



Psicologia USP
ISSN: 0103-6564
revpsico@usp.br
Instituto de Psicologia
Brasil

da Silva e Souza, Luiz Eduardo; Tinoco Delgado, Víctor
O percurso de Sidarta e o problema da identidade um estudo transdisciplinar do romance de Hermann
Hesse
Psicologia USP, vol. 19, núm. 2, abril-junio, 2008, pp. 213-234
Instituto de Psicologia
São Paulo, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=305123727007>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica
Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

O PERCURSO DE SIDARTA E O PROBLEMA DA IDENTIDADE UM ESTUDO TRANSDISCIPLINAR DO ROMANCE DE HERMANN HESSE

Luiz Eduardo da Silva e Souza
Victor Tinoco Delgado

Resumo: O presente trabalho pretende discutir o problema da identidade pessoal com base na narrativa de *Sidarta*, de Hermann Hesse. A história de vida do personagem central do romance é analisada à luz da teoria junguiana do processo de individuação e contextualizada com base nas perspectivas histórico-etnológicas de Mircea Eliade e Joseph Campbell. Num momento posterior, o estudo integra também a perspectiva sociológica sobre o problema da auto-identidade desenvolvida por Anthony Giddens. Em última instância, o trabalho procura circunscrever a questão da auto-identidade apostando na possibilidade de uma abordagem transdisciplinar.

Palavras-chave: Identidade. Psicologia analítica. Modernidade. Transdisciplinaridade.

Introdução

Tomando como fio condutor o conteúdo de *Sidarta*, romance de Hermann Hesse (2003), o presente trabalho discute a questão da identidade pessoal, buscando articular a perspectiva psicológica de Carl Gustav Jung com as abordagens histórico-etnológicas de Mircea Eliade e Joseph Campbell. Num segundo momento, o esforço de articulação transdisciplinar se amplia com a introdução da perspectiva sociológica de Anthony Giddens sobre o problema da auto-identidade na modernidade.

No nosso modo de ver, *Sidarta* – também chamado de “o poema indiano” de Hesse – é um espaço privilegiado para a reflexão sobre a questão da auto-identidade. O percurso do jovem brâmane que abandona a casa paterna em busca da compreensão do mundo e de sua própria individualidade nos remete, no que diz respeito a Jung, a aspectos fundamentais da teoria do processo de individuação.

É conhecida a influência do pensamento de Jung na obra de Hesse. Essa influência se revela particularmente em *Sidarta* e em *Demian*. Uma análise junguiana da trajetória de Sidarta, centrada na teoria da individuação, dá margem também à discussão de certas diferenças básicas entre a psicologia inerente à espiritualidade indiana e a psicologia analítica.

O texto expõe sucintamente, e passo a passo, os principais momentos do romance, articulando-os com os aspectos psicológicos e históricos correspondentes. Na parte final, busca-se alcançar uma perspectiva capaz de abarcar a problemática da identidade no mundo contemporâneo de forma abrangente.

1. O filho do brâmane

No primeiro capítulo do romance, Hesse situa seu personagem central no contexto da vida familiar e comunitária da infância e juventude. Descreve, em seguida, a ruptura do jovem brâmane com o mundo que o viu crescer.

Sidarta viveu o primeiro período de sua vida cercado de grandes expectativas. Era ávido de conhecimento e demonstrava vocação para a vida espiritual. Junto com Govinda, seu melhor amigo, exercitava-se na arte da meditação. “Já sabia pronunciar silenciosamente o *Om*, a palavra das palavras” (Hesse, 2003, p. 9).

Govinda sabia que Sidarta jamais seria um brâmane comum. Não estava destinado a ser sacerdote indolente, nem tampouco simples ovelha em meio às demais. Nunca seria orador vaidoso ou comerciante ganancioso. Sidarta, porém, vivia insatisfeito. Percebia que o pai e os sábios mestres brâmanes já haviam lhe ensinado o melhor de seus conhecimentos. A religião que conhecia, por melhor que fosse, não aplacava sua angústia e sede espiritual. Ele questionava o valor das práticas rituais do bramanismo. “Quem merecia imolações e reverência, senão Ele, o único, o *Átman*? E onde se podia encontrar o *Átman*, onde morava Ele, (...) onde, a não ser no próprio eu, naquele âmago indestrutível que cada um trazia em si?” (p. 11).

Sidarta ansiava por trilhar seu próprio caminho de busca espiritual. Ele queria encontrar alguém capaz de demonstrar uma verdadeira familiaridade com esse “quê derradeiro” e “mais íntimo” (p. 12).

Um grupo de samanas passou certo dia pela cidade de Sidarta. Ascetas andarilhos, viviam quase nus, os corpos magros e empoeirados. Sua

hostilidade para com o mundo era a manifestação visível de uma paixão silenciosa, voltada ao aniquilamento do eu.

Naquele mesmo dia, Sidarta decidiu partir. Na madrugada do dia seguinte, depois de se despedir dos pais, foi em busca dos samanas, seguido pelo amigo Govinda.

*

Jung entende a *individuação* como o processo de diferenciação que propicia o desenvolvimento da personalidade individual. Esse desenvolvimento particulariza o ser individual face à dimensão social (Jung, 1991).

O mundo externo das normas e costumes sociais e o mundo interno das predisposições inconscientes originárias são as duas grandes ordens implicadas como fatores estruturais norteadores do processo de individuação. Em outras palavras: a individualidade se configura tanto a partir da matriz inconsciente e coletiva arquetípica como em função da tensão dialética entre a consciência do Eu e o contexto social.

Por conta disto, o Eu deve ser entendido como uma expressão parcial e processual do Si-mesmo – o arquétipo do inconsciente coletivo que centraliza e unifica a psique como um todo. Mas essa perspectiva, quanto à posição do Eu no campo de forças em jogo na dinâmica da individuação, deve ser articulada ao ponto de vista que o focaliza como expressão, também parcial, de processos de identificação com os outros.

Jung observa que a identificação implica “um alheamento do sujeito de si mesmo em favor de um objeto que ele, por assim dizer, assume” (p. 416). O filho que se identifica com o pai, por exemplo, tende a adotar inconscientemente os modos de comportamento do pai. Enquanto os caminhos para o desenvolvimento da própria individualidade não estão abertos, tal identificação pode ser proveitosa. Mas quando não é esse o caso, a identificação passa a revelar um caráter impeditivo, ou mesmo patológico.

O título escolhido por Hesse para o primeiro capítulo de *Sidarta* – “O filho do brâmane” – nos remete a todo um conjunto de expectativas quanto ao futuro do jovem hindu. Essas expectativas eram gerais, mas por uma razão de ordem cultural ganham relevância especial quando provêm do pai de Sidarta. As expectativas paternas encontram expressão precisa na seguinte passagem: “Pressentia nele um sábio, um sacerdote, um príncipe entre os brâmanes” (Hesse, 2003, p. 9).

