

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS

DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

PROGRAMA DE ESTUDOS PÓS-GRADUADOS EM CIÊNCIA DA
RELIGIÃO



Adriano Rosatti Campo

UMA LEITURA DO “DHARMA DE ARJUNA” A PARTIR DE
ELEMENTOS DA PSICOLOGIA ANALÍTICA DE JUNG

Mestrado em Ciência da Religião

São Paulo
2022



**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO
PAULO**

Adriano Rosatti Campo

**UMA LEITURA DO “DHARMA DE ARJUNA” A PARTIR DE
ELEMENTOS DA PSICOLOGIA ANALÍTICA DE JUNG**

Mestrado em Ciência da Religião

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO, sob a orientação do Professor Doutor Frank Usarski.

São Paulo
2022

Numero Pontifícia Universidade Católica de
São Paulo.

Biblioteca Nadir Gouvêa Kfourì

Uma leitura do “Dharma de Arjuna” a partir de
elementos da Psicologia Analítica de Jung. Mestrado em
Ciência da Religião. Adriano Rosatti Campo – São Paulo:
Biblioteca Nadir Gouvêa Kfourì, 2022.

95 p.: il.; color; 30 cm.

Adriano Rosatti Campo

**UMA LEITURA DO “DHARMA DE ARJUNA” A PARTIR DE
ELEMENTOS DA PSICOLOGIA ANALÍTICA DE JUNG**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO, sob a orientação do Professor Doutor Frank Usarski.

Aprovado em: ____/____/____

Prof. Dr. Frank Usarski – Pontifícia
Universidade Católica de São Paulo

Prof. Dr. Roberto Simões – Pontifícia
Universidade Católica de São Paulo

Prof. Dr. Everton Maraldi – Pontifícia
Universidade Católica de São Paulo

Dedico este trabalho, primeiramente a Deus, que me concedeu mais uma oportunidade de vida para meu aprimoramento e desenvolvimento. Também dedico a minha família, que me deu as bases materiais, emocionais e espirituais que, mesmo tendo sido modificadas, foram o alicerce do que me tornei.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 88887.499141/2020-00.

A fundação São Paulo também colaborou significativamente, já que completou o valor da Bolsa da CAPES, já que essa não cobria integralmente o valor da mensalidade da universidade.

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) - Finance Code 88887.499141/2020-00

AGRADECIMENTOS

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela bolsa que viabilizou a realização deste trabalho, e à Fundação São Paulo, mantenedora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, pela bolsa, fundamental para que esse trabalho pudesse ser realizado. Aos coordenadores, Prof. Dr. Edin Sued Abumanssur e Prof. Dr. Wagner Lopes Sanchez, pelo suporte durante todo o curso. À Andreia Bisuli, assistente da coordenação, por sua dedicada atenção.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Frank Usarski, pela paciente e generosa dedicação nesta jornada que teve inúmeras dificuldades da minha parte, devido a contratempos de ordem pessoal e falta de experiência em trabalhos acadêmicos.

A todos os professores do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião da PUC-SP.

Agradeço imensamente também aos meus pais, que sempre me apoiaram em tudo, em especial nos meus estudos. Forneceram as bases nas quais me construí enquanto indivíduo. Sem a ajuda e apoio deles, tanto a nível material como emocional e espiritual, não seria quem sou hoje.

Agradeço a Goura Hari Dasa, nome iniciático de Guilherme Alvez Pereira, meu professor de Jyotish (Saber indiano sobre o tempo e suas qualidades em relação as estrelas) que me apresentou o Vaishnavismo, conhecido popularmente como movimento Hare Krishna, e me ensinou as primeiras bases do pensamento védico. Mesmo não tendo me iniciado ou convertido ao Vaishnavismo, desenvolvi uma apreço e simpatia impar por essa tradição e pelos ensinamentos védico e derivados dos védicos.

Por fim, agradeço a Deus, a origem e proposito de todas as coisas, conhecido por muitos nomes nas diversas tradições religiosas e, no caso do Vaishnavismo, Sri Krishna Govinda. Como é comum dentro do Vaishnavismo, devemos sempre buscar, medida do possível dentro de nossas limitações, espiritualizar e oferecer seus diversos aspectos da vida a deus, sacralizando-os. Ofereço então este humilde trabalho a deus, e que isso possa estimular mais pesquisas de cunho psicológico sobre religiões de maneira geral, e em especial as religiões indianas, pois este tipo de pesquisa é muito rara no Brasil.

RESUMO

Nesta dissertação, propusemos a desenvolver uma leitura do “Bhagavad Gita”, texto clássico do Hinduísmo, a partir de uma lente da Psicologia junguiana. Esse exercício, vale reforçar, não possui nenhum caráter de proselitismo, ainda que possa, eventualmente, ser incorporado à nossa própria prática terapêutica, como exemplo ou modelo de narrativa. Assim, inicialmente, identificamos no enredo do “Bhagavad Gita” uma narrativa passível dessa leitura. Ela envolve os protagonistas da obra, a saber, o príncipe guerreiro Arjuna, do clã dos Pândavas, e o condutor de sua quadriga, o deus Krishna (avatar de Vishnu), no contexto da batalha de Kurukshetra. Arjuna está acabrunhado por ser demandado a matar parentes, mestres e amigos pertencentes ao clã inimigo dos Kurus. Paralisado, pede o conselho de Krishna, que o instrui para sair deste estado, participar da vitória de seu clã e avançar na senda espiritual. Esse aprendizado, que denominamos “Dharma de Arjuna”, é objeto de nossa leitura, que toma como base a teoria junguiana e seus elementos centrais (ego, self, complexos, persona, processo de individuação). A pergunta-hipótese com que trabalhamos foi a seguinte: é possível interpretar o “dharma de Arjuna” como uma jornada semelhante à do processo de individuação? A resposta, desenvolvida a partir do cruzamento dos campos e de uma leitura cuidadosa dos capítulos que compõem o “Bhagavad Gita” (na tradução publicada no Brasil pela ISKON), é afirmativa.

Palavras-chave: Bhagavad Gita, Psicologia Junguiana, Hinduísmo. Psicologia da Religião, Ciência da Religião.

ABSTRACT

In this dissertation, we propose to develop a reading of the “Bhagavad Gita”, a classic text of Hinduism, through a Jungian Psychology lens. This exercise, it is worth emphasizing, does not have any proselytizing character, although it may eventually be incorporated into our own therapeutic practice, as an example or model of narrative. Thus, initially, we identified in the plot of the “Bhagavad Gita” a narrative that could be read. It involves the protagonists, namely, the warrior prince Arjuna, of the Pandavas clan, and the driver of his chariot, the god Krishna (Vishnu's avatar), in the context of the battle of Kurukshetra. Arjuna is distraught at being asked to kill relatives, masters and friends belonging to the Kurus' enemy clan. Paralyzed, he asks for the advice of Krishna, who instructs him to come out of this state, participate in the victory of his clan and advance on the spiritual path. This learning, which we call “Arjuna's Dharma”, is the object of our reading, which is based on Jungian theory and its central elements (ego, self, complexes, persona, individuation process). The question we worked as hypothesis with was the following: is it possible to interpret “Arjuna's dharma” as a journey similar to that of the individuation process? The answer, developed from the crossing of fields and a careful reading of the chapters that make up the “Bhagavad Gita” (in the translation published in Brazil by ISKON), is affirmative.

Keywords: Bhagavad Gita, Jungian Psychology, Hinduism, Psychology of Religion, Religious Science.

ÍNDICE

ÍNDICE.....	10
CAPÍTULO 01 - HINDUÍSMO, DHARMA E BAGHAVAD GITA: EM BUSCA DO “DHARMA DE ARJUNA”.....	12
INTRODUÇÃO.....	12
1.1 O HINDUÍSMO E SEU DESENVOLVIMENTO HISTÓRICO.....	13
1.2 PRIMEIRA APROXIMAÇÃO DO “BHAGAVAD GITA”.....	19
1.3 UMA SÍNTESE DO “BHAGAVAD GITA”.....	20
1.4 O <i>DHARMA</i> COMO PONTO CHAVE DO DIÁLOGO ENTRE KRISHNA E ARJUNA.....	22
1.4.1 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O <i>DHARMA</i>	22
1.4.2 O <i>DHARMA</i> NO “BHAGAVAD GITA”.....	25
1.4.3 A BUSCA PELO “ <i>DHARMA</i> DE ARJUNA”.....	26
1.5 O “ <i>DHARMA</i> DE ARJUNA” E SUA CONVERGÊNCIA EM RELAÇÃO À IDEIA DE “ <i>SVA-DHARMA</i> ”.....	32
CONCLUSÃO AO CAPÍTULO.....	34
 CAPÍTULO 02 - CHAVES JUNGUIANAS PARA UMA LEITURA DO “DHARMA DE ARJUNA”.....	 35
INTRODUÇÃO.....	35
2.1 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE JUNG, PSICOLOGIA JUNGUIANA E SUAS PECULIARIDADES.....	35
2.2. ELEMENTOS TEÓRICOS DA PSICOLOGIA JUNGUIANA – UMA DESCRIÇÃO SUSCINTA.....	37
2.2.1 O EGO E A CONSCIÊNCIA.....	38
2.2.2 O INCONSCIENTE.....	39
2.2.3 OS COMPLEXOS.....	39
2.2.4 LIBIDO.....	41
2.2.5 A SOMBRA.....	41
2.2.6 A PERSONA.....	42
2.2.7 INCONSCIENTE COLETIVO.....	43
2.2.8 ARQUÉTIPOS.....	44
2.2.9 INSTINTOS.....	44
2.2.10 ANIMA/ANIMUS.....	45
2.2.11 O <i>SELF</i>	45
2.2.12 A FUNÇÃO TRANSCENDENTE.....	46
2.2.13 A INDIVIDUAÇÃO.....	47

2.3 BREVE SÍNTESE SOBRE A VISÃO DE JUNG SOBRE RELIGIÕES E UMA APROXIMAÇÃO COM A FILOSOFIA HINDU.....	52
CONCLUSÃO AO CAPÍTULO.....	59

CAPÍTULO 03. UMA PROPOSTA DE LEITURA DO “DHARMA DE ARJUNA” A PARTIR DE UMA PERSPECTIVA JUNGUIANA.....	61
--	-----------

INTRODUÇÃO.....	61
3.1 UMA APROXIMAÇÃO ENTRE OS PERSONAGENS DO “DHARMA DE ARJUNA” E O FERRAMENTAL TEÓRICO JUNGUIANO.....	63
3.1.1 ARJUNA: EGO.....	63
3.1.2 DURYODHANA E O CLÃ KURU: A SOMBRA E OS COMPLEXOS.....	64
3.1.3 O CLÃ PÂNDAVA: A PERSONA.....	65
3.1.4 A CONFUSÃO DE ARJUNA: LIBIDO REPRESADA.....	66
3.1.5 – KRISHNA: O SELF.....	67
3.2 UMA APROXIMAÇÃO ENTRE A NARRATIVA DO “BHAGAVAD GITA” E O PROCESSO JUNGUIANO DE INDIVIDUAÇÃO.....	68
3.2.1 – CAPÍTULO 1: UMA SÍNTESE DO DRAMA DE ARJUNA.....	68
3.2.2 – CAPÍTULO 2: UM DIÁLOGO DE CONEXÃO.....	70
3.2.3 – CAPÍTULO 03: KARMA YOGA.....	75
3.2.4 – CAPÍTULO 04: CONHECIMENTO TRANSCEDENTAL.....	77
3.2.5 – CAPÍTULO 5: AGINDO NA CONSCIÊNCIA DE KRISHNA.....	79
3.2.6 – CAPÍTULO 6: DHYANA YOGA.....	81
3.2.7 – CAPÍTULO 10: A OPULÊNCIA DO ABSOLUTO.....	84
3.2.8 – CAPÍTULO 11: UM CONTATO COM O SELF.....	85
3.2.9 – CAPÍTULOS 15 e 16: DIFERENCIANDO A MENTE DO TODO.....	85
3.2.10 – CAPÍTULO 18: A RENÚNCIA DO “MATADOR DO SENHOR DOS SENTIDOS”.....	88
CONCLUSÃO AO CAPÍTULO.....	89

CONCLUSÃO AO TRABALHO.....	91
-----------------------------------	-----------

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	94
--	-----------

CAPÍTULO 01 - HINDUÍSMO, DHARMA E BAGHAVAD GITA: EM BUSCA DO “DHARMA DE ARJUNA”

INTRODUÇÃO

Há séculos, o “*Bhagavad Gita*” atrai e instiga leitores. A obra, que é parte de um monumento literário muito mais extenso (o “*Mahabharata*”, poema épico de aproximadamente 80 mil versos), se constituiu, inicialmente, em inspiração aos devotos de Vishnu/Krishna.

Em tempos mais recentes, a partir de sua tradução para as línguas europeias, também chegou ao público não hindu, despertando interesse de “buscadores” e, também, de pessoas interessadas em cultura e em boas histórias. E também fez parte de uma expansão do próprio Hinduísmo para territórios extra Índia, a partir de movimentos religiosos universalistas como o Hare Krishna (ISKON).

Para além de seu aspecto religioso/devocional, o “*Bhagavad Gita*” também possui interesse literário e, especialmente, humano. E isso porque “ataca de frente” algumas das principais questões humanas. Questões atemporais, entre as quais estão: como superar as muitas e cruéis dúvidas que, repetidas vezes, nos assaltam ao longo da vida? Como estabelecer uma relação saudável com o “extra-humano” que nos permita viver melhor? Onde encontrar apoio, refrigério e segurança diante dos desafios e incertezas da vida? Em que, nesse processo, reside nosso dever, e como devemos nos conduzir? Tais questões sobrepõem os limites do religioso e também se inscrevem em contextos como os da Filosofia e da Psicologia.

E é exatamente pela Psicologia que pretendemos caminhar em nossa pesquisa. Na medida em que, do diálogo entre Arjuna e Krishna emerge o que poderíamos chamar de uma “resposta existencial estruturante” – por nós batizada de “Dharma de Arjuna” –, cogitamos a possibilidade de lê-la a partir de elementos de uma escola psicológica consagrada.

Nossa escola de escolha foi a da Psicologia Analítica, de Carl Gustav Jung. A partir dos elementos que a compõem, como a ideia de individuação, buscamos fazer uma aproximação. E, é claro, oferecer uma resposta à nossa hipótese de trabalho.

“*Dharma*” e “*Bhagavad Gita*”: nas últimas décadas, desde o início da chamada “Contracultura” e da “Nova Era” (GAIR, 2007; GUERRIERO et al., 2016), estas expressões – respectivamente, um conceito e o título de uma obra clássica do Hinduísmo – passaram a fazer parte do vocabulário de sociedades de todo o mundo, no campo das aproximações recentes em relação às chamadas “religiões orientais”. Elas, contudo, são bem mais antigas e, até por isto, muito ricas em termos semânticos e interpretativos.

Neste Capítulo, a proposta é estabelecer recortes conceituais, não exaustivos, de ambos os termos, relacionando-os e destacando alguns de seus elementos principais. Esses recortes serão conectados aos recortes produzidos nos demais capítulos desta dissertação, a fim de chegarmos à confirmação ou à invalidação de nossa hipótese de trabalho.

Em um primeiro momento, faremos uma breve apresentação do Hinduísmo, algo que assume um valor instrumental para a compreensão do conceito de “*Dharma*” e da importância do “*Bhagavad Gita*”. A partir daí, faremos um aprofundamento em relação ao “*Bhagavad Gita*” e ao conceito de “*Dharma*”, situando-o em termos etimológicos e, em especial, dentro da própria obra em questão.

Chegamos, então, ao ponto focal do Capítulo. Nossa busca tem como meta localizar o que denominamos de “*Dharma* de Arjuna”, status ou condição “espiritual” alcançado pelo líder militar dos pândavas em seu diálogo com Krishna. Esse “*Dharma*”, que conversa com os conceitos clássicos de *Dharma* no Hinduísmo, com o movimento vaishnava e com sua vertente Hare Krishna (de Swami Prabhupada), será o elemento de análise e comparação a partir de uma perspectiva junguiana, nos próximos capítulos.

1.1 O HINDUÍSMO E SEU DESENVOLVIMENTO HISTÓRICO

Os termos-chave que nos ajudam a chegar ao cerne deste Capítulo nascem no contexto do Hinduísmo. Mas, quando falamos de Hinduísmo, falamos do quê? Antes de oferecer uma resposta, é preciso perceber sua grandeza e estabelecer um recorte que possibilite o trabalho. Como sinaliza Frank Usarski (2021), “*toda publicação cujo tema seja o Hinduísmo deve, necessariamente,*

fazer concessões à complexidade extraordinária e ao caráter 'difuso' desta que é uma das mais antigas tradições espirituais do mundo".

Uma complexidade que se expressa na própria nomenclatura religiosa. Hinduísmo, afinal, é um termo nascido “de dentro para fora”, pela atribuição de não praticantes a partir de um antigo marcador geográfico, o rio Indo/*Sindhu*. O nome, porém, acabou consagrado pelo próprio uso e, hoje, é amplamente aceito. É de se destacar, também, a diversidade interna – a “difusão” de que fala Usarski – da religião, com suas variações regionais, devocionais, canônicas e rituais.

Tendo em mente esses fatores, assim como a grande quantidade de bons estudos sobre o tema (alguns dos quais constituem o nosso rol de Referências) e o escopo deste trabalho, optamos por uma definição instrumental de “Hinduísmo”. Ela não é exaustiva e nem desconsidera a problemática relacionada ao tema, mas, acreditamos, tem profundidade suficiente e se mostra adequada à pesquisa.

Seu recorte é triplo: geográfico, cronológico e teológico. Conceituamos o Hinduísmo como uma religião nascida no subcontinente indiano (em uma área geográfica que abrange os atuais territórios da Índia, Paquistão, Sri Lanka, Bangladesh, Nepal, Butão e de partes do Afeganistão e de Mianmar – Fig. 01), institucionalizada por volta de 1200 AEC (com base em componentes anteriores) e que se organiza a partir de textos, práticas e crenças consensuais entre a maioria de seus praticantes.

Feito esse recorte, passamos ao desenvolvimento histórico de um Hinduísmo “clássico” – situado aproximadamente entre 1200 AEC e 400 EC –, no qual serão inscritos tanto a “*Bhagavad Gita*” quanto o conceito de “*Dharma*”. Nossa referência é o trabalho de Usarski (2021), que apresenta essa trajetória em grandes linhas, respondendo de forma satisfatória a afirmações como a do *scholar* Surendranath Dasgupta (1922) quanto às escassas possibilidades de organização linear e sistemática de uma história da filosofia indiana.

Usarski divide o Hinduísmo em três fases ou períodos delimitados a partir de três critérios, a saber: (1) textos cruciais; (2) o momento aproximado de elaboração destes textos; e (3) a tendência religiosa predominante (USARSKI, 2021). Essas fases são marcadas tanto por processos de ruptura quanto de continuidade; a conexão entre elas, inclusive no que respeita aos textos literários, é clara.

Fig. 01 – Subcontinente indiano. Área de expansão do Hinduísmo.



Fonte: Guia Geográfico, “Atlas da Ásia”.

A primeira fase, entre os anos de 1200 e 1000 AEC, é marcada pela hegemonia ritual e social dos integrantes da casta brâmane¹, os operadores da religião. Esse período, chamado de “Védico” (do sânscrito “Veda”, “saber”, “conhecimento [de viés religioso]”), é marcado pela produção de dois conjuntos de obras, o “*Samhita*” (“reunião”, “agrupamento”, “posto junto”) e os “*Brahmanas*” (derivado de “brâmane”, sacerdote do deus Brahma).

Os quatro textos do “*Samhita*” – “*Rig Veda*”, “*Sama Veda*”, “*Yajur Veda*” e “*Atarva Veda*” - reuniam hinos, cânticos e orações a vários devas (deuses), assim como fórmulas mágicas. Já os “*Brahmanas*” tinham um caráter instrumental, especificando os rituais e explicando seu significado.

O primeiro momento institucionalizado do Hinduísmo, em síntese, é caracterizado pela cristalização, na forma escrita, de uma tradição religiosa oral associada à devoção e aos rituais, pela valorização e complexificação dos próprios rituais e pela configuração de um sistema social formado por quatro castas – *brâmanes* [religiosos], *kshátriyas* [ou *xátrias*, guerreiros], *vaishyas* [camponeses e negociantes] e os *shudras* [serventes] –, com hegemonia dos

¹ A despeito dos termos originadores transliterados “Brahman” e “Brahma”, optamos pelo uso de “brâmane”, palavra dicionarizada na língua portuguesa.

agentes religiosos. Entre os deuses surgidos e/ou de maior devoção nessa etapa estão Indra, Agni e Soma (USARSKI, 2021)².

A segunda fase do Hinduísmo se desenvolve entre 800 e 500 AEC e é marcada por uma reação à hegemonia social e religiosa da casta brâmane. As sociedades locais, então, viviam um momento de prosperidade econômica e urbanização, o que desafiou a estrutura de poder do antigo sistema de castas (também chamadas *varnas*).

Nesse contexto, guerreiros/administradores (*kshátriyas*) e comerciantes (*vaishyas*) ganharam força, colocando em questão o domínio brâmane. Brâmanes que, como observa Usarski, haviam tornado seus serviços cada vez mais especializados e complexos – o que fez com quem concentrassem mais riqueza e poder, ao mesmo tempo em que tinham diminuída a confiança dos demais agentes da sociedade.

É nesse período que nascem, por exemplo, o Budismo e o Jainismo (séc. VI AEC), religiões que emergem dos referenciais do Hinduísmo e têm como fundadores Sidarta Gautama e Nigrantha-Jnatiputra ou Mahavira, ambos pertencentes à casta guerreira (BUSWELL e LOPEZ, 2014, pp. 741-742, p. 587; SARAO e LONG, 2017).

No seio desse processo de reorganização, ganham força a *guru kula* – relação mestre-discípulo para efeitos de aprendizado e crescimento espiritual – e os *ashramas*, locais afastados, em geral próximos à natureza (e apartados da sociedade), voltados à evolução espiritual.

Outro marcador dessa etapa está na literatura religiosa. Nela, surgem dois tipos importantes de textos, os “*Aranyakas*” (de “*aranya*”, “raiz” ou “floresta”, termo associado à ascese nas matas) e os “*Upanishads*” (“[conhecimento] adicional/suplementar” + “sentar-se perto [do mestre]”; STUTLEY e STUTLEY, 2019, p. 17 e p. 312).

Nos “*Aranyakas*”, os elementos ou considerações ritualísticas perdem espaço para especulações sobre a natureza da verdade. Tais especulações, relacionadas à meditação filosófica e à busca do autoconhecimento, também

² Por uma questão de escopo do trabalho, não avançaremos nas discussões a respeito das origens mais remotas da sociedade/religião indiana, que envolvem teorias relativas a invasões estrangeiras (árias x drávidas) ou a uma configuração autóctone. Essas discussões, que mobilizaram pensadores como Max Müller e até nacionalistas indianos, contudo, merecem ser conhecidas. Sugerimos, assim, a leitura do trabalho do próprio Usarski.

indicam o fortalecimento dos indivíduos no processo religioso, pavimentando uma estrada intelectual para os “*Upanishads*”. Os “*Upanishads*” também são conhecidos por outro nome, “*Vedanta*” (“[parte] final dos Vedas”), o que mostra sua conexão com as obras do período anterior do Hinduísmo.

Existem dois grandes grupos de “*Upanishads*”. O primeiro, com maior número de textos, tem como foco “*brahman*” (termo associado à ideia de “crescimento” ou “surgimento”), o princípio unificador impessoal, eterno e existente por si (STUTLEY e STUTLEY, 2019, p. 50; FLOOD, 1996, p. 15).

“*Brahman*” é entendido como transcendente não só à dualidade, mas à pessoalidade em qualquer nível. Figuradamente falando, é um “oceano cósmico” no qual a alma individual, *in fine*, deve se dissolver. Esse conceito é base para uma das escolas de *Vedanta* (DASGUPTA, 1922).

Outro conceito desenvolvido nos “*Upanishads*”, associado à ideia de “*Brahman*”, é “*atman*” (“essência ou princípio vital”, derivado da ideia de respiração; STUTLEY e STUTLEY, 2019, p. 31). O termo, que já aparece no “*Rig Veda*”, denota, por um lado, a essência última do universo e, por outro, o alento vital, divino, na pessoa. Ou seja: dependendo da escola vedantina que se utilize, ele pode representar o mesmo que “*Brahman*” (um princípio) ou, então, uma centelha do divino (divino = “*Bhagavan*”) manifestada em um elemento da realidade (STUTLEY e STUTLEY, 2019, p. 50).

