

O DIÁLOGO ENTRE A PSICOLOGIA ANALÍTICA E A FILOSOFIA EM DIREÇÃO AO CUIDADO DE SI

Maddi Damian

Psicólogo. Possui mestrado em Psicologia (Psicologia Clínica) pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1996) e doutorado em Psicologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2003), Pós-doutorado em Psicologia Médica e Psiquiatria pela UNICAMP (2006), pós doutor em Ciências das Religiões, UFJF 2019. Professor associado da Universidade Federal Fluminense, leciona Teorias e Técnicas Psicoterápicas, Psicopatologia e Estágio Supervisionado, supervisor clínico. Avaliador ad hoc para cursos de graduação do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (desde 2002). Tem como interesse, principalmente, as seguintes áreas: psicologia clínica, fenomenologia hermenêutica, epistemologia, psicologia junguiana, arteterapia e saúde mental. Trabalhou até 1998 como coordenador técnico da clínica “Casa das Palmeiras”, Diretor técnico da Casa das Palmeiras, implementou e coordenou o programa de saúde mental do município de Vassouras. Tem formação como analista junguiano pela Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica do Rio de Janeiro. Coordenador do grupo de estudos do Museu de Imagens do Inconsciente, Bacharelado em Filosofia, UFRJ.



Discute-se amplamente sobre a não-existência de uma filosofia oriental, visto que a filosofia em si é um construto ocidental, sendo aquilo que se concebe como filosofia a problematização a partir do pensamento sistemático da razão, que se propõe a falar sobre as coisas a partir de métodos estabelecidos a priori. A filosofia seria uma tarefa grecoromana que se desenvolve no continente europeu e implica na impossibilidade de se falar em filosofia fora deste contexto e desta intenção (VERAS, 2019).

Porém, em relação a isso veremos que o pensamento não é propriedade greco-romana ou europeia. Basta considerarmos M. Dogen (nascido em 1200) e o Shobogenzo, reunião de palestras, taishôs, dadas para os monges nos mosteiros, “o verdadeiro olho do Dharma”. São noventa e cinco capítulos, mas não são escritos como estendemos a produção filosófica, baseada na especulação ou em um pensamento solitário, que visa inserir o mundo numa medida. Como estamos acostumados a pensar a filosofia como a criação de sistema, esse sim, pode se tornar um problema ao falar do pensamento oriental. Nesse aspecto, falamos em religião ou filosofia quando se fala a respeito da psicologia ou da literatura abdharmica (BELUZZI, 2015).

Ananda Coomaraswamy é um dos autores que afirmam que a filosofia oriental não existe. Mais contemporaneamente, começou diálogos entre o Japão, China e o subcontinente indiano com a Europa. Heiniger teve alunos que eram japoneses, assim como Eugen Herrigel, professor de filosofia alemã convidado a lecionar no Japão, que escreveu diversos livros sobre o pensamento japonês, mais propriamente o zen budismo.

No hinduísmo há a constituição de duas ordens narrativas. A textualidade hindu, dos vedas e os tantras. Nos vedas há a divisão em brahmana e os upanishads, numa mesma textualidade se tem três categorias de narrativas distintas, o que poderíamos chamar de filosofia é o que está ali presente nos upanishads, classicamente se enumeram em dezoito upanishads principais, mas há centenas de upanishads. Os vedas são entendidos como textualidade que é recebida por “ouvir”, sua origem é a transmissão oral de uma dimensão do sagrado que posteriormente é fixada na escrita, mas não está nela. Preservados pela memória e só posteriormente eles são colocados na forma escrita, mas ainda até hoje há famílias assim que se dedicam a memorizar, preservar e transmitir esses ensinamentos. Dos Vedas, a parte intermediária entre os upanishads são os modos de condução dos rituais, os brahmanas. Dos upanishads e seus comentários se desdobraram as escolas filosóficas-religiosas, como o Vedanta e a Sankya. Por outro lado há os itihāsas, as narrativas como Mahabharata, Ramayana e Bhagavad Gita. O Vedanta que é o final dos vedas, é parte que propriamente dita, diria respeito ao que nós chamamos de filosofia, não sendo, assim, um exercício de pura reflexão, pensar sobre as coisas (MACEDO, 2009; VERAS, 2019).

Pierre Hadot (1999) é um historiador de filosofia e pensador que pode nos auxiliar a pensar esta questão da filosofia ou redimensionar a filosofia como prática, nos aproximando de modo mais apropriado do pensamento do subcontinente indiano e do budismo chinês e japonês, de modo a nos mostrar como o pensamento se caracteriza em seu seio. Este autor irá fazer uma distinção entre filosofia como sistema, como uma teoria que tente capturar e inserir o mundo em esquemas e vida filosófica, ou seja, filosofia como um projeto de transformação de si, da relação consigo mesmo, com o outro e com o cosmo, esta sua reflexão parte do que chama de problema estético do texto, do modo como o pensamento é gerado e produzido, assim como do contexto em que se dá.

Um caso é o de Platão-Sócrates, onde o pensamento se dá na relação dialógica com o outro através do diálogo, visando a uma transformação daquele com o qual Sócrates dialoga. Vai conduzir a uma concepção de filosofia intermediária, entre a ideia de sabedoria e pensamento do subconsciente indiano, da China, do Japão, para ajudar a pensar a questão e o cuidado de si. De uma maneira bem própria, bem particular que influenciou a Foucault, quando escreveu “Hermenêutica do sujeito” a partir da leitura de Pierre Hadot. A partir daí, haveria pelo menos duas acepções da filosofia com as quais se pode trabalhar. Em uma dimensão, que é mais epistemológica, cognitiva, consciente, a filosofia faz como uma metodologia de construção do conhecimento e a justificativa desse modo de construção sobre as coisas, porém como tarefa da sabedoria e do cuidado de si a filosofia seria o caminho para a libertação do sofrimento e teria uma dimensão soteriológica, seria o cuidado de si.

