In*: MOLINO, A. (ed.). **The Couch and the Tree: dialogues in Psychoanalysis and Buddhism**. [S. l.]: North Point Press, 1998. p. 276-289.

LIMA, W. B. *et al.* A psicologia do Mindfulness de Thich Nhat Hanh. **Revista Transformar**, [s. l.], v. 16, n. 1, p. 164-177, 2022. Disponível em: <https://www.fsj.edu.br/transformar/index.php/transformar/article/view/720>. Acesso em: 10 jul. 2025.

LINEHAN, M. M. **Cognitive-behavioral treatment of borderline personality disorder**. [S. l.]: Guilford Press, 1993.

LUIZ, L.; SEFARIM, V. As estratégias de divulgação do Zen Budismo no Brasil: um olhar sobre as colunas de Eduardo Basto de Albuquerque no jornal Notícias Populares (1976-1980). **Estudos de Religião**, [s. l.], v. 38, n. 2, p. 230-256, 2024. Disponível em: <https://revistas.metodista.br/index.php/estudosreligiao/article/view/489>. Acesso em: 10 jul. 2025.

LOMAS, T. *et al.*, Zen and the Art of Living Mindfully: The Health-Enhancing Potential of Zen Aesthetics. **Journal of Religion and Health**, [s. l.], v. 56, n. 5, p. 1720-1739, 2017.

LOUNDO, D. Jung, Freud e a Índia: diálogos ou conversações monológicas?. *In*: WALTER, Melo (org.). **A liberdade ainda que tardia**. Rio de Janeiro: Espaço Artaud, 2015. p. 12-31.

MARALDO, J. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Summer Edition 12). [S. l.: s. n.], 2012.

MASAO, A. Hisamatsu Shin'ichi, 1889-1980. **The Eastern Buddhist**, [s. l.], v. 14, n. 1, p. 142-149, 1981. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/44361603>. Acesso em: 10 jul. 2025.

MASAO, A. The Self in Jung and Zen. **The Eastern Buddhist**, [s. l.], v. 18, n. 1, p. 57-70, 1985. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/44361744>. Acesso em: 10 jul. 2025.

MASAO, A.; IVES, C. Hisamatsu's Philosophy of Awakening. **The Eastern Buddhist**, [s. l.], v. 14, n. 1, p. 26-42, 1981. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/44361588>. Acesso em: 10 jul. 2025.

MCGUIRE, W.; HULL, R. F. C. **C. G. Jung: entrevistas e encontros**. São Paulo: Cultrix, 1982.

MCVEIGH, B. J. **The history of japanese psychology: global perspectives, 1875–1950**. London and New York: Bloomsbury Academic, 2017.

MERRILL, S. Remembering Hisamatsu Sensei. **The Eastern Buddhist**, [s. l.], v. 14, n. 1, p. 128-129, 1981. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/44361597>. Acesso em: 10 jul. 2025.

MIKLOS, C. **A Arte Zen e o Caminho do Vazio: uma investigação sobre o conceito zen-budista de Não-Eu na criação de arte**. 2010. 143 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Arte) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.

MOACANIN, L. **A Psicologia de Jung e o budismo tibetano**. São Paulo: Pensamento, 1986.

MOTOJI, I. The Thought and practice of Hisamatsu Shinichi. **The Philosophy of the Kyoto School**. Singapore: Springer, 2018.

MURAMOTO, S. Jung and Buddhism. **Awakening and insight: Zen Buddhism and Psychotherapy**. New York: Brunner-Routledge, pp. 122-34, 2002

MURAMOTO, S. The Buddhist concept of mind and body in diversity. In: RAYA, A. J. (ed.). **Body, mind and healing after Jung: a space of questions**. [S. l.]: Routledge, 2010. p. 127.

MURAMOTO, S.; HOFFMAN, E. Humanistic psychology in Japan. **Journal of Humanistic Psychology**, [s. l.], v. 45, n. 4, p. 465-482, 2005.

FLORENTINO NETO, A. Recepção e diálogo – Heidegger e a filosofia japonesa contemporânea. **Natureza Humana**, São Paulo, v. 10, n. 1, p. 147-160, 2008.

FORDHAM, M. **Jungian Psychotherapy: A Study in Analytical Psychology**. John Wiley & Sons, 1978.

NEUMANN, E. **História da origem da consciência**. São Paulo: Cultrix, 1990.

NHAT-HANH, T. **A arte de viver: paz e liberdade no aqui e agora**. Rio de Janeiro: HapperCollins, 2018.

NIETZSCHE, F. **Assim falou Zaratustra**. São Paulo: Editora Martin, 2003.

NISHITANI, K. **Religion and Nothingness**. University of California Press, 1982.

