



PUC-SP

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA CLÍNICA**

DIOGO RALSTON FONSECA

**JUNG E O YOGA
UMA ANÁLISE SOBRE OS SEMINÁRIOS DE
JUNG SOBRE KUNDALINI E RAJA YOGA**

**São Paulo
2022**

DIOGO RALSTON FONSECA

JUNG E O YOGA
UMA ANÁLISE SOBRE OS SEMINÁRIOS DE
JUNG SOBRE KUNDALINI E RAJA YOGA

Dissertação apresentada à Pontifícia
Universidade Católica de São Paulo
como requisito parcial para obtenção do
título de mestre em Psicologia Clínica.

Dra. Denise Gimenez Ramos

São Paulo
2022

AGRADECIMENTOS

À orientadora, Dra. Denise Gimenez Ramos, do Núcleo de Estudos Junguianos da PUC-SP, por não ter desistido de me acompanhar em todo o processo, do início à conclusão.

À examinadora, Dra. Marion Gallbach, analista junguiana e especialista em sonhos, por avivar meu sonho, me guiando ao programa e estando comigo no início e na conclusão.

Ao examinador, Dr. Frank Usarski, do Departamento de Ciência da Religião, um agradecimento especial por me mostrar o caminho, acendendo uma luz em seu final.

Aos meus padrinhos, Teresa Cristina Ralston Bracher e Candido Botelho Bracher, por terem possibilitado minha trajetória no mestrado em Psicologia Clínica.

Aos meus pais, Denise Ralston Fonseca e Odemiro Artur Fonseca, por terem possibilitado a toda a minha trajetória em Psicologia, bem como toda minha educação.

Ao Dr. Ricardo Torri, por me receber como palestrante em suas aulas, me orientar em minha graduação, co-orientar minha especialização, revisar esta dissertação e ser a maior fonte de encorajamento para ingressar no mestrado. Obrigado pela sua amizade.

Ao Dr. Luís Mario Duarte, por ter me apresentado o Yoga como um meio para a cura. Ao Dr. Bruno Lamoglia, pela sua amizade desde a juventude e o apoio ao ingresso na graduação. Ao Dr. Ney Klier, meu analista, pelo imprescindível apoio em toda a minha pós-graduação. À Marfiza Reis, minha primeira analista e hoje supervisora, pelo apoio nos anos finais de graduação e nos primeiros passos em Psicologia Junguiana. Ao Dr. Álvaro Gouvêa, meu primeiro professor de Psicologia Junguiana. A Carlos Humberto Soares, por me mostrar a essência e o coração de um terapeuta.

Aos meus formadores em Yoga, meditação e cultura védica: Pedro Kupfer, Gloria Arieira, Marco Schultz, Sergio Clark, Alcione Ramos e Amy Weintraub. Um agradecimento especial a Paula Ornelas, pelas orientações com o sânscrito. *Om Sri Gurubhyo Namah!*

A Camille Schneiderman Carvalho, por seu amor e apoio durante os anos do meu mestrado. Obrigado, Mille.

Assim como um grão de sal lançado na água se mistura e se unifica com ela, da mesma forma ocorre o samadhi quando a mente e o Si Mesmo atingem a unidade.

- Hatha Yoga Pradipika IV:5

RESUMO

Este trabalho se propõe a analisar as duas principais fontes de Carl Jung sobre o *yoga* hindu: as transcrições dos seminários "The Psychology of Kundalini Yoga", proferido em 1932, e dos seminários "The Psychology of Yoga and Meditation", proferido entre 1938 e 1940 — este último, considerando as palestras cujo tema foi o texto "Yoga Sutra". O objetivo é expor o pensamento de Jung sobre o Yoga, tendo os dois textos como objeto de estudo. Para isto, nas sínteses, foram expostas as principais ideias do autor e suas fontes; e nas análises, tais ideias foram explicadas a partir de sua obra, mas também comparadas com especialistas nas áreas da história da religião, indologia e cultura védica. O intuito foi explicar como Jung chega às suas interpretações, e apontar quando seus comentários são coerentes com as tradições em foco, discernindo seus próprios conceitos dos da Psicologia Analítica. Na conclusão, constata-se que para Jung o Yoga é um sistema de ensinamentos e práticas que têm como objetivo a individuação, embora hajam diferenças em como a tradição se apresenta e como Jung a interpreta.

Palavras chave: JUNG; YOGA; PSICOLOGIA ANALÍTICA.

ABSTRACT

This dissertation aims at synthesizing and analyzing the two major sources of Carl Jung on hindu *yoga*: the transcriptions of the "Psychology of Kundalini Yoga" seminars, given in 1932, and of the "Psychology of Yoga and Meditation", given between 1938 and 1940 - the latter including only the lectures from the text "Yoga Sutra" as subject. The objective is an exposition of Jung's thought on Yoga, with the two texts as object of study. With this goal, in the synthesis, Jung's main ideas and his sources were exposed; and in the analysis, these ideas were explained considering his work, but also compared with specialists on history of religions, indology and vedic culture. The purpose is explaining how Jung came to his interpretations, and when such interpretations are coherent with the traditions in study, discerning their own concepts from Analytical Psychology. In the conclusion, this work comes to the statement that for Jung, Yoga is a system of teachings and practices that strives for individuation, though there are differences as in how the tradition presents itself and how Jung interprets it.

KEY WORDS: JUNG; YOGA; ANALYTICAL PSYCHOLOGY.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
Trajetória Pessoal	8
Motivação Pessoal	10
Apresentação e Objetivo	12
O Interesse de Jung sobre o Yoga	15
Os Seminários de 1932	17
Viagem à Índia	19
Os Seminários de 1938	20
1 O YOGA	21
Yoga é Jugo	21
Yoga é União	22
Yoga é Controle	23
Yoga é Recolhimento	25
Yoga é Liberação	26
Separar e Unir	28
Uma Visão do Yoga	29
2 SÍNTESE DOS SEMINÁRIOS SOBRE KUNDALINI YOGA	32
Palestra 1 - 12 de Outubro de 1932	32
Palestra 2 - 19 de Outubro de 1932	36
Palestra 3 - 26 de Outubro de 1932	40
Palestra 4 - 2 de Novembro de 1932	44
3 ANÁLISE DOS SEMINÁRIOS SOBRE KUNDALINI YOGA	47
Dvesha, a Aversão	47
A Psicologia do Yoga	50
Muladhara: a Experiência Mundana	54
Svadhithana, o Mergulho no Inconsciente	58
A Lua, Símbolo de Shiva	59
Kundalini como a Anima	60
O Risco do Mergulho	61
Manipura, o Renascimento para a Luz	64
Anahata, o Primeiro Encontro	65

Vishuddha e Ajña, o Topo da Montanha	68
A Alquimia do Yoga	70
Reflexões Finais	71
4 SÍNTESE DOS SEMINÁRIOS SOBRE YOGA E MEDITAÇÃO	73
Palestra 1 de 1938 - 28 de Outubro	73
Palestra 2 de 1938 - 4 de Novembro	75
Palestra 4 e 5 de 1939 - 19 e 26 de Maio	78
Palestra 6 de 1939 - 2 de junho	81
Palestra 7 de 1939 - 9 de junho	85
5 ANÁLISE DOS SEMINÁRIOS SOBRE YOGA E MEDITAÇÃO	91
A Meditação no Yoga	91
As Bases para a Meditação	93
Posturas Éticas	97
A Atitude do Yoga	99
Entrega ao Si Mesmo	100
O Árduo e o Ardor	103
O Sofrimento Existencial	105
Medo da Morte	107
O Eu e o Si Mesmo	108
Consciência do Eu	109
Poderes Interiores	111
Yoga e Individuação	114
Os Opostos em Jung e no Yoga	119
Nirdvandva, Liberdade dos Opostos	121
Consciência em Jung e no Yoga	125
Reflexões Finais	127
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	129
Kriya Yoga: Um Elogio a Jung	129
O Caminho do Coração	132
Coniunctio Oppositorum	135
Ocidente e Oriente	138
CONCLUSÃO	145

INTRODUÇÃO

Trajetória Pessoal

Minhas trajetórias em Psicologia e no Yoga sempre caminharam de forma paralela. Descobri o Yoga e me tornei praticante aos 18 anos, em 2001. Aos 24, em 2007, após seis anos frequentando aulas, fiz do Yoga uma prática pessoal diária enquanto fazia vestibular para o ingresso no curso de Psicologia da PUC-Rio. Enquanto cursei minha graduação, fiz três formações profissionalizantes em Hatha Yoga: com o professores Marco Schultz, Pedro Kupfer e o casal Sergio Clark e Alcione Ramos da filial brasileira da Bihar School of Yoga. Cursei também uma especialização em Hatha Yoga voltada para transtornos de humor e ansiedade facilitada por Amy Weintraub, autora do livro "Yoga for Depression", no Deserto de Sorona nos Estados Unidos.

Viajei à Índia e, retornando ao Brasil, recebi duas iniciações cerimoniais em técnicas tradicionais indianas de meditação: da *Self Realization Fellowship* fundada por Paramahansa Yogananda, recebi o Kriya Yoga em 2010 e de Swami Satyasangananda, mestra (*guru*) da Bihar School of Yoga, recebi um mantra para meditação em 2011. Nestes anos, lecionei aulas de Hatha Yoga em diversos espaços no Rio de Janeiro.

Meu foco nos primeiros anos da graduação foi a Terapia Cognitivo-Comportamental, que parecia ter abertura para técnicas meditativas indianas como complemento à terapia. No entanto, em meu próprio processo terapêutico e nas formações que iniciei e interrompi, a Terapia Cognitiva parecia não me ajudar ou inspirar. Foi nos anos finais da graduação que procurei a analista junguiana Marfiza Reis, um dos membros fundadores da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica, para entrar em um processo de análise que durou três anos.

Inscrevi-me na matéria de Psicologia Analítica da graduação em 2013, ministrada pelo junguiano Álvaro Gouvêa. Meu interesse foi capturado de forma que participei como estagiário de seu trabalho em comunidades carentes cariocas, o PIPA - Produções do Imaginário e Psicologia Aplicada, onde conduzíamos um trabalho psicoterapêutico em grupos de crianças com exercícios respiratórios e proprioceptivos de Atenção Plena, seguido de dinâmicas com o uso da argila.

Meu recém despertado interesse em Psicologia Analítica chamou a atenção de outro professor, Ricardo Torri, que lecionava o curso de Religião e Subjetividade, tema de seu doutorado. O professor Ricardo me convidou para ser seu monitor em seu curso de História da Psicologia e me pediu que apresentasse palestras a seus alunos sobre Psicologia Analítica e seus conceitos-chave. Estas palestras são feitas nas aulas do professor Ricardo desde 2014 até hoje. Ao mesmo tempo, o professor Álvaro me supervisionava em atendimento no Serviço de Psicologia Aplicada da PUC-Rio sob o enfoque junguiano.

Pouco tempo após me formar, me inscrevi no curso de pós graduação *lato sensu* da PUC-Rio em Psicologia Junguiana, uma especialização de 480 horas, onde tive o privilégio de estudar com diversos acadêmicos junguianos, como Lorena Kim Richter e Henrique de Carvalho Pereira, e especialistas em filosofia e mitologia como Auterives Maciel Junior e Isabela Fernandes Soares Leite. Também na PUC-Rio, complementei meus estudos com Thomaz Brum, aprendendo o pensamento de Nietzsche e Schopenhauer para melhor compreender o conceito de libido em Jung, me surpreendendo com a afinidade deste último com o pensamento indiano - particularmente o Vedanta, abrindo sua *magna opus* "O Mundo como Vontade e Representação" com uma passagem das *Upanishads*. Nessa época, por dois anos, frequentei as aulas semanais de Gloria Arieira, uma das maiores autoridades do ocidente em Vedanta e sânscrito. Retornei à Índia para estudar com os monges do Dayananda Ashram, em Rishikesh, onde Gloria tinha recebido sua formação.

Em 2018, no ano em que conclui a pós-graduação em Psicologia Junguiana, iniciei uma formação como instrutor de meditação de Atenção Plena com Vitor Friary, no modelo *Mindfulness-Based Cognitive Therapy*, que aplica a meditação de Atenção Plena sob um enfoque psicoterapêutico. Depois de dez anos praticando meditação nas tradições em que fui iniciado, comecei a praticar diariamente a Atenção Plena, o que me levou a uma nova compreensão sobre o significado e o propósito do Yoga. Em 2019 dei o curso de oito encontros de MBCT para quatro turmas sob sua supervisão e obtive sua aprovação e certificação enquanto participava do processo seletivo do mestrado em Psicologia Clínica, dentro do Núcleo de Estudos Junguianos da PUC-SP.

Motivação Pessoal

Acredito que tanto a psicoterapia quanto o Yoga têm o mesmo ponto de partida: o sofrimento humano. O Yoga, assim como a maior parte dos sistemas religiosos indianos, tem como princípio a emancipação do sofrimento. Escreve Georg Feuerstein:

Podemos praticar Yoga pelas mais diversas razões: para manter a boa forma física; para conservar ou recuperar a saúde; para equilibrar o sistema nervoso; para acalmar nossa mente excessivamente ativa; e para levar uma vida mais significativa. Todos esses objetivos merecem a nossa atenção e o nosso esforço. Mas tradicionalmente, o Yoga foi empregado por vários milênios como um caminho para se sair do sofrimento (*dukha*) e chegar-se à libertação (*moksha*, *nirvana*) ou à iluminação (*bodhi*) (FEUERSTEIN, 2005, p. 25).

Algumas razões citadas acima que levam praticantes aos tapetes são as mesmas que levam pacientes aos divãs. O Yoga, porém, tem como objetivo original a libertação do sofrimento existencial. Aflição existencial e saúde mental, no entanto, são temas que fazem uma interseção. Foi o sofrimento que me levou à prática do Yoga, e também ao curso de psicologia. Aos 18 anos, tive uma experiência religiosa que hoje, sob um olhar junguiano, acredito ter sido apenas um movimento de organização psíquica frente à falta de sentido que experimentava na época. Porém minha falta de preparo às angústias típicas da idade adolescente, como a definição da escolha profissional e as primeiras experiências de amor e separação, acabaram por desencadear um estado de ansiedade que preocupou muito minha família e acabou me levando ao consultório médico.

Infelizmente, a escuta despreparada da medicina rotulou minhas aspirações espirituais como sintomas. O sentido humano, afetivo e psicogênico da minha dor foi ignorado, e um diagnóstico foi apressadamente feito com o fim de me receitar uma série de remédios que não fizeram nada além de aumentar muito o vazio que eu sentia. Foi o começo de uma longa e arrastada *nekyia*, uma travessia marítima noturna.

O Yoga, no entanto, foi o farol que sempre me guiava nesta travessia, uma verdadeira âncora em meu próprio corpo. Guiado por processos oníricos, juntei forças, fiz vestibular e entrei para o curso de Psicologia — para dar alguma direção à minha vida, mas também procurar entender o que estava acontecendo comigo. Paralelamente, nesta época, comecei a levar o Yoga a sério e estudá-lo profissionalmente de toda forma que podia.

Também entendi que devia fazer psicoterapia — mas os psiquiatras da minha família, ainda muito influentes, diziam que a escuta da Psicanálise ou da Psicologia Analítica nada faria por mim. Segundo eles, o que eu devia fazer era procurar a Terapia Cognitivo-Comportamental para aprender a lidar com minha “doença”. Ainda resignado, acatei as recomendações. Por cinco anos, tentei iniciar um processo psicoterapêutico com terapeutas cognitivos, sem nenhum sucesso. Cheguei a começar duas formações profissionais em TCC, que abandonei por desmotivação.

Os colegas da minha turma já estavam se formando, e eu havia concluído minhas formações profissionalizantes em Hatha Yoga e a maior parte dos créditos da graduação. Quando resolvi dar uma chance à Psicologia Analítica, pela primeira vez na vida um processo terapêutico se deu início. Através de uma escuta menos intervencionista, sinto que tive voz pela primeira vez. Isto levou meu olhar à psicologia profunda — ao cursar matérias sobre Jung, Reich, Lowen, Freud, Klein e Winnicott, descobri o inconsciente, e como Freud colocou, foi como se eu atracasse em um novo e desconhecido continente.

A análise e o Yoga se tornaram os pilares da minha cura e minha saúde mental. Na análise, fui ouvido e pude assim ouvir minhas próprias palavras e me distanciar das minhas defesas e fantasias. No Yoga e na meditação não é diferente — aprendo a entrar em contato com meu corpo, ouvi-lo, observar minha mente de um ponto de vista objetivo e não reativo. Observei por experiência que são caminhos muito complementares.

Decidi no final da minha graduação, assim como na pós-graduação e no mestrado, estudar psicologia junguiana por ser uma das linhas que mais valorizam as aspirações espirituais humanas, e que as entende como uma expressão de saúde, estruturamento e organização psíquica. Há quinze anos, me dedico ao estudo da Psicologia e do Yoga. Há dez anos, ao estudo da Psicologia Analítica e do Yoga. No meu tema de dissertação de mestrado, uma análise dos seminários proferidos por Jung sobre dois dos mais importantes textos de Yoga e meditação, sinto não apenas concluir este longo ciclo acadêmico, mas atender à fundamental questão pessoal e nas palavras de Viktor Frankl, “a mais humana de todas as questões” — a questão do sentido (FRANKL, 2003, p. 108).

Apresentação e Objetivo

O propósito deste trabalho é, por meio de uma pesquisa bibliográfica, apresentar o pensamento de Jung sobre o Yoga — especificamente, o Kundalini e o Raja Yoga. Raja Yoga é como Swami Vivekananda, conhecido por ser o primeiro mestre de Yoga a realizar exposições sobre o tema direcionadas ao público ocidental, chamou no final do século XIX o Yoga descrito por Patanjali no texto "Yoga Sutra" — texto que marcou o Yoga como escola de pensamento ortodoxa do hinduísmo (ELIADE, 1996, p. 21; FEUERSTEIN, 2006, p. 272). Em seu livro "Raja Yoga", de 1896, Vivekananda escreve: "*O assunto deste livro é a forma de yoga conhecida como Raja Yoga. Os Aforismos de Patanjali constituem a mais excelsa autoridade sobre Raja Yoga. São o seu manual*" (VIVEKANANDA, 2017, p. 4); e então com este nome o Yoga de Patañjali ficou popularmente conhecido, apesar de na Índia ser assim chamado pelo menos desde o século XVI. Raja Yoga significa "Yoga Real" (FEUERSTEIN, 2006, p. 65, 545).

No círculo da Psicologia Analítica, o termo Kundalini Yoga é mais conhecido por ser o título de seus famosos seminários de 1932 sobre o Yoga. Se o Yoga de Patañjali é conhecido como o "Yoga Clássico", com dois mil anos de idade, o Kundalini Yoga é o yoga tântrico, posterior, medieval (FEUERSTEIN, 2006, p. 104) — e seus conceitos se aproximam muito do Hatha Yoga (p. 462), também uma forma de yoga tântrico e medieval, que costuma ser o primeiro conceito de Yoga que vem à mente do ocidental contemporâneo, pela difusão e popularidade que teve no final do século XX. Os seminários sobre Kundalini Yoga são os comentários à luz da Psicologia Analítica do texto tântrico "Shat Chakra Nirupana", apresentado ao ocidente pela primeira vez por Sir John Woodroffe em 1919 (BURLEY, 2000, p. 11, 160).

O Yoga teve grande influência sobre o pensamento de Jung. Sonu Shamdasani escreve que no processo de traduzir os conceitos do Kundalini Yoga nos termos da Psicologia Analítica, estes últimos se alteraram e se estenderam, pois o simbolismo dos *chakras* capacitou Jung a desenvolver uma "topografia regional arquetípica" da psique e proveu a Jung uma narrativa do processo da individuação entres estas regiões. Em seus trabalhos sobre religião oriental subsequentes ao seu encontro com o Kundalini Yoga, Jung apresentou sua interpretação psicológica sobre alquimia e o Cristianismo. O historiador da Psicologia Analítica chega a afirmar que nestes trabalhos, seus estudos sobre o Yoga serviram como uma orientação vital tanto em entender, à sua própria forma, as práticas

dos alquimistas — o que evidencia a afirmação de Jung “*todo estudioso profundo da alquimia sabe que a obtenção do ouro não era o propósito real e que o processo era uma forma ocidental de ioga*” (JUNG, 2022, p. 64) — bem como ver na alquimia a valorização do corpo e do feminino, assuntos preeminentes no tantrismo hindu em contraposição ao cristianismo ortodoxo (JUNG, 1996, p. xlv).

Se o contato de Jung com o Yoga foi tão importante para a construção de suas teorias, uma análise de seus mais importantes textos sobre o tema ganha relevância para a compreensão de sua psicologia. Mas esta relevância é uma via de mão dupla — o estudo do simbolismo que é tão central em Psicologia Analítica pode nos dar chaves para a compreensão do Yoga ou ao menos vislumbres que se traduzem validamente à nossa mentalidade ocidental, sendo os tratados de Yoga de alto teor simbólico. Gloria Arieira descreve os capítulos 3 e 4 do “Yoga Sutra”, de onde Jung tira todos os seus comentários em suas palestras de 1939, como “*herméticos, difíceis de serem entendidos*” (ARIEIRA, 2017, p. 169). A hermética dos textos tântricos é ainda mais intrincada: se caracteriza por uma linguagem enigmática, criptografada, com um rico simbolismo muito bem protegido. É chamada nos próprios textos tântricos de *sandha-basha*, “linguagem crepuscular” — um horário que não é noite nem dia, tendo o potencial tanto de obscurecer quanto de iluminar. É uma linguagem proposital: visa a proteger os textos sagrados da profanação, seja pela curiosidade intelectual ou pelo mau uso de seus métodos, mas também de comunicar verdades religiosas que só podem ser expressas através de símbolos e paradoxos (FEUERSTEIN, 1998, p. 133). Por ser proposital, é também chamada de “linguagem intencional”, pois *sandha* pode abreviar *sandhya*, “crepúsculo”, ou *sandhaya*, “intencional”. Feuerstein acredita que ambos os significados são corretos e não se excluem (p. 134): um jogo de palavras próprio deste tipo de linguagem. Eliade escreve:

Os textos tântricos muitas vezes são redigidos em “linguagem intencional” (*sandha-bhasa*), linguagem secreta, obscura, com duplo sentido, na qual um estado de consciência é expresso por um termo erótico e o vocabulário mitológico está carregado de significações hatha-yóguicas ou sexuais (...) Estamos em um universo de analogias, de aproximações e duplos sentidos. Todo fenômeno erótico pode expressar, nessa “linguagem intencional”, um exercício hatha-yóguico ou uma etapa da meditação, assim como qualquer símbolo, qualquer estado de santidade pode ter sentido erótico (ELIADE, 1996, p. 209, 211).

O corte desta análise se limita à transcrição dos seminários de Jung de 1932 intitulados “A Psicologia do Kundalini Yoga”, junto com a transcrição dos seminários de Jung de 1938 e 1939 intitulados “A Psicologia do Yoga e da Meditação”. Os dois textos principais para a pesquisa e análise bibliográfica são as edições em inglês dos livros “The Psychology of

Kundalini Yoga”, versão editada por Sonu Shamdasani e publicada pela Princeton University Press em 1996, e a recente tradução inglesa "Psychology of Yoga and Meditation”, editada por Martin Liebsher e publicada pela Princeton University Press em 2020. A justificativa para a escolha destes dois textos como delimitação pode ser compreendida pela passagem de Shamdasani:

Os escritos publicados por Jung especificamente sobre a religião indiana consistiam em dois ensaios, “A Ioga e o Ocidente” (1936 - OC 11/5) e “Considerações em torno da psicologia da meditação oriental” (1948 - OC 11/5), junto com um prefácio à obra de H. Zimmer *Der Weg zum Selbst*, de 1944, editada por Jung (“O Santo Hindu” - Introdução à obra de H. Zimmer: O Caminho que leva ao si-mesmo” - OC 11/5). Sua obra mais extensa sobre esses temas foi apresentada em seus seminários - começando com os seminários “Paralelos ocidentais” em 1930 (cf. apêndice 1), 1931 e 1932, e culminando em seus comentários sobre os *Yoga Sutras* do Patañjali, o *Amitâyur-Dhyana-Sûtra* e o *Shrichakrasambhava* em 1938-1939 na Eidgenössische Technische Hochschule em Zurique (SHAMDASANI in JUNG, 2022, p. 35).

Como no presente trabalho se trata dos comentários de Jung sobre o *yoga* hindu, foi excluída a transcrição das palestras sobre o “Amitayur Dhyana Sutra” e o “Shri Chakra Sambhava”, que se trata do *yoga* budista. Um resumo do seminário “Paralelos Ocidentais”, dado em 1930 e 1931, consta como apêndice da edição de Shamdasani dos seminários de 1932, mas sendo de sua notória pupila Toni Wolff e não a transcrição direta de suas palavras, foi excluído também. Os textos “A Ioga e o Ocidente”, “O Santo Hindu” e “Considerações em Torno da Psicologia da Meditação Oriental”, sendo breves, foram usados como textos de apoio para as análises dos seminários, bem como outros textos da obra completa que mencionassem o *yoga* hindu e que tivessem relação direta com as palestras de Jung nos seminários. As palestras de Jung sobre o “Shat Chakra Nirupana” são quatro e as palestras sobre o “Yoga Sutra” são seis. A transcrição destas dez palestras sobre o *Yoga*, clássico e tântrico, são o objeto de pesquisa deste trabalho. Subcomentários aos comentários de Jung sobre o “Shat Chakra Nirupana” e o “Yoga Sutra”.

Como final desta introdução, é apresentado um breve resumo histórico do interesse e do contato de Jung com o *Yoga*. O primeiro capítulo é uma introdução para o leitor às definições etimológicas possíveis da palavra *yoga*, que em cada definição tem como propósito maior dar ao leitor entendimento histórico e finalístico do *Yoga* como fenômeno cultural e prática. No final do capítulo, é exposto também como o *Yoga* se apresenta como escola de pensamento dentro da religião hindu. No segundo capítulo, é apresentada uma síntese dos comentários de Jung sobre o “Shat Chakra Nirupana”, nos seminários de

1932. No terceiro capítulo, é apresentada a análise destes comentários. Uma síntese dos comentários sobre o "Yoga Sutra" é apresentada no quarto capítulo, e a análise destes comentários é dada no quinto capítulo. O sexto capítulo apresenta as considerações finais, procurando sintetizar as análises feitas no terceiro e no quinto capítulo, comentando os principais pontos do pensamento de Jung sobre o Yoga a partir dos dois seminários. E na conclusão, são apresentadas de forma breve as respostas às perguntas nesta introdução feitas, resumindo o sexto capítulo. As grandes perguntas, que caracterizam o objetivo desta análise que tem como objeto estas dez palestras de Jung sobre o Yoga, são: O que Jung disse sobre o Yoga? Quais foram suas fontes? Como Jung chegou a estas interpretações? Onde as interpretações psicológicas de Jung são coerentes com a tradição, apresentada pelos campos da indologia e da história da religião, e onde diferem uma da outra? As primeiras duas perguntas têm suas respostas concentradas nos capítulos de síntese, as duas últimas, nos capítulos de análise. Uma análise é um estudo pormenorizado de cada parte de um todo, e é isto que este trabalho visa a responder: nestes seminários, o que vem da Psicologia Analítica, e o que é próprio do Yoga? O adágio bíblico "separar o joio do trigo" não é apropriado, pois ambos os campos de conhecimento são "trigo", tendo potencial de nutrir o crescimento pessoal. Mas talvez tal potencial seja maior quando claramente discernidos, para que neste intervalo haja possibilidade de diálogo — e assim, este trabalho possa futuramente servir como fonte teórica para outras obras acadêmicas mais práticas que sirvam para comunicar o trabalho clínico da Psicologia Analítica e o valor terapêutico do Yoga. Escreve Jung:

A consciência ocidental não é a única forma existente de consciência; ela é condicionada histórica e geograficamente, e só representa uma parcela da humanidade. A ampliação de nossa consciência não deve processar-se à custa de outras formas de consciência, mas deve proceder do desenvolvimento daqueles elementos de nossa psique, análogos aos da psique estrangeira (JUNG, 2011, v. 13, p. 62).

O Interesse de Jung sobre o Yoga

Em "Memórias, Sonhos e Reflexões", sua autobiografia, Jung narra um momento de sua vida que denomina como um "confronto com o inconsciente", durante o início da Primeira Guerra Mundial, em 1914. Jung escreve ter sofrido uma avalanche de visões, fantasias e sonhos, dos quais começa a manter registro. Temendo perder o autocontrole e se tornar presa de seu inconsciente, Jung conta sobre o uso que fez de exercícios de Yoga durante este período:

Sentia-me muitas vezes de tal forma agitado que recorri a exercícios de ioga para desligar-me das emoções. Mas como meu intuito era fazer a experiência do que se passava em mim, só me entregava a tais exercícios para recobrar a calma, a fim de retomar o trabalho com o inconsciente. Quando readquiria o sentimento de mim mesmo, abandonava o controle e cedia a palavra às imagens e vozes interiores. Os hindus, pelo contrário, utilizavam a ioga com a finalidade de eliminar completamente a multiplicidade das imagens e dos conteúdos psíquicos (JUNG, 1963, p. 157).

Segundo Shamdasani, o interesse de Jung pelo hinduísmo pode ser historicamente traçado a partir de 1912, dois anos antes — em "Transformações e Símbolos da Libido", a importante obra que marca a separação entre Jung e Freud. Na obra, Jung apresenta o caso de Miss Miller, que sofre de esquizofrenia, a partir de muitos temas mitológicos, e fornece interpretações psicológicas de trechos de escrituras indianas como o "Rig Veda" e as *Upanishads* (JUNG, 1996, p. xix).

Como exemplo, ao expor as fantasias de Miss Miller sobre o herói Chiwantopel que perece junto a seu cavalo por uma picada de serpente, Jung invoca a "Brihadaranyaka Upanishad" e a imagem do corcel sacrificial: "*Om! O rubor da aurora, em verdade, é a cabeça do corcel sacrificial, o Sol é seu olho, o vento seu hálito, sua goela o fogo universal, o ano é o corpo do corcel sacrificial*" (JUNG, 2011, v. 5, p. 491). Enquanto para Paul Deussen o corcel simboliza o mundo, e seu sacrifício, a renúncia ao mundo, Jung estende este simbolismo para dizer que o cavalo na fantasia de Miss Miller é sua libido, e sua morte, o necessário sacrifício dos investimentos da libido com o materno e o inconsciente, a fim de evitar suas tendências regressivas (p. 491).

Estes paralelos abriam a possibilidade de uma comparação entre as teorias psicodinâmicas de sua época e o Yoga. Possivelmente, a primeira comparação explícita das teorias de Jung e o Yoga foi feita no livro de F.I. Winter em 1918, "The Yoga System and Psychoanalysis", onde foi apresentado um contraste entre as teorias de Freud e Jung com os *sutras* de Patañjali (JUNG, 1996, p. xix) — vinte anos antes que ele próprio abordasse o texto e fizesse sua própria comparação durante as palestras proferidas no Instituto Federal de Tecnologia de Zurique.

Esta comparação foi aprofundada pelo livro de Oskar Schmitz, em 1923, intitulado "Psychoanalyse und Yoga". Na tradução inglesa feita por Eric Donner, Schmitz diz que dentre as escolas de psicanálise de Freud, Adler e Jung, a última é a que mais se aproxima do Yoga: "*With the Jungian system for the first time the possibility enters that*

psychoanalysis can contribute to human higher development... It is not a method of yoga, and does not even want to be, but possibly Jung's system is such" (SCHMITZ apud SHAMDASANI in JUNG, 1996, p. xx). "Com o sistema junguiano pela primeira vez entra a possibilidade de que a psicanálise possa contribuir para um desenvolvimento humano mais elevado... Não é um método de yoga, e nem mesmo pretende ser, mas possivelmente o sistema de Jung o é" (Tradução livre).

Jung, no mesmo ano, responde para Schmitz que sua comparação com o Yoga lhe parece de todo plausível, porém adverte: europeus que adotam ideias orientais com uma mentalidade ocidental, fundamentada nas particularidades de sua própria história, acabam encontrando desvantagens tanto para a compreensão destas ideias quanto para si mesmos (JUNG, 1996, p. xxi). Esta é uma ressalva que Jung faz em diversos momentos de suas obras e palestras e que será abordada neste trabalho no capítulo 6.

Os Seminários de 1932

Na palestra proferida por Jakob Hauer em outubro de 1932, Jung conta como seu interesse pelo Kundalini Yoga teve início através de um encontro com uma mulher europeia criada no Oriente. Esta lhe apresentou sonhos e fantasias que Jung só pôde entender quando leu o livro de Sir John Woodroffe "The Serpent Power", em que o autor traduz do sânscrito e comenta o texto tântrico "Shat Chakra Nirupana". Segundo Shamdassani, Jung argumentava que o conhecimento do simbolismo do Kundalini Yoga pode dar as condições de entender sintomas mentais como um processo simbólico prenhe de significado, em vez de subprodutos de doenças sem qualquer sentido. Com a hegemonia da abordagem bioquímica sobre psicopatologia e a sucessão interminável de drogas antidepressivas que prometem milagres, o historiador escreve, a insistência de Jung no significado simbólico e psicogênico destas condições é mais atual do que nunca (SHAMDASANI in JUNG, 1996, p. xxvi - xxvii).

A primeira apresentação de Jung sobre Kundalini Yoga e o simbolismo dos *chakras* foi feita em outubro de 1930, em uma palestra denominada "Indian Parallels", a partir da qual foi escrito um resumo por sua famosa aluna, Toni Wolff. Na edição dos seminários sobre Kundalini Yoga organizada por Shamdassani, uma tradução inglesa feita por Michael Münchow é incluída (JUNG, 1996, p. 71). Em nota, o editor escreve que as principais fontes para esta palestra foram as publicações de Woodroffe e o "Mitos e Símbolos na

Arte e Civilização da Índia”, de Zimmer (p. 71, n. 1). Uma segunda palestra em outubro de 1931 foi proferida, cobrindo o mesmo tema sob o mesmo título (p. xxxiv, n. 65).

Jakob Hauer, o filólogo alemão e professor de indologia, obteve a atenção de Jung ao proferir a palestra "Der Yoga im Lichte der Psychotherapie" ("O Yoga à luz da psicoterapia"). Em suas palestras, Hauer apresentava seu conhecimento sobre o Yoga e deixava as comparações com a psicoterapia para a audiência, apresentando-se como um indólogo procurando psicoterapeutas com quem pudesse estabelecer um diálogo entre os dois campos. Foi Jung quem aceitou o convite, e a colaboração dos dois resulta nos seminários de sobre Kundalini Yoga no outono de 1932, em Zurique, onde Hauer, como o especialista, fez a apresentação acadêmica de ponto de vista filosófico e histórico, dando as bases para os comentários psicológicos de Jung (JUNG, 1996, p. xxxii - xxxiv).

De acordo com as correspondências entre os dois, ambos demonstraram satisfação e otimismo para o futuro de sua colaboração. No ano seguinte, Hauer fundou o Movimento de Fé Germânica, onde proclama que uma religião indo-germânica iria liberar a Alemanha do espírito semita estrangeiro do Cristianismo e tenta, de maneira não sucedida, propor suas ideias como religião oficial do Partido Nacional Socialista (JUNG, 1996, p. xli). No texto de 1936 "Wotan", Jung toma Hauer e suas ideias como exemplo de um olhar psicológico sobre o que acontecia na Alemanha na época:

Se aplicarmos de maneira consequente nosso modo de observação, teremos que concluir que Wotan ainda haverá de mostrar, além de seu caráter inquieto, violento e tempestuoso, sua outra natureza, a do êxtase e encantamento. Caso essa conclusão esteja correta, o nacional-socialismo ainda não constituirá sua última expressão e poderemos aguardar coisas insuspeitáveis nos próximos anos ou décadas. O redespertar de Wotan significa um passo atrás e uma volta; o rio represado volta a irromper em seu antigo leito (JUNG, 2011, v. 10/2, p. 26).

As divergências sobre a situação política e religiosa na Alemanha levam a um rompimento entre Hauer e Jung. Em seu livro "Der Yoga: Ein Indischer Weg zum Selbst" ("O Yoga: Um Caminho Indiano para o Self), Hauer dedica um capítulo inteiro para criticar o trabalho de Jung. Hauer se opõe à hipótese de arquétipos inatos, considerando fracas suas bases empíricas histórico-religiosas. Critica também a interpretação de Jung sobre o Kundalini Yoga, que rapidamente foi enquadrada sob a teoria dos arquétipos, o que não teria ajudado a compreensão de nenhum dos dois campos (JUNG, 1996, p. xlili).

Também em 1936, é publicado o texto “A loga e o Ocidente”, texto em que Jung apresenta suas ressalvas sobre o Yoga como não apropriado ao ocidental, denunciando a atitude mental ocidental como muito diferente. Os argumentos que Jung usa são principalmente históricos, apontando uma cisão entre religião e ciência que é particular ao ocidente e o coloca em uma crise religiosa que ao mesmo tempo que o atrai para ideias estrangeiras, o incapacita de entendê-las apropriadamente (JUNG, 2011, v. 11/5, p. 67).

Viagem à Índia

Em 1937, Jung é convidado pelo governo britânico para participar das celebrações do vigésimo quinto jubileu da Universidade de Calcutá, no ano seguinte. Recebe diplomas de doutorado honorários das universidades de Calcutá, Benares e Alaabade, e aproveita a oportunidade para viajar pela Índia por três meses (JUNG, 1996, p. xxvii). Em sua autobiografia, relata a viagem como um intervalo em seu intenso trabalho sobre filosofia alquimista:

Já lera bastante sobre a filosofia indiana e me aprofundara na história religiosa desse país; estava profundamente convencido do valor da sabedoria oriental. Essa viagem significava, pois, uma excelente ocasião para tirar minhas próprias conclusões; dessa forma voltei-me para mim mesmo, como um homúnculo em sua retorta, a Índia me aflorou como um sonho pois estava à minha procura e continuava a procurar-me, isto é, procurava minha própria verdade. (...) ...as Índias deixaram vestígios em mim que vão de um infinito a outro infinito (JUNG, 1963, p. 241, 249).

Além de seus relatos em “Memórias, Sonhos e Reflexões”, Jung ainda deixou relatos escritos sobre suas impressões da Índia, suas paisagens, cultura e o pensamento indiano em dois artigos, “A Índia - um mundo de sonhos” e “O que a Índia pode nos ensinar”, ambos publicados em 1939 na revista americana *Asia* e contido nos volume 10/3 das Obras Completas, “Civilização em Transição”. Em uma passagem, escreve: “*É possível que a Índia seja o mundo verdadeiro e que o branco viva num hospício de abstrações. (...) A vida na Índia não se retraiu para dentro da cápsula da cabeça. É ainda o corpo todo que vive*” (JUNG, 2011, v. 10/3, p. 239).

Os Seminários de 1938

No mesmo ano em que Jung retorna da Índia, Jung retoma suas palestras no Instituto Federal de Tecnologia de Zurique. Escolhe três textos para introduzir sua audiência à meditação oriental: o "Yoga Sutra" de Patañjali, o "Amitayur Dhyana Sutra" e o "Shri Chakra Sambhava Tantra", dos quais apenas o primeiro será tratado neste trabalho. A partir de outubro, trata do "Yoga Sutra" por duas palestras, e interrompe sua análise, retomando-a apenas na palestra de 19 de Maio de 1939. Shamdasani escreve que a decisão de retomar o "Yoga Sutra" pode ter sido afetada pela visita de Surendranath Dasgupta em Zurique, no início de maio, o acadêmico indiano que escreveu sobre os *sutras* de Patañjali e a quem Jung conheceu em sua viagem à Índia (SHAMDASANI in JUNG, 2020, p. xlvii - xlviiii).

Segundo Shamdasani, o interesse de Jung não eram primariamente pelos métodos canônicos e organizados do Yoga e seus ensinamentos, mas os processos supostamente naturais de introversão que subjazem ao Yoga. Esta perspectiva legitimou as liberdades que Jung toma em seus seminários. Para Jung, os processos internos a que o Yoga pode dar início são universais, são os métodos que caem nas especificidades de uma cultura — e o Yoga representava para ele um rico armazém de representações simbólicas de experiências interiores, e em particular, do processo de individuação (SHAMDASANI in JUNG, 1996, p. xxix)¹.

¹ Nota: na transliteração das palavras em sânscrito no corpo do texto, para facilitar a leitura, optou-se por não usar diacríticos, separar palavras compostas sem hífen, e acrescentar o "h" após as consoantes "s" palatal (como em Shiva), "s" cerebral (como em *purusha*) e "c" (como em *chakra* ou *chitta*), bem como o "i" após a vogal "r" (como em *prakriti*).

Na transliteração das citações, optou-se por deixar como consta na edição, observando-se que há variações das formas de transliteração que cada autor usa. Observa-se também que algumas palavras chegam a ser escritas de forma diferente nestas variações, como a palavra *Samkhya*, no corpo do texto do presente trabalho, e *Sankhya*, como no texto de Mircea Eliade (ELIADE, 1996, p. 22, 27-28).

1 O YOGA

Yoga é Jugo

O conceituado dicionário sânscrito-inglês M. Monier Williams define a palavra *yoga*, da raiz *yuj*, como “*the act of yoking, attaching, harnessing, putting to (of horses)*” (WILLIAMS, 2008, p. 1247). Ou seja, o ato de jungir, anexar, arreatar. O jugo é uma peça de madeira que atrela dois bois a uma carroça ou um arado. Da mesma forma, a arreata é um conjunto de correias ou cordas que atrelam os cavalos um ao outro, e à carruagem.

O historiador das religiões romeno Mircea Eliade consente quanto à etimologia: “*Comecemos por delimitar o sentido do termo yoga. Etimologicamente, ele deriva da raiz yuj, 'ligar', 'manter unido', 'atrelar', 'jungir', que originou o termo latino jungere, jugum e o inglês yoke etc.*” (ELIADE, 1996, p. 20). Logo, se a palavra *yoga* significa “unir” ou “atar”, antes de ser usada no sentido em que a conhecemos, já existia no contexto do manuseio animal para trabalho agrícola ou transporte. Outro sentido possível da palavra é “conjunção”, no sentido astronômico (WILLIAMS, 2008, p. 1247).

Mircea continua: “*O vocábulo yoga serve em geral para designar toda técnica de ascese e todo método de meditação*” (ELIADE, 1996, p. 20). Assim, na cultura indiana a palavra evoluiu de contextos práticos e cotidianos, passando por um sentido mais ascético e religioso até o sentido que se conhece hoje. O acadêmico canadense Georg Feuerstein sintetiza:

A doutrina yogue manifesta-se pela primeira vez nos quatro livros dos hinos védicos, mas naquela época ainda era chamada *tapas* (ascese, austeridade). O termo *yoga* no sentido técnico que tem hoje em dia só surgiu na época dos Upanishads intermediários, em especial do Katha-Upanishad (c. 800-600 a.C.). A evolução ulterior se vê nos ensinamentos de Sâmkhya-Yoga da grande epopéia do Mahâbhârata (especialmente no Bhagavad-Gîtâ). Por volta de 100-200 d.C., sob a influência do Budismo, Patañjali codificou o caminho yogue em seu Yoga-Sûtra. O desenvolvimento subsequente do Yoga foi fortemente influenciado pelo Tantra (que surgiu em torno de 300 ou 400 d.C.) e conduziu finalmente à criação do Hatha-Yoga (FEUERSTEIN, 2005, p. 39).

Retornando ao dicionário M. Monier-Williams, mais adiante na mesma seção, encontramos um grupo de definições que apresenta o termo sob a evolução a qual Feuerstein menciona:

Application or concentration of the thoughts, abstract contemplation, meditation, (esp.) self concentration, abstract meditation and mental abstraction practiced as a system (as taught by Patañjali and called the Yoga Philosophy); it is the second of the two Samkhya systems, its chief aim being to teach the means by which the human spirit may attain complete union with Ísvara or the Supreme Spirit (WILLIAMS, 2008, p. 1247).

Aplicação ou concentração dos pensamentos, contemplação abstrata, meditação, concentração em si, meditação abstrata e e abstração mental praticada como um sistema (como ensinado por Patañjali e chamado de Filosofia do Yoga); é o segundo dos dois sistemas do Samkhya, seu objetivo principal é ensinar os meios em que o espírito humano pode obter completa união com Ísvara ou o Espírito Supremo (Tradução livre).

Consta ainda na mesma seção do dicionário “*the union with the individual soul with the universal soul*”, ou seja, “a união da alma individual com a alma universal” (WILLIAMS, 2008, p. 1247). Com a definição sânscrita do dicionário devidamente contextualizada em sua linguística histórica, podemos apresentar a conclusão da definição de Mircea Eliade:

A tônica está no *esforço* do homem (“colocar sob jugo”) na autodisciplina graças à qual ele pode obter a concentração do espírito antes mesmo de ter pedido a ajuda da divindade. “Ligar”, “conservar atado”, “colocar sob jugo”, tudo isto tem por objetivo *unificar* o espírito, abolir a dispersão e os automatismos que caracterizam a consciência profana. Para as escolas do *yoga* “devocional” (místico), esta unificação não faz, evidentemente, senão preceder a verdadeira união, aquela da alma humana com Deus (ELIADE, 1996, p. 20).

Yoga é União

Monier Williams e Mircea Eliade aqui definem o Yoga segundo uma conhecida e tradicional definição vinda do texto “Yoga Yajnavalkya”: “*The union of the individual self (Jivatma) and the Supreme Soul, Divine (Paramatma) is said to be Yoga*” (YAJNAVALKYA, 2000, p. 39). De tradução livre, “A união do self individual e a Alma Suprema e Divina é dita ser Yoga”. O texto de autoria atribuída ao sábio Yajnavalkya é datado entre o século II a.C. e o século VI d.C. O tradutor, A. G. Mohan, um discípulo direto de Tirumalai Krishnamacharya que foi um dos grandes reavivadores do Yoga no século XX, escolhe as palavras “*individual self*” e “*supreme soul*” para sua tradução inglesa dos respectivos termos sânscritos *jivatma* e *paramatma*.

Monier Williams, embora nascido em Bombai na segunda década do século XIX, foi acadêmico britânico que lecionou sânscrito, persa e hindustâni em Oxford por 39 anos. Em seu dicionário, usa os termos “*individual soul*” e “*universal soul*”, além de “*human spirit*” e “*supreme spirit*”. Mesmo Feuerstein, ao apresentar a definição do “Yoga Yajnavalkya”, traduz os termos como “*individual psyche*” e “*transcendental self*”, o que o

tradutor brasileiro Marcelo Brandão traduz como “alma vivente [individual]” e “supremo Si Mesmo” (FEUERSTEIN, 2005, p. 38).

Palavras como “*psyche*” carregam noções culturais gregas, “alma” e “espírito”, greco-romanas, cristãs e até mesmo hebraicas, e “si mesmo” e “*self*”, embora seja de comum escolha para traduzir o termo *atma*, também são usadas pela Psicologia Analítica em seu próprio contexto. Uma exposição detalhada do significado das palavras *jivatma* e *paramatma* não é o intuito deste trabalho, e nem mesmo uma comparação entre psique, alma e espírito no contexto da antiguidade greco-romana e do cristianismo — mas sim, do uso dentro da Psicologia Analítica, que será discutido mais adiante. Por hora, pensemos na definição traduzida do “Yoga Yajnavalkya” com dois de seus termos preservados na língua original: “Yoga é a união de *jivatma* e *paramatma*”, e passemos para outras definições tradicionais.

Yoga é Controle

É no texto “Yoga Sutra” de Patañjali, comentado nos seminários sobre Yoga e Meditação de 1938 proferidos por Jung, que se encontra a mais célebre definição de Yoga: “*yogas cittavritti nirodhah*”. Gloria Arieira, instrutora de Vedanta e profunda conhecedora da língua sânscrita, traduz como “Yoga é o controle dos movimentos da mente” (ARIEIRA, 2017, p. 42). O instrutor de sânscrito Carlos Eduardo Barbosa traduz como “O Yoga é o recolhimento das atividades da mente” (PATANJALI, 2015, p. 63). Ambas são traduções diretas do sânscrito para o português, sucintas e claras, por tradutores brasileiros bem qualificados. Pelo renome e a proximidade do iminente indólogo Heinrich Zimmer com Jung, este foi escolhido como uma das referências acadêmicas para este trabalho. Zimmer define e explica poeticamente o Yoga a partir deste *sutra*:

No início do “Yoga Sutra” temos: *yogas cittavritti-nirodhah*. O Yoga consiste na detenção (intencional) das atividades espontâneas da atividade mental. A mente, por natureza, está em constante agitação. De acordo com a teoria hindu, transfigura-se continuamente nas formas dos objetos que percebe. Sua substância sutil toma as formas e as cores de tudo que lhe oferecem os sentidos, a imaginação, a memória e as emoções. Em outras palavras, está dotada de um poder ilimitado e incessante de transformação ou metamorfose.

Assim, a mente é uma onda contínua, como a superfície de um lago submetida à brisa, tremulando com reflexos entrecortados, variáveis e dispersos. Por si mesma jamais ficaria parada como um espelho perfeito e cristalino, em seu “estado próprio”, refletindo tranquilamente o homem interior porque, para que isso acontecesse, seria necessário deter as impressões sensoriais vindas do exterior (que são como as águas afluentes, turbulentas e perturbadoras da substância translúcida), bem como os impulsos internos: recordações, pressões emocionais e

as incitações da imaginação (que são como fontes internas). Contudo, o *yoga* aquietava a mente; e no momento em que esta quietude é atingida, o homem interior — a mônada vital, revela-se, como uma joia no fundo de um manso lago (ZIMMER, 1986, p. 210).

A analogia da dissolução da onda na água é também usada por Gloria Arieira para explicar este *sutra*. Na analogia a onda é *chitta vritti*, a atividade mental, e a água, consciência, que como veremos adiante no contexto do Yoga tem um sentido próprio e ontológico. A onda percebida como uma perturbação ou um movimento na água, que é sua essência, é uma analogia para os movimentos da mente — os pensamentos em suas variadas formas percebidos na consciência, que, na visão iogue, é sua base. Na analogia, isto é *samadhi*, que é ao mesmo tempo meta e sinônimo de *yoga* (ARIEIRA, 2017, p. 45).