Como observa Campbell (1994), a força religiosa do bramanismo residia na condição de excepcional prestígio e poder da casta sacerdotal. Os sacerdotes brâmanes eram os guardiões dos Vedas, textos sagrados que “não tinham sido compostos por homens, mas ‘ouvidos’... através de revelação, pelos grandes profetas... do passado mítico” (p. 155). Acreditava-se que os Vedas precediam à própria criação do Universo. O brâmane iniciado, ou seja, o conhecedor dos hinos e ritos védicos, teria um poder ilimitado. Tal

poder adviria do conhecimento e controle do poder inerente aos próprios hinos – através da “manipulação adequada dos versos” (p. 156) – e também do correto exercício das práticas rituais.

O significado da insatisfação de Sidarta com a religião paterna nos remete à oposição fundamental entre a visão dos Vedas e as novas concepções presentes nos Upanixades.¹ Eliade (1983) faz uma colocação importante quanto a esse ponto: “A crise espiritual que explode nos Upanixades parece ter sido provocada pela meditação sobre os ‘poderes’ do sacrifício” (p. 68).

A doutrina do Átman – o Si-próprio espiritual – se desenvolve pouco a pouco, em consonância com a loga, configurando um corpo de saberes que Campbell (1994) denomina “filosofia da floresta”. A crise espiritual que o personagem Sidarta reflete diz respeito, fundamentalmente, à possibilidade de alcançar ou realizar o Átman através da ascese e da meditação.

Na perspectiva da psicologia analítica, o confronto de Sidarta com o pai simboliza a tensão arquetípica entre a nova e a velha ordem, tal como se configura na história da espiritualidade indiana. No que diz respeito à individuação, o cerne da questão não se encontra, portanto, no contexto familiar. O que está em jogo no confronto entre pai e filho, exposto no final do primeiro capítulo do romance, é a presença de uma nova ordem cultural capaz de agregar e nortear indivíduos insatisfeitos com a ordem tradicional.

2. A experiência com os samanas, o encontro com o Buda e o despertar

A experiência com os samanas durou três anos. Nesse período, Sidarta e Govinda foram iniciados nas disciplinas ascéticas. Sidarta passou a se alimentar somente uma vez por dia. Chegou a manter-se em jejum durante vinte e oito dias. A vida comum deixou de ser digna de ser contemplada. O mundo tornou-se falso e repulsivo.

Exercitando-se na meditação, Sidarta aprendeu a suportar a dor, o calor e o frio. Aprendeu também a reduzir a frequência cardíaca através do controle da respiração.

Govinda acreditava firmemente no valor dos ensinamentos que recebiam. Sidarta, porém, via-se como alguém que foge por alguns instantes de si mesmo para em seguida retornar à tortura do próprio eu. Os exercícios proporcionavam apenas momentos fugidios de esquecimento, mas não a sabedoria.

Certo dia, eles ouviram falar numa pessoa “que dominara em si mesmo o sofrimento do mundo e fizera parar a roda das ressurreições” (p. 23).

1 Os Upanixades são textos que comentam os textos védicos (Vedas). São designados com o termo *vedânta*, que significa literalmente “fim do Veda”. Como ressalta Eliade (1983), a maior parte dos Upanixades foi redigida no período posterior à pregação de Buda (século VI aC).

Chamava-se Gotama, o Buda. Afirmava-se que ele percorria o país a ensinar o caminho da libertação, acompanhado por um círculo crescente de discípulos.

Resolveram seguir ao encontro do mestre. Colhendo informações aqui e ali, chegaram ao jardim de Jetavana, o lugar preferido do Buda. Sidarta reconheceu Gotama assim que o viu. Tudo nele transpirava harmonia e paz – o modo de andar, a expressão do rosto, a serenidade no olhar.

Falando à multidão, o mestre explicou lucidamente os principais pontos de sua doutrina. Ao final da exposição, alguns peregrinos aproximaram-se solicitando acolhimento na comunidade. Entre eles encontrava-se Govinda, mas não Sidarta.

Na manhã seguinte os amigos haveriam de se separar. Despediram-se no momento em que um dos monges mais velhos da comunidade veio convocar os novos adeptos. Sidarta saiu, então, a caminhar pelo bosque. Foi quando o próprio Buda cruzou o seu caminho. Sidarta saudou-o e, pedindo licença para falar, manifestou sua admiração pela doutrina, ressaltando sua clareza e força explicativa. Ousou, no entanto, afirmar que toda a unidade e eternidade da lei cósmica refletida nos ensinamentos doutrinários via-se destruída pela tese acerca da possibilidade da redenção, uma vez que tal possibilidade não podia ser comprovada.

Gotama Buda afirmou delicadamente que se sentia honrado pelo fato de Sidarta ter refletido com profundidade sobre a doutrina. Em seguida, o advertiu quanto à irrelevância de toda disputa acerca de palavras. Qualquer um pode agarrar-se a opiniões, bem como refutá-las. Os ensinamentos que ele transmitia não consistiam em explicações do mundo para mentes ávidas de conhecimento. Eles visavam a redenção do sofrimento.

Sidarta esclareceu que em momento algum duvidara que Gotama era o Buda – aquele que obtivera em vida a redenção da morte. Ressalvou, no entanto, que isso foi obtido em razão de um empenho, de um método e de um conhecimento próprios, e não através da doutrina.

Gotama fez votos de que ao jovem samana fosse possível alcançar o próprio destino, mas não sem antes recomendar que ele tomasse cuidado com o excesso de inteligência.

Deixando lentamente o bosque, Sidarta refletia sobre o caminho até então trilhado. O desejo de ter mestres e seguir doutrinas ficara definitivamente para trás. Mas o anseio pelo conhecimento do mistério da individualidade continuava presente. Havia procurado o Átman, mas em verdade extraviara-se de si mesmo, permanecendo para si próprio um verdadeiro estranho.

Num dado momento, Sidarta foi como que atravessado pela sensação de ter despertado de um longo sonho. Não mais negaria o mundo em favor do Átman. Doutrina alguma teria, dali para diante, qualquer papel em sua busca.

Olhou o mundo que o rodeava com se o visse pela primeira vez, com toda a sua variedade de cores e formas, com toda a sua beleza e mistério: “Chamei de ilusão o mundo dos fenômenos. Considerei meus olhos e minha língua apenas aparentes, casuais, desprovidos de valor. Ora, isso passou. Despertei. Despertei de fato. Nasci somente hoje” (p. 38).

De repente, Sidarta se deu conta de que uma vida completamente diferente da que vivera até então deveria se iniciar. Encontrava-se, pela primeira vez, completamente só. Tudo aquilo com que se identificara pertencia agora ao passado.

*

Na medida em que se atém aos limites epistemológicos inerentes à psicologia, Jung (1980) assume uma posição crítica com relação à idéia de uma realidade transcendente.

As afirmações metafísicas acerca do espírito ou de qualquer realidade supostamente transcendente devem receber seu justo valor como *fenômenos espirituais* passíveis de interpretação psicológica. A psicologia não está apta a confirmar nem tampouco a refutar postulados metafísicos.

Jung acrescenta que, no Ocidente, o desenvolvimento da crítica do conhecimento fez surgir, como uma “nova enfermidade”, o conflito entre ciência e religião. Por um lado, o ponto de vista religioso tradicional permaneceu preso à concepção de que o ser humano está capacitado a conhecer a divindade através de um “órgão de fé”. A filosofia crítica da ciência, por sua vez, acabou por assumir uma postura “metafisicamente negativa”, isto é, materialista.