NOBUHARA, T. Jung and Hisamatsu re-envisioning religiosity: jungian psychotherapy and the Kyoto School. In: DERFER, G.; WANG, Z.; WEBER, M. (ed.). **The roar of awakening**. A whiteheadian dialogue between western psychotherapies and eastern worldviews. [S. l.]: OntosVerlag, 2009. p. 20-157.

NOBUHARA, T. Reflections on God who is “with” all creation: phases of mysticism in D.T. Suzuki’s Zen thought and Whitehead’s Metaphysics. **Process Studies**, [s. l.], v. 34, n. 2, p. 240-263, 2005.

OLIVEIRA, R. P. N. **O fenômeno religioso na vertente da psicologia de Carl Gustav Jung: desafios para a educação**. 2021. 140 f. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) – Faculdade Unida de Vitória, Vitória, 2021. Disponível em: <http://bdtd.faculdadeunida.com.br:8080/jspui/handle/prefix/427>. Acesso em: 10 jul. 2025.

ON my first coming to meet Dr. Shin'ichi Hisamatsu. **The Eastern Buddhist**, [s. l.], v. 14, n. 1, p. 113-116, 1981. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/44361593>. Acesso em: 10 jul. 2025.

OYAMA, T.; SATO, T.; SUZUKI, Y. Shaping of scientific psychology in Japan. **International Journal of Psychology**, [s. l.], v. 36, n. 6, p. 396-406, 2001. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/00207590143000225>. Acesso em: 10 jul. 2025.

PADUA, E. S. P.; SERBENA, C. A. Reflexões teóricas sobre a psicologia analítica. **Boletim – Academia Paulista de Psicologia**, São Paulo, v. 38, n. 94, p. 123-130, 2018. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-711X2018000100012&lng=en&tlng=pt. Acesso em: 10 jul. 2025.

PAYNE, R.; PETROPOULUS, G. Archetype and emptiness: comparisons, critiques and applications of Jung and buddhism. **The San Francisco Jung Institute Library Journal**, [s. l.], v. 20, n. 4, p. 33-73, 2002.

PRABHUPADA, A. C. B. S. **Bhagavad Gītā: como ele é**. [S. l.]: The Bhaktivedanta Book Trust, 2017.

ŌHASHI, R. **Die Philosophie der Kyôto-Schule: Texte und Einföhrung**. Freiburg: Karl Aber, 1990.

OLIVEIRA, A. M.; NOGUEIRA, J. R.; BASTOS, R. A. S. M. História e Psicologia Analítica: da objetividade à subjetividade e os modos de sentir do homem e da sociedade. **Temporalidades – Revista Discente do Programa de Pós-Graduação em História da UFMG**, Belo Horizonte, v. 7 n. 2, p. 515-537, 2015.

OTTO, R. **O sagrado**: aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Petrópolis: Vozes, 2007.

OYAMA, T.; SATO, T., & SUZUKI, Y. (2001). **Shaping of scientific psychology in Japan**. *International Journal of Psychology*, 2001. Pp. 396–406. <https://doi.org/10.1080/00207590143000225>

PARKER, I. **Japão em análise**: culturas do inconsciente. São Paulo: Benjamin Editorial, 2020.

PIERI, P. F. **Dicionário junguiano**. [S. l.]: Editora Vozes, 2022.

PINHEIRO, H. **O método de Jung**. [S. l.: s. n.], 2021. *E-book*.

RODRIGUES, B. A. **Niilismo ou uma hermenêutica de desmitificação**: uma abordagem dialógica do niilismo a partir de Schopenhauer, Nietzsche e Cioran. 2023. 740 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023. Disponível em: <https://www.bdt.d.uerj.br:8443/bitstream/1/20773/2/Tese%20-%20Bruno%20de%20Andrade%20Rodrigues%20-%202023%20-%20Completa.pdf>. Acesso em: 10 jul. 2025.

RUBIN, J. B. **Psychotherapy and Buddhism**: Toward an Integration. New York: Publisher Springer, 1996.

SADDHATISSA, H. **Buddhist ethics**: the path to nirvana. London: Wisdom, 1987.

SAID, E. W. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SAMUELS, A. **Dicionário crítico de análise junguiana**. Rio de Janeiro: Imago, 1985.

SANTOS, F. A. **A arte como processo de mediação cultural**. 2024. 103 f. Dissertação (Mestrado em Artes) – Universidade Estadual Paulista “Júlio Mesquita Filho”, São Paulo, 2024. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/server/api/core/bitstreams/9930b648-9297-4e0d-97b3-e6672822f8ec/content>. Acesso em: 10 jul. 2025.