Este capítulo se vale de uma análise etimológica e das definições tradicionais de palavra *yoga*. É válida, também, uma breve análise da palavra *samadhi*. O dicionário Monier-Williams define a palavra como “*putting together, joining or combining with*”. Também consta “*concentration of thoughts, profound or abstract meditation, intense contemplation of any object (so as to identify the contemplator with the object meditated upon; this is the eight and last stage of Yoga)*” (WILLIAMS, 2008, p. 1694). Atrelar, colocar junto, sentidos que colocam as duas palavras como sinônimos. De fato, há um antigo texto chamado “Yoga Bashya”, comentários do sábio Vyasa sobre o “Yoga Sutra”, em que o comentarista escreve sobre o primeiro *sutra*: “*Yoga é samadhi*” (LEGGET, 2006, p. 55). Trevor Legget traduz o “Yoga Bashya” como também os subcomentários do reverenciado sábio Adi Shankaracharya, que viveu no século VIII. Sobre esta afirmação, comenta Shankara:

What then is yoga, whose exposition is introduced? The commentator says, *Yoga is samadhi*. Since the word *samadhi* is in apposition to it, yoga is not to be taken as from the root *yuj-* in the sense of joining together, but in the sense of *sam-a-dha*, set together. *Yoga is samadhana (= samadhi)*, complete concentration (LEGGET, 2006, p. 55).

O que é então *yoga*, do qual a exposição é introduzida? O comentarista diz, *yoga é samadhi*. Já que a palavra *samadhi* está em justaposição, *yoga* não deve ser levado como da raiz *yuj-* no sentido de ligar junto, mas no sentido de *sam-a-dha*, colocar junto. *Yoga é samadhana (= samadhi)*, completa concentração (Tradução livre).

Segundo Arieira, a mente é uma sequência de pensamentos, um fluxo natural que acontece por associação contínua. Este fluxo é denominado *vritti pavana* ou *chitta vritti*. A mente em sânscrito é chamada *antah karanam*, instrumento interno, e é assim chamada em relação ao *bahya karanam*, instrumento externo, que são os órgãos de percepção. *Chitta*, no contexto que Patañjali a usa, é um sinônimo para *antah karanam*, a mente. Esta

é composta de sua parte oscilante, chamada *manas*, o intelecto chamado *buddhi*, a memória que também se chama *chitta* (em outros contextos os outros dois termos prévios também são usados para designar a mente como um todo) e o ego que centraliza a mente, chamado *ahamkara*. Cada uma destas quatro partes de *chitta* é constituída de pensamentos de tipos diferentes. Estes pensamentos são *vrittis*, e *chitta vritti* são os pensamentos da mente. *Nirodha*, da raiz, *rudh* com o prefixo *ni*, significa controle ou domínio (ARIEIRA, 2017, p. 44-45). De fato, mais uma definição tradicional, a do texto "Brahmanda-Purana" do século IV, diz: "O Yoga, segundo se diz, é controle" (FEUERSTEIN, 2005, p. 38).

O controle dos pensamentos da mente, no entanto, é o controle que nasce do entendimento da natureza da mente. O sentido deste controle é descrito nos dois sutras seguintes: "*tada drastuh svarupe'vasthanam*" e "*vrittisarupyamitaratra*" - respectivamente, "então há a permanência na natureza do sujeito" e "em outras ocasiões, há a identificação com os pensamentos" (ARIEIRA, 2017, p. 46-47). "Sujeito", aqui, se refere à consciência no sentido estrito e ontológico do Yoga, tema de discussão posterior. A consciência, em *samadhi*, permanece na própria natureza. Este é o sentido da união da palavra Yoga: união do sujeito consigo mesmo, recolhido das identificações com as atividades mentais.

Yoga é Recolhimento

Por isso, Yoga é ligação e integração, mas também isolamento do sujeito de suas identificações com os objetos, e no pensamento iogue, a atividade mental também é objeto. Esta isolamento é chamado *kaivalya*, e também é uma meta-sinônimo de *yoga* e *samadhi*. Zimmer escreve: "O Yoga, por sua vez, trata especificamente da dinâmica do processo de livrar-se das ataduras e delinea as técnicas práticas para se obter 'isolamento-integração' (*kaivalya*)" (ZIMMER, 1986, p. 208). Esta forma de pensar está muito influenciada pela filosofia *Samkhya*, cujos elementos serão discutidos com mais detalhes no capítulo sobre os Seminários de 1938 proferidos por Jung, e que denomina tanto os objetos externos quanto os elementos que compõem o corpo-mente como *prakriti*, mundo fenomênico. Por ora, apenas introduzimos o conceito de *kaivalya* para apresentar outra definição de Yoga, do texto "Raja Martanda": "Yoga é a separação (*viyoga*) do Si Mesmo em relação à Base do Mundo (*Prakriti*)" (FEUERSTEIN, 2005, p. 38).

Carlos Eduardo Barbosa explica esta separação-integração dando outro possível sentido às palavras do segundo *sutra*. *Nirodah* se origina da raiz *rundh*, “impedir, reter, segurar”, mas sua raiz modificada pelo prefixo *ni* indica um movimento para dentro. *Nirodah*, para Barbosa, é recolhimento, o ato de trazer para dentro algo que se espalhou para o lado de fora. O que se espalhou e precisa ser recolhido é o *vritti*, que tem como significado um movimento circular, e que para o tradutor tem também um sentido de expansão e avanço, como uma espiral — um vórtice, palavra portuguesa que daí seria derivada. Assim, *chitta vritti nirodhah* é traduzido como “o recolhimento da atividade da mente”. (PATANJALI, 2015, p. 35).

Sua tradução coincide com uma das formas como Jung define *yoga*. No texto “As ideias de Schiller sobre o Problema dos Tipos”, Jung escreve “*loga é um método pelo qual a libido é ‘recolhida’ sistematicamente e, então, libertada das amarras dos opostos*” (JUNG, 2013, v. 6, p. 131). Sobre o que significa a libido libertada das amarras dos opostos é assunto digno de discussão posterior no texto mas nesta afirmação, Jung afina-se com ainda outra definição tradicional, desta vez o “Yoga Bija”, “A Semente do Yoga”, um tratado de Hatha Yoga do século XIV de grande riqueza simbólica e esotérica: “*Diz-se do Yoga que é a unificação da teia das dualidades (dvandva-jâla)*” (FEURSTEIN, 2005, p. 38). Arieira corrobora: “*No momento final de controle dos pensamentos, há a experiência do nirvikalpa-samadhi, o objeto último do astanga Yoga, as oito etapas do Yoga apresentado por Sri Patañjali. (...) No nirvikalpa-samadhi, há a dissolução da dualidade*” (ARIEIRA, 2017, p. 45).

Yoga é Liberação

O célebre “Bhagavad Gita”, que faz parte do épico “Mahabharata” e é possivelmente a escritura hindu mais conhecida no mundo, tem suas próprias definições de Yoga. No capítulo 6, a divindade Krishna instrui a seu pupilo Arjuna: “*Que seja sabido que a dissociação com a dor é chamada yoga*” (VYASA, 2012, p. 124). Dor aqui, porém, quer dizer sofrimento existencial, como será explicado em seguida. Isto serve como ponte para apresentarmos a outra definição de Jung sobre o Yoga:

Que é, então, a ioga? Literalmente, ioga significa “imposição de um jugo”, isto é, disciplinamento das forças instintivas da alma, designadas, em sânscrito, pelo termo *Kleças*. A imposição do jugo tem por escopo domar aquelas forças que mantêm o homem preso ao mundo. Na linguagem de Agostinho, as *Kleças* correspondem à *superbia* e à *concupiscentia* (JUNG, 2011, v. 11/5, p. 102).

A definição de Yoga por Jung tange a um dos assuntos centrais desta dissertação, trazendo um tema enfatizado por Jung nos dois seminários. De fato, uma das principais motivações e propósitos da prática do Yoga é a liberação do jugo dos *kleshas*. Para começar a entender, temos que fazer mais uma análise de um termo sânscrito, o da palavra *klesha*, aqui transliterado como *kleça*. Monier Williams define a palavra como “*pain, affliction, distress, pain from disease, anguish (...); (in Yoga phil. five klesas are names, viz. a-vidya, ‘ignorance’, asmi-ta, ‘egotism’, raga, ‘desire’, devsa, ‘aversion’, and abhinivesa, ‘tenacity of mundane existance’)*” (WILLIAMS, 2008, p. 474). De tradução livre, “*dor, aflição, sofrimento, angústia. Na filosofia do Yoga, os cinco kleshas são chamados ignorância, egoísmo, desejo, aversão e afincos à existência mundana*”. *Abhinivesha* seria a dor de se agarrar ao mundo fenomênico, que por definição é mutável e impermanente.

Os cinco *kleshas* são descritos no terceiro sutra do segundo capítulo do "Yoga Sutra": “*avidyâsmitârâgadvesâbhinivesâh klesâ*”, e Gloria Arieira os traduz de forma mais clara: “*Os [cinco] sofrimentos (klesas) são: ignorância (avidya), falso conceito de eu (asmita), gosto (raga), aversão (dvesa) e medo da morte (abhinivesa)*” (ARIEIRA, 2017, p. 105). Em seus comentários sobre os *sutras* seguintes, que explicam cada uma destas cinco aflições, Arieira explica que a ignorância é a raiz das quatro dores seguintes, que no pensamento do Yoga é o erro comum e problema fundamental na condição humana, uma visão equivocada sobre a natureza ontológica do sujeito. *Asmi* significa “eu sou”, que é a identificação de *drk*, o sujeito que é pura consciência (mais uma vez, ênfase da palavra no sentido védico) com o conjunto sentidos, mente e corpo, que na visão iogue, são objetos (ARIEIRA, 2017, p. 108). Agarrando-se ao que é prazeroso ou favorável ao corpo-mente, temos o desejo, gosto ou apego, e a ausência ou obstáculo para estes desejos provocam aversão. Tais gostos e aversões acabam por se tornar os blocos básicos da existência humana, nesta condição. E finalmente, *abhinivesa* é aqui traduzido como medo da morte ou apego à vida, que são respectivamente a aversão e o desejo mais fundamentais na condição humana, a mais ameaçadora das impermanências mundanas.

Separar e Unir

Observamos então que a palavra *yoga* na cultura religiosa hindu tem muitas definições e sentidos, e que estes se entrelaçam. Estes sentidos também dependem de seu contexto filosófico, bastante plural no hinduísmo. Georg Feuerstein escreve que a interpretação mais usual do termo sânscrito é “união”, especialmente união do eu individual (*jiva atman*) com o Si Mesmo (*parama atman*). Escreve também que esta definição se encaixa bem no contexto do Vedanta, que é uma escola filosófica hindu que teve influência importante em muitas escolas de Yoga (FEUERSTEIN, 2006, p. 36). Porém, Feuerstein explica:

Não obstante, a metáfora da união não se encaixa de modo algum no sistema do Yoga Clássico, formulado por Patañjali no século II d.C. O Yoga-Sûtra de Patañjali, texto fundamental do Yoga Clássico, não afirma em momento algum que a meta última do esforço yóguico é a união com a Realidade transcendente. Dada a metafísica dualista de Patañjali, que estabelece uma separação estrita entre o Si Mesmo transcendente e a Natureza (*prakriti*) com todos os seus produtos, a noção acima descrita não faria sentido nenhum (FEUERSTEIN, 2006, p. 36).

Esta afirmação de Feuerstein é muito relevante para o presente trabalho. A leitura que Jung faz do “Yoga Sutra” nos seminários dados no Instituto Federal de Tecnologia de Zurique, e o paralelo apresentado com sua psicologia, são na maior parte baseados nesta concepção de Patañjali — o Yoga como *kaivalyam*, a separação e o discernimento entre *purusha*, o sujeito, e *prakriti*, o objeto (JUNG, 2020, p. 248). Sob a luz de sua interpretação psicológica, esta separação chamada *viyoga* (FEUERSTEIN, 2006, p. 37) tem um paralelo com o discernimento entre a consciência do eu e o Si Mesmo, que ocorre na análise (JUNG, 2020, p. 248). A definição de Patañjali de Yoga traduzida por Feuerstein é “a restrição dos turbilhões da consciência (*citta-vritti-nirodah*)” (FEUERSTEIN, 2006, p. 36). Para o autor, isto significa que o Yoga é a concentração da atenção no objeto que está sendo contemplado, à exclusão de todos os outros. Não se trata de impedir que os pensamentos surjam, mas uma concentração no corpo inteiro — e “ao fim e ao cabo, a atenção deve concentrar-se no Si Mesmo transcendente e fundir-se com ele” (p. 36). A metáfora da separação entra, então, em conjunção oposta com a metáfora da união. Pois este Si Mesmo também chamado *drashtri*, “Aquele que vê”, e *Chit*, “Atenção Pura” (p. 37) é o sujeito que então permanece em sua própria natureza — isolado, e assim, consigo jungido.

Uma Visão do Yoga

Joseph Campbell, no apêndice do "Filosofias da Índia" de Heinrich Zimmer, escreve: "O *Samkhya* e o *Yoga*, a *Mimamsa* e o *Vedanta*, o *Vaisesika* e o *Nyaya*, os seis sistemas clássicos, filosofias ou, literalmente, 'pontos de vista' (*darsana*, da raiz *drs-*, ver), são considerados os seis aspectos de uma única tradição ortodoxa" (CAMPBELL in ZIMMER, 1986, p. 431). O Yoga é um ponto de vista e um sistema filosófico ortodoxo dentro do hinduísmo. Feuerstein adiciona: "Num sentido mais estrito, o termo *yoga* se refere ao sistema de *Yoga Clássico* proposto por Patañjali no início da era cristã. Ele se conta entre as seis grandes tradições ou 'pontos de vista' (*darshana*) do Hinduísmo" (FEUERSTEIN, 2006, p. 38). Mircea Eliade corrobora:

De todas as significações de que se reveste a palavra *yoga* na literatura indiana, a mais precisa é a que se liga à "filosofia" *Yoga* (*yoga-darsana*) tal como ela exposta sobretudo no tratado de Patañjali, *Yoga-sutra*, assim como seus comentários. (...) O Yoga é um dos seis "sistemas de filosofia" indianos ortodoxos (no sentido de serem tolerados pelo bramanismo, à diferença dos sistemas considerados heréticos como o budismo e o jainismo) (ELIADE, 1996, p. 21).

Zimmer escreve que o *Yoga* e o *Samkhya* são considerados na Índia como aspectos distintos da mesma disciplina. Distingue que enquanto o foco do *Samkhya* é uma teoria básica da natureza humana, enumerando seus elementos e os descrevendo em uma dinâmica que caracteriza estados de aprisionamento ou liberação, no *Yoga* trata-se do processo desta liberação, chamada *moksha* ou *kaivalya*, por meio de técnicas práticas (ZIMMER, 1986, p. 208). É o que o autor demonstra ao citar a seguinte passagem da "Bhagavad Gita":

As pessoas pueris e sem instrução falam do "conhecimento enumerativo" (*samkhya*) e da "prática da atenção introvertida" (*yoga*) como sendo diferentes um do outro; mas aquele que se estabelece firmemente em um deles obtém o fruto de ambos. O estado alcançado pelos que seguem o caminho do conhecimento enumerativo também é alcançado por meio dos exercícios da concentração introvertida. Realmente vê quem considera a atitude intelectual do conhecimento enumerativo e a prática da concentração como uma mesma coisa (ZIMMER, 1986, p. 208).

Para Eliade, tanto o *Samkhya* quanto o *Yoga* consideram a origem do sofrimento como a "ignorância do espírito", isto é, a confusão entre o espírito e os estados psicomentais, e a libertação obtida apenas pela supressão desta confusão. O que difere é o método: enquanto um busca a liberação pela gnose, para o outro a ascese e a meditação são indispensáveis (ELIADE, 1996, p. 27-28). Por isso escreve: "O *Yoga clássico* começa onde termina o *Sankhya*. Patañjali apropria-se quase inteiramente da dialética do

Sankhya. Não crê, porém, que o conhecimento metafísico por si só possa conduzir o homem à liberação suprema” (p. 44). O *Samkhya* é o embasamento teórico do Yoga, e o Yoga, sua abordagem prática.

“A tradição indiana considera o *Samkhya* como o mais antigo *darsana*”, Eliade escreve (ELIADE, 1996, p. 22). A fundação do *Samkhya* é atribuída ao sábio Kapila, e embora os textos clássicos da escola tenham sido escritos posteriormente — o “*Samkhya Karika*”, no século V, e o “*Samkhya Sutra*”, não antes do século XIV — a visível influência do *Samkhya* no budismo evidencia que o sábio tenha vivido antes do sexto século da era pré-cristã. Já o “*Yoga Sutra*” de Patañjali, pelo menos os três primeiros dos quatro capítulos, teria sido escrito entre os séculos II a.C e II d.C (ZIMMER, 1986, p. 209).

Outro *darshana* de relevância complementar ao trabalho é o Vedanta, que teve muita influência sobre o Yoga, especialmente na contemporaneidade (FEUERSTEIN, 2006, p. 36). Isto pode ser observado nos seminários, quando Jung emparelha conceitos do *Samkhya* e Vedanta, como *purusha* e *atma* (JUNG, 2020, p. 223). Por esta razão, usa-se também como fonte para a análise dos seminários de 1938 sobre o “*Yoga Sutra*” a tradução de Gloria Arieira, que é uma leitura de Patañjali sob a luz do Vedanta — bem como o trabalho da Dra. Carol Whitfield, que compara os conceitos do Vedanta e da Psicologia Analítica. No capítulo 5, o Vedanta como *darshana* é melhor apresentado.

Se uma exposição breve dos *darshanas Samkhya* e Yoga são relevantes para contextualizar o leitor em relação aos comentários de Jung sobre o “*Yoga Sutra*”, para os comentários de Jung sobre o “*Shat Chakra Nirupana*” o mesmo vale para a menção do tantrismo hindu. A palavra “*tantra*” quer dizer “urdidura” ou “teia”. Sua raiz *tan* vem de “expandir”. Também pode querer dizer “sistema, ritual, doutrina ou texto”. Historicamente, refere-se a um gênero particular de ensinamentos espirituais que ganhou força na Índia durante a Idade Média (FEUERSTEIN, 1998, p. 1-2). Uma diferença entre a visão do *Samkhya* e a do Tantra é a que o mundo fenomênico é coessencial com a realidade suprema (FEUERSTEIN, 1996, p. 419). Sendo a natureza fenomênica posta no mesmo patamar que o Si Mesmo, uma nova atitude perante o corpo é encontrada:

A saúde e a força, o interesse por uma fisiologia assemelhada ao cosmos e implicitamente santificada são valores védicos, se não pré-védicos. O tantrismo, porém, leva a consequências extremas a concepção de que a santidade só é realizável em um “corpo divino” (ELIADE, 1996, p. 192).

O Hatha Yoga, muito conhecido no ocidente, nasce de tal concepção. O acadêmico Mikel Burley em seu belo livro escreve que há um consenso acadêmico que o Hatha Yoga tenha se desenvolvido em uma era dentro da cronologia histórica do Yoga chamada “pós-clássica” - isto é, alguns séculos seguintes à concepção do principal “clássico” de Yoga, que é o "Yoga Sutra". Muitos acadêmicos estimam seu surgimento entre o século IX e X da era cristã, quando viveram os *siddhas* Matsyendra e Goraksha, e seus textos clássicos caem na categoria literária do tantra hindu, os assim chamados *tantras* (BURLEY, 2000, p. 15-17).

A palavra *hatha* significa “esforço” ou “com força”. Seu objetivo é atingir a retenção ou união (*yoga*) de duas formas distintas de forças vitais (*prana* e *apana*) através de uma variedade de técnicas psicofísicas, a fim de que a força simbolicamente chamada de *Kundalini*, o poder serpentino, passe pelo canal na coluna vertebral chamado *sushumna*, através dos centros de consciência e força vital chamados *chakras*. O *samadhi* é simbolizado pela união do poder serpentino e da consciência, retratada como Shiva ou Brahman, no topo da cabeça (BURLEY, 2000, p. 2-3). Toda esta linguagem está presente não apenas nos textos de Hatha Yoga, mas na literatura tântrica em geral (FEUERSTEIN, 2006, p. 427). Na tradição do Hatha Yoga assim como em outras escolas tântricas, um corpo capaz de atingir este objetivo é chamado “corpo de diamante” (*vajra deha*), “corpo divino” (*daiva deha*) ou “corpo supercondutivo” (*ativâhika deha*) (462-463). Eliade traça um paralelo entre o corpo diamantino do Tantra e o “corpo em glória” da alquimia europeia medieval (ELIADE, 1996, p. 228). Os paralelos entre o Tantra e a alquimia, assim como os autores que o fazem, não são poucos: Jung diz a ideia da transformação dos elementos presentes na simbologia dos *chakras* mostra a analogia entre o yoga tântrico e a filosofia alquímica, durante seus seminários sobre o "Shat Chakra Nirupana" (JUNG, 1996, p. 43).

O texto "Shat Chakra Nirupana", "exposição dos seis chakras", é o sexto capítulo de um texto tântrico do século XVI "Sri Tattva Cintamani", de Swami Purnananda. É composto de 55 *slokas* (versos) com um verso preliminar adicional, e se trata de uma exposição do corpo sutil (*sukshma sharira*) e seus centros denominados *chakras*. A tradução inglesa mais conhecida foi publicada em 1919 por Sir John Woodroffe, sob o pseudônimo Arthur Avalon (BURLEY, 2000, p.11; p. 160). Sonu Shamdasani escreve que o seminários "A Psicologia do Kundalini Yoga" bem como seus seminários anteriores sobre *chakras* tiveram como referência esta tradução (SHAMDASANI in JUNG, 1996, p. xxxiv, n. 66).

2 SÍNTESE DOS SEMINÁRIOS SOBRE KUNDALINI YOGA

Palestra 1 - 12 de Outubro de 1932

Jung abre a primeira palestra de seus seminários dizendo que a relevância do yoga tântrico para a Psicologia Analítica pode ser denotada por seus estudos das mandalas, que para Jung são símbolos do arquétipo do Si Mesmo (JUNG, 2011, v. 14/2, p. 370) — formações concêntricas sob a forma da quadratura do círculo. Tais representações gráficas estão presentes na iconografia do Kundalini Yoga a ponto de Jung se referir, em um seminário anterior, à "psicologia do yoga tântrico" como "psicologia da mandala": "*As a matter of fact, our former seminar has led us up to the psychology of tantric yoga, what I have hitherto called mandala psychology*" (JUNG, 1996, p. 3). Traduzindo, "*De fato, nosso seminário anterior nos levou à psicologia do yoga tântrico, que eu tenho chamado até agora de psicologia da mandala*" (Tradução livre).

Para seu primeiro tópico, começa respondendo uma pergunta da Sra. Bailward, uma ouvinte de sua palestra, a respeito da palestra anterior proferida por Jakob Hauer, sobre *asmita* e *dvesha*, dois conceitos do pensamento do Yoga categorizados como *kleshas*. Jung define os *kleshas* como uma forma instintiva e natural em que a libido se manifesta a partir do inconsciente, como a libido em sua mais simples forma de manifestação. Segundo sua leitura dos ensinamentos tântricos, há um movimento libidinal natural que tem como fim produzir uma personalidade centrada e discriminar-se. Jung compara este movimento à individuação, um instinto que é encontrado em toda forma de vida, um impulso inato de produzir um indivíduo o mais completo possível (JUNG, 1996, p. 4).

Dvesha é apresentado por Jung como "ódio", e para ele é a força que discrimina e separa, garantindo a individualidade. Para exemplificar sua ideia, dá o exemplo de duas pessoas que estão tão enamoradas que se percebem idênticas através do processo de *participation mystique* — o conceito do antropólogo Lévi-Bruhl tão amplamente usado no pensamento de Jung, em que "*o sujeito não consegue distinguir-se claramente do objeto, mas com ele está ligado por relação direta que poderíamos chamar de identidade parcial*" (JUNG, 2013, v. 6, p. 475). Para voltarem a se perceber como dois seres individuais, precisam deste impulso separador, pois a participação mística é uma violação de suas individualidades (JUNG, 1996, p. 5). Jung assim explica os casos comuns de casais que sofrem com dificuldades conjugais e ataques de ódio (p. 7), e apresenta *dvesha* como um

impulso natural da libido. Fazendo um paralelo com a cultura grega, faz uma analogia com a palavra *phobos*, como princípio separador e contrário a *eros* — apesar de *phobos* significar o medo ao invés do ódio. *Phobos* separa ainda mais que o ódio, Jung diz, justificando sua analogia (p. 5).

Move então para dois outros conceitos do pensamento indiano, *sukshma* e *sthula*. Para situar o leitor, no dicionário Monier-Williams, *sukshma* é definido como “*fine, thin, subtle*” (WILLIAMS, 2008, v. 2, p. 1811) e *sthula* como “*dense, thick, gross, material*” (p. 1849), ou seja, respectivamente, os opostos “sutil” e “denso”. Jung define o conceito de *sthula* como os objetos como nós os vemos, sua tangibilidade ou concretude, e *sukshma* como o aspecto abstrato, conceitual e teórico dos objetos (JUNG, 1996, p. 7).

Para ilustrar *sukshma*, Jung faz a menção de termos que só existem como um conceito, como por exemplo, o termo “energia”. Aplicamos o termo “energia”, mas a energia em si não existe, já que propriamente, é uma mensuração de uma força física ou uma determinada quantia de intensidade. Não é substancial, mas uma mensuração ou intensidade de vários processos físicos e materiais. Aproveita para dizer que este é o caso de outro importante termo em sânscrito: *tattva*, que significa “princípio verdadeiro” (WILLIAMS, 2008, v. 1, p. 638), e é traduzido por Jung como a essência das coisas, só existe em seu aspecto *sukshma* — é uma ideia, uma abstração (JUNG, 1996, p. 8).

Jung então responde a outro participante, Dr. Reichstein, que pergunta se *sthula* é um aspecto físico de um objeto e *sukshma*, o psicológico. Jung responde que Dr. Reichstein está certo, já que o aspecto psicológico de um objeto implica um conceito filosófico. Evocando o conceito platônico de *eidolon*, “imagem”, diz que a ideia de algo, o *eidos*, é o aspecto *sukshma* de algo. Mas em Platão, Jung diz, ainda há concretizações: todas as formas tangíveis são derivações de *eidola*, que fica em algum tipo de “armazém celeste”, Jung brinca. Para Platão estes conceitos existiam de fato, e nós os entendemos hoje como conceitos psicológicos (JUNG, 1996, p. 9). Jung compara o *eidos* de Platão com o arquétipo de sua própria teoria, mas novamente lembra que os gregos hipostasiavam este conceito. A ideia de hipóstase é introduzida à audiência: considerar falsamente uma abstração como realidade, ou dar substância a algo conceitual. Para Jung, dizer que o *tattva* é um elemento constituinte da natureza, de forma concreta, é uma hipóstase (p. 10-11).

Após introduzir aos presentes conceitos em sânscrito como *klesha*, *sukshma* e *tattva*, Jung começa a falar do assunto principal de suas palestras sobre Kundalini Yoga, que são os simbolismos dos *yantras*, as representações gráficas em forma de mandala dos *chakras*, e sua interpretação segundo sua Psicologia Analítica. A definição de *chakra* apresentada na própria nota de rodapé da edição de Sonu Shamdasani dos seminários, por Sir John Woodroffe, cujos comentários do texto tântrico "Shat Chakra Nirupana" ("Conhecimento dos Seis Chakras") serviram de base para os seminários (SHAMDASANI in JUNG, 1996, p. xxxiv, n. 66), é: "*According to the Hindu doctrine, these cakras are differing centres of consciousness, vitality and Tattvik energy*" (p. 3, n. 2), ou seja, "de acordo com a doutrina hindu, estes chakras são diferentes centros de consciência, vitalidade e energia tattvica" (Tradução livre).

O *muladhara chakra*, o primeiro dos centros localizados ao longo da coluna vertebral, é localizado no períneo (JUNG, 1996, p. 13). Seu significado em sânscrito significa literalmente "o suporte da raiz" (p. 14). O "Shat Chakra Nirupana", cuja tradução em inglês consta como quarto apêndice da edição de Shamdasani, descreve este local do corpo como onde dorme a *Kundalini*: "*Over it shines the sleeping Kundalini, fine as the fibre of the lotus-stalk*" (p. 112). Significando: "*acima, brilha a Kundalini adormecida, fina como a fibra do caule da lótus*" (Tradução livre).

Talvez convenha ao leitor, aqui, uma definição deste termo sânscrito que é frequente nos sistemas tântricos indianos e que intitula os seminários proferidos por Jung. O indólogo Georg Feuerstein define no glossário de seu A Tradição do Yoga:

Kundalini ("enrodilhada"). O poder da serpente (*kundalini-shakti*), que permanece adormecido no centro psicoenergético mais baixo do corpo. Seu despertar é o objetivo central do Tantrismo e do Hatha-Yoga. A subida da *kundalini* até o centro psicoenergético mais alto, no topo da cabeça, provoca um estado temporário de identificação extática com o Si Mesmo (*nirvikalpa-samadhi*) (FEUERSTEIN, 2006, p. 542).

Para Jung, o significado psicológico de a *Kundalini* estar adormecida é um estado onde o Si Mesmo está adormecido. E em seu raciocínio, o estado onde o Si Mesmo dorme e o ego está vigil é no mundo consciente, onde os indivíduos se adaptam levando suas vidas de forma razoável e respeitável. Em nossas rotinas e tarefas cotidianas, estamos apoiados em nossas raízes. "*If we assume that muladhara, being the roots, is the earth upon which we stand, it necessarily must be our conscious world, because here we are, standing upon this earth, and here are the four corners of this earth*" (JUNG, 1996, p. 14).

Em português, “*Se presumimos que muladhara, sendo as raízes, é a terra em que nós nos apoiamos, necessariamente deve ser nosso mundo consciente, pois aqui estamos, apoiados nesta terra, e aqui estão os quatro cantos do mundo*” (Tradução livre) — Jung diz, se referindo à mandala do *chakra* que contém quatro pétalas e cujo elemento simbólico é a terra. Para Jung, esta é uma condição psicológica onde somos vítimas de impulsos, instintos, do inconsciente e da participação mística — o mundo consciente é também um lugar escuro e inconsciente (p. 15).

O próximo *chakra*, logo acima, é o *svadhisthana*. Seu elemento simbólico é a água, e seu animal simbólico é o *makara*, um enorme monstro marinho comparado por Jung com o leviatã bíblico (JUNG, 1996, p. 15). Jung compara o contato com este centro com o oceano do inconsciente, a viagem noturna marítima (*nekya*) e o confronto mítico com o monstro marinho, que ameaça nos aniquilar (p. 13). Jung aqui comenta, ao seu ver, uma atitude mental do povo hindu que seria invertida à ocidental, e que interpretar este simbolismo à maneira ocidental seria um erro: “*they have the unconscious above, we have it below. Everything is just the opposite*” (p. 16). Ou seja, Jung acredita que o simbolismo do inconsciente, para o hindu, encontra-se topograficamente acima da consciência, ao contrário do ocidental.

Este movimento ascendente de *muladhara* para *svadhisthana*, que leva à água, é similar aos mistérios de imergir nas fontes batismais, que levam a um desenvolvimento mais elevado da personalidade. Para Jung, o simbolismo do *svadhisthana* é o amplamente encontrado motivo mitológico do batismo nas águas, com os perigos do afogamento simbólico ou ser devorado pelo *makara*. Comenta ainda, que nos dias de hoje, em vez de dizer confrontar o monstro, dizemos entrar em análise, o que é igualmente perigoso (JUNG, 1996, p. 17).

Porém na interpretação psicológica dos mitos ocidentais, tal movimento é uma descida, uma catábese ao submundo, como nos cultos de mistérios órficos ou antigas igrejas cristãs em criptas sob o altar. O contato com o inconsciente é descendente. Nós colocamos a consciência acima, e isto para Jung denota uma inversão, uma diferença de culturas e de atitudes mentais. O *muladhara*, para Jung, não tem interpretação ctônica ou subterrânea, embora seu elemento seja a terra (JUNG, 1996, p. 18).

Jung interpreta o contato com o segundo *chakra* como um contato com o feminino, já que a água simboliza o útero do renascimento e a fonte batismal. Na iconografia do *yantra*, há a presença da lua que Jung insiste ser um símbolo feminino, apesar de no hinduísmo ser associada com o deus Shiva. E assim, pelo contato com o segundo *chakra* ser o primeiro movimento da *Kundalini*, Jung conclui que esta é a Anima, a contraparte feminina do homem que o chama para o contato com o inconsciente e a individuação — já que os textos simbólicos do Kundalini Yoga foram escritos por homens (JUNG, 1996, p. 18). A partir deste mergulho, é de se esperar um renascimento para uma nova vida, uma manifestação de luz e vitalidade, e este é o próximo centro — *manipura* (p. 17).

Palestra 2 - 19 de Outubro de 1932

Jung inicia a palestra dizendo que a análise que faz dos *yantras*, as mandalas gráficas dos *chakras*, segue o mesmo método que usa para interpretar sonhos: olha-se todos os símbolos presentes no círculo, e tenta-se construir um significado que aparenta estar indicado pela totalidade de seus atributos. “*In that way we reached the conclusion that muladhara was a symbol of our conscious earthly natural existence*” (JUNG, 1996, p. 23), retomando: “*desta forma, chegamos à conclusão que o muladhara é um símbolo de nossa existência consciente, pessoal e terrena*” (Tradução livre).

O *muladhara* é um símbolo da terra, o quadrado no centro da mandala é a terra. O elefante, o animal simbólico do *chakra* — Jung acrescenta nesta palestra, traçando outro paralelo notável com sua psicologia — é o poder condutor, a energia psíquica ou libido. A analogia com raízes, que vem do nome, para Jung significa as raízes de nossa existência, que é a existência pessoal e corporal na terra. Outro importante atributo é que os deuses aqui dormem, a *Kundalini* que Jung apelida de “bela adormecida”, é uma possibilidade de um mundo que ainda jaz em estado potencial. Indica uma condição em que o homem é o único poder ativo, e que os deuses, ou os poderes impessoais que não são o ego, praticamente não fazem nada. “*And that is very much the situation of our modern european consciousness*” (JUNG, 1996, p. 23), Jung critica: “*esta é a situação de nossa consciência europeia moderna*” (Tradução livre).

Segundo sua interpretação, o hindu associa a vida consciente com sua corporalidade. Apesar da localidade do *chakra* estar no assoalho pélvico, abaixo do útero, Jung faz uma comparação desta condição consciente em que o Si Mesmo dorme e a personalidade

total jaz latente, com a característica embrionária da gestação, da existência intrauterina: “It would convey the idea that our actual existence, this world, is sort of a womb; (...) showing how the Hindu would look upon our world as it is - he perhaps understands this conscious world as being merely a nursery” (JUNG, 1996, p. 24). Traduzindo, “Comunicaria a idéia de que nossa existência real, este mundo, é um tipo de útero; (...) mostrando como o Hindu consideraria nosso mundo como ele é — ele talvez entende este mundo consciente como sendo meramente um berçário” (Tradução livre). Jung traça um paralelo com a crença cristã e muçulmana que o mundo material é uma condição passageira para uma existência espiritual definitiva, e assim apresenta o *muladhara* e a *Kundalini* em estado potencial, a condição germinativa onde tudo começa (p. 24).

Para nós, o inconsciente está associado à parte inferior do corpo, e quando sentimos o conteúdo inconsciente afetar as regiões abdominais e pélvicas, emergindo à superfície e tornando-se conscientes, temos a convicção que estamos entrando com uma verdade interior, clara e definida. Olhando o *muladhara* desta forma, entende-se que o propósito do Yoga tântrico é despertar a *Kundalini* — o que para Jung, quer dizer discernir o mundo dos homens e o mundo dos deuses para que estes últimos possam se tornar ativos (JUNG, 1996, p. 25). Em termos psicológicos, é entrar em contato com o mundo dos arquétipos em benefício do desenvolvimento da personalidade, fazer contato com a força inconsciente. Mas do ponto de vista mundano, o mundo dos deuses é apenas uma ilusão — e Jung chama esta perspectiva, assim, de “psicologia do *muladhara*”. Do ponto de vista racional, este mundo é o mundo definitivo; do ponto de vista do Kundalini Yoga, é o mundo concreto que é ilusório, segundo sua interpretação (p. 26).

Jung insiste neste simbolismo porque julga uma oportunidade valiosa para ilustrar um ponto importante de sua psicologia: a dualidade espelhada da psique, em que de um lado há um aspecto pessoal com valores pessoais, e de outro, forças impessoais tornam estes últimos valores fúteis ou ilusórios (JUNG, 1996, p. 26). E o que acontece quando um iogue tem êxito em despertar a *Kundalini*, para Jung, não é um desenvolvimento de ordem pessoal. É um processo de desenvolvimento de forças impessoais que, embora possa favorecer o curso do desenvolvimento pessoal, isto nem sempre acontece. Pois há o risco aqui de que o ego possa se identificar com tais movimentos impessoais, o que Jung chama de inflação (p. 27).

Esta é uma das grandes dificuldades em experimentar o inconsciente, que o indivíduo se identifique com ele. Sua fórmula para evitar tal identificação é se manter em uma perspectiva distanciada, onde uma observação objetiva pode ocorrer (tal como na análise e na imaginação ativa) (JUNG, 1996, p. 27). Do contrário, o movimento ascendente da *Kundalini* pode nos carregar tal como um furacão e ao contrário de voar controladamente onde há a possibilidade de uma aterrissagem suave, o que se sucede é uma queda catastrófica, Jung ilustra:

So, you see, it is wise not to identify with these experiences but to handle them as if they were outside the human realm. That is the safest thing to do — and really absolutely necessary. Otherwise you can get an inflation, and inflation is just a minor form of lunacy, a mitigated term for it. And if you get so absolutely inflated that you burst, it is schizophrenia (JUNG, 1997, p. 27).

Então, você observa, é sábio não se identificar com estas experiências mas manejá-las como se elas estivessem fora da esfera humana. Isto é o mais seguro a se fazer — e realmente, absolutamente necessário. De outro modo você pode ter uma inflação, e inflação é só uma forma menor de loucura, um termo atenuado para ela. E se você se tornar tão absolutamente inflado a ponto de estourar, é esquizofrenia (Tradução livre).

Somos tão acostumados com a noção de que o inconsciente é nosso — “meu inconsciente, seu inconsciente” — que temos muita dificuldade em nos desidentificar dele. Por isso, a ideia de uma experiência psíquica impessoal é tão estranha para nós (JUNG, 1996, p. 28). Mas os deuses estão contidos em nós, e quando estes se tornam ativos, é como um movimento sísmico que abala nossas fundações (p. 27). Assim, as convicções do *muladhara* são muito necessárias. É preciso ser racional, acreditar na realidade e nas definições concretas de nosso mundo. Se desenraizar do *muladhara* significa perder o contato com a realidade, assim nunca germinar, brotar e crescer (p. 28).

Esta é a situação neurótica da vida provisória, uma condição psíquica que Jung repetidamente comenta em sua obra. A vida de alguém que ainda tem um cordão umbilical ligado ao *pleroma*, à plenitude original. Estas pessoas nunca chegam a nascer, e assim seus caminhos de amadurecimento e individuação nunca são realizados. A semente precisa tocar o solo, ou a *Kundalini* nunca irá germinar. A ideia de que nós podemos nos sublimar e nos tornar absolutamente espirituais é, para Jung, uma inflação (JUNG, 1996, p. 28-29). Na Índia, ao invés de dizer “ego” e “não-ego”, usa-se termos como *buddhi* e *Kundalini*, e um nunca se identifica com o outro (p. 30).

Mesmo se reconhecermos que existe uma experiência psíquica alheia ao ego, estamos longe de compreendê-la. Por isso estas experiências são chamadas de místicas, pois o

mundo ordinário não pode as compreender. Estas são as tradições esotéricas do mundo que são mantidas como um segredo. Mas o verdadeiro caráter de sua secretude não é o fato de que estes conhecimentos estão guardados, pois mesmo guardados, são conhecidos, e então não são segredos. “*The real secrets are secrets because nobody understands them. One cannot even talk about them, and of such a kind are the experiences of Kundalini Yoga*” (JUNG, 1996, p. 28), Jung elucidamente se pronuncia sobre o caráter verdadeiramente esotérico desta tradição: os verdadeiros segredos deste mundo são aqueles incompreensíveis e inefáveis, e assim são as experiências do Kundalini Yoga.

Kundalini Yoga, em seu sistema de *chakras*, simboliza o desenvolvimento da vida impessoal, segundo Jung. *Chakras* são novas esferas de consciência, uma acima da outra. O simbolismo da iniciação de tantos cultos é este — o despertar da *Kundalini* a partir da terra, o mergulho nas águas batismais com o perigo de ser devorado pelo monstro marinho, a qualidade devoradora do mar. A diferença, aqui, é a direção (JUNG, 1996, p. 30). Mas passar por esta iniciação significa entrar no *manipura*, um centro ígneo onde o sol renasce. O que segue o mergulho batismal é renascer numa nova existência. No batismo católico, o padrinho segura a criança e o sacerdote diz “*dono tibi lucem eternam*”, te dou luz eterna. *Manipura*, então, é o começo de uma relação com Deus, fonte de luz e clareza. É um simbolismo universal e antigo (p. 31-32).

A tradução de *manipura* trazida por Jung significa “plenitude das joias”. Para Jung, é um símbolo da riqueza, de uma nova fonte de energia simbolizada pelo fogo e pelo Sol. O batismo é um mergulho muitas vezes involuntário para que a pessoa seja purificada e renovada, e isso para Jung significa entrar em análise. O que segue é uma grande moção e energia: o descobrimento das paixões e das emoções. Este centro psíquico se localiza no abdômen, e Jung atesta que é o primeiro centro psíquico local de que podemos ter alguma experiência consciente e que não temos consciência de nada mais profundo, pois não há em seu conhecimento nenhum povo que localizasse o psiquismo na altura de bexiga ou abaixo (JUNG, 1996, p. 32-35).

O próximo centro psíquico é no peito, o coração, chamado *anahata*. Para Jung, aqui chegamos à superfície, como se o diafragma fosse a superfície da Terra. Se a psicologia do *manipura* significa arder em paixões e desejos, superar a linha do diafragma é atravessar uma grande mudança. O coração tem como elemento simbólico o ar, pois a

atividade cardíaca é intimamente ligada à respiratória. Chegar ao coração significa pela primeira vez, arejar e respirar ar fresco, acima das correntezas do inconsciente e do ardor das emoções (JUNG, 1996, p. 36). E para Jung, a função psíquica que nos faz superar as emoções é o pensamento — a capacidade de reflexão, abstração e diferenciação das emoções (p. 38-39).

É neste centro que o processo da individuação tem início, segundo Jung. Com um pequeno intervalo entre o eu e a reatividade das emoções, proporcionado pela capacidade de reflexão, descobre-se o *purusha* — o conceito do pensamento iogue que Jung identifica como o Si Mesmo (JUNG, 1996, p. 39, n. 13). Descobre-se uma forma mais elevada de diferenciação e individualidade. Por isto, Jung associa, encontra-se na linguagem de muitas culturas uma analogia entre uma essência pessoal e a respiração, o sopro ou o vento - o latim *spiritus*, o grego *anemos* e *pneuma*, o árabe *ruch* e o hebraico *ruach* (JUNG, 1996, p. 37)

Mas ainda há aqui o risco da inflação — pois a individuação é se tornar aquilo que não é o eu, o que pode ser estranho. O que faz o Si Mesmo da psicologia de Jung tão inapreensível é que ele é tudo aquilo que o eu não é. Aqui o eu descobre-se como mero apêndice do Si Mesmo, em uma frágil conexão. Pois o eu na psicologia junguiana é o centro da consciência, associado por Jung ao *muladhara*, e subitamente se torna ciente de algo mais elevado no quarto andar de sua morada, no *anahata chakra* — e este é o Si Mesmo. Se o ego se identificar com este morador no sótão, ocorre a inflação — ele deve apenas contemplar seus pés, de baixo, pois este é o símbolo de um processo excessivamente impessoal. Reconhecer esta presença e ainda manter a objetividade é uma rendição humilde à autonomia de algo maior dentro de si. Jung conclui esta ideia citando a máxima paulina: “*Não vivo mais eu, mas Cristo vive em mim*” (Gl 2:20; JUNG, 1996, p. 40).

Palestra 3 - 26 de Outubro de 1932

Jung na terceira palestra enumera os quatro *chakras* discutidos nas duas primeiras palestras, e apresenta o quinto: *vishuddha*, traduzido por Jakob Hauer como “o puro, o que purifica” (JUNG, 1996, p. 42, n. 1). Aos quatro primeiros centros, há um elemento simbólico correspondente e familiar à cultura do ocidente — a terra, a água, o fogo e o ar.

Ao quinto *chakra*, o elemento correspondente é *akasha*, cuja tradução apresentada por Jung é o éter (p. 42).

O éter é um elemento simbólico cuja existência é estritamente abstrata. Jung o apresenta como uma substância material com nenhuma das qualidades que caracterizam algo como matéria — e portanto, é puramente um conceito. Assim, Jung chega à conclusão de que a etapa do desenvolvimento da personalidade simbolizada pelo *vishuddha* é uma esfera de abstração ainda mais refinada que o centro imediatamente inferior, *anahata*, onde se transcende o mundo empírico e se chega ao mundo dos conceitos (JUNG, 1996, p. 42, 49). Por ser um mundo puramente conceitual, sua substância é puramente psíquica, se um termo como este pode ser aplicado, Jung prossegue. “So another point of view to explain the series of the cakras would be a climbing up from gross matter to the subtle, psychical matter” (JUNG, 1996, p. 43). Traduzindo, “Então outro ponto de vista para explicar a sequência dos chakras seria a escalada da matéria densa à matéria sutil, psíquica” (Tradução livre).

Jung apresenta a doutrina dos cinco elementos como um conceito da filosofia *Samkhya*, que é pré-budista e dá as bases para todas as escolas de pensamento indiano subsequentes, inclusive as *upanishads* e o Yoga. E a ideia de transformação e refinamento dos elementos mostra uma analogia entre o yoga tântrico e a alquimia medieval europeia. Ao tocar no tema da alquimia, Jung retoma o *manipura*, centro abdominal do fogo. No estômago há a digestão, um fogo simbólico que transforma elementos. É como a cozinha de uma casa, onde também há fogo e transformação — a cozinha é o estômago de uma casa. Cozinhar um alimento é pré-digeri-lo, bem como a mecânica da mastigação. Assim, o *manipura* é onde substâncias são digeridas e transformadas pelo fogo (JUNG, 1996, p. 44).

Assim, quando superamos o diafragma, esperamos que esta transformação esteja completa. No *anahata*, um novo elemento está aí, o ar — não mais matéria densa. Cruzar o diafragma é cruzar a barreira entre o visível e o invisível, o tangível e o intangível. E este invisível e intangível em *anahata* para Jung é o pensamento e o sentimento. Ao coração, associa-se o sentir, e o ar, ao pensar. Daí a conexão linguística da alma com o fôlego (JUNG, 1996, p. 44). No *manipura*, há a identificação com as paixões. No *anahata*, a capacidade de reflexão. Na interpretação de Jung do Yoga tântrico, o *purusha* encontra-

se em *anahata* pois a essência humana se torna perceptível através da substância psíquica do pensamento e do valor (p. 45).

Mas em *vishuddha*, há um nível mais elevado e abstrato de existência psíquica. Pois em *anahata*, o pensamento corresponde ao objeto — nossas convicções e valores são interdependentes com fatos que chamamos de objetos. Mas para chegar em *vishuddha*, seria preciso admitir que fatos psíquicos podem não ter relação nenhuma com o objeto (JUNG, 1996, p. 49). Aqui estão as abstrações que mais tarde são comprovadas como fatos científicos, como por exemplo, o modelo atômico que foi imaginado muito antes de sua comprovação. *Vishuddha* é um reconhecimento das essências psíquicas como as essências fundamentais do mundo, não através da especulação, mas da experiência (p. 47).

Um exemplo mais pessoal é a raiva que sentimos de alguém que, não importa o quão justificada pareça, não é causada por fatores externos mas um fenômeno em si, e uma projeção própria no outro (JUNG, 1996, p. 49). Dissolvendo a união absoluta entre fatos materiais e fatos psíquicos, se chega à objetividade do *vishuddha* — percebe-se que a vivência no mundo exterior é a própria experiência subjetiva e um reflexo de si mesmo. Chega-se a conclusão que até a tangibilidade do mundo sensorial é uma construção nervosa, e que a realidade é o éter — um espaço vazio (p. 50).

Jung então passa do simbolismo dos elementos associados aos *chakras*, para o simbolismo dos animais representados em cada *yantra*, em cada imagem dos *chakras*. No primeiro, *muladhara*, há um elefante que para Jung representa a tremenda força psíquica que dá suporte ao mundo concreto e à experiência consciente imediata. Simboliza a libido domesticada, o que no ocidente poderia ser simbolizado por um cavalo. O *makara* já discutido anteriormente, animal do centro *svadhisthana*, é a força do inconsciente, o leviatã. É uma força nutridora que dá suporte, mas também ameaça, como a mãe que dá a luz e nutre mas também devora e se torna uma força negativa para quem não tem a coragem de deixá-la. Para Jung, resistir a entrar em contato com o conteúdo inconsciente significa que a força colossal do elefante se torna um problema — ele se torna um monstro marinho (JUNG, 1996, p. 51)

No *manipura*, o animal é o carneiro. É o animal sagrado de *agni*, deus do fogo, assim como símbolo ígneo de Marte, deus romano da paixão, impulsividade e guerra. É um

animal sacrificial: na visão de Jung, significa o sacrifício das paixões para elevar-se à próxima esfera, bem como da esfera inferior onde há a ameaça do afogamento. O fato de que o animal diminuiu, não mais contendo a força colossal do elefante ou leviatã, significa que a pior ameaça aqui já passou. O próximo animal, descrito no *anahata*, é a gazela, cujo movimento, agilidade e graça representam a velocidade do pensamento e sentimento. Apesar de ser um animal terreno, representa uma força psíquica que mal toca a terra, como os cascos do elusivo animal. Para chegar aqui, é preciso reconhecer a mente como entidade autônoma, o que não é fácil de admitir - mas se reconhecido, percebe-se o *purusha* (JUNG, 1996, p. 51-52).