O segundo grupo de “*Upanishads*”, dos quais os textos mais famosos são os “*Sri Upanishads*”, foca em “*Bhagavan*” (“afortunado”, abençoado), o aspecto pessoal de deus, visto como controlador supremo da realidade. Surge, então, uma diferenciação explicitada por duas escolas, a personalista e a impersonalista (DASGUPTA, 1922): enquanto “*Brahman*” é um princípio impessoal, “*Bhagavan*” é a própria divindade dotada de pessoalidade. Para os impersonalistas, “*Brahman*” é um elemento supra, situado além da possibilidade de formatação a partir de um molde “divino”; para os personalistas, “*Bhagavan*”, o verdadeiro merecedor da devoção (*bhakti*), controla ou manifesta “*Brahman*”, visto como uma de suas faculdades ou capacidades.

A terceira fase de desenvolvimento do Hinduísmo tem início por volta de 400 AEC e se estende até 400 EC. Ela se caracteriza por transformações de grande impacto, com presença significativa, inclusive, sobre a religião praticada atualmente. A primeira dessas transformações é a ampliação do protagonismo

religioso, que deixa de ser exclusivo das elites – mais exatamente, da super especializada casta brâmane – e ganha as pessoas comuns (nas demais castas e nas vilas, comunidades, clãs e até em categorias profissionais).

Temos, então, um processo de configuração e expansão dos deuses e das devoções. Nasce, então, a representação atual que muitas pessoas têm da Índia como um lugar de “milhões de divindades”. É quando surge, por exemplo, a ideia de “*trimurti*” (“três formas”), conjunto de três divindades que representa um processo cósmico. A “*trimurti*” mais célebre, ao menos em nossa época, é a formada por *Brahma* (aspecto criador do divino), *Vishnu* (seu aspecto mantenedor) e *Shiva* (seu aspecto destruidor)³.

Ao mesmo tempo, ganha força um “monoteísmo” que não chega ao estágio da fé em um deus exclusivo, como observa Usarski (2021), mas que “*se assenta sobre a existência de diversas manifestações do divino que são relativizadas pela onipotência do Ser superior preferido*”.

Os textos característicos deste período são os “*Puranas*” (de “antigo”, “anterior”) e os “*Itihasas*” (de “assim era”). Os “*Puranas*” são um conjunto de histórias e relatos antigos que guardam mensagens simbólicas; para alguns grupos hindus, seus textos são, ao mesmo tempo, simbólicos e reais, reportando uma extraordinária realidade passada. Já os “*Itihasas*” são epopeias, histórias heroicas (por vezes, longuíssimas) em forma de diálogo e repletas de significados espirituais para os adeptos.

Dois dos mais célebres “*Itihasas*” são o “*Ramayana*” (“A Jornada de Rama”, atribuído a Valmiki), que narra o périplo do herói-deus Rama para salvar sua esposa, Sita, das garras do rei-demônio Ravana (GOLDMAN, 2009), e o “*Mahabharata*” (“A Grande Dinastia dos Bharats”, atribuído a Vyasa Deva), que narra uma guerra tremendamente antiga entre dois clãs ou casas nobres pelo domínio do território. Esta última obra nos é especialmente cara por trazer, em seu bojo, outro clássico hindu – o “*Bhagavad Gita*” –, que é objeto desta dissertação.

³ Diferentes linhas do pensamento religioso hindu situam esses deuses em uma posição de equivalência ou, então, de submissão. Nossa pesquisa parte da tradição do Gaudia Vaishnavismo (Sociedade Internacional para a Consciência de Krishna – ISKON ou Hare Krishna), que considera Vishnu como o deus verdadeiro, sendo Shiva e Brahma a ele subordinados.

1.2 PRIMEIRA APROXIMAÇÃO DO “BHAGAVAD GITA”

Presente no cenário intelectual europeu há mais de duzentos anos, o “*Bhagavad Gita*” (“A Suprema Canção do Senhor”, em uma tradução consagrada) é um dos textos religiosos mais estudados e traduzidos do mundo; neste período, também se configurou como uma espécie de “obra padrão” ou “universal” da tradição hindu (CHAPPLE, in SARGEANT, 2009, xix).

Essa abundância de traduções, algumas das quais disponíveis em língua portuguesa – como as de Huberto Rohden, Roviralta Borrel, Francisco Lorenz e da ISKON (a partir da tradução comentada para o inglês de Swami Prabhupada) –, oferece ao pesquisador uma vantagem e um problema. A vantagem é a da possibilidade de eleição daquele texto que ele considere o mais fidedigno ou o mais interessante; e o problema desta mesma escolha, que, no caso acadêmico, tem como “dedos apontados” o recorte e a justificativa da escolha.

Nesta pesquisa de dissertação, como já indicamos na Introdução, optamos por utilizar o texto publicado pela ISKON – “*Bhagavad Gita – Como Ele é*”. A escolha se deve, em primeiro lugar, a uma proximidade pessoal em relação à tradição *Gaudya Vaishnava*. Mesmo não pertencendo à comunidade, temos estima e respeito pela forma como, ao longo das últimas décadas, seus adeptos difundiram ideias religiosas do Hinduísmo no Ocidente. Mantemos, contudo – e nem poderia ser diferente –, o distanciamento crítico necessário à pesquisa acadêmica. Há que se considerar, também, a qualidade da tradução, assim como o fato de que se trata de uma obra acessível ao grande público.

Em nossa pesquisa, buscamos nos ater ao texto em si, à tradução, considerando e assinalando os comentários de Swami Prabhupada sempre que nos servimos deles. Esses comentários, produzidos por um especialista religioso, fornecem uma perspectiva mínima para a leitura do texto, e nos auxiliaram em nossa própria exegese. Nos casos em que houve dúvida em relação à tradução, fizemos seu cotejamento com a tradução para o inglês de Winthrop Sargeant (publicada em 1979), obra reconhecida por sua qualidade e pelo esforço de seu autor no detalhamento dos termos e conceitos originais.

O argumento geral da obra é instigante: um príncipe guerreiro, Arjuna, está prestes a entrar em batalha contra inimigos que são, ao mesmo tempo, seus

parentes; acabrunhado por esta situação de “derramar o próprio sangue” (e também o de alguns de seus professores), ele fraqueja. E vai encontrar conselho no cocheiro de seu carro de guerra, ninguém menos que o deus Krishna, avatar de Visnu (Fig. 02). Estabelece-se, então, um diálogo que é entendido, no contexto hindu, como uma lição para o desenvolvimento e a realização espiritual. O próprio *Dharma* – o “*Dharma* de Arjuna”, que é um elemento central em nossa pesquisa –, capaz de sintetizar todo o conhecimento védico de forma acessível.

Figura 02 – Representação clássica do diálogo entre Arjuna, o príncipe guerreiro, e Krishna, o cocheiro divino.



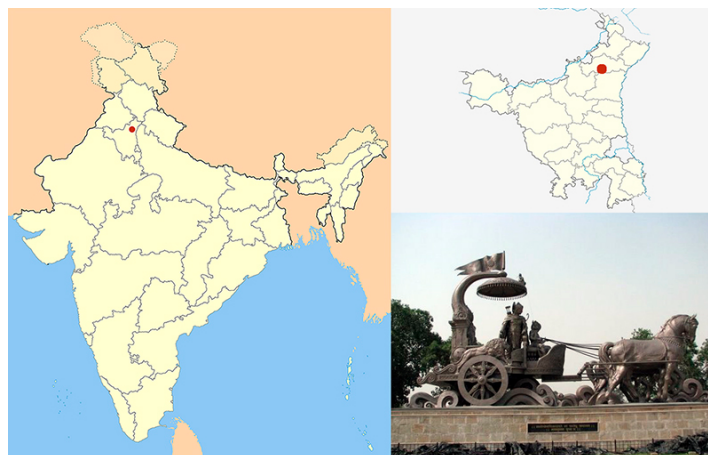
Referência: Kesari TV, Índia.

1.3 UMA SÍNTESE DO “BHAGAVAD GITA”

Kurukshetra (“campo dos Kurus”), planície situada no atual Estado indiano de Haryana, no norte do país, é o palco da batalha que fornece o argumento para o “*Bhagavad Gita*”⁴. Lá, dois clãs nobres e relacionados por parentesco – os pândavas e os kurus ou kauravas –, lutam pelo domínio do reino de Hastinapura (“Cidade dos Elefantes”, situado próximo à atual região de Deli – Fig. 03).

⁴ Sobre a historicidade da batalha de Kurukshetra e sua localização cronológica, ver, por exemplo, GANGOPADHYAY, 2020.

Fig. 03 – À esquerda, mapa da Índia com a localização do sítio de Kurukshetra. À direita, no alto, mapa do Estado indiano de Haryana, com a localização de Kurukshetra. Embaixo, estátua representando o carro de Arjuna e Krishna instalada em Kurukshetra.



Fonte: Wikimedia Commons, com arte do autor.

Os pândavas estão representados pelos irmãos Yudhishtira, Bhima, Arjuna (personagem-chave do *“Bhagavad Gita”*), Nakula e Sahadeva, líderes do clã; os kurus têm como figuras de destaque Duryodhana, Dussasana, Bhishma, Drona, Ashwatthama, Jayadratha, Kripa, Kritavarma, Shalya, Sudakshina, Bhurishravas, Bahlika, Shakuni e Bhagadatta.

A obra começa nos momentos tensos que antecedem a refrega, mais exatamente quando seu personagem principal, o príncipe Arjuna, dos pândavas, encara a inevitabilidade da guerra. Sendo ele um integrante da casta guerreira, lutar ou matar não é problema; o problema reside no fato de que muitos dos inimigos do clã Kuru são seus parentes ou, então, seus mestres – pessoas que ele estima: *“Ali Arjuna pôde ver, no meio dos exércitos de ambos os grupos, seus pais, avós, mestres, tios maternos, irmãos, filhos, netos, amigos e também seu sogro e bem-querentes - todos ali presentes.”* (*BHAGAVAD GITA COMO ELE É*, Capítulo 1, texto 26).

Daí, o dilema: lutar e cumprir o dever, matando essas pessoas? Ou não lutar e preservá-las, fugindo, porém, ao dever? O arrazoado de Arjuna ao deus é extenso, exaustivo e choroso, estendendo-se do texto 27 ao 45. O texto 46 sintetiza assim sua imobilidade: *“Arjuna, tendo assim falado no campo de batalha, pôs de lado seu arco e flechas e sentou-se na quadriga, com a mente tomada pela angústia”*. Cabia ao deus, portanto, intervir.

Os dois clãs, vale observar, haviam chegado àquela situação-limite graças ao egoísmo de Duryodhana, líder dos kurus, e sua ambição pelo poder. Se seu exército vencesse, o *Dharma* – termo que vamos detalhar à frente, mas que pode ser traduzido, preliminarmente, como “lei moral” – estaria ameaçado, assim como os valores espirituais associados à retidão do governante.

Percebendo a angústia de Arjuna, o deus Krishna dele se compadece. Materializado como cocheiro do carro de guerra do príncipe guerreiro, com ele trava um diálogo a fim de extinguir a dúvida e manter o *Dharma*. Arjuna escuta e, ao refletir, elimina a própria ignorância. Assume, então, seu dever guerreiro, atacando seus oponentes e vencendo a batalha.

1.4 O DHARMA COMO PONTO CHAVE DO DIÁLOGO ENTRE KRISHNA E ARJUNA

Nos itens anteriores, traçamos um quadro conciso do desenvolvimento do Hinduísmo, nele localizando uma literatura religiosa e, dentro dela – mais exatamente, em sua terceira fase –, o “*Bhagavad Gita*”, que é parte do poema épico “*Mahabharata*”. Também trouxemos a palavra *Dharma*, antecipando um dos possíveis significados do termo.

Neste item, que desdobraremos em subitens, vamos situar o “*Dharma*” de modo mais específico. Primeiramente, vamos trazê-lo em termos conceituais gerais e, em seguida, chegaremos ao “*Bhagavad Gita*” e à ideia de um “*Dharma de Arjuna*”. Essa ideia, por sua vez, se relaciona com a ideia de *Dharma* pessoal ou “*sva-dharma*” (“*sva*”, “seu”, “o próprio”), vinculada ao conceito de *varnashrama dharma*.

1.4.1 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O DHARMA

Até o momento, traduzimos a palavra “*Dharma*” como “lei moral”. Essa definição preliminar, que evoca um caráter ético e cósmico-normativo – no sentido de ser um conjunto de regras que garante o funcionamento do universo –, tem origem na etimologia: a raiz sânscrita “*dhar*” ou “*dhri*”, que significa “sustentar” ou “abraçar” no sentido de trazer coesão, manter a ordem e impedir

a dissolução (STUTLEY & STUTLEY, 2019, p. 76; JONES & RYAN, 2007, p. 130).

A palavra, como observam Robert Buswell e Donald Lopez, é de tradução complexa, ainda que aponte para um núcleo semântico comum (algo que é apontado por HACKER, 2006):

Em sânscrito, [Dharma significa] “fator” ou “elemento”; [é] um termo polissêmico de grande importância no Budismo [e, também, no Hinduísmo, nossa religião objeto de pesquisa] e, ainda assim, de tradução notoriamente difícil, um problema reconhecido nas fontes tradicionais; ao menos dez significados para o termo são encontrados na literatura. (BUSWELL & LOPEZ, 2014, pp. 242, tradução livre).

Gavin Flood também se debruçou sobre o desafio da tradução de “*Dharma*”, circunscrevendo-a, porém, ao contexto hindu:

[...] *Dharma* é intraduzível. Com isso, queremos dizer que não existe termo equivalente nas línguas ocidentais, ao menos naquelas que buscaram fazê-lo, capazes de expressar, de maneira imediata e direta, a polivalência de termos como “dever”, “religião”, “justiça”, “lei”, “ética”, “mérito religioso”, “princípio” e “direito”. Mais especificamente, *Dharma* é o cumprimento do ritual védico pelos brâmanes. É a “ordenação ritualística do sacrifício védico”, e a referência direta para a realização dos ritos solenes (*Śrauta*) prescritos para os brâmanes, dos ritos domésticos (*grhya*) e das obrigações específicas para com a família e o grupo social. O *Dharma*, assim, constitui uma ideologia bem ampla que circunscreve tanto o ritual quanto o comportamento moral. (FLOOD, 2014, pp. 80-81).

De forma genérica, portanto, *Dharma* pode ser lido em uma perspectiva teológica, como dever religioso, e em uma perspectiva civil e legal, como os costumes corretos a observar na vida em sociedade e na governança (TOMIMATSU, 2013, p. 25).

E como essa ideia de *Dharma*, presente de forma tão intensa nas principais dimensões da sociedade indiana, se constrói em termos histórico-cronológicos? Pesquisadores consagrados das escrituras indianas, como Alfred Hiltebeitel e Patrick Olivelle, se debruçaram sobre o tema investigando extensivamente sua presença mais remota na religião, na lei e nas narrativas. Hiltebeitel localiza a emergência e consolidação do termo em um período de vai

de 300 AEC (nos primórdios da Dinastia Maurya) a 500 EC, ou seja, no interior da segunda fase de desenvolvimento do Hinduísmo apontada por Usarski (2021; HILTEBEITEL, 2011, pp. 5-6; USARSKI).

Patrick Olivelle observa que o termo é um neologismo cunhado pelos autores do “Rig Veda”; ele não era uma palavra central do vocabulário teológico hindu até meados do período védico e em sua fase tardia, quando da composição dos “Brahmanas” e das “Upanishads”.

Segundo o pesquisador, essa centralidade surgiu nos contextos religioso (em especial, no Budismo) e na ética imperial a partir de Açoca/Ashok (268-232 AEC), grande imperador Maurya e budista devoto, na metade do século III AEC; ela teria levado, inclusive, os brâmanes de então a definirem seu modo de vida em termos de *dharma*, e a estabelecer um corpo de textos devotados a dimensionar e a explicar seu próprio *dharma*, bramânico, em oposição aos *dharma*s de outras comunidades religiosas relevantes, os budistas e os jainistas (OLIVELLE, 2019, pp. 15-16).

O *Dharma* hindu, para os adeptos da religião, seria chamado de *Sanātana Dharma* (“*Dharma* Eterno”), expressão que também passou a identificar o próprio Hinduísmo.

Alfred Hiltebeitel reforça a importância do Budismo para a valorização da palavra: o *Dharma* como mensagem ou caminho de salvação proposto pelo Buda; o *Dharma* expandido para “*dharma*s”, múltiplos caminhos de salvação ou, então, ensinamentos pontuais; o aproveitamento da palavra em dezenas de vocábulos e nomes associados à religião, como “*Bodhidharma*”, “*dharmamudra*”, “*dharmapada*” e “*Dharmaraja*” (BUSWHEEL & LOPEZ, 2014, pp. 242-254).

Hiltebeitel também localiza doze “obras maiores” nas quais “*Dharma*” aparece e é desenvolvido – boa parte delas se relaciona ao Budismo, mas há, também, obras basilares do Hinduísmo: (1) Éditos de Açoca/Ashok; (2) *Āpastamba Dharmasūtra*; (3) *Nikāyas* budistas; (4) *Abhidharma*s budistas; (5) *Vinaya* budista; (6) *Gautama Dharmasūtra*; (7) *Baudhāyana Dharmasūtra*; (8) *Mahābhārata* (onde se inscreve o “*Bhagavad Gita*”); (9) *Rāmāyaṇa*; (10) Código de Manu (*Manu Smṛiti*) ou *Mānavadharmaśāstra*; (11) *Vasiṣṭha Dharmasūtra*; e (12) *Aśvaghoṣa’s Buddhacarita* (HILTEBEITEL, 2011, p. 8)⁵.

⁵ Essa relação feita pelo autor, vale observar, não segue uma ordem cronológica.

O termo, como se pode observar a partir de seu desenvolvimento histórico, inclusive em um contexto de diferenciação religiosa hindu-budista, é complexo e polissêmico. É, também, expressivo de uma ideia-força nada desprezível: basta pensar em sua abrangência geográfica. Por meio do Budismo, a ideia de *Dharma* ou *Dhama* (em páli, língua canônica da religião fundada por Sidarta Gautama) ultrapassou as fronteiras do subcontinente indiano, chegando aos territórios da Ásia Central, Oriente Próximo e até da Europa helênica, assim como do Tibete, China, Mongólia, Coreia, Japão e dos países do Sudeste Asiático (BUSWELL & LOPEZ, 2014, pp. 242-243).

Com o fortalecimento da influência bramânica e o surgimento de ritos, ainda na primeira etapa de organização do Hinduísmo as elites estabeleceram regulações, que foram codificadas sob três categorias: *Srauta* (“pertencente ao *Shruti*” [“o que foi ouvido”], conjunto de textos religiosos que concentram o cânone do Hinduísmo), associada aos principais sacrifícios/rituais; *Grhya*, associada aos rituais domésticos e de purificação; e *Dharma*, associado aos deveres temporais e aos costumes corretos de vida no contexto da casta – “Estes três [princípios] constituem o ‘Sagrado Dever do Homem’ [...] Nessa visão de mundo, *dharma* (a ordem social) é mantido pelo *dharma* (a conduta correta e o cumprimento do dever e da lei religiosa)” (STUTLEY & STUTLEY, 2019, p. 76, tradução livre).

A importância do *Dharma* se tornou tão grande a partir de então, que deu ensejo, a partir do século IV AEC, à produção de um corpo textual volumoso: o “*Dharmashastra*” (“manual, compêndio ou regras do *Dharma*”), que inclui os chamados “*Dharmasutras*” (textos aforísticos ligados ao *Dharma*) (JONES & RYAN, p. 131). Esse corpo textual, extenso e por vezes contraditório em relação ao direcionamento dos próprios *dharma*s, se constrói a partir das já referidas dimensões religiosa, social, doméstica e de governança que o termo assumiu. Essa “pluralização” dos *dharma*s nos permite intuir, inclusive, a instrumentalização da palavra, que deixou de evocar um único conteúdo e passou a assumir um caráter genérico de “regra”.

1.4.2 O DHARMA NO “BHAGAVAD GITA”

No “Mahabharata”, obra que nos interessa neste contexto de pesquisa porque é onde se localiza o “Bhagavad Gita”, Alfred Hiltebeitel localiza o termo “*Dharma*” em três vertentes: em seções didáticas, em narrativas menores ouvidas e contadas por heróis e heroínas e, também, na história principal. Não há aí, porém, uma definição, mas sim o uso de uma palavra consagrada.

O termo aparece ainda identificando um personagem: Dharma, deus que é o pai de Yudhishtira, o mais velho dos cinco irmãos que lideram o clã dos Pândavas. Yudhishtira, significativamente, também é chamado de “*Dharmaraja*” (“Rei do Dharma”). Por extensão, é possível afirmar que seus aliados, dentre os quais está Arjuna (o terceiro dos cinco irmãos), se contam entre os defensores do Dharma. Outra divindade importante, Yama, deus da morte e da justiça, também possui o epíteto de *Dharmaraja*. Chegamos, assim, a um primeiro direcionamento em relação à presença do “*Dharma*” no “Bhagavad Gita”.

1.4.3 A BUSCA PELO “DHARMA DE ARJUNA”

Retomemos a raiz etimológica “dhar” ou “dhri” como “sustentar”, “abraçar”, “manter coeso”. Sua ideia se liga à mensagem transmitida por Krishna a Arjuna no “Bhagavad Gita”: o “dever ser” exigido do príncipe guerreiro na situação crítica se conectava à própria manutenção da ordem cósmica (*Rita* ou *Rta*, “ordem”, “regra”, “verdade”; JONES & RYAN, p. 130).

Por essa perspectiva deontológica, a inação de Arjuna implicaria não apenas a perda de um reino pelo clã dos pândavas, mas uma ruptura muito mais ampla, de caráter universal – a verdadeira perda do *Dharma*.

Essa ideia, aliás, é reforçada pela própria intervenção divina no caso, uma movimentação que somente poderia ser evocada diante de uma situação cosmicamente crítica. Lembremos, ainda, de que Krishna é um *avatar* (“materialização”, “manifestação terrena”; STUTLEY & STUTLEY, 2019, p. 32) de Vishnu, divindade da *trimurti* relacionada à conservação, situada entre Brahma (criação) e Shiva (destruição para o reinício).

Margaret e James Stutley observam, também, a relação entre *Dharma* e movimento: “*Dharma implica movimento, mudança e qualidades dinâmicas, as características centrais da lei natural*” (STUTLEY & STUTLEY, 2019, p. 76, tradução livre).

A possível contradição, aqui, reside na ideia de que uma dinâmica, a dos seres, está diretamente conectada a uma ordem aparentemente inamovível, a ordem cósmica. A ordem, de fato, é inamovível, mas não imóvel; conservadora, mas não estática. Por essa percepção, uma eventual não ação de Arjuna seria desastrosa e maligna por desrespeitar esse princípio.

Mas, qual seria, então, o *Dharma* experienciado por Arjuna, que denominamos “*Dharma* de Arjuna”?

Ele pode ser percebido a partir da leitura do texto 48 do Capítulo II do “*Bhagavad Gita*”, na frase “*Fixe-se [ancore-se] no yoga [isto é, na conexão com o divino], ó Arjuna. Execute o seu dever e abandone todo o apego a êxito e fracasso. Tal estabilidade mental chama-se yoga*” (“*Yogha sthah kuru karmani / sangam tyaktva dhananjaya / siddhy-asiddhyoh sama bhutva/ samatvam yoga ucyate*”).

Essa frase é traduzida palavra a palavra e, em seguida, assim comentada por Swami Prabhupada:

Krishna diz a Arjuna que ele deve agir em *yoga*. E que é essa *yoga*? *Yoga* quer dizer concentrar a mente no Supremo através do controle dos sempre-perturbados sentidos. E quem é o Supremo? O Supremo é o Senhor. E por Ele Mesmo estar dizendo a Arjuna que lute, Arjuna nada tem a ver com os resultados da luta. Ganho ou vitória são da incumbência de Krishna: Arjuna é simplesmente aconselhado a agir de acordo com o que Krishna dita. Seguir o que Krishna dita é *yoga* verdadeira, e isto se pratica no processo chamado consciência de Krishna. Só através da consciência de Krishna é que uma pessoa pode renunciar ao sentido de propriedade. E preciso converter-se em servo de Krishna, ou em servo do servo de Krishna. Essa é a forma correta de desempenhar nosso dever em consciência de Krishna, o qual é o único que nos pode ajudar a agir em *yoga*.