Tanto o materialismo ingênuo quanto a crença religiosa não amadurecida são questionados por Jung (1980):

Consideramos a matéria como uma realidade tangível e cognoscível. Entretanto, esta matéria é uma noção absolutamente metafísica, hipostasiada por cérebros não-críticos. A matéria é uma hipótese. Quando se fala em “matéria”, está-se criando, no fundo, um símbolo de algo que escapa ao conhecimento, e que tanto pode ser o espírito como qualquer outra coisa; pode ser inclusive o próprio Deus. A crença religiosa, por outro lado, se recusa a abandonar sua *concepção de mundo*. Contradizendo as palavras de Cristo, os crentes tentam *permanecer* no estado de crianças. Agarram-se ao mundo da infância. Um teólogo famoso confessa, em sua autobiografia, que Jesus era seu bom amigo “desde a infância”. Jesus é precisamente o exemplo elucidativo de uma pessoa que pregava algo bem diverso da religião de seus pais. Mas não parece que a *imitatio Christi* comporte o sacrifício espiritual e psíquico que Ele próprio teve de oferecer no início de sua carreira e sem o qual jamais ter-se-ia tornado um redentor. (pp. 482-483)

A escolha do caminho da individuação exige de Sidarta o sacrifício espiritual e psíquico da concepção de mundo que forjou a sua identidade

infantil e juvenil. Ele deixa a casa paterna e ingressa na comunidade dos samanas.² Com isso, dá o primeiro passo rumo à “auto-redenção” que, como observa Jung, é o modo especificamente oriental de experimentação da religiosidade.

Utilizando-se dos conceitos de *extroversão* e *introversão*, Jung esclarece comparativamente esse ponto. O Ocidente cristão assume uma atitude espiritual essencialmente extrovertida, na medida em que entende o homem como criatura dependente da graça de Deus. No Oriente, onde a introversão é uma atitude habitual e coletiva, Deus é uma realidade interior ao passo que a extroversão é vista como uma espécie de apetite enganador.

Movido pela *vontade de poder* – o impulso fundamental inerente à disposição introvertida –, Sidarta retira conscientemente o interesse do Objeto (o mundo exterior em geral) em favor do Sujeito (a realidade interna). Nos termos da espiritualidade hindu, o Sujeito ou o Si-próprio corresponde ao Absoluto, face ao qual o eu nada mais é que pura ilusão. Para o nosso personagem, portanto, ser si mesmo é o mesmo que desindividualizar-se.

Campbell (s/d) observa que o emprego deliberado da introversão permite à personalidade capaz de absorver e integrar as forças resultantes do processo de interiorização experimentar “um grau quase sobre-humano de autoconsciência e de autocontrole superiores” (p. 71). Ele reconhece nesse processo de integração pela via da introversão o “princípio básico” do conjunto de disciplinas da loga. Complementando essas observações, o autor assinala algo que nos remete diretamente ao *pathos* de Sidarta no período de experiência com os samanas: “Trata-se... de uma deliberada e extraordinária determinação de só dar a mais profunda, elevada e rica resposta à exigência, ainda desconhecida, de algum vazio interior expectante, uma espécie de recusa total, ou rejeição dos termos de vida oferecidos” (p. 71).

Eliade (1991) assinala que a essência da espiritualidade hindu se exprime através do mútuo relacionamento entre quatro conceitos fundamentais: Carma, Maya, Nirvana e loga.

Desde o período pós-védico, o pensamento hindu busca compreender basicamente o seguinte: 1. A lei causal universal (Carma), que condena o ser humano a renascer indefinidamente; 2. O processo de “ilusão cósmica” (Maya), que sustenta o universo, possibilitando, em razão da nossa ignorância metafísica, a eternização do processo reencarnatório; 3. A realidade absoluta (Nirvana, Âtman, Brahman, o Incondicionado etc.), que transcen-

2 Mircea Eliade (1979) esclarece que no começo do século VI aC houve na Índia um grande florescimento religioso e filosófico. Concorrendo com a tradição bramânica “havia inúmeros grupos de *sramanas* (“aqueles que fazem esforços”, páli, *samana*), ascetas errantes entre os quais se encontravam iogues, mágicos, dialéticos (“sofistas”), e até materialistas e niilistas” (p. 97). As doutrinas dos samanas são mencionadas de forma fragmentária, aparecendo em textos budistas e jainistas de um modo intencionalmente deformado. É muito provável que esses ascetas tenham abandonado a vida mundana “desgostosos ao mesmo tempo com a fatuidade da existência humana e com a doutrina implícita do ritualismo bramânico” (p. 97). A opção de Sidarta por uma vida de ascetismo reflete ambos os aspectos mencionados por Eliade.

de a ilusão cósmica e a experiência humana condicionada pela lei da reencarnação; 4. Os diversos meios para alcançar o Absoluto (loga) e conquistar a libertação.³

Através da loga, Sidarta busca separar-se do eu, procura desindividualizar-se. Tendo em vista o problema da identidade, implicado na possibilidade de desindividualização, é importante considerar a posição de Jung quanto a essa questão.

Jung parte do princípio de que existem entre o homem ocidental e o oriental diferenças psicológicas e espirituais muito significativas. O Sidarta da primeira fase representa arquetipicamente a possibilidade da auto-redenção, cara à espiritualidade indiana, implicando, em última instância, a própria dissolução do Eu no Átman ou no Nirvana. Em termos psicológicos, isso corresponde ao primado do elemento psíquico sobre a realidade externa. A introversão, exercitada sistematicamente segundo os preceitos da loga, proporcionaria o contato do praticante com esferas da realidade psíquica que transcendem o campo da ação ordinária do Eu. O que Jung não admite, porém, é a possibilidade de um transcender total, ou seja, de uma dissolução do Eu: “Não consigo imaginar um estado espiritual que não se ache relacionado com um sujeito, isto é, com um eu” (Jung, 1980, p. 490).

O Eu exerce uma importante função mediadora entre a consciência e o inconsciente. Esse complexo de representações configura a identidade pessoal atual e se constitui como o pólo consciente da personalidade total e potencial, representada pelo Si-mesmo. Desse modo, o Eu é tanto parte como condição da realização do Si-mesmo, uma vez que a experiência pessoal, o saber de si próprio, os ideais e os valores que assumimos atualizam em maior ou menor grau as potencialidades inerentes a esse centro virtual e arquetípico da personalidade. Quanto maior o grau dessa atualização, maior é a sensação de que o Eu que age conscientemente é uma espécie de ator competente, cujo desempenho depende, no entanto, de uma consideração atenta às injunções desse Outro que o abarca e, ao mesmo tempo, individualiza.

A experiência do Si-mesmo – no sonho, na fantasia criadora, na meditação, na oração – possibilita ao Eu a compreensão de que o centro da personalidade não é o centro da consciência e não se encontra subordinado à vontade consciente.

Jung (1993a) exprime um aspecto importante da dialética Eu/Si-mesmo utilizando o conceito de Átman. Para o hindu, o Átman é compreendido como aquele que, estando no indivíduo, fala através dele, ditando os princípios. Mas para que essa voz exprima consistentemente o teor da individualidade não egocêntrica que vai se constituindo, é preciso que o Eu se sustente como tal em sua *função de mediação*.