No *vishuddha*, aparece o elefante branco, o mesmo animal do *muladhara*. Este poder sagrado e imensurável aqui dá suporte não à experiência consciente e mundana, mas às mais finas, voláteis e abstratas percepções interiores. O poder do elefante é emprestado para as realidades psíquicas, que a razão gostaria de considerar meras abstrações, mas são fatos psíquicos suportados pelo elefante (JUNG, 1996, p. 55).

No sexto *chakra*, *ajña*, não há animal — então não há nenhum fator psíquico. O símbolo é um *lingam*, um objeto sagrado fálico na iconografia indiana, na cor branca. No *muladhara* encontramos o mesmo objeto em cor escura, simbolizando seu estado germinativo. Em *ajña*, é reluzente. Aqui, os deuses não mais dormem, mas estão plenamente acordados. É o centro de *unio mystica* com o poder de Deus, onde o indivíduo é pura realidade psíquica confrontado com a realidade psíquica que o indivíduo não é — Deus, o não-eu, o Si Mesmo. Em *vishuddha*, a realidade psíquica ainda é confrontada com a realidade física. Em *ajña*, é confrontada com o objeto psíquico puro e eterno, o não-eu que nos contém (JUNG, 1996, p. 57).

Jung no final da palestra fala com razão que o *chakra sahashara* não tem valor prático, pois sua realidade é tão transcendental e impessoal que está além de qualquer tipo de experiência. No *ajña* ainda há uma experiência de um eu confrontado com a face de Deus, mas no *sahashara* não há nem eu, nem Deus, nada além de *nirvana*, Brahman, o "um sem um segundo". Enquanto vivermos, vivemos enraizados no *muladhara*. Não há como viver em meditação: para participar do mundo, é preciso estar consciente e deixar os deuses dormir. O simbolismo dos *chakras*, para Jung, é o mesmo de nossas viagens marítimas noturnas, cultos de mistério e subidas de montanhas sagradas — é o desenvolvimento da personalidade, um processo sempre contínuo (JUNG, 1996, p. 57).

Palestra 4 - 2 de Novembro de 1932

Jung abre a última palestra respondendo uma pergunta da Dra. Alleman, sobre o cotidiano ser simbolizado pelo *muladhara*. Na concepção da participante, o *muladhara* simboliza um estado mental primitivo e animal, em harmonia com a natureza, e nosso cotidiano moderno seria representado pelos centros superiores em seu aspecto denso (JUNG, 1996, p. 60).

Jung retorna a um ponto muito recorrente em seu trabalho sobre o Yoga, a diferença de atitude mental entre o europeu ocidental e o indiano oriental segundo sua Psicologia Analítica, e o problema em procurar entender ideias orientais a partir de uma atitude mental ocidental. Nesta série de palestras, em que se trata do yoga tântrico apresentado pelo "Shat Chakra Nirupana", esta visão de Jung apresenta um aspecto corporal, um simbolismo invertido na próprio coluna vertebral. Para nós, a consciência está acima, na cabeça, no *ajña*, e no entanto sua interpretação do Kundalini Yoga mostra que nossa realidade se encontra no *muladhara*. Se este centro representa nosso mundo, como pode estar localizado na pelve, Jung se pergunta (JUNG, 1996, p. 60).

Jung tenta, em seguida, fazer um importante discernimento entre a filosofia do Yoga e a interpretação simbólica dos *yantras* segundo sua psicologia. *Chakras*, para Jung, são símbolos: eles reúnem numa imagem ideias e fatos complexos e com muitas camadas. A palavra símbolo, que vem de *symbolleien*, significa unir, agregar. Um símbolo é algo visto como uma totalidade, uma visão integrada como um todo. É uma *gestalt* viva: uma soma total de um número complexo de fatos que o intelecto não consegue dominar conceitualmente, e que não podem ser expressos senão por uma imagem. A psique, em sua vastidão e complexidade, sua riqueza em elementos desconhecidos que se sobrepõem entre si, faz com que seja necessário nos voltarmos aos símbolos para tentar representar o que sabemos sobre ela (JUNG, 1996, p. 61). Para Jung, este é o valor da literatura tântrica hindu:

The cakras, then, become a valuable guide for us in this obscure field because the East, and India especially, has always tried to understand the psyche as a whole. It has an intuition of the self, and therefore it sees the ego and consciousness as only more or less unessential parts of the self. All this seems very strange to us: it appears to us as though India were fascinated by the background of consciousness, because we ourselves are entirely identified with our foreground, with the conscious (JUNG, 1996, p. 61-62).

Os chakras, então, se tornam um guia valioso para nós neste obscuro campo porque o Oriente, e a Índia especialmente, sempre tentou entender a psique com um todo. Ela tem uma intuição do Si Mesmo, e então sempre viu o eu e a consciência como apenas partes mais ou menos não essenciais do Si Mesmo. Tudo isso soa muito estranho para nós: parece para nós como se a Índia fosse fascinada com o pano de fundo da consciência, porque nós mesmos somos inteiramente identificados com a figura em primeiro plano, com a consciência (Tradução livre).

O paradoxo que Jung apresenta é que nosso mundo é localizado na pelve. É o símbolo da situação do homem europeu moderno, pois vivemos entrelaçados nas causalidades de nosso mundo. O *muladhara*, Jung insiste, é a soma total de todas as nossas vivências pessoais e externas. No nosso mundo, vivemos em nossa cabeça, é lá que é localizada nossa consciência, a sentimos lá. Por isso achamos que ir ao *svadhithana* ou ao *manipura* é uma descida, por nossa identificação com a consciência — tamanha, que chegamos a dizer “subconsciente” (JUNG, 1996, p. 63).

Assim, a verticalidade do sistema de *chakras* se manifesta na cultura. Nós ocidentais nos identificamos com a cabeça e os olhos, mas não podemos viver sempre aí — expressamos nossos pensamentos vocalizando-os. Se algo nos afeta, sentimos nosso coração, e se nos afeta mais, como em uma discussão acalorada, podemos sentir a raiva em nossos estômagos. Se algo nos atinge com muita intensidade a ponto de termos uma reação fisiológica, chega ao nível do *svadhithana* — que para Jung é o começo da vida psíquica, pois aí começa a educação moral, na pelve. Jung nada diz sobre o *muladhara* porque aí, qualquer traço de vida psíquica é dormente (JUNG, 1996, p. 63-64).

Mais uma vez Jung recorre à ideia de paradoxo, apresentando sua noção dos *chakras*. Identificamo-nos conscientemente com a cabeça, mas em realidade vivemos na pelve. Jung resolve seu próprio paradoxo com outra interpretação de *sthula* e *sukshma*, aspectos denso e sutil da matéria - agora, *sthula* é o aspecto pessoal da psique, e *sukshma*, o suprapessoal. Assim, no nível pessoal, vivemos em nossa cabeça. Mas em termos suprapessoais, Jung julga que a cultura europeia vive em *muladhara*. Assim, Jung conclui, estamos identificados com a consciência pessoal (JUNG, 1996, p. 64-65).

A cosmogonia indiana narra a manifestação do universo indo do sutil ao denso — seus mitos começam com Brahman, o "um sem um segundo", representado por *sahashara*, com a criação se decantando de cima para baixo. Por isso a experiência interna é considerada uma relevação, não algo de própria autoria. Já nós explicamos o mundo iniciando pelo átomo de hidrogênio, forças físicas e matéria, e a psique, o pensamento e a

palavra, são os produtos últimos e mais finos de uma natureza bruta. Por isso, mesmo que nossa consciência pessoal esteja localizada na cabeça ou no peito, nossa situação psíquica coletiva e cultural está no *muladhara*, na concretude. O real indubitável é o mundo cotidiano. Por isso, a vida pessoal precisa ser preenchida primeiro para então movermos ao suprapessoal (JUNG, 1996, p. 65-66).

Na análise, o suprapessoal só pode começar quando a vida pessoal é toda assimilada na consciência. Desta forma, podemos entender que mergulhar no inconsciente ou atravessar o lago de fogo da paixão não é uma descida ao inferno, mas uma ascensão — é um desenvolvimento do ego consciente, uma experiência do pessoal ao suprapessoal, um alargamento dos horizontes psíquicos. Apenas atravessando estes horizontes nos damos conta de que, coletivamente, estamos em *muladhara*, Jung explica (JUNG, 1996, p. 66).

Os símbolos dos *chakras* nos oferecem assim um patamar que amplia a consciência. São intuições da psique como um todo: suas condições, suas possibilidades. Jung acredita que se a cultura europeia de sua época reconhecesse que deste ponto de vista, ainda estava no *muladhara*, reconheceria também a ida ao inconsciente como uma ascensão, pois nos liberta dos grilhões da consciência pessoal. Mas não havendo uma cultura suprapessoal, é uma cultura do *muladhara*, e assim coletivamente ainda não despertou de um sono (JUNG, 1996, p. 67).

Ativar o inconsciente é ativar a deusa adormecida, a *Kundalini* — começar o processo de desenvolvimento do suprapessoal dentro do individual, e receber a luz dos deuses. *Kundalini*, adormecida no mundo da consciência pessoal, é o suprapessoal, o não-ego, a totalidade da psiqué através da qual podemos chegar aos centros psíquicos mais elevados. Por isso, a *Kundalini*, para Jung, também é *Soter*, a serpente salvadora dos cristãos gnósticos (JUNG, 1996, p. 69).

3 ANÁLISE DOS SEMINÁRIOS SOBRE KUNDALINI YOGA

Dvesha, a Aversão

Na primeira palestra, Jung responde à pergunta de Sra. Bailward acerca dos *kleshas*. Como vimos no capítulo 1, *klesha* é definido pelo dicionário sânscrito Monier Williams como dor, sofrimento e angústia, e na filosofia do Yoga estas são cinco: ignorância, egoísmo, desejo, aversão e afincamento à experiência mundana (WILLIAMS, 2008, p. 474). A pergunta da Sra. Bailward se refere aos *kleshas asmita* e *dvesha*, egoísmo e aversão, segundo o dicionário. Jung apresenta *asmita* como o “germe da personalidade” e *dvesha* como “o desejo de ser dois”, ou “ódio” (JUNG, 1996, p. 4).

Para esclarecer sua definição, devemos primeiro levar o olhar a fontes que Jung usou para apresentar estes conceitos da filosofia do *Samkhya* e do Yoga. A pergunta de Mrs. Bailward se refere a uma palestra anterior, feita por Jakob Hauer. Os seminários sobre Kundalini Yoga proferidos por Jung no outono de 1932 foi uma colaboração entre Hauer e Jung, onde Hauer como especialista contribuiu com os conceitos de acordo com a perspectiva filosófica e histórica, e Jung, com os comentários psicológicos, como exposto na introdução. Seus comentários então são feitos a partir das definições trazidas por Hauer; quando apresenta *dvesha* como ódio, visa a esclarecer o que seu colaborador quis dizer (JUNG, 1996, p. 4).

A definição de *klesha* de Hauer é: “*The roots in the subconscious are called klesa... And klesa I translate as ailment, or the force that makes the ailment*” (JUNG, 1996, p. 4, n. 4). Traduzindo, “*as raízes no inconsciente são chamadas de klesha, e klesha eu traduzo como dor, ou a força que faz a dor*” (Tradução livre). Define o *klesha dvesha* como “*the wish to be two, that is, putting one’s own being and personality up against another one, it is the power of being one’s self*” e o *klesha asmita* como “*the character of being an ego. The way we assume that I think, that I feel, or I experience is a certain faculty in us which is called asmita*” (p. 4, n. 4). Em português, Hauer define *dvesha* como “*o desejo de ser dois, isto é, afirmar o próprio ser e personalidade em confronto ao outro, é o poder de ser si mesmo*” e *asmita* como “*o caráter de ser um ego. A maneira que presumimos que eu penso, eu sinto, ou eu experimento é uma certa faculdade em nós que é chamada asmita*” (Tradução livre).

Heinrich Zimmer em seu capítulo sobre Samkhya e Yoga define interpretativamente os *kleshas* como “obstáculos”. Apresenta a raiz *klist* como estar atormentado ou aflito, sofrer, sentir dor ou angústia. No “Yoga Sutra”, esta palavra é usada em um sentido filosófico específico, denotando tudo o que, aderindo à natureza do homem, restringe ou impede a manifestação de sua verdadeira essência — por isso, chama os *kleshas* de obstáculos (ZIMMER, 1986, p. 216). Em concordância com o modo como Jung define o Yoga a partir de sua finalidade (JUNG, 2011, v. 11/5, p. 102), Zimmer escreve: “O *yoga* prescrito por Patañjali é uma técnica para livrar-se de tais impedimentos e assim reconstruir a perfeição inerente à pessoa essencial” (ZIMMER, 1986, p. 216)

Sua definição de *asmita* é: “*Asmita (asmi = eu sou): a sensação, a noção grosseira de que 'eu sou eu', cogito ergo sum, este ego evidente, base da minha experiência, é a verdadeira essência e fundamento de meu ser*” (ZIMMER, 1986, p. 217). Define *dvesha* como “*sentimento contrário a raga; aversão, fastio, desagrado, repugnância e ódio*” (p. 217). Sobre estes sentimentos contrários, continua: “*Raga e dvesha, simpatia e antipatia, constituem a base de todos os pares de opostos (dvandva) na esfera das emoções, reações e opiniões humanas*” (p. 217). Importante reiterar que *asmita*, *raga* e *dvesha* têm como raiz *avidya*, a ignorância. Zimmer explica a noção grosseira de que “eu sou eu”, o apego, a repugnância e o afincamento à vida como se fosse um processo que continuará infinitamente, como transformações ou desdobramentos do problema principal, a insistente ilusão de que os valores percíveis e transitórios da experiência mundana podem trazer felicidade e paz permanentes (p. 218) — *Avidya*, o problema fundamental, é tomar o impermanente como eterno.

Do ponto de vista ocidental, toda a categoria dos “impedimentos” (*klesa*) poderia se resumir no termo “personalidade”. Eles são o feixe de forças vitais que constituem o indivíduo e que o engajam no mundo circundante. Nossa adesão ao ego, nossa ideia usual e concreta do que é o ego, nossa entrega espontânea às simpatias que no cotidiano guiam a nossa conduta e que, mais ou menos inconscientemente, são os elementos mais queridos de nossa natureza, tudo isso constitui os impedimentos. Por meio deles encontramos o anseio primitivo da criatura vivente, comum tanto aos homens quanto aos vermes, o *abhinivesa*: o impulso instintivo que nos obriga a continuar existindo. Do âmago da natureza de cada ser fenomênico surge um grito universal: “que eu exista para sempre! Que eu possa continuar crescendo!” (ZIMMER, 1986, p. 219).

Voltando aos comentários de Jung sobre a exposição de Hauer, para Jung os *kleshas asmita* e *dvesha* constituem um movimento libidinal natural e inconsciente que visam a produzir uma personalidade centrada e discriminar-se (JUNG, 1996, p. 4). Dá o exemplo do casal em participação mística que precisa de algo para garantir discriminação e individualidade, para apoiar a definição de Hauer, “o desejo de ser dois”. Ainda no mesmo

exemplo, diz que em casais demasiadamente apaixonados, amor pode virar ódio para o sujeito discriminar-se do objeto de sua paixão, em casos extremos — e isto apoia sua definição de *dvesha* como “ódio”, que consta entre as definições de seu amigo e contemporâneo, Henrich Zimmer (ZIMMER, 1986, p. 217).

Porém Zimmer em sua exposição nos dá uma pista para o esclarecimento deste conceito: *raga* e *dvesha* são um par de opostos, as antipatias e simpatias que constituem opostos na esfera das reações, emoções e opiniões humanas (ZIMMER, 1986, p. 217). Esta definição se assemelha a outro conceito junguiano, o qual Jung não menciona: a função psíquica do sentimento. Na teoria junguiana, o sentimento (*fühlen*) é uma das quatro funções psíquicas básicas pelas quais o ego se orienta (JUNG, 2013, v. 6, p. 482). Jung define:

O sentimento é, em primeiro lugar, um processo que se realiza entre o eu e um dado conteúdo, um processo que atribui ao conteúdo um *valor* definido no sentido de aceitação ou rejeição (“prazer” ou “desprazer”), mas também um processo que, abstraindo do conteúdo momentâneo da consciência ou de sensações momentâneas, pode aparecer como que isolado, como “disposição de ânimo” (humor) (JUNG, 2013, v. 6, p. 482).

Quando o ego se refere a um objeto em termos de gosto e desgosto, está usando a função do sentimento. E é desta forma que Zimmer define *raga* e *dvesha*, simpatias e antipatias que moldam reações e disposições emocionais. Zimmer usa a palavra “aversão” também para definir *dvesha*, a mesma que Eliade (ELIADE, 1996, p. 48) e Feuerstein (FEUERSTEIN, 2005, p. 210). Feuerstein inclusive oferece uma tradução do sétimo e oitavo *sutras* do segundo capítulo do “Yoga Sutra”, em que o próprio Patañjali define *raga* e *dvesha*: “O apego é [o que] repousa sobre as [experiências] agradáveis. A aversão é [o que] repousa sobre as [experiências] desagradáveis” (p. 210). Aversão, sendo a palavra mais consensualmente usada pelos acadêmicos aqui citados, parece dar um sentido mais amplo do que o ódio. O ódio pode estar contido no amplo leque do que consideramos experiências aversivas, mas a aversão pode ser uma palavra que mais claramente se refere ao que *dvesha* significa, uma experiência de desgosto ou desprazer que se opõe a *raga*, experiências gerais de gosto ou prazer — como a definição de Jung para a função do sentimento.

Mas por mais que o sentimento pareça um paralelo possível, também haveria diferenças conceituais fundamentais. O sentimento em Jung é uma função adaptativa do sujeito, que o orienta quanto aos objetos que o circundam, ajudando-o a viver o mundo. Para

Patañjali, *raga* e *dvesha* são dois dos sofrimentos que obscurecem a percepção da verdadeira natureza do sujeito, cuja eliminação o Yoga se propõe. Além disso, outro problema seria que o sentimento é uma das funções da consciência (apesar de, na tipologia de personalidade junguiana, o sentimento poder ser inconsciente, como função inferior dos indivíduos que se orientam primariamente pelo pensamento) (JUNG, 2013, v. 6, p. 362, 452). Os *kleshas*, como Hauer e Jung apontam, são manifestações do inconsciente. Eliade concorda com esta perspectiva: no subcapítulo "O Subconsciente" de seu "Yoga, Imortalidade e Liberdade", Eliade apresenta os *kleshas* como matrizes produtoras de estados mentais (*vrittis*) dolorosos, e liga a eles outro conceito de Patañjali, *vasana*, que julga ser de importância para compreender a psicologia do Yoga. Define *vasana* como sensações subconscientes ou latências enterradas no subconsciente (ELIADE, 1996, p. 48-49) . É um conceito de Patañjali que abre para o historiador a possibilidade de um paralelo entre o Yoga e a Psicanálise (p. 51-52).

Um paralelo que Jung de fato faz, é entre *dvesha* e *phobos* — pelo fato de o medo ser também um princípio separador e poder ser entendido como antagônico a *eros*, como são antagônicos *dvesha* e *raga*. Mas cai na mesma questão — a experiência do medo é uma entre muitas experiências aversivas, e *dvesha* parece significar aversão em geral. Swami Shivananda de Rishikesh, um dos responsáveis pelo reavivamento do Hatha Yoga na Índia no início do século XX, em seu livreto "The Conquest of Fear" apresenta *raga* e *bhaya*, a palavra sânscrita para "medo", como um par de estados mentais (*vrittis*) interdependentes, um eixo de opostos: quando experimentamos apego por um objeto, *raga*, tememos perdê-lo, *bhaya* (SIVANANDA, 2022). A comparação de Jung então não é de todo inexistente na tradição indiana, mas o *klesha* é apresentado por Patañjali como a matriz dos estados mentais, e *dvesha* então, como a matriz de qualquer estado mental aversivo, seja o medo, o ódio e qualquer outro. *Dvesha* é, então, melhor compreendido como "aversão".

A Psicologia do Yoga

Dvesha, aversão, é em Patañjali entendida como ligada sistematicamente com os demais *kleshas*, incluindo *asmīta*, o princípio de egoidade. Porém, a concepção que *asmīta*, como o "germe da personalidade", é interdependente de *dvesha* como o "desejo de discriminar-se do outro" é algo próprio da compreensão de Jakob Hauer e das ligações que Jung faz com sua psicologia. Os seminários de Jung sobre Yoga são uma exposição sobre

Psicologia Analítica acima de tudo, tendo os elementos do Yoga como objeto de estudo sob a lente de sua teoria. O problema de interpretar elementos culturais da Índia sob a perspectiva da cultura europeia é um tema que Jung constantemente retorna em seus textos e palestras sobre o Yoga. Ainda assim, Jung muitas vezes é bastante preciso em seus comentários sobre conceitos indianos abstratos e mal compreendidos; é o caso de sua resposta a Dr. Reichstein, acerca dos conceitos *sthula* e *sukshma* (JUNG, 1996, p. 9).

Vimos que ambos os conceitos significam, respectivamente, “denso” e “sutil” (WILLIAMS, 2008, v. 2, p. 1811, 1849). Jung define a densidade de *sthula* como o aspecto dos objetos tal como os percebemos com nossos sentidos, e a sutileza de *sukshma* como seu aspecto conceitual, teórico, abstrato (JUNG, 1996, p. 7). Faz outro paralelo com a cultura grega: o *eidos* de Platão, a ideia de um objeto, mas adverte — para Platão o *eidos* realmente existia, era a realidade última do objeto, e hoje nós entendemos o *eidos*, a ideia, como algo que tem existência apenas em nível psíquico (p. 9). É aqui que Jung faz uma de suas melhores contribuições no seminário, ao apresentar à audiência o conceito de hipostasia, que é dar substância concreta, falsamente, a algo que só existe de forma conceitual. Isto é importante porque, ao lidar com conceitos abstratos de outra cultura, o risco de hipostasiarmos tais conceitos é considerável. Com base nisto, Jung responde ao Dr. Reichstein que *sukshma* é não apenas o aspecto abstrato e teórico de um objeto (bem como alguns conceitos que só existem no nível abstrato), como também seu aspecto psicológico, já que uma abstração implica um sujeito que abstrai, uma representação subjetiva (p. 9).

Os textos de *Samkhya* e Yoga contêm sua psicologia própria, sua própria teoria do aparato psíquico. Os elementos que compõem o psiquismo, bem como os elementos que compõem o universo fenomênico, são chamados *tattvas*. Zimmer explica que, na cosmogonia do *Samkhya* e do Yoga, o universo é gerado a partir de uma evolução do sutil (*sukshma*) para o denso (*sthula*). No Yoga, no entanto, o movimento natural dos *tattvas* se inverte, entrando em um processo de involução. Na natureza fenomênica, a evolução do universo material é caracterizada pelo aumento de *tamas guna*, a qualidade do mundo fenomênico que dá concretude, peso e densidade, enquanto na involução do Yoga, volta a prevalecer *sattva guna*, a qualidade mais sutil. No entanto *purusha*, o sujeito, não tem nenhum envolvimento no processo, não importa o quão refinado seja (ZIMMER, 1986, p. 237). O *purusha*, o sujeito em sua realidade última que nos seminários de Jung é identificado como o Si Mesmo (JUNG, 1996, p. 39, n. 13), no *Samkhya* está aquém do

movimento das *gunas*, permanecendo sempre imutável (ZIMMER, 1986, p. 237). O universo natural é então criado do sutil ao denso, e o caminho do Yoga é o caminho inverso, uma introversão que o sujeito faz de seu entrelaçamento com os produtos últimos da criação, até a essência de tudo, o sujeito, *purusha*.

É isso que Jung quer dizer, na palestra de 2 de novembro de 1932, a última dos seminários de Kundalini Yoga, quando diz que a mitologia indiana narra a criação do universo como um decantamento do sutil ao denso, ao contrário de nós que narramos a criação do mundo, em termos científicos, das forças brutas da natureza à sutileza da psique humana (JUNG, 1996, p. 65-66). Nesta palestra, vale lembrar, Jung dá ainda outra interpretação psicológica de *sthula* e *sukshma* — neste momento, respectivamente, os aspectos pessoais e suprapessoais, arquetípicos da psique (p. 64-65). Voltemos à primeira palestra, 12 de outubro, e à pergunta do Dr. Reichstein. É *sukshma* o aspecto psicológico da realidade e de seus objetos? Para chegar a esta resposta, é preciso entender o que o *Samkhya* e o Yoga entendem como “psicológico”. Zimmer explica:

De acordo com a análise da psique elaborada pelo Samkhya e adotada como certa pelas disciplinas do Yoga, o homem é “ativo” (*kartr*) por intermédio dos cinco “órgãos de ação”, e “receptivo” (*bhoktr*) por meio dos cinco “órgãos de percepção”. Estes dois conjuntos de cinco órgãos cada um são, respectivamente, os veículos de sua espontaneidade e sua receptividade. São conhecidos como “faculdades que agem para fora” (*bahyendriya*) e funcionam como se fossem muitas entradas e portas, ao passo que o “intelecto” (*manas*), o “ego” (*ahamkara*) e o “juízo” (*buddhi*) atuam como porteiros. Os três últimos, tomados em conjunto, constituem o “órgão interno” (*antahkarana*); são as forças que abrem e fecham as portas, inspecionando, controlando e registrando tudo o que se passa (ZIMMER, 1986, p. 230).

O *antah karana*, “órgão interno”, é composto de *manas*, *buddhi* e *ahamkara*, que Zimmer traduz como intelecto, juízo e ego, e é o equivalente ao aparelho psíquico na filosofia do Yoga — para Zimmer, em especial *buddhi*:

Buddhi é popularmente conhecida como *manas*: ‘mente, entendimento, inteligência, percepção e cognição’ (...) ...também ser conhecido como *prajña*, ‘sabedoria, discernimento’; *dhi*, ‘intuição, visualização, imaginação, fantasia’; *khyati*, ‘conhecimento, o poder de distinguir os objetos pelos seus nomes apropriados’; *smriti*, ‘recordação, memória’, e *prajnasantati*, ‘a continuidade do saber’. *Buddhi* faz com que o inconsciente se manifeste, e para isso usa toda classe de processo psíquico analítico e criador, processos estes ativados desde o interior (...) Outro sinônimo comum de *buddhi* é *citta*, o particípio do verbo *cint-/cit-*, ‘pensar’, denota todo o experimentado e desempenhado por meio da mente (ZIMMER, 1986, p. 232).

A partir destas exposições de Zimmer, é o próprio Sir John Woodroffe, autor de “The Serpent Power” sob o pseudônimo Arthur Avalon e principal fonte dos seminários de

Kundalini Yoga, que nos ajuda a entender a resposta de Jung a Dr. Reichstein. Woodroffe descreve em seu livro três “corpos”, que em sânscrito se chamam *sharira*. “*The bodies are threefold: causal (Karana-sarira, or Parasarira, as the Saivas call it), subtle (Sukshma-sarira) and gross (Sthula-sarira)*” (AVALON, 1974, p. 54). Em português, “*Os corpos são uma triplicidade: causal (Karana-sarira, ou Parasarira, como os Saivas [adoradores de Shiva] chamam), sutil (Sukshma-sarira) e denso (Sthula-sarira)*” (Tradução livre). Jung diz que não fala sobre o aspecto *para* pois é o que o professor Hauer chama de “metafísico”, “*I must confess that there the mist begins to me — I do not risk myself there*” (JUNG, 1996, p. 7). Traduzindo, “*Eu preciso confessar que aí para mim começa a nebulosidade — eu não me arrisco aí*” (Tradução livre), Jung diz prudentemente, e seguimos aqui a mesma sensatez.

Woodroffe descreve o corpo denso, *sthula sharira*, como o corpo feito de matéria, e o corpo sutil, também chamado de *linga sharira* (Jung comenta este termo, nos seminários de 1939), sendo a mente que é também chamada *antah karana*, o “instrumento interno” — junto com os instrumentos externos (*bahya-karana*) ou os sentidos (*indriyas*), e as representações sensoriais (*tanmatra*) (AVALON, 1974, p. 56). O autor elucida no parágrafo a seguir:

Shortly, the subtle body may be described as the Mental Body, as that which succeeds is called the gross body of Matter. (...) It is called the “working within”, or “internal instrument” (Antah-karana), and is one only, but is given different names to denote the diversity of its functions. The Samkhya thus speaks of Buddhi, Ahamkara, Manas, to which the Vedanta adds Citta, being different aspects or attributes (Dharma) of Mind as displayed in the psychical process by which the Jiva knows, feels and wills (AVALON, 1974, p. 56).

Em breve, o corpo sutil pode ser descrito como o Corpo Mental, como aquilo que o sucede é chamado o corpo denso de Matéria. (...) É chamado “aquilo que trabalha no interior”, ou “instrumento interno” (Antah-karana) e é um apenas, mas lhe são dados nomes variados para denotar a diversidade de suas funções. O Samkhya fala então de Buddhi, Ahamkara, Manas, aos quais o Vedanta adiciona Citta, como sendo diferentes aspectos ou atributos (Dharma) da Mente como exposto no processo psíquico pelo qual o Jiva [o indivíduo] conhece, sente e determina (Tradução livre).

Concluimos então que o corpo sutil, *sukshma sharira*, é o próprio psiquismo no pensamento do Yoga, o que corresponde ao que Jung diz — o aspecto sutil do mundo é o aspecto psicológico, isto é, aquilo que é apreendido pela psique, como representação, conceito, teoria e abstração. Esta é uma contribuição muito importante dos seminários de Kundalini Yoga que Jung faz, já que o termo “corpo sutil” pode evocar, como Jung adverte, hipostasias — a concepção que se trata de alguma forma de matéria ou substância mais refinada, quando se trata de uma realidade psíquica.

Para entender a leitura que Jung faz dos processos do Kundalini Yoga, como uma experiência que vai mergulhando (ou ascendendo, na simbologia tântrica hindu) em aspectos cada vez mais sutis da psique até chegar a um centro que o Yoga chama de *purusha*, e Jung de Si Mesmo, é preciso antes termos certeza de que não corremos este risco. O Kundalini Yoga apresentado por Jung, a partir do centro mais básico, começa com um enraizamento na realidade e na objetividade. É preciso ter certeza de que a âncora que nos conecta à terra está funcional para lançarmo-nos no oceano das imagens inconscientes, e depois de respondidas estas duas perguntas, é nesta direção que os seminários partem.

Muladhara: a Experiência Mundana

Respondidas estas perguntas, Jung começa o tema propriamente dito do seminário, os *chakras* apresentados no texto "Shat Chakra Nirupana", traduzido e comentado por Sir John Woodroffe. "Shat Chakra Nirupana" significa "Descrição dos Seis Centros, ou *Chakras*" (AVALON, 1974, p. 1). O dicionário Monier Williams define primeiramente a palavra *chakra* como "roda", como a roda de uma carruagem, bem como um "círculo no corpo" para propósitos místicos, listando os seis *chakras* e suas localizações corporais (WILLIAMS, 2008, v. 1, p. 559). Nota-se que o texto traduzido por Woodroffe anuncia seis, não sete *chakras* como comumente exposto. Woodroffe escreve: "*The sixth is the centre of the subtle mental Tattva, and the Sahashara is not called a Cakra at all*" (AVALON, 1974, p. 16). "O sexto é o centro do sutil *Tattva* mental, e o *Sahashara* não é chamado de *Chakra* de qualquer forma" (Tradução livre). No final de terceira palestra, proferida em 26 de outubro, Jung escreve que o centro *sahashara*, a "lótus de mil pétalas", não tem nenhum valor prático em sua palestra, pois representa uma realidade demasiadamente transcendental. (JUNG, 1996, p. 57).

Jung inicia seus comentários sobre o *muladhara chakra*, localizado no períneo (JUNG, 1996, p. 13). Woodroffe em "Introduction to Tantra Shastra" define a palavra: "*Mula, the root; adhara, support; for the muladhara is the root of Susumna and that on which Kundalini rests*" (AVALON, 2008, p. 50). No português: "*Mula, a raiz; adhara, suporte; pois no muladhara está a a raiz de Susumna e é onde a Kundalini repousa*" (Tradução livre). *Sushumna* é a principal *nadi* na visão do corpo sutil do Tantra, localizada no eixo cerebro-espinal, e *nadi* nos textos de Yoga significa "canal sutil de energia", embora em seu contexto ordinário signifique "nervo" ou "artéria" (p. 48). Jung cita parte do décimo verso

do "Shat Chakra Nirupana" para fundamentar seus comentários. Do texto original de Avalon, consta o verso inteiro:

Over it shines the sleeping Kundalini, fine as the fibre of the lotus-stalk. She is the world-bewilderer, gently covering the mouth of Brahma-dvara by Her own. Like the spiral of the conch-shell, Her shining snake-like form goes three and a half times round Siva, and Her lustre is as that of a strong flash of young strong lightning (AVALON, 1974, p. 346).

Acima, brilha a Kundalini adormecida, fina como a fibra do caule da lótus. Ela é quem deixa o mundo perplexo, gentilmente cobrindo a boca de Brahma-dvara com sua própria. Como a espiral de uma concha, sua forma brilhante e serpentina dá três voltas e meia em Shiva, e seu brilho é como um forte clarão vindo de um forte e jovem relâmpago (Tradução livre).

Levando em conta a linguagem intencionalmente enigmática e simbólica do "Shat Chakra Nirupana", observamos alguns elementos da passagem do texto segundo os comentários de Sir John Woodroffe. Um dos elementos mais importantes da passagem, para entendermos o raciocínio de Jung, é que lá a *Kundalini* está adormecida. Já abordamos o significado desta imagem — o poder serpentino adormecido no centro *muladhara*, cujo despertar é o objetivo do Tantra e do Hatha Yoga, forma como estas vertentes chamam o *samadhi* (FEUERSTEIN, 2006, p. 542).

Woodroffe explica o verso “*é ela quem deixa o mundo perplexo*”, descrevendo-a como *Maya* (AVALON, 1974, p. 347). *Maya* é um importante e conhecido termo hindu, definido por Woodroffe como o poder através do qual os objetos são “medidos”, ganham forma e podem ser conhecidos; é o que possibilita experimentarmos as diferenças e os limites, a relatividade e a multiplicidade, o que faz o observador experimentar diferença e separação entre si mesmo e as demais pessoas e objetos (p. 32). Escreve: “*It is that which establishes a dichotomy in what would otherwise be a unitary experience, and is the cause of dualism inherent in all phenomenal experience*” (p. 32). “*É aquilo que estabelece a dicotomia no que de outra forma seria uma experiência unitária, e é a causa do dualismo inerente em toda experiência fenomênica*” (Tradução livre).

Ela cobre a boca de *Brahma dvara* com sua própria, dando três voltas e meia no deus Shiva. Shiva aqui é representado, na iconografia do *yantra*, pelo *svayambhu linga*, o símbolo fálico enegrecido mencionado por Jung na terceira palestra (JUNG, 1996, p. 57). *Brahma dvara* significa “entrada para Brahman” (WILLIAMS, 2008, v. 2, p. 1072), o ser supremo e realidade última do universo e do homem (AVALON, 2008, p. 4). Assim, *Kundalini*, neste estado, “vela” a realidade unitária que subjaz ao mundo fenomênico, no

pensamento hindu, obstruindo a entrada para esta percepção, e fazendo a experiência da multiplicidade possível.

Jung diz, “*You see, muladhara is a whole world; each chakra is a whole world*” (JUNG, 1996, p. 13). Traduzindo, “*cada chakra é um mundo inteiro*” (Tradução livre), e o que Jung quer dizer é que cada *chakra* significa uma forma de experimentar o mundo. Em nota, Shamdasani inclui a definição de Hauer: “*symbols of the experience of life*” (p. 13, n. 23), “*símbolos das experiências da vida*” (Tradução livre). Sendo assim, Jung considera que o *muladhara chakra* significa a experiência de vida que temos em nosso estado vigil e cotidiano, orientados pela “consciência do eu” (p. 14), e ao mesmo tempo regidos pela dinâmica de nosso inconsciente, adormecidos quanto a esta realidade. Jung define consciência da seguinte forma:

Por consciência entendo a referência dos conteúdos psíquicos ao eu (v. *eu*) enquanto assim for entendida pelo eu. Referências ao eu, enquanto não entendidas como tais pelo eu, são *inconscientes*. A consciência é a função ou atividade que mantém relação dos conteúdos psíquicos com o eu (JUNG, 2013, v. 6, p. 440).

É preciso deixar claro que a palavra “consciência” no contexto da Psicologia Analítica e dos textos de Yoga se refere a conceitos diferentes. Nos textos de Yoga, o *purusha*, que Jung identifica com o Si Mesmo, é muitas vezes chamado de *Chit*, “Pura Consciência”, enquanto as palavras que mais se aproximam do que Jung chama de mente ou psique, incluindo a consciência individual, é *chitta, buddhi ou manas* (FEUERSTEIN, 2006, p. 541). Mas para Jung, a consciência é um aspecto parcial da psique, sendo a psique o conjunto total de processos psíquicos, e a consciência os processos vinculados ao eu (JUNG, 2013, v. 6, p. 440).

Em 1939, Jung escreve o texto “Consciência, Inconsciente e Individuação”, em que expressa que certos estados são tão superiores que as pessoas se negam a reconhecer que tenham como origem uma psique inconsciente, e preferem dizer que tais fenômenos venham de uma “supraconsciência”. “*Na realidade esta psique, denominada pelos filósofos indianos consciência 'superior', corresponde ao que no Ocidente se chama 'inconsciente'*”, Jung escreve (JUNG, 2011, v. 9/1, p. 282). Mais adiante, continua: “*Eles não percebem que uma “consciência universal” é uma contradictio in adiecto, porquanto excluir, escolher e diferenciar é a raiz e a essência de tudo que reivindica o nome de “consciência”: “consciência universal”, portanto, é logicamente idêntica à inconsciência* (p. 287). Jung admite neste texto que a utilização correta dos métodos do “Yoga Sutra”

ocasionam uma ampliação de consciência, mas que com essa ampliação, os conteúdos inconscientes desembocam em um todo indefinido, onde sujeito e objeto se tornam idênticos (p. 287). Ainda, considera um estado consciente apenas se há um centro, um eu que tenha consciência de algo (p. 282).

É importante entender os critérios do que Jung entende como consciência para compreender por que interpreta o *muladhara* como o mundo visto pelas lentes da consciência do eu. As passagens acima também nos dão mais detalhes de seu raciocínio quando comenta, mais adiante no seminário, que no sistema do Kundalini Yoga, um mergulho ao inconsciente pode ser considerado uma ascensão. Por ora, nos atemos a que a consciência do eu é a função psíquica que discerne, diferencia, delimita (incluindo sujeito e objeto). Se no simbolismo tântrico, no *muladhara* a força chamada *Kundalini* está adormecida, bloqueando a entrada para Brahman, Pura Consciência ou a “consciência universal” a que Jung se refere — e se este bloqueio, segundo Woodroffe, significa *Maya*, o véu que cobre a realidade unitária e torna a experiência da separação e da multiplicidade possível, então parece lógico para Jung que signifique a consciência do eu, que faz o mesmo. Mas Woodroffe escreve ainda que a *Kundalini Shakti* é a própria Pura Consciência em seu aspecto do poder (*shakti*) criador de mundos. Enquanto dorme no *muladhara*, sua atividade latente dirige o olhar ao mundo exterior, e possibilita que o homem se engaje em suas funções no mundo material — e assim a aparência do mundo é sustentada. “*In short, when She is asleep, man is in the waking state (Jagrat)*” (AVALON, 1974, p. 245). “*Resumindo, quando Ela dorme, o homem está em seu estado vigil*” (Tradução livre).

Esta é a interpretação psicológica do *muladhara* para Jung: o indivíduo consciente para o mundo dos objetos, que por não ter tido contato analítico com o inconsciente e a totalidade de sua interioridade, permanece adormecido para sua influência. Lembra uma de suas mais conhecidas máximas: “*Who looks outside, dreams; who looks inside, awakes*” (JUNG, 2015, p. 33) - “*Quem olha para fora, sonha; quem olha para dentro, desperta*” (Tradução livre). É um estado onde o Si Mesmo dorme, e o ego está acordado (JUNG, 1996, p. 14). Mas este mesmo estado, consciente, vigil e acordado, é inconsciente em outro aspecto: na consciência mundana, também andamos sonâmbulos regidos por forças inconscientes, instintos, impulsos e participação mística — pouco individuais, como peixes em um cardume (p. 15).

Svadhithana, o Mergulho no Inconsciente

Jung faz um paralelo entre o contato com o segundo *chakra*, *svadhithana*, e o início da análise, começando aqui a ficar claro o intuito de suas palestras — o Kundalini Yoga como uma analogia para o processo de entrar em análise (JUNG, 1996, p. 17, 32), e o desenvolvimento da personalidade além do ego consciente, em contato com as estruturas suprapessoais do inconsciente (p. 66). O *chakra svadhithana*, centro pélvico simbolizado pela água e pelo *makara*, o monstro marinho, simboliza para Jung o processo arquetípico da viagem marítima noturna chamada *nekyia* (p. 13).

Arquétipo significa “typos” (impressão, marca-impressão), um agrupamento definido de caráter arcaico que, em forma e significado, encerra *motivos mitológicos*, os quais surgem em forma pura nos contos de fada, nos mitos, nas lendas e no folclore. Alguns desses motivos mais conhecidos são: a figura do herói, do redentor, do dragão (sempre relacionado com o herói, que deverá vencê-lo), da baleia ou do monstro que engole o herói. Outra variação desse mito do herói e do dragão é a *katábasis*, a descida no abismo, ou *nekyia* (JUNG, 2011, v. 18/1, p. 52-53).

A *Nekyia* não é uma queda titânica, sem sentido e puramente destrutiva, mas uma *katábasis eis antron* cheia de sentido, uma descida à caverna de iniciação e do conhecimento secreto. A jornada através da história da psique humana tem a finalidade de recompor o homem como um todo, despertando a memória em seu sangue (JUNG, 2011, v. 15, p. 143).

Para Jung, o *makara* é a baleia do motivo mitológico a que se refere acima — que apesar de ser um encontro ameaçador e potencialmente aniquilador para o ego, tem finalidade organizadora para a psique, como um todo. O mitólogo Joseph Campbell apresenta este motivo mitológico como um processo inicial dos heróis, cruzando um primeiro limiar rumo ao desconhecido. Por ser uma etapa transformadora, há uma analogia não apenas com a morte, mas também com o renascimento e conseqüentemente com o útero. “A ideia de que a passagem do limiar mágico é uma passagem para uma esfera de renascimento é simbolizada na imagem mundial do útero, ou ventre da baleia” (CAMPBELL, 2007, p. 91). O oceano, enquanto origem da vida no planeta, é descrito por Jung como símbolo do materno como fonte do indivíduo bem como do inconsciente como origem da consciência:

Nos sonhos e fantasias, o mar e as grandes extensões de água significam o inconsciente. O aspecto materno da água coincide com a natureza inconsciente no que este (sobretudo no homem) pode ser apontado como mãe do consciente. O inconsciente - quando interpretado no nível do sujeito — também tem significado materno, como a água (JUNG, 2011, v. 5, p. 260).

O inconsciente materno e oceânico, assim como todos os aspectos do arquétipo materno, tem valor ambivalente, positivo e negativo. Em relação à consciência, pode ter um caráter

de gestação, nutrição, apoio, cuidado e bondade, bem como terrível, enclausurante e devorador (JUNG, 2011, v. 9/1, p. 158) — ambiguidade simbólica extensa e sistematicamente explorada pelo junguiano Erich Neumann em “A Grande Mãe” (NEUMANN, 2006 p. 79). Sobre este arquétipo, Jung escreve: “*Todos estes símbolos podem ter um sentido positivo, favorável, ou negativo e nefasto. (...) Símbolos nefastos são bruxa, dragão (ou qualquer animal devorador e que se enrosca como um peixe grande ou uma serpente)*” (JUNG, 2011, v. 9/1, p. 89). Oportunamente, na mesma página, há uma menção sobre a filosofia *Samkhya* e as *gunas* em um simbolismo alternativo: *prakriti* é o arquétipo materno, *sattva*, *rajas* e *tamas*, respectivamente, três aspectos essenciais da mãe, “*sua bondade nutritiva e dispensadora de cuidados, sua emocionalidade orgiástica e sua obscuridade subterrânea*” (p. 89).

A Lua, Símbolo de Shiva

Jung prossegue em sua interpretação — os simbolismos do *chakra svadhisthana* como o oceano, o materno, o inconsciente e portanto o feminino, e para corroborar com seu argumento, aponta o simbolismo da lua crescente presente no *yantra* como um claro simbolismo feminino. É aí que uma das participantes, Sra. Sawyer, o flagra em um lapso: Hauer tinha exposto em sua palestra anterior que a lua crescente é um símbolo de Shiva, um deus masculino, fálico (JUNG, 1996, p. 15). Jung se recompõe dizendo que a lua é masculina no Oriente, e usa seu argumento que no Oriente os simbolismos são invertidos em relação ao ocidentais. Seis páginas depois, no final da transcrição da mesma palestra, Jung associa a *Kundalini* com a Anima, a contraparte psíquica interna do homem, e reitera sua interpretação do simbolismo feminino do *svadhisthana chakra*, repetindo mais uma vez o mesmo exemplo: “*The moon is of course a female symbol*” (p. 22), “*A lua, claramente, é um símbolo feminino*” (Tradução livre).

Em “Mitos e Símbolos na Arte e Civilização da Índia”, Zimmer descreve o simbolismo da Lua crescente nas imagens de Shiva como uma representação do mais sutil *tattva*, o espaço (*akasha*) e sua vibração sonora (*nada*) (ZIMMER, 1989, p. 164). A lua também é descrita como “*a taça resplandesciente na qual os deuses bebem amrita, o elixir da imortalidade*” (p. 138). O uso alegórico da lua neste sentido aparece não apenas em mitologia, mas em práticas tântricas: o iogue colhe a ambrósia que lhe confere imortalidade simbólica a partir da lua, um centro vital localizado na cabeça (FEUERSTEIN, 1998, p. 163). No contexto do Hatha Yoga, a Lua pode simbolizar *ida*

nadi, a corrente vital lunar que percorre o lado esquerdo da coluna vertebral e termina na narina esquerda (p. 162).

Em nenhuma destas simbologias, no entanto, a lua é caracterizada como o feminino. O que aparenta aqui é que Jung tenta fazer uma sobreposição das características simbólicas ocidentais para corroborar sua hipótese do *svadhithana chakra* como um centro de conotação feminina, uterina e ligada ao motivo mitológico do mergulho batismal. Apesar de o *svadhithana chakra* estar localizado na raiz das genitais, segundo o verso 14 do "Shat Cakra Nirupana" (AVALON, 1974, p. 356), não há indicações de que o simbolismo do *chakra* ou a presença da Lua no *yantra* tenha conotações simbólicas com o feminino ou com o útero.

Kundalini como a Anima

A *Kundalini*, no entanto, tem simbolismo feminino claro e recorrente — ela é considerada, entre os muitos nomes e aspectos da *Devi*, a Grande Deusa e consorte de Shiva, sua manifestação e forma sutil no corpo humano (AVALON, 2008, p. 16). Um de seus títulos citados por Woodroffe, inclusive, é “*decked with the Sun and the Moon*” (p. 14), “*ornamentada com o Sol e a Lua*” (Tradução livre), tendo ambos os símbolos nela contidos. Sendo então a *Kundalini* um dos aspectos da *Devi* e de *Shakti*, par de seu esposo Shiva, fica claro para Jung associar *Kundalini* e a Anima — em “O Arquétipo com Referência Especial ao Conceito de Anima”, Jung apresenta o conceito da sizígia, o “arquétipo do par divino” (JUNG, 2011, v. 9/1, p. 73), onde a Anima é representada pela parte feminina do casal de deuses, às vezes em seu aspecto ctônico (p. 68).

Outra possível explicação do porquê Jung identifica *Kundalini* e Anima: “*Defini a anima como uma personificação do inconsciente, e também como uma ponte que leva ao inconsciente, isto é, como uma função de relação com o inconsciente*”, Jung escreve (JUNG, 2011, v. 13, p. 49). Se a Anima é a ponte para o inconsciente, é também a estrada para a individuação — “*A experiência de anima/us é a Estrada Real (a via regia) para o si-mesmo*”, escreve o junguiano Murray Stein (STEIN, 2006, p. 133). Jung chega a chamar, no desenvolvimento do indivíduo, o trabalho com a Anima de obra-prima (JUNG, 2011, v. 9/1, p. 38) — como o *samadhi* é a obra prima do iogue, sua mais elevada meta. E na linguagem do Tantra, *samadhi* é o despertar da força *Kundalini* aos centros mais elevados de consciência (FEURSTEIN, 2006, p. 480).

Até mesmo a ambivalência, simultaneamente perigosa e salvadora, está presente em ambos os conceitos, junguiano e tântrico. Feuerstein escreve que assim como uma serpente é muito perigosa enquanto enrosquilhada e pronta para o bote, porém com o corpo ereto mais inofensiva, também a *Kundalini* desperta, tendo percorrido o canal que leva à libertação e ao êxtase espiritual, é fonte de ambrósia, mas pode ser espiritualmente venenosa e letal enquanto dorme enrosquilhada no *chakra* inferior, abastecendo concupiscências (FEUERSTEIN, 1998, p. 178).