A ideia da filosofia como construção de sistema, ou seja, construção através de uma linguagem rigorosa, coerente, um sistema de reflexão que permite falar sobre todas as coisas, presume uma pretensão de abranger todos os fenômenos, e é o que caracteriza a filosofia nesses aspectos. Como disse Aristóteles, “são tratadas as causas eficientes”, ou seja, fala das causas e dos fenômenos da sua origem, das suas causas. A filosofia, como disse Pierre Hadot (1999), é a vida filosófica, ou seja, ao invés da busca da construção de um sistema teórico para integrar o real, é poder usar da reflexão como um processo de transformação de si. Hadot, a partir de um problema estético dos escritos de filosofia, começou a questionar se não haveria algo singular naquelas textualidades. Se seria uma dificuldade do pensador ou se o estilo se refere a alguma intenção que se encontraria trabalhada no texto, quanto ao conteúdo e a própria concepção da tarefa da filosofia.

No prefácio de seu livro “Filosofia Antiga e Exercícios Espirituais” ele esclarece bem essa questão, que passa a nomear como exercícios espirituais. Pierre Hadot afirma continuamente que a construção da categoria de exercício espiritual estaria ligada a um problema estritamente literário. Assim, esta categoria é uma chama hermenêutica para certas textualidades que possuem um caráter próprio que remete a uma compreensão de filosofia singular e distinta da compreensão de filosofia como sistema. Esse caráter próprio é de serem textos reflexivos e de formação. Creio que esta distinção de Hadot e a chave hermenêutica que constrói com a categoria de exercícios espirituais se aplicam bem à compreensão do modo de funcionamento das narrativas e textualidades sapienciais, ou seja, das textualidades que compõem a estrutura narrativa que encontramos no subcontinente indiano assim como nos países por onde o budismo se difundiu e especificamente na literatura do Tripitaka e em M. Dogen (GENIS; GALLO, 2015).

De forma análoga, podemos usar esta chave de Hadot para a compreensão da textualidade de C. G. Jung, considerando as questões estéticas que encontramos em seus textos, assim como sua intenção clara de reforçar a ideia que a psicologia possui uma continuidade com as tradições sapienciais. Encontramos no próprio estilo da escrita de

Jung algumas características que podemos chamar de estética narrativa. No caso dele não trabalhar um conceito, com a tentativa de definição daqueles processos, ou elementos dos quais ele trata, afirma que a melhor linguagem ou a mais rigorosa para tratarmos do inconsciente é a conotativa, a linguagem do “como se”. Ele não transforma a ideia num conceito ou definição que tente congelar os processos de transformação da própria vida ou do inconsciente. Então como explicar a aparente incoerência de alguns filósofos, o estilo das textualidades sapienciais e a escrita de Jung? Onde buscar um novo tipo de modo de compreensão?

Pierre Hadot queria confrontar o tema historicamente constante da incoerência de certos filósofos, e podemos transpor suas questões para outros horizontes, além do problema da filosofia européia. Ao lermos alguns textos da filosofia européia somos levados à mesma indagação de Hadot, como quando pensamos em afirmações tais como a não existência de um pensamento filosófico no “Oriente”. Então verificamos, através desta análise, que as obras filosóficas da antiguidade não eram compostas para expor um sistema, mas para produzir um efeito formativo. O filósofo queria trabalhar os espíritos de seus leitores ou ouvintes, para certa disposição, produzir um estado de disponibilidade (HADOT, 2006).

Jung chama essa disponibilidade de *stimmung* ou *bestimmen*, que traduzir-se-ia por “ambiência, afinação, clima emocional”. Porém, na concepção de subjetividade romântica, é descrito o horizonte semântico de tal palavra por “colocar em harmonia a mão, o instrumento e a música”, advém este termo do campo da arte, não podendo ter uma definição rigorosa, uma vez que pode também ser também compreendido como “coresponder”, responder a um chamado, tal como descreve Jung. O pensamento é um processo de harmonização, é formativo, essa é a ideia que Pierre Hadot vai destacar, tanto quanto Jung, e que encontramos na textualidade sapiencial. Há, assim, dois modos de se pensar filosofia, sendo essa a investigação que o conduziu a ideia de que as obras filosóficas antigas não eram compostas por um sistema, mas para produzir um efeito formativo. Antes, formar os espíritos que os informar, eis a base sobre a qual repousa a ideia de exercício espiritual. Portanto, não há de se causar espanto a importância reafirmada sem cessar de termos atenção quanto a isto: ler é um exercício espiritual, e devemos aprender a ler, mas sem deixar de contemplar que a leitura não é uma atividade passiva, pois o que lemos é algo que vai além do texto exposto. Daí a necessidade de aprendermos a ler, mas não somente ler o texto, ler o próprio mundo a partir dele (HADOT, 1999).

A filosofia em Platão, no Teeteto, surge do espanto. Porém, o que entendemos por espanto? A filosofia é produto e se produz no questionar. Não se propõe a dar respostas, mas sim para aprendermos a olhar, a fazermos perguntas, a questionar. Por isso a filosofia é transgressora e transformadora, por isto Sócrates é executado como inimigo do Estado. O espanto é a crise, colocar em suspenso a realidade imediata e a fazer estalar. Porém, não advém da subjetividade, mas como um acontecimento do próprio mundo que se quebra

e nos leva a olhar e pensar. Então, assim como aprendemos a ler o texto, aprendemos a ler o mundo, e um dos aspectos de aprender a ler é fazer perguntas, dialogar, não sendo este um processo solitário, pois a aprendizagem se dá somente na relação com o outro (MACHADO, 2020).

Há um texto, em um livro, cujo título é também o título de um dos seus capítulos, de Ítalo Calvino, que trata disto. Ele possui dois livros, que são fundamentais para a compreensão do processo de leitura e que extravasam o contexto literário. Um deles é “Por que ler os clássicos?”, que é o capítulo do livro onde trata da literatura clássica, de sua importância, do que nos faz ler a literatura clássica. O outro é “Seis propostas para o próximo milênio”, que é um livro onde analisa a estrutura estética da literatura, mas na verdade fala da estética da vida, de modo de disposição na relação com a vida, tanto é que podemos usar isso para pensar a questão da própria escrita, mas podemos usar também para pensar a relação terapêutica, usar a nossa relação com a vida e relação com as coisas. Trata da estética da existência, ou seja, da vida como obra de arte, compreendida como arte. “Seis propostas para o próximo milênio” e “Por que ler os clássicos?” livros que quebram com a dimensão de um discurso planejado e através dos quais o autor dialoga com o leitor, sendo textos de formação. Porém, devemos perguntar: o que há na literatura clássica que a torna formativa? (CALVINO, 1990; 2015).