3 O termo *ioga* designa em geral qualquer técnica de ascese ou método de meditação. Etimologicamente, “loga” deriva de *yut*, que significa *ligar, enganchar*. “‘Ligar’, ‘manter atado’, ‘pôr sob jugo’, tudo isto tem como objetivo *unificar* o espírito, abolir a dispersão e os automatismos que caracterizam a consciência profana” (Eliade, 1991, p. 18).

Para nós, ocidentais, o *ficar no meio* pode ser entendido como a possibilidade de o Eu manter-se relativamente distanciado tanto das expressões de sua face mais exterior (a Persona) quanto das manifestações de sua face oculta (a Sombra). Essa distância reflexiva permite que nos reconheçamos nos papéis que desempenhamos à luz do mundo sem que nos identifiquemos unilateralmente com eles. Permite também que nos confrontemos com o que há de inferior por detrás da identidade que assumimos sem que nos deixemos dominar pela culpa. A consideração reflexiva dessas inferioridades abre a possibilidade de que uma série de aspectos de nós mesmos, reprimidos ou esquecidos, venham a ser integrados ao campo da consciência do Eu. Colocando-se no meio com relação à Persona e à Sombra, o Eu pode discriminar o que há de ilusório e artificial nas figurações luminosas dos papéis sociais que representa, e pode, também, compreender o que há de potencialmente luminoso e fecundo naquilo que foi mantido à sombra da personalidade consciente. Por detrás e para além dessas oposições, encontraríamos mais propriamente a nós mesmos, isto é, realizaríamos, numa certa medida, o Si-mesmo, libertando-nos em maior ou menor grau do circuito “cármico” da existência egocêntrica, coberta pelo “véu de Maya”.

É perfeitamente compreensível que o homem ocidental, sentindo-se infinitamente pequeno diante do poder de Deus, tenha complexos de inferioridade, inclusive num sentido moral. Isso não acontece no Oriente, de uma forma geral. Lá as inferioridades espirituais tendem a ser toleradas, uma vez que o pecado é atribuído à ignorância, que mais cedo ou mais tarde, com o decorrer das reencarnações, se dissipará.

Podemos estabelecer um paralelismo entre a concepção junguiana da relação Eu/Si-mesmo e a “função máxima” do mito e do ritual no Ocidente, conforme Campbell (1994), que seria constituir “um vínculo de relação de Deus com o homem e do homem com Deus” (p. 14). Nesse vínculo, o componente ético é fundamental. De acordo com Pieri (2002), uma das acepções mais importantes do conceito de Si-mesmo é a de *lei moral do indivíduo*. A lei moral *individual* distingue-se tanto da lei moral geral quanto da perspectiva moral do Eu.

Tal paralelismo ganha verdadeiro significado quando se considera que grande parte da vitalidade e complexidade da herança espiritual do Ocidente se deve ao conflito entre o que se propõe como a Palavra de Deus e o que se espera do indivíduo como agente autônomo. A experiência clínica junguiana revela claramente como no decorrer do processo de individuação o analisando é colocado diante da necessidade de ampliar o seu horizonte moral, na medida em que passa a reconhecer que a integração de aspectos fundamentais de si mesmo se impõe ao Eu como uma espécie de exigência superior, *religiosa* no sentido mais amplo do termo.

Vimos que a disposição da espiritualidade oriental é essencialmente introvertida. Na medida em que a necessidade de ampliação da perspectiva moral implica o reconhecimento e integração do que até então perma-

neceu desconsiderado ou reprimido, é possível que no contexto da análise ou no decorrer da própria vida seja reconhecida pelo Eu “uma tendência introvertida que se assemelhe ao princípio espiritual básico do Oriente” (Jung, 1980, p. 489). Nesse caso, acrescenta, “estariamos em condições de construir, com esperança, em nosso próprio terreno e com nossos próprios métodos” (p. 489).

As tendências introvertidas surgem como compensações à unilateralidade da orientação consciente extrovertida. As imagens e símbolos que passam a se revelar, quando integradas ao campo da consciência, provocam mudanças tão importantes em termos de atitude que é correto afirmar que a consciência alcançou um novo nível. É através da *função transcendente* que isso se dá. Jung entende a função transcendente tanto como um processo quanto como um método. A produção espontânea de compensações inconscientes é um processo psíquico básico, ao passo que a realização consciente das imagens simbólicas é feita metodicamente, através, por exemplo, da análise dos sonhos. Desse modo é possível passar de uma constituição psíquica relativamente limitada à outra mais ampla.

Graças à função transcendente temos não só acesso ao “espírito uno”, como aprendemos igualmente a entender as razões pelas quais o Oriente acredita na possibilidade da autolibertação. Parece-me justo falar-se em “autolibertação”, se se consegue modificar o estado psíquico mediante a introspecção e a realização consciente das compensações inconscientes e, assim, chegar à solução de conflitos dolorosos. Mas, como já indiquei acima, não é tão fácil realizar a ambiciosa pretensão de autolibertação, pois as compensações inconscientes não podem ser provocadas voluntariamente; talvez seja preciso esperar que elas sejam produzidas. Também não se pode mudar o caráter peculiar da compensação: ela é ou simplesmente não é.... E é precisamente tal fato que justifica psicologicamente o ponto de vista ocidental. Parece que a psique ocidental tem um conhecimento intuitivo da dependência do homem em relação a um poder obscuro que deve cooperar para que tudo corra bem. (Jung, 1980, p. 497)

A experiência de Sidarta com os samanas mostra que a autolibertação não é fácil de ser realizada. Nosso personagem segue adiante, insatisfeito e cético. Vem o encontro com o Buda, que também se chama Sidarta. Em sânscrito, “Sidarta” significa *aquele que encontrou o caminho*. O Buda encontrou o caminho da autolibertação. Essa conquista fez dele, nas palavras de Jung (1993b), “o maior indivíduo da Índia” (p. 215). Mas o caminho do outro Sidarta deve ser, também, individual. Por isso, o samana louva e admira o Mestre, mas não adere aos preceitos de sua doutrina.

3. Sansara

A transformação vivida por Sidarta após deixar o jardim de Jetavana foi profunda. Tudo que era desvalor reverte-se em valor. O além já não importa, e sim a vida nesse mundo.

Seguindo adiante, foi acolhido por um balseiro que viria a exercer importante papel em sua vida no futuro. Na cidade, conheceu Kamala, uma bela cortesã. Em pouco tempo, tornou-se seu amante, amigo e discípulo. Através de sua influência, ingressou no mundo dos negócios, tornando-se o principal auxiliar de Kamasvami, o comerciante mais rico da cidade. Sidarta aprendia rapidamente e era tratado como um igual por seu benfeitor. No entanto, “considerava tudo aquilo um mero jogo, cujas regras desejava aprender inteiramente, mas cujo desdobramento o deixava perfeitamente frio” (Hesse, 2003, p. 58).

Não ligava para o dinheiro. Preferia observar as pessoas que, antes, não lhe despertavam interesse. No entanto, apesar de não encontrar dificuldade em conversar com qualquer um, “percebia com crescente nitidez que existia algo que o separava dos demais homens: seu passado de *sama-na*” (p. 61).