Arjuna é um *ksatriya*, e, como tal, ele participa da instituição *varnashrama-dharma*. Está dito no *Vishnu Purana* que todo o propósito do *varnashrama-dharma* é satisfazer *Vishnu*. Ninguém deve satisfazer-se a si mesmo, como é a regra no mundo material, mas sim satisfazer a Krishna. Assim, a menos que se satisfaça a Krishna, não se pode observar corretamente os princípios do *varnashrama-dharma*. Indiretamente, Arjuna foi aconselhado a agir como Krishna lhe falou. (O BHAGAVAD GITA COMO ELE É, p. 93)

Percebemos aqui, inicialmente, um chamado à devoção – o compromisso de Arjuna com Krishna/Vishnu, o “*agir de acordo com o que Krishna dita*”. Esse processo, também chamado de “*consciência de Krishna*” (que, no caso do Hare

Krishna, dá nome institucional à própria religião – ISKON), se conecta diretamente ao *yoga*, isto é, à ligação do indivíduo com a divindade. Por consequência, há um desligamento da materialidade, da mundanidade, pelo controle dos “*sempre perturbados-sentidos*”.

A conexão, no caso concreto, seria manifestada pelo agir consciente de Arjuna – segundo a “Consciência de Krishna” – e pelo consequente cumprimento de seu dever marcial/religioso/social. A superação do acabrunhamento decorrente da morte de parentes e amigos nada mais seria do que assumir uma perspectiva *Sankhya* de *Purusha*, abandonando, por consequência, a perspectiva *Prakrti*.

Sankhya é uma das seis escolas filosóficas (*darsanas*) clássicas do Hinduísmo. De extrema relevância para o pensamento hindu (e mesmo para o Budismo), tem sua criação atribuída ao sábio Kapila (séc. VII ou VI AEC). Sua base é o realismo dual. Ela parte da ideia da existência de dois princípios fundamentais que conformam a realidade: *Purusha* (“consciência”, “eu”, “pessoa”), representando o observador reflexivo (ou seja, aquele que sabe que sabe), e *Prakrti* (“natureza”, “fonte”), representando as atividades da mente do observador (cognição) (BURLEY, 2007; STUTLEY & STUTLEY, 2019, p. 264.).

Com base nessa perspectiva dual, Krishna mostra ao príncipe guerreiro que, ao matar pessoas em nome do *Dharma* naquele contexto específico de guerra – e na consciência correta, divina -, ele estaria apenas eliminando invólucros carnis (pertencentes ao campo de *Prakrti*), sem qualquer afetação à porção espiritual (pertencente ao campo de *Purusha*) de seus oponentes. É algo que vemos, por exemplo, nos seguintes textos do Capítulo 2 de “O Bhagavad Gita como ele é”:

Nunca houve um tempo que Eu não tenha existido, nem você, nem todos esses reis; nem no futuro nem um de nós deixará de existir. (Texto 13)

Como a alma corporificada passa continuamente, neste corpo, da infância à juventude e à velhice, da mesma forma a alma passa a um outro corpo depois da morte. A alma auto-realizada não se confunde com tal mudança. (Texto 14)

Aqueles que são videntes da verdade concluíram que não há continuidade para o inexistente e que não há interrupção para o existente. Esses videntes chegaram a esta conclusão estudando a natureza de ambos. (Texto 16)

Saiba que o que penetra todo o corpo é indestrutível.
Ninguém é capaz de destruir a alma imperecível. (Texto 17)

Não matar aqueles inimigos naquele contexto, por sua vez, implicaria um erro espiritual grave – a começar, de leitura a respeito do que é eterno (*Purusha*) e do que é efêmero (*Prakrti*), com consequências duradouras.

Krishna também se reporta aos estados nos quais se situam as coisas e os seres, dentro do potencialmente enganador contexto de *Prakrti*. São três, os chamados *gunas* (*guna* = “qualidade”), que devem ser conhecidos, cultivados e superados com foco na libertação espiritual (RYAN & JONES, 2007, p. 171; STUTLEY & STUTLEY, 2019, p. 106). Na descrição de Margaret e James Stutley, eles são assim descritos:

Prakrti é um princípio universal inconsciente (jada) que está sempre em mutação. Ele é composto de três constituintes, *sattva*, *rajas* e *tamas* (chamadas, coletivamente, de *gunas*) [...] Os *gunas* são inseparáveis - um, sozinho, não pode produzir nada, mas a predominância de um dos três determina a característica dominante ou a qualidade de cada indivíduo ou coisa. O *guna sattva* é o princípio sutil que determina as qualidades de luz, conhecimento, intelecto e emoções. *Rajas* é o princípio de atividade, sem o qual *sattva* e *tamas* não podem funcionar efetivamente. *Rajas* elimina a sutileza de *sattva* – suas atividades são como um poderoso incêndio florestal ou um vento tempestuoso. Quando *rajas* prevalece, o desequilíbrio emocional, a dor, etc., prevalecem. *Tamas* é o princípio da passividade ou da negatividade. (STUTLEY & STUTLEY, 2019, p. 264, tradução livre).

Pela perspectiva *Sankhya*, mesmo *sattva*, em toda a sua sutileza e em seu caráter de “materialidade dos deuses”, deve ser superado, uma vez que pertence à falsa perspectiva de *Prakrti*.

Segundo a explicação de Krishna a Arjuna, haveria duas naturezas fundamentais de pessoas: as mais próximas do divino e as mais próximas do oposto ao divino. As pessoas de natureza divina caminhariam segundo o *Dharma*: elas teriam o controle dos sentidos, bondade, disciplina, austeridade, buscariam conhecimento espiritual, não colocariam seus desejos pessoais como prioridades e teriam espírito de serviço. As pessoas de natureza oposta ao divino seriam maldosas, sem disciplina, escravas de seus desejos, buscariam o

conhecimento unicamente para benefício próprio, não teriam compromissos éticos, com a verdade ou qualquer aspecto elevado.

Ambas as naturezas, vale observar, ainda se ligam a *Prakrti*, uma vez que se relacionam aos *gunas*. Pessoas mais próximas do divino (de caráter *sattva*) teriam, por certo, mais facilidade de libertação (*moksha*, “soltura”) do que as ligadas aos desejos materiais em diferentes níveis de “densidade cármica” (pessoas de caráter *rajas* ou *tamas*). Mesmo assim, precisariam se libertar da materialidade, trocando *Prakrti* por *Purusha* – algo que só é possível a partir da devoção ao Senhor Supremo (*Bhagavan*).

Voltemos, porém, ao comentário de Prabhupada ao texto 48 do Capítulo 2, no qual ele observa que, como *kshátriya*, Arjuna pertencia à instituição do *varnashrama-dharma*, ou seja, era obrigado a seguir uma normativa (*dharma*) estabelecida divinamente para cada integrante do conjunto de castas (*varnashrama* – de “*varna*”, “casta”). Cumprir ou descumprir seu dever enquanto guerreiro, portanto, também tinha implicações em relação ao cumprimento da ordem divina e da própria condição de devoto.

Em seu discurso, Krishna também reforça o caráter devocional (*bakhti*) da relação entre a pessoa e a divindade, afirmando a necessidade salvífica de se estabelecer uma conexão direta.

Com isso, afirma fortemente uma vertente teísta e mesmo monista, na qual ele é o Senhor (*Bhagavan*) – a suprema consciência da qual tudo emana. Todas as coisas que existem, dos *devas* (divindades) às formas mais densas, são parte dele, nascem dele e são por ele controladas. No entanto, todas essas expressões são apenas frações, ou seja, elas não constituem, *per se*, sua suprema personalidade – e devem ser tomadas, sempre, em perspectiva.

De especial interesse para a nossa leitura do “*Bhagavad Gita*”, no que respeita ao aspecto devocional e de proximidade/fusão entre indivíduo e divindade, é a escola vedantina *Visistadvaita Vedanta* (“Vedanta do não dualismo qualificado”; RAJU, 1985), que tem como seu grande representante Ramanuja, filósofo e reformador religioso vaishanva – ou seja, seguidor de Vishnu (que, como vimos, tem Krishna como *avatar*) – que viveu no século XI EC. Mesmo tendo nascido bem depois do surgimento da própria escola, Ramanuja acabou por se tornar seu grande representante (CONSTANCE, 2007).

Para *Visistadvaita Vedanta*, toda a diversidade está subordinada a uma unidade subjacente. Ramanuja afirmava que os textos que apoiavam sua concepção eram os “*Upanishads*”, os “*Brahmasutras*” e o “*Bhagavad Gita*”. Nesse sentido, diferentemente do entendimento da escola *Shankara Acharya*, sua concepção poderia compreender o “*Bhagavad Gita*” em termos literais e não apenas metafóricos. Como aponta Bartley:

[Visistadvaita Vedanta] é um Vaisnavismo pluralista, de ontologia e realismo epistemológico diretos sobre um universo complexo cujos constituintes básicos são tipos de substâncias duradouras com propriedades. O termo “Visistadvaita”, frequentemente mal traduzido como “não dualismo qualificado”, é considerado pela tradição como “a unidade integral da realidade complexa”. Vedānta é a hermenêutica sistemática dos Upanishads, os breves resumos dos ensinamentos destes últimos nos Brahma-Sûtras e no Bhagavad Gita. (BARTLEY, 2011, p. 159, tradução livre).

Assim, ao invés de se fundir com uma energia impessoal, essa linha vedantina acredita que o amor e a devoção (*bhakti*) ao Senhor Supremo constituem o verdadeiro caminho da transcendência espiritual. Bartley nos conta um pouco sobre o entendimento desta escola vedantina:

Nessa perspectiva, o cosmos é entendido como criação para o bem dos seres sencientes e não como uma hierarquia de esferas de existência (*tattva*), através da qual as almas podem ou não progredir como um processo natural de acordo com o carma, entendido como um processo automático. Aí se desenvolve o conceito teológico da alma e uma noção dos seres humanos como essencialmente amantes, desfrutadores e conhecedores de Deus. De acordo com essa mentalidade, o indivíduo é constituído por Deus e o significado e a realização de sua vida devem ser encontrados no relacionamento com Deus. (BARTLEY, 2011, pág. 160, tradução livre).

Nesse trecho, fica claro que a alma, para essa vertente do Vedanta, é um elemento que naturalmente possui algum nível de individualidade e coesão própria. A alma, aqui, é mais do que apenas consciência – ela pode desenvolver suas próprias particularidades.

Segundo Swami Prabhavananda (1893-1976), filósofo, monge vaishnava da ordem de Ramakrishna e um dos principais divulgadores do Vedantismo nos Estados Unidos no século XX, há três pontos centrais no Vishishtadvaita Vedanta:

1) – *Tattva* (“totalidade”, “princípio”) – o conhecimento dos três tipos de seres, a saber, *jiva* (almas vivas e condicionadas, sencientes); *ajiva* (seres não sencientes) e Ishvara (Vishnu-Narayana ou Parahbrahman, criador e controlador do mundo).

2) – *Hita* (“caminhos”) – os caminhos da realização, como *bhakti* (devoção) e *prapatti* (“rendição”).

3) – *Purusharthas* (“objetos de procura”) – o objetivo a ser alcançado, como *moksha* ou libertação do ciclo de nascimento e morte (PRABHAVANANDA, 2010).

Com base nos três elementos citados acima, de acordo com a visão de *Prabhavananda*, fica evidenciado que o objetivo final do caminho espiritual não pode ser a fusão atman-Brahman tal como é proposto pelos impersonalistas ou monistas, pois as *jivas* (almas sencientes) são, por natureza, distintas de Vishnu-Narayana, o senhor supremo (que também pode ser chamado de *Sri Krsna Govinda*, em outras tradições como a dos Gaudia Vaishnavas). Sendo assim, a meta última da alma não é a fusão no impessoal, mas, sim, servir eternamente ao controlador supremo.

1.5 O “DHARMA DE ARJUNA” E SUA CONVERGÊNCIA EM RELAÇÃO À IDEIA DE “SVA-DHARMA”

Chegamos, então, ao conceito de “*sva-dharma*”, o “*dharma* pessoal” ou “natural”, que é descrito em “Bhagavad Gita - o tesouro oculto do doce absoluto”, obra de 2013 também publicada no Brasil pela ISKON, da seguinte maneira:

O dever natural ou svadharma é de dois tipos: relativo ou absoluto, conforme o estágio de apego material ou liberação da alma, respectivamente. *No estado liberado, a função da alma é puramente o serviço devocional espiritual, executado somente para a satisfação do senhor supremo. Mas em seu estado de apego material, as obrigações naturais de uma pessoa possuem atributos mundanos. A alma condicionada aceita vários nascimentos através das 8.400.000 espécies de vida conforme suas ações até que, por misericórdia, obtém um nascimento humano. Então, conforme sua natureza, ela pode escolher uma posição e um dever previsto no sistema sócio religioso teocrático, que a ajude a alcançar a ocupação natural do estado liberado.* Nesse contexto, o dever natural da alma fica, de certo modo, encoberto pela relatividade do mundo material. No

entanto, dentro do sistema sócio religioso centrado em deus, este continua sendo considerado o dever natural da pessoa, assim como, por exemplo, o fogo encoberto pela fumaça continua sendo considerado fogo, apesar dessa cobertura. (p. 31, destaques nossos).

Podemos concluir, a começar pelo nível de proximidade entre Arjuna e Krishna, que seu *sva-dharma* estava, em princípio, mais próximo do Absoluto, de *Purusha*, que da materialidade e dos medos gerados em *Prakrti*. Ao longo de todo o “*Bhagavad Gita*”, porém, a ideia de *sva-dharma* – e talvez, aí, esteja uma grande lição – recai mais em seu aspecto relativo, posto que Arjuna está implicado em dilemas da vida material. Ou seja, mais do que um indivíduo no pleno domínio de suas capacidades espirituais, ele é um ser imperfeito, uma vez que (até o diálogo com Krishna) está enredado na materialidade e em seus enganos. É um ser que evolui, enfim, de uma perspectiva *Prakrti* para uma perspectiva *Purusha*, e faz isto (1) a partir da devoção e (2) a partir do cumprimento de seu *dharma* social-e-religioso.

Lembra-nos Prabhupada ainda de que Arjuna pertencia ao *varnashrama* e que, como integrante do sistema de castas, deveria cumprir seu dever. As dúvidas que, antes da batalha, assaltaram Arjuna, constituíam uma fração de relatividade, apego e enredamento pelo mundo material.

Vale observar que, para a tradição *gaudya vaishnava*, o verdadeiro *dharma* é o serviço devocional puro e imaculado, considerado o *sva-dharma* absoluto ou verdadeiro. No entanto, as almas condicionadas, ou seja, aquelas que ainda têm diferentes níveis de enredamento e apego ao mundo material, assumem diferentes *dharma*s segundo suas inclinações pessoais e suas *gunas* predominantes.

No contexto do “*Bhagavad Gita*”, o que chamamos de “*Dharma de Arjuna*” se confunde com o *sva-dharma* e com seu próprio dever enquanto *kshátriya*. Como guerreiro, Arjuna tinha, pois, o *dharma* natural de usar de sua força e energia para proteger a sociedade em que vivia, seus semelhantes e lutar pela justiça.

Ao conhecer todos esses elementos, promover a própria “religação” (*yoga*) e “tomar uma atitude” – guerreando a partir da Consciência Suprema e da devoção suprema –, Arjuna lidera o clã Pândava e conquista a vitória sobre

os kurus. Uma vitória que, evidentemente, simboliza a libertação. E que, obviamente, passa a servir como referência a todos os devotos.

CONCLUSÃO AO CAPÍTULO

Neste primeiro Capítulo, buscamos delimitar elementos-chave desta pesquisa, a saber: o conceito de *Dharma* e o clássico hindu “*Bhagavad Gita*”, assim como a ideia de um “*Dharma de Arjuna*” em conexão com o conceito de *sva-dharma*. Para tanto, destacamos, em um primeiro momento, a complexidade dessas delimitações e a necessidade de se estabelecer recortes para o trabalho acadêmico. Em seguida, oferecemos uma visão geral acerca do Hinduísmo e de seu desenvolvimento. Para tanto, utilizamos o esquema de três etapas proposto por Frank Usarski.

A partir daí, localizamos os nossos elementos-chave nesse panorama histórico, destacando o enredo do “*Bhagavad Gita*”, assim como suas questões centrais, em especial a ligada às dúvidas e ao compromisso de Arjuna para com o seu clã e, especialmente, em relação à divindade de sua devoção, Krishna/Vishnu. No que respeita ao conceito de *Dharma*, focamos seu desenvolvimento histórico, seus aspectos etimológicos e seus significados em certos contextos do Hinduísmo, com especial atenção para a sua presença no “*Bhagavad Gita*”.

Esses conceitos nos permitiram estabelecer a ideia conceitual de um “*Dharma de Arjuna*”, perceptível e analisável à luz tanto da devoção quanto do conceito de *sva-dharma* em seus aspectos absoluto e relativo. Pudemos concluir que Arjuna é uma representação modelar para os seres humanos, na razão em que que aproxima tanto da consciência absoluta de *Purusha* quanto da materialidade complexa de *Prakrti*. E que, ao abandonar a dúvida paralisante e assumir seu lugar – cumprindo seu *dharma* em termos religiosos, pessoais e sociais –, ele faz uma opção que pode ser lida em termos espirituais e psicológicos.

CAPÍTULO 02 – CHAVES JUNGUIANAS PARA UMA LEITURA DO “DHARMA DE ARJUNA”

INTRODUÇÃO

No primeiro Capítulo desta dissertação, delimitamos nosso objeto de investigação: o que denominamos “*Dharma* de Arjuna”, resultado de um processo de dúvida e esclarecimento do líder pândava, protagonista do “Bhagavad Gita”, construído a partir de seu diálogo e conexão com Krishna, avatar do deus Vishnu. Um processo que, ao ser cristalizado em uma obra religiosa e literária da maior importância (o “Bhagavad Gita”), tornou-se referência e mesmo “caminho” para milhões de pessoas em todo o mundo, dentro e fora do contexto hindu.

Neste Capítulo, vamos nos aproximar do segundo elemento da nossa equação de pesquisa: a Psicologia analítica ou junguiana. Com base em elementos constituintes desse ramo da Psicologia, vamos estabelecer um construto teórico para uma leitura do “*Dharma* de Arjuna”.

Nesse contexto, seria possível relacionar Arjuna, como “modelo ideal”, à pessoa em processo de individuação? Seria possível associar o campo de batalha de Kurukshetra à existência ou à configuração psíquica? E como considerar, à luz dos elementos constituintes da psique e do conceito junguiano de individuação, o diálogo entre Arjuna e Krishna? As respostas a esses e outros questionamentos, que são parte de uma leitura junguiana do “*Dharma* de Arjuna”, constituirão o terceiro Capítulo deste trabalho. Eles nos permitirão confirmar ou refutar nossa hipótese de trabalho.

Um trabalho como o que estamos realizando não tem, nem por sombra, a pretensão de “esgotar” a Psicologia junguiana. Nem é esse seu escopo. Mas, busca se apoiar em bons trabalhos a respeito do tema para delinear um ferramental adequado de análise.

2.1 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE JUNG, PSICOLOGIA JUNGUIANA E SUAS PECULIARIDADES

Jung é um dos cientistas mais conhecidos e importantes da história da Psicologia, tendo sido um dos “desbravadores” deste campo nas primeiras seis décadas do século XX. Seu trabalho segue sendo extremamente relevante, inspirando terapeutas e teóricos da Psicologia em todo o mundo.

Na introdução do livro *O mapa da Alma* (2006), Murray Stein destaca que, além do rigor e da profundidade científica de Jung, suas obras representam uma “obra de arte”. Com esse comentário, ele quis destacar que Jung buscou referências e respostas em vários campos do conhecimento humano, não se limitando às já substanciais áreas da Medicina e da Psicologia. Em seus estudos, ele examinou ainda a Física, os símbolos, as religiões e, também conhecimentos herméticos ou esotéricos, como a alquimia e astrologia.

Nesse sentido, Jung foi um artista, pois combinou com conhecimento, competência e elegância uma série de campos distintos do conhecimento para construir sua *magnum opus* – uma teoria psicológica da mais alta importância, com que trabalhou até sua morte, em 1961. Stein considera que, mesmo que a teoria de Jung se mostrasse inválida, ainda assim seu criador poderia ser reconhecido pela originalidade, criatividade e inovação na busca da compreensão da psique humana.

Jung era avesso à ortodoxia lógica, típica de pensadores como Hegel. Para ele, ainda mais em se tratando de um objeto tão complexo e de difícil estudo como a psique humana, seria um erro buscar coerência e lógica em excesso. O ser humano, em toda a sua complexidade, possui uma “plasticidade” que desafia esses padrões. Pela própria natureza da psique, uma ciência que a estude teria que assumir e trabalhar com certas contradições e pontos em aberto. E isso, por certo, Jung trouxe à sua própria teoria acerca do psiquismo.

Para construir sua teoria, Jung utilizou não só as diversas contribuições dos pensadores psicológicos da época, principalmente Freud, como incorporou (como já observamos) outras contribuições, de outras áreas, que permitissem acessar e desvelar o psiquismo. Para isso, porém, ele sempre usou da mais alta competência técnica⁶.

Até hoje, Jung é fortemente criticado por ter recorrido a essas fontes, consideradas questionáveis por muitos cientistas e acadêmicos mais ortodoxos.

⁶ Pelos critérios junguianos, portanto, uma aproximação cuidadosa em relação a uma obra como o “Bhagavad Gita” não soaria como uma heresia.

No entanto, ele não recepcionou esses conhecimentos de forma passiva e acrítica, simplesmente trocando seus nomes e querendo atribuir-lhes cientificidade. Pelo contrário: inspirado neles, e por meio de uma cuidadosa e minuciosa observação empírica (como destacado por MURRAY, 2006), criou proposições com forte embasamento em sua experiência clínica e teórica.

O fato de alguns de seus conceitos, como os de arquétipo e inconsciente coletivo, não serem diretamente demonstráveis, não implica que não tenham sido elaborados com base em muitas horas de observações empíricas. Para algo tão abstrato e de difícil acesso a partir de mensurações concretas como a psique, certos construtos teóricos são inevitáveis. No entanto, ao longo das décadas esses construtos se mostraram válidos inúmeras vezes, no trabalho clínico.

Também é notório o dualismo na Psicologia de Jung. *Consciente/Inconsciente, anima/Animus*: esses dualismos marcam a sua visão da psique, que se constrói entre o espírito (usado em sentido simbólico, representando a psique) e a matéria, entre os arquétipos e os instintos. Outro ponto fundamental de sua teoria é a ideia que não existe *uma* personalidade individual, senão uma infinidade delas, “subpersonalidades”; toda psique é composta e “materializada” por várias dessas subpersonalidades.

Também é importante mencionar o apreço de Jung em relação a obras de uma tradição “oriental”, incluindo as hindus, na construção de sua teoria. Em seu amplo universo de pesquisa, esse segmento foi tratado com muito interesse e cuidado em relação às fontes. Essa relação de proximidade com as religiões orientais será tratada após a exposição de um quadro geral e sucinto dos principais conceitos de sua teoria.

2.2. ELEMENTOS TEÓRICOS DA PSICOLOGIA JUNGUIANA – UMA DESCRIÇÃO SUCINTA

Descreverei, de forma sucinta, os principais conceitos da Psicologia analítica, algo que nos será útil em relação ao nosso próprio construto. Murray Stein, um dos principais comentadores de Jung, usa uma analogia interessante para falar sobre a visão de Jung acerca do psiquismo:

Imaginemos por um momento que na psique é um objeto tridimensional como o sistema solar. A consciência do ego é a terra, terra firme: é onde vivemos, pelo menos durante nossas horas vigis. O espaço ao redor da terra está cheio de satélites e meteoritos, alguns grandes e outros pequenos. Esse espaço é o que Jung chamou de inconsciente e os objetos com que primeiro nos deparamos quando nos aventuramos nesse espaço são o que ele chamou os complexos. (STEIN, 2006, p. 41).

2.2.1 O EGO E A CONSCIÊNCIA

Ego é um conceito muito usado na Psicologia e na Filosofia – sua origem está na língua latina e significa, literalmente, *eu*. A noção de um *eu* está presente na maioria das escolas psicológicas e, no caso da Psicologia analítica, aproxima-se da noção de *ego* da psicanálise. Porém, para Jung, o *ego* é um complexo e é inato.

O *ego* é o centro de coordenação e direcionamento consciente da psique; é importante para que o indivíduo atue de forma consciente sobre si mesmo e sobre o mundo externo, que o rodeia. O *ego* é essencial tanto para a investigação quanto para o trabalho terapêutico com o psiquismo.