SANTOS, L. F. **As muralhas de Ganesha**: a bem-aventurança da vida eclode dos oceanos infernais das subjetividades. 2023. 215 f. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2023. Disponível em: https://repositorio.ufpb.br/jspui/bitstream/123456789/29980/1/LeandroFerreiraDosSantos_Tese.pdf. Acesso em: 10 jul. 2025.

SARAO, K. T. S. Paṭṭhāna. In: SARAO, K. T. S.; LONG, J. D. (org.). **Buddhism and Jainism**. *Encyclopedia of Indian Religions*. Dordrecht: Springer, 2017. p. 881-883. Disponível em: https://doi.org/10.1007/978-94-024-0852-2_303. Acesso em: 10 jul. 2025.

SASAKI, K. **Asian Aesthetics**. Singapore: [s. n.], 2010.

SCHNETZLER, J. Le bouddhisme et l'illusion. **Imaginaire&Inconscient**, [s. l.], v. 17, n. 1, p. 243-256, 2006.

SCHIMMENTI, A. **Jung no Oriente**: a psique e a consciência observadora. São Paulo: Giostri Editora, 2024.

SENGUPTA, S. **Jung in India**. Heidelberg: Springer Journal, 2013.

SHAMDASANI, S. C. G. **Jung**: uma biografia em livros. Petrópolis: Vozes, 2014.

SHAMDASANI, S. **Jung e a construção da Psicologia Moderna**: o sonho de uma ciência. São Paulo: Ideias e Letras, 2006.

SILVA, M. M. S. Clínica transcultural: o exercício de uma psicanálise decolonial. **Jornal de Psicanálise**, [s. l.], v. 54, n. 101, p. 143-159, 2021.

SILVA, P. R. C. **História e ciência da meditação**: da religião ao mindfulness no cenário brasileiro. 2022. 109 f. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2022. Disponível em: https://repositorio.ufpb.br/jspui/bitstream/123456789/24768/1/PauloRicardoCaetanoDaSilva_Dissert.pdf. Acesso em: 10 jul. 2025.

SILVA, C. E.; SERBENA, C. A. A teoria dos complexos culturais: uma perspectiva junguiana do social. **Est. Inter. Psicol.**, Londrina, v. 12, n. 1, p. 158-182, abr. 2021. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2236-64072021000100009&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 19 ago. 2025.

SMITH, H.; NOVAK, P. **Budismo**: uma introdução concisa. 5. ed. São Paulo: Cultrix, 2015.

SPIEGELMAN, J.; MIYUKI, M. **Buddhism and Jungian Psychology**. Arizona: New Falcon, 1994.

STEIN, M. Psychological individuation and spiritual enlightenment: some comparisons and points of contact. **Journal of Analytical Psychology**, [s. l.], v. 64, n. 1, p. 6-22, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/1468-5922.12462>. Acesso em: 10 jul. 2025.

STEIN, Leslie. **The Self and Jungian Psychology**: Theory and Clinical. Chiron Publications, 2021.

STERN, F. L. Por que os novos movimentos religiosos tendem a flertar com a extrema-direita? **Caminhos**, Goiânia, v. 22, n. 2, p. 308-322, 2024. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/14385/6761>. Acesso em: 10 jul. 2025.

SUZUKI, D. T. **Uma introdução ao zen budismo**. São Paulo: Mantra, 2017.

SUZUKI, D. T. **Zen doctrine of no mind**. Publisher: Rider; London; 1949.

SUZUKI, D. T. **Zen Buddhism**: Selected Writings of D. T. Suzuki. Ed. William Barrett. New York: Doubleday (Anchor A90), 1956.

SUZUKI, D. T. **Zen doctrine of no mind**: the significance of the sutra of huineng. 2nd. ed. York Beach: Samuel Weiser, 1991.

SUZUKI, Shunryu. **Mente zen, mente de principiante**. São Paulo: Palas Athenas, 1994.

TEKTIGUL, Z. *et al.* Language is a symbol system that carries culture. **International Journal of Society, Culture & Language**, v. 11, n. 1, p. 203-214, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.22034/ijsc.2022.562756.2781>. Acesso em: 10 jul. 2025.

TEO, C. R. P. A.; ALVES, S. M. Por uma teoria histórico-cultural da atividade para as metodologias ativas. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 48, 2023. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/edreal/a/MFQJ5LHfvL3XYsvtnccX9jR/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 10 jul. 2025.

TOKIWA, G. **An introduction to hisamatsushin'ichi's religious thought**. Japan: The F.A.S. Society Kyoto, 2012.

TRUNGPA, C. **As quatro nobres verdades do budismo e o caminho da libertação**. Tradução de Oddone Marsiaj. São Paulo: Cultrix, 2013.

TZU, C. **Ensinos essenciais**. Tradução e organização de Sam Hamill e J. P. Seaton. São Paulo: Cultrix, 1998.

