



UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

CENTRO DE ESTUDOS GERAIS

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA

DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

“O Zaratustra” e o processo de individuação

Autora: Sofia Barbosa De Godois

Orientador: Prof. Dr. Roberto Novaes De Sá

2011

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá

G588 Godois, Sofia Barbosa de.

“O Zaratustra” e o processo de individuação / Sofia Barbosa de Godois. – 2011.

140 f.

Orientador: Roberto Novaes de Sá.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Psicologia, 2011.

Bibliografia: f. 136-140.

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. Assim falou Zaratustra.
 2. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900; crítica e interpretação.
 3. Individuação (Psicologia). I. Sá, Roberto Novaes de.
- II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

CDD 158

SOFIA BARBOSA DE GODOIS

Jung leitor de Nietzsche: O processo de individuação e “O Zaratustra”

Dissertação apresentada ao curso de Mestrado em Psicologia da Universidade Federal Fluminense como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em Psicologia. Área de Concentração: Estudos da Subjetividade.

Banca examinadora

Prof. Dr. Roberto Novaes De Sá (Orientador)

Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Maddi Damiano Júnior

Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Leonardo Pinto de Almeida

Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Dilip Loundo

Universidade Federal de Juiz de Fora

Niterói 2011

À Moema, minha mãe. Ao seu amor, força e coragem...afinal:
“o que não a mata, a fortalece.”

Agradecimentos:

À minha “D. Moema”: o “mestre”, que me fez compreender que o amor é feito de “luz, de trevas, e de sombras”...inevitáveis.... Obrigada pelo seu amor, carinho e ajuda incansável. Obrigada pela “claridade da nossa casa” e pela “nossa pequena grande família”. Obrigada.

Ao meu irmão “Rabugento” Wintcéas Jr. RRRRRSSSSSSSSSS.....vc é uma “mala”....mas eu te amo mesmo assim!!!! Obrigada (se lembra como eu ria de você há alguns anos atrás quando vc resolveu ler Nietzsche, e, inevitavelmente, “O Zaratustra”?...quanta “prepotência Batman” !!!...a leitura deste livro deveria ser proibida à adolescentes).... rrrssspois é né? Rrrss... pelo jeito, fiquei no mínimo “curiosa”.... e afinal.....vc venceu!!!!!!

Aos amigos Carlos Henrique Glück Da Silva e Sérgio Machado...obrigada por vocês serem quem são, e por sempre “resolverem aparecer” nos momentos em que mais preciso. Vocês “não têm preço”!!!! Obrigada.

Ao meu orientador Prof. Roberto Novaes, pelo acolhimento, tranquilidade e paciência.

Ao Prof. Maddi, por sua presença em mais uma ”temporada” da minha “série” existencial.

Ao Prof. Dilip Loundo por sua gentileza e generosidade diante dos “equivocos” do trabalho.

Obrigada à “Sangha”; aos colegas que me acolheram, me “escutaram”, e me deram “aquele papo terapêutico” nos momentos de desconforto: Agnes, Alessandro (e Santa Tereza...), Ana Gabriela, Ana Thereza, Antônio, Carlos (“Paulão”), Crissóstomo, Dani, Jadir (ele faz o trajeto entre as barcas e a Uff tão rápido, que é de dar inveja à velocista “africano”!), Janete, Júlio, Letícia,”Roberto”, Sheila, Thadeu, Victor. VALEU meus queridos companheiros!!!!!!

E à todos os que, de uma forma ou de outra, contribuíram e contribuem para que eu permaneça “em movimento”! Valeu!

“Quando eu li o Zaratustra pela primeira vez como um estudante de vinte e três anos, é claro que eu não o compreendi completamente, porém eu tive uma tremenda impressão. Eu não saberia definir o que era, embora a beleza poética de alguns capítulos tenham me impressionado, porém foi particularmente o pensamento estranho que tomou conta de mim. Ele me ajudou em muitos aspectos, assim como muitas outras pessoas têm sido auxiliadas por ele.”