No primeiro capítulo de “Aion”, Jung define o *Ego* como:

[...] aquele fator complexo no qual todos os conteúdos conscientes se relacionam. É este fator, que constitui, por assim dizer, o centro do campo da consciência, e dado que este campo inclui também a personalidade empírica, o *ego* é o sujeito de todos os atos conscientes da pessoa. (JUNG, 2012, p. 14).

Já a consciência é algo mais amplo. Trata-se da parte de nossa psique responsável pela percepção tanto interna quanto externa da realidade. Como observa Stein (2012, p. 25), “a consciência é como um quarto cujas quatro paredes cercam o conteúdo psíquico que, temporariamente, o ocupa. E a consciência precede o *ego*, o qual se converte, em última instância, no seu centro”.

O *ego* é o centro da consciência. E, apesar de a Psicologia analítica focar-se no inconsciente, o estudo da consciência é fundamental, pois é através dela que conhecemos o mundo, estudamos e fazemos ciência, inclusive a própria Psicologia. Estudá-la é fundamental: Jung percebia a relação íntima de ambos os campos, ainda que admitisse que algumas pessoas poderiam separar a consciência de seu conteúdo.

2.2.2 O INCONSCIENTE

O inconsciente, para Jung é tudo o que é psíquico, mas que não se encontra na consciência. Diferentemente do que pensava Freud (FREUD, 1915 /2011), para Jung o inconsciente é muito mais amplo que as emoções e lembranças recalçadas e reprimidas. O inconsciente pode ser dividido, desse modo, entre o inconsciente pessoal e coletivo.

Em nosso inconsciente pessoal estão todas as lembranças, pensamentos e situações experienciadas. Alguns desse conteúdo podem vir facilmente à consciência pela simples vontade do ego. Outros podem exigir alguma experiência associativa para que venham à tona. Outros ainda, recalçados, demandam de um trabalho longo para que os mecanismos de defesa que os mantêm no inconsciente sejam vivenciados e permitam sua “emersão” na consciência.

Segundo Stein,

Os humanos são impelidos por forças psíquicas, motivados por pensamentos que não se baseiam em processos racionais, e sujeitos a imagens e influências para além daquelas que podem ser medidas no meio ambiente observável. Em resumo, somos criaturas impulsionadas por emoções e imagens, tanto quanto somos racionais e ambientalmente adaptados. (STEIN, 2006, p. 41).

Stein deixa claro que as emoções, instintos e imagens inconscientes são tão ou mais importantes, para a compreensão da motivação humana, do que a própria racionalidade.

2.2.3 OS COMPLEXOS

A importância dos complexos dentro da Psicologia analítica pode ser dimensionada pelo simples fato de que ela também é conhecida de “Psicologia Complexa”. Dentro do inconsciente pessoal existem os complexos, e Jung foi pioneiro em seu estudo com o experimento de associação verbal. Nas palavras do próprio Jung,

A imagem de uma determinada situação psíquica de forte carga emocional [...]. Esta imagem é dotada de poderosa coerência interior e goza de um grau relativamente elevado de *autonomia*, vale dizer: está sujeita ao controle das disposições da consciência até um certo limite. (JUNG, 2012, p. 201).

Os complexos são conglomerados de lembranças, pensamentos, emoções e imagens no psiquismo. Nem todos os complexos podem ser considerados prejudiciais, pois, como observado anteriormente, o próprio *ego* é um complexo. No entanto, grande parte dos conflitos pessoais que experimentamos são complexos afetivos instalados no nosso inconsciente.

Jung chegou à teoria dos complexos com base, principalmente, em seus experimentos com associações de palavras, como destaca Stein:

Os resultados de seus experimentos convenceram Jung de que há, de fato, entidades psíquicas fora da consciência, as quais existem como objetos que, semelhantes a satélites, gravitam em torno da consciência do *ego*, mas são capazes de causar perturbações no *ego* de uma forma surpreendente, e por vezes, irresistível. São os diabretes e demônios interiores que podem pegar uma pessoa de surpresa. (STEIN, 2006, p. 44).

Os complexos são capazes de assumir tal poder que podem vir a agir como subpersonalidades, apossando-se temporariamente do controle da consciência no lugar do *ego*. Jung fala a respeito:

O que seria, portanto, cientificamente falando, um “complexo afetivo”? É uma imagem de determinada situação psíquica de forte carga emocional e, além disso, incompatível com as disposições ou atitude habitual da consciência. Esta imagem é dotada de grande coerência interior e tem sua totalidade própria e goza de um grau relativamente elevado de autonomia, vale dizer: está sujeita ao controle das disposições da consciência até um certo limite e, por isto, comporta-se, na esfera do consciente, como um *corpus alienum* [corpo estranho], animado de vida própria. Com algum esforço de vontade, pode-se, em geral, reprimir o complexo, mas é impossível negar sua existência, e na primeira ocasião favorável ele volta à tona com toda a sua força original. (JUNG, 2002, p. 31).

Stein traz outra possível definição para esse conceito tão importante na Psicologia analítica: “Onde começa a esfera dos complexos, a liberdade do *ego* chega ao fim, pois complexos são funções psíquicas cuja natureza mais profunda ainda é incompreensível” (STEIN, 2020, p. 57).

2.2.4 LIBIDO

A libido é nossa energia psíquica. Ela fornece energia e mobiliza o psiquismo. O termo libido já era usado na psicanálise para identificar uma energia de origem sexual que percorre o psiquismo e pode deslocar-se e alimentar qualquer parte da psique.

Diferentemente de Freud, no entanto, Jung via a energia psíquica, ou libido, não apenas vinculada à sexualidade, mas a todas as atividades humanas. Ele postulava que a energia psíquica não vem da sexualidade, mas está *disponível* para as diversas atividades humanas. Jung também falava em transformação e não em sublimação da libido. Isso significa que a libido, ao ser direcionada para atividades “espirituais”, por exemplo, pode encontrar plena satisfação e não apenas desviar-se e sublimar, como afirmava Freud.

Em 1912, no livro, no livro “Metamorfoses e símbolos da Libido”, Jung observa:

Creio não estar errado, se acho que o valor do conceito de libido não está em sua definição sexual, mas no seu ponto de vista energético, graças ao qual estamos de posse de uma concepção heurística extremamente valiosa. Graças também à concepção energética, temos a possibilidade de imagens dinâmicas e relações que são de valor incalculável no caos do mundo psíquico. A escola freudiana faria muito mal se fechasse os ouvidos às vozes da crítica que acusam nosso conceito de libido de misticismo e incompreensível. Uma das nossas ilusões foi acreditar que podíamos transformar a libido sexual em veículo de uma concepção energética da vida psíquica, e muitos de nossos ainda pensam que possuem um conceito perfeitamente claro e por assim dizer concreto de libido, não se dão conta de que esse conceito foi empregado em sentidos que ultrapassam de longe os limites de sua definição sexual. (Jung 1989, pp.127-128).

Jung utilizou uma correspondência com a Física de sua época, na qual a ideia de energia falava da relação entre objetos mais do que dos objetos em si, como nos relata Stein (2006, p. 69). Assim como na Física, a energia psíquica nos fala das diversas relações dos objetos psíquicos internos.

2.2.5 A SOMBRA

A *sombra* ou *umbra* é um dos aspectos mais difundidos – e, muitas vezes, menos compreendidos – da Psicologia analítica. Ela corresponde às partes não integradas da psique. É uma instância no psiquismo à qual o *ego* não tem muito acesso, e, quase em sua totalidade, é inconsciente. Nela encontra-se todo o material fruto do recalque pessoal tão estudado pela psicanálise.

Diferentemente do que se costuma falar no meio leigo, a *sombra* não é constituída exclusivamente por defeitos ou falhas não admitidos pelo *ego*. A *sombra*, enfim, não equivale ao “tapete para baixo do qual todas as falhas são varridas”. Ela também possui e acumula qualidades não percebidas e potenciais ainda não desenvolvidos.

Esses traços da *sombra* podem vir à tona em momentos de grande estresse, como em sonhos ou em ocasiões especiais, que os fazem surgir por acidente. A *sombra*, por não estar acessível ao *ego*, é, muitas vezes, projetada em outras pessoas. Existem circunstâncias que favorecem essas projeções.

É o que nos conta Stein: “naturalmente, a outra pessoa tem de apresentar um ‘gancho’ para a projeção da *sombra* e, assim, existe sempre uma mistura entre percepção e projeção em tais reações emocionais fortes” (2006, p. 100).

2.2.6 A PERSONA

O termo *persona* foi tomado por Jung ao teatro grego – a palavra significa “máscara”, as máscaras usadas nas antigas representações. A *persona* é o oposto complementar da *sombra*, marcando-a sempre na dualidade no pensamento de Jung. Enquanto a *sombra* é o que o indivíduo esconde dos outros e de si mesmo – o “cisco embaixo do tapete” –, a *persona* é aquilo que ele deseja mostrar e tornar evidente aos outros e a si mesmo.

Assim como a *sombra*, a *persona* também possui uma autonomia relativa em relação ao *ego*. É possível que o indivíduo atue com uma *persona* completamente diferente de seu *ego* verdadeiro e tenha plena consciência disso.

Nas palavras de Jung: “A *Persona* é, pois, um complexo funcional que surgiu por razões de adaptação ou de necessária comodidade, mas que não é idêntico à individualidade. O complexo funcional da *Persona* diz respeito exclusivamente à relação com os objetos” (JUNG, 1991, p. 390).

Assim, sombra e persona são fortemente influenciadas, em sua construção, pela cultura da sociedade em que o indivíduo vive. Elas são criadas em meio aos diversos papéis que o indivíduo desempenha na sociedade.

2.2.7 INCONSCIENTE COLETIVO

A existência de um inconsciente coletivo foi uma conclusão teórica a que Jung chegou em diversos estudos com seus pacientes. Trata-se de uma esfera transpessoal do inconsciente, que engloba os arquétipos e experiências vividas ao longo de toda a história da humanidade, e que predispõe os indivíduos a se comportarem de determinada maneira. Como relata Stein:

Os paralelos que Jung descobriu entre imagens e mitos de indivíduos e grupos em períodos e locais históricos sem qualquer relação entre si levaram-no a intensificar sua busca de uma explicação. Existe um ponto em comum de origem para imagens psicóticas, imagens oníricas e produção de fantasias pessoais, por um lado, e imagens e pensamentos míticos e religiosos coletivos por outro? (STEIN, 2006, p. 87).

O inconsciente coletivo é um dos conceitos mais originais da teoria de Jung. Ele é composto pelos instintos, pelos arquétipos e pela soma de todos os *psiquismos* humanos. Ele contém uma série de padrões transmitidos de geração a geração que favorecem e estimulam determinados comportamentos e formas de pensar.

Jung (2000), com sua proposição do inconsciente coletivo, rompe definitivamente com o materialismo e afirma que a psique não pode ser reduzida à atividade cerebral. Ele a explica da seguinte maneira:

Tenho sido acusado muitas vezes de acreditar supersticiosamente em ideias herdadas, mas injustamente, porque tenho enfatizado expressamente que estas concordâncias não provêm de "ideias", mas de disposições herdadas que nos levam a reagir exatamente daquela maneira como sempre reagiram os outros antes de nós [...] E o essencial, psicologicamente falando, é que nos sonhos, nas fantasias e nos estados excepcionais da mente, os temas e símbolos mitológicos mais distantes possam surgir automaticamente em qualquer época, aparentemente como resultado de influências, tradições e estímulos individuais, mas também, mais frequentemente, sem estes fatores. Essas "imagens primordiais" ou "arquétipos", como eu os chamei, pertencem ao substrato fundamental da psique inconsciente e não podem ser explicados como aquisições pessoais. Todos juntos formam aquele estrato psíquico ao qual dei o nome de inconsciente coletivo. (JUNG, 2000, parágrafo 229).

2.2.8 ARQUÉTIPOS

A ideia de arquétipo (do grego “primeira marca”, no sentido de marca mais antiga) diferencia a Psicologia analítica de outras escolas psicológicas. Jung, que estudava Platão, inspirou-se nesse filósofo para construir sua teoria dos arquétipos. Porém, enquanto Platão focou no aspecto espiritual e transcendental dos arquétipos, Jung, que tinha um compromisso científico, focou no lado psicológico.

Os arquétipos são universais e pertencem a todos os seres humanos. Ou seja, aqui a teoria de Jung começa a transcender a individualidade da psique e começa a expressar seu caráter global e coletivo. Os arquétipos serviam como *formas* ou padrões de comportamento herdados ao longo de milênios, tendo surgido de maneira espontânea na psique das pessoas.

Os arquétipos podem aparecer indiretamente, na terapia, através de manifestações em estágios mais avançados, como afirma Jung:

Logo, neste estágio mais adiantado do tratamento, em que as fantasias não repousam mais sobre reminiscências pessoais, trata-se da manifestação da camada mais profunda do inconsciente onde jazem adormecidas as imagens humanas universais e originárias. Essas imagens ou motivos, denominei-os arquétipos. (JUNG, 1980, p. 59).

Uma das formas mais didáticas de se estudar arquétipos é através da mitologia, inclusive em termos comparados. Apesar das inúmeras culturas e variações, nas mitologias podemos encontrar personagens com uma mesma *essência*. Essa essência é o arquétipo.

2.2.9 INSTINTOS

Os instintos caracterizam-se por pulsões somáticas. Diferentemente de outros animais, o ser humano tem um grau de escolha de ceder ou não aos instintos, embora esta escolha e independência não sejam absolutas. Os instintos de fome e sexualidade são os mais evidentes e influenciam o comportamento e a atitude da psique. O arquétipo seria, de acordo com Stein (2006), o

correspondente do instinto na menção espiritual do ser humano. Ambas são forças externas à psique humana e que dela podem se apoderar em casos extremos.

2.2.10 ANIMA/ANIMUS

Anima e o *animus* são dois conceitos também originais da Psicologia analítica de Carl Jung, ambos de extrema importância. A *anima* refere-se ao aspecto feminino nos homens, e o *animus* ao aspecto masculino nas mulheres. Eles se localizam em camadas mais profundas da psique do que a sombra, por exemplo, e se encontram no limiar entre o inconsciente pessoal e coletivo.

Jung via *animus/animus* como algo análogo à *persona*, mas em relação ao inconsciente coletivo. Assim como a *persona* é uma espécie de mediador ao lidarmos com o mundo externo, *anima* é a mediadora para lidarmos com as profundezas da psique, ou o inconsciente coletivo.

Este também é um dos pontos delicados da Psicologia de Jung, já que propõe diferenças cruciais na psique de homens e mulheres, o que, na atualidade, é visto como algo discutível. Na época em que Jung desenvolvia seus estudos, o assunto era de tratativa mais fácil, pois havia uma “ancoragem” muito maior das pessoas aos gêneros, algo dado culturalmente - o que não corresponde à realidade atual, mais fluida e cuidadosa em relação ao tema.

Porém, Jung via tais instâncias como arquetípicas, o que não faria com que fossem moldadas pela cultura; apenas suas expressões concretas sofreriam influência da cultura. Tal debate, sobre o quanto é variável a *anima* e o *animus* nos homens e nas mulheres, permanece aberto.

2.2.11 O SELF

Este é, sem dúvida, um dos conceitos mais originais e importantes da teoria *junguiana*. É a pedra angular de todo o seu arcabouço teórico, e o conceito mais explorado neste trabalho, uma vez que é algo por definição transcendente, e que mais diálogo com sistemas *não científicos* da psique, como o sistema budista e partes do próprio Hinduísmo.

Jung via no *self* uma base sobre a qual repousava a psique, e que esta base continha um suporte constante de integralidade, totalidade, coesão e estabilidade.

Diferentemente do que se passava com o ego, Jung dizia que o *self* não sofria abalos pelas circunstâncias externas. O *self* é, ao mesmo tempo, o centro e o todo: “o Si-mesmo não é apenas o ponto central, mas também a circunferência que engloba tanto a consciência quanto o inconsciente. Ele é o centro dessa totalidade, do mesmo modo que o eu é o centro da consciência” (JUNG, 1994, p. 51).

Uma vez que o *self* é o centro da totalidade, ele tem acesso a todas as camadas da psique, e tudo que ocorre a nível psíquico gira em torno dele. Assim como o núcleo governa os elétrons, prótons e neutros do átomo, orientando e sendo o organizador e estruturador, similarmente o *self* é o centro governador e estruturador da psique.

Sendo assim, a falta de contato do ego (centro da consciência) com o *self* gera uma visão limitada e distorcida da realidade, tanto externa (com o mundo objetivo) quanto interna (com o mundo subjetivo).

O *self* é o mais impessoal de todos os arquétipos, sendo o verdadeiro centro organizador da psique. Um dos objetivos da análise junguiana é a reestruturação da psique para que esta seja cada vez mais conduzida pelo *self* e não mais pelo ego e os complexos que o atingem constantemente.

Sendo assim, redirecionar o ego do mundo externo para essa camada superior do *self* ou espírito é um dos objetivos maiores da vida humana.

2.2.12 A FUNÇÃO TRANSCENDENTE

A função transcendente é, assim como o *Self*, um dos conceitos originais e exclusivos da Psicologia analítica, sem definição similar em outros sistemas psicológicos. De forma resumida, ela pode ser entendida como o ato de lidar com o inconsciente. Jung nos dá uma definição:

Por função transcendente deve entender uma função que se comparara com uma função matemática de igual denominação, e é uma função de números reais e imaginários. A função psicológica e "transcendente" resulta da união dos conteúdos conscientes e inconscientes. (JUNG, 2000, p. 4).

Sendo assim, a função transcendente pode ser compreendida como a transcendência dos opostos ou da dualidade da psique, que é marca do

funcionamento da psique tanto no sistema psicológico de Jung como na visão da mente na Filosofia hindu, como observado em nosso primeiro Capítulo.

Consciente e inconsciente raramente combinam no que diz respeito a tendências e funções. Isso se deve, na visão de Jung, ao fato de o inconsciente sempre buscar compensar funções e características que possam estar exacerbadas na consciência. Jung enumera as características dessa diferenciação e relação entre consciente e inconsciente:

A razão desta relação é que: 1) os conteúdos do inconsciente possuem um valor liminar, de sorte que todos os elementos por demais débeis permanecem no inconsciente: 2) a consciência, devido a suas funções dirigidas, exerce uma inibição (que Freud chama de censura) sobre todo o material incompatível, em consequência do que, este material incompatível mergulha no inconsciente; 3) a consciência é um processo momentâneo de adaptação, ao passo que o inconsciente contém não só todo o material esquecido do passado individual, mas todos os traços funcionais herdados que constituem a estrutura do espírito humano e 4) o inconsciente contém todas as combinações da fantasia que ainda não ultrapassaram a intensidade liminar e, com o correr do tempo e em circunstâncias favoráveis, entrarão no campo luminoso da consciência. (JUNG, 2000, p. 132).

A função transcendente traz um avanço no processo da análise junguiana, pois mostra que o paciente consegue utilizar funções que até então haviam permanecido no inconsciente, de forma consciente, conforme a necessidade. Ele transcende as limitações que até então existiam entre as funções consciente e inconsciente; por isto, o nome função transcendente.

2.2.13 A INDIVIDUAÇÃO

O conceito de individuação – que tem um peso importante em nossa análise do “Dharma de Arjuna” – é, talvez, um dos mais complexos da teoria psicológica junguiana. A individuação é o processo de *tornar-se si mesmo*, ou seja, um caminho em que o indivíduo se conhece cada vez mais e vai se tornando consciente de todo seu inconsciente. Ou seja, tornando-se um ser humano único, em sua singularidade e, principalmente integrado, trazendo luz ao seu inconsciente e “regendo” o conjunto psíquico.

Em uma rápida definição, Stein (2006, p. 153) destaca que “a experiência total de integridade ao longo de uma vida inteira – o surgimento do si mesmo na

estrutura psicológica e na consciência – e conceituado por Jung é denominada “Individuação”.

O próprio Jung relata dificuldades em defini-la:

A Psicologia culmina necessariamente no processo de desenvolvimento que é peculiar à psique e consiste na integração dos conteúdos capazes de se tornarem conscientes. Isto significa que o ser humano psíquico se torna um todo, e este fato traz consequências notáveis para a consciência do ego, que são extremamente difíceis de descrever. Duvido da possibilidade de expor adequadamente as mudanças que se verificam no sujeito sob o influxo do processo de individuação, pois se trata de uma ocorrência mais ou menos rara, só experimentada por aqueles que passaram pelo confronto — fastidioso, mas indispensável para a integração do inconsciente — com as componentes inconscientes da personalidade. Quando as partes inconscientes da personalidade se tornam conscientes, produz-se não só uma assimilação delas à personalidade do ego, anteriormente existente, como sobretudo uma transformação desta última. A grande dificuldade está justamente em descrever a maneira como se dá esta transformação. (JUNG, 2000, parágrafo 430).

Muitos confundem individuação com “individualismo”, erro que decorre do uso de ambos os termos em outras construções teóricas (como a de Margaret Mahler e seu conceito de separação/individuação). Para explicitar a visão analítica da individuação, coloco abaixo a definição do próprio Jung de individualidade para diferenciá-la da ideia de individuação:

A psique coletiva deve ser contraposta ao conceito de individualidade. O indivíduo se situa, digamos assim, entre a parte consciente e a parte inconsciente da psique coletiva. Ele é a superfície refletora em que o mundo da consciência pode perceber a própria imagem histórica, inconsciente, assim como Schopenhauer diz que o intelecto serve de espelho para a vontade universal. Assim sendo, o indivíduo seria um ponto de intersecção ou uma linha divisória, nem consciente nem inconsciente, mas um pouco de ambos. (JUNG, 2012, Parágrafo 507).

Em outro trecho, Jung destaca que

[...] observo cada vez mais que se confunde o processo de individuação com o processo de tornar-se consciente, e que o ego é, conseqüentemente, identificado com o self, o que naturalmente acarreta uma irremediável confusão entre os conceitos, pois com isto a individuação se transforma em mero egocentrismo e auto-erotismo. Ora, o self compreende infinitamente muito mais do que apenas o ego, como nos mostra o simbolismo desde épocas imemoriais: significa tanto o self dos outros, ou os próprios outros, quanto o ego. A individuação não exclui o mundo; pelo contrário, o engloba. (JUNG, 2000, parágrafo 432).

Sendo assim, a individualidade está intimamente ligada à noção de *Ego*. E mesmo a ideia de ego tem, em Jung, um entendimento diferente do de outras abordagens psicológicas. Jung postulava que o ego continua a se desenvolver e a se transformar significativamente durante a vida, contrapondo-se a Freud, que postulava que as bases do ego dificilmente mudariam depois do fim da infância.

A esse respeito, Murray Stein observa:

Na verdade, de várias maneiras, ela é o exato oposto do individualismo, apesar de poder assemelhar-se a ele nos estágios iniciais e de conter alguns dos seus aspectos. De modo mais significativo, porém, a individuação é uma disciplina psicológica que exige a participação integral da pessoa consciente para fazê-la progredir. Em essência, ela procura levar o ego-consciência para fora e para além de suas características e hábitos pessoais estabelecidos e de atitudes culturais assimiladas. (STEIN, XXXX, p. 10).

É bem conhecido o aspecto da teoria de Jung de dividir a vida em duas fases. Uma primeira seria para a consolidação do indivíduo dentro da sociedade e, a segunda, aquela em que o indivíduo se voltaria mais para dentro e seus processos psíquicos

A individuação seria favorecida na segunda fase da vida, embora de nenhuma forma seja impossível entrar efetivamente no processo de individuação antes. Para Jung, a individuação também seria impulsionada naturalmente pela própria natureza da psique, com um objetivo de unificação e integração psíquica, sendo um fim em si mesma.

Em obra recente focada exclusivamente no tema, Stein indica uma definição por comparação de individuação:

A transformação de um quadro a óleo em um espelho, quando então o observador percebe que os conteúdos representados na tela não são permanentes, mas temporários. Eles podem aparecer e desaparecer, dependendo do que a situação exigir. Isso provoca uma alteração na percepção, que vê através de identidades fixas, sendo capaz de deixá-las entrar e sair. (STEIN, 2020, p. 18).

Outro comentador de Jung, Jaffe, destaca que:

A individuação, consiste, basicamente, em tentativas, constantemente renovadas e exigidas, de combinar as imagens interiores com a experiência exterior. (JAFFE, 1989, p. 79).

Para engajar-se profundamente no processo de individuação, é necessário esclarecer e entender a *persona* e diferenciá-la do *ego*, para, só então, ir mais fundo nas camadas da psique e iluminar o inconsciente, vencendo os completos pessoais.