UEDA, S. **Zen y filosofía**. Barcelona: Edit Herdera, 2005.

VANDERLEI, D. J. D. **O cuidado e a espiritualidade na perspectiva do ensino religioso e BNCC a partir da conceituação do professor Leonardo Boff**. 2022. 98 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2022. Disponível em: https://repositorio.ufpb.br/jspui/bitstream/123456789/25806/1/DaviJorgeDuqueVanderlei_Disert.pdf. Acesso em: 10 jul. 2025.

VEDOR, J. E. Revisiting Carl Jung's archetype theory: a psychobiological approach. **Biosystems**, [s. l.], v. 234, p. 105059, 2023. Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0303264723002344>. Acesso em: 10 jul. 2025.

VON FRANZ, M.-L. **A busca do sentido: entrevistas radiofônicas**. Tradução de Nancy Donnabella e Inácio Cunha. São Paulo: Paulus, 2021.

VON FRANZ, M. L. **Alquimia: introdução ao simbolismo e à psicologia**. São Paulo: Paulus, 1981.

VON FRANZ, M. L. **A interpretação dos contos de fada**. São Paulo: Paulus, 2000.

VON FRANZ, M. Louise. **O caminho dos sonhos**. 8. ed. São Paulo: Cultrix, 1996.

VON FRANZ, M. Louise. **Psicoterapia**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2021.

YOGO, R. **Jung and Buddhism: a hermeneutical engagement with the Tibetan and Zen Buddhist traditions**. 2001. Thesis (Doctorate of Philosophy) – University of Kent, Kent, 2001. Disponível em: <https://doi.org/10.22024/UniKent/01.02.86247>. Acesso em: 10 jul. 2025.

YOSHINORI, T. (org.). **A Espiritualidade Budista I: Índia, Sudeste Asiático, Tibete e China**. São Paulo: Perspectiva, 2006a.

YOSHINORI, T. (org.). **A Espiritualidade Budista II: A China mais recente, Coréia, Japão e Mundo Moderno I & II**. São Paulo: Perspectiva, 2006b.

YOUNG-EISENDRATH, P. O diálogo entre Jung e o Budismo: um ajuste. *In*: EISENDRATH, P. Y.; DAWSON, T. (ed.). **Compêndio da Cambridge sobre Jung**. São Paulo: Madras, 2011. p. 323-342.

YOUNG-EISENDRATH, P. The Buddhist Unconscious (Alaya-vijnana) and Jung's Collective Unconscious: What Does It Mean to Be Liberated from the Self?. *In*: SOUZA, J. *et al.* (org.). **Depth Psychology and Mysticism: interdisciplinary approaches to the study of mysticism**. Cham: Palgrave Macmillan, 2018. p. 269-282. Disponível em: https://doi.org/10.1007/978-3-319-79096-1_16. Acesso em: 10 jul. 2025.

YOUNG-EISENDRATH, P. The transformation of human suffering: a perspective from Psychotherapy and Buddhism. **Psychoanalytic Inquiry**, [s. l.], v. 28, n. 5, p. 541-549, 2008.

YOUNG-EISENDRATH, P.; MURAMOTO, S. **Awakening and insight: Zen Buddhism and Psychotherapy**. New York: Brunner-Routledge, 2002.

YUKO, N. Introdução à história do Direito Japonês. **Revista de Direito**, Porto Alegre, n. esp., p. 9-18, 2002.

WATKINS, M. Seeding liberation: a dialogue between depth psychology and liberation psychology. *In*: SLATTERY, D.; CORBETT, L. **Depth Psychology: meditations in the field**. 2nd. ed. Switzerland: Daimon Verlag, 2002. p. 204-224.

WATTS, A. **As filosofias da Ásia**: transcritos editados. Rio de Janeiro: Fissus, 2002.

WEBSTER, R. **Chinese numerology: the way to prosperity & fulfillment**. [S. l.]: Llewellyn Publications, 1998.

WELWOOD, J. **Em busca de uma psicologia do despertar**: Budismo, Psicoterapia e o caminho da transformação espiritual individual. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.

WESTERHOFF, J. **Nāgārjuna's Madhyamaka: a philosophical introduction**. New York: Oxford University Press, 2009.

WILHELM, Richard. **I Ching: o Livro das Mutações**. 1 ed. São Paulo: Pensamento, 2006.

WILLIAMS, P. **Buddhist thought: a complete introduction to the indian tradition**. London: Routledge, 2000.

WILLIAMS, P. **Māhāyana Buddhism: the doctrinal foundations**. 2nd. ed. New York: Routledge, 2008.

Site

<https://mubi.com/>

<http://www.zegk.uni-heidelberg.de>