Passaram-se os anos, até que Sidarta cansou-se de tudo, inclusive de Kamala. Enriquecera, mas extraviara-se de si mesmo. A bebida e o jogo passaram a fazer parte de sua rotina. A avareza, que sempre lhe parecera ser o mais estúpido dos vícios, agora o dominava.

Sidarta percebeu, enfim, que havia se perdido num jogo sem importância chamado Sansara. Abandonou tudo e nunca mais voltou.

Kamala não se surpreendeu. Ela sempre soubera que ele era um peregrino, um homem sem raízes. A partir desse dia, ela deixou a vida de cortesã. Sua casa manteve-se fechada. Semanas depois, verificou que engravidara devido ao seu último contato com Sidarta.

*

O despertar de Sidarta no jardim de Jetavana consistiu psicologicamente numa passagem ao oposto. Jung (1991), influenciado pelo pensamento de Heráclito, utiliza-se do conceito de *enantiodromia* para designar o surgimento de uma oposição inconsciente a toda forma de orientação consciente excessivamente unilateral.

O despertar corresponde à reversão da disposição introvertida, antes predominante. Com isto, o “mundo dos fenômenos”, antes rejeitado, passa ao primeiro plano. A extroversão da função sensação leva à emergência do desejo sexual. O encontro com Kamala marca a estabilização da nova orientação consciente de Sidarta. Mas é importante destacar que mesmo nos momentos em que atuou no mundo com desenvoltura, o nosso personagem manteve diante das coisas e dos outros a distância reflexiva típica

da disposição introvertida predominantemente pensativa. Indagado por Kamala no primeiro encontro sobre o que sabia fazer, ele responde: “Sei pensar, sei esperar, sei jejuar” (Hesse, 2003, p. 51). Em Sidarta, o próprio desejo sexual encontra-se subordinado à vontade de saber. Na verdade, ele se torna discípulo de uma mestra na arte do amor.

Um mal-estar crescente se impõe à medida que Sidarta vai-se deixando conduzir pelo Sansara, ou seja, pela “ilusão dos sentidos”, implicada por uma extroversão unilateral e sem raízes. O excesso no beber e no jogar refletem essa momentânea perda de si mesmo.

O fim desse período marca o início do processo de integração e totalização de sua identidade.

4. Om

Sidarta retornou à floresta. Chegou ao rio que cortava a selva, o mesmo rio que o balseiro o ajudara a atravessar anos antes. Sentindo um vazio pavoroso, acalentou a idéia de tirar a própria vida. À beira do rio, ia deixando-se cair quando um som começou a vibrar em seu íntimo, vindo de épocas passadas.

Era uma única palavra, uma só sílaba que ele pronunciou inconscientemente, em voz insegura. Era a velhíssima palavra inicial e final de todas as orações do bramanismo, o sagrado *Om*, que significa *o Perfeito, a Perfeição*. E logo que ouviu o *Om* a ressoar no seu íntimo, seu espírito, bruscamente acordado do sono, percebeu a estupidez do ato que ele ia cometer. (Hesse, 2003, p. 75)

Nesse momento, reconheceu-se a si mesmo. Ao mesmo tempo, reconheceu a verdade do Espírito, da qual se afastara. Dormiu um sono profundo e, quando despertou, o passado voltou como se fosse uma “encarnação longínqua”.

Depois de muito meditar, apesar da intensa fome, percebeu a razão de não ter conseguido, até então, vencer o próprio eu. O que o impediu foi o excesso: excesso de erudição, de rituais, de ascetismo, de atividades e de ambições.

Resolveu, então, permanecer junto àquele rio. Procurou o simpático balseiro que o transportara anos antes. Logo encontrou Vasudeva. Foi acolhido, e entre os dois estabeleceu-se uma profunda amizade. Eles compartilhavam o apego ao ser daquele rio. Sabiam que as milhares de vozes que dele provinham reuniam-se no sagrado *Om*.

Passaram-se os anos. Certo dia, junto a muitos outros peregrinos que iam ao encontro do Buda, vinha também Kamala. Há muito tempo ela abandonara tudo para seguir o Mestre, que agora se encontrava à morte. Acompanhava-a o seu filho, também chamado Sidarta. Insatisfeito e teimo-

so, o garoto obrigava-a a parar com frequência. Ao chegarem às proximidades da balsa de Vasudeva, ela foi novamente obrigada a interromper a marcha. Sentaram-se para descansar. De repente, Kamala soltou um grito. Uma serpente acabara de mordê-la. Vasudeva, alertado pelos gritos do menino, levou-os para a choupana. Sidarta logo a reconheceu, assim como ela a ele. Antes de falecer, ela lhe revelou que o menino era seu filho.

A criança de 11 anos jamais se rendeu aos carinhos e cuidados do pai. Não queria trabalhar e não respeitava ninguém. Ouvindo o conselho de Vasudeva, Sidarta começou a considerar a possibilidade de deixar que o filho voltasse ao mundo de onde viera. O garoto deveria trilhar o próprio caminho. Afinal, não foi isso que ele próprio buscou quando resolveu seguir com os samanas?

A relação com o filho fez Sidarta experimentar algo que antes nunca sentira. Lembrou-se, certo dia, de que ouvira de Kamala a afirmação: “Tu não sabes amar”. Ele reconheceu que “nunca lhe fora possível abandonar-se, entregar-se por inteiro a outra criatura, a ponto de esquecer-se de si mesmo e de cometer bobagens por amor de outrem” (p. 102). Mas agora tudo mudara. Ele compreendera o que significa sofrer por outra pessoa. Certo dia, o menino desapareceu. Sidarta se desesperou. Voltou à cidade na tentativa de encontrá-lo, mas não obteve sucesso.

Algum tempo depois, junto ao rio, atingiu a perfeição na arte de escutar, que Vasudeva demonstrava há muito tempo. A soma de todas as vozes do rio, mil vezes emaranhadas, configurava o próprio mundo, com todo o bem e todo o mal. Quando aprendeu a ouvir a música da vida na voz do rio, Sidarta deixou de lutar contra o destino. Veio então a serenidade.

Vasudeva logo reconheceu a transformação no amigo. Pôde, então, se despedir. Dirigiu-se ao seio da mata, em busca da unidade, e não mais voltou.

Tempos depois, Govinda, ouvindo falar de um sábio que morava junto ao rio, quis conhecê-lo. Apesar da idade, inquietava-se no afã de pesquisar a verdade. O monge budista queria revelações a respeito do caminho de busca espiritual seguido por Sidarta. O balseiro se eximiu de dar uma resposta precisa. Afirmou apenas que talvez, por procurar demais, Govinda não tivesse tempo para achar coisa alguma. Tanto que, ao se encontrar novamente com o amigo à beira do mesmo rio, não o reconheceria.⁴ Govinda deu-se finalmente conta de que estava diante do próprio Sidarta. O monge quis saber se Sidarta possuía alguma doutrina. O amigo observou que conservara sua desconfiança com relação a doutrinas. Tivera, sim, alguns mestres: uma formosa cortesã, um rico comerciante e também um peregrino, discípulo do Buda, que permanecera ao seu lado enquanto dormia em plena selva. Afirmou também não acreditar que a sabedoria pudesse ser comunicada. Ela pode ser encontrada, vivida, mas não aprendida, porque

4 Eles haviam se reencontrado quando Sidarta despertou do sono profundo que se seguiu à experiência com o Om.

toda formulação de uma verdade transmitida carece de unidade. O próprio Buda, em suas prédicas, precisava subdividir a realidade em Sansara e Nirvana. É impossível a quem quer ensinar proceder de outra forma. Mas o mundo que nos rodeia e que se encontra em nosso íntimo nunca é apenas isso ou aquilo. Nenhuma ação é totalmente Sansara nem totalmente Nirvana. Ninguém é completamente santo ou inteiramente pecador. Por experiência própria, ele havia reconhecido o quanto necessitava da vaidade e da cobiça para que viesse a reconhecer e desistir da própria obstinação, e passasse a amar o mundo ao invés de desprezá-lo.