Sendo assim, a individuação é um movimento constante, indo cada vez mais profundamente na psique, vencendo os complexos e superando os dualismos. Como destaca Stein:

O imperativo para a individuação significa não somente criar um espelho de consciência que se liberta significativamente de identidades passadas, mas também mover-se em direção ao que emerge e reclama isso como destino pessoal do indivíduo. A individuação é movimento psíquico. (STEIN, 2020, p. 30).

A individuação é um processo complexo, que envolve inúmeros outros processos e atitudes psíquicas. Um dos principais processos é a compensação. Lembrando o que foi citado anteriormente, a relação entre consciência e inconsciente é complementar e dual na visão de Jung. Ou seja, se na consciência e no *ego* somos pessoas muito racionais, é porque no inconsciente somos muito emocionais, podendo estender o exemplo a numerosas outras características.

Jung claramente define a individuação como algo muito maior do que apenas tornar consciente o inconsciente; trata-se, sobretudo, de um processo que envolve o íntimo do ser e sua realização pessoal e espiritual. Segundo ele, para aqueles que estão familiarizados com a Psicologia complexa talvez pareça uma pura perda de tempo insistir na diferença, há muito tempo introduzida, entre "tornar-se consciente" e "realizar-se a si mesmo" (JUNG, 2000).

A instância motriz por trás da individuação é o *self*. Em última instância, pode-se dizer, de forma simplificada e genérica, que a individuação é a caminhada do *ego* rumo à fusão com o *self*.

O não controle por parte do *ego* e a entrega ao *self* são necessários ao processo de individuação, que deve ser espontâneo:

Todos aqueles momentos da vida individual em que as leis gerais do destino humano rompem as intenções, as expectativas e concepções da consciência pessoal são, ao mesmo tempo, etapas do processo de individuação. De fato, este último é a realização espontânea do homem

total. O homem enquanto consciente do próprio eu, é apenas uma parte da totalidade vital, e sua existência não representa a realização deste todo. Quanto mais o homem se torna consciente do próprio eu, tanto mais se separa do homem coletivo que ele próprio é, e se encontra mesmo em oposição a ele. Como, porém, tudo o que vive tende para a totalidade, a atitude unilateral inevitável da vida consciente é corrigida e compensada constantemente pelas componentes essenciais da natureza humana, de modo a integrar definitivamente o inconsciente na consciência, ou melhor, a assimilar o eu a uma personalidade mais ampla. (JUNG, 2000, parágrafo 557).

Outro trecho em que Jung define o processo de individuação aparece em “Psicologia do Inconsciente”:

O sentido e a meta do processo são a realização da personalidade originária, presente no germe embrionário, em todos os seus aspectos. É o estabelecimento e o desabrochar da totalidade originária, potencial. Os símbolos utilizados pelo inconsciente para exprimi-la são os mesmos que a humanidade sempre empregou para exprimir a totalidade, a integridade e a perfeição; em geral, esses símbolos são formas quaternárias e círculos. Chamei a esse processo de processo de individuação. (JUNG, 1980, p. 96).

Esse é um termo que designa o desenvolvimento contínuo da personalidade, tornando o indivíduo mais pleno, consciente de si mesmo, integrando seus opostos, encontrando nas camadas mais profundas de sua *psique* um efeito integrador e terapêutico. A individuação está ligada à ideia que não se pode desligar de suas raízes internas. A individuação é o caminho e nunca a meta.

Quando Jung considerou a importância da psicoterapia como forma de levar o indivíduo a entrar em contato com a sua realidade interior, um caminho para o mundo interno, onde, na relação terapêutica, analista e analisando, podem surgir conteúdos profundos e trazer integração do todo individual. Com isso, ele traz um dos postulados teóricos mais importantes de seu sistema psicológico: o da individuação.

É importante observar que a individuação visa trazer cada vez mais plenitude ao sujeito e não uma perfeição ilusória, egóica. Trata-se de uma integração constante dos opostos para que estes, ao invés de conflitarem entre si, se auxiliem como complementares.

Se caracterizarmos o si-mesmo como uma espécie de compensação entre conflitos internos e externos, esta formulação nos levaria a uma finalidade que será atingida aos poucos e com muito esforço. Então, ele representa a meta da vida, e a expressão plena da combinação

consciente e inconsciente, imanente e transcendente, ao que damos o nome de indivíduo. Não apenas o indivíduo em sua singularidade, mas o indivíduo que, no grupo, completa o outro, compondo a imagem plena. Desse modo, é possível compreender que o processo de individuação não busca a perfeição, mas a plenitude. (JUNG, 1971, p. 114).

2.3 BREVE SÍNTESE SOBRE A VISÃO DE JUNG SOBRE RELIGIÕES E UMA APROXIMAÇÃO COM A FILOSOFIA HINDU

O objetivo deste subitem final do Capítulo 2 é iniciar a aproximação de Jung com a filosofia hindu que inspira o “Bhagavad Gita”. É válido reforçar que que, apesar da proximidade entre o pensamento e a construção teórica de Jung e a filosofia hindu que inspira o “Bhagavad Gita”, não há uma correlação, uma vez que o interesse, foco e estudo do psiquiatra suíço recaíam sobre a psique e sua busca por totalidade, e não em uma suposta transcendência do mundo material e da própria psique.

O objetivo de Jung não era estudar a transcendência ou a suposta natureza metafísica da psique, mas estudar a integração das diversas camadas da psique. Portanto, desde já, partimos do princípio de que ambos os sistemas de pensamento têm objetivos diferentes e que, portanto, não cabe uma analogia, apenas uma aproximação sóbria.

A religiosidade, no pensamento de Jung, seria uma expressão do inconsciente coletivo. As camadas mais profundas da psique, como por exemplo o self, poderiam ser entendidas, expressas e descritas de forma mais concreta no conceito de “centelha divina” em diversas tradições religiosas, o que, no Hinduísmo, se expressaria no conceito de “atma”, traduzido como “alma” na versão do “Bhagavad Gita” utilizada neste trabalho.

Algo muito presente nas religiões orientais, assim como nos Vedas, são as mandalas. E as mandalas foram apropriadas por Jung como uma ferramenta de integração. Jung nos fala:

Mas o que é paraíso? Obviamente o Jardim do Éden com a árvore da vida e do conhecimento bifronte e seus quatro rios. Na versão cristã também é a cidade celeste do Apocalipse, o qual, como o Jardim do Éden, é concebida como mandala. Mas a mandala é um símbolo de individuação. É, portanto, o mago negro que encontra a chave para a solução das dificuldades de fé que oprimem o sonhador, as chaves que abrem o caminho da individuação, O par de opostos deserto-paraíso

significa, portanto, o outro par de opostos isolamento-individação ou o tomar-se si-mesmo. (JUNG, 2000, p. 44).

Jung deu muita importância à transcendência da dualidade, no que chamou de função transcendente, como vimos. No entanto, tal transcendência não é a mesma das diversas transcendências das diferentes escolas hindus vistas no Capítulo 01.

A função transcendente, como vimos, trata da interação e do diálogo constante entre o inconsciente e o consciente, e, por consequência, das funções predominantes de cada uma destas subestruturas. Sendo assim, trata-se da transcendência dos opostos, o que também ocorre na transcendência da dualidade no “Bhagavad Gita”, como vemos no trecho abaixo:

Os Vedas tratam principalmente do tema dos três modos da natureza material. Ó Arjuna, torne-se transcendental a estes três modos. Liberte-se de todas as dualidades e de todos os anseios advindos da busca de lucro e segurança e estabeleça-se no eu. (verso 2.45, pp. 157-158).

Entretanto, a transcendência da dualidade, proposta pelas duas vertentes filosóficas, não deve ser confundida com transcendência de individualidade. Como observa Stein (2006), Jung era cético em relação à possibilidade de transcender totalmente a um ego material. Nesse sentido, ao menos no que diz respeito à transcendência de toda e qualquer individualidade, a função transcendente de Jung se coaduna mais com a posição personalista vaishnava dos Vedas, divergindo da concepção da fusão de atma com o Brahman impessoal, como preconizam os advaitas vedantinos.

Teríamos, assim, uma aproximação, também neste aspecto, entre a interpretação de Prabhupada (fundador da ISKON e comentador do “Bhagavad Gita”) e a de Jung, ao menos no sentido de se manter a individualidade.

Marvin Spiegelman, estudioso da Psicologia junguiana e do Hinduísmo, traz uma opinião divergente da de Jung a respeito do “Ocidente extrovertido” x “Oriente introvertido”. Segundo ele, em pelo menos um aspecto esses mundos são idênticos: ambos visariam conformar o indivíduo em padrões pré-fabricados e excluem sua singularidade.

Ambos afirmam objetividade, mas ambos excluem o indivíduo, em geral. O Oriente, é verdade, mostra um caminho para que aquele

indivíduo alcance a iluminação e a auto-realização, mas sua experiência particular geralmente deve ser corrigida e conformada a métodos gerais a fim de atingir seu tão almejado objetivo. O Ocidente, é claro, está interessado no indivíduo apenas no abstrato, mas seus objetivos são melhorar seu bem-estar material e intelectual também. Em suma, a dimensão individual e pessoal está ausente em ambos, e é precisamente na psicologia profunda, particularmente na psicologia junguiana, que essa dimensão é enfatizada. (SPIEGELMAN, 2019, p. 24).

Para o autor, a teoria junguiana consegue oferecer ao sujeito algo que tanto o Oriente quanto o Ocidente tiram do sujeito: sua singularidade. A análise junguiana, por sua vez, permitiria que as próprias particularidades do sujeito sejam seus meios e guias, sem depender tanto de autoridades externas. O autor coloca que, assim como Jung, tinha dificuldade em assumir uma atitude submissa em relação a um guru, algo exigido pela maioria das tradições espirituais.

Ainda seguindo essa linha de raciocínio do autor, são relativamente poucas as pessoas que, mesmo na Índia, abraçam esses caminhos da disciplina. E, entre aqueles que o fazem, apenas alguns são aceitos pelos gurus; entre os aceitos, apenas um em mil alcança um desenvolvimento espiritual genuíno. Isso ocorreria, segundo Spiegelman, porque há um excesso de prescrições e uma falta de espaço para que a individualidade se apresente (SPIEGELMAN, 2019).

Essa posição de anulação da individualidade não ocorre, ou ao menos ocorre com menor intensidade, dentro do gaudya vaishnavismo. Isso porque, uma vez que essa vertente não preza pela dissolução da alma, mas sim pela utilização de tudo como oferta a Deus, o sujeito tem liberdade de escolher a forma que mais lhe agrada para oferecer serviço a Deus.

Spiegelman também postula o que, em sua opinião, significa uma proximidade do pensamento de Jung com o dharma hindu:

[...] a psicologia de Jung, com seus princípios de opostos, sua diferenciação em realidade concreta (Sthula) e realidade de imagem ou alma (corpo sutil, Suskshama) e arquétipo (corpo causal), é muito semelhante ao que vemos na perspectiva indiana. (SPIEGELMAN, 2019, p. 51, tradução livre).

Um ponto em que podemos traçar também certo paralelismo Jung-Hinduismo reside no conceito de *self*. A concepção de *self* se aproxima significativamente da ideia de atma, e o fato de Jung afirmar que as expressões

religiosas são exteriorizações de aspectos internos de camadas profundas da psique só reforça seu pensamento impersonalista, contrário à visão de Prabhupada do “Bhagavad Gita”.

A imanência, na teoria do fundador da ISKON, exclui a possibilidade da interpretação dualista ou monista dos Vedas, em que deus e suas criações, embora tenham uma forte conexão, não são a mesma coisa, como afirma o monismo de Shankara Acharya.

A ideia de arquétipos, entendidos como formas ou padrões de comportamento impessoais, é outro aspecto que reforça mais uma vez a discordância de Jung com a visão dualista, pois, nesta última, os semideuses são consciências próprias que controlam determinado aspecto da realidade com suas energias e não símbolos de uma energia impessoal.

Com a individuação, o sujeito fica cada vez mais ligado ao self e, assim, passa a ser movido não pelo seu ego, mas pela instância mais sublime e profunda de sua psique.

A consolidação dessa nova estrutura como identidade consciente para a personalidade é o objetivo último da individuação. Nesse novo espaço, é bem possível tornar-se plenamente envolvido com as energias do que Jung chamou de Self (Si-mesmo). (STEIN, 2020, pp. 70-71).

Também é válido salientar que a noção de self, como acontece com a maioria das ideias junguianas, tem origem dentro do sujeito e não fora dele. Isso reforça que o pensamento e a Psicologia de Jung se aproximam e coadunam mais com a visão dos advaita vedantinos, oposta ao Vaishnavismo Gaudya.

Eu geralmente descrevo a personalidade supraordenada como o “eu”, fazendo assim uma distinção nítida entre o ego, que, como é bem conhecido, se estende apenas até a mente consciente, e toda a personalidade, que inclui o inconsciente como bem como o componente consciente. O ego está, portanto, relacionado com o self como parte do todo. Nessa medida, o self é supraordenado. Além disso, o self é sentido empiricamente não como sujeito, mas como objeto, e isso por causa de seu componente inconsciente, que só pode vir à consciência indiretamente, por meio de projeção. (JUNG, 2000, p. 315).

Fica mais uma vez evidenciado que, para Jung, o conceito de self é algo dentro do sujeito, e, sendo assim, só pode ser acessado conscientemente por

meio da projeção. Desse modo, podemos deduzir, a partir do pensamento de Jung, que a ideia de um deus fora do sujeito é incorreta, pois este *fora* seria apenas por conta de uma projeção da psique. Outro trecho na obra de Jung que corrobora essa afirmação se encontra em “Tipos psicológicos”:

Embora Brahman, como o fundamento e criação do mundo, tenha originado os opostos, eles devem ser eliminados novamente [...] Brahman é a união e dissolução de todos os opostos e, ao mesmo tempo, está fora deles como um fator irracional. Está, portanto, totalmente além da cognição e compreensão. (JUNG, 2013).

Na perspectiva advaita, Atma como *eu* não deve ser considerado como a alma individual, ou um aparente *eu*, cujo nome em sânscrito é *jiva*. Self, na linguagem junguiana ou atma na linguagem sânscrita, é, para os vedantistas advaita a mesma coisa que o absoluto, Braman. Atma seria tão somente uma parte do Braman que caiu na ilusão de Maya, e tem a falsa sensação de individualidade. Paradoxalmente, no entanto, como observado acima, Jung não acreditava da ideia de uma dissolução completa da individualidade.

Fica muito claro, então, que a dissolução dos opostos e sua integração, presentes de forma essencial na individuação, também é uma característica de Braman. Ao menos em todo o contato com a obra de Jung e suas cartas, nunca vi uma menção dele à questão da personalidade de deus ou “Bhagavan”.

Uma passagem de Stein traz esclarecimentos à nossa investigação:

O objetivo da individuação, diferente do objetivo da busca religiosa, não é a união com o divino ou a salvação, mas sim a integração e a totalidade, a agregação dos opostos inerentes ao Self em uma imagem de unidade e a integração dessa imagem à consciência. (STEIN, 2020, p. 55).

Conforme vimos ao longo deste trabalho, a integração dos opostos, algo presente especialmente nas escolas vedantinas advaita, é apenas um meio para o fim último da dissolução do ego. Já para Jung, a integração dos opostos é a meta última. Até porque, como expus em alguns trechos, Jung via com certo ceticismo a ideia de uma dissolução completa e absoluta do Ego no Self.

Outro trecho da obra de Jung onde fica evidente essa aproximação com a visão advaita da superação dos opostos é o que segue:

Como empirista, posso pelo menos estabelecer que o oriental, como o ocidental, é retirado do jogo de Maya, ou do jogo dos opostos, por meio da experiência do Atman, o "eu", a totalidade superior. Ele sabe que o mundo consiste em trevas e luz. Só posso dominar sua polaridade libertando-me deles contemplando ambos e, assim, alcançando uma posição intermediária. Só que não estou mais à mercê dos opostos. (JUNG, [1959] 1964, p. 875, tradução livre).

Maroni (1998) afirma que a ontologia junguiana da psique é, ao mesmo tempo, unificada, integral, diversificada e plural. Partindo dessa premissa, poderíamos aproximar a visão junguiana de uma noção de Dharma na perspectiva Viśistādvaita Vedānta, citada no Capítulo 01, segundo a qual todos os seres são variações do divino.

Uma vez que Jung não se dedicou ao estudo teológico, mas ao do psiquismo, fica difícil *encaixá-lo* em uma das categorias do Vedanta, pois existentes elementos de mais de uma escola, e isso impossibilita uma análise comparativa. Em verdade, repelimos a ideia de “encaixe”, que não faz sentido, pensando, sempre, em termos de aproximação de perspectivas.

Em *Hinduism and Jungian Psychology*, Spiegelman tenta fazer uma aproximação entre os dois sistemas de pensamento. Ele se baseia exclusivamente em textos de Shaivas (Adoradores de Shiva), com cunho monista e impersonalista. Spiegelman conta como, em sua visão, Jung estava especialmente desconfiado de uma aceitação acrítica da espiritualidade oriental, assim como não nutria maior excitação com as realizações civilizatórias do Ocidente. Ele buscava o melhor de cada uma das culturas, e se inspirou muito em textos hindus para construir sua teoria (SPIEGELMAN, 2019). Spiegelman, contudo, crê que Jung ultrapassou em sua proposta de valorização das individualidades (em sua singularidade), tanto as perspectivas ocidentais quanto as orientais de uma evolução psíquica:

É o grande dom da psicologia junguiana, em minha opinião, libertar todos nós para seguirmos nossos próprios caminhos conforme nossos espíritos nos direcionam, de dentro para fora, e assim sermos aderentes ou não. (SPIEGELMAN, 2019, p. 32).

O autor aponta diversos pontos em comum entre a psicologia analítica de Jung e as tradições hindus. Um deles é a necessidade de se descondicionar a psique de padrões do passado, para que na atualidade o indivíduo possa olhar para o que lhe ocorreu e o que ainda lhe ocorre com um olhar mais distanciado,

sem tanto envolvimento afetivo. O guru hindu tem um sistema de meditação de ser um expectador da própria mente, sem se envolver pessoalmente. Já a maneira de Jung é passar pelas relações atuais, experimentar o balanço dos opostos facilitada a função transcendente (SPIEGELMAN, 2019).

Em outro aspecto, o autor é ousado e chega a comparar o conceito de diferentes corpos, do Hinduísmo (com seus diferentes graus de densidade ou sutileza), com conceitos junguianos, e afirma existir certa correlação entre eles. Segundo ele,

[...] a psicologia de Jung, com seus princípios de opostos, sua diferenciação em realidade concreta (Sthula) e a realidade de imagem ou alma (corpo sutil, Suskshama) e arquétipo (corpo causal) é muito semelhante à perspectiva indiana. (SPEEGELMAN, 2019, p. 51).

Apesar de tudo o que foi mostrado aqui para fortalecer a hipótese de que o pensamento de Jung se coaduna com o de Shancara Acharya e seu impersonalismo, há argumentos em favor da hipótese contrária. Uma delas segue abaixo, em um fragmento do próprio Spiegelman: “na minha opinião, a principal dificuldade dos principais encontros ocidentais com o pensamento indiano é a dissolução do ego e entrar no Vazio” (SPEEGELMAN, 2019, p. 98 traduções livre).

Fica evidente aqui, que, mesmo com todas as semelhanças de Jung com o monismo de Shankara, há controvérsias, começando pelo fato de o médico suíço não ter se posicionado a respeito. É possível propor a hipótese de que Jung só tenha tido contato com as vertentes impersonalistas do Hinduísmo, uma vez que a expansão das tradições vaishnavas se deu depois de sua morte, com expansão do movimento Hare Krishna no Ocidente.

É importante reforçar que, como exposto no Capítulo 01, existem vaishnavas que aceitam a imanência de deus como paramatma, ou até mesmo Braman (BARTLEY, 2011). No entanto, para os *vaishnavas*, o aspecto último e mais elevado de deus é seu aspecto pessoal e transcendente, que possui individualidade própria, seja com o nome de Naraina ou Krishna, dependendo de qual tradição vaishnava se esteja analisando.

Sendo assim, podemos analisar que, mesmo que, na hipótese mencionada, a visão junguiana fosse exclusivamente imanente, ainda assim ela teria alguma compatibilidade com a visão vaishnava, porém de forma parcial e incompleta.

Isso porque a visão vaishnava é mais ampla, pois inclui o aspecto energético, imanente e impessoal de deus *Braman* e *Paramatma*, e seu aspecto transcendente, pessoal e individual (*Bhagavan*, chamado de *Krishna* na tradição *Gaudya Vaishnava*).

Em outro trecho, Spiegelman traz uma reflexão acerca da relação de Jung com o Oriente (lembrando que, como dito em outros pontos deste Capítulo, ela pareça ter conhecido apenas as escolas impersonalistas do Hinduísmo):

Em seus escritos, Jung nada disse sobre o que está além do reino psíquico. Ele permaneceu dentro do reino da subjetividade psíquica. Até mesmo Self era um arquétipo para ele. Mesmo sentindo a presença do além, ele permaneceu confinado na esfera do conhecimento. Em termos de pensamento indiano, diríamos que o caminho da devoção - Bhakti - amanheceu para ele com a compreensão da limitação do conhecimento'. (SPIGELMAN, 2019, p. 98, tradução livre)

O processo de individuação, tema central no pensamento de Jung e um dos temas mais explorados nesta dissertação, também pode ser aproximado das escolas hindus. O Capítulo 3 deste trabalho será focado na aproximação em relação ao e à leitura do “dharma de Arjuna” como um processo de individuação.

CONCLUSÃO AO CAPÍTULO

Este segundo Capítulo serviu para apresentar, mesmo que de forma sucinta, os principais conceitos da Psicologia de Jung, referencial teórico deste trabalho. Esses conceitos, por sua vez, serão preciosos na construção que se avizinha, no Capítulo 03, quando aproximaremos os “territórios” da Psicologia junguiana e do “Bhagavad Gita” a partir de um construto – uma ponte ou uma lente – que nos permitirá desvelar a validade (ou não) da hipótese de que o que chamamos “Dharma de Arjuna” poderia ser lido à luz de um processo de individuação.

Neste Capítulo, também pudemos verificar que Jung, cientista, fez uma aproximação importante do pensamento dito “oriental”, e que nela incluiu o Hinduísmo.

Além disso, foi feita uma breve aproximação entre os conceitos expostos de Jung e alguns conceitos do Hinduísmo, particularmente os da tradição

Gaudya Vaishnava. Tal aproximação teve como objetivo preparar o leitor para a discussão sobre a leitura junguiana do “Dharma de Arjuna”.

CAPÍTULO 03 – UMA PROPOSTA DE LEITURA DO “DHARMA DE ARJUNA” A PARTIR DE UMA PERSPECTIVA JUNGUIANA

INTRODUÇÃO

Ao longo desta pesquisa, nos propusemos a “construir uma ponte” que permitisse conectar os universos do “Bhagavad Gita” (na tradução e com os comentários da ISKON, segundo a linhagem gaudya vaishnava) e da teoria psicológica junguiana.

Reservamos os dois primeiros Capítulos desta dissertação para trazer elementos que permitissem essa construção. De um lado, no Capítulo 1, abordamos o Hinduísmo e o “Bhagavad Gita” até chegar ao “Dharma de Arjuna”, recorte que é o objeto central de nossa atenção. Do outro, no Capítulo 2, buscamos historiar e trazer os elementos centrais da teoria junguiana, a fim de oferecer uma síntese instrumental acerca do processo de individuação.

Neste Capítulo 3, nos propomos a construir uma ponte entre os dois continentes. Antes de seguir em frente, porém, é necessário tecer algumas considerações.

Ressaltamos, inicialmente, as diferenças significativas existentes entre a perspectiva que norteia o “Bhagavad Gita”, de caráter religioso, e a perspectiva junguiana, uma construção ancorada em uma proposta psicológica. Vale destacar que Jung era um psicólogo e um cientista, e tinha como objetivo a integração da psique – o que, porém, não o impediu de fazer aproximações instigantes e fertilíssimas em relação ao universo simbólico das religiões. A Psicologia da Religião, um dos campos de estudo do universo da Ciência da Religião, tem em Jung um de seus autores centrais, junto com teóricos como Donald Winnicott, Antoine Vergote e Jacob van Belsen, entre outros.

Já o Hinduísmo, a despeito de suas muitas aproximações em relação a fenômenos e temas da Psicologia, é uma religião; ou seja, seu propósito específico, dado teologicamente, é um “em si” de caráter total, sem outros objetivos que não o da libertação do indivíduo a partir de um conjunto de regras, práticas e vivências. É teologia, não construção científica.