Carl Gustav Jung (SNZ:I:p.544 – tradução nossa)

“Por variados caminhos e de várias maneiras cheguei à minha verdade; não foi somente por uma escada que subi ao alto, de onde meus olhos vagueiam na distância que é minha.

E sempre e somente a contragosto perguntei pelos caminhos – isto sempre me repugnava! Preferia interrogar e experimentar os próprios caminhos.

Experimentar e interrogar – consistiu nisso todo o meu caminhar; e, na verdade, deve-se aprender, também, a responder a tais perguntas! Mas esse – é o meu gosto –

Não um gosto melhor ou pior – mas o meu, do qual não mais me envergonho nem faço segredo. “Este, agora – é o meu caminho; onde está o vosso?”

Porque o caminho – não existe!”

Friedrich Nietzsche (Za/ZA;§ III, “Do espírito da gravidade”, seção 2)

Resumo

Este trabalho tem como objetivo realizar uma exposição do paralelo estabelecido por Jung entre o conceito principal da Psicologia Analítica, denominado Processo de Individuação, e o livro que é considerado a obra prima do filósofo Friedrich Nietzsche “Assim falou Zaratustra”, publicado em 1835, cujo personagem central, Zaratustra, é o anunciador do “Super homem”: um dos principais conceitos constituintes do pensamento tardio de Nietzsche. Para tanto, iremos utilizar como referência o “Nietzsche Seminars”: uma série de conferências realizadas por Jung entre os anos de 1934-39, onde, à luz dos postulados da Psicologia Analítica, Jung interpreta as três primeiras partes do “Zaratustra” através do método criado e denominado por ele de “amplificação”. Nos seminários, Jung relaciona a ideia do Super homem ao conceito do Self e da totalidade, cuja realização é alcançada através da união dos opostos representados pelos princípios Apolíneo e Dionisíaco; - as forças propulsoras da jornada de Zaratustra, cuja doutrina foi entendida por Jung como uma das inúmeras possibilidades que pode vir a assumir o Processo de individuação. Embora a maioria dos estudiosos das obras de Jung e Nietzsche procurem ressaltar apenas as diferenças epistemológicas existentes entre os dois autores, é importante destacarmos a importância que a vida e a obra de Nietzsche exerceram sobre Jung, a ponto de poder serem identificadas inúmeras ressonâncias das ideias do filósofo na constituição das bases da psicologia analítica. Dentro dessa perspectiva, após procurarmos compreender as principais ideias contidas na obra “Assim falou Zaratustra”, cujo objetivo é o de possibilitar ao homem vislumbrar uma nova imagem de si e do mundo, e é considerada por muitos autores uma síntese da filosofia de Nietzsche, buscamos destacar alguns aspectos relevantes da recepção de Nietzsche por Jung, e do impacto provocado pela personalidade e ideias do filósofo em sua vida e obra. Seguimos realizando uma exposição da leitura empreendida por Jung do “Zaratustra”, destacando alguns trechos dos seminários onde Jung se utiliza das imagens criadas por Nietzsche, para ilustrar o principal conceito da Psicologia Analítica: O processo de individuação.

Palavras-chave: Apolíneo, Dionisíaco, Nietzsche’s seminars, Processo de individuação, Zaratustra.

Abstract

The present work objective is to do an exposition of the parallel established by Jung between the main concept of the *Analytical Psychology* called *Individuation Process*, and the book which is considered to be philosopher Friedrich Nietzsche masterpiece, "Thus spoke Zarathustra", published in 1883, whose central character Zarathustra is the harbinger of the "Superman": one of the main concepts constituent of Nietzsche's later thought. For this purpose, we will use as a reference the "Nietzsche Seminars": a series of conferences held by Jung in the years 1934-39, where in the light of the *Analytical Psychology* postulates, Jung interprets the first three parts of "Zarathustra" through the method created and named by him "amplification." In the *Seminars*, Jung links the idea of Superman to the Self and totality concepts, the achievement of which is reached by means of the union of contraries represented by the opposing principles of Apollonian and Dionysian - the driving forces of Zarathustra's journey, whose doctrine was understood by Jung as one of the many possibilities that may take the individuation process. Although most scholars of Jung and Nietzsche works seek only to emphasize the epistemological differences between the two authors, it is important to highlight the importance that the life and work of Nietzsche had on Jung, to the point that the philosopher ideas numerous resonances are identified in the making of the foundations of *Analytical Psychology*. From this perspective, after we seek to understand the main ideas contained in the work "Thus Spoke Zarathustra," whose aim is to enable man to envision a new image of himself and the world, and is considered by many authors a summary of Nietzsche's philosophy, we emphasize some relevant aspects of Nietzsche's reception by Jung, and the impact caused by the philosopher personality and ideas on his life and work. Thereafter we continue by doing an exposition of the reading undertaken by Jung of "Zarathustra", highlighting some excerpts from the *Seminars*, where Jung make use of images created by Nietzsche to illustrate the main concept of *Analytical Psychology*: the *Process of Individuation*.