Jorge Luiz Borges em seu livro, “Sete noites” (BORGES, 2017), que são conferências proferidas em Buenos Aires, nas quais fala sobre diversos temas como budismo, Cabala e literatura clássica. Também aborda a distinção entre os livros que seriam considerados populares, de distração, ou livros técnicos e a chamada literatura clássica. Esta questão da discriminação entre dois estilos, da leitura e da reflexão na literatura clássica a apropriação dessa experiência da leitura como um processo de transformação de si faz parte da ideia da filosofia como formação, como veículo de transformação, e está presente na literatura e no pensamento da filosofia ocidental. Talvez se possa dizer que isso seria uma maneira de estabelecer uma ponte entre oriente e ocidente, filosofia como vida filosófica. Poderíamos nos lembrar do “Milinda Panha”, de seu estilo narrativo que se organiza pelo diálogo e trata de uma série de questões respondidas entre o bikshu Nagasena e o rei Milinda, ou Menandro, e os diálogos entre mestres e discípulos, aparentemente incoerentes, que compõem o Mumonkan, por exemplo.

CASO 1. CÃO DE JOSHU

Um monge perguntou a Joshu: “O cachorro tem a natureza de Buda?” Joshu respondeu: “Mu”.

Jorge Luiz Borges (2017) afirma que a literatura clássica abre um mundo como um grande enigma, abre o mundo para perguntas, não nos dá respostas. Por isso, uma vez e sempre, e de novo, voltamos a ela, a relemos, vamos em busca dela, pois diferente da

concepção do livro técnico, que contém explicações sobre as coisas e o mundo, maneiras de lidar com o mundo, como se fosse alguma coisa dada de antemão, acabada, o texto clássico é aquele que abre para questões. Ele nos ensina a colocar perguntas e não a dar respostas, ou seja, a ir além da experiência encapsulada em um mundo dado. Assim como os mitos, literatura, tragédia, e a literatura sagrada e sapiencial, como a literatura dos upanishads ou os sutras, possuem um caráter formativo ao invés de informativo. No budismo, há toda uma textualidade, e, canonicamente, se divide em três grupos: o Tripitaka, composto pelos sutras, vinaya e abhidharma. Os sutras são os pronunciamentos, os sermões do Buda, contendo aqueles que são passíveis, que são necessários à compreensão de que haja uma interpretação, e aqueles que não necessitam de interpretação, mas isso é uma perspectiva que não é aceita de forma geral. O que se aceita é que todo sutra necessita de interpretação, necessita de uma reflexão, de um processo de apreensão, para que haja compreensão, assim como os Sermões são proferidos para uma audiência, originalmente são para serem ouvidos, a transmissão de mestre para discípulo demanda diálogo e a presente de um outro.

Além disso, há um problema hermenêutico na base da compreensão dos Sutas, pois na textualidade budista se tem a questão do que é chamado “problema das duas verdades”, no qual se apresenta a verdade nominal, que diz respeito à verdade nominal corrente do senso comum, e seria o discurso para população geral, ou para aqueles que não tem capacidade de reflexão profunda e a verdade definitiva. Esses são passíveis e necessitam de um processo de elaboração, de compreensão, de reflexão continuada, porém ambos têm uma função pedagógica, uma função educativa e transformadora. Algo que é comum quando falamos de filosofia ocidental e oriental é que talvez ligue uma à outra é, veja assim, uma história de ocidente e oriente, que é uma ficção criada, na verdade, pelo ocidente a partir de uma lógica da identidade, sobrepondo modelos e formas de uma determinada história cultural sobre outra que se desconhece, um pré conceito cultural ou etnocentrismo intelectual (SIEGEL; BASTOS, 2020).

Então poderíamos dizer que a filosofia é movida por uma necessidade de controle do real, de dar conta dos problemas com os quais nós nos deparamos no mundo, que surge e se foca na ideia de uma razão suficiente que vai ser um atributo do próprio homem. Na mesma medida em que esses pressupostos contornam e tangem a filosofia ocidental, no oriente a filosofia não é um falar sobre as coisas, mas ela tem uma função formativa, é um processo de reflexão que nos leva a uma transformação. Construímos, historicamente, a partir de uma visão eurocêntrica, uma uma imagem caricatural do próprio oriente, o que justifica a ideia de que não exista uma filosofia oriental. A filosofia na Índia, no Tibet, China e Japão possui características próprias e uma destas características é não serem produtos de um olhar do homem sobre o mundo, mas a partir do mundo e da existência olhar para si, a questão central é soteriológica, por isto podemos entender que não há categorias disciplinares, tais como ética, estética e ontologia separadas entre si. Este pré conceito

encontra-se nos comentários de Aristóteles aos primeiros pensadores, que intitula de pré socráticos, como se antes de Sócrates não houvesse filosofia, e irá marcar toda a história da filosofia até Heidegger (GENIS; GALLO, 2015).

No vedanta existe uma série de shastras, de comentários, há diversos comentadores que poderíamos nomear como filósofos. O mais famoso deles é Shankara, porém este é uma escola, uma ancestralidade, não um indivíduo. Há os Yoga Sutas de Patanjali e seus diversos comentários que tratam do que é o yoga, desse caminho de transformação. Não é um tratado onde se fala sobre algo, um texto técnico e informativo, pelo contrário, o que se encontra ali escrito é uma convergência de elementos para recordação, que devem ser desdobrados e transmitidos por um mestre ou professor que se encontra em uma linhagem de transmissão e compreenda seu sentido, tanto quanto tenha vivido o que é indicado. Além disso, sua estrutura composta em versos nos permite decorar e ruminar seu conteúdo, refletir a partir dele, e vemos que há diversos comentários de Shankara. O Vedanta dvaita e advaita, o advaita é o do Shankara que não é o dualista e, o *dvaita* que é o dualista e, além de tratar do Yoga que é um caminho diverso do vedanta (CHATTOPADHYAYA, 2000).