Assim, não há como esperar – e nem é do nosso interesse promover – uma correspondência direta entre sistemas que nascem em contextos diferentes e

que possuem objetivos diferentes. Os misteres de ambos os elementos são distintos, ainda que encarem, *in fine*, uma transformação humana de caráter evolutivo e integrativo em relação à realidade. E é justamente na medida dessa aproximação, com essas ressalvas, que vamos propor uma ponte.

O objetivo, neste Capítulo, é oferecer uma leitura do “dharma de Arjuna” a partir dos elementos teóricos da Psicologia junguiana. Uma proposta que começa em uma ideia de aproximação entre elementos de ambos os universos, sem tentações ao proselitismo ou qualquer tentativa de “moldar a teoria à obra literária/religiosa” ou vice-versa.

O ponto de referência de que partimos é o da pergunta-hipótese: *é possível interpretar o “dharma de Arjuna” como uma jornada semelhante à do processo de individuação?* Buscaremos, então, fornecer elementos que nos permitam oferecer uma resposta à questão, que será dada na Conclusão deste trabalho.

O Capítulo é dividido em duas partes. Na primeira (3.1 e seus subitens), esquemática, fazemos uma aproximação entre os personagens do “dharma de Arjuna” e o ferramental teórico junguiano.

Na segunda (3.2 e seus subitens), mais extensa, fazemos uma aproximação entre a narrativa do “Bhagavad Gita” e o processo junguiano de individuação. Vamos, então, examinar esse processo em si, tal como ele poderia ser lido ou encontrado em diferentes momentos do “Bhagavad Gita”. Essa leitura, por certo, não é exaustiva, inclusive pelo fato de a obra ser extensa (e apresentar repetições argumentativas). Pinçaremos, porém, elementos que a espelhem como um todo e que possam funcionar para a determinação de uma resposta à nossa pergunta-hipótese. Dos 18 capítulos que compõem a obra, nos ocuparemos de 11 - 1 a 6, 10, 11, 15, 16 e 18.

3.1 – UMA APROXIMAÇÃO ENTRE OS PERSONAGENS DO “DHARMA DE ARJUNA” E O FERRAMENTAL TEÓRICO JUNGUIANO

Dirigimos nosso construto – nossa “lente junguiana” –, então, ao cenário da guerra de Kurukshetra e aos personagens que constituem o “Bhagavad Gita”, buscando aproximações suficientes ou pontos de contato. Partimos da premissa hipotética de que esse cenário e esses personagens podem ser vistos (dentro

do recorte estabelecido neste trabalho) como personificações ou representações de conceitos da Psicologia analítica de Jung e aspectos da nossa psique.

Em termos esquemáticos, essas relações são as seguintes (Tabela 01) – na sequência, vamos detalhar cada uma delas:

Personagem ou elemento do “Bhagavad Gita”	Conceito da Psicologia junguiana
Arjuna	Ego
Duryodhana/ Clã Kuru	Sombra e Complexos
Campo de Kurukshetra	Campo psíquico
Clã Pândava	Persona
Confusão de Arjuna	Libido represada
Panóplia de Arjuna / Quadriga	Libido manifesta materialmente
Krishna	Self

Tabela 01 – Correspondências entre personagens do “Bhagavad Gita” e conceitos da psicologia junguiana.

3.1.1 – ARJUNA: EGO

Fonte: “O Gita Condensado”.



Figura 04 – Representação moderna de Arjuna expondo seus pontos de vista a Krishna. Em sua independência e conflitos, o personagem se identifica com o ego.

O “ego”, como trouxemos no Capítulo 2, é um complexo central na psique. Sua característica é a reflexividade: trata-se de um “eu” que se percebe destacado e autônomo em relação a todo o sistema psíquico, e que deve lidar constantemente com conflitos advindos dos mundos externo e interno, assim como com desejos e tendências conflitantes entre si.

Arjuna é o personagem axial, o protagonista do “Bhagavad Gita” (Fig. 04). É a partir da sua dúvida e do seu acabrunhamento, da sua necessidade de lidar com conflitos exteriores e interiores, que nasce e se desenrola a história. É a sua excruciante dúvida o elemento que atrai e aciona um poder muito maior, o deus Krishna. E que dá início a um processo de evolução/integração “espiritual”.

Essas características o aproximam do conceito junguiano de ego. Arjuna se depara com dúvidas, angústias, desejos conflitantes sobre aderir ou não a uma guerra contra seus professores e familiares. Raciocina, inclusive, em termos de uma possível “dívida cármica” por força do assassinato desses personagens, somando elementos internos e externos para construir uma representação falsa da realidade última.

3.1.2 – DURYODHANA E O CLÃ KURU: A SOMBRA E OS COMPLEXOS

Fonte: VIASA, “Mahabharata”, em Archive.org.



Figura 05 – Duryodhana, líder do clã Kuru, representa a sombra. Neste fragmento imagético, ele é mostrado em sua luta final contra Bhima, trazida no “Mahabharata”.

A “sombra” ou “umbra”, na perspectiva junguiana, equivale aos aspectos do nosso psiquismo que tendem a ser relegados pelo ou escondidos do ego. Embora a sombra possa conter aspectos positivos, como habilidades ou talentos não desenvolvidos, de modo geral ela é composta por conteúdos encarados pelo ego como socialmente reprováveis, ruins, perversos, “feios”, imorais ou indignos de virem à luz. Vale reforçar, aqui, a conexão desses aspectos com o ego, que, em sua reflexividade, interpreta e estabelece valores.

E é justamente o que percebemos em relação a Arjuna (visto como ego) em relação a seus parentes do clã Kuru, liderados por Duryodhana (Fig. 05). Eles existem, mas estão do “outro lado”, presentes no mesmo campo de batalha (Kurukshetra, “Campo dos Kurus”, que também pode ser lido como o campo psíquico) e representando o oposto das virtudes pândavas.

A maioria dos guerreiros que aderiu ao bando Kuru na guerra de Kurukshetra, segundo o “Bhagavad Gita”, era de pessoas egoístas, de disposição violenta e perversa, capazes de aceitar meios ilícitos e desonrosos para tomar o reino para si contra as leis terrena e divina. Entre esses personagens “sórdidos”, porém, também se contavam parentes e professores de Arjuna, “sangue de seu sangue”.

Todas essas figuras, contra as quais Arjuna se insurge no contexto da guerra de clãs, mas a quem também se conecta vivamente, podem ser lidas tanto em termos de sombra – aqueles que estão do “lado de lá” – quanto em termos de complexos, segundo a definição que trouxemos no Capítulo 2 (no subitem 2.2).

3.1.3 – O CLÃ PÂNDAVA: A PERSONA

Fontes: World History Encyclopedia e Readallcomics.



Figura 06 – Representações do clã Pândava: em cima, relevo no templo de Vishnu em Deogarh, Índia; embaixo, na *graphic novel* “18 Days”, de Grant Morrison (2015).

A persona, como indicado no Capítulo 2, corresponde ao aspecto da psique que quer se adequar e ser bem visto na sociedade. É uma “interface positiva”,

pois quer trazer à luz e demonstrar o que há de “melhor”, de “mais adequado”, no ego e no conjunto de qualidades do sujeito. É uma representação deontológica (o dever ser e o desejo de ser) fundamental para se viver em sociedade, mas que pode gerar problemas quando se confunde com o próprio ego.

No esquema de leitura que propomos, o clã Pândava (Fig. 06) assume o lugar da persona. Arjuna, afinal, é um aderente de suas ideias e de sua perspectiva de poder, que, de resto, encarna o lado dos “bons” e dos “justos”. Normativos e exemplares, os pândavas buscavam manter o *dharma* aprendido dos mestres, a legitimidade do trono e os valores religiosos corretos.

3.1.4 – A CONFUSÃO DE ARJUNA: LIBIDO REPRESADA

Fonte: HH Sundar Caitanya Goswami Maharaja (Índia).



Figura 07 – Um Arjuna acabrunhado apela a Krishna. Sua paralisia, em uma leitura junguiana, estaria relacionada ao represamento da libido.

A libido, como vimos, é a energia que vivifica e movimenta o aparelho psíquico. Ela se move nas diversas camadas ou parcelas da psique, mas pode acabar “represada” em alguma instância particular, ficando impedida de circular livremente por todo o sistema.

Os complexos pessoais são um dos principais causadores de retenção da libido. Segundo Jung, esses complexos “roubam” a libido do ego e de outras instâncias. E isso porque, para mantê-los no inconsciente e isolados do restante da psique, é necessário investir grande quantidade de energia. O que afeta a psique de modo sistêmico, especialmente o ego, que pode ter suas funções prejudicadas.

Arjuna, em sua representação comum – jovem, fisicamente forte e essencialmente confiante – é, também, uma representação da libido. Da mesma forma, sua panóplia – armadura e, especialmente, armas e a quadriga –, que conecta sua pessoa com o contexto da guerra. Seu acabrunhamento (Fig. 07), paralisia e sofrimento, capazes de “congelar o tempo” e até de evocar uma divindade, são assimiláveis à libido represada em medos e complexos.

3.1.5 – KRISHNA: O SELF

Fonte: Navbharat Times, Índia (2018).



Figura 08 – Krishna como avatar de Vishnu, em representação recente na mídia indiana. A iconografia associada ao deus no “Bhagavad Gita” evoca seu “caráter self”.

O self, como observa Jung, é um arquétipo primordial. Ele funciona como organizador da psique; é sua instância mais organizada, portadora de acesso a um repertório de sabedoria inata. Mais do que isso, ele se posiciona de forma ampla e possui uma “visão” não condicionada da realidade e do próprio universo psíquico. Conecta-se ao ego, mas em uma posição diferenciada, semelhante, em termos simbólicos, à posição de Krishna em relação a Arjuna (Fig. 08).

Um dos principais objetivos da terapia analítica desenvolvida por Jung é fazer com que a psique seja governada pelo self, sendo o ego apenas um de seus instrumentos.

O deus Krishna, então, pode ser assimilado ao self. Mantendo uma conexão profunda com Arjuna, ele também tem franqueadas as portas da sabedoria, do *dharma*, e da percepção do funcionamento correto de todas as coisas. É seu guia na quadriga de guerra, aquele que conduz e sofreia os cavalos para que o próprio Arjuna possa disparar suas flechas rumo à destruição do clã

Kuru – e à própria realização. As armas bem conduzidas, aqui, seriam uma representação da libido direcionada corretamente, para os objetos certos.

3.2 UMA APROXIMAÇÃO ENTRE A NARRATIVA DO “BHAGAVAD GITA” E O PROCESSO JUNGUIANO DE INDIVIDUAÇÃO

A partir da esquematização das relações entre os personagens do “Bhagavad Gita” e os elementos da teoria psicológica junguiana, podemos seguir para a parte que consideramos a mais relevante contribuição deste trabalho: uma leitura do “Dharma de Arjuna” a partir da perspectiva do processo de individuação.

O objetivo, reforçamos aqui, é oferecer uma resposta à pergunta-hipótese: é possível interpretar o “Dharma de Arjuna” como uma jornada semelhante à do processo de individuação?

Para isso, vamos visitar o “Bhagavad Gita como Ele É” e, partindo do primeiro capítulo e em ordem crescente, extrair e analisar versos que, em nossa avaliação, permitem responder à pergunta-hipótese. Esse processo de leitura, vale observar, poderia ser mais profundo, apelando a uma “varredura” verso a verso, capítulo a capítulo. Dentro do escopo desta dissertação, porém, acreditamos que o grau de leitura é suficiente, abrindo caminho, ainda, para pesquisas futuras mais aprofundadas.

3.2.1 – CAPÍTULO 1: UMA SÍNTESE DO DRAMA DE ARJUNA

Podemos sintetizar o primeiro capítulo do “Bhagavad Gita” - *“Observando os Exércitos no Campo de Kurukshetra”* (46 versos, pp. 58-97) como uma síntese do drama de Arjuna. A primeira evocação é a do próprio título, que, ao trazer o termo “observando”, oferece um componente reflexivo e, segundo nossa proposta de leitura, associado ao ego de Arjuna.

Aqui, as figuras do narrador do texto e do protagonista se misturam: ainda que o capítulo seja aberto com um diálogo entre o rei cego Dhrtarastra e Sanjaya, seu conselheiro e condutor de sua carruagem – *“Ó Sanjaya, após meus filhos e os filhos de Pându se reunirem no lugar de peregrinação em Kurukshetra desejando lutar, o que fizeram eles”* (Verso 1.1, p. 59) -, o cenário

é o experimentado por Arjuna. Mais do que isso, é uma “leitura de mundo”, uma representação da realidade construída pelo herói imperfeito (ou seja, não individuado).

Simbolicamente, vale observar, Dhrtarastra e Arjuna se assemelham pela cegueira – a de um, real; a do outro, uma obnubilação mental; ambos, em sua dúvida, apelam a seus conselheiros e condutores de carruagem, Sanjaya (em sânscrito, “vitória” ou “vitorioso”) e Krishna.

Nos versos 1.21 e 1.22 (pp. 75-76), repetindo Dhrtarastra, Arjuna pede a seu próprio condutor, Krishna, que o guie pelo cenário: *“Arjuna disse: Ó infalível, por favor coloque minha quadriga entre os dois exércitos para que eu possa ver quem está aqui presente, quem está desejoso de lutar, e com quem tenho que me bater nesta grande tentativa de batalha”*.

Os condutores mostram, então, o campo de guerra a seus conduzidos. Aqui, percebemos Arjuna diante de seus oponentes, exatamente naquele momento silente e “elétrico” que antecede a batalha. É um processo inicial de reconhecimento e até de construção, de representação; em um contexto junguiano, de encontro do ego com os demais componentes da psique.

Existe, no entanto, uma conexão, também, com o self (Krishna), que se coloca em uma posição ampla – dentro do processo de individuação, ele permite a construção da representação, o “erro” para o “acerto”, enfim.

Chegamos ao verso 1.46 (p. 96), que sintetiza o drama experimentado por Arjuna. A imobilidade ou cegueira inicial dá lugar à paralisia e à “desistência” da guerra: *“Arjuna, tendo assim falado no campo de batalha, pôs de lado seu arco e flechas e sentou-se na quadriga, com a mente tomada pela angústia.”*

E qual a razão dessa paralisia? Arjuna se aflige ao ver os dois lados prontos para a guerra e ao se ver obrigado a optar por um deles, mesmo contra sua vontade. Psicologicamente, podemos analisar isso como o processo de individuação que se impõe ao sujeito, independente da vontade do ego. No processo de individuação, o ego deve tomar posição em relação aos conflitos que lhe são apresentados.

No contexto do nosso modo de leitura, os versos 21, 22 e 46 sintetizam o conflito psíquico em que, para avançar rumo à integração dos opostos e à função transcendente (etapas necessárias à individuação), o ego deve enfrentar conflitos e desejos contraditórios.

A lamentação de Arjuna nada mais seria, então, do que a confusão do ego causada pelo apego (libido represada) a seus antigos professores e parentes (complexos) ligados a Duryodhana e ao clã “perverso” dos kurus (sombra). A partir daí, Krishna (self) passa a instruir Arjuna para vencer esses obstáculos e recuperar sua bravura e coragem para a batalha (liberação da libido). Esse seria o “Dharma de Arjuna”.

O processo de individuação sempre coloca o indivíduo em situações até então não vivenciadas ou, ao menos, vivenciadas de forma não elaborada, para que o novo expanda a consciência. Jung explicita essa questão da seguinte maneira:

Qualquer avanço começa sempre com a individuação, isto é, começa como indivíduo abrindo novo caminho através de terreno até então não desbravado, depois de haver-se conscientizado de sua própria individualização. Para chegar a isto, deve ele primeiramente retornar aos fatos fundamentais de seu próprio ser, independentemente de qualquer autoridade ou tradição, e tomar consciência de sua diferenciação. Se conseguir conferir um valor à sua consciência ampliada, ele provocará uma tensão entre os opostos que lhe fornece estímulos para seus progressos posteriores. (JUNG, 2002, p. 42).

3.2.2 – CAPÍTULO 2: UM DIÁLOGO DE CONEXÃO

No capítulo 2 do “Bhagavad Gita” (pp. 98-188; 72 versos), Krishna-self (passamos a usar, a partir de agora, estas “denominações-construto” na referência ao personagem) observa que Arjuna-ego não se deve deixar enganar pela suposta materialidade, materialidade falsa, associada à morte de seus parentes e antigos professores (personagens-complexo).

Eles afinal, não se resumem naqueles corpos transitórios que, freneticamente, entram em batalha. Além disso, Krishna não deve fazer com que seus apegos pessoais (a libido represada) se antepõem à realização de seu próprio dever dhármico (os passos e a própria realização do processo de individuação).

Vejamos o seguinte verso: “Arjuna disse: Ó matador dos inimigos, o matador de Madhu, como na batalha posso contra atacar com flechas homens como Brisma e Drona, que são dignos da minha adoração?” (Verso 2.4, p. 71.).

Em termos da Psicologia junguiana, podemos interpretar essas palavras ou assumi-las como uma resposta inicial do ego, reativa e conservadora, ao processo de individuação. Assim como Arjuna se vê diante do apelo ao

assassinato de pessoas próximas – amigas, conhecidas, comodamente referenciais -, o ego, ao lidar com a premência da individuação, se encontra diante da necessidade de desconstrução de apegos do passado, identificações e representações, complexos não resolvidos e toda gama de conteúdos e hábitos psíquicos e comportamentais que, se foram úteis e necessários em certos momentos da jornada existencial, acabaram por se converter em empecilhos à evolução psíquica.

Arjuna-ego, porém, segue em sua justificação. Ele, no entanto, lança um providencial apelo à mudança: “Agora estou confuso quanto ao meu dever e perdi toda a compostura devido à reles fraqueza. Nesta condição *estou lhe pedindo que me diga com certeza o que é melhor para mim*. Aqui estou, Seu discípulo e *uma alma rendida a Você*. Por favor, *instrua-me*” (Verso 2.7, p. 107, destaques nossos).

Foquemos nesse apelo: após explicitar sua confusão, Arjuna-ego pede auxílio a Krishna-self, a instância maior consciente de todos os processos psíquicos envolvidos em cada situação. No verso 2.7, volta-se a um ponto tratado no início deste Capítulo: a importância da conexão ego-self / Arjuna-Krishna e da receptividade do primeiro em relação ao segundo.

Podemos elucubrar que, se Krishna se mantivesse totalmente paralisado ou cego em seu medo, se não lançasse o apelo a seu divino cocheiro, este simplesmente não se manifestaria; seria, enfim, muito mais um cocheiro (até no sentido da condução de Arjuna-ego para a complicada “segurança psíquica” da não batalha / não individuação) do que um deus – um “agente auxiliar” do ego.

Arjuna, porém, manifesta sua fraqueza e, com suas últimas forças, apela à divindade por orientação. Krishna-self, então, assume a narrativa. Vale observar que ele não “resolve o problema” - a divindade, afinal, poderia exterminar todos os oponentes de seu pupilo facilmente, mas, neste caso, não teríamos um processo. Teríamos, sim, uma lesão “deontológica” ao dharma, na medida em que Arjuna não poderia ser isento de seu dever – assim como o ego não logra escapar ao processo de individuação:

“A Suprema Personalidade de Deus disse: Você fala palavras sábias, mas está lamentando pelo que não é digno de pesar. Os Sábios são aqueles que não se lamentam nem pelos vivos nem pelos mortos” (verso 4.11, p. 77).

A orientação de Krishna-self a Arjuna-ego, em síntese, é a de que este não crie uma falsa representação do próprio corpo e mente (ou seja, do ego); uma representação (persona) que, de resto, abrange suas relações e supostos compromissos com seus antigos professores e parentes (complexos na sombra); o fato é que estas relações/compromissos não podem e nem devem ser um impedimento em sua jornada rumo ao dharma, ou seja, à individuação.

Como vimos no Capítulo 2, os complexos localizados no inconsciente pessoal – o campo de representações de Arjuna, segundo o nosso quadro de leitura – são um dos grandes empecilhos no processo de individuação. Eles podem ser comparados a subpersonalidades que drenam a libido e, em certos casos, impõem paralisia – o que ocorreu com o personagem.

Assim, ao colocar esses complexos em perspectiva e reduzir seu poder, Krishna permite ao príncipe guerreiro iniciar uma movimentação. Teríamos, aqui, uma aproximação simbólica da relação ego-self: a entrega daquele a este é o próprio processo de individuação, uma entrega que começa por um primeiro passo, por um apelo que é atendido.

Krishna diz a Arjuna que, apesar de sua sabedoria em não desejar desfrutar de um reino às custas das mortes entre as fileiras do exército oposto (verso 2.11, p. 113 – “A Suprema Personalidade de Deus disse: Ao falar palavras cultas, você está lamentando pelo que não é digno de pesar. Sábios são aqueles que não se lamentam nem pelos vivos nem pelos mortos”), ele se comporta de forma ignorante.

Por princípio, dentro de uma “economia cármica” (no sentido de não acumular carmas associados ao homicídio), o pensamento e a intenção do guerreiro estão corretas. Porém, seu comportamento e o modo de lidar com a problemática que se apresenta, não. O “matar” (físico), aqui, está muito aquém da possibilidade de “morte” da alma: “Para a alma, em tempo algum existe nascimento ou morte. Ela não passou a existir, não passa a existir e nem passará a existir. Ela é não nascida, eterna, sempre-existente e primordial. Ela não morre quando o corpo morre” (verso 2.20, p. 126).

Arjuna, afinal, possui um dever de casta, como indicado pelo próprio deus diretamente no verso 2.31 (p. 141): “Considerando seu dever específico de *kṣatriya*, você deve saber que não há melhor ocupação para você do que lutar

conforme determinam os princípios religiosos; e assim não há necessidade de hesitação”.

Esse apelo, aliás, é reforçado nos versos de 2.32 a 2.36. No verso 2.34 (p. 145), Krishna se refere, inclusive, a uma pena pesada à imobilidade: “As pessoas sempre falarão de sua infâmia, e para alguém respeitável, a desonra é pior do que a morte”.

E isso ocorre porque, para além da acumulação de carmas de morte – que não são, porque não se pode matar o que é imortal –, o dever guerreiro de Arjuna tem por fim devolver a realidade a um caminho virtuoso, ao caminho correto. Logo, manter-se imóvel seria, isto sim, produzir uma fonte permanente de carmas negativos cumulativos.

Em uma leitura psicológica, podemos analisar que o ego, ainda que estruturado e com intenções e objetivos positivos, sempre será limitado e estará condicionado às experiências passadas e a uma maneira particular e pessoal de enxergar a realidade interna e externa. Uma representação que é distorcida em relação à perspectiva do self.

O self, pelo contrário, não se macula com os complexos, experiências e limitações da racionalidade. Ele possui sempre uma visão ampla e integrada da realidade, e toma sempre a melhor decisão possível.

Krishna reforça a Arjuna que, ao matar seus inimigos, ele estará destruindo apenas aspectos transitórios deles, não sua alma ou sua essência. Ao fazer isso, estará percebendo, inclusive, que sua alma (self) *não é* o príncipe guerreiro (persona) – ela é algo maior, divina, imortal e situada no caminho da evolução (a individuação).

Como vimos no Capítulo 2, o self se assemelha muito, em termos de atributos, às características da alma indicadas por Krishna. O self, a despeito das atribuições da vida, transcende a todos os padrões e se mantém o mesmo, enquanto observador e organizador da psique.

E, como o processo de individuação busca alcançá-lo, é inevitável o contato cada vez maior com o self ao longo do processo, o que faz com que o indivíduo coloque em perspectiva suas características identitárias, que, de resto, são situacionais. Ao se conectar a Krishna (self), Arjuna (ego) se torna um deus (ou seja, chega à individuação).

Ao se entregar ao processo e individuação e deixar o psiquismo ser governado pelo self, o ego tende a se importar cada vez menos com os ganhos imediatistas de suas ações e passa a ver a profundidade dos acontecimentos. Isso é algo que, no “Bhagavad Gita”, aparece no verso 2.48 (p. 109): “Desempenhe seu dever com equilíbrio, ó Arjuna, abandonando todo apego ao sucesso ou fracasso. Tal equanimidade se chama Yoga”.

Lembramos que a palavra “yoga” tem sua origem na raiz proto-indo-ariana “yeug”, cujo significado é o de “ligar, juntar”: uma conexão entre o deus e o guerreiro, entre o self e o restante do conjunto psíquico capitaneado pelo ego.