Keywords: Apollonian, Dionysian, Nietzsche's Seminars, Individuation Process, Zarathustra.

Nota:

No presente trabalho, foi utilizada para citação das obras de Carl Gustav Jung, a convenção proposta pela APA (Analytical Psychological Association). Desta forma, ao nos referirmos à sua obra, mencionaremos o seu sobrenome e a data da edição brasileira, seguidas pela indicação das páginas, ou dos parágrafos, quando assim estiverem indicados no texto.

Para os textos que não fazem parte da seleção que compõe as obras completas – “Memórias, Sonhos, Reflexões” e “Seminar on Nietzsche’s Zarathustra: Notes of the Seminar given in 1934-1935 by C.G.Jung”, utilizaremos respectivamente as siglas MSR e SNZ.

Para às citações das obras de Nietzsche, utilizaremos a convenção proposta pela Edição Colli/Mortinari das obras completas do filósofo. As siglas em alemão são acompanhadas das siglas em português para facilitar a leitura das referências e são as seguintes:

EH/EH – Ecce Homo (Ecce Homo)

FW/GC- Die fröhliche Wissenschaft (A gaia ciência)

GM/GM – Zur Genealogie der Moral (A genealogia da moral)

GT/NT – Die Geburt der Tragödie (O nascimento da tragédia)

JGB/ABM – Jenseits Von Gut und Böse (Além do bem e do mal)

MA/HDH – Menschliches, ALL zumenschliches (Humano demasiado humano)

Za/ZA – Also Sprach Zarathustra (Assim falou Zarathustra)

Na citação de EH/EH o algarismo arábico, que se seguirá ao título do capítulo, indicará a seção; Em Za/ZA o algarismo romano indicará a parte do livro, e em seguida ao título do capítulo, o algarismo arábico indicará a seção. Em FW/GC, o algarismo romano indicará a parte do livro, e em seguida o algarismo arábico indicará o número do aforismo.

Nas citações adotamos as traduções para o português feitas por J. Guinsburg (GT/NT) ,Paulo César de Souza, ambas editadas pela Companhia das Letras, e de Mário da Silva (Za/ZA) editada pela Civilização brasileira.

Sumário

Agradecimentos:.....	4
Resumo.....	6
Abstract.....	7
Nota Limiar.....	8
Introdução:	11
CAPÍTULO I Nietzsche: um breve histórico.....	24
1.1 – Nietzsche e o trágico	25
1.2 – O nascimento da tragédia – 1872	29
1.3 – <i>Assim falou Zaratustra</i> : um livro para todos e para ninguém	38
1.4 – A filosofia de Zaratustra.....	45
1.5 – A morte de Deus e o niilismo.....	47
1.6 –O Super- homem	49
1.7 –Transvaloração dos valores	52
1.8 – A vontade de Potência e o Eterno retorno	54
CAPÍTULO II A recepção de Nietzsche por Jung.....	60
2.1: Jung e Nietzsche: Conexões biográficas	61
2.2- A correspondência.....	67
“Memórias, sonhos e reflexões”.....	72
Nietzsche’ s Seminars 1934 - 1939	89
CAPÍTULO III O “Zaratustra” e o processo de Individuação.....	95
3.2- O processo de individuação e a realização do Self:	102
3.3 – Os seminários: O processo de individuação e “Zaratustra”:	110
Conclusão.....	127
Referências.....	136