A literatura filosófica do subcontinente indiano é uma literatura que surge, se desenvolve e permanece nos ashram, que são as comunidades que reuniam os estudantes com um guru. Dentro da tradição, isso é uma marca, uma tradição dentro do pensamento indiano assim como nos países nos quais o budismo se difundiu. A transmissão mestre - discípulo, Parampara, faz parte de uma compreensão de que o pensamento e a transformação de si ocorrem no diálogo, que é algo vivo e necessita de transmissão. Escutar e dizer, é um tipo de aprendizagem que não se dá pelos livros, mas onde se tem a necessidade da presença de alguém. No budismo se chama do kalyanamitra, mitra é amigo em sânscrito, kalyana até em grego, kalos, mas em sânscrito é bom, kalos em grego é belo, mas então Kalyanamitra, o bom amigo, e guru, e se estabelece a relação parampara, essa palavra em sânscrito quer dizer falar e ouvir. A filosofia é um exercício que se dá através da relação com o outro, da reflexão da leitura e de um cultivo, que é um cultivo de si, que vem tanto pelo estudo, pela reflexão, tanto pela reflexão naquilo que a ouvimos, como também nas práticas de apaziguamento dos estados mentais, que implica em diálogo, leitura e reflexão, não é um exercício solipsista ou que dê margens para o autodidatismo. O pensador solitário cultiva as próprias ideias de uma forma sem abertura para a transformação de si e de suas próprias ideias, como uma poça de águas paradas, que apodrece (CENTRONE, 2005).

Para que haja uma percepção mais clara do real, é necessário desfazer o que entendemos por real e isto não se dá sem a relação com o outro, a Sangha ou o Ashram. Vale lembrar que no budismo há as Três Jóias, e a Sangha é uma delas, ou seja, a iluminação ou a libertação do sofrimento passa pela comunidade. Este princípio reside na cena dramática da saída de Gautama e sua ida para o mundo, para a floresta onde encontra os ascetas, seu retiro solitário e o retorno, após atingir a iluminação pela comunidade. Assim podemos

dizer que pensar a filosofia ou as tradições sapienciais do budismo ou hinduísmo implica em mudar nossa maneira de entender a filosofia. Não há como falar da filosofia de uma maneira como é compreendida no ocidente, porque a filosofia é um exercício filosófico, um viver filosófico, como Hadot (1999) compreende quando comenta a respeito dos estóicos ou Sócrates. É formativa, não informativa, então não adiantaria decorar os textos ou permanecer solitários nas próprias reflexões. Há as especificidades que fazem com que se questione essa ideia, mas há uma reflexão sistemática e radical da condição humana, pensamento filosófico, seja no hinduísmo ou no budismo, porém com formas e intenções próprias. São singulares as formas de pensar, mas é possível afirmarmos que há filosofia entre estas diversas culturas, desde que saibamos enxergar (MEDEIROS, 2018).

Em um diálogo de Heidegger, “A linguagem”, com um aluno japonês, eles se questionam se é possível filosofia no oriente, através da questão do problema da própria linguagem, porque a filosofia é um problema da linguagem, a construção de uma linguagem apropriada para poder apreender, incitar as questões do real, pressupondo e demandando « uma linguagem sistematizada, uma linguagem adequada, uma linguagem rigorosa, porque é um exercício de representação. Vemos que, tanto na China quanto no Japão, a linguagem preposicional é tardia, a partir do século XVII se tem katakana e o hiragana, a linguagem fonética. Porém, o japonês é oriundo do chinês, deriva do mandarim, dessas línguas ideográficas da China, não é uma linguagem representacional, mas evocativa, tanto que quase não há gramática. A dificuldade está exatamente nisso, na combinação de ideogramas que formam um outro ideograma, e na tradução. A linguagem ideogramática demanda interpretação, contexto além do texto. A tradução é a criação de versão, isto dá uma série de questões, inclusive do modo de organização do pensamento, das estruturas cognitivas serem distintas, na medida que emergem das estruturas linguísticas (ZHANG, 2020).

Outro problema é a limitação dos dicionários, uma vez que o horizonte de sentido dos ideogramas é dado a partir do contexto, da própria narrativa, não podendo ser aprendido por definições ou representações dadas a priori. Sempre há a demanda pela interpretação, o que dá muita margem para questões e divagações. Heidegger e o aluno japonês se questionam “Será que seria possível cinema no Japão?”. A ideia de representação, o pensamento representacional, estabelecido a partir de uma dicotomia entre sujeito e objeto não vigoraria onde não há a cisão ou divisão. Os koans, a literatura sapiencial, assim como a poesia fazem parte deste pensamento não representacional. No I Ching, por exemplo, cada ideograma escreve trinta páginas tentando alcançar sua compreensão, mas é claro, as pessoas se habituem, padronizam. Porém, o pensamento é totalmente diferente, porque não pensa de uma maneira linear nem se forma como comunicação ou mediação. De maneira preposicional, antecedente e conseqüente, causa e efeito, é outra estrutura de organização do pensamento, o sânscrito já é preposicional, mas o sânscrito que está na raiz do alemão, do latim, do grego, ele próprio necessidade de um léxico, de

um contexto e uma ancestralidade para sua compreensão, pois cada significante possui diversos sentidos que serão dados conforme seu contexto e a tradição na qual se insere. Santo Agostinho e os advogados estudavam latim como disciplina para o pensar, ou seja, como um meio apropriado para a construção do pensamento. Há uma relação direta entre estrutura linguística e organização das nossas maneiras de pensar e, a filosofia, como ela é uma tarefa do pensamento, dependerá fundamentalmente da linguagem, tem uma relação direta com a linguagem. Encontramos isto na filosofia antiga, estudar Platão é uma aula de filologia, se não souber grego não estude Platão (ROHDEN, 2020).