Da mesma forma, “*A anima inconsciente é um ser nitidamente isento de relação e autoerótica, que nada busca senão apoderar-se totalmente do indivíduo*” (JUNG, 2011, v. 16/2 p. 182). No trabalho profundo e demorado da análise, as projeções da Anima se diluem e uma diferenciação entre o eu e o inconsciente se dá, e então a Anima deixa de ser uma entidade autônoma, e se torna a relação entre o eu e o inconsciente. Projetada entre o eu e o mundo, ela multiplica as ilusões e agrilhoa poderosamente o sujeito ao mundo dos objetos e pessoas — “*como uma Shakti resplandescente, tecendo o véu de Maya e ofuscando tudo o que existe com sua dança*”, Jung explicita a comparação (JUNG, 2011, v. 16/2, p. 182). Colocada entre o eu e o inconsciente, porém, é o fundamento de figuras divinas e semidivinas, especialmente femininas (p. 182). É “*a grande sedutora, geradora de ilusões*” (JUNG, 2011, v. 9/2, p. 25) e na como Sofia, “*na qualidade de ‘Psichopompos’, ela conduz as almas e lhes assegura a imortalidade*” (JUNG, 2011 v. 11/4, p. 42). Logo, fica compreensível que Jung, em sua concepção de seu conceito de Anima, faça uma ligação com a *Kundalini* dos textos tântricos.

O Risco do Mergulho

Para Jung, a experiência do mundo consciente e concreto, em *muladhara*, onde o Si Mesmo identificado como a *Kundalini* jaz latente, é um estado embrionário, germinativo em relação ao desenvolvimento da personalidade total (JUNG, 1996, p. 24). A semente desta personalidade, enterrada na terra do *muladhara* e da experiência mundana, começa a germinar quando irrigada pelo contato com o inconsciente, representado pelas águas de *svadhisthana*. O perigo aqui é ser tragado pelo leviatã — o poder fascinante das forças suprapessoais do inconsciente, que convidam à regressão, ou fazem o ego identificar-se com tais forças, aspectos do Si Mesmo — Jung chama isto de inflação (p. 27). Tanto no processo da individuação como em qualquer caminho religioso, há a possibilidade de o

adepto cair em inflação, mas a associação entre Kundalini Yoga e estados psicóticos é especialmente conhecida, inclusive por Jung:

...pois o grande perigo psíquico ligado à individuação, o tornar-se quem se é, reside na identificação da consciência do eu com o si-mesmo. Isso produz uma inflação que ameaça dissolver a consciência. Toda cultura primitiva ou mais antiga tem uma sensibilidade mais fina em relação ao *perils of the soul* e à periculosidade e ambiguidade dos deuses (JUNG, 2011, v. 9/1, p. 149).

Muitas vezes se lê ou se ouve falar dos perigos da ioga, em particular dos perigos da mal-afamada kundalini yoga. O estado psicótico provocado intencionalmente e que em certos indivíduos portadores de tara se transforma numa verdadeira psicose, dependendo das circunstâncias, é este perigo que se deve levar muito a sério (JUNG, 2011, v. 11/5, p. 59).

Jung menciona que técnicas que visam ao contato com forças psíquicas impessoais alheias ao ego são guardadas pelas tradições religiosas com cuidado por seu caráter incompreensível (JUNG, 1996, p. 28). Feuerstein, no capítulo "Awakening the Serpent Power" de seu livro sobre Tantra, expõe muitas passagens de textos tântricos frisando a importância de estados preliminares e preparatórios para as experiências de *Kundalini*, onde o corpo físico e sutil do adepto é purificado — na cultura indiana, sempre sob a orientação de um *guru* experiente (FEUERSTEIN, 1998, p. 166). O autor Gopi Krishna, um dos maiores difusores do interesse do ocidente em Kundalini Yoga, escreve:

A atividade da Kundalini, no entanto, quando o organismo não se encontra devidamente harmonizado, pode ser abortiva e até mesmo mórbida, em alguns casos. (...) A mesma energia vital (prana) que, quando pura, conduz a gloriosas experiências visionárias do místico harmonizado, ao estar ligeiramente maculada pode provocar estados lúgubres de tensão, medo, ansiedade; e, quando irremediavelmente contaminada, os estridentes horrores da loucura (KRISHNA, 2004, p. 172).

Se na Índia o adepto, amparado pela rede de segurança de sua própria cultura, é guiado gradualmente a estas experiências pelo *guru*, no ocidente, mergulhar no oceano das imagens arquetípicas de forma segura significa entrar em análise sob o cuidado de um analista treinado, respeitando a mesma gradualidade. "*You must not identify with the unconscious — you must keep outside, detached, and observe objectively what happens*", Jung aconselha sobre o tema (JUNG, 1996, p. 27). "*Você deve não se identificar com o inconsciente — você deve se manter de fora, separado, e observar objetivamente o que acontece*" (Tradução Livre). Em "A Prática da Psicoterapia", Jung descreve como ajudar o paciente no processo, com seu procedimento dialético e principalmente a associação livre, que cria uma distância entre o eu pessoal e aquilo que o move, "*o eterno desconhecido, o eternamente outro, o fundo mais fundo da nossa alma*" (JUNG, 2011, v. 16/1, p. 62).

Esta objetividade conferida pelo processo de análise ancora o analisando à realidade. Por isso, o processo de desenvolvimento da personalidade começa com o *chakra* simbolizado pelo elemento terra, e a partir das raízes nela fincadas, prosseguir. Isso é o que Jung quer dizer sobre manter as convicções do *muladhara* — ou a semente do desenvolvimento da personalidade total nunca pode germinar. Ao contrário, a personalidade permanece em seu estado germinativo, simbolicamente intrauterino, na plenitude original que Jung chama de *pleroma* e levando a “vida provisória” (JUNG, 1996, p. 28).

Jung dá uma clara descrição neste momento do problema do *Puer Aeternus*, mesmo não mencionando o arquétipo pelo nome. Para esclarecer isto ainda na temática da inflação, invocamos o autor junguiano Edward Edinger. Em seu livro “Ego e Arquétipo”, Edinger se baseia nas ideias de Jung e seus colaboradores sobre mitologia para descrever a origem do ego, anterior à sua formação, como um estado urobórico de união com o Si Mesmo, ilustrado por muitos mitos como uma existência paradisíaca original (EDINGER, 2020, p. 24). O desenvolvimento do ego se caracteriza pela gradual separação entre o ego e o Si Mesmo para o benefício do primeiro, e na idade adulta, o ego, reconhecendo a experiência do Si Mesmo, rende-se dialeticamente, em uma reunião simbólica e relativa. Este não é um processo linear, mas ocorre de forma cíclica ao longo da vida (p. 21)

A inflação, a identificação entre o ego e o Si Mesmo, é então o estado mental em que nascemos e que caracteriza a infância (EDINGER, 2020, p. 23). O *Puer Aeternus* enquanto arquétipo é uma das imagens do Si Mesmo, mas estar identificado com o *Puer* é uma forma de inflação e “*significa jamais deixar nascer a realidade*” (p. 31). Esta condição não pode persistir — o ego acaba passando por sofridas experiências de deflações e alienações (p. 55), ilustradas por imagens religiosas de travessias árduas, como o deserto ou a noite escura (p. 68). Em uma atitude humilde e sacrificial, a relação entre o ego e o Si Mesmo é reestabelecida, e a natureza suprapessoal da psique é reconhecida, redimindo assim o ego (p. 60, 128). Esta é uma noção muito relevante tanto para as análises de ambos os seminários sobre Yoga, onde Jung em seu paralelo insiste na diferenciação entre o eu e o Si Mesmo como um processo de amadurecimento psíquico. Mas para isto, as projeções e identificações do ego em *svadhithana* precisam ser sacrificadas, para que assim o indivíduo emerja de suas águas purificado e renascido.

Manipura, o Renascimento para a Luz

Manipura, traduzido por Jung como “*plenitude das joias*” (JUNG, 1996, p. 30), tem sua tradução mais conhecida como “cidade das joias” e é conhecido como *nabhi chakra*, o chakra do umbigo (FEUERSTEIN, 1998, p. 156). Na terceira palestra, Jung apresenta o simbolismo animal em cada *yantra*, no *manipura*, um carneiro (JUNG, 1996, p. 51). Após vencido o monstro marinho, o animal diminui, perdendo sua conotação simbólica ameaçadora e agora adquirindo uma conotação sacrificial. O sacrifício, aqui, é compreendido levando em conta os parágrafos anteriores — abrir mão do estado de união oceânica e urobórica com o inconsciente, fonte de fantasias onipotentes, caracterizado por Neumann como a união com a Grande Mãe:

Psicologicamente, isso significa que, enquanto os elementos criativos do inconsciente, os quais “empenham-se à luz”, não estiverem estabelecido seu próprio reino luminoso do espírito e da consciência, continuarão a ser porções dependentes do inconsciente e nele permanecem (NEUMANN, 2006, p. 189).

Luz esta apresentada por Jung com o novo elemento do *manipura*, o fogo, simbolizando o renascimento luminoso para a vida espiritual seguido do mergulho batismal, e uma nova relação com o Si Mesmo, como fonte de clareza e energia (JUNG, 2020, p. 30-31). Embora Jung mencione a presença simbólica do Sol, do fogo ou da luz como consecutivos a mistérios batismais em mitos egípcios, greco-romanos e católicos, cabe lembrar aqui também a presença do fogo como elemento batismal e purificador, categoricamente expresso como posterior às águas, no Novo Testamento. João Batista proclama: “*E eu, em verdade, vos batizo com água, para o arrependimento; mas aquele que vem após mim é mais poderoso do que eu; cujas alparcas não sou digno de levar; ele vos batizará com o Espírito Santo, e com fogo*” (Mt 3:11).

Pois para Jung, o *manipura* simboliza o início da formação da consciência através de uma diferenciação inicial com o inconsciente — “o primeiro centro psíquico consciente”, onde segundo Jung temos as sensações conscientes mais profundas (JUNG, 2020, p. 35) e o local mais abaixo no eixo cérebro-espinal onde, de acordo com seu conhecimento, alguma cultura antiga localizou a mente — no caso, os gregos no período homérico, com a ligação entre *phren* e o diafragma (p. 46). A riqueza energética do fogo, para Jung, mostra que neste ponto a consciência está em seus processos iniciais de formação e tem uma nova e grande fonte de vitalidade à sua disposição, mas se encontra identificada e

inseparada de seus desejos e paixões. Superar a linha do diafragma significa prosseguir em um novo estágio de amadurecimento (id., ibid., p. 35-36).

Anahata, o Primeiro Encontro

O *chakra* do coração, também chamado *hridaya kamala*, “lótus do coração” (FEUERSTEIN, 1998, p. 155), é chamado *anahata*, “não tocado” (FEUERSTEIN, 2006, p. 431). “*It is so called by the Munis because it is here that the sound of Sabda Brahman is heard, that Sabda or sound which issues without the striking of any two things together*”, Woodroffe escreve, comentando o verso 23 do “Shat Chakra Nirupana” (AVALON, 1974, p. 373). “*É assim chamado pelos sábios porque é aqui que o som de Shabda Brahman é ouvido, o Shabda ou som que se dá sem o bater de suas coisas juntas*” (Tradução livre). Quando o badalo golpeia o sino, produz-se um som, cuja ressonância tem um início, meio e fim. Mas o som referido aqui, em sentido esotérico, é *Anahata Shabda* (AVALON, 1974, p. 120, 512), o som que nunca foi batido, nunca foi tocado — um som sem início, e sem fim. Feuerstein o compara à “música das esferas”, de Pitágoras (FEUERSTEIN, 2006, p. 432). É uma alegoria à eternidade, e ao Si Mesmo presente no coração, como entendemos adiante.

No tantrismo hindu, o princípio último da realidade, a unidade transcendental, é chamada *Para Brahman*, *Parama Shiva* ou *Niskala Brahman*. De seu poder criativo (*Para Shakti Maya*), ele disse “*bahu shyam*” — “*que eu seja muitos*”. Diretamente desta união entre o princípio transcendental Shiva, e o poder de manifestação, Shakti, surge o *Nada*, o som primordial (AVALON, 2008, p. 5). Feuerstein demonstra um diagrama da cosmogonia tântrica, onde esta primeira união de Shiva e Shakti resulta em *Sada Shiva*, um dos “elementos puros” (*shuddha tattva*) que compõem a realidade (FEUERSTEIN, 2006, p. 426). Woodroffe cita o “*Vishvasara Tantra*”: “*Sabda-Brahman is said to be Deva Sadasiva. That Sabda is said to be in the Anahata-cakra*” (AVALON, 1974, p. 120). “*É dito que Shabda Brahman é o deus Sada Shiva. Este som é dito estar no anahata chakra*” (Tradução livre). *Shabda Brahman*, o som de Deus, equiparado com *Sada Shiva*, é uma das primeiras manifestações da realidade no pensamento tântrico. Não à toa, é poeticamente comparado com o Verbo, o *Logos* do Evangelho de São João (p. 47).

Sobre o *anahata chakra*, o verso 26 do “Shat Chakra Nirupana”, consta: “*It is beautified by the Hamsa, which is like unto the steady tapering flame of a lamp in a windless place*”

(AVALON, 1974, p. 379). “É embelezado pelo Hamsa, que é como a indelével chama afilada de uma lâmpada em um lugar sem ventos” (Tradução livre). *Hamsa*, aqui, quer dizer *Jivatma* (p. 379, n. 3), definido no Monier Williams como “*the living or personal or individual soul*” (WILLIAMS, 2008, v. 1, p. 622), “*a alma vivente, pessoal ou individual*” (Tradução livre - entende-se “alma” aqui não no sentido grego, latino ou cristão, mas como o Si Mesmo, o *atma* individualizado no ser humano).

Sobre o *atma*, Feuerstein escreve: “*A doutrina das Upanishads gira em torno de quatro eixos conceituais interconectados: em primeiro lugar, a Realidade suprema do universo é absolutamente idêntica à nossa íntima essência; brahman é âtman e âtman é brahman*” (FEUERSTEIN, 2006, p. 172). O *atman* é o equivalente vedantino ao *purusha*, o Si Mesmo do *Samkhya*, e o Tantra bebe de ambas as fontes, situando o *Hamsa* ou *Jivatma* no coração. A junguiana Dra. Denise Ramos, no terceiro capítulo de seu livro “A Psique do Coração”, faz uma amplificação histórica e mitológica do simbolismo do coração a partir de diversas culturas, a indiana inclusive. Além de uma detalhada análise do *Anahata Chakra* na linguagem tântrica a partir de Woodroffe, Zimmer, Campbell e Jung, Dra. Ramos oferece também um belo paralelo entre o Si Mesmo junguiano e o coração simbólico no Vedanta, usando como base uma passagem do “*Chandogya Upanishad*”:

Para os sábios hindus, a Consciência é o Coração do *hrdayam* (*hrd* = coração + *ayanam* = eu sou), isto é, o centro daquilo que o homem realmente é. Ora é o centro, ora a totalidade, seguindo aqui o mesmo paradoxo da definição analítica do Self. Para Jung, o Self às vezes é definido como a somatória de todos os conteúdos psíquicos e, em outros lugares, é definido como o arquétipo central no desenvolvimento da personalidade. Nos textos sagrados, o coração aparece principalmente como lugar da habitação da divindade, do Brahman: “Ele [Brahman] é o eu mesmo dentro do coração, menor do que um grão de arroz, menor do que um grão de cevada, menor do que um grão de mostarda, menor do que uma semente de alpiste ou do que um germe de uma semente de alpiste. Ele é também o eu mesmo (o meu Self), dentro do coração, maior do que a terra, maior do que o céu maior do que todos esses mundos” (RAMOS, 1990, p. 76).

Diante disso, é compreensível Jung considerar o *anahata chakra* como o primeiro contato do eu consciente com o *purusha* ou Si Mesmo — e assim, o começo da individuação, em termos psicológicos (JUNG, 1996, p. 39). O raciocínio de Jung é o seguinte: o *anahata* é o centro do ar, relacionado à funções tanto cardíacas quanto respiratórias (JUNG, 1996, p. 36), “região de Vayu” (AVALON, 1974, p. 371), o vento enquanto deidade védica, mas também o fôlego, a respiração (ELIADE, 1996, p. 315). Jung mostra o caráter cultural quase universal de associar o fôlego e a essência humana — *spiritus, animus, pneuma, ruach*. Mas para Jung, o componente aéreo ainda faz uma analogia ao pensamento (JUNG, 1996, p. 38), também simbolizada pela fugaz gazela (JUNG, 1996, p. 52) ou

antílope, montaria do deus Vayu (AVALON, 1974, p. 374). O pensamento possibilita um espaço de reflexão que nos eleva das paixões inflamadas de *manipura* (JUNG, 1996, p. 39), e cria um espaço para o reconhecimento da autonomia da mente - o pensamento simbolizado pela função respiratória, e o sentimento, pela função cardíaca (JUNG, 1996, p. 45).

Este intervalo que possibilita a auto-observação e reflexão é fundamental para as práticas meditativas de Atenção Plena. Jon Kabat Zinn, que cunhou a palavra "*mindfulness*", enfatiza a diferença entre consciência e pensamento, e diz que para captar plenamente o que é Atenção Plena deve-se pensá-la como "*heartfulness*", "coração pleno" (KABAT-ZINN, 2017, p. 27). Mark Williams, co-criador do programa de Terapia Cognitiva Baseada em *mindfulness*, expressa esta ideia descrevendo a distância entre o observador e os pensamentos, e a possibilidade da não-reatividade:

Assim, você começa a perceber que os pensamentos vêm e vão por si próprios, e descobre que você não é seus pensamentos. (...) Ao se dar conta disso fica claro que pensamentos e sensações (mesmo os negativos) são transitórios e você tem a opção de agir com base neles ou não (WILLIAMS, 2015, p. 12).

O sutra 3.35 do "Yoga Sutra" diz: "*hrdaye cittasamvit*", ou seja, "[Devido à reflexão] sobre o coração, há total conhecimento da mente" (ARIEIRA, 2017, p. 204). Gloria Arieira comenta este sutra dizendo que a reflexão no coração traz o entendimento de que a mente é o assento do ego, *ahamkara*, e que este é apenas um pensamento, um "pensamento-eu", que como qualquer manifestação da mente, tem a Pura Consciência como sua base. O "total conhecimento da mente" seria o reconhecimento desta base (p. 204).

Jung diz que no *anahata*, o ego pode ser reconhecido aqui como um mero apêndice do *Self*, em uma "frágil conexão" (JUNG, 1996, p. 39). Diz ainda que neste ponto, há a possibilidade de não reagir de acordo com os impulsos e paixões de *manipura*. "*If you succeed in remembering yourself, if you succeed in making a difference between yourself and that outburst of passion, then you discover the self; you begin to individuate. So in anahata individuation begins*" (p. 39). Traduzindo, "*Se você tiver êxito em lembrar de si mesmo, se você tiver êxito em estabelecer uma diferença entre si mesmo e esta explosão de paixão, então você descobre o Si Mesmo; você começa a se individuar. Então, em anahata, a individuação começa*". (Tradução livre). É curioso Jung dizer "ter êxito em lembrar de si mesmo", já que *sati*, o conceito budista de onde traduz-se *mindfulness*, é

traduzido como “memória” — além de “atenção plena”, “reconhecimento”, “autocontrole” e “autoconsciência” (HEARN, 2018, p. 28). No coração, temos nosso primeiro encontro com o Si Mesmo. Como diz o "Brihad Aranyaka Upanishad" (3.4.1): "O que respira com tua inalação é o teu Si Mesmo (*âtman*), que está em tudo. O que respira com tua exalação (*apâna*) é o teu Si Mesmo, que está em tudo" (FEUERSTEIN, 2006, p. 173).

Vishuddha e Ajña, o Topo da Montanha

Para uma análise do que Jung traz sobre o *vishuddha chakra*, é importante o esclarecimento de um conceito védico traduzido de forma peculiar. O elemento correspondente ao *vishuddha chakra* é *akasha* (AVALON, 1974, p. 384; 389). Jung o traduz como “éter” (JUNG, 1996, p. 42). Sendo a palavra oriunda do pensamento grego, consultamos o dicionário de mitologia greco-romana de Pierre Grimal: Éter é como a personificação do céu superior, onde a luz é mais pura do que no céu próximo à Terra. Para Hesíodo, é um dos deuses primordiais, filha da Obscuridade e da Noite. Cícero considera o Éter pai de Celo, o Céu, e Júpiter, e avô do Sol (GRIMAL, 1993, p. 154). Éter, no pensamento grego, aproxima-se muito de “espaço”. Comparemos agora fontes sobre o significado da palavra *akasha* em sânscrito.

Monier Williams, cujas primeiras edições de seu dicionário remontam ao século XIX, define *akasha* primeiramente como “*a free or open space, vacuity*” (WILLIAMS, 2008, p. 192), ou seja, “*espaço aberto ou livre, vacuidade*”. Mas logo na segunda definição, consta “*the ether, sky or atmosphere*” (p. 192), ou seja, “*o éter, céu ou atmosfera*” (Tradução livre). Sir Arthur Avalon, que publicou seu livro "The Serpent Power" em 1919 e que Jung usa como fonte, também traduz *akasha* como “éter”, considerando a vibração imaterial (sem massa, peso ou inércia) que dá causa e base à matéria (AVALON, 1974, p. 68-69). Eliade equipara as duas definições: “*akasha (éter, espaço cósmico)*” (ELIADE, 1996, p. 117) e até mesmo o mais atual Georg Feuerstein em seu glossário sobre os cinco elementos faz o mesmo, definindo o quinto elemento como “*éter ou espaço*” (FEUERSTEIN, 2006, p. 540). Zimmer, porém, não menciona a palavra “éter” em nenhuma de suas menções de *akasha*, mas como sendo o espaço, considerado o recipiente que a tudo abarca (ZIMMER, 1986, p. 193), bem como “*o espaço espiritual (akasha) brilhante que habita nosso interior*” (p. 303). Podemos chegar aqui à conclusão de que na tradução de um conceito hindu, difundiu-se um conceito do pensamento mítico

grego. Para o benefício da clareza e do discernimento, traduziremos *akasha* simplesmente como “espaço”.

Jung considera o *vishuddha chakra*, o qual Hauer precisamente traduz como “o puro, o que purifica” (JUNG, 1996, p. 42, n. 1), um nível mais elevado de reflexão e abstração que em *anahata*, onde se percebe o Si Mesmo, e a atividade psíquica como autônoma. Considera o éter como um símbolo disso, já que para Jung, é um “conceito puro”, uma substância sem nada que a caracterize como material (p. 42) - e aqui podemos encontrar a influência do texto de Woodroffe. Mas *akasha*, como vimos, é melhor traduzido como espaço. O espaço também se caracteriza por sua vastidão, sua imaterialidade e sua abstração que fomenta debates no campo da Física. E como Zimmer coloca, a mesma palavra é usada para o espaço interior do homem. A interpretação psicológica de Jung acaba então continuando coerente — o confronto com a imaterialidade do mundo à nossa volta, através da conscientização de que a experiência deste mundo é primariamente psíquica (p. 49). Por isso, o mesmo animal que está no *muladhara*, o elefante — sustentando com sua força a experiência consciente e vigil do mundo concreto, reaparece em *vishuddha*, sustentando o mesmo mundo, agora percebido como psíquico (p. 55). Aparece na cor branca, simbolizando a realização da natureza sutil deste mesmo mundo - cor branca que Woodroffe aponta como símbolo de *akasha*, este espaço que permeia e dá base a tudo, tanto o universo material quanto a experiência interior.

Análogo à abstração das reações emocionais quando cruza-se o diafragma e chega-se em *anahata*, em *vishuddha* vai-se mais além — um espaço para reconhecimento objetivo não só da passionalidade, mas também das próprias ideias, concepções e até mesmo percepções. A realidade física é confrontada com a realidade psíquica (JUNG, 1996, p. 57), e assim a psique é reconhecida e tornada consciente. As identificações com as projeções ao mundo têm a possibilidade de ser “purificadas” através deste distanciamento objetivo, o praticante pode perceber conhecer a si mesmo — ou em termos junguianos, o Si Mesmo, que é o propósito do trabalho clínico. Escreve Jung:

A personalidade humana não é em si mesma uma totalidade, se levarmos em consideração apenas eu, a consciência. Ela só se torna completa através da complementação pelo inconsciente. Por isso é inevitável e imprescindível para todo autoexame autêntico o conhecimento do inconsciente. Com esta inclusão, o centro da personalidade desloca-se do eu limitado para o si mesmo mais abrangente, portanto para aquele “meio” que encerra em si e une entre si os dois campos: a consciência do eu e o inconsciente. Este si mesmo é o ponto centralizador da verdadeira personalidade. Ele foi desde os tempos mais antigos o objetivo de todo método de desenvolvimento baseado no princípio do

autoconhecimento como o prova, por exemplo, a ioga indiana. Considerada do ponto de vista indiano, nossa psicologia parece a uma ioga "dialética" (JUNG, 2011, v. 18/2, p. 434).

Além disso, já não se pode designar como eu, razão porque o denominei o "Si Mesmo" (selbst). Experimentar e vivenciar esse si mesmo é a meta mais nobre da ioga indiana. Por este motivo, será bom para a psicologia do si mesmo que nos familiarizemos com os tesouros do saber indiano. Tanto aqui como na Índia, a experiência do si mesmo nada tem a ver com intelectualismo, mas é uma experiência vital e profundamente transformadora. O processo que conduz a ela foi por mim denominado processo de individuação (JUNG, 2011, v. 16/1, p. 117).

Este processo de reconhecimento do Si Mesmo, tanto no Kundalini Yoga quanto nas interpretações psicológicas de Jung, precisam estar ancoradas em *muladhara* e passar os estágios necessários para iniciar-se em *anahata*, purificar-se ou refinar-se em *vishuddha*, e chegar ao apogeu em *ajña*, o sexto *chakra* localizado na cabeça. Aqui o *lingam*, que representa Shiva ou o Si Mesmo (JUNG, 1996, p. 57), está iluminado em contraposição do estado enegrecido, latente e adormecido do *muladhara*. É o estágio onde Jung diz que o indivíduo reconhece-se como realidade psíquica pura, mas confrontado com que a realidade psíquica que o indivíduo não é — e isto é Deus, ou o não-ego (p. 57). "God is simply a word for the non-ego", Jung diz (p. 57). "Deus é simplesmente uma palavra para o não-eu" (Tradução livre). A meta nobre do Yoga, como coloca Jung, aqui é alcançada: o Si Mesmo é experimentado e vivenciado. O simbolismo dos *chakras*, para Jung, é o mesmo de nossas viagens marítimas noturnas, cultos de mistério e subidas de montanhas sagradas - é o desenvolvimento da personalidade, um processo sempre contínuo (p. 58).

A Alquimia do Yoga

Em um dos textos de "O Espírito na Arte e na Ciência", Jung descreve a vida e o trabalho do médico suíço e alquimista do século XVI Paracelso. Na passagem abaixo, explica que os procedimentos da alquimia visam a transformação filosófica e psicológica do homem, e pelo mesmo propósito compara-a com o Yoga.

Pois a alquimia não é só um empreendimento químico como o entendemos hoje, mas e isto talvez no mais alto grau — um processo de transformação filosófica, quer dizer, uma estranha modalidade de ioga, no sentido que a ioga visa a uma transformação psíquica (JUNG, 2011, v. 15, p. 26).

Em seus seminários sobre Kundalini Yoga, Jung caracteriza a transformação dos elementos em direção ascendente nos centros da coluna vertebral como análoga à alquimia ocidental. A matéria densa dos *chakras* pélvicos passa pelo fogo transformador

manipura, onde estão os órgãos digestivos, e a partir daí encontramos a matéria sutil do ar e do espaço — em um processo de refinamento de elementos (JUNG, 1996, p. 44).

O *lingam* enegrecido no *muladhara*, no Anahata aparece com um “brilho dourado” (AVALON, 1974, p. 377) e no *ajña*, o último *chakra*, “reluzente como uma cadeia de relâmpagos” (p. 397). No “Comentário a O Segredo da flor de Ouro”, Jung comenta paralelos da alquimia europeia e chinesa que valem para o Kundalini Yoga: “*Este simbolismo refere-se a uma espécie de processo alquímico de purificação e de enobrecimento; (...) o inconsciente torna-se consciente, mediante um processo de vida e crescimento (em total analogia a isso, lembremos a kundalini da ioga hindu)*” (JUNG, 2011, v. 13, p. 30).

Judith Harris, analista junguiana formada pelo Instituto C.G. Jung de Zurique, e também instrutora de Yoga, se aprofunda extensivamente quanto ao paralelo entre análise, alquimia e o Yoga em seu livro “Jung e o Ioga”. Para Harris, o trabalho do analista é fazer surgir ordem e significado no caos — ou seja, ajudar no processo de criação de consciência (HARRIS, 2004, p. 14). Seu ponto de partida, como instrutora de Hatha Yoga, é o corpo - que em seu livro considera a *prima materia* alquímica:

Os estudos de Jung sobre ioga foram condizentes com sua pesquisa sobre alquimia, partindo do pressuposto de que a alquimia era a formação de um corpo sutil criado pela arte da fabricação do ouro. O processo alquímico está relacionado ao cultivo do ouro, em outras palavras, com o desenvolvimento da consciência. (...) Tanto a alquimia quanto o ioga estão relacionados à transformação do corpo como meta do processo (HARRIS, 2004, p. 53).

Reflexões Finais

Shamdasani, na introdução dos seminários, apresenta uma crítica de Gopi Krishna, autor de “Kundalini for the New Age”, sobre seus comentários acerca de textos orientais. Para Krishna, tanto em seus comentários sobre “O Segredo da Flor de Ouro” quanto nos seminários de Kundalini Yoga, Jung se demonstrou inteiramente preocupado com suas próprias teorias sobre o inconsciente, apesar da “natureza inequívoca” dos postulados presentes nos tratados. Krishna considera que nenhum dos acadêmicos presentes nos seminários demonstram conhecimento sobre o significado real dos textos antigos que discutiam então (KRISHNA apud SHAMDASANI in JUNG, 1996, p. xlv). Mas o que é digno de perguntar-se aqui, é se Jung tinha esta pretensão. A análise exposta no presente trabalho aponta algumas imprecisões se consideradas outras fontes, mas que são

alternadas por compreensões de grande acuidade e proveito. Mas principalmente, é como Jung escreve em “Considerações em torno da Psicologia Oriental”: *“Se quisermos de fato entender a ioga, só poderemos fazê-lo à maneira europeia. (...) Procuremos, portanto, em primeiro lugar, compreender ou construir com o cérebro aquela ponte oculta que nos levará da ioga à compreensão ocidental”* (JUNG, 2011, v. 11/5, p. 934).

A exposição de Jung sobre o "Shat Chakra Nirupana" é, sobretudo, um seminário de palestras sobre Psicologia Analítica. Para Jung, o olhar sobre o prisma do inconsciente coletivo, que ultrapassa as diferenças de cultura, abre uma possibilidade de compreensão para o pensamento oriental (JUNG, 2011, v. 13, p. 18) — mas como dito acima, de um ponto de vista admitidamente ocidental. Os *chakras*, como Jung proclamou, servem nos seminários como um guia vindo de uma cultura que sempre teve uma maior intuição do que Jung chama de “a totalidade da psique”, o Si Mesmo (JUNG, 1996, p. 61-21). O tema central de sua exposição, no entanto, foi o desenvolvimento da personalidade e o processo de individuação segundo sua psicologia.

O valor dos seminários está na ponte e no diálogo que Jung constrói entre a cultura do Yoga e nossa própria concepção do inconsciente e do desenvolvimento pessoal. Os paralelos entre os motivos religiosos do mergulho batismal, renascimento espiritual e encontro com o *Self* nos dão um vislumbre da cultura religiosa indiana e do esoterismo do Kundalini Yoga dentro do único escopo que podemos ter, nossa compreensão não apenas intelectual, mas mitopoética e espiritual. Sendo um diálogo de via dupla, tem a possibilidade de ampliar nossos horizontes quanto à nossa própria interioridade e psicologia. *“O conhecimento da psicologia oriental é base indispensável para uma crítica e uma compreensão objetiva da psicologia ocidental. Em vista da situação psíquica, realmente lamentável, do Ocidente, é da maior importância um conhecimento profundo de nossos preconceitos ocidentais”* (JUNG, 2011, v. 18/2, p. 246).

4 SÍNTESE DOS SEMINÁRIOS SOBRE YOGA E MEDITAÇÃO

Palestra 1 de 1938 - 28 de Outubro

Na primeira palestra, Jung faz um contraste entre a imaginação ativa e meditação. Imaginação ativa, como a define, é tornar conscientes as fantasias perceptíveis que manifestam no limiar da consciência (JUNG, 2020, p. 6). Identifica suas raízes nas práticas sacerdotais da antiguidade, como observar imagens refletidas na superfície da água contida em uma tigela para fins divinatórios, proféticos ou curativos. Mirar as águas davam acesso às imagens contidas na própria alma, e não na água em si — como um espelho (p. 4). “*The ancients were well aware that to heal the soul, or even the body, a certain assistance from psychic experiences was necessary*”, (JUNG, 2020, p. 4) — os antigos sabiam que para curar a alma, ou mesmo o corpo, era necessária a assistência de experiências psíquicas.

O homem ocidental moderno, no entanto, não recebe em sua educação os meios para técnicas como esta — é treinado em observar todas as suas percepções sensoriais e seus próprios pensamentos. “*The East is way ahead of us in this aspect*” (JUNG, 2020, p. 7), o Oriente está muito à nossa frente neste aspecto, admite. Jung coloca a imaginação ativa no patamar da meditação, já que o radical latino *contemplatio* vem de *templum* - uma zona definida para um encontro, um campo específico de visão onde ocorre uma observação, e *meditatio* significa “ponderar” ou “considerar” (p. 7).

A definição medieval de meditação, pelos alquimistas, é a de um “diálogo com o outro invisível” (JUNG, 2020, p. 7). Este “outro interno”, a que Jung se refere, responde em um processo que chama de imaginação. Jung apresenta a alquimia medieval não como um processo literal, mas simbólico e filosófico, e a transformação dos elementos que é tão central nos textos alquímicos como algo que se dá através da imaginação e da meditação. Não apenas rendemo-nos às fantasias, mas concentramos nossa atenção no que é contemplado e observamos o que acontece no processo (p. 8).

Jung compara esta concentração com o fogo transformador e criativo que transforma os elementos na alquimia, e traça um paralelo importante com o Yoga, apresentando o conceito de *tapas*. Como abordado no capítulo um, *tapas* é um esforço sobre si, mas também em determinado período da literatura indiana, um sinônimo para o termo *yoga*.

No sistema de Patañjali, é também um dos cinco *niyamas*, parte da recomendação ética do Yoga (JUNG, 2020, p. 9, n. 107). Jung traduz *tapas* como “calor”, ou “brilho”: *“it is used as an expression to represent the fructifying influence of attention, hence is translated as “creative heat”* (p. 9). Ou seja, é uma analogia para o esforço da concentração e seus frutos, daí a analogia “calor criativo”.

Em seguida, diz: *“This is the word used for the technical concentration exercises out of which yoga developed”* (JUNG, 2020, p. 10), isto é, é uma palavra usada para os exercícios técnicos de concentração a partir dos quais o Yoga se desenvolveu. *Tapas* é um termo tão importante na cultura religiosa em que o Yoga surgiu, que está presente em mitos de criação indianos. Jung descreve um deles, onde o deus criador Prajâpati pratica a ascese e com isso cria a terra, os céus e os primeiros deuses védicos (p. 10).

Jung menciona este mito bem como um hino do “Rig Veda” para propor a ideia de que, para o indiano, a existência do mundo é de fato uma função psíquica. Através deste prisma, podemos entender que a qualidade humana de atenção e da concentração, com o calor metafórico gerado, dá origem, sustenta e transforma o mundo à volta do observador (JUNG, 2020, p. 9-10). Com isso, compara a imaginação ativa ao Yoga e seus correspondentes mitos, dando honras à cultura indiana: *“The similarity between this technique, which we use in a psychological way, and Eastern Yoga should not be overlooked. The Western technique is a pitiful thing in comparison to what the East has to say about it”* (p. 10). Traduzindo, *“a similaridade entre esta técnica, que nós usamos de maneira psicológica, e o Yoga Oriental não deve ser ignorada. A técnica ocidental é algo lamentável em comparação com o que o Oriente tem a dizer sobre o assunto”* (Tradução livre). No entanto, difere a imaginação ativa da meditação oriental da seguinte forma:

Yoga as it is practiced now and has been practiced for many hundreds of years is a system. The Western technique is not a system, but a simple process. In the East, it is a technical system. As a rule, the object of reevaluation or meditation is prescribed there, which is not active imagination, where it arises quite naturally from a dream, from intimations that manifest in consciousness in a natural way. In the East, the *guru*, i.e., the leader, gives the *tchela*, i. e., the student, a particular instruction about the object he is to meditate upon (JUNG, 2020, p.10).

Yoga como é praticado agora e como tem sido praticado por muitos séculos é um sistema. A técnica ocidental não é um sistema, mas um processo simples. No Oriente, é um sistema técnico. Como regra, o objeto reavaliação ou meditação é prescrito lá, o que não é imaginação ativa, onde este emerge bastante naturalmente de um sonho, de intimações que se manifestam na consciência de um jeito natural. No oriente, o *guru*, isto é, o líder, dá ao *tchela*, isto é, o aluno, uma instrução particular sobre o objeto sobre o qual ele deve meditar sobre (Tradução livre).

Jung apresenta à audiência o "Yoga Sutra" de Patañjali como texto clássico para sua visão geral, e revela o *samadhi* como meta do Yoga, que traduz como "êxtase, contemplação ou supressão", ou alternativamente, "introversão" (JUNG, 2020, p. 11). Em seguida, enfatiza: "*after that, the practice of Yoga intends a diminution of the kleshas*" (p. 11), a prática do Yoga intende uma diminuição dos *kleshas*. Neste tocante, traça uma linha importante nas diferenças culturais entre a Índia e o ocidente:

The goal of yoga is to conquer these unconscious impulses, hence yoga, i. e., yoke; the yoking of uncontrollable powers of the human soul and in a different manner from how we do it. We simply suppress or repress certain emotions. The difference is this: when they repress, they know that they are doing it. If we repress, the content disappears but then the neurotic symptoms develop out of this repression (JUNG, 2020, p.11).

A meta do yoga é conquistar estes impulsos inconscientes, daí yoga, isto é, jugo; o jugo de poderes incontroláveis da alma humana e de forma diferente que o fazemos. Nós simplesmente suprimimos ou reprimimos certas emoções. A diferença é esta: quando eles reprimem, eles sabem que estão o fazendo. Se nós reprimimos, o conteúdo desaparece mas os sintomas neuróticos se desenvolvem a partir repressão (Tradução livre).

Palestra 2 de 1938 - 4 de Novembro

Jung considera o Yoga uma filosofia, e afirma que é a filosofia prática mais antiga da Índia. Chega a afirmar que o Yoga é a mãe de toda psicologia, filosofia e teologia na Índia, a base de qualquer desenvolvimento espiritual, e a fundação de todas as culturas orientais, não só na Índia como também na China e no Japão (JUNG, 2020, p. 14).

Nesta palestra, Jung faz uma afirmação importante, reconhecendo algo próprio da cultura indiana e do Yoga que a aproxima com sua psicologia: "*In India, the Self is the ultimate meaning, the highest good. Here we consider things that leads us away from the Self to be the highest good, but not things that lead us to our Self*" (JUNG, 2020, p. 16). Traduzindo, na Índia, o Si Mesmo é o sentido final, o valor mais alto. Aqui nós consideramos coisas que nos levam longe do Si Mesmo sendo o mais alto valor, mas não as coisas que nos levam ao nosso Si Mesmo, diz.

Um dos principais temas desta palestra são os *kleshas*, as dores existenciais descritas no "Yoga Sutra" que ao homem afligem. São explicados por Jung como "impulsos instintivos" ou um "mecanismo inescapável". Denota que o primeiro, *avidya*, a ignorância, não deve ser confundido com o inconsciente, mas a falta de conhecimento das causalidades e suas identificações. A partir desta noção e com clareza, expõe objetivos centrais do Yoga:

"Ignorance is the principal enemy. For this reason, yoga strives for awareness, insight, and understanding", ou seja, tendo a ignorância como inimiga, o Yoga se esforça pela conscientização e a compreensão (JUNG, 2020, p. 14).

Jung então cita a definição do "Yoga Sutra" para a ignorância: *"Ignorance is misperceiving permanence in transience, purity in impurity, pleasure in suffering, an essential self where there is no self"* (MILLER apud JUNG, 2020, p. 15). De tradução livre, a ignorância é percepção errônea da impermanência como permanência, impureza como pureza, sofrimento como prazer e um si mesmo essencial onde não há si mesmo. Nos seminários, Jung cita a tradução alemã de Paul Deussen, de 1908, porém na tradução inglesa dos seminários, usa-se uma tradução contemporânea para o inglês de Barbara Stoler Miller, de 1996. Para o esclarecimento, Gloria Arieira traduz este importante sutra para o português como: *"Avidya é a visão do eu que é eterno, puro e felicidade [projetado] no não eu, que é não eterno, impuro e infelicidade"* (ARIEIRA, 2017, p. 107). O eu real, assim, é projetado no corpo e na mente, criando uma superimposição e um senso de eu equivocado. De acordo com Arieira e a tradição na qual estudou, este equívoco é o problema fundamental da existência humana (p. 108). Os demais quatro *kleshas*, que se manifestam a partir da ignorância, são expostos no seminário por Jung sob sua ótica:

The further *kleshas* are:

- (2) egoism (*asmitâ*): egocentricity, a certain subjectivism, attachment to the I;
- (3) attachment to sensory objects (*râga*);
- (4) hate (*dvesha*)
- (5) compulsion to live (*abhinivesha*) in the sense of an attachment to life, not being able to separate, this life anxiety, something we all know only too well. If a dark cloud appears somewhere, half the civilized world trembles (JUNG, 2020, p. 14).

Os *kleshas* seguintes são:

- (2) egoísmo (*asmitâ*): egocentrismo, um certo subjetivismo, apego ao eu;
- (3) apego aos objetos sensoriais (*râga*);
- (4) ódio (*dvesha*);
- (5) compulsão pela vida (*abhinivesha*) no sentido de um apego à vida, incapacidade de separar, esta ansiedade de viver, algo que todos nós conhecemos até bem demais. Se uma nuvem escura aparece em algum lugar, metade do mundo civilizado treme (Tradução livre).

Estes *kleshas*, estas dores existenciais, são eliminadas através da prática do Yoga, no que chamamos de meditação. Na meditação, as relações entre causalidade e efeito podem ser reconhecidas pelo que são, e os apegos compulsivos ao mundo e à vida são atenuados (JUNG, 2020, p. 17). O que nós ocidentais chamamos de meditação, Patañjali, o autor do "Yoga Sutra", descreve como os três últimos membros do Yoga. Através de *dhâranâ*, Patañjali prescreve a concentração da atenção e da consciência em um único

ponto ou objeto. Esta concentração é atingida através da meditação, *dhyana*, e do estado de absorção meditativa chamado *samadhi* (p. 17). Estes três membros juntos, em conjunto, são chamados de *samyama* (ARIEIRA, 2017, p. 177). Através dessa concentração restritiva, os *kleshas* perdem ação automática e não mais causam o indivíduo a se perder mentalmente em algum interesse mundano (JUNG, 2020, p. 17).

A ideia de que *samyama* é o processo-meta do Yoga é apoiado pelo sutra 3.4, citado na palestra: “*From perfect discipline of the heart, one has full consciousness of one’s thought*” (MILLER apud Jung, p. 17). A tradução interpretativa de Barbara Miller é explicada em nota: “*Miller translates samyama as ‘perfect discipline’ and defines it as ‘the integrated discipline of dhâranâ, dhyâna and samâdhi; samyama is the discipline of gaining complete control over the object of contemplation*” (JUNG, 2020, p. 16, n. 127). A transcrição direta das palavras de Jung, traduzida para o inglês, consta na mesma nota: “*Through captivation, meditation and contemplation, total restraint takes place*” (p. 16, n. 127), seguida da consideração do editor Sonu Shamdasani de que a escolha das palavras de Jung indica que ele tenha usado, para este *sutra*, a tradução alemã de Jakob Hauer (p. 16, n. 127). Na tradução direta para o português, de Gloria Arieira: “*Os três juntos (dharana, dhyana, samadhi) são [chamados de] samyama. Devido à conquista desse (samyama), há a clareza de pensamento*” (ARIEIRA, 2017, p. 177). “*In brief, this is the purpose of the yoga method*”, Jung sintetiza (JUNG, 2020, p. 17): em suma, este é o propósito do Yoga.

Jung introduz ao ouvinte pelo resto da palestra os outros membros do Yoga, que no sistema proposto por Patañjali em seu “Yoga Sutra”, são oito — por isso é denominado *ashtanga yoga*, que significa “Yoga de Oito Membros” e não deve ser confundido com o estilo de Hatha Yoga ensinado por Pathabi Jois e popular em academias de ginástica. *Yama*, que Jung define não como uma moralidade, mas um *ethos*, inclui a renúncia da violência, mentira, roubo, promiscuidade e ganância material e constitui o primeiro membro do Yoga. O segundo membro, *niyama*, oferece os valores prescritos da pureza, do contentamento, do ascetismo, do estudo e da devoção. O terceiro membro é *asana*, a atenção à postura corporal, o quarto, *pranayama*, envolve o exercício e consciência sobre a respiração. Os dois primeiros membros são éticos, os dois seguintes, corporais. O quinto membro, é *pratyahara*, a introversão da percepção sensorial através da concentração, e os três últimos membros, chamados juntos de *samyama*, correspondem à meditação (JUNG, 2020, p. 22, 23, n. 124, 143).

Palestra 4 e 5 de 1939 - 19 e 26 de Maio

Jung retoma o tema do "Yoga Sutra" em 19 de maio de 1939, seis meses depois. Desde então, suas palestras tinham como tópico textos de Yoga budista. Ele faz uma rápida recapitulação dos tópicos que cobrira em suas duas primeiras palestras, em 1938: o *samadhi* como meta do Yoga, os *kleshas* como compulsões (aqui ele traduz *abhinivesha* como medo da morte), e o significado da ignorância no contexto do "Yoga Sutra". A meditação, *dhyana*, seria a prática que ajudaria o iogue a superar os *kleshas* e o *karma*, isto é, as ações e reações que governam a vida do indivíduo e são movidas pela ignorância, egoísmo, apego, aversão e medo da morte (JUNG, 2020, p. 215).

Jung, nesta palestra, tem o objetivo de informar algumas ideias fundamentais do "Yoga Sutra" (JUNG, 2020, p. 216). No presente trabalho, foi escolhido sintetizá-la junto com a palestra seguinte, em um mesmo tópico, pela continuidade de seus temas. Um importante sutra é aqui escolhido e comentado, o sutra 35 do terceiro capítulo. Para facilitar ao leitor a compreensão dos conceitos do sutra, segue primeiro a tradução de Gloria Arieira, direta para o português:

[Devido à reflexão] sobre o coração, há total conhecimento da mente. Apesar de haver completa diferença entre o ser individual e o Purusha, há a experiência de uma base não diferente, devido à busca mais alta. Devido ao *samyama* sobre a identidade de si mesmo, há o conhecimento de Purusha (ARIEIRA, 2017, p. 204).

Jung apresenta traduções de Paul Deussen, Jakob Hauer e M. A. Oppermann, todas no alemão, bem como a tradução inglesa de Swami Vivekananda traduzida para o alemão por Emma von Pelet. Na palestra seguinte, a edição em inglês da transcrição do seminário usa a tradução contemporânea de Barbara Stoller Miller. Segue a passagem no inglês e na tradução livre para o português:

Wordly experience is caused by a failure to differentiate between the lucid quality [sattva-guna] of nature [prakriti] and the spirit [purusha]. From perfect discipline of the distinction between spirit as the subject of itself and the lucid quality of nature as a dependent object, one gains knowledge of the spirit (JUNG, 2020, p. 219).

A experiência mundana é causada por não conseguir diferenciar entre a qualidade lúcida da natureza e o *purusha*. Da disciplina perfeita da distinção entre o *purusha* como sujeito de si mesmo e a qualidade lúcida da natureza como um objeto dependente, se adquire o conhecimento de *purusha* (Tradução Livre).

Nesta tradução livre, opta-se por manter o termo sânscrito *purusha* ao invés da palavra "espírito" para evitar confusões entre a cultura védica e a latina. Aqui, Jung explica que se

sattva e *purusha* não são discernidos, o resultado são certos estados psíquicos que Deussen traduz como “prazer mundano”, Hauer como “consumir o mundo” e Miller como “experiência mundana”. Para compreender esta frase, ele prossegue sobre seu entendimento de *sattva* e *purusha*.

Na próxima palestra, Jung abre lembrando que o que está em discussão é a passagem em questão, do ponto de vista de filosofia *Samkhya* e das *upanishads*. “*This chiefly concerns the idea of the Self, the question of the Self’s relationship to consciousness, and the concept of that ultimate state, which I have described to you as the dissolution of consciousness*” (JUNG, 2020, p. 219). Em tradução livre, Jung se refere ao pensamento da escola *Samkhya* e das *upanishads*: “*Isto principalmente se trata da ideia do Si Mesmo, da questão da relação do Si Mesmo com a consciência, e a conceito daquele último estado, em que eu descrevi a vocês como a dissolução da consciência*” (Tradução livre). No sutra 3.35 do “Yoga Sutra”, citado acima, para Jung se trata da técnica psicológica de separar o Si Mesmo dos sistemas psíquicos — principalmente a consciência — e da diferenciação entre *purusha* e *sattva* (p. 219).

Sattva é uma das três *gunas*, conceitos do pensamento indiano. Jung apresenta duas traduções, a de Paul Deussen como “fatores”, e a do indólogo alemão Richard von Garbe, que traduz como “constituintes”. Jung prudentemente admite que pode ser impossível traduzir a palavra apropriadamente, e prefere não a traduzir. O dicionário Monier-Williams define a palavra *guna* em seu contexto filosófico, na escola *Samkhya*, como “*an ingredient or constituent of Prakriti, chief quality of all existing beings*” (MONIER-WILLIAMS, v. 1, p. 525) — “*um ingrediente ou constituinte de Prakriti, qualidade principal de todos os entes existentes*” (Tradução livre), sendo *prakriti* a natureza material e fenomênica (ver adiante). O mesmo dicionário define *sattva* como “*the quality of purity or goodness (regarded in Samkhya phil. as the highest of the three Gunas or constituents of Prakriti because it renders a person true, honest, wise, etc, and a thing pure, clean, etc)*”, e traduz o termo *sattva-guna* como “*the quality of purity and goodness*” (MONIER-WILLIAMS, v. 2, p. 1658). No português, “*a qualidade da pureza ou bondade (considerada na filosofia Samkhya como a mais elevada das três Gunas ou constituintes de Prakriti porque faz de uma pessoa verdadeira, honesta, sábia, etc, e um objeto puro, limpo, etc*” (Tradução livre).