Govinda achava estranhas as palavras do amigo, mas admitia para si que, com exceção do Buda, nunca havia se deparado com alguém cuja presença revelasse tanta santidade. “Vejo, meu querido, que encontre a paz”, disse, para depois acrescentar: “Confesso que eu não consegui localizá-la” (p. 122). Govinda pediu uma última palavra que pudesse assimilar durante a jornada de retorno. Havia em seu olhar angústia e desencanto. Sorrindo placidamente, Sidarta pediu que o amigo se aproximasse e lhe beijasse a testa. Surpreso, mas atraído por um certo pressentimento e pela afeição, Govinda acedeu. Aconteceu então algo de singular. Enquanto permanecia em seu íntimo certo descaso pelas opiniões do amigo, misturado com reverência e ternura, deu-se um estranho fenômeno. O monge já não enxergava o semblante de Sidarta. Via outros rostos, aos milhares, aparecendo e sumindo, mas dando a impressão de estarem também presentes simultaneamente. Via um assassino tirando a vida de sua vítima e ao mesmo tempo via esse criminoso morrer decapitado. Acima de todos esses vultos, estendia-se uma tênue camada translúcida que revelava a face risonha de Sidarta.

E Govinda percebeu que esse sorriso da máscara, o sorriso da unidade acima do fluxo das aparências, o sorriso da simultaneidade muito além do sem-número de nascimentos e mortes, o sorriso de Sidarta, era idêntico àquele sorriso calmo, delicado, indecifrável, talvez bondoso, talvez irônico, de Gotama, o Buda, tal como ele próprio o observara centenas de vezes com profundo respeito. (pp. 123-124)

Ao separaram-se, o semblante de Sidarta ainda conservava o mesmo sorriso terno. Govinda curvou-se reverentemente. Lágrimas corriam dos seus olhos. O sorriso do amigo trazia-lhe de volta à memória tudo o que ele amara e considerara sagrado no curso de sua longa vida.

5. Identidade e modernidade

De que modo a reflexão sobre o percurso de Sidarta pode contribuir para a discussão da problemática da identidade no mundo contemporâneo?

neo? Respondemos parcialmente essa questão através da abordagem jun-guiana em suas correlações com as perspectivas histórico-etnológicas de Eliade e Campbell.

A última etapa do nosso estudo procura situar a questão da auto-identidade no contexto social da modernidade, através da abordagem de Anthony Giddens, integrando de forma transdisciplinar esse ponto de vista àquilo que já se estabeleceu.

De início, é necessário esclarecer a posição do autor com relação ao próprio conceito de modernidade, uma vez que, na cena do pensamento contemporâneo, há várias perspectivas que afirmam a vigência de uma condição pós-moderna. No entender de Giddens (1991), ao invés de estarmos vivendo numa condição pós-moderna, “estamos alcançando um período em que as conseqüências da modernidade estão se tornando mais radicalizadas e universalizadas do que antes” (p. 9). Ao lançar mão das expressões “modernidade tardia” e “modernidade reflexiva” para caracterizar a situação atual, ele aposta na possibilidade de desenvolvimento de uma análise epistemologicamente coerente de nossa época, passível de ser expressa em “conhecimento generalizável”, e isso apesar da velocidade e da abrangência das transformações em curso.

Giddens (2002) assinala que a modernidade, especialmente em sua fase “tardia”, altera radicalmente a natureza da vida social, afetando os aspectos mais pessoais da existência cotidiana. São crescentes as interconexões entre as suas influências globalizantes e as disposições pessoais. Conseqüentemente, surgem novos mecanismos de auto-identidade, que atuam tanto como efeitos da dinâmica da modernidade tardia quanto como fatores constituintes dessa dinâmica.

Em termos mais esquemáticos, os seguintes pontos merecem destaque: 1. Na modernidade tardia, marcada por um dinamismo nunca visto nas ordens sociais tradicionais, a natureza da vida social cotidiana é afetada em seus aspectos mais pessoais por instituições configuradas de forma cada vez mais globalizante; 2. A crescente interconexão entre as instituições modernas e as “disposições pessoais” implica o surgimento de novos mecanismos de auto-identidade; 3. Tais mecanismos articulam-se dialeticamente com as instituições, na medida em que são por elas constituídos, mas também as constituem;⁵ 4. Na ordem pós-tradicional da modernidade, permeada pela dúvida característica da razão crítica, “a auto-identidade se torna um empreendimento reflexivamente organizado” (Giddens, 2002, p. 12).

No último parágrafo de um livro anterior, onde discute a questão da transformação da intimidade no mundo ocidental, Giddens (1995) afirma que uma renovação da espiritualidade faz-se necessária à implementação de uma *política de vida* que seja capaz de resignificar o fenômeno da morte

5 “O eu não é uma entidade passiva, determinada por influências externas; ao forjar suas auto-identidades, independente de quão locais sejam os contextos específicos da ação, os indivíduos contribuem para (e promovem diretamente) as influências sociais que são globais em suas conseqüências e implicações” (Giddens, 2002, p. 9).

e de se contrapor à crescente disseminação dos comportamentos compulsivos na atualidade. Ele não dá muitas indicações sobre a forma como essa renovação poderia ocorrer, no entanto, sua abordagem traz elementos importantes para a discussão do tema.

Os quatro pontos destacados há pouco nos remetem à noção de *projeto reflexivo do eu*. O indivíduo capaz de se projetar reflexivamente sabe sustentar coerentemente narrativas autobiográficas em contextos sociais nos quais se apresentam múltiplas possibilidades de escolha existencial, filtradas por sistemas abstratos, isto é, mediadas pela ordem institucional.

Nessa perspectiva, a noção de projeto reflexivo do eu articula-se diretamente à de *estilo de vida*. Marcada pelo enfraquecimento da tradição, a vida social cotidiana constitui-se cada vez mais em termos do jogo dialético entre o local e o global. A necessidade de escolher um estilo de vida entre as diversas opções possíveis decorre dessa situação. Giddens não nega que existam influências padronizadoras em jogo nesse processo. Tais influências decorrem do fato de que a dinâmica capitalista é um aspecto central das instituições da modernidade.