A filologia é conseguir entender o contexto no qual aquela palavra é colocada, seu sentido, para podermos apreender seu sentido de maneira adequada, do texto como um todo. Jung fala da filologia, dizia que utilizava do método filológico, podemos entender isso como uma metalinguagem de Jung, para poder entender aquilo que ele está falando a partir de seu lugar de fala. Jung se coloca como tarefa do pensamento, demanda um esforço de compreensão e hermenêutico, como a filosofia antiga ou o pensamento sapiencial. Estudar filosofia antiga é um exercício filológico, tem que estabelecer uma genealogia do texto, no contexto em que ele é produzido e da etimologia das palavras que estão sendo usadas ali. Não é simplesmente ler e traduzir, é um processo de contínua contextualização e verificação, a partir da época, da produção filosófica e literária, da etimologia das palavras. Dicionários não resolvem, pois não é apenas traduzir. Um exemplo disso é quando Jung fala em disposição (*stimmung* ou *bestimmen*). Disposição é um termo do romantismo alemão, que possui um contexto de sentido próprio, ligado ao modo de entendimento da subjetividade romântica, então, devemos ir no contexto em que era usada a palavra, como ela era aplicada, para poder entender do que ele está falando, ou então, faremos uma interpretação extremamente superficial, utópica, e não iremos entender sua intenção. Precisamos saber que isso existe, que a palavra desvela e evoca uma história, um mundo, que não está no passado, está ali presente no momento em que é proferida, não poderemos ler aquele material como se ele fosse simplesmente um repositório de informações, ela não está ali para te informar, ele está ali para abrir uma realidade, que até então estava velada, então a importância da leitura, como fala o Pierre Hadot, como está no Vedanta, Borges, ou Ítalo Calvino, é esse processo de desvelamento, de recriação de um determinado mundo, que até então está velado para nós, que não está posto para nós. É por isso que podemos dizer, assim como Henry Corbin, que “Toda hermenêutica é criativa” (PACHECO, 2016).

Dessa forma, o processo de leitura é um processo de criação, não de reprodução. Assim, a filosofia vai mostrar como isso pode ser feito, quais os caminhos que ela trilhou, e nesse aspecto, talvez, hoje em dia o pensador que melhor auxilia a entender a intenção do Jung e como ler sua obra é o Pierre Hadot, assim como podermos afirmar que há filosofia nos Vedas e nos Sutras. Quando distingue dois tipos de filosofia, a filosofia como construção de sistema e a filosofia como formação, ele trabalha com os estoicos, para

poder pensar essa ideia de vida filosófica e cuidado de si. Foucault faz parte das reflexões de Pierre Hadot, porém segue outro rumo (HADOT, 1999).

Hadot identifica isto em Platão, na medida em que entende que Sócrates não queria ensinar nada a ninguém, queria a transformação de seus interlocutores. Aí está o problema, a transgressão, nos diálogos socráticos conduz o outro com o qual dialoga através de uma desconstrução até uma barreira a uma situação de impasse e neste momento os diálogos se interrompem, como se ele te levasse naquele impasse e soltasse sua mão (HADOT, 1999).

Heidegger em muitos textos, faz o mesmo. Como um método pedagógico, ele não nos dá uma resposta, mas nos leva a uma experiência das coisas. Além disso, há um metadiscurso, nas construções do diálogo, uma outra ordem narrativa nas imagens e cenas dramáticas que se faz necessária compreender para perceber o que está sendo dito. A esse respeito, sobre a leitura, ler é um exercício espiritual e devemos aprender a ler. Isto é, parar e nos libertarmos de nossas preocupações, voltar a nós mesmos, deixarmos de lados nossas buscas e meditar calmamente, deixar que os textos falem a nós. Gilvan Fogel, professor titular da UFRJ, dizia que só precisamos ler um livro. Um livro apenas. O problema é saber como ler. Se soubermos ler, não teremos necessidade de quantidade, mas sim de pensamento. Então ler é uma atividade de formação e transformação e, seguindo o pensador, os exercícios espirituais não são limitados a um campo particular de nossa existência, eles têm um alcance muito largo e penetram na vida cotidiana. Na expressão exercícios espirituais, é preciso levar em conta ao mesmo tempo a noção de exercício e significado do termo espiritual. Os exercícios espirituais não funcionam simplesmente no nível proposicional e conceitual, não são um exercício de diversão intelectual, de elaboração racional. Uma nova teoria metafísica está proposta aqui, os exercícios espirituais são precisamente exercícios, é uma prática, é uma atividade contínua, é um cultivo, um trabalho constante sobre si mesmo. Os exercícios espirituais fazem parte de nossas experiências transcendentais, de cuidado e atenção ao numinoso, como diz o sentido da palavra religião em Cícero, atenção aos deuses. Além disso, Pierre Hadot não emprega o termo espiritual no sentido teológico. Os exercícios religiosos eram apenas um título muito particular de exercício espiritual, cujo termo só passa a ser usado depois que Hadot (1999; 2006) elimina outros adjetivos substitutos.

Hadot (1999; 2006) finalmente escolheu caracterizar esses exercícios como espirituais, reconhecendo que exercícios intelectuais ou exercícios morais dão conta apenas parcialmente da densidade do sentido intelectual, não recobrando todos os demais aspectos desses exercícios. Este sentido está na origem da palavra meditar, que provém do medir, mensurar e calcular, não sendo a melhor palavra para descrever o cultivo que se pretende nos exercícios espirituais e nos textos sapienciais. Vejamos o Shobogenzo, onde há toda uma presença da literatura abdharmica, porém, não basta conhecermos a ela. Temos que ler e cultivar, permanecer no texto, deixar com que ele nos afete e daí o

sentido se produz, ou não. A palavra espiritual permite entender bem que esses exercícios são obras não somente do pensamento, mas de todo o psiquismo do indivíduo, ou seja, é uma atividade que implica e demanda o indivíduo como um todo.

Quando Hadot (1999; 2006) está falando do espiritual, ele está falando de práticas que transformam o indivíduo como um todo, não como uma atividade puramente intelectual, que dependa da razão. Podemos tomar como exemplo no diálogo Parmênides, Protágoras de Platão, onde está escrito “o homem é a medida de todas as coisas é a medida das coisas que são e a medida das coisas que não são”. O que faz o sofista? O sofista identifica a verdade à estética do discurso, ou seja, a verdade enquanto um produto circunstancial do pensamento do humano, enquanto Platão afirma que a verdade é transcendente e existe por si própria e provém do conhecimento. Em Platão, o processo de aprendizagem é um processo de rememoração, de visão dessa realidade universal deste mundo das ideias. O sofista afirmava “não, o homem é quem produz a verdade através do seu próprio discurso”, então, se você aprender a argumentar sobre aquilo, irá se transformar em uma verdade.