Introdução:

“Nietzsche figurava em meu programa há já algum tempo, mas hesitava em lê-lo, pois me sentia insuficientemente preparado” (MSR,p.98)

Em *A psicologia do inconsciente*, Jung declara que “Vim da psiquiatria, bem preparado por Nietzsche, para a psicologia moderna” (JUNG,1987;§199). Porém, a extensão da importância de Nietzsche para Jung só começou a chamar a atenção do meio acadêmico recentemente, quando estudos mais detalhados começaram a ser realizados com a finalidade de examinar especificamente os diferentes aspectos desta relação.

Apesar de nunca ter conhecido Nietzsche pessoalmente, sua figura se fez presente de várias formas ao longo da vida de Jung, pois ambos foram moradores da cidade da Basileia, e Jung relata que cresceu em um ambiente no qual a presença de Nietzsche ainda se fazia muito palpável: “Cresci em uma atmosfera ainda vibrante com o impacto de seus ensinamentos” (Cartas,vol III;p.313;), não obstante o fato, de Nietzsche ter se aposentado do seu cargo de professor de filologia da Universidade da Basileia, dezesseis anos antes do ingresso de Jung no ginásio, e de ter ficado recluso no período compreendido entre 1889 até o seu falecimento em 25 de agosto de 1900.

No entanto, apesar do afastamento de Nietzsche da vida acadêmica e do convívio social, Jung relata que os habitantes da Basileia não se cansavam de espalhar fofocas e boatos a seu respeito, e que ele próprio, diante da perspectiva de ler os escritos do filósofo, hesitava, pois não se sentia devidamente preparado: “Nietzsche figurava em meu programa há já algum tempo, mas hesitava em lê-lo, pois me sentia insuficientemente preparado. Nessa época ele era muito discutido e freqüentemente rejeitado pelos estudantes ‘competentes’ de filosofia”. (MSR,p.98)

Jung leu as obras de Nietzsche em diversos momentos de sua vida, e apesar de nunca ter especificado a extensão e os pontos nos quais os pensamentos do filósofo se fizeram presentes no que diz respeito à elaboração de suas ideias e de sua obra, ele nunca negou o impacto que a personalidade e a filosofia de Nietzsche provocaram em sua vida e em seu trabalho: “Em suma,

para mim Nietzsche foi o único de sua época que deu algumas respostas adequadas a algumas questões prementes que eram mais sentidas que pensadas.” (Cartas, vol III; p.313)

Nietzsche é citado diversas vezes por Jung ao longo de seus volumosos escritos. A sua significância para Jung pode ser atestada por meio das várias ocasiões em que seu nome é mencionado em *Sonhos, memórias, Reflexões* (1961). No livro Jung estabelece conexões entre as suas experiências pessoais e as do filósofo. Além disso, entre os anos de 1934 e 1939 Jung dedica uma série de seminários ao livro que é considerado a obra prima de Nietzsche *Assim falou Zaratustra* (1835), nos quais Nietzsche e sua obra são analisados à luz da psicologia analítica.

Já estabelecido em sua carreira como psiquiatra, Jung não tinha como objetivo dedicar-se a dar aulas, mas, posteriormente, devido à repercussão alcançada pela psicologia analítica, ele descobriu que tanto os seus pacientes quanto os seus analistas em formação tinham interesse em estudar com ele. Utilizando seminários como método de ensino, ele passou a ensinar para um grupo restrito, composto de analistas já formados, estudantes e amigos.

O interesse de Jung pelos textos de Nietzsche não surpreendeu aqueles que o conheciam bem. Anteriormente, em alguns de seus trabalhos iniciais, Jung já havia mencionado Nietzsche, e grande parte de seus associados já tinha atestado a importância do filósofo alemão e a influência que ele exerceu sobre o seu desenvolvimento intelectual.