O ego, lembramos, tende a ser governado pelo que lhe traz satisfação. Na teoria psicanalítica que precedeu a Psicologia analítica de Jung, foi estabelecida a ideia do “princípio do prazer”: segundo ele, o ego tende a evitar aquilo que lhe traz sensações desagradáveis e a reforçar aquilo que lhe traz sensações agradáveis. Embora Jung não tenha utilizado essa mesma nomenclatura, podemos observar que essa perspectiva está implícita em sua teoria psicológica.

O supracitado verso 2.48 sintetiza como devemos superar a dualidade prazer x aversão, em contato com o self, para prosseguir no processo de individuação, uma vez que apegos a sensações prazerosas do corpo e da mente, transitórias por natureza, podem ser um grande empecilho para a individuação.

O seguinte trecho de Jung pode ser usado para demonstrar essa necessidade de transcendência dos opostos pela síntese, ou seja, pela superação de perspectivas ancoradas no prazer x aversão: “Na medida, porém, em que o processo de individuação transcorre empiricamente como uma síntese, é como se, paradoxalmente, algo já existente dependesse ainda de uma montagem. Deste ponto de vista, o termo ‘síntese’ também é aplicável” (JUNG, 2002, p. 166).

Pouco mais à frente, no verso 2.54 (p. 168), Arjuna retoma a palavra para perguntar a Krishna sobre como é viver em esclarecimento: “Arjuna disse: Ó Krishna, quais são os sintomas daquele cuja consciência está absorta nessa transcendência? Como ele fala, e qual é sua linguagem? Como ele se senta e como ele caminha?” – em síntese: qual a “cara” da individuação?

Ao que Krishna responde: “A Suprema Personalidade de Deus disse: Ó Pārtha, quando alguém desiste de todas as variedades de desejo para o prazer dos sentidos, os quais surgem da trama mental, e quando a sua mente, assim

purificada, encontra satisfação apenas no eu, então, diz-se que ele está em consciência transcendental pura” (verso 2.55, pp. 169-170). A ideia de “mente purificada que encontra satisfação apenas no eu” (que não é o ego), segundo a nossa perspectiva de leitura, evoca as ideias de integração e de self.

Para finalizar a análise do capítulo 2 do “Bhagavad Gita”, trazemos outro verso que segue a mesma linha de raciocínio: “Quem não está vinculado ao senhor supremo não pode ter nem inteligência transcendental nem mente estável, sem a qual não pode haver paz. E como pode haver alguma felicidade sem paz?” (verso 2.66, p. 122).

Aqui, podemos reforçar o que foi visto no verso interior. Krishna reforça que apenas a conexão com ele, o senhor supremo, pode fazer com que deixemos de funcionar segundo os parâmetros hedonistas do mundo material. As almas, enquanto parcelas de Krishna, têm o potencial de se reconectar com o senhor supremo e transcender a dualidade do mundo material e seu funcionamento imediatista e egoísta.

A transcendência mencionada aqui, embora envolva aspectos metafísicos, também pode ser lida com um olhar psicológico. Apenas nos conectando ao nosso self, instância maior de nossa psique, e nos entregando a ele rumo à individuação, é que podemos transcender ao funcionamento hedonista e dualista do ego, que se baseia em prazer e sofrimento.

Assim como um devoto pode alcançar Krishna através do processo de Bhakti Yoga (yoga pautado na devoção), um ego pode se conectar plenamente ao self se ele se entregar ao processo de individuação.

3.2.3 – CAPÍTULO 03: KARMA YOGA

Neste capítulo, Krishna “ensina Arjuna a lutar”, ou seja, mostra a seu pupilo como transcender em meio à realidade vivida. Como, enfim, trilhar o caminho da individuação onde ele deve ser trilhado, no contexto psíquico dado, com seus vários elementos. Essa explicação cabe, inclusive, porque, para muitos dos antigos crentes, o caminho da transcendência passava pelo afastamento do mundo – o que se revela um engano, uma vez que os elementos internos não se modificam.

Arjuna, portanto, não poderia evoluir em termos espirituais fora de Kurukshetra e distante de seu dever de príncipe guerreiro. E é justamente aí, nessa aparente “mundanidade”, que reside o Karma Yoga que dá título ao capítulo 3. A tradução de “karma” – “ação” – sintetiza essa ideia.

Vejamos, por exemplo, o que diz o verso 3.7 (p. 131): “Por outro lado, se uma pessoa sincera procura utilizar a mente para controlar os sentidos ativos e passa então a praticar karma Yoga sem apegos, ela é superior”.

Tentativas semelhantes de “separação da realidade” podem acontecer no trabalho psicológico, nos casos em que a pessoa busca avançar no processo de individuação tentando se desvencilhar das instâncias inferiores da psique. O que, em termos figurados, equivaleria a “jogar o bebê fora junto com a água do banho”.

Não se trata, porém, de eliminar instâncias ou aspectos existenciais, mas, sim, de olhá-los de forma correta. O que, com efeito, repete uma ideia recorrente no “Bhagavad Gita”, a de que é possível “matar sem matar”. Dentro do processo terapêutico, ao colocar os elementos em perspectiva, compreendemos que as coisas não são como as representamos, e que estas representações são apenas biombos erguidos sobre algo diferente, real e potencialmente transformador.

Se percebemos, por exemplo, um relacionamento afetivo como uma oportunidade de integração de aspectos do nosso inconsciente representados pela figura do outro, então isto passa a ser favorável à nossa individuação. O mais importante não é tanto o que está em nossas vidas, mas como lidamos e enxergamos as circunstâncias e as pessoas – como, enfim, elas se situam em nosso horizonte psíquico. Esse olhar-e-vivenciar é que vai facilitar ou não nossa integração psíquica rumo a individuação.

Krishna, inclusive, alerta Arjuna a esse respeito: “Todos são irremediavelmente forçados a agir segundo as qualidades que adquirem dos modos da natureza material; portanto, ninguém pode deixar de fazer algo, nem mesmo por um momento” (verso 3.5, p. 194).

Nos demais versos, Krishna fala a Arjuna sobre a importância do sacrifício, do compromisso em relação aos preceitos e da devoção necessária às divindades em todas as coisas – no comer ou no trabalhar, por exemplo. É o que vemos, por exemplo, em 3.16 (pp. 208-209): “Meu querido Arjuna, aquele que, na vida humana, não segue este ciclo de sacrifício estabelecido pelos Vedas,

certamente leva uma vida cheia de pecado. Vivendo só para a satisfação dos sentidos, a pessoa vive em vão”.

O deus fala, também, sobre o desprendimento necessário e natural no verdadeiro devoto, como no verso 3.18 (pp. 210-211): “O homem autorrealizado não tem um propósito a cumprir no desempenho de seus deveres prescritos, tampouco tem ele alguma razão para não executar tal trabalho. Nem tem ele necessidade alguma de depender de nenhum outro ser vivo”; e em 3.19 (pp. 211-212): “Portanto, sem se apegar aos frutos das atividades, deve-se agir por uma questão de dever, pois, trabalhando sem apego alcança-se o Supremo”.

Por seu caráter francamente devocional, essa parte é, provavelmente, aquela em que devemos tomar maior cuidado em nossa análise. Aqui, podemos trabalhar com a ideia da importância de uma atenção ampla ao processo de individuação, desvestida de uma vontade que acaba por mascarar a jornada; podemos pensar, também, em termos de um reforço dos cuidados em relação ao próprio ego e à própria persona, para que eles não sejam confundidos com o self.

3.2.4 – CAPÍTULO 04: CONHECIMENTO TRANSCEDENTAL

O título do quarto capítulo (pp. 242-298, 42 versos) do “Bhagavad Gita” evoca de forma mais explícita o caminho para a libertação. Quando Krishna-self fala de “conhecimento transcendental”, a que ele se refere exatamente?

O capítulo se inicia com a afirmação, pela divindade, da validade absoluta desse conhecimento (algo que se repete pelos três versos seguintes, que reforçam a ideia): “A Personalidade de Deus, o Senhor Sri Krishna, disse: Ensinei esta imperecível ciência da yoga ao deus do Sol, Vivasvan, e Vivasvan ensinou-a a Manu, o pai da humanidade, e Manu, por sua vez, ensinou-a a Ikshvaku” (verso 4.1, p. 242).

Questionado por Arjuna sobre a validade dessa afirmação – “Arjuna disse: O deus do Sol, Vivasvan, nasceu antes de Você. Como poderei entender que, no começo, Você lhe ensinou esta ciência?”, verso 4.4, pp. 246-247 –, Krishna responde que, ao contrário do guerreiro, ele tinha a capacidade de reconhecer cada uma de suas vidas pregressas (“A Personalidade de Deus disse: Tanto você quanto Eu já passamos por muitos e muitos nascimentos. Posso lembrar-

Me de todos eles, porém, você não pode, ó subjugador do inimigo!", verso 4.5, pp. 248-249).

E, nos versos seguintes (4.6 a 4.8, pp. 252-256), ele explica esse processo, associando sua vinda como avatar de Krishna – ou seja, em uma corporificação mais poderosa – aos períodos de maior declínio da prática religiosa e de ascensão da irreligiosidade. Nos momentos de crise, enfim.

Para além de quaisquer outras diferenças de poder entre os personagens, há, aqui, o reforço de uma diferença muito especial: a da memória. Memória que permite a Krishna “viajar” pelo tempo, pelas gerações, reconhecendo-se em cada uma de infinitas vidas e extraíndo conhecimento disto. Em nossa leitura, esse poder se associa ao caráter “transtemporal” do self, assim como à sua capacidade de acessar conteúdos que se situam além da existência material, do ego. Arjuna-ego, por sua vez, se conecta essencialmente – ou melhor, mais conscientemente – às representações, desejos e complexos acumulados ao longo de sua vida.

Feita essa distinção, o deus fala sobre a natureza do conhecimento transcendental. Em nossa leitura psicológica, esse conhecimento se aproxima do próprio processo de individuação, mais exatamente da integração gradativa entre ego e self.

Como já observamos em outros pontos deste trabalho, a individuação é um processo que se impõe ao sujeito. Na medida em que amadurece em termos de consciência – temos, aqui, um dado deontológico, um “dever ser” que se expressa em diferentes medidas entre as pessoas –, cada vez mais o indivíduo vai sendo governado pela instância maior, o self; ao mesmo tempo, o ego assume sua real dimensão, a de um instrumento do próprio self.

Como observa o próprio Krishna: “Aquele que se contenta com o ganho que vem automaticamente, que está livre da dualidade e que não inveja, que é estável tanto no sucesso quanto no fracasso, nunca se enreda, embora execute ações” (verso 4.22, p. 183) – este é o conhecimento transcendente.

A dualidade prazer x sofrimento é um fator que marca tanto a perspectiva psicológica quanto a perspectiva espiritual, no caso, a do Hinduísmo: o sofrimento deve ser vivido e conhecido como é, e corretamente dimensionado; o prazer, da mesma forma, sob pena de ser uma eterna forma de sofrimento por conta do desejo, da ausência, da incompletude ou do excesso. Essa questão,

vale observar, também marca profundamente o Budismo, religião que nasce como movimento reformador dentro do próprio Hinduísmo.

A função transcendente, qual seja, a de se extrair uma síntese dos opostos (que mencionamos no Capítulo 2), pode ser utilizada para ajudar em nossa leitura psicológica do verso 4.22, transcrito dois parágrafos acima. Ela é um aspecto importante do processo de individuação, na medida em que auxilia a remover do ego o conflito dos opostos que prevalecem em suas camadas consciente e inconsciente.

Sendo assim, a individuação exige uma entrega em que, muito longe do acaso e de uma “deriva”, existe uma percepção em relação à instância maior – o self – que é o verdadeiro regente do processo. Essa entrega, porém, não é mero “abandono”, mas uma vivência consciente do processo.

É o que, em nossa análise, Krishna conceitua como “sacrifício”, descrito ao longo dos versos de 4.25 a 4.30 (pp. 278 a 285). Esses sacrifícios estão previstos no cânone hindu e têm como característica central, em nossa leitura, a consciência sobre o que se está fazendo – e porque se está agindo assim. O grande erro, então, não estaria no agir, mas no agir sem consciência.

É nesse agir consciente que se descortina um universo de possibilidades. O conceito de sincronicidade de Jung, que mencionamos no Capítulo 2, aponta para o fato de a causalidade linear não explicar todos os fatos da vida objetiva ou da vida psíquica, o que demonstraria a existência de uma “inteligência” por trás da realidade. Dentro dos limites do nosso construto, essa inteligência poderia ser a de Krishna.

3.2.5 – CAPÍTULO 5: AGINDO NA CONSCIÊNCIA DE KRISHNA

Um ponto de interesse do “Baghavad Gita” reside no fato de Arjuna não aceitar “de chofre” as orientações de Krishna, ao menos nas etapas iniciais da jornada. Apesar de seu apelo doloroso à divindade e do caráter “tremendo e fascinante” (para usarmos uma definição clássica e um tanto contestada do “sagrado”, a de Rudolph Otto) de seu interlocutor, o rei guerreiro coloca em questão algumas das asserções de Krishna, como vimos, por exemplo, no verso 4.4. Comporta-se, então, “à moda ego”, como um menino ao mesmo tempo

inteligente e travesso, vaidoso e teimoso, mas que está disposto a ceder a alguém manifestamente mais sábio.

O capítulo 5, que tem como objeto a ação na consciência de Krishna – ou seja, o colocar-se dentro da jornada ou, segundo a nossa lente, do processo de individuação – inicia-se com um questionamento do tipo: “Arjuna disse: Ó Krishna, primeiro Você me pede que renuncie ao trabalho, e aí passa a recomendar o trabalho com devoção. Você poderia agora, por favor, me dizer definitivamente qual dos dois é mais benéfico?” (verso 5.1, p. 300).

O questionamento se refere à aparente dualidade entre o pensamento analítico, a reflexão filosófica em busca da verdade, e a devoção. Uma dicotomia que, segundo nossa lente, não se sustenta, uma vez que a individuação (algo especialmente percebido quando ela é mediada pelo terapeuta), é um processo a um tempo sensorial e analítico.

O “estar no caminho”, enfim, é algo ao mesmo tempo vivido e refletido; e por “reflexão”, aqui, estamos nos referindo não à discricionariedade em relação aos objetos, ao prazer e à dor – características do ego -, mas à capacidade do self de uma percepção mais ampla.

É justamente isso que Krishna parece dizer no verso 5.17 (p. 212): “Quando a inteligência, a mente, a fé e o refúgio de alguém estão todos fixos no Supremo, então, através do conhecimento pleno, ele purifica-se por completo dos receios e desse modo prossegue resoluto no caminho da liberação”. O “Supremo” seria o próprio self e/ou o processo de individuação.

Em síntese: quando o ego e todas as suas funções estão assentados no self e são regidos por ele, o ego se purifica, pois não é mais corrompido por seus próprios fantasmas representados pela sombra e os complexos presentes nela.

Um ego regido pelo self sempre sabe o que fazer; ele conhece a hora de agir. Logo, as dúvidas provenientes dos conflitos das diversas facetas da sua personalidade, sejam elas conscientes ou inconscientes, deixam de afetar a tomada de decisões. E isso se dá porque o self, como observamos repetidas vezes, coordena o processo com uma visão “de cima”, ampla, sem as contaminações por outras camadas da psique.

Outro aspecto interessante e que vale ser lembrado é o de que, ao ser governado por self, o ego deixa de funcionar buscando a felicidade fora de si, em objetos externos, para encontrar satisfação em si mesmo e em seu contato

com o arquétipo do self. O seguinte verso exemplifica esta ideia: “Aquele que não se regozija ao conseguir algo agradável nem se lamenta ao obter algo desagradável, que é inteligente em assuntos relacionados ao eu, que não se confunde, e que conhece a ciência de Deus, já está situado na transcendência” (verso 5.20, p. 213).

Ao já estar situado na transcendência-self, Arjuna ultrapassa a configuração de prazer-e-sofrimento característica do psiquismo governado pelo ego e sua necessidade de satisfação externa com os objetos. A esse respeito, Krishna afirma: “Embora ocupado em ver, ouvir, tocar, cheirar, comer, locomover-se, dormir e respirar, quem tem consciência divina, sempre sabe dentro de si, que na verdade não faz absolutamente nada. Porque enquanto fala, evacua, recebe, ou abre e fecha os olhos, ele sempre sabe que só os sentidos materiais estão ocupados com seus objetos ao passo que ele é distinto de tudo” (versos 5.8 e 5.9, pp. 308-309).

Ainda dentro da questão, reforça: “Os sábios humildes, em virtude do conhecimento verdadeiro, veem com uma visão equânime o brâmane erudito e cortês, a vaca, o elefante, o cachorro e o comedor de cachorro [pária]” (verso 5.18, p. 320). Ou seja: Krishna afirma e reafirma a Arjuna que a confusão, a dúvida e o medo são apenas características da falta de contato com a transcendência, pois o ego tem de contar apenas com sua limitada capacidade de ação e análise parcial e condicionada.

É interessante perceber que a questão-chave do capítulo 5 não reside na busca pela cessação das dificuldades ou dos fatores de conflito a que todos estamos expostos todos os dias. Sua chave está no fato de a “consciência de Krishna”, o contato com o arquétipo primordial do self ao longo do processo de individuação, implicar uma “reperspectivação” das demais instâncias psíquicas. As coisas, enfim, estão nos mesmos lugares, mas mudam porque são encaradas “com outros olhos”, do self.

3.2.6 – CAPÍTULO 6: DHYANA YOGA

No capítulo 06 (47 versos, pp. 334-290), Krishna segue instruindo Arjuna sobre a importância de se seguir o caminho, método ou devoção verdadeiro. O que, em nossa perspectiva junguiana, equivale a um reforço acerca da

manutenção do processo de individuação, mesmo com todos os desafios colocados pelo próprio ego em relação aos demais fatores do campo psíquico. Existe um caminho e existem percalços, que são representados por representações errôneas da realidade e, em especial, do próprio eu.

Vemos, por exemplo, no verso 6.1: “A Suprema Personalidade de Deus disse: Aquele que não está apegado aos frutos de seu trabalho e que trabalha conforme sua obrigação está na ordem de vida renunciada e é um místico verdadeiro, e não aquele que não acende nenhum fogo nem cumpre dever algum” (verso 6.1, p. 335) – o foco, então, é o próprio processo, algo que aparece, também, no verso 6.4 (p. 339): “Diz-se que alguém está elevado em yoga quando, tendo renunciado a todos os desejos materiais, não age em troca do gozo dos sentidos nem se ocupa em atividades fruitivas”.

Podemos, inclusive, aproximar essa ideia expressa por Krishna do pensamento de Jung a respeito do amor: “Onde impera o amor, não existe vontade de poder; e onde o poder tem precedência, aí falta o amor. Um é a sombra do outro” (JUNG, 2011, p. 45).

Quando, no verso 6.4, diz-se que o iogue que alcançou a transcendência é o que renunciou às recompensas de seus atos e ao desfrute dos sentidos, o que se está afirmando é que ele colocou como prioridade o amor por deus e por todos os seres vivos – uma sabedoria mais profunda que um suposto poder sobre os elementos do mundo externo.

Em uma cruzamento de leituras – de Jung e de Krishna –, poderíamos entender um indivíduo focado no gozo dos prazeres sensoriais como alguém imperado pelo poder e, portanto, enredado nas estruturas que deveriam ser colocadas em seus devidos lugares. Por outro lado, um indivíduo focado em servir à divindade (em Bhakti Yoga) por meio do serviço às outras pessoas, à devoção desinteressada e com uma percepção mais aguçada do real, seria alguém imperado pelo amor.

Fato é que, ao atingir o contato com o self ao longo do processo de individuação, o ego já não mais busca sua satisfação em objetos externos, pois encontrou a satisfação máxima em contato com o arquétipo transcendente. Ele deixa, enfim, de estar no centro e passa a ser percebido pelo que é de fato – um componente de algo maior. Torna-se, pois, indiferente aos prazeres materiais e dos sentidos. Todo o seu foco e direcionamento repousam nas necessidades

mais amplas e inteligentes do self, que tem uma visão global e está conectado a tudo.

Apenas dois versos a frente, Krishna diz a Arjuna algo que se aproxima muito de nossa postulação sobre a relação ego-self: “Para aquele que conquistou a mente, a mente é o melhor dos amigos; mas para quem fracassou neste empreendimento, sua mente continuará sendo seu maior inimigo” (verso 6.6, p. 341).

O ego distante do processo de individuação, ao não ter contato com seu inconsciente e nem conhecimento acerca de suas próprias limitações – sujeito por complexos que muitas vezes desconhece - é um perigo a si mesmo. Por outro lado, quando conectado ao self, o ego e suas funções conscientes podem ser grandes aliados nos propósitos mais amplos e inteligentes do próprio self.

Uma vez conectado ao self, o ego deixa a identificação com condicionamentos prévios e com emoções situadas fora com campo da consciência. Nas palavras de Krishna: “Quem conquistou a mente já alcançou a Superalma, pois vive com tranquilidade. Para ele, felicidade e tristeza, calor e frio, honra e desonra são a mesma coisa” (verso 6.7, pp. 341-342) e “Diz-se que alguém está estabelecido em autorrealização e se chama um yogui [ou místico], quando está plenamente satisfeito em virtude do conhecimento e da percepção adquiridos. Ele está situado na transcendência, e é autocontrolado. Ele vê tudo — sejam seixos, pedras ou ouro — com igualdade” (verso 6.7, pp. 343).

Avancemos até o verso 6.27 (p. 364) para abordar um elemento central: a relação da pessoa com elementos de seu passado-presente. “O yogui que tem a mente fixa em Mim alcança com certeza a mais elevada perfeição da felicidade transcendental. Ele está além do modo da paixão, percebe sua identidade qualitativa com o Supremo, e assim livra-se de todas as reações de seus atos passados”.

No contexto da “Bhagavad Gita”, as interações com dívidas e vantagens anteriores – o karma – são um fator-chave em relação ao desprendimento e à evolução. O texto preceitua uma “superação da conta cármica”, isto é, agir para saldar a dívida e, assim, regressar ao Absoluto. Em nossa leitura psicológica do clássico hindu, porém, podemos compreender esses aspecto como sendo o encerramento do funcionamento do ego com base no condicionamento pretérito.

Com base no que trouxemos no Capítulo 2 desta dissertação, o funcionamento condicionado do ego – em que os traumas, complexos, eventos e memórias do passado o governam e influenciam profundamente – só se sustenta em um contexto de distanciamento do self. Ao buscar a si mesmo no processo de individuação e ao se aproximar do arquétipo primordial, o ego é cada vez menos afetado por tais instâncias da psique, uma vez que tem a perfeita e ampla visão e orientação do self, que as acessa e governa a todas.

3.2.7 – CAPÍTULO 10: A OPULÊNCIA DO ABSOLUTO

O capítulo 10 (42 versos, pp. 529-578) é aberto com um alerta de Krishna: “A Suprema Personalidade de Deus disse: Ouça novamente, ó Arjuna de braços poderosos. Porque você é Meu amigo querido, falarei ainda mais profundamente para o seu benefício, transmitindo-lhe um conhecimento superior a tudo o que já lhe expliquei” (verso 10.1, p. 530).

Aqui, a divindade se dá a conhecer em toda a sua grandeza - em sua infinitude (A “Opulência do Absoluto” que dá nome ao capítulo): “Nem a multidão de semideuses nem os grandes sábios conhecem Minha origem ou opulências, pois, sob todos os aspectos, Eu sou a fonte dos semideuses e dos sábios” (verso 10.2, p. 531).

Em nossa perspectiva de análise, esse “mostrar” desvela, também, o arquétipo primordial. Em 10.2, Krishna diz a Arjuna que ele é a origem de todos os seres vivos, inclusive dos semideuses e dos sábios. Do ponto de vista psicológico, podemos lembrar o fato de que o ego recorre a numerosos arquétipos para simbolização e estruturação da psique. São muitos os arquétipos, cada um com sua especificidade ou “especialidade”.

No entanto, o arquétipo primordial, que dá origem a todos os demais, é o self. Sendo assim, o processo de individuação, que tem como meta se unir cada vez mais ao self, pode ser “desviado” por arquétipos menores, que, embora possam oferecer um apoio considerável ao ego, não possuem a totalidade do self. “Eu sou a fonte de todos os mundos materiais e espirituais. Tudo emana de Mim. Os sábios que conhecem isto perfeitamente ocupam-se no Meu serviço devocional e adoram-Me de todo o coração” (verso 10.8, pp. 541-542).

Krishna afirma ser a origem de tudo, e que este tudo é uma derivação dele. Analogamente, podemos ver essa declaração como um “falar do self ao ego”, uma confissão de que tudo, todas as instâncias da psique e os objetos materiais, são uma expansão do self. Algo que é corroborado de forma contundente no verso 10.20 (p. 558): “Eu sou a Superalma, ó Arjuna, situada no coração de todas as entidades vivas. Eu sou o princípio, o meio e o fim de todos os seres”.