No entanto, por causa da “abertura” da vida social de hoje, com a pluralização dos contextos de ação e a diversidade de “autoridades,” a escolha de estilo de vida é cada vez mais importante na constituição da auto-identidade e da atividade diária. O planejamento de vida reflexivamente organizado, que normalmente pressupõe a consideração de riscos filtrados pelo contato com o conhecimento especializado, torna-se uma característica central da estruturação da auto-identidade. (Giddens, 2002, p. 13)

O autor não deixa de ressaltar que o mundo atual produz exclusão e marginalização. As instituições modernas engendram mecanismos de não realização, e mesmo de supressão do eu. Por isso, a escolha de um estilo de vida não está ao alcance de todos. Divisões de classe e desigualdades quanto ao gênero e à etnicidade implicam diferenças importantes no que diz respeito ao acesso a formas de auto-realização. Mesmo assim, a noção de estilo de vida é pertinente, não devendo ser simplesmente assimilada aos projetos existenciais dos grupos sociais privilegiados, promovidos sistematicamente pelas mídias. Um estilo de vida “se refere também a decisões tomadas e cursos de ação seguidos em condições de severa limitação material”, podendo, desse modo, “envolver a rejeição mais ou menos deliberada das formas mais amplamente difundidas de comportamento e consumo” (p. 13).

A questão do papel da espiritualidade na modernidade pode ser desenvolvida a partir do esclarecimento da noção de *segregação da experiência*. A modernidade tardia segrega a experiência humana na medida em que estabelece uma relação essencialmente instrumental com a natureza. A ciência “exclui considerações de ética ou moralidade” (p. 15). Por isso, a

falta de um sentido de identidade pessoal torna-se um “problema psíquico fundamental” no mundo contemporâneo.

Devemos entender esse fenômeno em termos de uma repressão de questões morais que a vida cotidiana coloca, mas às quais nega respostas. “Isolamento existencial” não é tanto uma separação do indivíduo dos outros, mas uma separação dos recursos morais necessários para viver uma existência plena e satisfatória. O projeto reflexivo do eu gera programas de realização e controle. Mas, enquanto essas possibilidades forem entendidas como um problema da extensão dos sistemas de controle da modernidade ao eu, falta-lhes um sentido moral. (p. 16)

A falta de sentido moral ao projeto reflexivo do eu fragiliza a identidade pessoal. Nesse contexto, as compulsões e os vícios apresentam-se cada vez mais como formas típicas de compensação ao vazio existencial do eu.

A constituição de uma *política de vida* traria novamente ao primeiro plano as questões existenciais e morais que as instituições centrais da modernidade reprimiram.⁶ A política de vida é uma política de auto-realização implementada num contexto reflexivamente organizado, no qual a atividade reflexiva articula o eu e o corpo a sistemas de alcance global.

A narrativa da auto-identidade deve ser formada, alterada e reflexivamente sustentada em relação a circunstâncias da vida social que mudam rapidamente, numa escala local e global. O indivíduo deve integrar informações derivadas de uma diversidade de experiências transmitidas pela mídia com envolvimento locais de maneira a conectar projetos futuros com experiências passadas de modo razoavelmente coerente. Isto pode ser alcançado se a pessoa for capaz de desenvolver uma autenticidade interior – um referencial de confiança básica por meio do qual a vida pode ser entendida como uma unidade contra o pano de fundo de eventos sociais em mudança. Uma narrativa reflexivamente ordenada da auto-identidade fornece os meios de dar coerência à vida finita, dadas as circunstâncias exteriores em mudança. (p. 198)

Apesar de a perspectiva de Jung não ser considerada por Giddens na discussão dos aspectos psicológicos do problema da identidade, as restrições que ele faz a certos aspectos do pensamento de Freud favorecem o recurso à visão junguiana, como alternativa às insuficiências da abordagem freudiana. A teoria freudiana, como Giddens assinala, valorizou o fator emocional, mas esse permaneceu subordinado a um enfoque racionalista que descarta as considerações éticas.

6 Dentre as questões existenciais inerentes à política de vida, Giddens menciona a da própria sobrevivência do ser humano no planeta. A formulação moral correspondente à questão ecológica demanda princípios básicos para uma ética ambiental. No que diz respeito à esfera da auto-identidade, o desenvolvimento da perspectiva moral implica a discussão quanto aos direitos individuais sobre o próprio corpo, face à crescente expansão da biotecnologia, e a consideração da necessidade ou não da preservação de certas diferenças de gênero.

Não é estabelecida qualquer conexão entre a emoção e a ética; talvez elas estejam ainda mais separadas, pois o tema “onde o id estava, o ego deverá ficar” sugere que a esfera racional pode ser substancialmente expandida. Por isso, se existem imperativos éticos, estes devem ser encontrados no domínio público; mas aí fica difícil demonstrar a sua validade, e eles permanecem vulneráveis ao poder. (Giddens, 1995, pp. 118-119)

No campo das relações de intimidade, a modernidade possibilita o surgimento do *relacionamento puro*. Contrastando com os laços pessoais próximos característicos dos contextos sociais pré-modernos, os relacionamentos puros se estabelecem não em função de condições e interesse exteriores à própria relação (como no caso dos casamentos arranjados, por exemplo), e sim a partir de decisões livres, que visam basicamente à satisfação emocional. Isso vale tanto para as relações que envolvem intimidade sexual quanto para as amizades. É também cada vez mais comum o estabelecimento de relacionamentos puros entre pais e filhos.

Também nesses casos o projeto reflexivo do eu exerce um papel crucial. Um relacionamento puro só perdura na medida em que os projetos de vida em jogo se integram de forma suficientemente harmônica. As condições básicas para que isso se dê fundamentam a própria possibilidade de democratização da vida pessoal. São elas a autonomia, a confiança e o respeito.

*

Podemos, agora, nos perguntar em que medida o “poema indiano” de Hesse vem ao encontro da problemática contemporânea da identidade, tal com exposta por Giddens.

Em primeiro lugar, não devemos nos esquecer que *Sidarta* foi escrito no século XX, por um europeu. A obra repercutiu muito mais no Ocidente do que no Oriente. Na Índia, o romance teve, inclusive, uma recepção pouco calorosa.

Mas o dado mais importante para o estabelecimento de uma ponte entre a problemática de *Sidarta* e a nossa consiste no caráter essencialmente reflexivo do projeto vital de seu personagem central. É possível sustentar que *Sidarta* é, a seu modo, *moderno*, na medida em que a razão crítica nele predomina amplamente, pelo menos até a metade do seu percurso. Esse predomínio do intelecto investe o personagem de uma frieza na relação com o mundo e com os outros que acaba dando margem à compulsão e ao vício, implicando o “afastamento do eu”, para usar uma expressão de Giddens.

A grande diferença que ressalta da comparação da trajetória de *Sidarta* com os percursos vitais demandados pela modernidade tardia consiste justamente na simplicidade presente no fim dessa trajetória. O *Sidarta*

balseiro pôde manter-se afastado de toda ordem institucional. Nas condições sociais atuais isso é imprescindível, mesmo para aqueles que optam por um estilo de vida despojado. Sidarta pôde abrir mão de qualquer plano de vida, enquanto que para nós o planejamento da vida impõe-se cada vez mais como uma necessidade central.