Na época em que Jung realizou os seminários, havia-se passado pouco mais de trinta anos desde a morte de Nietzsche. Nessa época, a sua reputação já havia alcançado uma nova estatura; várias biografias já haviam sido escritas; o seu pensamento estava sendo reconhecido, interpretado e discutido em ritmo crescente, assim como as declarações em que se autointitula como “psicólogo” estavam recebendo uma grande atenção por parte daqueles que se dedicavam à psicologia profunda – os psicanalistas e os seguidores de Jung. Sobre isto, Jarret (1998) comenta que o grupo de estudantes de Jung aparentemente não hesitaram em optar por Nietzsche e o seu “maravilhoso e estranho” *Assim falou Zaratustra* como tema de seus estudos, não obstante o fato de que Jung, ao iniciar a primeira sessão dedicada ao livro, os alertar sobre a difícil tarefa que todos teriam que enfrentar ao buscarem uma maior compreensão da obra:

“ (...)Se vocês pensam que *Zaratustra* é menos complexo do que as visões¹, vocês estão perigosamente enganados, é uma confusão dos infernos e extraordinariamente difícil. Tive que quebrar a cabeça para conseguir solucionar certos problemas; vai ser muito difícil elucidar este trabalho de um ângulo psicológico. No entanto, nós tentaremos fazer o melhor que puder-mos, mas vocês terão que cooperar.”² (SNZ:I:p.3 – tradução nossa)

Criativo – Nietzsche teve apenas pouco mais de quinze anos de produtividade antes de seu colapso³ – e talvez, devido a complexidade de seu pensamento, ele foi mais ignorado ou alvo de fofocas do que considerado seriamente.

Sendo assim, em vida, Nietzsche sentia-se completamente deslocado, fora de seu tempo. Ao expor as suas ideias sobre novas formas de pensar, agir e sentir, ameaçou a previsibilidade habitual dos lugares comuns e, devido a isso, foi silenciado. Em sua correspondência e em seus escritos, realiza esforços constantes para tentar compreender os motivos pelos quais o mundo não dedica atenção às suas ideias. Queixa-se da indiferença e da solidão que atravessam a sua obra e a sua vida. Tinha poucos amigos e leitores escassos. De sua época só espera incompreensão e desatenção: “Mas a desproporção entre a grandeza de minha tarefa e a pequenez de meus contemporâneos manifestou-se no fato de que não me ouviram, sequer me viram. Vivo de meu próprio crédito; seria um mero preconceito, que eu viva?” (EH/EH, prólogo,§1)

Diante da expectativa de que o ouçam, de que reconheçam o seu valor e, ao deparar-se com o silêncio e a solidão que amortalharam a sua vida, Nietzsche “fez-se póstumo”:

“teríamos ânimo para aguentar essa estranheza e frieza, essa quietude sepulcral a nossa volta, toda essa oculta, subterrânea, indescoberta e muda solidão, que entre nós se chama vida e bem poderia chamar-se morte, se não soubéssemos o que de nós será – e que somente após a morte chegaremos a nossa vida e ficaremos vivos, ah, muito vivos! Seres póstumos!” (FW/GC §365)

¹ Jung está se referindo aos seminários realizados entre 1930-34; a interpretação das “visões”, baseadas nas pinturas do que de acordo com Jung, seriam o produto das imaginações ativas de uma americana chamada Miss Frank Miller.

² “(...) If you think that *Zaratustra* is easier than those visions, you are badly mistaken, it is a hell of a confusion and extraordinarily difficult. I broke my head over certain problems; it will be very hard to elucidate this work from a psychological angle. However, we will try to do our best, but you must cooperate.” (SNZ:I:p.3)

³ Nietzsche sofreu um colapso mental nos primeiros dias de janeiro de 1889. Ele é internado em Basileia, e depois em Iena, antes de ser assumido definitivamente por sua mãe e irmã, até o seu falecimento em 25 agosto de 1900. LEFRANC,2005,p.100