Introduz as três *gunas*, três qualidades da natureza segundo o pensamento indiano: *sattvam*, *rajas* e *tamas*. *Sattvam* representa aquilo que é claro, luminoso, leve e

ascendente. *Tamas*, ao contrário, é escuro, pesado e descendente. Jung apresenta *rajas* como o intermediário entre opostos, uma dessatisfação dinâmica cuja energia provém do encontro de opostos (JUNG, 2020, p. 220).

Para entender as *gunas*, entre as quais *sattva* pertence, e diferenciá-la de *purusha*, Jung apresenta outro conceito do pensamento indiano — *prakriti*. Compara-a com a matéria, a *materia natura* — ou seja, a natureza material, composta pelas três qualidades, as três *gunas*. No contexto tântrico, *prakriti* é equivalente a Shakti. Na mitologia tântrica indiana, Shakti é sempre apresentada em abraço com Shiva, que corresponde a *purusha* (JUNG, 2020, p. 221).

O pensamento do *Samkhya*, no entanto, é mais dual — e a analogia do abraço não é usada, mas sim da gota de água na pétala de lótus, em que, embora juntos e sobrepostos, a gota mantém sua forma redonda e a pétala não é molhada. Jung compara o relacionamento entre *purusha* e *prakriti* com a descida de *Nous*, desejado por *Physis*, no pensamento gnóstico. *Nous* olha abaixo na escuridão e contempla seu reflexo. Atraído, o abraço amoroso de *Physis* o alcança, puxando-o para baixo. Jung supõe que a similaridade entre o pensamento do *Samkhya* e da gnose grega pode ter ocorrido por intercâmbio cultural nas rotas comerciais entre a Grécia e a Índia (JUNG, 2020, p. 221).

Assim, para Jung, o *purusha* que desce à escuridão de *prakriti* e serve como uma lâmpada para a luz de *sattvam*, é uma descrição do não reconhecido Si Mesmo no homem. Jung considera *sattvam* a “substância psíquica luminosa” no homem, a luz tênue da consciência humana. Descreve o estado de *purusha* em entrelaçamento com *prakriti* como a multiplicidade, e compara com a filosofia vedantina das *upanishads*: “*we find this idea in the philosophy of the âtman. This is the Self of the personality*”. Ainda, na mesma página: “*So the purusha is also the individual being, but at the same time the mahâ-purusha, i.e., the great soul of the world, exactly like the âtman*” (JUNG, 2020, p. 223). No português: “*achamos esta ideia da filosofia do atman. Este é o Si Mesmo da personalidade*”; “*Então o purusha é também o ser individual, mas ao mesmo tempo o maha-purusha, isto é, a grande alma do mundo, exatamente como o atman*” (Tradução livre).

Menciona a escola de pensamento que usa os termos *purusha* e *prakriti*, o *Samkhya*, ao dizer que nesta filosofia, o *purusha* está sempre conectado à matéria. Este estado é

conhecido como *samyoga* — um estado de união, de conexão. Sem esta conexão com o *purusha*, a *prakriti* é inativa. Por isto, a *prakriti* é retratada mitologicamente como uma dançarina que reflete a plenitude do mundo, e dança diante do *purusha* para que este tome consciência de si mesmo a partir desta plenitude. Isto é uma analogia sobre meditação (JUNG, 2020, p. 223).

A ideia de união entre o *purusha* imaterial e a *prakriti* material é paradoxal, mas o elo que une estes dois opostos é o corpo sutil chamado *lingam*. Esta palavra também é usada para símbolos fálicos e significa “marca”. Neste caso, o *linga deha* é uma descrição clássica do corpo sutil, que é a união entre o inconcebível *purusha* e a pura e concreta *prakriti*. Jung descreve o *lingam* como uma ponte entre os opostos, um corpo psíquico, um fenômeno meio substancial e meio espiritual. Assim, é comparável no ocidente com a divisão entre corpo e espírito, e a psique como aquilo que conecta os dois (JUNG, 2020, p. 224)

Palestra 6 de 1939 - 2 de junho

Nas últimas duas palestras, Jung apresenta o sutra 3.35 do "Yoga Sutra" para mostrar uma ideia fundamental do Yoga de acordo com seu entendimento: o discernimento entre o Si Mesmo e a consciência, que para Jung e sua interpretação psicológica, são o significado dos termos védicos *purusha* e *sattva*, respectivamente. *Sattva* é uma das três qualidades de *prakriti*, a natureza fenomênica — a mais elevada, considerada na cultura indiana a qualidade da bondade, da clareza e da pureza. Introduce as imagens indianas que ilustram a relação entre *prakriti* e *purusha* como uma dançarina que dança para seu amado, excitada pelo seu olhar, como a gota de água sobre a pétala de lótus, unidas mas de naturezas distintas, e também com seus correspondentes tântricos, o deus Shiva e sua consorte Shakti, entrelaçados em abraço nupcial.

Compara estas imagens com os mitos gnósticos de *nous* e *physis*, espírito e corpo, e apresenta o resultado desta união de opostos como o *lingam*, a psiqué. Tudo isso para apresentar o *purusha* como o Si Mesmo e *sattvam*, o lado luminoso de *prakriti*, a matéria, como a consciência, o lado metaforicamente luminoso do psiquismo. É uma recapitulação de ideias não presente na palestra, apenas em prol do entendimento de tantos termos em sânscrito interpretados pela Psicologia Analítica. Ao abrir a palestra, Jung evidencia a multiplicidade de termos apresentados: “*Today we want to return to the text of the Yoga Sutra once again. With our hard-won ideas of the purusha and sattvam, we now want to*

try to get closer to the meaning of the complicated words of Patañjali” (JUNG, 2020, p. 229) - “Hoje queremos retornar ao texto do Yoga Sutra novamente. Com as ideias que obtivemos com muito trabalho sobre o purusha e sattvam, queremos agora tentar nos aproximar do significado das palavras complicadas de Patañjali” (Tradução livre).

Reapresenta a dualidade básica da filosofia *Samkhya* e do Yoga: *purusha*, a unidade, e *prakriti*, a multiplicidade do mundo fenomênico, mitopoeticamente descritos como o masculino e o feminino: conjuntos, mas não o mesmo. De sua união, o ser psíquico e vivente emerge com algumas características, as *gunas*: *sattvam*, tudo que é luminoso, leve e ascendente, *rajas*, atraente e passional, e *tamas*, escuro e pesado. Jung descreve estas três qualidades como o encontro entre os opostos e a energia e ação produzida por este encontro (JUNG, 2020, p. 230). Para Jung, são características psíquicas:

These are characteristics that the psyche formulated out of the presence of pairs of opposites. Out of these opposites all action arise. (...) These are psychological facts that man has projected into things since time immemorial. That is how we conceive the world. This is what propels us (JUNG, 2020, p. 230).

Estas são características que a psique formulou a partir da presença dos pares de opostos. A partir destes opostos toda ação emerge. (...) Estes são fatos psicológicos que o homem projetou nas coisas desde um tempo imemorial. Esta é a forma como concebemos o mundo. É o que nos impulsiona (Tradução livre).

Prakriti is the material phenomenon of the world, and sattvam is its positive aspect, its light aspect. But since these are psychic phenomena, then it says, it is simply the light part of our psyche, namely our consciousness. The other is unconscious. Tamas is unconscious, for it is darkness. Rajas is energy, described in modern times as libido. Mostly also unconscious (JUNG, 2020, p. 231).

Prakriti é o fenômeno material do mundo, e sattvam é seu aspecto positivo, seu aspecto luminoso. Mas já que estes são fenômenos psíquicos, então quer dizer, simplesmente a parte luminosa de nossa psique, chamada consciência. O outro é o inconsciente. Tamas é inconsciente, já que é a escuridão. Rajas é energia, descrita em tempos modernos como libido. Na maior parte, é inconsciente (Tradução livre).

Sua interpretação psicológica dos *gunas*, bem como do sutra 3.35 que se trata da diferenciação entre *prakriti* e *sattvam*, se refere ao discernimento entre o eu e o Si Mesmo (JUNG, 2020, p. 231). Cria-se um paralelo entre o processo que leva ao *samadhi* e o processo clínico da individuação. A base de seu raciocínio é a tradução de Jakob Hauer do sutra, que traduz *purusha* como “o homem em si mesmo”, *sattva* como “a substância luminosa do mundo”. O que Barbara Miller traduz como “experiência mundana”, Hauer traduz como “consumo do mundo”. Jung interpreta consumir o mundo como a experiência do eu consciente e sua identificação imediata com o mundo externo, *prakriti*. Na interpretação de Jung, esta identificação, este “consumo do mundo” é a fonte do

sofrimento da qual o Yoga promete libertar o homem, através do recolhimento introversivo da libido e suas relações (p. 231). Em uma bela comparação com Goethe e uma fala de Mefistófeles, Jung compara este consumo voraz e desejoso da libido pelo mundo com a serpente bíblica que “come o pó da terra” (JUNG, 2020, p. 231, n. 517).

Lembrando das traduções de Gloria Arieira e Barbara Miller do sutra 3.35, Arieira traduz que *samyama* sobre a identidade de si mesmo leva ao conhecimento de *purusha* (ARIEIRA, 2017, p. 204). Miller traduz que “disciplina perfeita”, seu termo de escolha para *samyama*, sobre a distinção entre o *purusha* como sujeito de si mesmo e a qualidade lúcida da natureza (*sattva*) como objeto dependente, leva ao conhecimento de *purusha* (MILLER apud JUNG, 2020, p. 219) — é uma tradução mais explicativa. *Samyama*, a união da concentração, da meditação e do *samadhi*, que Jung traduz como “supressão” ou “introversão” (p. 11) sobre o Si Mesmo, é o recolhimento da energia psíquica que se desagrilhoa dos compulsivos vínculos com o mundo, o “consumo do mundo”, e permanece no Si Mesmo, discernindo-o da consciência, que se ocupa do mundo e da experiência imediata.

Yoga, Jung explica, é o domínio, o jugo e a contenção dos impulsos que conectam o sujeito ao mundo externo, assim separando e discernindo aquilo que se ocupa do mundo externo, a consciência e o eu, e aquilo que é o sujeito em si e pode se investir em si, o *purusha* — assim ele é conhecido (JUNG, 2020, p. 232). “*In other words: knowledge of the purusha arises through the containment of the energies of the drives manifesting in the world*” (p. 232), “*Em outras palavras: conhecimento do purusha vem da contenção das energias dos impulsos que se manifestam no mundo*” (Tradução livre).

E então, Jung passa a se ocupar de uma temática recorrente nas escrituras religiosas indianas e também em sua obra: a liberdade das amarras dos opostos, chamada *nirdvandva*. O contexto é um comentário de Jung sobre uma passagem do “Mahabharata”, onde o herói Pandu, pai de Arjuna, faz um voto de ascetismo a fim de “livrar-se dos pares de opostos” — Jung cita ainda a “Bhagavad Gita”, o “Código de Manu” e duas *upanishads* onde este termo aparece, demonstrando sua reincidência. Respondendo o que significa isto psicologicamente, Jung repete sua interpretação do sutra 3.35: o iogue ao conter seus impulsos (*kleshas*), o fluxo psíquico em direção ao mundo externo é suprimido. Assim, ele tem a capacidade de diferenciar-se de seu desejo pelo mundo, se libertando do apego e do vínculo com o mundo. Através desta retirada

libidinal, o que é “autêntico” aparece — chamado, pelo indiano, de *purusha* (JUNG, 2020, p. 234).

Para Jung, uma asserção como esta é possível apenas com base na psicologia indiana, que considera diferente da nossa. Jung acredita que há uma diferença psíquica estrutural entre o europeu e o indiano: “*The essential difference resides in the structure of consciousness: Western consciousness is an absolutely egoic, definite consciousness, which is different in many respects, especially as regards the intensity of Eastern consciousness*” (JUNG, 2020, p. 234). “*A diferença essencial reside na estrutura da consciência: a consciência ocidental é uma consciência absolutamente egoica e definida, o que é diferente em muitos aspectos, especialmente em relação à intensidade da consciência oriental*” (Tradução livre).

Como Jung define a consciência indiana como “menos definida”, considera que o indiano tem mais facilidade de passar de um estado “semi-consciente” para outro estado inconsciente (JUNG, 2020, p. 234) — onde, para Jung, jaz a inexistência de opostos (JUNG, 2011, v. 18/2 p. 210). Para nós, requer um esforço muito maior, mas Jung considera que o Oriente há uma propensão para isto, vem mais naturalmente para eles. É uma questão de exercício diário, ir a um canto, praticar Yoga e meditar — “*they can get into a void state of consciousness*”, consta na transcrição (JUNG, 2020, p. 234) — ou seja, “*eles conseguem um estado de consciência vazio*” (Tradução livre), o que Jung admite ter um efeito excepcionalmente favorável em suas consciências. Jung enxerga a mesma tendência na China ou no Japão, e aqui, surpreendentemente, comenta que alguns ocidentais poderiam se beneficiar disto e seria melhor esta prática que simplesmente ir ao cinema, já que nossa neurastenia vem do movimento frenético que nos faz perder-nos.

Sobre este estado de vazio, Jung diz: “*This void that manifests: this is the purusha; it is the emptying out of the I*” (JUNG, 2020, p. 234). “*Este vazio que se manifesta, este é o purusha, é o esvaziamento do eu*” (Tradução livre). Com esta naturalidade que Jung identifica nos exercícios posturais e respiratórios do Hatha Yoga que têm como objetivo este esvaziamento, o indiano imerge num estado que o ocidente chamaria de inconsciente, mas na Índia se refere à “super-consciência”, que é o *purusha*.

Jung acredita não ter um termo em Hindi para “inconsciente”, mas muitos termos como *bodhi*, iluminação ou superconsciência para descrever este conhecimento do *purusha* (JUNG, 2020, p. 235). É importante frisar: o que o hinduísmo caracteriza como um estado mental superconsciente, Jung, segundo sua psicologia, considera um estado inconsciente.

Tentando então traçar um paralelo deste estado com algo da cultura ocidental, Jung, pelo resto da palestra, apresenta o trabalho de Eckhart de Hochheim, o teólogo, filósofo e místico nascido no que hoje é a Alemanha, no século XIII. Em seu trabalho "Sobre o Desprendimento", Mestre Eckhart, como é conhecido, prega a renúncia e o abandono de si mesmo e dos próprios desejos a fim do encontro com Deus: uma “mística do desprendimento”. Para Jung, este abandono de si mesmo é o abandono da consciência que tem como centro o eu, e que se ocupa do mundo externo e da experiência imediata, é o abandono de *sattvam* e os últimos vínculos com *prakriti*, o mundo fenomênico e seus objetos. As contemplações de Mestre Eckhart sobre o desprendimento são um paralelo ocidental com o "Yoga Sutra", talvez mais acessível à consciência ocidental, com seu forte centramento egoico, e seus definidos laços com *prakriti* (JUNG, 2020, 235-237). “*Meister Eckhart has another term related to this: the concept of detachment. This is directly a differentiation between purusha and sattvam*”, enuncia (p. 237). “*Mestre Eckhart tem outro termo relacionado a isto: o conceito de desprendimento. Isso é diretamente uma diferenciação entre purusha e sattvam*” (Tradução livre).

O desprendimento, para Eckhart, é a mais alta virtude — uma tamanha insensibilidade ao mundo que leva o cristão à semelhança com Deus e sua imutabilidade. “*E sabe que estar vazio de toda criatura é estar cheio de Deus, e estar cheio de toda criatura é estar vazio de Deus*”, escreve o místico (ECKHART, 1991, p. 152). Embora de acordo com seu pensamento isto só seja possível pela graça, Jung compara este estado com o *samadhi*, o voluntário e sistemático recolhimento da libido com seus investimentos objetivos, e o vazio com *shunyata*, o vazio onde o *purusha* se manifesta (JUNG, 2020, p. 239).

Palestra 7 de 1939 - 9 de junho

O tema da identificação do homem com o ser universal é facilmente encontrado na literatura indiana, como Jung, no início da palestra, mostra em três distintas *upanishads*. É também central para a compreensão de conceitos como *purusha* e *atman*. Paralelos na

espiritualidade ocidental não são inexistentes, mas encontrados na mística cristã. Jung volta a citar sermões de Mestre Eckhart: *“What were scriptures written for and why did God create the world and the angelic nature? Simply that God might be born in the soul. All cereal nature means wheat, all treasure nature means gold, all generation means man”* (Eckhart apud. JUNG, 2020, p. 243). *“Para que as escrituras foram escritas e por que Deus criou o mundo e a natureza angélica? Simplesmente para que Deus nasça na alma. A natureza dos cereais é o trigo, a natureza dos tesouros é o ouro, a natureza das gerações é a humanidade”* (Tradução livre).

As ideias de Eckhart, no entanto, foram questionadas pela inquisição e seus textos, condenados em sua época, após sua morte (JUNG, 2020, p. 243). Jung introduz à plateia outro religioso alemão, do século XVII, com ideias semelhantes, Angelus Silesius. Seu pensamento e teologia foram expressos nos versos da obra "O Peregrino Querubínico": *“I am not outside God, God is not outside me. God is my jewel, I God’s light and radiancy”* (SILESIUS apud. JUNG, 2020, p. 245). *“Eu não estou fora de Deus, Deus não está fora de mim. Deus é minha joia, eu, Sua luz e radiância”* (Tradução livre).

Voltando ao "Yoga Sutra", Jung apresenta outro sutra, 47 do terceiro capítulo: *“From perfect discipline of the receptive, intrinsic, egoistic, relational and purposive functions of the sense organs, one attains mastery over them”* (JUNG, 2020, p. 246). *“Da disciplina perfeita sobre as funções intencionais, relacionais, egoicas, intrínsecas e receptivas dos órgãos sensoriais, se obtém domínio sobre estes”* (Tradução livre). Como exposto, a tradução de Barbara Miller escolhida por Shamdasani na transcrição no inglês traduz *samyama* como “disciplina perfeita”. Gloria Arieira é mais sucinta em sua tradução: *“Devido à reflexão sobre o significado da conexão entre a natureza do ser consciente e do ego, há a conquista dos sentidos”* (ARIEIRA, 2017, p. 213). Gloria aqui escolhe a palavra “reflexão” para traduzir o que, no sânscrito, consta como *samyamat* (p. 213), forma conjugada de *samyama*, a junção entre concentração, atenção e *samadhi*.

A tradução de Gloria Arieira é inclusive mais claramente coerente com o que Jung procura expor, razão pela qual é apresentada nesta síntese de suas palestras. Jung considera que o significado do sutra expõe o mesmo que vem mostrando nas palestras anteriores, que o domínio e o recolhimento da atenção, aplicável a quaisquer ações psicológicas no Yoga, afeta a quietude de nossos processo psíquicos e um desprendimento destes processos ao mundo externo. A direção de nossas funções sensoriais continuamente escapam de

nós, escoando nos objetos e pessoas por razão de nossa concupiscência, Jung diz. Mas praticando esta disciplina chamada *samyama*, a escravidão ao objeto é desfeita (JUNG, 2020, p. 246).

Esta palestra é a última que Jung que ocupa do "Yoga Sutra", e ele o faz da forma mais extensa, citando e comentando oito sutras em ordem variada. São *sutras* tirados do terceiro capítulo do "Yoga Sutra", chamado *vibhuti padah*, onde Patañjali descreve as conquistas (*vibhuti*) que o iogue obtém através das práticas variadas de *samyama*, meditação, e o quarto, chamado *kaivalya padah*, que se trata sobre a liberação. Gloria Arieira, na abertura do terceiro capítulo em sua tradução, descreve o capítulo como hermético e difícil de ser entendido: estas conquistas são também chamados de *siddhis*, poderes sobrenaturais (ARIEIRA, 2017, p. 169).

Na palestra de 4 de novembro de 1938, Jung comenta o caráter hermético e simbólico destes poderes prometidos: é uma forma hiperbólica de anunciar os benefícios da prática, uma licença literária comum à cultura e à moral indiana. *"For all these things that are naively said of the effect of yoga are simply symbolic statements, and people who are familiar with yoga are completely aware of that"* (JUNG, 2020, p. 21). *"Pois todas estas coisas que são ingenuamente ditas do efeito do Yoga são enunciados simplesmente simbólicos, e as pessoas que têm familiaridade com o Yoga estão plenamente cientes disto"* (Tradução livre). Assim, Jung enumera algumas destas passagens e em seus comentários tenta decifrar seu sentido hermético.

O *sutra* diretamente seguinte ao anteriormente citado nesta síntese, também citado na palestra, mostra isto: *"From this one acquires quickness of mind, perception without the aid of the senses, and mastery over primordial matter"* (JUNG, 2020, p. 247). *"Disto, se adquire rapidez mental, percepção sem o auxílio dos sentidos e domínio sobre toda a matéria primordial"* (Tradução livre). Jung invoca à audiência a ideia familiar de que um iogue é capaz de levitar no ar, deixar seu corpo e se transportar para outro, e diz que, psicologicamente, isto se trata de um estado de consciência em que, sem interferência externa, flui suavemente por si só, independente dos fatores externos e portanto por eles não subjugado, que dá ao iogue uma sensação subjetiva de domínio sobre o ambiente e seus objetos, ou mesmo, de fato, aumenta sua capacidade de atuação sobre o ambiente e as pessoas — dentro do limite do que é natural (p. 247).

Outra *sutra*, o 52, diz que com *samyama* nos momentos e sua sequência no tempo se obtém o conhecimento que surge da discriminação. Jung entende a importância que Patañjali dá ao domínio da consciência do tempo, pois a consciência do tempo é uma das principais expressões de nossa dependência dos objetos externos, e de nosso ser, com estes coalescido. Quanto mais preocupados estamos com nossos afazeres e desejos, sentimos com mais intensidade a passagem do tempo. Entra-se em um estado constante de pressa, vive-se sob pressão: quanto mais a fazer, mais o tempo nos oprime (JUNG, 2020, p. 246). Separar-se de *prakriti*, o mundo externo e seu jugo, é separar-se também do tempo e de seu jugo libertar-se: é viver como se houvesse séculos a esbanjar, tranquilo e não perturbado pelo fato que a vida humana é tão curta (p. 247).

Todos estes exercícios, Jung diz, tem como objetivo a diferenciação entre o *purusha*, o sujeito, e *sattvam*, o mais sutil aspecto de *prakriti*, o objeto, isto é, o mundo externo, natural e fenomênico. Jung relembra o *purusha* como o ser, e *sattvam* como resultado da conexão entre o sujeito e o mundo dos objetos, *prakriti*. “*In other words, a differentiation of the Self and the I*”, sintetiza em uma frase todo o curso de seus seminários sobre o paralelo entre a meta do Yoga apresentada no mais célebre texto da tradição, e sua Psicologia Analítica (JUNG, 2020, p. 248): “*Em outras palavras, uma diferenciação entre o Si Mesmo e o eu*” (Tradução livre).

Esta meta é chamada *kaivalyam*, que Jung aqui traduz como “solitude” (JUNG, 2020, p. 248) e que Zimmer, como visto no segundo capítulo do trabalho, traduz como “isolamento” (ZIMMER, 1986, p. 208). “*One who sees the distinction between the lucid quality of nature and the observer ceases to cultivate a personal reality*”, Jung cita o *sutra* 4.25 (JUNG, 2020, p. 248). “*Aquele que vê a distinção entre a qualidade lúcida de natureza e o observador deixa de cultivar uma realidade pessoal*” (Tradução livre). Barbara Miller refere-se a *sattvam* como “qualidade lúcida da natureza”, sendo *prakriti* a natureza, e a *purusha* como o observador, que é o sujeito. Sobre deixar cultivar uma realidade pessoal, a tradução de Gloria Arieira pode nos esclarecer: *atma bhava bhavana nivrttih*, trecho referido do *sutra*, é por Arieira traduzido como “*há o desaparecimento do questionamento da natureza do sujeito*” (ARIEIRA, 2017, p. 263), pois conhece-se *purusha*, o sujeito.

No *sutra* seguinte aparece uma nova palavra, *chittam*, que Jung apresenta como tradução usual para consciência individual. Jung apresenta *chittam* como uma das qualidades de *sattvam*, que também traduz como consciência individual. Assim, para Jung, *chittam* é

uma das funções ou atributos de *sattvam*, de acordo com Hauer, a “substância luminosa do mundo”. Jung usa este raciocínio para interpretar o sutra 4.25, acima citado: que aquele que reconhece a distinção entre *chittam*, consciência individual do eu, e *purusha*, não mais cai na ilusão de identificar-se com o Si Mesmo. Para Jung o propósito do exercício proposto no sutra 4.25 é evitar a “hipertrofia do eu”, que é inevitável quando alguém isola-se do mundo e da atuação nele. Por mais egocêntrica que pareça uma vida de um renunciante, se alguém dirige sua atenção ao *purusha* no sentido descrito no “*Yoga Sutra*”, evita o que Jung chama de inflação — assim é o pensamento indiano, Jung diz (JUNG, 2020, p. 248).

Mas no ocidente, houve uma perda de fé no Si Mesmo e assim apoia-se ou atribui-se tudo ao eu. Logo, as consequências perniciosas da não diferenciação entre o eu e o Si Mesmo aparecem. Jung admite que esta é a razão pela qual o ocidente forma uma resistência a este tipo de ideia: porque tememos que se nos concentrarmos no Si Mesmo, o resultado é apenas uma magnificação do eu (JUNG, 2020, p. 249):

We westerners cannot grasp this matter of the Self. For the last two hundred years we have been developing a forceful resistance to faith, but faith does not help us much here because we have invested the purusha entirely in Christ. In our country, if someone professes the Self, he would have come to Christ. And so this Protestant idea, which has externalized the purusha, and for us entails a misconception; the I by its very nature gets identified with the Self, and thus has been elevated too highly. If this is recognized (à la Eckhart) man drops down (JUNG, 2020, p. 249).

Nós ocidentais não conseguimos entender este assunto do Si Mesmo. Pelos últimos duzentos anos temos desenvolvido uma resistência forçosa à fé, mas fé não nos ajuda muito aqui porque investimos o purusha inteiramente em Cristo. Em nosso país, se alguém professa o Si Mesmo, ele teria encontrado Cristo. E assim esta ideia protestante, que externaliza o purusha, e então implica um equívoco; o eu por sua natureza é identificado com o Si Mesmo, e assim elevado alto demais. Se isso é reconhecido (à maneira de Eckhart) o homem é rebaixado (Tradução livre).

Se *sattvam* ou *chittam*, a consciência individual, é diferenciada do Si Mesmo, *kaivalyam*, que é o desprendimento da mística de Eckhart ocorre. Se o eu se identifica com o Si Mesmo, ele é elevado a alturas a que não pertence. Vendo a diferença, o eu se rebaixa para onde ele cabe mais apropriadamente. Por isso Mestre Eckhart diria: sim, você é muito importante, mas mesmo assim, abandone-se. O eu é rebaixado e redimido, e o *purusha*, liberado (JUNG, 2020, p. 249).

O paralelo com Mestre Eckhart acima é o comentário de Jung para o sutra 4.26, que diz: “*Then, in deep discrimination, thought gravitates toward freedom*” (JUNG, 2020, p. 249),

“Então, em profundo discernimento, o pensamento gravita em direção à liberdade” (Tradução livre). A rápida sequência de momentos que é o tempo cessa, e se tem a impressão que há um milênio para se viver. Pois quando *kaivalyam* é atingido, toda a sequência do tempo se integra em uma unidade. Não há mais momentos consecutivos, uma separação dos eventos e suas causas é atingida, isto é, um estado de eternidade (p. 249).

O *sutra* final escolhido por Jung é também o que encerra o texto de Patañjali, o 4.34: *“Freedom is a reversal of the evolutionary course of material things, which are empty of meaning for the spirit; it is also the power of consciousness in a state of true identity”* (JUNG, 2020, p. 250). *“Liberdade é a reversão do curso evolutivo da substância material, que nada significa para o espírito; é também o poder da consciência em um estado de identidade verdadeira”* (Tradução livre). De acordo com Gloria Arieira: *“Quando não há mais propósito para a vida humana, os gunas retornam à origem. [Isto é] a liberação. Ou [como também é conhecida]: o poder da consciência estabelecido em sua própria natureza”* (ARIEIRA, 2017, p. 273).

Não há mais propósito pois, na visão do Yoga, este é o propósito final. As forças que compõem e sustentam os processos do mundo, as *gunas*, Jung diz, retornam a sua origem e seu estado original, o Si Mesmo. Uma força estática e de existência própria surge, e no lugar do mundo, agora há o espírito — pura intuição, como Jung coloca, completamente distinta do ser material (JUNG, 2020, p. 250). *“In a brief outline, this is the main content of this Yoga Sutram. (...) This is the path of yoga”*, Jung encerra (p. 250). *“Em um breve esboço, este é o principal conteúdo do Yoga Sutram. (...) Este é o caminho do Yoga”* (Tradução livre).

5 ANÁLISE DOS SEMINÁRIOS SOBRE YOGA E MEDITAÇÃO

A Meditação no Yoga

Jung abre a primeira palestra fazendo um interessante paralelo entre meditação e imaginação ativa, que define como tornar conscientes as imagens que se manifestam no limiar da consciência (JUNG, 2020, p. 6). Nas raízes da imaginação ativa, fala de antigas práticas sacerdotais divinatórias, onde o divino se manifestava em visões facilitadas por meios como a superfície da água (p. 4). Meditação, como uma prática contemplativa, denota *templum*, uma zona definida para um encontro ou revelação, e a alquimia a considera o diálogo com o "outro invisível" (p. 7), ou *aliquem alium internum*, "algum outro interior" (JUNG, 2011, v. 9/1, p. 135). Sendo o eu o centro da consciência, tudo aquilo no homem que compõe sua alteridade interna está fora de seu limiar. O outro, então, é o inconsciente.

Vemos que para Jung, a meditação pode ser uma mediação. São palavras parecidas sem nenhuma conexão etimológica, mas aqui com forte conexão semântica. Esta mediação entre o eu e o outro interior é o que Jung chama de "função transcendente" (JUNG, 2011, v. 8/2, p. 13). Não deve ser entendida como algo metafísico, mas é chamada assim por tornar possível a união de conteúdos psíquicos de naturezas muito diferentes, conscientes e inconscientes (p. 18).

O Dicionário da Ciência da Religião, organizado pelo Dr. Frank Usarski e mais dois colaboradores, tem um verbete sobre meditação escrita pelo Dr. Roberto Serafim Simões. Simões, que cita Eliade em seu livro "Patañjali e o Yoga", abre o verbete da seguinte forma:

A meditação é uma prática ancestral, cuja origem se perde no tempo. Sua primeira sistematização como método religioso pode ser encontrada entre as escrituras hinduístas (*Yoga Sutras*) por volta do século II a.C. Eliade propôs como definição operacional para a meditação: "(...) diminuição voluntária das modificações mente/consciência na experiência religiosa" (SIMÕES, in USARSKI; TEIXEIRA; PASSOS, 2022, p. 648).

Nas duas primeiras palestras de 1938, Jung apresenta o Yoga de Patañjali, que tem como *samadhi* sua meta. No segundo capítulo, foi apresentada uma análise etimológica da palavra *samadhi*, bem como sua relação com a palavra *yoga*, com o intuito de dar ao leitor uma ideia de seu significado. Jung dá suas definições: "êxtase, contemplação,

supressão ou introversão”. Cada uma destas definições se relaciona de alguma forma com o conteúdo exposto no segundo capítulo. Seu contemporâneo Zimmer define *samadhi* ainda como “absorção” (ZIMMER, 1986, p. 306). Eliade tem uma forma peculiar de definir *samadhi*, através de um neologismo cunhado pelo próprio historiador — “ênstase”, que combina as definições do êxtase e da introversão (ELIADE, 1996, p. 76). “O *samadhi*, a ênstase yóguica, é o resultado final e o coroamento de todos os esforços e exercícios espirituais do asceta” (p. 76).

Uma exposição detalhada do termo requereria uma dissertação dedicada a isto — incluindo as subcategorias de *samadhi* que Patañjali descreve em seus *sutras*. Por ora, consideremos isto: Jung apresenta o Yoga de Patañjali em seus oito membros (*ashtanga*, de *ashta*, “oito”, e “*anga*”, membro) (JUNG, 2020, p. 22-24) e *samadhi*, sendo a meta e culminação do Yoga, como seu oitavo e último membro (FEUERSTEIN, 2006, p. 305; JUNG, 2020, p. 23). Foi apresentado no subcapítulo anterior o conceito de *samyama*, que são os três últimos membros do Yoga, reunidos em uma só denominação: *dharana*, *dhyana* e *samadhi* (ARIEIRA, 2017, p. 177; ELIADE, 1996, p. 71). Este é um conceito importante para entender a exposição de Jung sobre o “Yoga Sutra” como um todo.

Dharana é definido como “concentração” por Jung, e *dhyana*, como “meditação” (JUNG, 2020, p. 23). Estas definições estão em concordância com todos os acadêmicos neste trabalho frequentemente citados (ELIADE, 1996, p. 71; FEUERSTEIN, 2006, p. 305; ZIMMER, 1986, p. 306). Para entender estes dois importantes membros do Yoga, observemos os *sutras* 3.1 e 3.2 que definem os termos, traduzidos e comentados por Gloria Arieira: “*desabandhascittasya dharana — concentração é o ato de fixar a mente em um lugar*” e “*tatra pratyayaikatanata dhyanam — lá [na concentração], o fluxo contínuo de pensamento é a meditação*” (ARIEIRA, 2017, p. 171-172).

Dharana, fixar a mente em um só ponto, o exercício da concentração, tem como propósito estabilizá-la em um assunto, Gloria comenta (p. 171). Vyasa, que no século IV fez os mais importantes e respeitados comentários acerca do “Yoga Sutra”, no sutra 3.1 dá como exemplos de concentração a atenção nos *chakras* do umbigo ou coração, para termos uma ideia (LEGGET, 2006, p. 282). *Dhyana*, a meditação, é manter este estado de concentração em um fluxo contínuo, observando a tendência da mente de dispersar, e trazendo-a de volta (ARIEIRA, 2017, p. 173). Importante ressaltar que *dhyana* não apenas é este fluxo contínuo de foco que vai sendo adquirido com o treino, mas principalmente,

esta capacidade de se conscientizar de que a atenção se dispersa e voltar ao objeto de foco.

Ao listar os oito membros, Jung dá outra definição de *samadhi*, muito conhecida, porém vaga: *enlightment*, “iluminação” (JUNG, 2020, p. 23). Feuerstein usa a palavra “êxtase” (FEUERSTEIN, 2006, p. 314) e como vimos, Eliade usa seu próprio neologismo, “ênstase”, e Zimmer, “absorção”. Arieira também usa a palavra “absorção”. Segue o *sutra* 3.3: “*tadevarthamatranirbhasam svarupasunyamiva samadhih — Aquela mesma [meditação], iluminando o objeto de meditação, como que vazia do pensar, é samadhi, a absorção*” (ARIEIRA, 2017, p. 176). Sendo o *samadhi* descrito de maneira sóbria e objetiva como um estado de “absorção meditativa”, por ora escolheremos esta palavra. E finalmente o *sutra* 3.4, “*trayamekatra samyamah - os três juntos (dharana, dhyana, samadhi) são [chamados de] samyama*” (p. 177). Seguem os comentários de Arieira sobre os *sutras* 3.3 e 3.4:

Samyama é uma palavra cunhada por Sri Patañjali para denominar o conjunto formado por *dharana*, *dhyana*, *samadhi*. Isso porque a mente com capacidade de concentração é levada à meditação, que por sua vez conduz ao *samadhi*, a apreciação da realidade única.

A conquista de *samyama* pressupõe a conquista anterior dos cinco outros membros do Yoga — *yama*, *nyama*, *asana*, *pranayama*, *pratyahara* (ARIEIRA, 2017, p. 177).

Então *samyama* é a concentração, a meditação e a absorção meditativa. O *sutra* 3.7 descreve estes três últimos membros como ‘internos’, pois é uma disciplina aplicada diretamente sobre a mente. Os cinco membros posteriores são chamados “externos”, dando suporte para esta disciplina interna (p. 179). Eliade e Feuerstein descrevem grande semelhança e intimidade entre os três últimos membros, de modo a ser difícil compreendê-los e praticá-los isoladamente (ELIADE, 1996, p. 71; FEUERSTEIN, 2005, p. 257). Portanto, não seria errado compreender *samyama* também como meditação: a continuidade do fluxo da concentração, que leva à absorção meditativa.

As Bases para a Meditação

O quinto membro do Yoga é *Pratyahara*, que Jung define como a retração dos sentidos, e explica isto como, através da concentração, o praticante abstém-se da relação, interesse, curiosidade ou compulsão ligada aos objetos internos (JUNG, 2020, p. 23). É uma explicação satisfatória, com um detalhe: os membros do Yoga de Patañjali dão as bases

um ao outro, progressivamente. Então *pratyahara* não se dá através da concentração, é a concentração que é a continuação direta de *pratyahara*, dando-se através deste último (FEUERSTEIN, 2006, p. 312).

Zimmer dá uma clara definição de *pratyahara*: "*a retirada das funções sensoriais do campo dos objetos externos para o interior*" (ZIMMER, 1986, p. 306). Para ilustrar o conceito, em uma nota, cita a "Bhagavad Gita", verso 2.58: "*Quando, como a tartaruga que recolhe seus membros, os sentidos puderem ser completamente retirados dos seus objetos, então o conhecimento (prajña) adquire firmeza*" (ZIMMER, 1986, p. 331, n. 173). Feuerstein define como "recolhimento dos sentidos" (FEUERSTEIN, 2006, p. 312), uma tradução bastante usual, como concorda Eliade, sendo minucioso sobre o *pratyahara*: "*termo que se traduz geralmente por 'retração dos sentidos' ou 'abstração', mas que preferimos traduzir como 'faculdade de libertar a atividade sensorial da influência dos objetos exteriores'*" (ELIADE, 1996, p. 70).

Aqui é oportuno saltar para a sexta palestra de 1939. Nela, Jung apresenta conceitos do *Samkhya* e do Yoga, que exploramos anteriormente: *purusha*, sujeito identificado como o Si Mesmo, e *prakriti*, o objeto, que é a natureza fenomênica e no pensamento iogue, inclui o corpo do praticante, bem como sua mente, como objeto sutil. *Prakriti*, a natureza, é composta das três *gunas*, os três atributos da natureza, e *sattva*, o mais puro e iluminado deles, na interpretação psicológica de Jung trata-se da consciência do eu (JUNG, 2020, p. 230). Na palestra anterior, Jung comenta o sutra 3.35, que fala sobre o discernimento de *purusha*, o sujeito, e *sattva guna*, a qualidade mais sutil e refinada do corpo-mente. Barbara Miller, escolhida pelo editor como tradutora inglesa, em sua tradução chama *sattva* de "qualidade lúcida da natureza" e o *purusha* de "espírito" (uma perigosa escolha de palavra), e que falhar neste discernimento resulta na "experiência mundana" (MILLER apud JUNG, 2020, p. 219). Ainda, é uma tradução mais clara que a de Jakob Hauer, usada por Jung na palestra, que chama *sattva* de "substância luminosa do mundo", *purusha* de "o homem em si", e que falhar neste discernimento resulta no "consumo do mundo" (p. 217).

Neste *sutra*, consta a frase "*pratyayaviseso bhogah*", que significa "experiência de uma base não diferente" (ARIEIRA, 2017, p. 204) referindo-se à experiência de uma não diferenciação entre o sujeito *purusha* e os objetos do mundo mais sutis (incluindo a própria mente individual) — o que Miller chama de "experiência mundana", já que assim o

sujeito está entrelaçado com a atividade mental e seus vínculos com o mundo. *Bhoga*, que Arieira traduz como “a experiência” (p. 204), no dicionário Monier Williams conta como “*enjoyment, eating, feeding on, (...) fruition, usufruct, (...) experiencing, feeling, perception*” (WILLIAMS, 2008, v. 2, p. 1114). Traduzindo, “*prazer, comer, alimentar-se, (...) fruição, usufruto, (...) experienciar, sentir, percepção*” (Tradução livre). *Bhoga* é, então, experimentar o mundo, fazer usufruto das experiências sensoriais que ele oferece, alimentar-se dele — figurativa e literalmente falando. Há aqui uma indicação que esta é a palavra que Hauer traduz como “consumo do mundo”. Assim, todos os três tradutores estão corretos, mesmo Hauer, que faz uma escolha tão peculiar de palavras. Mas dá a Jung uma chance de comparar esta situação com uma passagem de Goethe, onde Mefistófeles refere-se a “comer o pó”, como faz a serpente do paraíso, como a luxúria pelo mundo (JUNG, 2020, p. 231, n. 517). Para livrar o homem deste *bhoga*, deste apetite pecaminoso pelo mundo que o leva ao sofrimento (*klesha*), Patañjali prescreve o recolhimento da atenção do mundo ao *purusha*, o sujeito (p. 231), através da meditação, como veremos a seguir.

Voltando ao quinto membro do Yoga, Monier Williams define o radical *praty-a-hr* como “*to draw in or back, to withdraw*” (WILLIAMS, 2008, v. 1, p. 983); “*retrait, recuar, recolher*” (Tradução livre) e o radical *praty-a-han* como “*to drive back, keep away, ward off*” (p. 983); “*recuar, repelir, afastar*” (Tradução livre). A palavra *pratyahata*, por exemplo, significa “*repelled, repulsed, rejected*” (p. 983); “*repelido, repulso, rejeitado*” (Tradução livre). Arieira explica que *ahara* significa “alimento”, sendo os objetos alimento para os sentidos, e as impressões sensoriais, alimento para a percepção (ARIEIRA, 2017, p. 165). *Pratyahara*, que tem em seu radical a ideia de recolhimento ou retração, na verdade significa “retrair-se do alimento”, “repelir ou afastar o alimento” — como alguém que recusa e afasta de si um prato de comida — sendo, o alimento aqui, o mundo e suas ofertas sensoriais.

Jakob Hauer pode ter usado uma escolha estranha de palavras, mas deu recursos a Jung para fazer analogias poéticas interessantes à audiência sobre o isolamento (*kaivalya*) do sujeito *purusha* e suas identificações e enlaces com as sutilezas da natureza fenomênica, e também nos serve para entender o quinto membro do Yoga. *Pratyahara* é um jejum sensorial onde a atenção retira-se dos estímulos externos e dá as bases para concentração, *dharana*. É a última etapa dos chamados “membros externos”, o elo que conduz à meditação, *samyama*. Em suma, *pratyahara* é a introversão da atenção, em seus aspectos mais básicos e primários — tirar a atenção do mundo e colocá-la em si -

antes da profunda interiorização do *samadhi*, onde camadas do corpo e da mente, usualmente percebidas como “si”, são também percebidas como objetos externos.

Pranayama é a chave para *pratyahara*. Significa literalmente “extensão do prana”, isto é, da força vital (FEUERSTEIN, 2006, p. 311). Quarto membro do Yoga, Jung o define como a arte de respirar, envolvendo os ritmos respiratórios que são geralmente inconscientes (JUNG, 2020, p. 23). O termo é muito conhecido através das escolas de Hatha Yoga, técnicas respiratórias que o especialista Mikel Burley descreve como o forte do Hatha Yoga e de que os tratados tradicionais descrevem uma grande variedade (BURLEY, 2000, p. 202, 205-207).

No contexto do "Yoga Sutra", no entanto, apenas cinco *sutras* são dedicados ao *pranayama*. O *pranayama* no "Yoga Sutra" é uma receita simples: regular a inspiração, a expiração e a suspensão entre estas etapas, de modo que cada uma delas, com o treino, torne-se tão prolongada e sutil, que se atinge o que o *sutra* 2.51 chama de uma “quarta forma de respirar” (além da inspiração, da expiração e da suspensão): uma forma tão sutil e sem esforço, que não é mais percebida, não é mais controlada (ARIEIRA, 2017, p. 162). A sutileza, o prolongamento e a imperceptibilidade faz com que não seja mais discernida inspiração de expiração, transcendendo a dualidade básica do ciclo respiratório e dando a impressão de que a respiração está constantemente suspensa. Nos dois últimos *sutras*, é descrito o benefício - as tendências que obscurecem a mente são eliminadas, e a concentração se torna possível (p. 163-164).

Em comparação ao arsenal de técnicas do Hatha Yoga, é uma prática simples, até mesmo singela, a prescrita por Patañjali — mas que exige muitos anos de árduo e dedicado treino. É ainda assim o coração da prática iogue — um outro fascinante tema que merece uma dissertação por si só, repleto de simbolismos espirituais profundos. Seguindo a linha do Yoga e psicologia, deixamos o tópico com o célebre verso II.2 do "Hatha Yoga Pradipika", tratado de Hatha Yoga do século XV: “Se o vento [*vata*] for irregular, a mente [*citta*] será irregular, quando [*a respiração*] ficar regular, tornará [*a mente*] regular. O *yogin* atingirá a estabilidade pelo controle do vento [*vayu*]” (SVATMARAMA, 2017, p. 59).

O terceiro *anga* do "Yoga Sutra", *asana*, é ainda mais conhecido através do Hatha Yoga, significando literalmente “assento” (FEUERSTEIN, 2006, p. 210) mas usualmente

traduzido como “postura”, sendo dessa forma traduzido por Jung (JUNG, 2020, p. 22). Burley escreve que o radical *as* significa “estar presente”, “existir”, “habitar”, “residir”, “sentar quietamente”. No contexto do Hatha Yoga, fala de uma variedade grande de posturas corporais a serem mantidas por um período prolongado, mas em outros textos de Yoga, como a Bhagavad Gita, *asana* refere-se a posturas sentadas de meditação (BURLEY, 2000, p. 197). É o caso do “Yoga Sutra” — apenas dois *sutras* são separados ao tema. O sutra 2.46 diz apenas “*sthirasukhamasanam*”, “*Asana é a postura firme e confortável*” (ARIEIRA, 2017, p. 157) e o 2.47, “*Através da meditação no Ilimitado e da diminuição das atividades [há a conquista da postura confortável e firme]*” (p. 158), Gloria traduz, acrescentando entre colchetes para a compreensibilidade do sucinto *sutra*.

O comentarista Vyasa faz uma lista de doze posturas meditativas como comentário do sutra 2.46, nem todas sentadas (ou confortáveis) (LEGGET, 2006, p. 273). O importante a entender, é que no contexto do “Yoga Sutra”, o “assento” do corpo, firme porém confortável, tem como propósito a meditação (ARIEIRA, 2017, p. 158). Através da imobilidade corporal, conquista-se a estabilidade mental, de forma parecida como no verso acima de Swami Swatmarama, sobre o controle do alento vital. Feuerstein, em “Uma Visão Profunda do Yoga”, no seu capítulo “O que é Meditação”, comenta o sutra 2.47 de maneira elucidadora:

Na verdade, não podemos compreender o processo de meditação segundo Patañjali sem voltar mais ainda, a saber, sem voltar para a prática da postura. É aí que a meditação realmente começa. Isso porque a postura envolve um alto grau de relaxamento, e como Patanjali diz no aforismo 2.47, exige a “coincidência com o infinito [espaço da consciência]” (FEUERSTEIN, 2005, p. 257).

Posturas Éticas

Atenção à postura, à respiração, introverter a atenção, concentrá-la, manter a concentração e absorvê-la em si mesma. Estes são os seis últimos dos oito membros do Yoga. Os dois primeiros, que dão base a todos os acima citados, são a atenção à conduta ética iogue. São chamados *yama* e *niyama* (JUNG, 2020, p. 22). Da exposição dos membros do Yoga que Jung faz, são os membros que Jung menos comenta. Seu único comentário, sobre *yama*, é que é o autocontrole moral e conduta ética - mas não no sentido de moralidade, mas um *ethos*, o que sempre confundimos (p. 22). No verbete sobre Ética e Moral do dicionário das religiões, Marcelo Perine escreve que moral vem do latim *mos*, “costume”, e *ethos*, segundo Cícero, significa “o que é pertinente aos

costumes”. Assim, as duas expressões se referem à mesma realidade, mas alguns autores reservam o termo “moral” para o conjunto de costumes como fenômeno concreto, e a ética como a análise filosófica dos fundamentos e conceitos morais de toda moral (PERINE in USARSKI; TEIXEIRA; PASSOS, 2022, p. 345).

Martin Liebscher, em nota, define *yama* como “*restraints*” (restrições), e *niyama* como “*observances*” (observações) (JUNG, 2020, p. 23, n. 142, 143). É condizente com o que escreve Arieira: “*Em yama, temos uma lista de coisas que devem ser evitadas. Os niyamas, por outro lado, são disciplinas que devem ser realizadas com atenção e deliberação*” (ARIEIRA, 2017, p. 144). São cinco os *yamas*, e cinco os *niyamas* (FEUERSTEIN, 2006, p. 306, 308) - ou seja, o primeiro membro do Yoga oferece uma lista de cinco valores proscritos, e o segundo membro do Yoga, cinco valores prescritos. Jung no final da palestra de 4 de novembro de 1938 não chega nem a listar os *yamas* e *niyamas*, é o editor Martin Liebscher que se encarrega de listá-los em nota (JUNG, 2020, p. 23, n. 142, 143). Mas uma breve exposição destes valores é relevante para uma análise posterior de como Jung define o Yoga a partir os *kleshas*, o sofrimento existencial.