A origem da Filosofia no ocidente é bem diferente da origem do pensamento, e da filosofia na cultura do subcontinente indiano. Porque a filosofia surge na Grécia, diretamente ligada à cidade, ao surgimento da pólis, tanto que um dos problemas básicos originais da filosofia é a contraposição entre *nomos* e *physis*, ou seja, *physis* é a natureza, *nomos* seria tudo aquilo que diz respeito à ordem das coisas. É um problema central da filosofia, a oposição entre *nomos* e *physis*. Em “Fedro”, de Platão, o diálogo de Sócrates sobre o belo, a alma e a loucura, quando se inicia, trata das cinco formas de loucura, se situa de início no campo, em um bosque, numa nascente dedicadas às ninfas, e vai caminhando com Fedro, e passa pelos portões da cidade, dando continuidade ao diálogo filosófico. Somente neste momento entra em cena o diálogo filosófico. Isso porque a *physis* não é o *lócus*, não é o lugar da filosofia: a filosofia habita na cidade. Porém, ela surge na *physis*, o pensamento emerge da *physis*, mas toma forma no *nomos*. É o mesmo problema que está posto no Simpósio de Platão, em “O Banquete” (ROCHA, 2016).

Há uma análise belíssima de José Américo de Mota Peçanha, mostrando que a questão do Simpósio de Platão é como *logos* emerge de *Eros*, então novamente nos é colocado o problema da leitura e os meta discursos, do que se trata o diálogo platônico e onde está seu sentido. O amor produz o pensamento, assim como a *physis*, também o *logos*, o *logos* emerge da *physis*, só que a filosofia, ela é uma propriedade da cidade, ela se dá na cidade.

Com efeito, é com a constituição da *polis* que a questão do bom governo, da formação do bom cidadão se apresenta como necessária a ser deliberada, o homem o cidadão precisa saber pensar, precisa saber falar e precisa saber o que é o bom, para poder formar um bom cidadão. Então a filosofia nasce vinculada à política, no seio da interação social, traz no seu bojo a questão da *polis*. A intenção da filosofia é formar o bom cidadão, esse é o sentido da filosofia para Platão, não um pensamento aleatório sobre as coisas,

possuindo sim uma intenção clara, extremamente definida, delimitada, que diz respeito à questão da polis, da cidade e da formação do cidadão. Até então, quando não existia a polis, poderia se dizer que não existia a filosofia, porque a polis surge quando o poder se desloca do areópago, para a Ágora, que é o mercado. No areópago, detinha a palavra o rei guerreiro, a palavra do Deus que regia as coisas da cidade. Na ágora vigora a palavra de qualquer um, do cidadão. Por isso havia a necessidade de aprender a falar, aprender a pensar. Porém se produzem dois estilos de linguagem: a linguagem que se bastava por ela própria, que vai identificar a verdade com estética, do sofista, dos professores de retórica, e a que Platão chamava do filósofo, que eram verdades eternas, universais e absolutas. Ou seja, que não eram produtos do humano, estavam além do próprio humano. Então, são duas perspectivas que já surgem nesse momento do nascimento da filosofia, dentro da dicotomia entre sofistas e filósofos (ROCHA, 2016).

Este problema da relação entre forma e conteúdo da intenção textual estará presente na literatura sapiencial, como ocorre no caso do Shobogenzo, mais especificamente o capítulo Genjo Koan:

Aprender a verdade do Buda é aprender nós mesmos. Aprender nós mesmos é esquecer a nós mesmos. Esquecer a nós mesmos é ser experimentado pelas miríades de dharmas. Ser experimentado pelas miríades de dharmas é deixar nosso próprio corpo e mente e o corpo e mente do mundo externo cair fora. Existe um estado no qual os traços da manifestação são esquecidos; e manifesta os traços da realização esquecida durante um longo, longo tempo.

Em algumas traduções encontramos a relação ao si-mesmo e o ver-se espelhado nas dez mil coisas. A tradução é traição, porém, para além das traições, identificamos claramente que a construção do pensamento no texto não é linear e não tenta traduzir a experiência em categorias representacionais. Aprender a verdade do Buda é aprender a nós mesmos, ou seja, não há diferença entre nós e Buda. Assim, estudar o Buda é estudar a nós próprios, porém se nós e Buda somos o mesmo, é preciso estabelecer o porquê de estudá-lo. Aprender a nós mesmos é esquecer a nós mesmos, então não se trata da acumulação de informações sobre quem somos ou deixamos de ser, ou um conhecimento de nossa subjetividade, solipsista. Há uma paradoxalidade no pensamento, um confronto do pensamento com si mesmo, que poderíamos nomear de uma lógica do paradoxo, uma lógica da transdisciplinaridade. O conhecimento de si implica na desconstrução do conhecimento de si mesmo. Somos, então, levados à contemplação e a permanecer na questão, pois não há entendimento fácil nem utilitarista, temos que sair do modo técnico de pensar e começar a “meditar”, como alerta Heidegger, a “permanecer” até que se dê o “acontecimento apropriador”, a aletheia, o desvelamento de um mundo que se dispõe como unidade de sentido e estala a realidade na qual nos encontramos.