Sobre isso, o filósofo alemão Martin Heidegger⁴ –um dos mais importantes pensadores ocidentais do século XX que dedicaram-se a refletir sobre as idéias de Nietzsche – comenta a recepção inicial de seu pensamento nos seguintes termos: “até hoje Nietzsche foi ou bem elogiado e imitado ou bem insultado e explorado. O pensar e o dizer nietzschianos ainda nos são demasiados atuais”. Heidegger prossegue, considerando que ainda não se havia passado tempo suficiente para que fosse produzido, em termos históricos, o distanciamento necessário a partir do qual teria sido possível na época “amadurecer uma apreciação do que é a força desse pensador”. (HEIDEGGER, 2007, p.7)

No entanto, menos de cem anos após o seu nascimento, Nietzsche começaria a ser reconhecido como um grande pensador e escritor, cuja obra é referência para poetas, literatos, artistas, políticos, e também para filósofos, o que, segundo Casanova (HEIDEGGER, 2007, p.7), demonstra que “seria difícil compreender a filosofia do século XX sem a influência corrosiva e libertadora da postura antidogmática de Nietzsche”.

Como foi dito anteriormente, Nietzsche teve apenas pouco mais de quinze anos de produtividade, nos quais trabalhou intensamente e escreveu os vários livros que a contemporaneidade considera fundamentais no percurso efetuado pelo pensamento ocidental. Porém, ele sempre reconheceu em *Assim falou Zaratustra*(1883-85) a sua grande realização. Redigido entre os anos de 1883 e 1885 “a seis mil pés acima do bem e do mal”, este livro foi elaborado em quatro partes “que teriam nascido cada uma numa tempestade do espírito” (FINK,1988,p.69). Nietzsche publicou o *Zaratustra* utilizando-se de seus próprios recursos, que por serem escassos, só lhe permitiram a confecção de uns poucos exemplares.

Na obra, ele faz de Zaratustra o anunciador das doutrinas principais de sua filosofia empregando uma linguagem que, segundo Fink (1988,p.67), situa-se no “intervalo que separa a poesia do pensamento”. Nietzsche expressa as suas intuições, o seu pensamento visionário, por meio de inúmeras imagens e metáforas. Neste livro, o filósofo não utiliza a linguagem abstrata, conceitual, própria da maneira tradicional de se fazer filosofia; ele pensa por símbolos, conferindo figura e forma ao seu pensamento por intermédio do personagem central da obra, permitindo assim uma conexão significativa com Jung e a psicologia analítica.

Como veremos no decorrer dessa dissertação, a recepção de Nietzsche por Jung é um tema que só muito recentemente começou a ser pesquisado com maior atenção. Porém, uma leitura atenta da obra de Jung, revela que, apesar das diferenças importantes existentes entre ambos, há a possibilidade de se estabelecer algumas conexões, principalmente devido às influências que receberam do Romantismo alemão – movimento cultural que surgiu na Europa no final do século XVIII, e que exerceu uma forte influência na cultura ocidental. A influência que os temas propostos pelo Romantismo exercem em seus trabalhos, permite que se reconheça nos principais postulados da psicologia analítica *ressonâncias* com as idéias de Nietzsche.

Dentro dessa perspectiva, é importante ressaltar-mos aqui, que o movimento romântico apresentou como uma de suas principais características, a contestação do conceito mecanicista da mente que dominou a Europa a partir do período final da Renascença. A característica principal do mecanicismo era a de considerar a natureza como algo exclusivamente material; pois o modelo cartesiano e newtoniano a compreendia como um sistema estático de matéria, governado por leis eternas e imutáveis, impostas por uma suposta força externa. O Romantismo, ao contrário, concebiam a natureza como um sistema teleológico cuja tendência para o crescimento, não era devida as intervenções de uma força ou inteligência externamente imposta, mas de um potencial criativo interior.