Conforme Gloria Arieira traduz, Patañjali escreve no sutra 2.31: “[*Yama*] é um grande compromisso em relação a todo mundo, independente de classe, país, tempo ou circunstância” (ARIEIRA, 2017, p. 143). Patañjali, em um texto que data cerca de dois mil anos, propõe uma ética socialmente universal e igualitária. Nos comentários do *sutra* anterior, onde os *yamas* são listados, Arieira comenta de forma humana e compreensível a necessidade de uma ética que seja restritiva. Diante de nosso sentimento inato de impotência diante do mundo, sentimos a urgência de nos proteger que nos faz muitas vezes cometer agressões e desrespeitos com o outro. “*Yama é o controle de uma tendência que é natural, como partir para a agressão quando a pessoa se sente ameaçada. Yama é conter um impulso natural*” (ARIEIRA, 2017, p. 142). Feuerstein lista os cinco *yamas*: “1. não violência (*ahimsa*); 2. veracidade (*satya*); 3. não roubar (*asteya*); 4. castidade (*brahmacharya*); 5. não cobiçar (*aparigraha*)” (FEUERSTEIN, 2006, p. 306) — uma negação ética da violência, da mentira, do roubo, da promiscuidade e da ganância.

Listados os cinco valores proscritos, o segundo membro, *niyama*, lista os cinco valores prescritos e encorajados: “1. pureza (*shauca*); 2. contentamento (*santosha*); 3. ascese (*tapas*); 4. estudo (*svadhyaya*); 5. devoção ao Senhor (*ishvara-pranidhana*)”

(FEUERSTEIN, 2006, p. 308). Enquanto os cinco *yamas* prescrevem uma ética universal, os *niyamas* prescrevem aqueles valores que ajudarão o iogue em sua meta específica. Sobre o *yama*, em contraposição a *niyama*, Eliade escreve:

Estes 'refreamentos' podem ser encontrados em todas as éticas e observados tanto por um aprendiz de Yoga quanto por qualquer homem honesto e puro. Sua prática não busca um estado específico de Yoga, mas um humano "purificado", superior ao da humanidade comum (ELIADE, 1996, p. 55).

Os *yamas* são razoavelmente autoexplicativos, os *niyamas* precisam de um pouco de exposição. A pureza a que Eliade se refere, vindo dos cinco *yamas*, é figurativa, sendo a decência humana aquela à qual o historiador considera como um valor universal. *Saucha*, o primeiro *niyama*, é a pureza em sentidos mais específicos. Zimmer define *saucha* como "limpeza do corpo e pureza da mente" (ZIMMER, 1986, p. 305). Sobre o sutra que descreve os *niyamas*, o comentador Vyasa escreve que a pureza externa se obtém através de banhos e dietas, e a pureza interna, "lavando as manchas da mente" (LEGGET, 2006, p. 264). Adí Shankara, o sábio que viveu no século VIII e que escreve subcomentários aos de Vyasa, escreve que lava-se as manchas da mente, como o desejo e a ira, nas águas da meditação: concentrando-se em seus valores opostos (p. 264). Vale lembrar que *saucha* pode incluir também uma série de exercícios de purificações orgânicas internas enfatizadas no Hatha Yoga, como Eliade coloca (ELIADE, 1996, p. 56).

Santosha, o contentamento, é definido por Zimmer como satisfação com o que nos acontece, equanimidade ante o conforto, o desconforto e toda espécie de acontecimentos (ZIMMER, 1986, p. 305). Vyasa explica *santosha* como estar satisfeito com os recursos que se tem à mão e não desejar mais, e Shankara no subcomentário explica que partindo desta satisfação, embora possa haver faltas, é dizer "é o bastante" (LEGGET, 2006, p. 264-265). Feuerstein aponta contentamento como a virtude diametralmente oposta à mentalidade consumista, movida a adquirir cada vez mais a fim de preencher o vazio interior (FEUERSTEIN, 2006, p. 308). Gloria Arieira, singelamente, define como "um sorriso interior em relação ao que somos e o que temos" (ARIEIRA, 2017, p. 144).

A Atitude do Yoga

Nas últimas oito páginas, foi exposto o *ashtanga yoga* de Patañjali, o Yoga de oito membros, que Jung cita no final da segunda palestra de 1938 (JUNG, 2020, p. 22). Foram comentados, de forma sumarizada, todos os seus oito membros, partindo dos três últimos

(*samyama*, os membros internos), e em ordem regressiva, os cinco membros externos até chegar aos dois primeiros, *yama* e *niyama*. Este sumário sobre a estrutura do *ashtanga yoga* visa a dar ao leitor um panorama para compreender os comentários de Jung a partir daqui.

Jung, no desenvolvimento de suas palestras, dá grande ênfase à ideia de que há um paralelo entre o discernimento entre *purusha* e *sattva*, no Yoga, com diferenciação entre a consciência do eu e o Si Mesmo, na individuação. Os sutras que Jung cita para apresentar esta ideia tratam de *samyama*, o agrupamento dos três últimos membros do Yoga, que aqui chamamos de meditação. A exposição do *ashtanga* visa a esclarecer isto.

Outra ênfase que Jung dá em sua perspectiva sobre o Yoga, digna de análise, é a noção de que o Yoga visa a diminuição dos *kleshas*, o sofrimento existencial, como definição e finalidade. Na abertura da primeira palestra, Jung proclama que o Yoga intende uma diminuição dos *kleshas* (JUNG, 2020, p. 11). Em “Considerações em Torno da Psicologia Oriental”, publicado posteriormente a estes seminários, Jung define o Yoga como a imposição de um jugo sobre os *kleshas*, como apresentado no primeiro capítulo (JUNG, 2011, v. 11/5, p. 102). E para fazermos uma análise desta afirmação, concluímos a exposição do *ashtanga yoga* apresentamos os últimos três valores da lista dos *niyamas*, o segundo membro do Yoga — que assim como os três últimos membros, também foram agrupados de forma tríplice em uma mesma nomenclatura por Patañjali.

Mesmo muito antes de apresentados os *yamas* e *niyamas*, Patañjali abre o segundo capítulo: “*tapah svadhyayesvarapranidhanani kriya yogah — Kriya Yoga [consiste em] austeridade, estudo das escrituras e entrega a Isvara*” (ARIERA, 2017, p. 98). Como listado acima por Feuerstein, austeridade (*tapas*), estudo das escrituras (*svadhyaya*) e entrega a Isvara, o Senhor (*Ishvara pranidhana*) são os três últimos *niyamas*, os três últimos valores prescritos para o aspirante ao Yoga. Patañjali os agrupou e os chamou de Kriya Yoga — o “Yoga da Ação” (LEGGET, 2006, p. 174). Nos dois próximos tópicos, veremos porque este *sutra* é tão relevante em relação a como Jung define o Yoga.

Entrega ao Si Mesmo

Comentemos os três últimos *niyamas* de trás para a frente, começando pelo último. “Devoção ao Senhor” é como Feuerstein e Liebscher definem *Ishvara Pranidhana*

(FEUERSTEIN, 2006, p. 308; JUNG, 2020, p. 22, n. 123). Eliade nos aproxima do sentido o qual é o intuito deste trabalho apresentar: “o esforço para fazer de Deus (*Isvara*) o motivo de todas as suas ações” (ELIADE, 1996, p. 55). Zimmer junta as definições: “*isvarapranidhana, entregar-se ao Senhor, isto é, a prática da bhakti, a devoção ao aspecto pessoal do Ser divino como governante onipresente do Universo (...), a quem devem se oferecer os frutos (phala) de todas as ações*” (ZIMMER, 1986, p. 305).

Foi dita no primeiro capítulo deste trabalho a paridade entre as escolas filosóficas do *Samkhya* e do Yoga, sendo que a única diferença, segundo Zimmer e Eliade, é que o *Samkhya* trata apenas de seu aspecto teórico e metafísico, apresentando seu conhecimento como via soteriológica, enquanto o Yoga propõe, para isto, uma prática. Ainda há uma outra pequena diferença, omitida no primeiro capítulo e oportunamente aqui apresentada: “enquanto o *Sankhya* é ateísta, o Yoga é teísta, visto que postula a existência de um Deus supremo (*Isvara*)” (ELIADE, 1996, p. 22). Isso é assunto de debate, como escreve Feuerstein, pois esta “pequena diferença” tem grande impacto no pensamento original do *Samkhya*, que apresenta o *purusha*, a essência humana, como via de salvação a ser conhecida, mas não adorada (FEUERSTEIN, 1996, p. 300). Feuerstein acredita que Patañjali acrescenta o conceito hindu de *Ishvara* para acrescentar ao Yoga um caráter devocional presente no hinduísmo e nas concepções do Yoga anteriores a Patañjali, e acarretar o elemento da graça nos esforços do aspirante (p. 309-310).

O “Yoga Sutra” define *Ishvara* como um “*purusha* especial”: “Ele é considerado um *primus entre pares*, “primeiro entre iguais” — um “Si Mesmo especial”, como diz Patañjali” (FEUERSTEIN, 2006, p. 300). Sua diferença reside no fato de jamais estar privado de sua onisciência e onipresença, ao contrário do *purusha* nos seres individuais, que embora idênticos em natureza e intrinsecamente livres, não são eternamente conscientes desta verdade como o *Ishvara* (p. 309).

Assim, segundo os comentários de Arieira acerca dos *sutras* que o descrevem (1.23-1.28), *Ishvara* é livre da causalidade, do tempo e da morte (ARIEIRA, 2017, p. 67), é a causa e efeito do universo, sendo o universo em si e todas as leis que o governam, e não existe nada diferente ou separado dele (p. 66). Sendo ele o todo, causa e efeito de tudo que existe, não há palavra que o possa designar, assim seu nome é *Om* (p. 67-68), que deve ser repetido e contemplado (p. 67).

O primeiro destes *sutras*, o 1.23, Patañjali descreve *Ishvara pranidhana* como um dos meios de chegar diretamente à *samadhi* (ARIEIRA, 2017, p. 63) - para entendermos a importância deste *niyama*. No sutra 2.25, Patañjali repete: “Da entrega à *Isvara*, [advém] a conquista da total absorção” (p. 156). Nos comentários de Arieira sobre estes dois *sutras*, vamos entender o significado deste *niyama*, unido as definições de todos os autores previamente citados e entendendo mais adiante porque Jung enfatiza que o Yoga tem, como definição, a finalidade de eliminar o sofrimento existencial, *klesha*.

Arieira escreve que entregar, *pranidhanat*, significa ceder, abrir mão da resistência e da não-aceitação. *Ishvara* é a causa da criação e das leis que a mantêm funcionando. Nós, o indivíduo, somos criaturas (ARIEIRA, 2017, p. 156). Entregar-se a *Ishvara* significa ceder às leis que governam o universo, cumprir as ações que são seus deveres e lidar com os resultados sem se sentir vítima das circunstâncias. Reconhecendo e apreciando que fazemos parte de um universo natural onde há uma ordem e harmonia, abrimos mão de exigir que a vida funcione da forma como queremos. Quando não compreendemos isso, nos sentimos separados, limitados e amedrontados — o ego, *ahamkara*, tem como reação natural tentar controlar tudo à sua volta, ocupar este lugar de *Ishvara* - não conseguindo aceitar os acontecimentos e a eles resistindo. Não resistir é entregar-se, que também é chamada *bhakti*, pois é uma entrega devocional. A atitude entregue, diligente, dando o melhor e assim sem reclamar dos resultados das ações é chamada *karma yoga*, yoga da ação, sinônimo de *kriya yoga*. Além disso, *pranidhana* pode significar também meditação — Gloria aqui cita uma passagem no *Bhagavad Gita* onde Sri Krishna prescreve meditar, através do símbolo *Om*, em *sagunabrahma* - um conceito filosoficamente idêntico ao que Patañjali descreve como *Ishvara*, e é também a mesma prescrição de Patañjali (p. 64-65). Assim, *Ishvara Pranidhana* é uma atitude de não-controle perante a vida, abrindo mão das exigências que como ela deve ser — mas também uma síntese de muitos elementos centrais no Yoga. Esta atitude dá ao praticante a capacidade de se manter firme na identidade comum entre o indivíduo e o *Ishvara*. Quando esta identidade comum se manifesta no entendimento, o momento da percepção desta não-dualidade se chama *samadhi* (p. 156).

O *niyama* que antecede *Ishvara Pranidhana* chama-se *svadhyaya*, que Feuerstein traduz como “estudo” (FEUERSTEIN, 2006, p. 308) e Arieira, complementarmente, como “estudo das escrituras” (ARIEIRA, 2017, p. 98). Zimmer define também como estudo, bem como

“memorização dos textos sagrados que transmite os princípios do Vedanta, mantendo-os na mente pela constante recitação interior e meditando incansavelmente acerca do significado das fórmulas e preces religiosas, como, por exemplo, a mística sílaba OM” (ZIMMER, 1986, p. 305). O “Om”, como vimos anteriormente, é o som que nomeia *Ishvara*, que no *samadhi* se revela idêntico ao *purusha*. Vedanta significa “o final dos Vedas”, e seus textos são assim chamados não apenas por estarem situados na parte final de cada um dos quatro Vedas, em termos da estrutura física do cânon védico, mas também por tratar-se do objetivo final do ser humano, que é o autoconhecimento e a libertação. (DAYANANDA, 2016, p. 87-88). “So in the scriptures known as the Vedas there is a section at the end of each Veda which deals with the nature of self”, Swami Dayananda escreve (p. 88). “Então nas escrituras conhecidas como os Vedas, há uma seção no final de cada Veda que trata da natureza do si mesmo” (Tradução livre). Feuerstein lembra que a palavra *svadhyaya* é composta de *sva*, “seu próprio”, e *adhyaya*, “adentrar” (FEUERSTEIN, 2006, p. 309). *Svadhyaya* é adentrar ou conhecer o Si Mesmo — é o estudo do Si Mesmo. Dá as bases para *Ishvara Pranidhana*, viver a vida na humilde e madura atitude de entrega ao Si Mesmo, pois é preciso conhecê-lo antes, discerni-lo de um si mesmo menor, o ego. Disso se trata o Yoga e também o processo de amadurecimento da personalidade na análise, como Jung mostra em seus paralelos.

O Árduo e o Ardor

O terceiro *niyama* da lista de Patañjali e último que aqui exploramos encerra toda a exposição do *ashtanga yoga* e nos permite focarmos nos comentários de Jung propriamente ditos. *Tapas*, que Feuerstein, Eliade e Arieira traduzem como “ascese” (ARIEIRA, 2017, p. 144; ELIADE, 1996, p. 55; FEUERSTEIN, 2006, p. 308), e Zimmer, como “austeridade” (ZIMMER, 1986, p. 305). A palavra “ascese” vem do grego *askesis*, e significava inicialmente o treino dos atletas. Entre os gregos passou a designar um treino do espírito, exercício da vontade e do intelecto, e culminou entre estoicos assumindo a conotação de renúncia com o objetivo de dominar a concupiscência (DE SOUZA in USARSKI; TEIXEIRA; PASSOS, 2022, p. 26). *Tapas* é a ascese indiana: uma atitude austera que favorece a disciplina e o autocontrole, nega os apetites corporais excessivos e renuncia aos desejos mundanos, visando pavimentar o caminho do aspirante espiritual.

Lembrando mais uma vez como Jung define o Yoga em “Considerações em Torno da Psicologia Oriental”, como “a imposição de jugo sobre os *kleshas*”, Jung nesta mesma passagem compara os *kleshas* com as concupiscências (JUNG, 2011, v. 11/5, p. 102). A definição de *tapas* como ascese é precisa, tendo nítido paralelo com o conceito greco-latino. Apenas sua origem etimológica difere: *tapas* literalmente significa “calor”, “clarão” ou “brilho” (FEUERSTEIN, 1996, p. 308; JUNG, 2020, p. 9).

Lembremos que no tempo dos mais antigos hinos védicos, *tapas* e *yoga* eram sinônimos (FEUERSTEIN, 2005, p. 39) — os iogues da época eram caracterizados como ascetas renunciantes. Portanto, Jung é preciso quando diz que *tapas* designa as práticas ascéticas de concentração das quais o Yoga se desenvolve e se sistematiza (JUNG, 2020, p. 10). Quando Jung compara o processo meditativo iogue com a alquimia e a imaginação ativa, Jung traz à tona a conotação de ardor e calor da palavra *tapas* para dizer que a atenção concentrada gera calor metafórico, que tem influências transformadoras na psique por meio da atenção dada pela consciência ao conteúdo inconsciente — assim como o fogo transforma e refina os elementos na alquimia (p. 8-9).

Se consideramos os dois primeiros membros do Yoga, *yama* e *niyama*, as cinco proscricções e as cinco prescrições éticas, como uma única lista de dez recomendações, os três últimos elementos da lista, *tapas*, *svadhyaya* e *ishvara pranidhana*, ocupam uma posição especial a ponto de serem chamados de Kriya Yoga, o Yoga da Ação, como vimos no primeiro sutra do segundo capítulo do “Yoga Sutra” (ARIEIRA, 2017, p. 98). Sobre o Kriya Yoga, o sutra seguinte diz: “*tem como objetivo produzir a absorção e reduzir os sofrimentos*” (p. 194). Aqui, a palavra “absorção”, como temos usado, é o *samadhi*, e “os sofrimentos” referem-se aos *kleshas*, que Patañjali apresenta e lista no sutra seguinte, e dedica os nove sutras seguintes à sua compreensão.

Ou seja, a afirmação que Jung faz na primeira palestra — de que o Yoga tem como objetivo alcançar o *samadhi* e reduzir os *kleshas* (JUNG, 2020, p. 11) e repete a última parte em um texto posterior (JUNG, 2011, v. 11/5, p. 102), está correta baseada no sutra 2.1, que apresenta o Kriya Yoga. Patañjali, após enumerar e explicar cada um dos cinco *kleshas*, adiciona no sutra 2.11: “*As expressões deles (dos klesas) devem ser abandonadas através da meditação*” (ARIEIRA, 2017, p. 112). O Raja Yoga apresentado por Patañjali em seu “Yoga Sutra” é, no fundo, um tratado de meditação. No início deste capítulo, entendemos *samyama*, a culminação do *ashtanga yoga*, seu “Yoga de oito

membros” como também é chamado, como meditação. Vimos recentemente também que *Ishvara Pranidhana*, a culminação dos valores do Kriya Yoga, sintetiza de certa forma o Yoga e pode ser também um sinônimo de meditação, e que conduz ao *samadhi*. Vimos agora que o próprio Kriya Yoga tem como intuito o *samadhi*, a absorção meditativa, e a diminuição do sofrimento existencial, *kleshas*.

Concluimos que Jung está correto: o Yoga, apresentado no "Yoga Sutra", tem como intuito a diminuição dos *kleshas*. Através do autoconhecimento e da rendição ao Si Mesmo, conquistado impondo-se o jugo da concentração e da meditação, liberta-se do jugo do sofrimento existencial. Muito como entrar em análise: onde o analisando conhecendo-se, confrontando-se e reconhecendo uma parte sua maior que si próprio, aprende-se a viver em melhor harmonia com si próprio, com os outros e com a vida — com menos sofrimento. Mas como a análise, o Yoga exige disciplina, sacrifícios, renúncias e muitas vezes a capacidade de suportar desconfortos. É um árduo caminho, que exige determinação ardorosa, concentrada.

No "Katha Upanishad", o deus da morte Yama, tido como o *guru* arquetípico, avisa ao jovem Nachiketa, o aluno ideal que com vontade férrea desce até o inferno para ter suas lições, que o caminho pela frente não será fácil: "*Eleve-se. Acorde. Tendo se aproximado dos grandes, conheça o Atman. Os sábios dizem que aquele caminho para o autoconhecimento é difícil de ser atravessado; assim como o fio afiado da navalha é difícil de ser atravessado*" (ARIEIRA, 2017, p. 103). Lembra as palavras do evangelho: "*E porque estreita é a porta, e apertado o caminho que leva à vida, e poucos há que a encontrem*" (Mt 7:14).

O Sofrimento Existencial

Ainda na segunda palestra, Jung apresenta os cinco *kleshas*, tema a que Jung dá grande ênfase em seus seminários, textos e passagens sobre o *yoga* hindu. Os *kleshas* foram introduzidos no primeiro capítulo deste trabalho, segundo o dicionário Monier Williams e Gloria Arieira. No terceiro capítulo, que trata dos seminários de Kundalini Yoga, a partir da resposta de Jung a Sra. Bailward, discutimos por que o quarto *klesha*, *dvesha*, é melhor traduzido como "aversão" do que "ódio", palavra que Jung escolhe como tradução a partir de suas fontes, tanto em seus seminários de 1932 como nesta palestra, em 4 de novembro de 1938. Vimos também que o entendimento de Jung de *klesha* como um

mecanismo inconsciente é condizente com a visão de Mircea Eliade, que mostra que a cultura do Yoga tinha sua própria concepção do inconsciente (ELIADE, 1996, p. 48-49).

Jung diz que o primeiro *klesha*, a ignorância, é a raiz dos demais quatro, o que é muito preciso, sendo isto afirmado no sutra 2.4 (ARIEIRA, 2017, p. 105). Aponta a ignorância como o principal inimigo, e que o Yoga se esforça em direção ao conhecimento - algo muito condizente com a tradição, como vimos no capítulo 2 sobre as semelhanças entre o *Samkhya* e o Yoga, com a diferença de que o Yoga propõe uma *praxis* (ELIADE, 1996, p. 27-28). Tem o cuidado de pedir à audiência para não confundir *avidya* com o inconsciente da Psicologia Analítica, e define o conceito precisamente segundo o "Yoga Sutra": não discernir o impermanente e o eterno (JUNG, 2020, p. 15). Sobre o inconsciente, como escreve Jung em "Definições": "*para mim este conceito é exclusivamente psicológico e não filosófico, no sentido metafísico*" (JUNG, 2013, v. 6, p. 465).

Define *raga* como apego aos objetos sensoriais (JUNG, 2020, p. 14). Liebscher acrescenta em nota que apesar de a palavra poder ser interpretada como sensualidade, inclinação pelos prazeres dos sentidos, é normalmente traduzida como "apego" (p. 14¹²²), de forma mais ampla, já que experiências agradáveis e prazerosas nem sempre se limitam ao sensorial. Possivelmente, desta noção Jung associa os *kleshas* à noção agostiniana de *superbia* e *concupiscentia* (JUNG, 2011, v. 11/5, p. 102): "*Porque tudo o que há no mundo, a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e a soberba da vida, não é do Pai, mas do mundo*" (1Jo 2:16).

O segundo *klesha*, imediatamente seguido de *avidya*, é *asmita*, definido por Jung como egocentrismo e apego ao eu (JUNG, 2020, p. 14). Este fez parte da pergunta da Sra. Bailward nos seminários de 1932, em que Jung dá como resposta sua interpretação psicológica a partir da definição de Hauer (JUNG, 1996, p. 4) e cuja comparação com a definição deste seminário, deixamos para o capítulo seguinte. Apresentamos a definição de *asmita* no capítulo 1, como a identificação do sujeito *purusha* com a mente, os sentidos e o corpo, na cultura do Yoga, considerados objetos (ARIEIRA, 2017, p. 108). É o desdobramento lógico de *avidya*, confundido o eterno (*purusha*) com o impermanente (o indivíduo mente-corpo), identifica-se com esta manifestação individual, o que produz enorme apego — como Jung postula (JUNG, 2020, p. 14).

Medo da Morte

Confundir o *purusha* eterno com sua expressão impermanente e com ela identificar-se leva não só ao apego, mas à expectativa da imutabilidade. Não sendo este o caso, segue um enorme desamparo. Este é o quinto *klesha*, *abhinivesha* — um desejo por permanência em uma existência mutável — o produto final de *avidya*, agora não uma confusão, mas um desejo, um afinco. É definido por Jung como “apego à vida”, e interessantemente, “*life anxiety*”, “ansiedade vital” (JUNG, 2020, p. 14). Seis meses depois, na palestra de 19 de Maio de 1939, ele traduz *abhinivesha* como “medo da morte”. Condiz com Arieira: “*Abhinivesa é o quinto klesa. Pode ser traduzido com medo apego à vida ou medo da morte*” (ARIEIRA, 2017, p. 111).

Confusão entre o eterno e o mutável, identificação com o corpo perecível, apego por prazer, aversão pela dor, medo da morte. Eis o tom existencial de como o Yoga apresenta o sofrimento humano. Para o teólogo existencialista Paul Tillich, a ansiedade tem como base a morte — tanto física quanto psicossocial, expressa na falta de sentido e no isolamento social (TILLICH, 1976, p. 28). Finitude é também raiz da angústia para o pai do existencialismo ocidental, Kierkegaard, chamada por este de desespero: “*O eu é a síntese consciente de infinito e de finito em relação com ela própria, o que não se pode fazer senão contatando com Deus (...) Enquanto não consegue tornar-se ele próprio, o eu não é ele próprio; mas não ser ele próprio é o desespero*” (KIERKEGAARD, 2010, p. 46). A síntese entre finitude e infinitude no indivíduo compõe o eu, para o autor dinamarquês, e só pode ser feita através do contato com Deus. Sem isto, o eu em sua finitude não consegue realizar-se, o que resulta em angústia. Em “Sobre a Vida Após a Morte”, Jung escreve: “*O problema das relações entre o “homem intemporal”, o Si Mesmo, e o homem terrestre, no tempo e no espaço, suscita as mais difíceis perguntas*” (JUNG, 1963, p. 279). Mais adiante, invoca: “*Para o homem a questão decisiva é esta: você se refere ou não ao infinito? Tal é o critério de sua vida*” (p. 281). Como Kierkegaard, à sua maneira, Jung diz:

Só alcanço e sentimento do ilimitado se me limito ao extremo. A maior limitação do homem é o Si Mesmo; ele se manifesta na constatação vivida: “sou apenas isso!” Somente a consciência de minha estreita limitação no meu Si Mesmo me vincula ao ilimitado do inconsciente. É quando me torno consciente disso que me sinto ao mesmo tempo limitado e eterno (JUNG, 1963, p. 281-282).

O Eu e o Si Mesmo

Percorrido em cada um de seus membros o *ashtanga yoga* de Patañjali citado por Jung, adereçado o sofrimento existencial cuja extinção é precisamente apontada por Jung como o propósito do Yoga, podemos finalmente seguir para a palestra 4 e 5 de 1939, proferidas em 19 e 26 de Maio, para examinarmos as ideias centrais que Jung oferece à sua audiência — temos agora as bases para seu entendimento. Jung retoma o tema do "Yoga Sutra" 6 meses depois, desde a palestra de 4 de novembro de 1938. Após uma recapitulação dos conceitos previamente apresentados, Jung apresenta o sutra 3.35 do "Yoga Sutra". As traduções do sânscrito para o alemão que usa são de Paul Deussen e Jakob Hauer. Alguns aspectos da tradução de Hauer foram comentadas no tópico "As Bases para a Meditação", em que foi explicado o quinto membro do Yoga *pratyahara*. Na tradução inglesa da transcrição do seminário, para o benefício da clareza o editor Martin Liebscher opta por uma tradução mais contemporânea, direta do sânscrito para o inglês, de Barbara Miller. Nesta análise, sigamos a mesma sensatez, voltando às fontes originais de Jung apenas quando necessário. Apresentamos mais uma vez o sutra segundo Miller, cuja tradução data da década de 90 — lembrando dos cuidados na tradução livre em manter *purusha* no original, ao invés de "espírito" — e ainda em paralelo a tradução de Gloria Arieira, direito do sânscrito para o português na última década.

Wordly experience is caused by a failure to differentiate between the lucid quality [sattva-guna] of nature [prakriti] and the spirit [purusha]. From perfect discipline of the distinction between spirit as the subject of itself and the lucid quality of nature as a dependent object, one gains knowledge of the spirit. (JUNG, 2020, p. 219)

A experiência mundana é causada por não conseguir diferenciar entre a qualidade lúcida da natureza e o *purusha*. Da disciplina perfeita da distinção entre o *purusha* como sujeito de si mesmo e a qualidade lúcida da natureza como um objeto dependente, se adquire o conhecimento de *purusha*. (Tradução Livre)

[Devido à reflexão] sobre o coração, há total conhecimento da mente. Apesar de haver completa diferença entre o ser individual e o Purusha, há a experiência de uma base não diferente, devido à busca mais alta. Devido ao *samyama* sobre a identidade de si mesmo, há o conhecimento de Purusha (ARIEIRA, 2017, p. 204).

Foram apresentados no subcapítulo anterior *sattva* como uma das três *gunas*, as três propriedades constituintes de *prakriti*, o mundo fenomênico. Mas Gloria Arieira, nos comentários do sutra, explica: "*sattva é o nome de um dos três gunas, mas significa também a mente, onde há predominância de sattva-guna, e, por extensão de sentido, o ser consciente*" (ARIEIRA, 2017, p. 205). Sobre o *purusha*, continua: "*Purusha pode significar o jiva e também Isvara, pois refere-se a Brahman, a realidade básica de tudo*" (p. 205). Comparando com o que Jung diz na palestra de 26 de maio, quando ele

comenta o sutra, notamos que os comentários de Arieira e de Jung estão em sintonia, apesar de cada um afirmar o mesmo a partir de campos teóricos diferentes, a cultura indiana e a Psicologia Analítica:

This chiefly concerns the idea of the Self, the question of the Self's relationship to consciousness, and the concept of that ultimate state, which I have described to you as the dissolution of consciousness (JUNG, 2020, p. 219).

Isto principalmente se trata da ideia do Si Mesmo, da questão da relação do Si Mesmo com a consciência, e a conceito daquele último estado, em que eu descrevi a vocês como a dissolução da consciência (Tradução livre).

Para fins de esclarecimento, o estado último de “dissolução da consciência” que Jung havia se referido anteriormente na palestra do dia 19 de maio, trata-se do estado do vazio, *shunyata*. Esta é mais alta forma de *samadhi*, mas Jung tem suas ressalvas em considerar este um estado de consciência elevada, já que ser consciente do vazio é uma *contradictio in adjecto*: a consciência precisa de um objeto, uma relação sujeito-objeto, não há como ser consciente no vazio (JUNG, 2020, p. 213). “*But Eastern philosophy doesn't fret over these nuances*”, diz (p. 213). “*A filosofia oriental não se preocupa com estas nuances*”. Isso foi abordado no capítulo anterior e será discutido mais adiante.

A interpretação de que o sutra 3.35, que se trata da diferenciação de *purusha* e *sattva*, fala da diferenciação entre a consciência do eu e o Si Mesmo é a principal proposição de Jung em suas palestras sobre o “Yoga Sutra”. Jung introduz o “Yoga Sutra” nas duas primeiras palestras de outubro e novembro de 1938, e ao retomar o texto em maio de 1939, frisa esta interpretação até a palestra de 9 de junho, quando encerra o texto. Assim, deve ser o foco principal desta análise.

Consciência do Eu

No capítulo 3, no tópico sobre o *muladhara*, vimos a definição de Jung de consciência — , um aspecto parcial da psique, que mantém relações dos conteúdos psíquicos com o eu (JUNG, 2013, v. 6, p. 440). Vimos no mesmo tópico que para Jung, a consciência tem a capacidade funcional de excluir, escolher e diferenciar (JUNG, 2011, v. 9/1, p. 287), e que esta depende de um centro, que na Psicologia Analítica, é o eu (p. 282); e que as palavras que mais se aproximam da noção ocidental de psique na terminologia do Yoga, inclusa a consciência individual, são *chitta*, *buddhi* ou *manas* (FEUERSTEIN, 2006, p. 541). No tópico anterior, em “A Psicologia do Yoga”, estes conceitos foram aprofundados.

O psiquismo, como um todo, é chamado de *antah karara*, órgão interno. É composto por três componentes inseparáveis, *manas*, *buddhi* e *ahamkara*, este último sendo o ego (ZIMMER, 1986, p. 230).

Vamos nos aprofundar um pouco mais na psicologia do Yoga, com Zimmer. Em um capítulo sobre Jainismo, mas falando de conceitos do *Samkhya* e do Yoga, Zimmer chega a traduzir *manas* como “a faculdade pensante”, *buddhi* como “a inteligência intuitiva” e *ahamkara* como “a consciência do ego” (ZIMMER, 1986, p. 169). O “eu” de Jung, enquanto sujeito e centro do campo da consciência, dado que este campo também é a personalidade empírica (JUNG, 2011, v. 9/2, p. 13), é também chamado de “consciência do eu”.

Mas no capítulo “A Psicologia do Samkhya”, Zimmer traduz *manas* como “intelecto”, *buddhi* como “juízo”, e *ahamkara* como “a função do ego” (ZIMMER, 1986, p. 231). *Ahamkara* é aquilo que faz ou cria (*kara*) um “eu” (*aham*) (ZIMMER, 1986, p. 231). É o componente psíquico “que reporta todos os objetos e atos da consciência a um ‘eu’ (*aham*)” (p. 231) — por exemplo, “eu vejo”, “eu ando”, “eu faço”. Da mesma forma, para Jung a consciência é a referência dos conteúdos psíquicos ao eu (JUNG, 2013, v. 6, p. 440).

Em *ahamkara*, predomina uma das *gunas*, as qualidades constituintes da matéria do pensamento do Yoga. No caso, esta *guna* é *rajas*, já que o *ahamkara* tem seu interesse na ação. Já *buddhi*, que abordamos de maneira extensa no tópico “A Psicologia do Yoga”, predomina *sattva*, a calma e a clareza, pois *buddhi* é a faculdade da tomada da consciência. *Manas* coopera tão de perto com os sentidos, que é chamada de “sentido interno” (*antarindriya*), algo comparável com a percepção que unifica todas as impressões sensoriais; em *manas* também predomina a qualidade *sattva* (ZIMMER, 1986, p. 231).

Vimos há pouco que, segundo Gloria Arieira, a palavra *sattva*, apesar de ser uma das três *gunas*, no contexto do sutra 3.35 significa a mente exatamente pelo predomínio de *sattva guna* nas faculdades mentais, dentro da visão do Yoga. “Por extensão de sentido, o ser consciente. Portanto, é uma denominação do indivíduo”, explica (ARIEIRA, 2017, p. 205). O sutra 3.35 propõe uma meditação sobre o coração, *hrdaye*, que dá o total conhecimento da mente (p. 204). É o que Barbara Miller chama de “disciplina perfeita”, *samyama*, a meditação — em todo este capítulo do “Yoga Sutra” se trata disso. Segundo

Arieira, meditar sobre o coração dá o conhecimento da mente porque coração aqui significa o âmago da pessoa, suas emoções, mente e intelecto. Esta prática traz o entendimento de que a mente é o assento de *ahamkara*, o ego — “*que é um pensamento, o pensamento-eu, aham-vritti*” (p. 204). Para Patañjali, o ego é nada mais que um tipo de pensamento. De forma semelhante, para Jung, o eu é um complexo entre muitos outros — é uma massa de representações do eu ligada às associações corporais, sendo assim o mais rico e estável em associações, mas em situações de muita carga afetiva, outros complexos podem perturbar muito sua função (JUNG, 2011, v. 3, p. 50-52).

Mas o *ahamkara* e o “eu” de Jung possuem inegáveis semelhanças, especialmente na função de centralizar a experiência psíquica imediata e tornar autorreferentes as vivências do sujeito em relação aos objetos. O *ahamkara*, o ego na psicologia do Yoga, tem predomínio de *rajas* por ser dado à ação (ZIMMER, 1986, p. 231), mas *sattva* no contexto do sutra 3.35 é a mente como um todo, incluindo o *ahamkara*. Então, o paralelo do sutra com a ideia junguiana da diferenciação entre a consciência do eu e o Si Mesmo ganha possibilidade legítima.

O principal aqui é que no sutra 3.35 se trata do conhecimento de *purusha*, o sujeito essencial, resultante da diferenciação de *sattva*, a mente e por extensão o indivíduo consciente, através da meditação, *samyama*. Gloria Arieira comenta que *samyama* no coração, no centro de si, traz o conhecimento de que não só *ahamkara* é um pensamento, mas que todos os pensamentos têm como base *purusha*, que é *Ishvara* e *Brahman*, a realidade básica de tudo (ARIEIRA, 2017, p. 204-205). E esta é a meta última do Yoga, que liberta o praticante do sofrimento existencial da ignorância, *avidya*:

Este entendimento é o maior ganho que uma pessoa pode alcançar em sua vida. É a visão do que é real e imutável, e essa visão é libertadora. Ela faz com que a pessoa possa acolher sua forma individual como é, mesmo com todas as limitações, pois é *mithya*, não é real, apesar de parecer real. Isso lhe permite reconhecer sua verdadeira natureza imutável e imortal (ARIEIRA, 2017, p. 206).

PodereS Interiores

Jung traz outro sutra, o 3.47: “*Devido à reflexão sobre o significado da conexão entre a natureza do ser consciente e do ego, há a conquista dos sentidos*” (ARIEIRA, 2017, p. 213), lembrando que, em Arieira, “reflexão” é *samyama*, a meditação. Conforme o comentário de Jung, a conquista dos sentidos é a introversão da atenção, não deixando

que esta nos agrilho aos objetos externos através de nossa concupiscência (JUNG, 2020, p. 246). No comentário de Arieira, ela emparelha o *ahamkara*, o ego, e o sofrimento existencial (*klesha*) *asmita*, a identificação com o ego como função mental (ARIEIRA, 2017, p. 214). *Klesha*, lembramos, é emparelhado com a *concupiscentia*, apesar de *asmita* especificamente ser melhor explicado como *superbia*, paralelo que Jung também faz (JUNG, 2011, v. 11/5, p. 102). Tanto as representações sensoriais quanto o ego são considerados *vritti*, atividades mentais — o primeiro, *idam-vritti*, “pensamento-isto”, o segundo, *aham-vritti*, “pensamento-eu”. Conquista dos sentidos, segundo Arieira, é entender que ambas as formas de pensamento têm como base o *purusha* (ARIEIRA, 2017, p. 214). A explicação de Jung, que diz que o recolhimento da atenção, aquietando os processos psíquicos e os desprendendo do mundo externo e do sofrimento imbuído nesta vinculação compulsória, é condizente (JUNG, 2020, p. 246).

Jung é bastante lúcido ao comentar o caráter hermético e simbólico da literatura religiosa indiana, levado ao seu extremo nos textos tântricos com *sandha-basha*, “linguagem crepuscular” (FEUERSTEIN, 1998, p. 133). No capítulo 3 do “Yoga Sutra”, são enumeradas muitas formas de meditação e os poderes miraculosos chamados *siddhis*. No entanto, antes destes poderes serem listados, sobre eles Patañjali adverte no sutra 3.38: “*Esses são obstáculos para o samadhi; mas são poderes para o mundo*” (ARIEIRA, 2017, p. 207). Arieira comenta que este é um sutra muito significativo, pois os poderes alcançados no Yoga não são seu objetivo final, mas sim a libertação do sofrimento, *kaivalya* — e estes chamados poderes são obstáculos para este objetivo final, distrações (p. 207). Patañjali no sutra anterior ainda dá uma pista sobre em que realmente consistem estes poderes: “*Da (reflexão, samyama) nascem as capacidades especiais de percepção intuitiva, de escuta, de toque, de visão, de sabor*” (p. 206), que Gloria comenta como o aguçamento da percepção intuitiva e dos sentidos (p. 206). Isto é algo muito diferente de levitar ou se teletransportar.

Gloria Arieira é mais sutil por seu respeito à cultura indiana, Jung é mais diretamente cético: considera abertamente a enumeração destes poderes como apenas um convite à meditação, uma hipérbole mitopoética de seus benefícios que é uma licença típica da literatura religiosa indiana, e os chamados “poderes” claramente simbólicos (JUNG, 2020, p. 21). É uma lucidez e uma grande contribuição de Jung, já que o leitor do “Yoga Sutra” pode levar estas passagens literalmente — especialmente o ocidental. Na prática avançada de meditação, pequenas distorções perceptivas podem acontecer — a

impressão de que o corpo perde peso e levita, a impressão de que o corpo aumenta e diminui, a impressão de que, de olhos fechados, nos encontramos em outro lugar. É um poder real e libertador caminhar sob as águas turbulentas de nossas paixões e complexos, pois o que nos adiantaria caminhar sobre as águas desafiando a física e a gravidade, mas ainda com um coração pesado? Assim entendemos estes pequenos “efeitos colaterais” da percepção como obstáculos — é um sinal de avanço meditativo, mas que devem ser ignorados em favor de avanços maiores. Entender tais afirmações como literais, esperar tais benefícios, é o obstáculo maior: não entender do que o Yoga realmente trata.

Assim, suas interpretações psicológicas dos *sutras* do capítulo 3, apresentadas na palestra de 9 de junho de 1939, são de grande valor, em que Jung explica não de acordo com as teorias de Psicologia Analítica, mas com seu bom senso e um entendimento surpreendentemente profundo do texto. O comentário sobre o sutra 3.49, que promete ao iogue a “conquista da natureza”, é explicado por Arieira sobre o comando sobre o mundo dos objetos — “*que não mais invadem e dominam sua mente*” (ARIEIRA, 2017, p. 215). Jung é igualmente claro, considerando que o “domínio da matéria primordial”, como é traduzido na transcrição, se trata de uma sensação subjetiva de domínio sobre o ambiente que não mais subjuga o estado mental (JUNG, 2020, p. 247). Vemos aqui que Jung na década de 30 e uma comentadora especialista no assunto, no século 21, estão na mesma página.

O *sutra* 3.52, que diz que meditar na sucessão dos momentos dá o conhecimento que nasce da discriminação, é comentado por Jung como a libertação do jugo opressor do tempo, do estado mental em que sempre encontra-se com pressa (JUNG, 2020, p. 247), de relevância ainda mais atual hoje que na década de 30. Comentadores tradicionais, como Vyasa e Adí Shankara, comentam que a passagem das horas, dias e noites são uma construção, ou um “agregado mental” (*buddhi-samhara*). Para a mente que se encontra calma e focada, fluindo pacificamente em um estado mental concentrado, embora haja a experiência do tempo, “um momento e mil eras são iguais”. Shankara dá até o exemplo conhecido do sonho, em que em meia hora de sono, a mente pode imaginar uma jornada percorrida por milhares de léguas (LEGGET, 2006, p. 356). Tempo assim é uma experiência psicológica, subjetiva — “*yogins, experts in time, declare it to be that*”, diz Vyasa (p. 357), “*os iogues, especialistas em tempo, declaram-no como sendo desta forma*” (Tradução livre). Ao contrário da experiência do tempo como uma realidade

concreta e inescapável que a “mente extrovertida” tem (p. 356), termo que Vyasa usa para a mente compulsoriamente engajada no mundo e em seus objetos. A liberdade simbólica do tempo é um tema de grande importância no Yoga — transcendê-lo é conhecer o Eterno, e libertar-se simbolicamente da morte, o sofrimento existencial que tanto nos aflige — a meta do Yoga. Eliade escreve: “*Os textos insistem na 'conquista da morte' e na imortalidade resultante para o yogin que conquista o Tempo*” (ELIADE, 1996, p. 226). Nos comentários de Arieira:

O tempo é descrito como a sequência de passado, presente e futuro, mas na reflexão sobre o tempo, o yogin percebe que a única realidade é o presente e que este é, sem essência, presença, Consciência. O que é chamado de sequência do tempo é uma série de momentos presentes projetada a partir de um ponto de referência, como se fosse um fluxo contínuo, mas é pura ilusão. Além do presente momento, o tempo não tem realidade. O yogin entende o tempo e a realidade do tempo, que é o momento, e sabe que a realidade única dos momentos é a presença imutável, a Consciência, a testemunha de tudo (ARIEIRA, 2017, p. 219).

Isto é *Kaivalyam*, escreve Jung (JUNG, 2020, p. 248). Assim como o terceiro capítulo fala das variadas formas de meditação e suas conquistas, o quarto e final capítulo do “*Yoga Sutra*” é chamado *kaivalya padah*, “A Liberação” (Arieira, 2017, p. 227). Os sentidos da palavra apresentados anteriormente, como “isolamento” ou “solitude”, vêm da palavra *kevala*, significando “único”. “*Kaivalya é o estado de ser um, a realidade única*” (ARIEIRA, 2017, p. 227). É esta libertação a qual os últimos *sutras* comentados por Jung descrevem, os *sutras* 4.26 e 4.34, este último, o *sutra* final: “*Então, em profundo discernimento, o pensamento gravita em direção à liberdade*”; “*Liberdade é a reversão do curso evolutivo da substância material, que nada significa para o espírito; é também o poder da consciência em um estado de identidade verdadeira*”, traduções livres do original citado previamente (JUNG, 2020, p. 249; 250). Mas Jung insiste — todos estes exercícios, que tratam da diferenciação entre *purusha* e *sattvam*, são em outras palavras a diferenciação do eu e do Si Mesmo.

Yoga e Individuação

Chegamos ao ápice da análise, a ideia principal que Jung procura passar nas quatro últimas de suas seis palestras dedicadas ao “Yoga Sutra”. Jung foi sábio em selecionar o *sutra* 3.35 para seus seminários, pois ele realmente condensa a meta do Yoga como um todo. E o grande paralelo que Jung faz com o Yoga, é a individuação, que envolve a diferenciação da consciência do eu com o Si Mesmo. Como citado no capítulo 4.2, Jung afirma experimentar o Si Mesmo como a mais nobre meta do Yoga, e que o processo que conduz à experiência do Si Mesmo é denominada individuação (JUNG,

2011, v. 16/1, p. 117). Nos seminários sobre Kundalini Yoga, usa também o termo no mesmo sentido, diferenciação entre o eu e o Si Mesmo no *anahata chakra* (JUNG, 1996, p. 39), como visto no capítulo 4.1 - o que será discutido também no capítulo seguinte. Para prosseguirmos a análise, precisamos compreender o conceito em seu pensamento. Conforme seu verbete sobre o tema em "Definições":

O conceito de individuação desempenha papel não pequeno em nossa psicologia. A individuação, em geral, é o processo de formação e particularização do ser individual e, em especial, é o desenvolvimento do indivíduo psicológico como ser distinto do conjunto, da psicologia coletiva. É portanto um processo de diferenciação que objetiva o desenvolvimento da personalidade individual (JUNG, 2013, v. 6, p. 467).

Este processo de diferenciação com o coletivo dá ao indivíduo um máximo de liberdade, dentro de um contexto social. A individuação não leva o indivíduo a um isolamento, mas a um relacionamento coletivo mais abrangente, Jung frisa. Inclusive para Jung, não é o objetivo único tampouco inicial da educação psicológica: antes que seja assim considerada, é preciso antes atingir a finalidade educativa da adaptação mínima às normas coletivas (JUNG, 2013, v. 6, p. 468).

Posteriormente a este momento, a individuação leva a uma valorização das normas coletivas — porém Jung escreve que se a orientação vital for exclusivamente coletiva, a norma social é supérflua e obsoleta em sua própria moralidade. "*Quanto maior a regulamentação coletiva do homem, maior sua imoralidade individual*" (JUNG, 2013, v. 6, p. 469). Isso nos lembra as pesquisas de desenvolvimento moral de Lawrence Kohlberg. Para o pesquisador, a verdadeira moralidade, no ápice de sua maturação, é baseada em princípios éticos universais internalizados, onde as pessoas pensam como indivíduos sobre o que é correto independentemente das normas ou opiniões alheias, ao contrário dos estágios de desenvolvimento anteriores (PAPALIA, 2006, p. 462). Podemos ainda corroborar a afirmação de Jung com os controversos experimentos de Stanley Milgram, que mostraram que a obediência cega a figuras de autoridade tende a prevalecer ao senso moral individual, fazendo com que pessoas comuns sem inclinações hostis possam se tornar agentes de processos socialmente destrutivos (MYERS, 2006, p. 514).

Na linguagem junguiana, a individuação se eleva acima destas tendências no que "*coincide com o desenvolvimento da consciência que sai de um estado primitivo da identidade*" (JUNG, 2013, v. 6, 469). Com "estado primitivo de identidade", Jung quer dizer o estado de participação mística de Levy-Bruhl, onde o sujeito não consegue distinguir-se

do objeto (p. 475), citado no capítulo 4.1. Saindo deste estado, “*significa um alargamento da esfera da consciência e da vida psicológica consciente*” (p. 469). Objeto, aqui, significa não só meio social e ambiental, mas principalmente o próprio inconsciente, o “outro interno” projetado do outro externo. “*Necessário se faz um processo de diferenciação, de individuação, para tornar consciente a individualidade, isto é, extraí-la da identidade com o objeto. A identidade da individualidade com o objeto é sinônimo de sua inconsciência*” (p. 469). Ou seja, o processo de individuação beneficia e alarga a consciência do eu, o diferencia do meio social porém não o isola, enriquece suas relações, torna a moralidade mais desenvolvida e principalmente a diferencia do objeto, o não-eu que é simultaneamente o meio social e o inconsciente.

Mas a individuação como processo de diferenciação entre o eu e o inconsciente é seu estágio inicial, enquanto construção da identidade consciente. Em “Consciência, inconsciente e individuação”, Jung escreve: “*Uso o termo ‘individuação’ no sentido do processo que gera um ‘individuum’ psicológico, ou seja, uma unidade indivisível, um todo*” (JUNG, 2011, v. 9/1, p. 274). Através do conflito entre duas realidades anímicas fundamentais, distintas e opostas, forja-se um todo indestrutível como o ferro entre o martelo e a bigorna (p. 288). O que antes esforçava-se para separar-se, agora se integra, como o princípio alquímico *solve et coagula*. Esta união de conteúdos inconscientes e conscientes se dá através de símbolos que unem os opostos, o que Jung chama de função transcendente (p. 289).

Em “A Função do Inconsciente”, Jung escreve que este tornar-se um ser único, de uma singularidade mais íntima, única e incomparável, significa também nos tornar nosso próprio si-mesmo. “*Podemos pois traduzir ‘individuação como ‘tornar-se si-mesmo (Verselbstung) ou o ‘realizar-se do si mesmo’ (Selbstverwirklichung)*” (JUNG, 2011, v. 7/2, p. 63). Os estágios iniciais do desenvolvimento psíquico aqui comentados, Jung chama neste texto de “alienações do Si Mesmo” (p. 63). Recorremos aos pós-junguianos que se esforçam para clarificar esta ideia.