É também possível sustentar que depois de seu renascimento existencial Sidarta se encontrou de fato apto a estabelecer um “relacionamento puro”. Sua amizade com Vasudeva, apesar de se situar num contexto social muito diferente do nosso, apresenta características fundamentais dessa forma de relacionamento: ausência de injunções exteriores, abertura compreensiva ao outro, autonomia, respeito e capacidade de avaliação conjunta dos conflitos. Esse último aspecto se revela particularmente na forma como o amigo lidou com a rebeldia do filho de Sidarta.

Considerações finais

A visão crítica de Sidarta com relação aos modos tradicionais de vida vem ao encontro da concepção de que no mundo atual a construção da auto-identidade implica na capacidade de confiar na própria integridade e na dos outros para além das convenções e preceitos que no passado orientavam o estabelecimento das relações humanas.

Sendo assim, é necessário, hoje, que um sentido coerente de identidade biográfica esteja presente. Giddens desenvolve essa questão partindo do pressuposto de que o indivíduo tem de preservar a separação entre sua identidade pessoal e as diversas performances que realiza nos contextos sociais.

Em Jung, essa separação corresponde ao distanciamento reflexivo do Eu com relação à Persona. O “falso eu”, que Giddens (2002) introduz baseado em Laing, nos remete diretamente à “patologia da Persona”, na visão junguiana. O Sidarta compulsivo da penúltima fase exprime de forma pertinente essa circunstância existencial, circunstância que na contemporaneidade apresenta-se de forma cada vez mais visível.

A realização do projeto reflexivo do eu (Giddens) ou da individuação (Jung) demanda, portanto, a efetivação de uma espécie de “regime existencial” análogo àquele que Sidarta assume quando deixa a vida mundana. No nosso caso, tal regime se estabelece na vida social cotidiana a partir da discriminação das diversas opções que se oferecem, devendo envolver tanto o corpo quanto o espírito. Nesse contexto, o *plano de vida*, no sentido de Giddens, faz eco ao *caminho da individuação* junguiano.

No final de seu percurso vital, Sidarta conquista uma visão integrada da realidade, ou seja, realiza o seu “projeto reflexivo”. Essa conquista se faz na medida em que ele consegue sustentar coerentemente uma narrativa do eu como uma espécie de projeção parcial da totalidade.

Na psicologia analítica, isso corresponde, como vimos, à compreensão da subordinação psicológica do Eu ao Si-mesmo arquetípico, como efeito do processo de individuação.

Nos termos da abordagem de Giddens, a sustentação de um projeto reflexivo do eu coerente implica a capacidade de articular o local ao global e o pessoal ao institucional, compreendendo que nas atuais circunstâncias existenciais as transformações que se dão em nível planetário exigem cada vez mais implicação pessoal, tanto afetiva quanto reflexiva.

Em ambas as abordagens, o desenvolvimento moral possui valor determinante para a ampliação da visão compreensiva de si e do mundo.

Sidarta's journey and the problem of identity a transdisciplinary study of Hermann Hesse's novel

Abstract: This paper aims to discuss the problem of personal identity based on Hermann Hesse's novel *Sidarta*. The novel's main life-story personage is analyzed and contextualized in the light of Jung's psychology and Mircea Eliade and Joseph Campbell's historical ethnologic perspectives. In a second time, the study contemplates also the sociological conception of the self-identity on modernity developed by Anthony Giddens. In the last instance, this paper seeks to circumscribe the idea of self-identity betting on the possibility of a transdisciplinary approach.

Keywords: Identity. Analytical psychology. Modernity. Transdisciplinarity.

Le parcours de sidarta et le problème de l'identité une étude transdisciplinaire du roman de Hermann Hesse

Résumé: L'article cherche à discuter du problème de l'identité personnelle avec comme base la narration de *Sidarta*, de Hermann Hesse. L'histoire de la vie du personnage central du roman est analysée et contextualisée à la lumière de la psychologie de Carl Gustav Jung et des perspectives historiques-ethnologiques de Mircea Eliade et Joseph Campbell. A un moment postérieur, l'étude contemple aussi la conception sociologique du problème de l'auto-identité dans la modernité développée par Anthony Giddens. En dernier ressort, l'article cherche à circonscrire la question de l'auto-identité, pariant sur la possibilité d'un abordage transdisciplinaire.

Mots-clés: Identité. Psychologie analytique. Modernité. Transdisciplinarité.

El trayecto de Sidarta y el problema de la identidad en un estudio transdisciplinar del romance de Hermann Hesse

Resumen: El presente trabajo pretende discutir el problema de la identidad personal con base en la narrativa de Sidarta, de Hermann Hesse. La historia de vida del personaje central del romance es analizada a luz de la teoría junguiana del proceso de individuación y contextualizada con base en las perspectivas histórico etnológicas de Mircea Eliade y Joseph Campbell. En un momento posterior, el estudio integra también la perspectiva sociológica a respecto del problema de la auto identidad desarrollada por Anthony Giddens. En última instancia, el trabajo busca circunscribir la cuestión de la auto identidad apostando en la posibilidad de un abordaje transdisciplinar.

Palabras-clave: Identidad. Psicología analítica. Modernidad. Transdisciplinariedad.

Referências

- Campbell, J. (1994). *As máscaras de Deus: mitologia oriental*. São Paulo: Palas Athena.
- Campbell, J. (n.d.). *O herói de mil faces*. São Paulo: Círculo do Livro.
- Eliade, M. (1979). *História das crenças e das idéias religiosas* (Tomo II, Vol. 1). Rio de Janeiro: Zahar.
- Eliade, M. (1983). *História das crenças e das idéias religiosas* (Tomo I, Vol. 2). Rio de Janeiro: Zahar.
- Eliade, M. (1991). *El Yoga: inmortalidad y libertad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Giddens, A. (1991). *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: UNESP.
- Giddens, A. (1995). *A transformação da intimidade: amor, sexualidade e erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: EDUSP.
- Giddens, A. (2002). *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Hesse, H. (2003). *Sidarta*. São Paulo: Círculo do Livro.
- Jung, C. G. (1980). Comentário psicológico sobre o livro tibetano da grande libertação. In C. G. Jung, *Psicologia da religião ocidental e oriental* (Vol. 11). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Jung, C. G. (1991). *Tipos psicológicos*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Jung, C. G. (1993a). O bem e o mal na psicologia analítica. In C. G. Jung, *Civilização em transição* (Vol. 10/3). Petrópolis, RJ: Vozes.

Jung, C. G. (1993b). A Índia – um mundo de sonhos. In *Civilização em transição* (Vol. 10/3). Petrópolis, RJ: Vozes.

Pieri, P. (2002). *Dicionário junguiano*. São Paulo: Paulus.

Luiz Eduardo da Silva e Souza, Docente de Psicologia – Universidade Estácio de Sá. Doutor em Psicologia Clínica – PUC-Rio. Rua Marquês de Caxias 30, casa 13, Centro, Niterói, Rio de Janeiro. CEP 24.030-050. Endereço eletrônico: souza_luizeduardo@yahoo.com.br

Victor Tinoco Delgado, Psicólogo Clínico – Universidade Estácio de Sá. Rua Romário Ribeiro de Almeida 88 – Condomínio Residencial das Castanheiras, Pecuária, Campos dos Goytacases. CEP 28.001-970. Endereço eletrônico: victor.tinoco@hotmail.com

Recebido em: 31/07/2007
Aceito em: 14/04/2008