Hadot (2006) afirma que, entendendo a filosofia como formação, se necessita pensar em quatro dimensões essa prática ou cultivo, ou seja do fazer filosófico, como

uma aprendizagem, um aprender a viver. Para os estoícos, a filosofia é um exercício, aos seus olhos a filosofia não consiste em uma teoria abstrata, ainda menos na exegese do texto, mas numa arte do viver, numa atitude concreta, num estilo de vida determinado que engloba toda a existência. Assim não há separação entre o pensamento filosófico, vida filosófica, o que implica numa ética também, ou seja, no modo de vida, toda a filosofia implica em um ethos, a construção de um modo de se dispor na relação consigo mesmo, com o mundo, com o próprio universo. Isto é o oposto do pensamento técnico calculante, como pensamento abstrato e teórico. Quando levamos este modo de compreensão para Jung, assim como para o pensamento sapiencial, pensar a partir desta chave hermenêutica, vamos entender que o estudo do mundo implica no aprender a viver. O elemento básico dessa aprendizagem seria aprender a olhar para nós a partir da perspectiva do outro, sendo essa a atitude filosófica, uma reflexão, uma problematização de nós próprios a partir daquilo que encontramos nas textualidades, no olhar do homem de dois milhões de anos, conforme Jung, do espelhamento pelas dez mil coisas, como dito no Genjo Koan, “seguir as linhas da natureza”. Isso implica no reconhecimento da inexistência da solução de continuidade entre o uno e o múltiplo, da unidade e da totalidade, implica, também, em uma outra coisa, que é o desfazer o modo metafísico de compreensão do sujeito, baseado no antagonismo e nessa dissociação, entre mundo interno e mundo externo, natureza e cultura.

Entender e realizar o Genjo koan ou o Prajna Paramita, que a questão básica posta pelo Jung em seu texto de 1916 “Função Transcendente”, é entender as interações entre consciente e inconsciente, o que será descrito por ele como o “Processo de Individuação”. Assim, não estudamos para aprender e decorar um tanto de coisas, mas estudamos num processo transformativo, como ler um clássico, a lemos, voltamos a ele, refletimos e permanecemos, para que sejamos tomados pelo “acontecimento apropriador” ou pela aletheia e, para que todo um mundo se desdobre para nós e em nós, que nos leve a uma transformação uma relação. Frequentemente queremos ler rápido, consumir os livros, mas ler e cultivar não se trata disso. O cultivo é um permanecer, aprender a ir a lugar nenhum. Mais do que devorar, consumir, trata-se de uma relação que se estabelece, de sermos afetados pela coisa e penetrar na coisa, o que demanda a familiaridade, demanda tempo, demanda uma permanência dentro daquela relação. Isso significa que não se deve ter pressa na leitura, no texto filosófico como também na leitura da obra clássica ou da textualidade sapiencial, porque não estamos produzindo simplesmente um pensamento técnico, ou seja, ele não está no estado de instrumentalização de uma série de procedimentos, ou na busca da quantificação do mundo, transformar o mundo em algo seguro.

VIII. A Infinitude Vazia

Sem começo, sem fim,

Sem passado, sem futuro

Um clarão de luz circunda o mundo do espírito.

Esquecemo-nos uns dos outros, puros, silenciosos, vazios e onipotentes.

O vazio é atravessado pelo brilho do coração celeste.

Lisa é a água do mar e a lua se espelha em sua superfície.

Apagam-se as nuvens no espaço azul; lúcidas, cintilam as montanhas. A consciência se dissolve em contemplação." Solitária, repousa o disco da lua.

(JUNG, 1986, p. 142)

Na obra do Jung, os Sutas e textos sapienciais, através do que nos dá a chave de Hadot, encontramos a produção do pensamento formativo e transformativo. Conforme Heidegger, nós não pensamos, nós calculamos, e aí está posta a questão, pois pensar para o filósofo é "meditar", que significa corresponder à questão do ser, àquela questão fundamental que é posta a cada um de nós isso é pensar, e para isso é necessário permanecer, *Sichlassen*, nos abandonarmos à escuta do ser. Heidegger e Jung inspiram-se em M. Eckhart, porém o primeiro traduz este permanecer como meditar, ou serenidade, e isso está presente no pensamento, nas chamadas textualidades sapienciais no que nomeiam *Bhavana*, cultivo.

Por exemplo, é dito no *Sathya Siddhi Shastra*, no capítulo 194, dedicado às três sabedorias, que "as três sabedorias, sabedoria do ouvir, do refletir, e do cultivar". Porém, todas se incluem como cultivo, ouvir, precisar ouvir. A aprendizagem se dá mediante a relação com alguém que já passou por aquele caminho. Ou seja, não há aprendizagem sem o outro, que é partir desse princípio dialógico, da alteridade. O outro nos remete para toda uma linhagem, para uma contextualização histórica, de alguém que já cultivou, que já passou, veio da origem da humanidade, numa corrente contínua, trazendo aquela experiência, trazendo aquelas questões, como um processo de amplificação. Nos sentimos parte do todo, vemos que aquilo não é um problema só nosso, é uma questão humana, nos tornamos humanos.

Outro aspecto, é refletir nos ensinamentos que são transmitidos. A leitura, assim como o estudo, se torna um processo de cultivo, também, junto com a reflexão, de aprendizagem à medida em que nos permitimos ser afetados por aquilo que chega a nós, não é apenas a leitura, nem a reflexão, nem o ouvir, como etapas separadas e distintas, estas se tornam uma apenas, o cultivo. Temos os diversos níveis de linguagem. Este é o motivo pelo qual o discurso não pode ser uniforme, temos diversos modos de narrativas, as histórias, os contos de fada, os mitos, todos são a materialidade de um discurso vivo, através do qual algo se dá através da linguagem, mas não se restringe a ela. Além dos níveis de narrativa, ou níveis de compreensão, há a questão do método. É dito que o Buda é aquele que possui os métodos adequados para o benefício de todos os seres sencientes e dele próprio (PACHECO, 2016).

Vemos isto na estética textual de Jung, assim como nas formas textuais dos sutras e na tradição védica, conforme o pensamento budista a característica do *Arahat* é saber ensinar sem impedimento, ou seja, ele sabe falar sem que haja resistência àquilo que ele está ensinando e pode mostrar a realidade para quem ouve, sem que haja raiva ou

resistência contra ele e conforme a capacidade de cada ouvinte, isto é o que se descreve por campo de mérito, no capítulo XIV do Satya Siddhi Shashtra, não engendra raiva nem aversão em relação a ele e ao que ensina, o Arahat é o professor perfeito. O professor que sabe falar na linguagem de cada aluno, em uma linguagem própria e apropriada a cada um, com notável lucidez.