Jung descreve a fenomenologia do Si Mesmo no curso do processo de individuação da idade adulta. Mas Erich Neumann, um de seus mais importantes alunos, com base de extensa pesquisa mitológica e etnográfica, considerou o Si Mesmo também nos primeiros anos de vida. “*A autoformação, cujos efeitos na segunda metade da vida Jung denominou ‘individuação’, tem seu padrão crítico de desenvolvimento não apenas na primeira metade*

da vida, mas também já na infância” (NEUMANN, 1990 p. 44). O estágio psíquico anterior ao nascimento da consciência, que chamou de Uróboro, a serpente circular que morde a própria cauda (imagem oportuna para retornarmos no capítulo seguinte, ligando ao *muladhara*), é o próprio Si Mesmo:

Dessa maneira, a figura 'perfeita' da uroboros, que se acha efetivamente no centro do mundo inconsciente do primitivo e da criança, é, ao mesmo tempo, o símbolo central da segunda metade da vida, bem como o núcleo da tendência de desenvolvimento a que demos o nome de autoformação ou centroversão. O símbolo da mandala circular está presente no começo e no fim (NEUMANN, 1990, p. 45).

Edinger, apresentado no capítulo 4.2 na análise dos comentários de Jung sobre o *svadhithana*, desenvolve e sistematiza suas ideias a partir de Neumann; e o que Jung chama de “alienação do Si Mesmo”, onde para o ego formar-se, precisa alienar-se desta totalidade, Edinger chama de “alienação do ego” — pois é o ego que está alienado de algo maior (EDINGER, 2020, p. 55). Como descrito, o ego passa por experiências cíclicas de alienação e reconciliação com o Si Mesmo, em um confronto no que denomina “eixo Ego-Si-Mesmo” (p. 60). Esta é outra ideia oportuna para o próximo capítulo, onde retomaremos o encontro que o ego tem com o Si Mesmo nos recôndidos do coração humano, *anahata*. Por ora resistirmos aos paralelos com o yoga tântrico do "Shat Chakra Nirupana", nos atemos ao tema do yoga clássico do "Yoga Sutra", que é tema deste capítulo. Após as experiências de alienação, o ego, em um encontro consciente com o Si Mesmo, se torna um “ego individuado”. O conceito de Edinger nos faz entender o paradoxo da individuação descrita por Jung, que é um processo de diferenciação e também de integração, mas principalmente nos dá as ferramentas não só para entendermos os paralelos de Jung com a diferenciação entre *sattvam* (a mente) e *purusha* (o Ser), com o conceito junguiano de individuação, mas o próprio paradoxo da definição da palavra *yoga* descrita no capítulo 1, que é sinônimo de *kaivalyam*, “isolamento”, mas também significa “união”. Segue Edinger:

Todavia, temos algumas indicações com a relação àquilo que esperamos como resultado do encontro consciente do ego com o Si Mesmo. (...) Ocorre uma cura de uma divisão dupla quando a individuação é alcançada: primeiro, a divisão entre consciente e inconsciente, que se iniciou por ocasião do nascimento da consciência; em segundo lugar, a divisão entre sujeito e objeto. A dicotomia entre a realidade externa e a interna é substituída por um sentimento de realidade unitária. (...) As imagens e atributos do Si Mesmo são agora experimentados como coisas distintas do ego e, situados acima dele. Essa experiência traz consigo a percepção de que não se é dono da própria casa (EDINGER, 2020, p. 122).

A experiência do Si Mesmo como alteridade interna, autônoma — a experiência de se descobrir um hóspede na própria casa — é trazida por Jung na imagem do encontro com o *purusha* no coração, no capítulo 2 (JUNG, 1996, p. 40). Mas a individuação não para com este encontro inicial, tanto nos seminários de Kundalini Yoga, quanto nas fases de desenvolvimento da personalidade. Neumann escreve:

A essa fase de desenvolvimento da personalidade sob o domínio do ego sucede agora outro estágio; nele, a assimilação de conteúdos suprapessoais leva ao deslocamento do centro, isto é, do ego pessoal, centro da consciência, para o self, centro da psique total (NEUMANN, 1990, p. 292).

É o *verselbstung* que Jung menciona, o “tornar-se si mesmo”, ou *selbstverwirklichung*, “realizar-se do si mesmo” (JUNG, 2011, v. 7/2, p. 63). É o processo de redenção que torna o “ego individuado” (EDINGER, 2020, p. 122; 128), e o eu que se crucifica junto com Cristo, para que não mais o eu viva em si, mas em si o Cristo possa viver (Gl 2:20; JUNG, 1996, p. 40). Também nesta ideia está anteriormente comentado o sutra 4.25: “*Aquele que vê a distinção entre a qualidade lúcida de natureza [sattva] e o observador deixa de cultivar uma realidade pessoal*” (JUNG, 2020, p. 248, Tradução livre). Para Jung, este sutra fala sobre não mais cair na identificação entre o eu e o Si Mesmo que causa a inflação — mas distinguir a mente e o observador, que é *purusha* e para Jung o Si Mesmo, e deixar o Si mesmo realizar-se (p. 248).

Em resumo: Jung emparelha o *purusha* com o Si Mesmo. Os *sutras* que Jung selecionou falam de *kaivalyam*, a meta do Yoga, como diferenciação entre a mente, *sattva* no contexto do *sutra*, e o *purusha*. Nas traduções que Jung usa, *sattva* é o aspecto mais sutil, lúcido, luminoso da mente — *buddhi*, o aspecto da mente que infere, que discerne. Além disso, os comentários de Glória Arieira mostram que nestes sutras, por extensão de sentido, está implícita a ideia de uma diferenciação entre o ego da psicologia iogue, *ahamkara*, e o *purusha*. Com todo este entendimento que até aqui nós construímos como base, fica claro como Jung chega à sua conclusão: na diferenciação entre *sattva* e *purusha* trata-se da diferenciação entre a consciência do eu e o Si Mesmo, e esta meta iogue chamada *kaivalyam*, com base no que foi demonstrado neste tópico, é a meta da análise junguiana e da vida humana segundo Jung: a individuação. “*A meta de uma psicoterapia que não se contenta apenas com a cura dos sintomas é a de conduzir a personalidade em direção à totalidade*” (JUNG, 2011, 9/1, p. 289). A análise poderia terminar aqui, esta é a mensagem central dos seminários de Jung sobre o “Yoga Sutra”. Mas não paramos, pois temos algumas últimas importantes pendências nestes paralelos:

a questão dos opostos no Yoga e na Psicologia Analítica, a interpretação de Jung sobre o *nirdvandva* (liberdade dos opostos), a diferença entre a consciência ocidental e oriental segundo Jung, e o uso da palavra “consciência” na Psicologia Analítica e no Yoga.

Os Opostos em Jung e no Yoga

Jung apresenta a dualidade básica da filosofia *Samkhya*, *purusha*, a unidade, e *prakriti*, a multiplicidade. Multiplicidade esta possível pelas três qualidades essenciais de *prakriti*, as três *gunas*: *sattvam*, *rajas* e *tamas*, o luminoso, o passional e o escuro, segundo suas próprias palavras. Na tradução de Jakob Hauer, *sattva* é a “substância mundana luminosa” (JUNG, 2020, p. 217), e na tradução de Barbara Miller apresentada na edição de Liebscher, “qualidade lúcida da natureza” (p. 219), algo similar. Já entendemos que Jung teve muito mais que a mera analogia da luz com a consciência para descrever *sattvam* como “consciência do eu” — no contexto do sutra 3.35, *sattvam* significa mesmo a mente, principalmente em seu aspecto individualmente consciente e autorreferente (ARIEIRA, 2017, p. 205). Mas Jung faz uma afirmação além, um outro paralelo entre estes conceitos indianos e sua psicologia: ele apresenta a luz e a escuridão, *sattvam* e *tamas*, como opostos, e *rajas* como o dinamismo que surge a partir deste e encontro de opostos, e não apenas isto — *sattvam* como a consciência, *tamas* como o inconsciente e *rajas* como a libido (JUNG, 2020, p. 230-231). Vamos primeiro entender a dinâmica destes três elementos de sua psicologia. Em *Aion*, Jung escreve:

A circunstância de lidar com a psicologia do inconsciente fez-me deparar com fatos que exigem a elaboração de novos conceitos. Um destes conceitos é o do si-mesmo (*selbst*). Refiro-me, com isto, não a uma grandeza que venha ocupar o lugar daquela até o momento designada pelo termo eu, mas a uma grandeza mais abrangente, que inclui o eu. Entendemos por “eu” aquele fator complexo com o qual todos os conteúdos conscientes se relacionam. (...) Esta definição descreve e estabelece, antes de tudo, os limites do sujeito. Teoricamente, é impossível dizer até onde vão os limites do campo da consciência, porque este pode estender-se de modo indeterminado. Empiricamente, porém, ele sempre alcança seu limite, todas as vezes que toca o âmbito do desconhecido. (...) O primeiro grupo apresenta o desconhecido do mundo ambiente, e o segundo, o desconhecido do mundo interior. Chamamos de inconsciente a este último campo (JUNG, 2011, v. 9/2, p. 13).

Muito sumariamente, aqui estão as principais estruturas da psicodinâmica junguiana: a consciência, o inconsciente e o Si Mesmo. Sobre as três qualidades que regem a natureza fenomênica (*prakriti*) na filosofia *Samkhya*-Yoga, apresentadas anteriormente tanto pelo dicionário Monier Williams quanto pelos comentários de Jung, vejamos o que algumas outras fontes têm a dizer. Campbell, em nota na compilação dos textos de

Zimmer, explica que a concepção hindu clássica considera *sattva* a harmonia, *rajas* a atividade e *tamas* a inércia, e enquanto predomínio na disposição mental humana, *sattva* conduz à bondade e ao entendimento, *rajas* à agressividade e ao orgulho, e *tamas*, à torpeza e indolência (CAMPBELL in ZIMMER, 1986, p. 203, n. 49). Sendo *tamas* o princípio de cegueira que obscurece o conhecimento, com ligação ao latim *tene-brae* (p. 218), podemos compreender porque Jung não tardou em emparelhar *tamas* com o inconsciente, e *rajas*, graças a seu aspecto dinâmico e indutor de desejo, à libido, a energia psíquica envolvida na dinâmica entre a consciência e inconsciente (JUNG, 2020, p. 230).

Acontece que o Samkhya e o Yoga não consideram *sattva* e *tamas* opostos, ou no mínimo não menos opostos que qualquer outra relação de pares neste triângulo — é um triângulo onde todas as pontas são simultaneamente opostas. O diálogo épico entre Krishna e Arjuna, a "Bhagavad Gita", no capítulo 14 trata exclusivamente do conhecimento das *gunas*. O verso 10 diz: "*Sattva se manifesta sobrepujando rajas e tamas, ó Bharata [Arjuna]; rajas [se manifesta sobrepujando] sattva e tamas; tamas [se manifesta sobrepujando] sattva e rajas*" (ARIEIRA, 2012, p. 256). Ou seja, a inércia se opõe tanto à atividade quanto à clareza; e o movimento desenfreado se opõe tanto à clareza quanto à inércia. A Psicologia Analítica pensa em termos de opostos, e trata da conjunção destes opostos — cujo arquétipo é denominado *coniunctio oppositorum* (JUNG, 2011, v. 16/2, p. 52, 85). Assim, Jung se refere às *gunas* como pares de opostos, e estes como fatos psicológicos universais que o homem projeta na natureza (JUNG, 2020, p. 230), mas o pensamento indiano trata as *gunas* com maior complexidade.

Já sobre *purusha* e *prakriti*, Jung identifica como opostos com mais precisão (JUNG, 2020, p. 223-224). *Purusha* e *prakriti*, na filosofia *Samkhya*, podem ser entendidos como um par de opostos. Da interação destes opostos, *prakriti*, significando literalmente "produtora" ou "procriadora", toda a criação vem a ser, justamente através da relação entre as qualidades de *prakriti* — inércia, movimento, harmonia (FEUERSTEIN, 2006, p. 303). No indivíduo, a interação destes opostos é *linga deha* (p. 224), sinônimo de *sthula sharira*, o corpo sutil, apontado por Jung muito corretamente como a psiqué, como vimos no capítulo 4. A clássica alegoria indiana da dançarina frente ao amado como a interação entre o imaterial *purusha* e a material *prakriti* é dada por Jung corretamente (JUNG, 2020, p. 223; ZIMMER, 1986, p. 408), e dá origem à alegoria tântrica posterior, do amor nupcial entre Shiva e Shakti (JUNG, 2020, p. 221; ZIMMER, 1986, p. 418). Em "A Psicologia da

Transferência”, Jung chama esta união amorosa de “a deificação do Si Mesmo divino, da sizígia Shiva-Shakti” (JUNG, 2011, v. 16/2, p. 68) — simbolizando o encontro com o Si Mesmo.

No Yoga, *Purusha* é o imanifesto onde não há dualidade, e todos os pares de opostos estão contidos em *Prakriti*. Esta é a dicotomia e a oposição entre *purusha* e *prakriti* — no primeiro há a unidade, no segundo há a multiplicidade. No primeiro não há nada, no segundo há tudo - por isso se diz que Shiva, o equivalente tântrico de *purusha*, sem Shakti, o equivalente de *prakriti*, é *shava*, que significa “cadáver” - querendo dizer, o imanifesto, sem o poder manifestador da deusa, não é nada: “Siva, considerado como Sava, como Brahman destituído de Maya, não pode fazer nada (no âmbito da manifestação); ele não é nada, é o zero absoluto” (ZIMMER, 1989, p. 165). Por isso *purusha* é também chamado de *nirguna*, que significa “desprovido das *gunas*”, desprovido das qualidades substanciais que compõem a matéria mesmo em seus mais sutis aspectos.

Assim, em *purusha* os opostos estão ausentes, e em *prakriti* todos os opostos estão presentes, no jogo trinitário das *gunas* que, como os cones em nossos olhos que são sensíveis a apenas três cores, e sua interação forma todo o complexo colorido do nosso mundo visual. Mas a conjunção dos opostos em Jung trata-se da consciência e do inconsciente, intermediado pelo Si Mesmo — ambos com substância positiva, como Jung muito insiste em sua crítica ao conceito agostiniano de *privatio boni* (JUNG, 2011, v. 11/4, p. 36, n. 13). É uma díade de estruturas psíquicas positivamente existentes.

Nirdvandva, Liberdade dos Opostos

E dito isso, podemos comentar o que Jung diz na palestra de 2 de junho de 1939, sobre a liberdade dos opostos, *nirdvandva* (JUNG, 2020, p. 232). É um conceito tão recorrente na literatura religiosa indiana que Jung cita cinco textos sagrados onde o termo aparece, e ele o faz como uma demonstração do contraste entre *tamas*, a escuridão-inércia e *sattvam*, a luz-harmonia como “par primordial de opostos” — o que no último tópico vimos que não é muito coerente com o pensamento védico. Sua interpretação psicológica das passagens é que com a restrição da atividade mental (*chitta vritti nirodah*), a atenção é recolhida do mundo, libertando as amarras deste último com o sujeito. Através deste

recolhimento, o que é verdadeiro aparece: o *purusha* (p. 232). Até aí, está condizente com o "Yoga Sutra".

Jung então diz: *"Such an assertion as is made by Indian thinkers is possible only on the basis of the specific Indian psychology, which is different from ours. We must not imagine that we can simply grasp the nature of Indian psychology with our consciousness. Impossible"* (JUNG, 2020, p. 234). Traduzindo, *"Tal asserção como é feita por pensadores indianos só é possível com base na particular psicologia indiana, que é diferente da nossa. Nós não podemos imaginar que podemos simplesmente compreender a natureza da psicologia indiana com nossa consciência. Impossível"* (Tradução livre). A razão disso, para Jung, foi citada no subcapítulo anterior: é a "diferença estrutural da consciência ocidental", que é muito mais egocêntrica, e por isso mais intensa e definida. Jung acredita que o indiano tem uma consciência estruturalmente indefinida, e por isso tem mais facilidade de passar, em meditação, a um "estado inconsciente" (p. 234). Das diferenças estruturais da psique ocidental e oriental postuladas por Jung, iremos comentar adiante.

Aqui, nos atemos ao mais importante — este estado inconsciente em que Jung diz que o indiano tem mais facilidade de entrar, caracterizado por *nirvdanda*, estado de consciência livre dos opostos, é o *samadhi*. No prefácio do livro de Erich Neumann "Psicologia Profunda e Nova Ética", escrito em 1949, Jung escreve isto com todas as palavras: *"O iogue chega ao nirvdandva (livre dos dois) na rígida posição do lótus do "samadhi" (refugiar-se na meditação) inconsciente e inativo. Mas a pessoa normal está entre os opostos e sabe que, enquanto tudo estiver bem, nunca poderá aboli-los"* (JUNG, 2011, v. 18/2, p. 210). Quando anteriormente neste capítulo é mencionado que para Jung a consciência, por definição, é um estado caracterizado pelos opostos e que uma "consciência universal" é uma contradição, esta ideia é tirada do texto "Consciência, Inconsciente e Individuação", onde Jung escreve:

Esperamos dominar o inconsciente, porém os mestres do domínio, os iogues, alcançam a perfeição no samádi, um estado de êxtase que, segundo sabemos, corresponde a um estado inconsciente. É indiferente que eles chamem nosso consciente de "consciência universal"; o fato é que no caso dos indianos o inconsciente devorou a consciência do eu (JUNG, 2011, v. 9/1, p. 287).

E no comentário do "Livro Tibetano da Grande Liberação", escrito em 1939 e com a versão alemã publicada em 1955, em um texto em que Jung dá grandes honras à sabedoria oriental, chegando a dizer que o conhecimento psicológico e espiritual do

ocidente é muito atrasado comparado ao Yoga (JUNG, 2011, v. 11/5, p. 24-25), Jung afirma o mesmo:

Sei que a ioga se orgulha de poder controlar até mesmo os processos inconscientes, de sorte que nada há na psique que não seja dirigido por uma consciência suprema. Não duvido, absolutamente, de que tal estado seja mais ou menos possível, mas só com uma condição: de que o indivíduo se identifique com o inconsciente (JUNG, 2011, v. 11/5, p. 30).

Diante destas três passagens, vemos que Jung considera que o *samadhi*, o estado de absorção meditativa que é o cume dos esforços iogues, um estado inconsciente - pois no mapeamento psíquico de sua teoria, é o único aspecto da mente onde os opostos podem ser abolidos. No último parágrafo do capítulo 4, consta uma afirmação de Jung que o conhecimento da psicologia oriental é de suma importância para entendermos nossa própria psicologia, inclusive nossos preconceitos ocidentais (JUNG, 2011, v. 18/2, p. 246). Talvez aqui seja o momento de um questionamento sobre os mesmos.

Contrapontos

Gloria Arieira, em seu comentário sobre o capítulo 4 do "Yoga Sutra", esclarece que o *kaivalya*, a “experiência de ser um”, tem seu aspecto liberador apenas pelo autoconhecimento, o conhecimento do *purusha* que é livre de limitação. Por limitação, a autora quer dizer as tendências mentais e impressões inconscientes que imputam uma realidade limitadora ao indivíduo, produzindo sofrimento — que é gradualmente eliminado diante do conhecimento do Ser (o *klesha* que é diminuído pela prática do Yoga). Embora a palavra “controle” seja muito usada nos textos de Yoga, isto não envolve literalmente controlar o inconsciente, mas significa apenas ir perdendo a identificação com estas tendências mentais autônomas, observando-as como objeto. Tampouco envolve que o ego seja devorado ou destruído (novamente, bem como qualquer componente da mente). “Se a mente fosse destruída, a pessoa estaria incapacitada de viver. Tampouco pode-se falar em eliminação do ego, pois isso seria um caso psiquiátrico, a não constituição da personalidade”, escreve a autora abrindo o capítulo cujo tema é justamente o *samadhi* (ARIEIRA, 2017, p. 228).

Mircea Eliade, o historiador da religião que tanto debruçou sua pesquisa sobre o Yoga, faz uma pertinente defesa: “A negação da realidade da experiência yoguica ou a crítica de alguns de seus aspectos é im procedente quando vem do homem a quem o conhecimento

da prática é estranho, pois os estados do Yoga ultrapassam a condição que nos circunscreve quando os criticamos” (ELIADE, 1996, p. 47). Para o autor romeno, é inadmissível uma teorização crítica sobre um estado de consciência que exige muitos anos de dedicada prática, vindo de quem nunca o experimentou e que o concebe dentro dos estados de consciência que sempre viveu. “Todo julgamento de valor a respeito desses estados é invalidado automaticamente pelo simples fato de que aquele que o emite está definido pela sua própria condição, que é de ordem muito diferente àquela para a qual o juízo de valor é dirigido” (p. 44).

Tudo que sabemos do contato prático de Jung com o Yoga foram os exercícios de Hatha Yoga que fazia em seu confronto com o inconsciente em 1914 — exercícios que davam a calma e estabilidade mental como benefício inicial, apenas para neste momento serem interrompidos e assim retornar à imaginação ativa. Mas para chegar aos mais altos estados de Yoga, é preciso *abhyasa*, prática repetitiva. Os tratados de Yoga frisam muito nesta palavra, mostrando o caráter totalmente pragmático com o qual o Yoga difere da filosofia *Samkhya*. Como demonstração, seguem os *sutras* doze a catorze do primeiro capítulo do "Yoga Sutra", seguido dos versos nove e dez do quarto capítulo do "Shiva Samhita", um dos mais célebres tratados de Hatha Yoga, datando do século XVII:

O controle daqueles (movimentos da mente) se dá pela repetição (*abhyasa*) e pelo desapego. A repetição é o esforço para o estabelecimento naquele (objetivo específico). E aquela (repetição), praticada com dedicação e cuidado, sem interrupção e por longo tempo, é a base firme (ARIEIRA, 2017, p. 51-52).

Além disso, aqueles que desejam a emancipação deveriam praticá-lo diariamente. Pela prática *Abhyasa* (constante, determinada), o sucesso é obtido; pela prática se obtém a liberação. A consciência perfeita é obtida pela prática. Yoga é alcançada pela prática; o sucesso nos *Mudras* vem com a prática; e através da prática o sucesso é obtido no *Pranayama*. A morte pode ser enganada por sua vítima através desta prática, e o homem, pela prática, torna-se o conquistador da morte (ROSAS, 2014, p. 35).

Georg Feuerstein é o mais ferrenho crítico dos desacertos sobre o *samadhi*: “*Todas as escolas do Hinduísmo concordam que a Realidade última não é um estado de estupor pétreo, mas de superconsciência” (FEUERSTEIN, 2006, p. 37). Para o indólogo, o estado extático, sendo o auge de um processo árduo e prolongado é muito difícil de ser definido ou descrito. “Já foi interpretado muitas vezes como uma espécie de transe auto-hipnótico, uma queda na inconsciência ou até um estado esquizofrênico induzido por meios artificiais. Nenhum destes rótulos, porém, é adequado” (p. 314). Feuerstein escreve que o *samadhi* compreende uma grande variedade de estados, e que as pessoas que de fato alcançaram este estado de unificação em suas várias formas admitem com unanimidade*

que a lucidez mental é um de seus sinais mais distintivos. Ainda escreve sobre “psicólogos do Yoga” que sabem discernir bem estados pseudoextáticos que podem ser corretamente interpretados como lapsos de inconsciência denominados *jadya* (p. 314). Por ser o mais contemporâneo dos autores internacionais citados, dirige sua apologia diretamente ao teórico da presente análise: “O verdadeiro *samadhi*, porém, é sempre acompanhado de hipervigília — ponto que C.G. Jung, por exemplo, não percebeu, e suas opiniões errôneas sobre este assunto continuam sendo reproduzidas por outros” (p. 314). Não é do intuito deste trabalho fazer uma crítica aos comentários de Jung sobre aspectos do Yoga, apenas trazer alguns contrapontos. O que Jung diz sobre o *samadhi* faz sentido dentro do escopo da Psicologia Analítica, e o próprio Feuerstein aborda o paradoxo que é descrever teoricamente um estado, por natureza, incognoscível e inefável:

O que está claro é que, por definição, não se trata de uma ‘experiência’, isto é, de uma forma qualquer de conhecimento, uma vez que já não há um sujeito nem objeto que possam dar origem ao vínculo cognoscente. Por outro lado, também não é um estado de inconsciência. Todos os que o realizaram concordam que é um estado maximamente desejável, digno da nossa mais absoluta dedicação (FEUERSTEIN, 2006, p. 317).

Consciência em Jung e no Yoga

Para apartar a discussão e reconciliar Jung e o Yoga, trazemos o trabalho da Dra. Carol Whitfield, professora de Psicologia no Instituto de Estudos Integrals da Califórnia. Whitfield, que dedicou sua pesquisa à Psicologia Analítica e ao *Advaita Vedanta*, escola de Vedanta muito influente sobre o Yoga, em seu livro “The Vedantic Self and the Jungian Psyche” argumenta que uma síntese entre a Psicologia Profunda e o Vedanta pode ser benéfica a ambas. Uma integração da concepção do self vedantino, o *atma*, com o modelo psíquico de Jung daria a este último um substrato de realidade inerentemente benigno e livre das forças opostas e conflitivas da psique, e o Vedanta, por outro lado, ganharia uma compreensão do inconsciente e do tratamento de seus complexos (WHITFIELD, 2009, p. 141-142). Sob esta premissa não discutiremos, mas o valor do livro para esta análise é que Whitfield promove esta integração especialmente pelo discernimento de conceitos nos dois campos. Sobre a palavra consciência, a autora escreve:

For Jung, consciousness is viewed as an attribute of the mind that can be expanded through the ego’s confrontation with what lies outside of consciousness. Vedanta uses the term “consciousness” differently, as a translation of *cit*, meaning the consciousness because of which all activities of the mind come to light. Consciousness is the nature of the Vedantic Self and is substrate to the psyche in

its entirely. It neither increases nor decreases, but rather shines its light on whatever thought modification comes into its purview. The Self, as the changeless substrate consciousness of the psyche, must be differentiated from the ego and the psyche for the ego to fulfill its quest for wholeness (WHITFIELD, 2009, p. 92).

Para Jung, consciência é vista como um atributo da mente que pode ser expandido através do confronto do ego com aquilo que jaz fora dos limites da consciência. O Vedanta usa o termo "consciência" de forma diferente, como a tradução de *cit*, significando a consciência pela qual todas as atividades mentais vêm à luz. Consciência é a natureza do Si Mesmo vedantino e é o substrato da psique inteiramente. Ela nunca cresce ou diminui, mas brilha sua luz em quaisquer modificações mentais que venham em seu âmbito. O Si Mesmo, como a consciência que é o substrato imutável da psique, deve ser diferenciado do ego e da psique para que o ego preencha seu propósito por plenitude (Tradução livre).

Embora Whitfield seja uma autora sobre Vedanta, aqui ela coloca de maneira muito sumarizada e pertinente algo que precisamos considerar para entender a afirmação principal de Jung sobre o Yoga nesta análise (que na diferença entre a mente e *purusha* se trata da diferença entre o eu e o Si Mesmo) e o problema levantado que o *samadhi*, o recolhimento do *purusha* em si mesmo, é um estado inconsciente. Pois o Si Mesmo do Vedanta é o mesmo do "Yoga Sutra" que viemos comentando, inclusive o fundador da escola de Advaita Vedanta, Adí Shankaracharya, é um dos comentadores do texto de Patañjali que nesta análise é citado. Com ideias em sintonia, escreve Feuerstein sobre o "Yoga Sutra":

Patañjali explica que, depois de efetuada essa parada psicamental, fulgura o brilho da Consciência-Testemunha transcendental. Essa Consciência-Testemunha, ou "Aquele que Vê" (*drashtri*) é a Atenção pura (*cit*) que reside eternamente para além dos sentidos e da mente, captando ininterruptamente todo o conteúdo da consciência (FEUERSTEIN, 2006, p. 37).

O que temos aqui, aparentemente, é um problema de nomenclatura. Na Psicologia Analítica, a consciência é um aspecto parcial da mente. Para o Yoga, a consciência é a realidade final do sujeito, bem como toda a existência, enquanto a mente é, para este sujeito, objeto. Por isso, o que Jung chama de Si Mesmo, o Yoga chama de consciência. E o que Jung chama de consciência, o Yoga chama de *buddhi* e *ahamkara*. Consciência na Psicologia Analítica é um termo psicológico, e no Yoga, ontológico — é o próprio Ser.

Outra distinção que Whitfield faz, já discutida nesta análise, é sobre o ego no Yoga e na Psicologia Analítica. Similarmente, o ego se conecta a todos os objetos como o "eu" que está em relação ao objeto. No entanto, no Yoga, o ego é um tipo de modificação mental (*chitta vritti*) que resulta de *avidya*, a ignorância, causando que o Si Mesmo se identifique com o que não é o Si Mesmo: o ego. Ou seja, enquanto na teoria de Jung o eu pode identificar-se com o Si Mesmo no que chama de inflação, no Yoga é o Si Mesmo, a

consciência que brilha sobre todos os objetos inclusive a mente e o ego, que se identifica com o ego, causando o problema fundamental da ignorância (WHITFIELD, 2009, p. 54).

Whitfield reconhece o processo de individuação em Jung como um processo dialético entre o ego e o Si Mesmo; uma realização progressiva de integridade na vida que toma forma entre a consciência e o inconsciente, o ego e o Si Mesmo. Dá-se em termos do eixo Eu-Si Mesmo: o eu vai se diferenciando do Si Mesmo, e neste processo desenvolve com o Si Mesmo uma relação. Sua meta é separar o eu do conteúdo inconsciente para viver em harmonia com a própria natureza, algo que, citando Jung, Whitfield diz ser essencial para que uma pessoa viva em paz consigo mesma (WHITFIELD, 2009, p. 113, 114-115, 119).

A proposta da individuação na Psicologia Junguiana é diferenciar a consciência do eu do conteúdo inconsciente, como por exemplo os complexos de base arquetípica, e criar um eixo dialético entre o eu e o Si Mesmo. A proposta do Yoga é diferenciar o sujeito-consciência chamado *purusha* de todo objeto de identificação, incluindo a mente e o ego — o que vai além dos limites do psiquismo, vai além dos limites epistemológicos kantianos que negam nossa capacidade de experimentar uma “realidade última” não filtrada pelos sentidos ou a psique, limites que Jung sempre teve o cuidado de não ultrapassar. Em "Memórias, Sonhos e Reflexões", Jung escreve:

Mediante o esforço de mostrar as limitações da psique, não quero de forma alguma sugerir que existe *somente* a psique. Mas quando e na medida em que se trata da percepção e de conhecimento, não temos meios de ver além da psique. (...) Toda a compreensão e tudo o que se compreendeu é fenômeno psíquico, e nessa medida encontramos-nos desesperadamente fechados num mundo unicamente psíquico. No entanto, temos muitos motivos para supor como existente, além desse véu, o objeto absoluto mas incompreendido que nos condiciona e nos influencia, mesmo nos casos em que é impossível qualquer constatação concreta - particularmente no das manifestações psíquicas. No entanto, o que se constata a propósito das possibilidades e impossibilidades vale, de maneira absoluta, só no interior dos domínios especializados, em cujos limites elas foram formuladas. Fora destes domínios tais constatações são meras presunções (JUNG, 1963, p. 303-304).

Reflexões Finais

Jung interpreta psicologicamente a proposta central do "Yoga Sutra", a diferenciação entre o sujeito *purusha* e a mente (e por extensão o ego), como a diferenciação entre o eu e o Si Mesmo. Desta forma, emparelha o *kaivalyam*, a “solitude” do Si Mesmo em que o *purusha* recolhe-se em si, com a individuação, o processo de “tornar-se si mesmo” na

Psicologia Analítica. Sua apresentação do *ashtanga yoga*, os oito membros do Yoga, é coerente com a tradição, e sua ênfase que a meditação iogue visa à diminuição do sofrimento existencial, *klesha*, foi demonstrada como precisa. Sua interpretação dos *gunas sattva* e *tamas* como a consciência e o inconsciente é interessante, mas contradiz com uma grande disparidade de suas interpretações psicológicas com o que diz a tradição: a que *kaivalyam* ou *samadhi* corresponde a um estado inconsciente, única estrutura psíquica em que Jung concebe a ausência de opostos. A tradição diz que *kaivalyam* transcende as *gunas*, tanto o estupor de *tamas* quanto a vigília de *sattva*.

Entendemos que os seminários de Jung sobre o "Yoga Sutra" são um seminário de psicologia, e Jung, como psicólogo, precisa se ater aos limites epistemológicos propostos. *"Por falta de elementos empíricos, não conheço as formas de existência que são correntemente designadas pelo termo: espiritual. (...) Devo reconhecer minha ignorância"*, Jung admite em sua autobiografia (JUNG, 1963, p. 303). Mas como admite também no mesmo texto, o que se constata sobre suas possibilidades vale no interior dos domínios especializados — o que inclui, sem dúvida, o milenar Yoga.

Foquemos nas semelhanças — o propósito do Yoga é o autoconhecimento que liberta. Sobre o sutra 4.25, citado por Jung, Arieira comenta: *"Ao conhecer o Eu imutável, a Consciência que ilumina a mente que está em constante transformação, a identificação do Eu com a mente desaparece, e o Eu, que já é completo por natureza, se torna evidente. 'Eu sou completo' é o conhecimento que liberta"* (ARIEIRA, 2017, p. 263). A individuação, que é a diferenciação e assim diálogo com o inconsciente e o Si Mesmo, também liberta. Na primeira palestra, Jung faz um paralelo entre a meditação e a imaginação ativa, e traça suas origens em práticas divinatórias que incluíam a interpretação de sonhos. Hoje, a analista junguiana Dra. Marion Gallbach conduz vivências onde participantes têm a oportunidade de entrar em contato com os simbolismos oníricos de seu "outro interno", como chamavam os alquimistas, e as chama de Vivência Contemplativa dos Sonhos. Sobre o aspecto libertador da diferenciação com o conteúdo inconsciente, escreve:

A realidade se encontra no meio, criada por ambas as dimensões, pelo encontro do que vem de "cima" e de "baixo", do passado e do futuro. A sintonia do que foi com o que virá traz a paz com o todo maior de nossa vida - o que corresponde à vivência do eixo ego-self. Isso ajuda a reconhecer os padrões, tanto pessoais quanto arquetípicos e transpessoais, com os quais nos identificamos e através dos quais atuamos. O reconhecimento destes padrões torna possível a desidentificação deles. E só então que se pode, realmente, falar em liberdade e livre arbítrio. (GALLBACH, 2003, p. 236).

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Kriya Yoga: Um Elogio a Jung

Como muito do que foi dito neste trabalho, os comentários de Jung dão muita ênfase aos *kleshas*, o sofrimento existencial - e a meditação iogue, tendo o propósito de diminuir este sofrimento no homem. É como Jung define o Yoga enquanto meta “*The goal of the practice is the promotion of samadhi, i.e., rapture, ecstasy, contemplation or supression. Hauer also translates it as enfolding in contrast to an unfolding. One could also translate this as introversion. After that, the practice of yoga intends a diminution of the kleshas*”. (JUNG, 2020, p. 11). Traduzindo, “*A meta da prática é a promoção do samadhi, isto é, o enlevo, êxtase, contemplação ou supressão. Hauer também o traduz como ‘endobramento’, em contraste com desdobramento. Pode-se traduzir isso como introversão. Após isso, a prática do yoga intende a diminuição dos kleshas*” (Tradução livre). Na próxima palestra, Jung proclama que os *kleshas*, e a ignorância acima de tudo, devem ser eliminados através do Yoga — “*namely through what is called meditation*”, isto é, “*nomeadamente através do que é chamado meditação*” (JUNG, 2020, p. 16). No capítulo 5, foi reconhecido através de um processo argumentativo que Jung estava muito correto quanto ao propósito do Yoga que é diminuir o sofrimento existencial através da meditação, algo que não é óbvio entre praticantes de Yoga. Feuerstein escreve:

No aforismo 2.11, que costuma ser deliberadamente ignorado pelos leitores do Yoga Sutra, Patanjali nos informa de outro fato muito importante acerca da meditação. Afirma que “as flutuações destas [causas de sofrimento ou *kleshas*] devem ser superadas através da meditação”. Em outras palavras, é a meditação, não o êxtase, o meio pelo qual podem ser transcendidas as perpétuas flutuações da mente (*vritti*). As flutuações, por sua vez, são apenas as manifestações das causas do sofrimento (*klesha*), que são a ignorância espiritual, o sentido de individualidade, o apego apaixonado pelos seres e pelas coisas, a emoção da aversão e a sede de viver (FEUERSTEIN, 2005, p. 257).

Foi apresentado também no capítulo 5 o conceito de Kriya Yoga, a junção dos três últimos *niyamas*, que têm como intuito expresso no “Yoga Sutra” a diminuição do sofrimento existencial. Em seu capítulo “O Kriya Yoga de Patanjali”, de seu livro “Uma Visão Profunda do Yoga”, Feuerstein escreve: “*A escola de Patanjali é geralmente chamada pelo nome de ‘sistema do Yoga’ (yoga-darshana)*”, corroborando o que foi escrito no capítulo 2 (FEUERSTEIN, 2005, p. 210). “*Também é muito conhecida como ‘Yoga de oito membros’ (ashta-anga-yoga)*” (p. 210), que foram listados por Jung na palestra de 4 de novembro de 1938, e explicados membro a membro na primeira parte do capítulo 5. O

que Feuerstein escreve, de surpreendente, é “*A doutrina do próprio Patanjali poderia ser mais apropriadamente chamada de Kriya Yoga*” (p. 210), confirmando o que foi dito no capítulo 5, do Kriya Yoga como a síntese do Yoga de Patañjali. Kriya Yoga, o “Yoga da Ação”, merece então estar entre as alcunhas conhecidas do Yoga de Patanjali, como *ashtanga yoga*, “Yoga de Oito Membros”, e Raja Yoga, o “Yoga Real”, como foi apelidado por Swami Vivekananda conforme mostrado na introdução e cuja alcunha foi emprestada ao título do presente trabalho. Feuerstein nos lembra que a expressão é encontrada no primeiro sutra do segundo capítulo, sendo a combinação da ascese, do autoconhecimento e da entrega devocional ao Senhor (p. 210). Feuerstein continua:

O objetivo do *kriya-yoga*, como nos diz o aforismo 2.2, é o cultivo do êxtase (*samadhi*) e a atenuação das ‘causas do sofrimento’ (*klesha*). Segundo o aforismo 2.16, o motivo ulterior dessa psicotecnologia é a prevenção do sofrimento (*dukha*) futuro. Para Patañjali, como também para Gautama, o Buda, a fonte de todo sofrimento é a ignorância espiritual (*avidya*). É ela o *klesha* primário (FEUERSTEIN, 2005, p. 210).

“O Kriya Yoga busca destruir esse padrão inato para que a pessoa possa recuperar seu ser autêntico, que é o Si Mesmo”, Feuerstein prossegue (FEUERSTEIN, 2005, p. 211). É exatamente o que Jung diz nas mesmas palavras, interpretando o sutra 3.35: o iogue ao conter seu fluxo psíquico naturalmente direcionado ao mundo, se diferencia de seu desejo pelo mundo e o que é “autêntico” aparece — chamado pelo indiano de *purusha*, e que Jung em seus seminários identifica como o Si Mesmo (JUNG, 2020, p. 234).

Para Feuerstein, os cinco *kleshas* levam o indivíduo a sentimentos, pensamentos, desejos e ações que deixam resíduos positivos e negativos nas profundezas da psique humana, a partir dos quais novas atividades e experiências são instigadas, que por sua vez deixam novos resíduos — um modelo psicológico essencial para o Kriya Yoga. “Muito antes da psicologia moderna, Patanjali mencionou o importante conceito da “mente profunda”, que chamou de *smriti* (literalmente ‘memória’). É nessa memória que fica armazenado o resíduo psíquico das ações e experiências da pessoa” (FEUERSTEIN, 2005, p. 211). Esta noção iogue de “mente profunda” não seria um conceito especulativo, mas algo observado, com um propósito definido e concreto, que é explicar um aspecto importante do processo do Yoga. A mente profunda é compreendida como a configuração total dos resíduos psíquicos deixados pelas ações passadas de um indivíduo — deixando impressões que movem as vontades e decisões futuras (p. 211).

Esse aspecto dinâmico da mente profunda é captado pelo termo sânscrito *samskara*, que significa literalmente “ativador”. Cada unidade de experiência ou de

auto-expressão cria um *samskara* na mente profunda. Patanjali não nos diz exatamente como os ativadores subliminares determinam a nossa atividade mental. Simplesmente afirma que isso acontece (FEUERSTEIN, 2005, p. 211).

Neste momento, cabe lembrar a opinião da Dra. Carol Whitfield em dizer que a Psicologia Profunda de Jung e o Vedanta podem benignamente se complementar (WHITFIELD, 2009, p. 141-142), e dizer o mesmo sobre a Psicologia Analítica e o Yoga, dado o quanto Jung produziu sobre a forma como os complexos do inconsciente se formam, influenciando a vida consciente do indivíduo, e como tratá-los. Para Feuerstein, a *praxis* do Yoga de Patañjali parte do princípio de que podemos determinar nosso futuro, não vivendo tão identificados com os complexos psicossomáticos (FEUERSTEIN, 2005, p. 212). Mas este exercício de livre-arbítrio não deve ser uma simples intenção: deve expressar-se num curso de ação definido. É para isso que o praticante de Yoga emprega os vários “membros” da prática, especialmente o *samadhi*. O Yoga tem relação direta com a relação com o inconsciente e o sofrimento que deste pode advir, assim como as escolas de psicologia ocidental que tratam do inconsciente. Sobre isto, seguem as opiniões de Feuerstein e do próprio Jung, em “Considerações em torno da Psicologia da Meditação Oriental”:

O uso de técnicas de autotranscendência extática distingue o Yoga da psicanálise, que também trabalha com a mente profunda. Os psicanalistas partem do princípio de que mente profunda, o chamado inconsciente, pode ser positivamente influenciado e moderadamente controlado por meio do conhecimento mental das causas dos automatismos inconscientes (neuroses, psicoses, etc). Já os mestres de Yoga entendem há muito tempo que o conhecimento mental é necessário mas não é o suficiente para assegurar que os poderes do 'inconsciente' sejam transcendidos (FEUERSTEIN, 2005, p. 213).

É aqui que reside a razão mais profunda pela qual nós, homens do Ocidente, não desenvolvemos coisa alguma que possa se comparar com a ioga (exceção feita do emprego bastante limitado dos exercícios inicianos). Temos um receio profundo de encarar de frente o lado abominável de nosso inconsciente pessoal. (...) Disse há pouco que no Ocidente não desenvolvemos nada que se possa comparar com a ioga. Mas isto não é de todo exato. Entre nós desenvolveu-se, como correspondente à mente preconceituosa do europeu, uma psicologia médica que se ocupa especialmente com as *kleças*. Chamamo-la de “psicologia do inconsciente”. A tendência inaugurada por Freud reconheceu o lado sombrio do homem e sua influência sobre a consciência, e assumiu totalmente este problema. (...) A ioga conhece muito bem o mundo das *kleças* mas o caráter naturalista de sua religiosidade desconhece o *conflito moral* que as *kleças* representam para nós, ocidentais. Um dilema ético nos separa de nossa sombra. O espírito da Índia brota diretamente da natureza. Nosso espírito, pelo contrário, opõe-se à natureza (JUNG, 2011, v. 11/5, p. 115).

Os oito membros do Yoga são adjutórios nesta progressiva superação do sofrimento, não obstante suas causas não são superadas pelo exercício em si, mas aquilo que ele pode proporcionar: “a *desidentificação com o complexo psicossomático*” (FEUERSTEIN, 2005, p. 213). A este complexo e sua identificação com o *purusha*, dá-se o nome de *samyoga*

(p. 213). Esta correlação pode ser eliminada através do conhecimento do Si Mesmo. Esta realização do Si Mesmo é a libertação, o que Patanjali chama de *kaivalya*, o “isolamento”. Feuerstein cita o rei Bhoja, um comentador do “Yoga Sutra” do século X, que escreve que o Yoga não é tanto uma união (*samyoga*), mas mais uma “separação” (*viyoga*). Uma diferenciação, como proclama Jung (JUNG, 2020, p. 248). Jung entende precisamente o processo como o Yoga trata-se da superação do sofrimento existencial através da meditação, da diferenciação. Ele apenas proclama seu acerto em uma linguagem própria: uma diferenciação entre a consciência do eu e o Si Mesmo (p. 248), bem como uma diferenciação do indivíduo com seu meio, em um processo que chama de individuação (JUNG, 2011, v. 16/1, p. 117; 2013, v. 6, p. 467)

O Caminho do Coração

Na palestra 2 de 1938, o primeiro sutra que Jung escolhe citar é o sutra 3.4, sobre a conquista de *samyama*, concentração, a meditação e a absorção meditativa, leva à clareza de conhecimento — segundo a tradução de Gloria Arieira (ARIEIRA, 2017, p. 177). Shamdasani escreve que Jung provavelmente neste momento usou a tradução de Jakob Hauer, que diz que a triplicidade dos membros do Yoga previamente mencionados formam a “restrição total”, que é o isolamento do *purusha* nele mesmo (JUNG, 2020, p. 16, n. 127). Curiosamente, Barbara Miller, a tradutora de escolha de Shamdasani, que traduz *samyama* como “disciplina perfeita”, apresenta o sutra de seguinte forma: da disciplina perfeita no coração, se obtém consciência plena dos pensamentos (p. 16) — apesar de a palavra “coração” não aparecer no texto original em sânscrito.

Quando Jung retoma o tema do “Yoga Sutra”, na palestra 4 de 1939, começa citando o sutra 3.35, que da experiência mundana como resultado de uma não diferenciação entre a mente e o Si Mesmo. Como mencionado previamente no trabalho, Jung, considerando este sutra muito importante, cita-o de quatro fontes: Paul Deussen, Jakob Hauer, Swami Vivekananda e M. A. Oppermann. Este sutra é precedido pelo anterior, que diz *hrdaye cittasamvit*, ou seja, “[devido à reflexão] sobre o coração, há o total conhecimento da mente” (ARIEIRA, 2017, p. 204). Aqui a palavra “coração” realmente aparece: *hrdayam*; e digno de nota, na numeração usada por Arieira, consta como o sutra 3.35. São dois sutras de significado muito ligado um ao outro, e “reflexão” aqui como *samyama*, o que Miller chama de “disciplina perfeita”. É digno de nota que a Miller, a tradutora escolhida por Shamdasani traduz o sutra 3.4 e Arieira, o sutra 3.35 de forma tão similar.

O tradutor brasileiro Carlos Eduardo Barbosa, em sua tradução do "Yoga Sutra", faz uma tradução muito clara dos dois sutras, 3.35 e 3.36 (a numeração que ele usa é igual à de Arieira): "*No coração, o reconhecimento de citta. O desfrute confunde a percepção de que sattva e purusa são claramente distintos. O conhecimento de purusa provém do samyama em seu próprio objeto [artha] a partir da dependência de outros objetos [ou interesses]*" (PATAÑJALI, 2015, p. 111). Em seus comentários, Barbosa diz que o sentido da meditação é despertar o conhecimento intuitivo dentro da nossa vida, e o coração, sede da intuição, é o assento ideal para o núcleo central da nossa mente. Saber limitar o foco ao objeto que de fato é de nosso interesse, para que a natureza do *purusa* se revele em si mesmo. Barbosa chega a incluir o *yantra* no *anahata chakra* nesta seção.

Jung usa o sutra 3.35 como exemplo da ideia central do "Yoga Sutra", e o interpreta como a diferenciação entre a consciência do eu e o Si Mesmo no processo de individuação (JUNG, 2020, p. 219). Dá a mesma interpretação para todos os demais sutras citados na palestra de 9 de junho de 1939, quando encerra o tema do "Yoga Sutra" — variações do significado do sutra 3.35, que é precedido pela proposta da meditação no coração, *hrdayam* — segundo Arieira, o âmago de uma pessoa, a mente, ego (ARIEIRA, 2017, p. 204) - para o benefício da distinção da consciência do eu e do Si Mesmo.

Nos seminários de 1932 sobre Kundalini Yoga, Jung considera o contato consciente do ego com o *anahata chakra*, como o primeiro contato com o *purusha* ou o Si Mesmo - onde o processo da individuação começa (JUNG, 1996, p. 39). Sua interpretação psicológica é: sendo o centro simbolicamente ligado ao elemento ar, e este elemento, simbolicamente ligado ao pensamento, é neste estágio que começa a capacidade de reflexão que é pré-requisito para um mínimo de intervalo e discernimento entre a consciência do eu e o Si Mesmo (p. 39).

Jung anuncia, no *anahata*, ainda um perigo de inflação, a possibilidade de o ego, neste primeiro encontro com o Si Mesmo, identificar-se com ele ao invés de diferenciar-se — o que só acontece através de uma humilde rendição e reconhecimento de algo maior e principalmente de natureza autônoma, dentro do psiquismo total. É nessa hora que o eu, como centro da consciência, reconhece seu reinado como limitado, não como tudo que existe. É o começo da individuação como Jung a descreve classicamente (JUNG, 1996, p. 40) — a consciência do eu, já estruturada, começa a formar um diálogo com os aspectos do inconsciente que compõem uma totalidade (JUNG, 2011, v. 9/1, p. 289). Nos

seminários de 1938 ele volta a falar sobre a possibilidade da inflação, no *sutra* 4.25, que diz que a distinção entre a mente (*sattva*) e o observador (*purusha*) leva à cessação do cultivo de uma realidade pessoal (JUNG, 2020, p. 248). Jung entende o propósito deste *sutra* como um aviso para evitar a inflação, a “hipertrofia do eu” (p. 248) - um risco grande para ocidentais. Para Jung, o ocidental resiste a esta ideia porque teme que, ao concentrar-se no próprio coração, tudo o que ele lá encontrará é não o Si Mesmo, mas seu ego que será magnificado. O ocidental exteriorizou o Si Mesmo na figura de Cristo, e prefere lá mantê-lo, para sua própria segurança — à custa da compreensão e realização do Si Mesmo em si (p. 249). Mas nos seminários de 1932, sobre o *anahata chakra*, Jung traz a bela ideia de, mesmo encontrado dentro de si, manter uma reverente distância olhando-o de baixo para cima, contemplando seus pés (JUNG, 1996, p. 40).