3.2.8 – CAPÍTULO 11: UM CONTATO COM O SELF

No capítulo 11 (55 versos, pp. 579-637), Krishna concede a Arjuna a “visão divina”, que permite que ele perceba sua forma universal e ilimitada. Temos aqui, no contexto de nossa leitura, uma revelação do self (Krishna-self) a uma estrutura psíquica ainda governada pelo ego (em seu emaranhado de elementos e complexos), mas já tocada pela sabedoria (Arjuna-ego).

É o que vemos na sequência de versos de 11.1 a 11.4 (pp. 580-583), em que o príncipe guerreiro mostra conhecimento e, educadamente, pede a Krishna que se revele:

Arjuna disse: Por ter escutado as instruções sobre estes assuntos espirituais muito confidenciais que Você tão gentilmente me transmitiu, minha ilusão acaba de ser dissipada. (11.1, p. 580).

Ó pessoa de olhos de lótus, eu ouvi enquanto Você falava pormenorizadamente sobre o aparecimento e o desaparecimento de todas as entidades vivas e passei a entender as Suas glórias inexauríveis. (11.2, p. 581).

Ó maior de todas as personalidades, ó forma suprema, embora Você esteja diante de mim em Sua posição verdadeira, como Você mesmo Se descreveu, desejo ver como Você entrou nesta manifestação cósmica. Quero ver essa forma Sua. (11.3, p. 582).

Se Você acha que sou capaz de contemplar Sua forma cósmica, ó meu Senhor, ó mestre de todo o poder místico, então, mostre-me por favor este ilimitado Eu universal. (11.4, p. 583).

Percebendo que seu pupilo está maduro – ao menos, para aquela etapa do desenvolvimento –, Krishna acede ao pedido:

A Suprema Personalidade de Deus disse: Meu querido Arjuna, ó filho de Prthā, veja então Minhas opulências, constituídas de centenas de milhares de variadas formas divinas e multicoloridas. (verso 11.5, p. 584).

Ó melhor dos Bhāratas, veja aqui as diferentes manifestações dos Ādityas, Vasus, Rudras, Āśvinī-kumāras e todos os outros semideuses. Contemple todas estas coisas maravilhosas que ninguém jamais viu ou ouviu antes. (verso 11.6, p. 585).

Ó Arjuna, tudo o que você quiser ver, contemple imediatamente neste Meu corpo! Esta forma universal pode mostrar-lhe tudo o que você deseja ver agora e no futuro. Todas as coisas — móveis e imóveis — estão aqui completamente, num só lugar. (verso 11.7, pp. 585-586).

Mas você não pode ver com seus olhos atuais. Por isso, Eu lhe dou olhos divinos. Observe Minha opulência mística! (11.8, p. 586).

Saṅjaya [narrador do Bhagavad Gita para o rei cego Dhrtarastra] disse: Ó rei, tendo falado essas palavras, o Supremo Senhor de todo o poder místico, a Personalidade de Deus, mostrou a Arjuna Sua forma universal. (11.9, p. 588).

Nesse momento, Arjuna pôde ver as coisas sob o prisma total de Krishna (verso 11.13, p. 590), descortinando todos os segredos do universo e da existência, tal como ela é verdadeiramente.

Alguns versos à frente, mais exatamente em 11.45 (pp. 617-618), Arjuna se diz satisfeito, mas pede à divindade um retorno à condição anterior – ele está abalado: “Após ver esta forma universal que jamais havia visto, sinto-me satisfeito, mas ao mesmo tempo, minha mente está perturbada pelo medo. Por isso, por favor, conceda-me Sua graça e revele novamente Sua forma como a Personalidade de Deus, ó Senhor dos senhores”. E acrescenta: “Ó forma universal, ó Senhor de mil braços, desejo vê-lo em Sua forma de quatro braços, com elmo na cabeça e com maça, disco, búzio e flor de lótus em Suas mãos. Anseio por ver Você nesta forma” (verso 11.46, pp. 618-619).

Ao que o deus responde: “Você ficou perturbado e confuso ao ver este Meu aspecto horripilante. Agora basta. Meu devoto, volte a livrar-se de toda a perturbação. Com a mente tranquila você pode então ver a forma que deseja” (verso 11.49, p. 623). Quanto ao termo “horripilante” (em sânscrito “ghoram”, “terrífica”), voltamos a evocar a ideia de “sagrado” de Rudolph Otto, de algo ao mesmo tempo tremendo (ou seja, assustador, que faz tremer) e fascinante (ou seja, que atrai de forma irresistível).

O que essa passagem nos indica? Em uma leitura psicológica, podemos interpretar a revelação e o temor de Arjuna, ao entrar em contato com a forma universal de Krishna, como um leve e breve contato do indivíduo egoicamente governado com o arquétipo do self. Jung sempre mencionou que o contato com

os arquétipos, especialmente com o arquétipo primordial do self, sempre acontece de forma indireta. Krishna havia deixado claro a Arjuna (verso 11.8) que ninguém nunca havia visto sua forma universal, e Krishna teve de dar “olhos divinos” a ele para que isso fosse possível. E, ainda assim, o príncipe teve medo. Mas, o que esse “olhar divino” e esse medo nos dizem a partir de uma perspectiva junguiana? Apelemos ao próprio Jung:

Toda referência ao arquétipo, seja experimentada ou apenas dita, é “perturbadora”, isto é, ela atua, pois ela solta em nós uma voz muito mais poderosa do que a nossa. Quem fala através de imagens primordiais, fala como se tivesse mil vozes; comove e subjuga, elevando simultaneamente aquilo que qualifica de único e efêmero na espera do continuo devir, eleva o destino pessoal ao destino da humanidade. e com isso solta em nós aquelas forças benéficas que desde sempre possibilitaram a humanidade salvar-se de todos os perigos e também sobreviver à mais longa noite. (JUNG, 2011, p. 70).

A proximidade entre os elementos, aqui, nos parece especialmente instigante: Krishna-self, ao mesmo tempo, mostra-se a Arjuna-ego em sua integralidade (como o arquétipo primordial – self) e faz com que este também assuma tal condição de integralidade; o príncipe, então, vê o deus e se vê como deus. Acessa, enfim, o self, percebendo que sua própria personalidade anterior nada mais é do que um agregado frágil e irreal – o ego e seus complexos.

3.2.9 – CAPÍTULOS 15 e 16: DIFERENCIANDO A MENTE DO TODO

No capítulo 15 (20 versos, pp. 738-765), Krishna aborda os Vedas para reforçar a diferença que existe entre as coisas do mundo material, criadas e representadas, e a divindade criadora e original. Destaca, ainda, a necessidade de se sair do enredamento causado pelos sentidos e alcançar uma percepção verdadeira da realidade. “As entidades vivas neste mundo condicionado são minhas eternas partes fragmentarias. Por força da vida condicionada, elas empreendem árdua luta com os seis sentidos, o qual se inclui a mente” (Verso 15.7, p. 747).

Chama a atenção, no verso, a identificação da mente – faculdade responsável pela operacionalização de atividades como pensamento e sentimento – como pertencente ao conjunto de sentidos (como um “sexto

sentido”), ideia que também aparece no Budismo (em sânscrito, “Indryia”; BUSWELL & LOPEZ, 2014, p. 373).

Podemos fazer, aqui, uma aproximação entre essa “divindade criadora”, universal e oceânica, e a ideia junguiana de psique. Para Jung, como apontamos no Capítulo 2, nossa psique é infinitamente mais ampla que a camada responsável pela mente, tanto em seu aspecto consciente quanto no inconsciente.

No capítulo 16 (24 versos, pp. 766-795), Krishna segue alertando seu pupilo sobre a necessidade de diferenciar o eterno (em nossa leitura, o self) do impermanente (ego e seus componente conexos), optando por aquele: “Aquele que põe de lado os preceitos da escrituras e age conforme os próprios caprichos, não alcança a perfeição, a felicidade nem o destino supremo (verso 16.23, p. 792).

Além das escrituras citadas neste verso, prescreve-se também um guru (citado, de forma direta, no verso 17.14, p. 810: “A austeridade do corpo consiste em adorar o Senhor Supremo, os brahmanas, o mestre espiritual e os superiores, tais como o pai e a mãe, e em limpeza, simplicidade, celibato e não-violência”) e um processo disciplinar, uma vez que a alma condicionada sozinha jamais teria condições de sair de seu enredamento material, sem ajuda de alguém estivesse na plataforma espiritual.

Em nossa leitura psicológica, é possível considerar que que, para que o ego (alma condicionada) se liberte do condicionamento material e encontre a conexão com o self, deveria buscar o processo de análise. Simbolicamente, o analista (alguém, em tese, experimentado no conhecimento dos componentes e do trajeto no processo de individuação) se aproximaria da figura do guru⁷ - guardadas, evidentemente, todas as ressalvas que já fizemos neste Capítulo (e mesmo antes) em relação ao proselitismo. O guru e o analista seriam, *in fine*, especialistas capazes de auxiliar o indivíduo em caminho de evolução espiritual ou psíquica.

3.2.10 – CAPÍTULO 18: A RENÚNCIA DO “MATADOR DO SENHOR DOS SENTIDOS”

⁷ Termo etimologicamente associado à ideia de “professor” ou “guia”. BUSWELL & LOPEZ, 2014, p. 338.

O capítulo 18 (78versos, pp. 823-895) marca o fechamento do “Bhagavad Gita”. Nele, em especial nos últimos versos, temos uma “retomada da moldura” da obra, com o sábio Sanjaya explicando ao rei cego Dhrtarastra que havia testemunhado aquele extraordinário diálogo entre Arjuna e seu divino condutor, Krishna (“Sañjaya disse: Assim foi que ouvi a conversa entre duas grandes almas, Krishna e Arjuna. E tão maravilhosa é esta mensagem que os pelos de meu corpo estão arrepiados”, verso 18.74, p. 889).

O capítulo, no entanto, não marca um “grand finale” para a obra, senão mais uma instrução do deus ao guerreiro. Mais exatamente, sobre a importância da renúncia. “O renunciante inteligente, situado no modo qualitativo da bondade, que não detesta o trabalho inauspicioso nem se apega ao auspicioso, não tem nenhuma dúvida sobre o trabalho” (verso 18.10 p. 832).

E o que essa instrução nos diz, segundo nossa lente? Ao longo do processo de individuação, o ego se conecta cada vez mais ao self. Uma pessoa individuada seria uma pessoa que se conectou totalmente ao self; já não tem mais as dúvidas, contradições ou conflitos característicos de alguém governado pelo complexo do ego, tão limitado e afetado por outras instâncias da psique. O verso a seguir exemplifica bem esse contexto dentro do “Bhagavad Gita”. O que é sintetizado por um dos últimos versos da obra: “Arjuna disse: meu querido Krishna, ó pessoa infalível, agora minha ilusão se foi. Por tua misericórdia, recuperei minha memória. Agora me sinto firme, não tenho dúvidas e estou preparado para agir segundo tuas instruções” (verso 18.73, p. 887).

CONCLUSÃO AO CAPÍTULO

Neste Capítulo 03, apresentamos nosso construto de leitura do “Bhagavad Gita” a partir de uma lente junguiana. Inicialmente, reunimos, de forma esquemática, os dois “continentes” trazidos nos Capítulos 01 e 02, e pudemos estabelecer uma relação que consideramos merecedora de atenção.

Nesse construto, nessa leitura, pudemos perceber pontos de convergência entre os personagens do clássico indiano e os elementos componentes da Psicologia junguiana associados ao processo de individuação. Chegamos, mesmo, a forjar os termos-construto “Krishna-self” e “Arjuna-ego” como forma de aproximar e colocar ainda mais em diálogo ambas as estruturas.

Na segunda parte do Capítulo, com base nessa lente, examinamos 11 dos 18 capítulos do “Bhagavad Gita”, neles encontrando elementos de aproximação, pontos de contato – encontrando, enfim, elementos que permitem conectar o que identificamos como o “Dharma de Arjuna” com o processo junguiano de individuação. Isso, inclusive, responde à nossa pergunta-hipótese (*é possível interpretar o “dharma de Arjuna” como uma jornada semelhante à do processo de individuação? Sim*).

Guardamos e destacamos, evidentemente, o fato de que são narrativas bem distintas, situadas em universos semânticos e históricos muito diferentes, com finalidades próprias; até por isto, porém, essas aproximações se mostram instigantes, em especial quando temos em mente que o próprio Jung era um interessado em mitos e símbolos antigos da civilização. Nossa intenção, reforçamos, não foi a de fazer proselitismo, algo que não nos interessa e, certamente muito menos, a vaishnavas e junguianos.

A leitura e a comparação, por certo, poderiam ter sido mais abrangentes, tanto em relação à quantidade de capítulos/versos do “Bhagavad Gita” analisados quanto em relação a um aprofundamento linguístico nos termos originários do sânscrito. Isso, porém, fugiria ao escopo de uma dissertação – não deixa, porém, de sinalizar possibilidades acadêmicas futuras.

CONCLUSÃO AO TRABALHO

Ao longo desta dissertação, propusemos uma “aproximação entre dois continentes”: de um lado, a extraordinária história de Krishna e Arjuna, tal como contada no “Bhagavad Gita”, clássico hindu que é parte do “Mahabharata”, o principal poema épico indiano; do outro, a teoria psicológica junguiana, com seu foco na construção e desenvolvimento da psique.

Nossa pergunta-chave, a pergunta hipótese, foi: é possível ler o que chamamos de “Dharma de Arjuna” (o processo de extinção da dúvida e de elevação espiritual do príncipe guerreiro a partir de sua conversa com a divindade) como algo semelhante ao processo de individuação proposto por Jung?

Para responder, primeiramente (no Capítulo 01) avançamos no estudo do Hinduísmo do macro para o micro, ou seja, do cenário mais amplo da religião até o próprio conceito de “Dharma de Arjuna”, nosso objeto e nosso recorte. Em um segundo momento (no Capítulo 02), trouxemos de forma sucinta – adequada ao escopo deste trabalho de pesquisa – os elementos que compõem a teoria psicológica junguiana, com foco no processo de individuação e seus componentes.

Em um terceiro momento, no Capítulo 03, “construímos uma ponte” entre ambos os “continentes”, reforçando, preliminarmente, o caráter não proselitista da nossa proposta. Para construir essa ponte, inicialmente localizamos os personagens/componentes do “Bhagavad Gita” em um contexto da Psicologia junguiana. A que cada um desses personagens/componentes se reportaria no contexto da Psicologia junguiana? Foi quando construímos, por exemplo, as ideias-conceito-recorte de “Arjuna-ego” e “Krishna-self”.

Em seguida, na evolução do Capítulo 03, fizemos uma leitura de boa parte dos capítulos do “Bhagavad Gita” a partir do construto anterior, de nossa correlação personagens-elementos da teoria junguiana. E, nesse processo, pudemos verificar nossa hipótese, o que nos permitiu afirmar que, sim, é possível ler a narrativa clássica hindu a partir da lente junguiana; da mesma forma, é possível pensar em termos de um “Dharma de Arjuna”, dentro, evidentemente, dos limites e do escopo de um trabalho como o que realizamos.

Pudemos ver como, de um ponto de vista metafórico, Krishna, no “Bhagavad Gita”, pode ser encarado como o Self. O analista é visto assim, como um mediador, entre o Ego do paciente e suas camadas inconscientes. A análise junguiana, assim como o estudo e vivência das lições do “Bhagavad Gita”, visariam, gradualmente, auxiliar o ego na lida com suas sombras e seus padrões psicológicos repetitivos, desidentificando-os (assim como Arjuna teve de se desidentificar de seus parentes e professores a fim de cumprir o Dharma e servir a Krishna).

Assim como Krishna, o self tem a visão global e integral das coisas, sem apegos ou desejos que possam desalinhar do verdadeiro caminho a ser trilhado.

O verdadeiro ser, ou sua natureza primordial, para Jung, era o self, instância que tem plena consciência de tudo, sem se prender ou se vincular a nada, não sendo, portanto, afetado pelos complexos, persona ou qualquer outra instância psíquica. Quem se afeta e sofre ou se regozija com tais instâncias é tão somente o ego, um complexo funcional que não deve ser o controlador exclusivo da psique, mas um auxiliar do self.

Similarmente, atma, ou alma no “Bhagavad Gita”, é pura consciência, estando totalmente acima dos vínculos com o corpo, as emoções ou parentes da vida terrena. A personalidade material do indivíduo, junto com suas tendências, desejos, vínculos emocionais e habilidades, devem ser tão somente um instrumento de serviço a Krishna, que reside simultaneamente dentro e fora de nós e está sempre nos guiando e intuindo sobre qual o melhor caminho a seguir.

Desde o início, no projeto, partimos do princípio de que haveria tão somente uma possível similitude e possibilidade de leitura do “Dharma de Arjuna” com base em conceitos junguianos, em especial o de individuação. De nenhuma forma, a intenção foi a de colocar em diálogo os conceitos da escola psicológica e da vertente hindu, muito menos a de tentar “comprovar” que eram os mesmos conceitos com nomes diferentes – não são.

A proposta, enfim, foi tão somente a de corroborar a hipótese afirmativa de que era possível fazer uma análise junguiana do “Dharma de Arjuna” como um processo de individuação. E essa hipótese, acreditamos, foi confirmada.

Embora não exista uma correspondência exata entre as duas correntes de pensamento (e nem poderia haver, uma vez que elas têm objetivos,

pressupostos, objetos de estudo e metodologias diferentes), este trabalho demonstrou que tal leitura se mostrou possível.

Um trabalho que, acreditamos, contribui para o campo da Ciência da Religião, especialmente no contexto da Psicologia da Religião, e também para o próprio trabalho terapêutico, uma vez que, de forma indireta, propõe a possibilidade de uso de uma narrativa – com todos os cuidados que este tipo de ação merece, por certo – como parte do ferramental do psicólogo. E que, por fim, abre uma possibilidade para investigações futuras em relação ao próprio “Bhagavad Gita”, a partir de leituras ainda mais aprofundas do texto clássico hindu.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENETTI, Flávia Nedeff Langaro Silvia Pereira da Cruz Subjetividade contemporânea: narcisismo e estados afetivos em um grupo de adultos jovens. In: Psicologiaclin, vol. 26, nº 2, Rio de Janeiro, Jul/Dez. 2014.

BIANCHINI, Flávia. A origem da civilização indiana no vale do Indo - Sarasvati: teorias sobre a invasão ariana e suas críticas recentes. Pp.57-108 in: GNERRE, Maria Lúcia Abaurre; POSSEBON, Fabrício (Orgs.), Cultura oriental: língua, filosofia e crença. Vol.1.João Pessoa: Editora da UFPB,2012.

BOTELHO, O. A problemática da tradução dos upanixades. Revista de estudos orientais. p. 65, São Paulo, 25/4/2006.

BUCK, William. Mahabharata recontado em prosa. Cultrix: São Paulo, 2014.

DAMIAO JR., Maddi. A função transcendente: algumas reflexões sobre o processo de criação. Pesqui. prá. psicossociais, São João del-Rei , v. 14, n. 4, pp. 1-17, dez. 2019 .

DASGUPTA, Surendranath. A History of Indian Philosophy, Vol. 1, Srinivasan Sriram, Cambridge, 1922.

DONIGER, Wendy. The Hindus: An Alternative History, New York, The penguin Press 2009.

ECO, H. Quase a mesma coisa. Record: São Paulo, 2007

FERREIRA, S.C. D. Psique e religião: Análise do fenômeno religioso a partir da psicologia profunda de Freud e Jung. Dissertação (Mestrado) PUC MG, Belo Horizonte, 2011

FLOOD, Gavin. Uma introdução ao Hinduísmo. Editora UFJF: Juiz de Fora, 2014.

FREUD, S. O Ego e o Id. Imago: São Paulo, 2011.

HACKER, P. Dharma in Hinduism. In: Journal of Indian Philosophy. n. 34 (5), p: 479-496, 2006.

GAMBHIRANANDA, S. Bhagavad Gita With the commentary of Shankaracharya, Advaita Ashrama, 2018.

GOLDMAN, Robert P. The Ramayana of Valmiki: An Epic of Ancient. India, Princeton, Library of Asian Translations, 2009.

HILTEBEITEL, A. Dharmas Early History in Law, Religion, and Narrative. Oxford University Press, 2011.

JAFFÉ, A. O mito do significado na obra de Carl Jung. Cultrix: São Paulo, 1989.

JONES, Constance. Encyclopedia of Hinduism. Infobase Publishing. New York: [s.n.] 490 páginas. ISBN 0816073368, 2007.

JUNG, C. G. Aion: Estudos sobre o Simbolismo do Si Mesmo. Editora Vozes: Petrópolis, 2012.

JUNG, C. G. A estrutura do Inconsciente, Editora Vozes: Petrópolis, 2012.

JUNG, C. G. A natureza da psique. Editora Vozes: Petrópolis, 2000.

JUNG, C. G. A psicologia da religião oriental e ocidental. Editora Vozes: Petrópolis, 2013.

JUNG, C. G. Uma visão psicológica da consciência. In: Civilização em transição: obras coletadas. Vol. 10, pp. 437-455. Princeton, NJ: Princeton University Press. (1958)

JUNG, C. G. O Eu e o Inconsciente. Editora Vozes: Petrópolis, 1971.

JUNG, C. G. Os arquétipos e o Inconsciente coletivo. Editora Vozes: Petrópolis, 2000.

JUNG, C. Psicologia do Inconsciente. Editora Vozes: Petrópolis, 1980.

KNAPP, Stephen. O coração do Hinduísmo: o caminho oriental para a liberdade, o autoconhecimento e a iluminação. Coletivo Editorial: Pindamonhangaba, 2019.

KOLLER, John M. Philosophy East and West 34, University of Hawai'i Press, New York, 1984.

LARA, Marco Antonio. KARMA-YOGA COMO AÇÃO MORAL IDEAL NA BHAGAVAD-GĪTĀ À LUZ DA CRITERIOLOGIA KÜNGUIANA. PUC-MG: Belo Horizonte, 2016.

MAGALDI, Simone. Ordem e Caos – uma visão transdisciplinar. Primeira edição: Eleva Cultural, 2010.

MARONI, A. Jung: O poeta da Alma. Summus Editorial: São Paulo, 1998.

NARAYANAN, Vasudha. Conhecendo o hinduísmo – origens, crenças, práticas, textos sagrados, lugares sagrados. Tradução de Gentil Avelino. Ed. Vozes: Petrópolis, 2009.

OLIVELLE, Patrick. Dharma: Studies in its Semantic, Cultural and Religious History. Motilal Banarsidass Press, 2019.

PRABHAVANANDA, Swami. Realizing God: Lectures on Vedanta, Advaita Ashrama, 2010.

PRABHUPADA, A.C - Sri Caitanya Caritamrta: Adi Lila vol 1, Bhaktivedantrust, Rio de Janeiro 2008.

PRABHUPADA, A.C – Bhagavad Gita Como ele é, Bhaktivedantrust, Rio de Janeiro 1976.

PRABHUPADA, A.C – Srimad Bhagavatan, Bhaktivedantrust, Rio de Janeiro 1976.

ROCHER, Ludo Studies in Hindu Law and Dharmasastra, Anthem Press, 2014.

SCHULBERG, L. Índia histórica. Tradução de J. A. Pinheiro de Lemos. Rio de Janeiro. Livraria José Olympio Editora. 1979.

SILVA, Edilza Rodrigues Campêlo da. O transcendente no imanente: o fenômeno religioso na perspectiva da Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung, PUC CAMPINAS, 2020.

SPIEGELMAN, M. Hinduism and Junguian Psycology, NEW FALCON PUBLICATIONS, 2019.

STEIN, M. O Mapa da Alma. São Paulo: Cultrix, 2006.

STEIN, M. Jung e o caminho da Individuação: Uma introdução concisa. Cultrix: São Paulo, 2020.

THEODOR, Ithamar. Exploring the Bhagavad Gītā: philosophy, structure and meaning. London: Ashgate, 2010.

TOMIMATSU, MAKI CELIA. A condição humana e as disposições sobre o bem e o mal em Bhagavad Gita. São Paulo: PUC-SP, 2013.

TURNER, R. A comparative and Etymological Dictionary of the Indo-Aryan Languages. London: Oxford University Press, [1939] 2006.

VALENTE, V., MAROTTA, A. The impact of yoga on the professional and personal life of the psychotherapist. Contemp Fam Ther 27, 65–80 (2005).