Os poetas e filósofos desse período estabeleceram pressupostos que os permitiram conceber relações de equilíbrio entre a questão dos opostos criando uma concepção orgânica, sistêmica, da natureza, procurando uma reintegração das dimensões vivas e espirituais do mundo natural. Consideravam a natureza em termos evolutivos, como um sistema em processo de formação, com vários estágios de desenvolvimento que viriam a ser caracterizados pela presença de luta e conflito, gerando uma tensão criativa entre o superior e o inferior – entre matéria e espírito, bem e mal – tensões que consideravam necessárias para a criação de novas formas. O Romantismo contrariou a visão de mundo materialista da filosofia cartesiana, na qual ficou estabelecida uma distinção muito clara entre os mundos físico e mental, principalmente em termos de consciência. O modelo de psique humana dominante nesse período, possuiria as suas raízes na filosofia de Platão e Aristóteles, tendo sido posteriormente atualizada por Descartes, cuja a opinião era a de que o homem é essencial e excepcionalmente racional, pois aquilo que vai caracterizar o homem enquanto tal, reside no fato de que este possui a faculdade da razão.

Em linhas gerais, pode-se dizer que o Romantismo foi um movimento cuja finalidade era a de opor-se ao herdeiro do Iluminismo, o Positivismo, contestando os seus valores essenciais. Para tanto questionou o poder da razão, a ciência experimental e método científico - utilizado no estudo das leis universais e no estabelecimento das verdades absolutas e irrevogáveis; *temas* que também se fizeram presentes nas discussões filosóficas de Nietzsche. No entanto, é importante ressaltar que apesar de poderem ser identificados vários *temas* característicos do Romantismo em sua obra, Nietzsche discordava de algumas de suas manifestações, pois considerava a sua visão da existência escapista e, portanto, uma negação da vida, em oposição a sua concepção trágica do mundo. Sobre isto, em *A Gaia Ciência (1882/1887)* Nietzsche escreve:

“O que é romantismo? Toda arte, toda filosofia pode ser vista como remédio e socorro, a serviço da vida que cresce e que luta: elas pressupõem sempre sofrimento e sofrendores. Mas existem dois tipos de sofrendores, os que sofrem de *abundância de vida*, que querem uma arte dionisíaca e também uma visão e compreensão trágica da vida – e depois os que sofrem de *empobrecimento de vida*, que buscam silêncio, quietude, mar liso, redenção de si mediante a arte e o conhecimento, ou a embriaguez, o entorpecimento, a convulsão, a loucura.” (FW/GC; V; § 370,p.272) (grifos do autor)

Na época em que Jung estava elaborando as suas próprias teorias psicológicas, havia uma espécie de interconexão entre a metodologia positivista e a busca do Romantismo por “outros mundos”, o que ocasionou um extraordinário florescimento na arte e na ciência alemãs que têm sido comparado à época da Grécia Clássica. (EISENDRATH&DAWSON,2002,p.44) Por essa razão, tanto as tendências do Positivismo quanto as do Romantismo se fizeram presentes na educação de Jung, contribuindo para promover uma síntese dialética, na qual Jung usou os métodos da razão e da precisão científica para afirmar a realidade do irracional. E será dentro dessa perspectiva, que posteriormente, ao comentar a importância de sua relação com os acontecimentos históricos de seu tempo e suas tendências, Jung irá ressaltar o quanto a sua vida, pensamento e obra foram determinados pelo “*Zeitgeist*” ou o “*espírito da época*”, cujas tendências incorporou:

“ O espírito desses tempos aprisionou-me inconscientemente nos anos de juventude (por volta de 1893), e eu não tinha meio algum de fugir a ele (...) O

problema dos contrários, do bem e do mal, do espírito e da matéria do claro e do obscuro, foi algo que me tocou profundamente” (MSR,p.209).

Ao longo de toda a obra de Jung pode ser percebida a importância da influência recebida do Romantismo por intermédio da forma pela qual considerou, analisou e procurou reabilitar o papel do instinto na natureza humana, introduzindo um novo conceito de inconsciente, e valorizando a intuição e a imaginação no relacionamento da consciência com as camadas mais profundas da psique. O estudo que realizou sobre os símbolos, arquétipos e sonhos, e a atenção que dispensava às fantasias na busca de compreensão dos processos inconscientes, representavam a tentativa de entrar em contato e respeitar as imagens e impulsos que surgem da natureza mais profunda do indivíduo, procurando harmonizar a psique por meio de uma compensação do que denominava de “supervalorização da consciência”. Fato que, de acordo com Jung, era um aspecto característico da civilização ocidental, com a sua fé desmedida na ciência e na racionalidade - questão extensamente discutida por Nietzsche ao longo de toda a sua obra.