O que lembra muito a oração de Paulo pelos Efésios: *"Por causa disto me ponho de joelhos perante o Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, (...) para que Cristo habite pela fé nos vossos corações"* (Ef 3:14,17). Cristo na Psicologia Analítica é símbolo da totalidade e do Si Mesmo (JUNG, 2011, v. 11/3, p. 92) — é o habitante que a consciência do ego descobre no “quarto andar” (*anahata chakra*) de sua própria morada (JUNG, 1996, p. 40), e que o faz descobrir de forma súbita e com alguma estranheza, que “não é dono da própria casa”, como escreve Edinger (EDINGER, 2020, p. 122). Se Paulo se prostra de joelhos para que permitamos que Cristo habite em nossos corações, a mesma fórmula, isto é, rebaixar-se, é dada por Jung e Edinger para permitirmos o contato consciente com o Si Mesmo no coração — a fim de sermos guiados em uma vida mais completa, em um relacionamento dialético no eixo eu-Si Mesmo (EDINGER, 2020, p. 128; JUNG, 1996, p. 40). Edinger escreve: *“Este é o tema central: o desenvolvimento psicológico, em todas as suas fases, é um processo de redenção. O objetivo é redimir, pela percepção consciente, o Si Mesmo oculto, escondido na identificação inconsciente com o ego”* (p. 128). E é disso que se trata na insistência de Jung nos seminários de 1938 a diferenciação entre o eu e o Si Mesmo. Sobre todos os *sutras* citados neste seminário, esta é a interpretação recorrente, esta diferenciação (JUNG, 2020, p. 219). O que Edinger fala sobre o processo da individuação na Psicologia Analítica, Jung diz ser a mensagem central do “Yoga Sutra”: trata-se do desenvolvimento psíquico a partir da diferenciação eu-Si Mesmo. Diferenciação que permite uma relação — ao mesmo tempo que separa, une. Como os sinônimos *kaivalya* e *yoga*, isolamento e união.

Os seminários sobre ambos os textos, o clássico "Yoga Sutra" e o tântrico "Shat Chakra Nirupana", apontam o coração como lugar simbólico íntimo para o encontro com o Si Mesmo. É o núcleo (*core*) onde o eu e o Si Mesmo convergem, se distinguem e se relacionam. Se pudermos considerá-los como opostos, é nele que ocorre o *coniunctio oppositorum*. Escreve Dra. Denise Ramos:

O coração, vemos assim, é o ponto de origem e de retorno. É anterior a todas as dicotomias. É o lugar da psique total, urobórica, de início indiferenciada como uma semente, mas com todo o potencial de seu vir-a-ser. É também a meta, o paraíso almejado, o lugar de encontro com o *Self*, conquistado depois de muito trabalho. (...) O caminho do coração é aqui visto como um caminho de renúncia, de sacrifício e de meditação (RAMOS, 1990, p. 79-80).

Coniunctio Oppositorum

O caminho do coração, onde ocorre o encontro íntimo com o arquétipo central, é também degrau para níveis mais elevados de Yoga — união com o Si Mesmo. De acordo com a interpretação de Jung do Kundalini Yoga, do *anahata* para os *chakras* mais elevados, a capacidade de reflexão conquistada no coração se refina e se sutiliza em *vishuddha*: mais que um distanciamento das paixões e impulsos, um distanciamento daquilo que antes era dado como verdade objetiva, e agora reconhecido como construção psíquica que não necessariamente corresponde ao objeto. É um reconhecimento que a realidade fundamental do mundo são as essências e fatos psíquicos, apoiada pelo poder do elefante que, em *muladhara* dava suporte ao mundo concreto, aqui, branco, ainda dá suporte ao mundo, mas agora diante de grande realização espiritual (JUNG, 1996, p. 47). E é esta realização que nos leva ao ápice da experiência espiritual, o *ajña chakra* — com o *linga* que enegrecido no *muladhara* e dourado no *anahata*, aqui brilha como o clarão do relâmpago. É o centro onde une-se com o deus Shiva, que é *Chit*, Pura Consciência (AVALON, 2008, p. 5; JUNG, 1996, p. 57) e que Jung declara com todas as palavras: “one could say it was the center of the unio mystica with the power of God, meaning that absolute reality where one is nothing but psychic reality, yet confronted with the reality that one is not. And that is God” (JUNG, 1996, p. 57). Em português: “pode-se dizer que seria o centro da unio mystica com o poder de Deus, significando a realidade absoluta onde não se é nada além de realidade psíquica, todavia confrontado com a realidade que não se é. E isto é Deus” (Tradução livre).

O que Jung quer dizer com *unio mystica*? No texto “Psicologia da Transferência”, escrita em 1945, Jung faz uma rica exposição de imagens alquímicas como mais que química

medieval, mas uma “filosofia mística”: “A ideia de *coniunctio* consegue, assim, esclarecer, por um lado, o mistério profundo da ligação química e por outro, enquanto mitologema, o arquétipo que representa a união dos opostos, tornando-se uma imagem de *unio mystica*” (JUNG, 2011, v. 16/2, p. 52). O tema é extensamente aprofundado na obra de Jung “*Mysterium Coniunctionis*”, considerada por Edinger como uma escritura sagrada, “pão para a psique”, em seu livro “O Mistério da *Coniunctio*” (EDINGER, 2008, p. 8). Análises das ideias apresentadas nas três obras poderiam preencher bibliotecas, e nós precisamos ir direto ao nosso ponto. Jung em “Psicologia da Transferência” e Edinger em seu livro apresentam dez imagens do texto alquímico “*Rosarium Philosophorum*” como uma metáfora para a individuação (EDINGER, 2008, p. 125; JUNG, 2011, v. 16/2, p. 148).

A última delas, a décima, apresenta uma figura humana hermafrodita e coroada, em pé sobre a lua crescente, segurando em uma mão um cibório com três serpentes, e em outro, uma única serpente, e à sua direita, a “árvore filosófica” (JUNG, 2011, v. 16/2, p. 204), também chamada “árvore do sol e da lua” (EDINGER, 2008, p. 112). Edinger chama esta imagem de “ressureição do corpo unido eterno”, e dá ênfase ao simbolismo alquímico do sol e da lua como opostos, o celestial e o terreno, e um último estágio da *coniunctio*, a união da entidade corpo-alma-espírito e o cosmos, *unus mundus* (p. 114). Para o autor a imagem se refere à criação de uma substância psíquica não temporal ou eterna, incorruptível — o que Edinger entende como não contaminado pela inconsciência (p. 118, 121). Para uma correlação com o tema deste tópico, é impossível não citar um trecho do poema do *Rosarium* que acompanha esta imagem: “*Para fora da minha terra uma fonte flui / E em duas correntes ela se divide. Uma delas corre para o Oriente / A outra para o Ocidente / (...) Aquela fonte é o Senhor(a) do sol e da lua*” (p. 120). Sobre esta imagem, Jung escreve:

As expressões mais fortes da unidade interior ou da experiência dessa unidade (da *unio mystica*) são encontradas nos nossos místicos, e sobretudo, na filosofia e na religião da Índia, e também na filosofia taoísta da China e no Zen do Japão. O nome que se dá ao Si Mesmo, assim como a questão da verdade, são irrelevantes do ponto de vista psicológico. A realidade é o suficiente (JUNG, 2011, v. 16/2, p. 203).

Sendo a Kundalini erguida até o *ajña chakra* a linguagem do yoga tântrico que descreve o *samadhi* (BURLEY, 2000, p. 2-3), e sendo isto descrito no “Serpent Power” de Sir John Woodroffe (AVALON, 1974, p. 20, 183), livro que serviu de fonte aos seminários de 1932, por que Jung insiste em tantos momentos que o *samadhi* é um estado inconsciente? Por que o conceito hindu de *nirdvandva*, liberdade dos opostos, não pôde ser entendido como

a conjunção dos opostos descrita no apogeu do *Rosarium*? Pois a linguagem tântrica, especialmente a linguagem do Hatha Yoga — que faz parte do tantrismo hindu, como mencionado no capítulo 1, tem muitos simbolismos em comum com a alquimia medieval. Mas a maneira como Jung descreve o Hatha Yoga, como uma "*espécie de ginástica corporal e principalmente em exercícios respiratórios e atitudes corporais específicas*" (JUNG, 2011, v. 11/5, p. 102), apesar de reconhecer que ela também tem o fim de atenuar os *kleshas* (p. 22; 102), faz parecer com que apesar de sua erudição na cultura religiosa indiana, desconhecia estes simbolismos específicos.

Foi descrito no capítulo 1 que a palavra "*hatha*" significa "com força" — em alusão não só ao esforço físico, mas à força vital envolvida em seus objetivos. O que não foi mencionado é o sentido esotérico escondido na palavra. Sobre isto, escrevem Feuerstein e Eliade:

Muitas vezes essa realidade é expressa com o símbolo do estado do equilíbrio ou harmonia (*samarasa*) no corpo, no qual a energia vital, costumeiramente difusa, estabiliza-se por fim no canal central. Essa ideia está presente no próprio termo *hatha-yoga*, que se explica esotericamente como a união (*yoga*) do "sol" e da "lua", a conjunção dos dois grandes princípios ou aspectos dinâmicos do corpo. (...) Segundo o modelo tântrico do corpo humano, o canal axial (chamado *sushumna*) é circundado pelas *nadís ida* e *pingala*. O *ida* é o conduto ou fluxo da força lunar, à esquerda do eixo do corpo, e o *pingala* é o condutor ou fluxo da força solar, à direita. A sílaba *ha* na palavra *hatha* também representa a força solar do corpo e a sílaba *tha* representa a força lunar. A palavra *yoga* significa a conjunção das duas, que é o estado extático de identidade entre o sujeito e o objeto. O objetivo do *hatha-yogin* é o de interceptar as correntes da esquerda e da direita e concentrar a energia bipolar no canal central, que começa no *caçca* do ânus ou *muladhara-cakra*, onde se diz que *kundalini* permanece adormecida. Esse esforço perseverante de redirecionar a força vital tem efeito sobre a *kundalini*, que fica então mobilizada. Essa ação pode ser comparada à de um malho que golpeia repetidamente a bigorna; por isso, o sentido comum e esotérico da palavra *hatha* é 'força'. O Hatha Yoga é uma obra de força na qual a força vital intrínseca ao corpo é usada para a transcendência do ego (FEUERSTEIN, 2006, p. 471-472).

O tantrismo multiplica os pares de contrários: Sol e Lua, Siva e Sakti, ida e pingala etc e, como vimos, esforça-se para unificá-los mediante técnicas de fisiologia sutil e meditação. É importante notar este fato: qualquer que seja o nível onde se realiza, a união dos opostos representa a ultrapassagem do mundo fenomênico, a abolição de toda experiência de dualidade. (...) É isso que fazem os hatha yogis quando unem o Sol e a Lua. A união do Sol e da Lua realiza-se pela unificação das fases respiratórias e das energias vitais que circulam ida e pingala; a unificação tem seu lugar em *susumna* (ELIADE, 1996, p. 225-226).

Por acaso, a metáfora do martelo e da bigorna como o confronto de forças opostas também foi usada para descrever o forjar da individuação, através do conflito entre consciência e inconsciente, citado no tópico "Yoga e Individuação" (JUNG, 2011, v. 9/1, p. 288). Os paralelos entre o *Rosarium* e os simbolismos do Hatha Yoga — a árvore do Sol e da Lua, com seis ramos de cada um dos lados de seu caule e um sol no topo (EDINGER,

2008, p. 114), a fonte que é senhor do sol e da lua, que se divide em duas correntes, uma do lado ocidental, outra oriental, são variados porém especulativos — deixemo-los e nos concentremos no mais óbvio e central: a conjunção dos opostos simbolizada pela união Sol e a Lua. Na descrição de Feuerstein, já compreendemos: Hatha Yoga é Kundalini Yoga, com a mera especificidade de que os meios para dirigir a força vital aos centros superiores envolvem uma mecânica biofísica característica da escola. E com os meios que lhes são característicos, seu fim é o mesmo do Yoga clássico de Patañjali: o tratado medieval "Hatha Yoga Pradipika" abre com o primeiro verso: "*Reverência ao Venerável Mestre Primordial [Siva], aquele que ensinou a sabedoria [Vidya] do Hatha-Yoga, que é como uma escada para quem deseja atingir o cume do Raja-Yoga*" (SVATMARAMA, 2017, p. 21) — Raja Yoga, cujo objetivo é a libertação, *moksha* ou *kaivalyam*, através do *samadhi* (p. 21).

Os simbolismos do Hatha Yoga são então relevantes à análise de Jung sobre Kundalini e Raja Yoga. O Hatha Yoga é uma espécie de alquimia indiana, como é comparado o tantra do "Shat Chakra Nirupana" por Jung (JUNG, 1996, p. 43), mas os simbolismos do Hatha Yoga, que tratam também dos *chakras*, são no entanto mais explícitos. Fica mais uma vez o questionamento: *samadhi*, sob a lente tântrica ainda o apogeu do Yoga, merece ser chamado de estupor inconsciente, ou elevado ao *unio mystica* da alquimia e da Psicologia Analítica? Pois assim é descrito o *ajña chakra* por Jung, e como *samadhi* a tradição descreve a força vital, através da conjunção dos opostos, chegando neste centro. Finalizamos com este questionamento em aberto, e com o diálogo entre Shiva e Shakti no belo *Yoga Bija*, do século XIV: "*O Parvati; to combine various dualities like prana and apana breaths, rajas e retas (semen), solar and lunar nadis, jiva (individual soul) and Brahman (universal soul) is called yoga. Yoga means the destruction of dvait (duality) and reaching the stage of advait (oneness)*" (GORAKHNATH, 2020, P. 72). Traduzindo: "*Ó Parvati, combinar várias dualidades como a inspiração e a expiração, menstruação e sêmen, correntes solar e lunar, o indivíduo e Deus é chamado yoga. Yoga significa a destruição da dualidade e chegar ao estado da não-dualidade*" (Tradução livre).

Ocidente e Oriente

Jung faz muitas ressalvas se o Yoga, um caminho reconhecido para a individuação, serve tão bem ao europeu quanto ao indiano. Falaremos agora de algumas delas, começando pelos seminários que este trabalho se propõe a analisar. Jung encerra sua exposição

sobre o "Yoga Sutra" na sétima palestra de 1939, em 9 de junho (JUNG, 2020, p. 241). Sua oitava palestra, dada em 16 de junho, é sobre os Exercícios Inacianos — e por isso foi da decisão do editor movê-la para o volume 7 dos seminários dados no Instituto Federal de Tecnologia de Zurique (p. 252). A palestra seguinte, do dia 23 de junho, é inteiramente dedicada ao porquê da opinião de Jung que talvez o Yoga não seja apropriado ao ocidental como caminho para individuação (p. 255). Seus argumentos nesta palestra são inteligentes, e com base em seu conhecimento sobre história indiana, e nossa própria.

Jung reconhece a Índia como uma cultura de grande antiguidade. Menciona as escavações de Mohendjo Daro e Harappa — dois sítios arqueológicos no que é hoje o Paquistão, como prova. São cidades que emergiram em 2600 a.C., cujas escavações começaram no século XIX mas só tiveram grandes avanços na década de 20 do século passado. Lá, foram encontrados selos cilíndricos para impressão em argila depictando deuses védicos e pessoas em posturas ióguicas. A partir destes achados, viu-se que estes cultos não entraram na Índia por meio das "invasões arianas" como antes presumido, mas já estavam presentes na civilização dravídica pré-existente — e que o Yoga pode ser imensuravelmente antigo (JUNG, 2020, p. 255). Importante acrescentar que a partir destas descobertas, posteriormente a própria teoria da influência de um povo ariano caiu em descrédito, como demonstra Georg Feuerstein, Kak e Frawley no livro "In Search of the Cradle of Civilization" (FEUERSTEIN et al. 1995, p. 152).

Assim, a religião hindu possui incrível continuidade, e teria crescido organicamente a partir de suas raízes que têm possivelmente 6000 anos de idade. Para Jung, esta é uma das principais diferenças entre o oriente e o ocidente. Na parte da Europa onde Jung vivia, o povo germânico de modo de vida bárbaro possuía uma forma de politeísmo primitivo, que Jung caracteriza como "demonismo", que foi obliterada pelo encontro com os romanos há 1500 anos (JUNG, 2020, p. 256). Seu desenvolvimento espiritual, pré-disposto ao politeísmo, teria sido arrancado de sua própria raiz, e sobre ele plantado o cristianismo. Este não foi um processo natural, adotado pela convicção do povo nativo — espalhou-se pela Europa através do poderio político e militar de Roma, e a religião dos conquistadores, por uma questão de sobrevivência e temor, teria sido mimificada sem nenhum preparo psicológico por parte das tribos para que estas pudessem entender ou aceitar seus conceitos. Jung dá o mesmo exemplo para outros povos europeus, africanos

e nativos americanos (p. 257-258) — tudo que chamamos de “ocidente”. Este é seu argumento da “tradição espiritual interrompida”.

Isto teria gerado no europeu uma pré-disposição inconsciente de desconforto, ressentimento e resistência em relação à sua própria espiritualidade — que resultou em um conflito moral onde se requer grande esforço para se manter a fé (p. 260). Em “A loga e o Ocidente”, Jung apresenta outro argumento histórico mais recente que se complementa a este — o da cisão entre religião e ciência. Isto teria começado no século XIV, durante o Renascimento. A este repentino interesse pela antiguidade clássica e de filosofia pagã, seguiu-se o protestantismo. O pensamento europeu se emancipava dos moldes religiosos enquanto novas descobertas científicas e geográficas iam ocorrendo, e o protestantismo se esfacela em mais de quatrocentas diferentes denominações (JUNG, 2011, v. 11/5, p. 68). A questão da descentralização da autoridade e ortodoxia no protestantismo também é mencionada nos seminários de 1938 (JUNG, 2020, p. 258).

O protestantismo, que concentrava seus golpes contra a autoridade da igreja, abalava a fé na mesma enquanto transmissora e comunicadora de salvação divina. Assim, cai sobre o indivíduo o ônus da autoridade e da responsabilidade religiosa. Os sacramentos do sacrifício da missa, da confissão dos pecados e da absolvição garantiam salvação ao fiel, que contribuía apenas com a confissão pessoal, arrependimento e salvação. O declínio destas práticas agravou seu conflito moral do indivíduo e o sobrecarregou com uma série de questões de que a igreja o poupava (JUNG, 2011, v. 11/5, p. 69).

Quando o ocidente se interessou e começou a se apropriar da Yoga indiana, a partir do século XIX, ele o fez em meio desta crise. Transformou-o por um lado em objeto de ciência, por outro, como processo terapêutico. O que mais o perturbava era a contradição entre verdade religiosa e verdade científica — assim, qualquer método religioso que fosse proposto como “científico” teria público no ocidente (JUNG, 2011, p. 69-70). O Yoga satisfaz esta expectativa: ele propõe um método que falta aos esforços religiosos ocidentais, amparado por uma filosofia antiga e profunda e oferece a possibilidade de uma experiência controlável. Seus exercícios ligam o corpo à totalidade do espírito, algo que Jung dá como exemplo o *pranayama*, em que o *prana* é ao mesmo tempo respiração individual e dinâmica do cosmos, resultando em uma experiência de totalidade que nenhuma outra técnica seria capaz de produzir. Mas a eficácia desta prática, para Jung, depende de suas representações culturais (JUNG, 2011, p. 71).

Para Jung, estas representações e práticas surgiram no ocidente numa tradição cultural ininterruptamente milenar, que criou todos os pressupostos culturais e espirituais necessários para o Yoga se formar como a expressão mais adequada e metodologia mais apropriada para fundir corpo e espírito (JUNG, 2011, p. 71). Porém o ocidental, dividido entre seu costume de crer por um lado e criticar cientificamente por outro, engole cegamente conceitos estrangeiros que não passam pelo crivo da crítica científica. O assunto então fica estritamente religioso, ou uma ginástica mecânica e vazia onde não se encontra a totalidade que é própria do Yoga. "*O hindu não consegue esquecer nem o corpo nem o espírito. O europeu, pelo contrário, esquece sempre um ou outro*" (p. 71). Esta atitude mental teria dado ao ocidental uma ciência da natureza que lhe deu muito progresso, mas pouco conhecimento sobre a natureza que está nele (p. 71).

De volta aos seminários de 1938, com esta situação psicológica, se entende a religiosidade característica do ocidental. A questão religiosa não é para nós um processo natural, não cresce organicamente, mas exige um tremendo esforço. (JUNG, 2020, p. 259). Mas na Índia, isso nunca aconteceu. O deus indiano nunca foi obliterado, mas desde a forma mais primeva de religião, evoluiu pacífica e sequencialmente, emergindo de seu estado mais primitivo. A direção brotou do demonismo ao politeísmo, até uma forma filosoficamente elevada de monoteísmo demonstrada em conceitos como *purusha*, *atman* e Brahman (p. 256). Poeticamente, Jung compara a religião indiana, para os indianos, com a natureza, como flores e animais. Não é um esforço, e mesmo quando é, flui mais naturalmente - pois no esforço dirigido do iogue não há esforço para crer ou conflito moral (p. 260). Mas Mircea Eliade, em contraponto, o Yoga em muitos dos seus aspectos se mantém como era praticado há milhares de anos — o que o faz chamá-lo de "fóssil vivo": "*Na história universal da mística, o Yoga clássico ocupa um lugar próprio, difícil de situar. Representa um 'fóssil vivo', uma forma de espiritualidade arcaica que não sobreviveu em nenhuma outra parte*" (ELIADE, 1996, p. 296).

É em sua modalidade tântrica que o Yoga mais se corporifica, e nos seminários de Jung sobre Kundalini Yoga, esta diferença que ele concebe entre o europeu e o indiano se expressa na própria consciência do corpo. É o tema principal da palestra dada em 2 de novembro de 1932, a última dos seminários sobre o "Shat Chakra Nirupana": a inversão da atitude mental entre o europeu e o indiano expressa na própria coluna vertebral. Nós identificamos a sede da consciência na cabeça, algo bastante intuitivo que Jung diz na

palestra (JUNG, 1996, p. 60). Vivemos em nossas cabeças, por isso dizemos que descemos ao inconsciente (p. 62). No entanto, na interpretação que Jung faz dos *chakras*, representando um caminho ascendente da mitologema do herói que sai de sua situação mundana, purifica-se em um mergulho batismal, renasce na luz e entra em contato com o mundo dos deuses, o *muladhara*, o centro psíquico do cóccix, representa a consciência do eu e a vigília em seu estado ordinário — ideia que apresenta na primeira palestra e que embasa o seminário como um todo (p. 14).

Jung apresenta esta ideia como base para sua insistente concepção de que o indiano funciona psiquicamente de forma invertida em relação a nós, como se ocidente e oriente formassem um global par de opostos culturais. Diz, a partir desta hipótese, que para eles o inconsciente é acima, enquanto para nós, abaixo. Não podemos esquecer que isto é dito *a posteriori* do preparo de sua palestra, interpretando o processo da Kundalini como mitologema heroica, uma imagem tipicamente ocidental. Jung procura solidificar esta ideia na audiência aconselhando-a a não tentar assimilar estes símbolos à maneira hindu, pois isto seria é inverter-se e entender errado (p. 16). Mas Jung também admite que isto é apenas sua interpretação, uma forma de facilitar o interesse do público ocidental:

Now, after this startling statement we have to find out whether such an interpretation is really justifiable. I am not by all means sure. I am even convinced that Professor Hauer would not agree with me right on this spot. In these matters one needs a great deal of psychology in order to make it palatable to the Western mind (JUNG, 1996, p. 14).

Agora, depois desta surpreendente declaração temos que descobrir se tal interpretação é realmente justificável. Eu não tenho certeza de forma alguma. Eu estou mesmo convencido que o Professor Hauer não concordaria comigo neste ponto. Nestes assuntos, precisamos de bastante psicologia para tornar isto palatável para a mente ocidental (Tradução Livre).

Hoje, quase um século depois, acadêmicos ocidentais tiveram o acesso e a oportunidade de aprofundarem-se mais que Hauer sobre os simbolismos dos *chakras*. Mas primeiro vejamos algo que consta no próprio livro de Woodroffe. Jung quando comenta que o *ajña chakra* não tem um animal que o represente, interpreta este fato como a ausência de um fator psíquico. Convenientemente, Jung dá uma descrição de todos os elementos dos cinco primeiros *chakras*, assim como seus animais simbólicos, mas se ausenta em dizer que em *ajña chakra* não há elemento simbólico, como a terra, a água, o fogo, o ar ou o espaço. Seu *tattva* é a própria mente. Sobre o *ajña*, escreve Woodroffe:

Here in the Ajña is the seat of the subtle Tattvas, Mahat and Prakrti. The former is the Antahkarana with Gunas — namely, Buddhi, Citta, Ahamkara and its product Manas (Sasamkalpa-vikalpaka). Commonly and shortly it is said that Manas is the

Tattva of the Ajña Chakra. As, however, it is the mental centre, it includes all the aspects of mind above stated, and the Prakriti whence they derive, as also the Atma (Antaratma) shines lustrous like a flame (AVALON, 1974, p. 127).

Aqui no Ajña é o assento dos elementos sutis, Mahat e Prakriti. O primeiro é o Antahkarana com as Gunas - nomeadamente, Buddhi, Citta, Ahamkara e seu produto Manas (Ssamkalpa-vikalpaka). Comumente e curtamente, é dito que Manas é o Tattva do Ajña Chakra. Sendo, no entanto, o centro mental, inclui todos os aspectos da mente acima citados, e a Prakriti de onde eles derivam, bem como o Atma (Antaratma) que brilha luminosamente como a chama (Tradução livre).

Ou seja, o *ajña chakra*, no yoga tântrico, corresponde ao psiquismo inteiro — *antah karana* — incluindo o que Jung emparelha como a consciência individual, *buddhi*, e o ego, *ahamkara*. Seu elemento é a própria mente, assim como as *gunas* da força material, *sattva*, *rajas* e *tamas*, que neste elemento se convergem. O Yoga tântrico também situa a consciência individual no *ajña chakra*, na cabeça assim como nós. Mas também situa no mesmo local o potencial para estados mais elevados de consciência, colocando em sua iconografia o *lingam* brilhante, simbolizando o potencial para a absorção meditativa (*samadhi*) quando a força vital simbolizada pela serpente nele chega — e isto Jung não deixou de comentar. *Ajña chakra* é o assento da consciência individual quando *Kundalini* dorme em *Muladhara*, e o associado ao *samadhi* quando a noiva, *Shakti*, encontra seu amante *Shiva*, Consciência Pura, nos centros da cabeça. E se o *ajña* está, segundo seu sentido original, mais próximo à consciência do eu do que o *muladhara*, o que este último representa na tradição? Feuerstein, em seu livro “Tantra: the Path of Ecstasy”:

If the sahashara-cakra represents transcendence, divine omnipresence (heaven) and freedom, the muladhara-cakra symbolizes immanence, physical limitation, and bondage. It has in fact been traditionally connected with the earth element, as is symbolically captured in its four petals (representing the four directions of space). It is the root (mula) and support (adhara) of the other cakras, because it serves as the resting place of the divine energy in the human body, called *kundalini-shakti*. Although this is the lowest center — both spatially and functionally - without it liberation would not be possible. Here we have again a clear expression of the high value placed in Tantric philosophy on material embodiment, the lower realms of existence, and the shadow side of life. Far from being redundant or merely defiled or “evil”, the earth element (and everything it stands for) is instrumental in our personal growth and ultimate enlightenment (FEUERSTEIN, 2008, p. 159).

Se o sahashara chakra representa transcendência, onipresença divina (paraíso) e liberdade, o muladhara chakra simboliza imanência, limitação física e agrilhamento. É de fato tradicionalmente conectado com o elemento terra, como simbolicamente depictado em suas quatro pétalas (representando as quatro direções do espaço). É a raiz (mula) e suporte (adhara) dos outros chakras, porque serve como local de repouso da energia divina no corpo humano, chamada *kundalini shakti*. Embora seja o centro mais inferior — tanto espacialmente quando funcionalmente - sem ele a liberação seria impossível. Aqui temos novamente a clara expressão do alto valor que a filosofia tântrica coloca na incorporação material, as esferas inferiores da existência, e o lado sombra da vida. Longe de ser supérfluo ou meramente contaminado, ou “maligno”, o elemento terra (e tudo que ele representa) é instrumental no nosso crescimento pessoal e iluminação final (Tradução livre).

Reiterando, este trabalho não visa a criticar Jung, mas esclarecer seus comentários sobre o Yoga e discernir o que vem da Psicologia Analítica e o que vem da tradição do Yoga. O que vemos nesta descrição de Feuerstein condiz com muito do que Jung apresenta nos seminários, especialmente na importância do enraizamento na terra, no corpo e na realidade para iniciar-se no desenvolvimento pessoal, seja no consultório clínico, na sala de yoga ou ambos. Feuerstein apresenta o *muladhara chakra* como o centro de nossa corporalidade física e experiência corporal — conceito de que Jung estava ciente em seus seminários (JUNG, 1996, p. 14-15), mas por isso associou à consciência do eu, que se trata da consciência imediata do ambiente, através do corpo. Mas sabemos o quanto a propriocepção corporal pode ser inconsciente nos automatismos da vida vigíl e cotidiana a qual Jung associa ao *muladhara*. A tradição vincula corporalidade aos *chakras* baixos e psiquismo aos *chakras* mais elevados, e sua união, *yoga*, representa a união dos opostos mente-corpo que o Hatha Yoga, por exemplo, almeja. Escreve a psicóloga junguiana e instrutora de Hatha Yoga Judith Harris: "*O corpo recém-criado no ioga e na alquimia é o corpo sutil, a união dos opostos da mente e matéria*" (HARRIS, 2004, p. 53). Jung é preciso na importância do *muladhara*, no potencial do *samadhi* ou *unio mystica* do *ajña*, o intuito nesta pequena demonstração do *ajña* como sede do psiquismo é apenas para demonstrar que o indiano não é tão diferente de nós — eles também pensam com a cabeça — e talvez o Yoga, o maior legado da Índia, não seja inoportuno para nosso aprendizado, crescimento pessoal e ferramenta complementar para nosso trabalho clínico. Isto pode ser mostrado pela alta popularização e adesão do Yoga no ocidente desde a década de 60, década em que Jung nos deixou e assim não pode testemunhar. O Yoga não chegou ao ocidente através de uma força colonizadora, mas de do livre arbítrio de pessoas que queriam alternativas seja para suas necessidades espirituais ou terapêuticas. Para as outras questões que Jung coloca — a violenta forma como o Cristianismo chegou aos nossos ancestrais, obliterando os primeiros estágios de seu desenvolvimento espiritual e provocando não apenas uma cisão fé-ciência, mas também espírito-corpo, talvez o Yoga ofereça perigo, mas um solução. O próprio Jung, em "O Espírito na Arte e na Ciência", entre suas ressalvas, considera esta possibilidade:

O fato, por exemplo, de que Wilhelm e o indólogo Hauer tenham sido convidados para realizar uma apresentação sobre a ioga no Congresso Alemão de Psicoterapia deste ano é, em minha opinião, um extraordinário sinal dos tempos. Imaginem o que representa um médico clínico, que se ocupa diretamente com o ser humano enfermo, entrar em contato com os sistemas terapêuticos orientais! O Oriente penetra implacavelmente por todos os poros, atingindo a Europa em seu ponto mais vulnerável. Poderia ser uma perigosa infecção, mas talvez seja um remédio (JUNG, 2011, v. 15, p. 62).

CONCLUSÃO

O que diz Jung sobre o Yoga? Que o Yoga é um meio para a individuação, embora mais adequado ao indivíduo inserido na cultura onde o Yoga surgiu. Este é um dos denominadores comuns que podemos identificar em seus dois seminários (JUNG, 1996, p. 39; 2020, p. 231). Mais explícito nos seminários de 1932, porém também claro na recorrente interpretação do *samadhi* (diferenciação entre o *purusha* e a mente) como a diferenciação entre a consciência do eu e o Si Mesmo nos seminários de 1938, sendo a diferenciação do eu com as estruturas arquetípicas um dos principais traços do processo da individuação (JUNG, 2013, v. 6, p. 469).

A identificação do sujeito com o objeto é, para Jung, sinônimo de inconsciência, e por extensão, falta de liberdade e padecimento (JUNG, 2013, v. 6, p. 469), e para Patañjali a mesma condição é ignorância, cativo e fonte de dor (ARIEIRA, 2017, p. 108). Mas inconsciência e ignorância não são o mesmo (JUNG, 2020, p. 15). O detalhe está naquilo que os dois autores chamam de sujeito.

Para o Jung, o Si Mesmo é aquilo que o eu não é, "o eterno objeto psíquico", assim chamado nos seminários de 1932 (JUNG, 1996, p. 57). Para Patañjali, o verdadeiro sujeito é o *purusha*, o Si Mesmo, e sua consciência individual é o objeto— e mesmo sendo o mais sutil aspecto do psiquismo (*sattvam*), a identificação do primeiro com o segundo é a definição de ignorância (ARIEIRA, 2017, p. 108), fonte de todo sofrimento existencial. Mesmo assim, individuar-se é *verselbstung*, tornar-se Si Mesmo (JUNG, 2011, v. 7/2, p. 63). Na teoria Junguiana, porém, isso se dá através de uma dialética. No Yoga, através do total recolhimento do que Jung chama de libido (JUNG, 2020, p. 239), mas Patañjali, de Pura Atenção (FEUERSTEIN, 2006, p. 37).

Eis aqui a verdadeira inversão: a Psicologia Analítica toma o sujeito como o eu, o Yoga, como o Si Mesmo. Jung tenta nos alertar de que a consciência ocidental é especialmente ego-centrada (JUNG, 2020, p. 234) — mas cita exemplos especiais de nossa história espiritual, como o de Mestre Eckhart, que com uma terminologia própria, realiza o Yoga com humildade, seu característico desprendimento e maestria (JUNG, 2020, p. 235-237).

Por ter projetado exteriormente o Si Mesmo, o homem ocidental teme seu encontro dentro de si (JUNG, 2020, p. 249). Onde este encontro pode ter início? Segundo as

interpretações de Jung do encontro da consciência com o Si Mesmo em *anahata chakra*, do sutra 3.35 do "Yoga Sutra" e todas as pistas deixadas pelas culturas da antiguidade que escolheram uma palavra de teor respiratório para designar uma essência humana que transcende os modos ordinários de consciência, dentro do peito, no próprio coração — simbolicamente, na interiorização (JUNG, 1996, p. 39; 2020, p. 219). Lá podemos "ouvir o som da eternidade", *Shabda Brahman* (AVALON, 1974, p. 373), o som que aponta para *Ishvara*, segundo o "Yoga Sutra" — um símbolo para aquela inesgotável fonte de energia e renovação que é o Si Mesmo. É uma metáfora para a auto escuta, a auto percepção. E a clínica, espaço de fala, expressão aérea e vocalização sonora, também é um lugar onde o espírito pode ser ouvido. É como Jung compara, para o homem ocidental moderno, os primeiros passos no Yoga: a análise como o mergulho nas águas do inconsciente (JUNG, 1996, p. 17). É nossa forma de levar a atenção ao Si Mesmo.

O Kundalini Yoga exposto por Jung é a forma indiana de depicar os estágios do desenvolvimento pessoal humano e o contato do homem com essa interioridade maior do que ele, que nele é contida e que ele contém. É a purificação nas águas batismais, o renascimento na luz e subir a montanha para novas esferas de consciência. Em sua própria maneira, a forma como Jung descreve o Yoga é muito certa, e para entender isso é preciso se abrir ao fato que o propósito de Jung foi traduzir estes conceitos em uma linguagem que o público europeu de sua época pudesse entender, não apresentá-los em sua forma original. São seminários sobre Psicologia Analítica, acima de tudo. É o que Shamdasani escreve e o mesmo vale para seus comentários sobre o "Yoga Sutra":

Se os seminários de Jung são avaliados a partir da perspectiva da compreensão da ioga kundalini em seu próprio contexto sócio-histórico, esta crítica é válida sem dúvida. No entanto, no contexto da colaboração de Jung com Hauer, esta foi a tarefa deste; a meta de Jung era elucidar o sentido psicológico do simbolismo espontâneo que se assemelhava ao da ioga kundalini (SHAMDASANI in JUNG, 2022, p. 62).

Jung, afinal, é bem sucedido em construir "*aquela ponte oculta que nos levará da ioga à compreensão ocidental*" (JUNG, 2011, v. 11/5, p. 934), e a expectativa desta análise é fortificá-la, procurando auxiliá-lo no que chamou de "nobre obrigação":

A invasão europeia do Oriente foi um ato de violência em grande escala e nos legou — "noblesse oblige" — a obrigação de compreender o espírito do Oriente. Isto é talvez mais importante para nós do que atualmente presentimos (JUNG, 2011, v. 13, p. 62).

BIBLIOGRAFIA

Bíblia Sagrada. Traduzida por João Ferreira de Almeida. Revista e Corrigida. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.

ARIEIRA, Gloria. *Bhagavadgita*; diálogo entre Sri Krisna e Arjuna. Tradução de Gloria Arieira. Rio de Janeiro: Vidya Mandir, 2012.

ARIEIRA, Gloria. *O yoga que conduz à plenitude*. Rio de Janeiro: Sextante, 2017.

AVALON, Arthur. *Introduction to tantra sastra*. Chennai, India: Ganesh & Co., 2008.

AVALON, Arthur. *The serpent power, the secret of tantric and shaktic yoga*. 6a ed. Mineola, NY: Dover Publications, Inc., 1974.

BURLEY, Mikel. *Hatha yoga; its origins, theory and practice*. Motilal Banarsidass: Delhi, 2000.

CAMPBELL, Joseph. *O herói de mil faces*. Tradução Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Pensamento, 2007.

CAMPBELL, Joseph. Apêndice A. In: ZIMMER, Heinrich Robert. *Filosofias das Índia*. São Paulo; Palas Athena, 1986. p. 431 - 438.

CAMPBELL, Joseph. Notas. In: ZIMMER, Heinrich Robert. *Filosofias das Índia*. São Paulo; Palas Athena, 1986. p. 199 - 207.

DAYANANDA, Swami. *Introduction to vedanta*. Edição de Barbara Thornton. 21a ed. Nova Délhi, Índia: Vision Books, 2016.

DE SOUZA, Patricia Rodrigues. Abstinência. In: USARSKI, Frank; TEIXEIRA, Alfredo; PASSOS, João Décio (Orgs). *Dicionário da Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas; Loyola; Paulus, 2022. p. 25- 38.

ECKHART, Mestre. *O livro da divina consolação e outros textos seletos*. 2a ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

EDINGER, Edward. *Ego e arquétipo*; uma síntese fascinante dos conceitos psicológicos fundamentais de Jung. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. 2a ed. São Paulo: Editora Pensamento Cultrix, 2020.

EDINGER, Edward. *O mistério da coniunctio*; imagem alquímica da individuação. Transcrito e editado por Joan Dexter Blackmer. Tradução de Luciano Colella. São Paulo: Paulus, 2008.

ELIADE, Mircea. *Yoga*; imortalidade e liberdade. Tradução Teresa de Barros Velloso; transliteração sânscrita Lia Diskin. São Paulo: Palas Athena, 1996.

FEUERSTEIN, Georg. *A tradição do yoga*; história, literatura, filosofia e prática. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Pensamento, 2006.

FEUERSTEIN, Georg. *In search of the cradle of civilization*. Georg Feuerstein, Subash Kak e David Frawley. Wheaton, Illinois: Quest Books, 1995.

FEUERSTEIN, Georg. *Tantra*; the path of ecstasy. Boston, Massachusetts: Shambala Publications, Inc, 1998.

FEUERSTEIN, Georg. *Uma visão profunda do Yoga*; teoria e prática. Tradução Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Pensamento, 2005.

FRANKL, Vitor E. *Psicoterapia e sentido da vida*; fundamentos da Logoterapia e análise existencial. Tradução de Alípio Maia de Castro. 4a ed. São Paulo: Quadrante, 2003.

GALLBACH, Marion Rauscher. *Aprendendo com os sonhos*. 2a ed. São Paulo: Paulus, 2003.

GORAKHNATH, Siddha Guru. *Yoga bija*; with english and hindi translation. Tradução de M.M Brahma Mitra Awasthi e Dr. Abhay Kumar Shandilya. Delhi, India: Indu Prakashan, 2020.

GRIMAL, Pierra. *Dicionário da mitologia grega e romana*. Tradução de Victor Jabouille. 2a ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 1993.

HARRIS, Judith. *Jung e o ioga; a ligação corpo-mente*. Tradução de June Camargo. São Paulo: Editora Claridade, 2004.

HEARN, Tarchin. *Sattipatthana; fundamentos de mindfulness*. Tradução de Vera Reid. Botucatu, SP: AME, 2018.

JUNG, Carl Gustav. *Ab-reação, análise dos sonhos e transferência*. Tradução de Maria Luiza Appy. 7a ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011 (Obra Completa, v. 16/2).

JUNG, Carl Gustav. *A prática da psicoterapia*. Tradução de Maria Luiza Appy. 13a ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011 (Obra Completa, v. 16/1).

JUNG, Carl Gustav. *A Psicologia da ioga kundalini: notas do seminário realizado em 1932 por C.G. Jung*. Editado por Sonu Shamdasani; tradução de Gentil Avelini Tilton. Petrópolis, RJ: Vozes, 2022.

JUNG, Carl Gustav. *A Vida simbólica, v. 1*. Tradução de Araceli Elman, Edgar Orth. 5a ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011 (Obra Completa, v. 18/1).

JUNG, Carl Gustav. *A Vida simbólica, v. 2*. Tradução de Edgar Orth. 3a ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011 (Obra Completa, v. 18/2).

JUNG, Carl Gustav. *Aion - estudo sobre o simbolismo do si mesmo*. Tradução de Dom Mateus Ramalho Rocha. 8a ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011 (Obra Completa, v. 9/2).

JUNG, Carl Gustav. *Aspectos do drama contemporâneo*. Tradução de Márcia C. de Sá Cavalcante. 4a ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011 (Obra Completa, v. 10/2).

JUNG, Carl Gustav. *Civilização em transição*. Tradução de Lúcio Mathilde Endlich Orth. 4 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011 (Obra Completa, v. 10/3).

JUNG, Carl Gustav. *Estudos alquímicos*. Tradução de Dora Ferreira da Silva. 2a ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011 (Obra Completa, v. 13).

JUNG, Carl Gustav. *Letters, volume 1; 1906 – 1950*. New York, NY: Routledge – Taylor & Francis Group, 2015.

JUNG, Carl Gustav. *Memórias, sonhos, reflexões*. Tradução em acordo com Pantheon Books. 3a ed. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1963.

JUNG, Carl Gustav. *Mysterium coniunctionis*; pesquisas sobre a serapação e a composição dos opostos psíquicos na alquimia. Colaboração de Marie-Louise Von Franz; Tradução de Frei Valdemar do Amaral. 5a ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011 (Obra Completa, v. 14/1)

JUNG, Carl Gustav. *Mysterium coniunctionis*; pesquisas sobre a serapação e a composição dos opostos psíquicos na alquimia. Colaboração de Marie-Louise Von Fraz; Tradução de Valdemar do Amaral. 2a ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011 (Obra Completa, v. 14/2).

JUNG, Carl Gustav. *O eu e o inconsciente*. Tradução de Dora Ferreira da Silva. 22a ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011 (Obra Completa, v. 7/2).

JUNG, Carl Gustav. *O espírito na arte e na ciência*. Tradução de Maria de Moraes Barros. 6a edição - Petrópolis, RJ: Vozes, 2011 (Obra Completa, v. 15).

JUNG, Carl Gustav. *O Símbolo da transformação na missa*. Tradução de Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. 6a ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011 (Obra Completa, v. 11/3).

JUNG, Carl Gustav. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Tradução de Maria Luiza Appy e Dora Ferreira da Silva. 7a ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011 (Obra Completa, v. 9/1).

JUNG, Carl Gustav. *Psicologia e religião*. Tradução de Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. 9a ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011 (Obra Completa, v. 11/1).

JUNG, Carl Gustav. *Psicologia e religião oriental*. Tradução de Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. 7a ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011 (Obra Completa, v. 11/5).

JUNG, Carl Gustav. *Psicologia do inconsciente*. Tradução de Maria Luiza Appy. 19a ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011 (Obra Completa, v. 7/1).

JUNG, Carl Gustav. *Psicogênese das doenças mentais*. Tradução de Márcia C. de Sá Cavalcante. 3a ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011 (Obra Completa, v. 3)

JUNG, Carl Gustav. *Psychology of yoga and meditation*; volume 6: lectures delivered at the ETH Zurich october 1938 to june 1939 and november 1940. Edição de Martin Liebscher. Tradução de Heather McCarttney e John Peck. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2020.

JUNG, Carl Gustav. *Símbolos da transformação*; análise dos prelúdios de uma esquizofrenia. Tradução de Eva Stern. 7a ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011 (Obra Completa, v. 5).

JUNG, Carl Gustav. *Tipos psicológicos*. Tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth. 7a ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013 (Obra Completa, v. 6).

JUNG, Carl Gustav. *The Psychology of Kundalini Yoga*; notes of the seminar given in 1932 by C.G. Jung. Edição de Sonu Shamdasani. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996.

JUNG, Carl Gustav. *Resposta a Jó*. Tradução de Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. 8a ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011 (Obra Completa v. 11/4).

KABAT-ZINN, Jon. *Viver a catástrofe total*; como utilizar a sabedoria do corpo e da mente para enfrentar o estresse, a dor e a doença. Tradução de Márcia Epstein; prefácio de Thich Nhat Hanh. Ed. revisada e atual. São Paulo: Palas Athena, 2017.

KIERKEGAARD, Søren. *O desespero humano*. Tradução por Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

KRISHNA, Gopi. *Kundalini*; the evolutionary energy in man. Boston e Londres: Shambala Publications, 1997.

LEGGETT, Trevor. *Sankara on the yoga sutra*. Delhi: Motinal Banarsidass, 2006.

MYERS, David G. *Psicologia*. Tradução de Eduardo Jorge Custódio da Silva, Maria Anjos Santos Rouch. Rio de Janeiro: LTC, 2006.

NEUMANN, Erich. *A grande mãe*; um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente. Tradução Fernando Predoza de Mattos, Maria Sivia Mourão Netto. 5a ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

NEUMANN, Erich. *História da origem da consciência*. Tradução Margit Martincic, Daniel Camarinha da Silva e Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Cultrix, 1990.

PAPALIA, Diane E. *Desenvolvimento humano*. Diane E. Papalia, Sally Wendkos Olds e Ruth Duskin Feldman. Tradução de Daniel Bueno. 8a ed. Porto Alegre: Artmed, 2006.

PATANJALI. *Os yoga sutras de Patanjali*. Tradução de Carlos Eduardo G. Barbosa. São Paulo: Mantra, 2015.

PERINE, Marcelo. Ética/moral. In: USARSKI, Frank; TEIXEIRA, Alfredo; PASSOS, João Décio (Orgs). *Dicionário da Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas; Loyola; Paulus, 2022. p. 345 - 353.

RAMOS, Denise Gimenez. *A Psique do coração; uma leitura analítica do seu simbolismo*. São Paulo, SP: Cultrix, 1990.

ROSAS, Paulo Murilo. *Shiva Samhita*. Tradução e comentários de Paulo Murilo Rosas. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Dakshina Tantra Yoga, 2014.

SHAMDASANI, Sonu. Introdução: Jornada de Jung ao Oriente. In: JUNG, Carl Gustav. *A psicologia da ioga kundalini; notas do seminário realizado em 1932 por C.G. Jung*. Editado por Sonu Shamdasani; tradução de Gentil Avelini Tilton. Petrópolis, RJ: Vozes, 2022, p. 19 - 66.

SHAMDASANI, Sonu. Introduction: Jung's journey to the east. In: JUNG, Carl Gustav. *The Psychology of Kundalini Yoga; notes of the seminar given in 1932 by C.G. Jung*. Edição de Sonu Shamdasani. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996, p. xvii - xlvi.

SIMÕES, Roberto Serafim. Meditação. In: USARSKI, Frank; TEIXEIRA, Alfredo; PASSOS, João Décio (Orgs). *Dicionário da Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas; Loyola; Paulus, 2022. p. 648 - 650.

SIVANANDA, Swami. *The Conquest of Fear*. <https://www.dlshq.org/download/conquest-of-fear/#_Toc407261880> 2022.

STEIN, Murray. *Jung: o mapa da alma*; uma introdução. Tradução de Álvaro Cabral. 5a ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

SVATMARAMA, Svamin. *Hatha-yoga-pradipika*: uma luz sobre o hatha yoga. Tradução comentada por Roberto de A. Martins. São Paulo: Mantra, 2017.

TILLICH, Paul. *A Coragem de ser*, baseado nas Conferências Terry, pronunciadas na Yale University. Tradução de Eglê Malheiros. 3a ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

USARSKI, Frank; TEIXEIRA, Alfredo; PASSOS, João Décio (Orgs). *Dicionário da Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas; Loyola; Paulus, 2022.

VIVEKANANDA, Swami. *Raja Yoga*; o caminho da meditação. São Paulo, SP: Editora Vedanta, 2017.

WILLIAMS, Mark. *Atenção plena*. Tradução de Ivo Korytowski. Rio de Janeiro: Sextante, 2015.

WILLIAMS, M. Monier. *Sanskrit-english dictionary, vol. I*. Colaboração de E. Leumann e C. Cappeler. Edição e Revisão por Pandit Ishwar Chandra. Varanasi: Indica Books, 2008.

WILLIAMS, M. Monier. *Sanskrit-english dictionary, vol. II*. Colaboração de E. Leumann e C. Cappeler. Edição e Revisão por Pandit Ishwar Chandra. Varanasi: Indica Books, 2008.

WHITFIELD, Carol. *The vedantic self and the junguian psyche*. Chennai, India: Arsha Vidya Research and Publication Trust, 2009.

ZIMMER, Heinrich Robert. *Filosofias da Índia*. Compilado por Joseph Campbell. Tradução de Nilton Almeida da Silva, Cláudia Giovani Bozza e participação de Adriana Facchini de Césare; versão final Lia Diskin. 2a ed. São Paulo: Palas Athena, 1986.

ZIMMER, Heinrich Robert. *Mitos e símbolos na arte e civilização da Índia*. Compilado por Joseph Campbell. Tradução de Carmen Fischer. São Paulo: Palas Athena, 1989.