Podemos identificar isto de maneira restrita, ao seu modo, na escrita de Jung, assim como na organização das textualidades sapienciais. Não há uma uniformidade estética ou estilística devido a estes fatores. Então, temos as três sabedorias a sabedoria do ouvir, a sabedoria do refletir e, a sabedoria do cultivo, o cultivo são as práticas ligadas ao que chamamos de meditar, que é a concentração e a estabilização do pensamento, dos processos mentais por assim dizer, criar um estado de receptividade e acolhimento, o que o Jung chama de “permanecer”, um estado propício à ressonância em relação a essas questões do ser, à nossa natureza mais própria e singular, um estado de disponibilidade, de apaziguamento dos pensamentos, de tal maneira que possamos ter uma percepção do real que não seja encapsulada a partir de nós próprios, ou seja, de nossas projeções e fantasias. O segredo da flor de ouro é um tratado sobre isso e como chegar a percepção do real, porque na medida em que retiramos as projeções sobre o mundo, recolhemos as projeções, permitimos com que o mundo apareça para nós na sua originalidade. Isso é uma prática de cultivo, a retirada das projeções é um exercício de retirada das projeções, no budismo. Na palestra de Dogen Genjo Koan, isto é cair corpo e mente, *Shikantasa*. São as três sabedorias, nessa prática existem as dimensões não conceituais e conceituais, necessidade do estudo, e as práticas meditativas. Além da dimensão ética que encontramos nas relações da própria prática, do cuidado com o outro, de percebermos e nos debruçarmos nesse processo de retirada de projeções, assim temos as três sabedorias e as duas dimensões da verdade.

REFERÊNCIAS

BELUZZI, Ethel Panitsa. **Tradução de textos da filosofia oriental: peculiaridades e requisitos no caso da filosofia budista**. RÔNAI: Revista de Estudos Clássicos e Tradutórios, v.3, n.2, 2015.

BORGES, Jorge Luís. **Sete noites**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2017.

CALVINO, Ítalo. **Seis propostas para o próximo milênio**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1990.

CALVINO, Ítalo. **Mundo escrito e mundo não escrito: escritos, esboços e conferências**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2015.

CHATTOPADHYAYA, Shyama Kumar. **The philosophy of Sankar's Advaita Vedanta**. London: Sarup & Sons, 2000.

COWARD, H. **Jung and the eastern thought**. Albany: State University of New York Press, 1985

DAYANANDA SARASWATI, S. **Meditação**. Rio de Janeiro: Vidya-Mandir Editorial, 2015

DOGEN. **La Naturaleza de Buda (Shobogenzo)**. Barcelona; Ediciones Obelisco, 1989

GENIS, Andrea Diaz; GALLO, Sílvio. **Filosofia da educação, exercícios espirituais e arte de existência**. Educação em Foco, v.20, n.2, 2015.

GIANNANTONI, Gabriele. **Diálogo socrático: e nascita della dialettica nella filosofia di Platone**. Roma: Bibliopolis, 2005.

GONÇALVES, R.M., MONTEIRO, J. et REDYSON, D. (org.) **Antologia Budista** Textos da tradição budista theravada, mahayana e vajrayana. São Paulo: Fonte Editorial, 2015

HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga?** São Paulo: Loyola, 1999.

HADOT, Pierre. **Véu de Ísis: Ensaio sobre a história da ideia de natureza**. São Paulo: Loyola, 2006.

HADOT, Pierre. **Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga**. São Paulo: Realizações Editora, 2014.

LOPEZ, D. S. **The heart sutra explained**. Albany: State University of New York Press, 1988.

MACEDO, Cecília Cintra Cavaleiro de. **Entre a filosofia e a mística: Suhrawardi e a metafísica da luz**. Revista de Estudos da Religião, v.2, 2009.

MACHADO, Felipe Tuller Moreira. **Do espanto ao sublime**. Filosofia e Educação, v.12, n.2, 2020.

MEDEIROS, Marcelo Matos. **Alteridade e filosofia: uma leitura do pensamento oriental à luz da filosofia de Merleau Ponty**. Contextura, v.10, n.2, 2018.

MULLER, M. (org.) **Buddhist Mahayana Texts, Part I & II**. Richmond: Curzon Press, 2001.

NEWLAND, G. **Introduction to Emptiness AS TAUGHT IN TSONG-KHA-PA'S Great Treatise on the Stages of the Path**. Massachusetts; Snow Lion, 2008.

PACHECO, José Antonio. **Hic et nunc: una categoría de la hermenéutica de la existencia em Henry Corbin**. Utopía y Praxis Latinoamericana, v.21, n.72, 2016.

ROCHA, Thomas. **Fundamentos filosóficos da semântica argumentativa: um legado de Platão à linguística**. Porto Alegre: PUC-RS, 2016.

ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica filosófica: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem**. São Paulo: Editora UNISINOS, 2020.

RHYS DAVIDS, T.W. **Buddist Suttas**. New York: Dover, 1969.

SIEGEL, Pamela; BASTOS, Carolina Leopardi. **Yoga: um objeto de fronteira?** Interface, v.25, n.4, 2001,

SHIH, H. et LUSTHAUS, D. **A comprehensive commentary on the heart sutra**. Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2001.

SHULMAN, E. **Rethinking the Buddha Early Buddhist Philosophy as Meditative Perception**. Noida: Cambridge University Press, 2014.

STCHERBATSKY, TH. **The Central Conception of Buddhism And the Meaning of the Word “Dharma”**. Delhi: Motilal Banrsidass Publishers, 2001.

SUZUKI, S. **Mente Zen, mente de principiante**. São Paulo: Palas Atena, 1994.

TESUJI, K.T. **The heart of the Buddha-Dharma**. Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2003.

VASUBANDHU **Cinq traités sur l’esprit seulement**. Paris: Fayard, 2008.

VERAS, Roberto Pereira. **Dante Alighieri e a filosofia oriental: hermetismo upanishadico a Divina Comédia**. João Pessoa: UFPB, 2019.

YOSHINORI, T (org.) **A espiritualidade budista**. São Paulo: Perspectiva, 2006.

ZEVALLOS, José Antonio Navarro. **Filosofia Antigua Oriental**. Repositório Institucional – Universidad Nacional de Educación Enrique Guzman y Valle, 2019.

ZIXUAN, Zhang. **Ideograma: poesia, linguagem**. Porto: Universidade do Porto, 2020.