Para Jung, a consciência é apenas uma pequena parte de toda a psique que teria como meta a concretização, o mais completa possível, do que é potencial no indivíduo. Talvez o principal ponto de contato entre Jung e o Romantismo seja comprovado pelo fato dele ter procurado recolocar a psique no centro do pensamento sobre a natureza. Considerando a psique como um fenômeno natural, um organismo psíquico vivo, com características de vida e de crescimento análogas às do mundo orgânico, demonstra que ela só é operante no interior e por meio da natureza.

Desta forma, ao longo de sua obra, o interesse principal de Jung concentra-se no desabrochar do Si-mesmo, na busca pela integração do ser humano em todas as suas dimensões, através da interação entre o consciente e o inconsciente. Ao contrário do conceito freudiano de inconsciente, que se limita apenas à designar o estado dos conteúdos reprimidos ou esquecidos, para Jung, o inconsciente é a fonte de onde emana o potencial criativo da psique, e, conseqüentemente, do indivíduo.

Assim, ao percorrermos as ideias de Nietzsche e Jung, seremos levados à compreender que, apesar das diferenças epistemológicas importantes existentes entre eles, o fato é que ambos

buscaram uma nova compreensão e a superação de antigos pressupostos acerca do homem e de sua existência. Apartir da análise do momento histórico que ambos vivenciaram, e que os fez concluir que a modernidade trouxe para o homem uma crise de grandes proporções, eles reconheceram a necessidade que se vinha impondo à humanidade no sentido da realização de uma busca mais profunda em direção àquilo que de mais singular existe em cada um.

Essa busca, além de conferir ao homem a sua legitimidade como tal, traria a possibilidade de resguardá-lo do sentimento de vazio, futilidade e niilismo que as condições históricas e culturais estavam impondo ao homem moderno, que sofria cada vez mais a influência da crescente industrialização e consolidação do sistema capitalista, o que, de acordo com Jung, resultou na “loucura da organização de massa, que tira todos de seu mundo privado e os joga no tumulto ensurdecedor do mercado, tornando-os partículas inconscientes e sem significado na massa” (JUNG apud CLARKE, 1999, p. 199). Para enfrentar a crescente despersonalização, fazia-se necessário a procura por um mito pessoal, que teria como objetivo a preservação do homem, através da valorização e cultivo da criatividade, da singularidade, e, conseqüentemente, a deferenciação do indivíduo diante das forças coletivas de uma sociedade que estava impondo de uma forma cada vez mais radical a alienação do homem em relação a si mesmo e à natureza.

Desta maneira, em “*Assim falou Zaratustra*” (1883-85), Nietzsche reforça a sua crítica aos principais pressupostos e valores vigentes da cultura ocidental, fazendo de seu personagem o principal anunciador de uma virada radical em todas as esferas da tradição cultural ocidental ao proclamar a “morte de Deus” em uma cultura por ele diagnosticada “decadente”.

No prólogo do livro, Zaratustra dirige-se ao vale ao encontro dos Homens, com o intuito de levar-lhes o seu “fogo”; a sua proposta da “Transvaloração dos Valores”. Para tanto, Zaratustra torna-se o porta voz de idéias, que de acordo com Nietzsche, seriam fundamentais para o futuro do homem. Dentro desta perspectiva, idéias como a morte de Deus, o *Übermensch* ou o Super-homem, a vontade de potência e o eterno retorno, ao terem as suas ações combinadas, dariam à conhecer a ruína, que de acordo com Nietzsche, foi produzida pela hipocrisia que caracteriza a cultura moderna.

De acordo com essa perspectiva, o conceito de *Übermensch* só pode ser apreendido antagonicamente a tudo o que representa o homem moderno, pois ele representa os esforços que

deverão ser feitos pelo homem para que este possa criar algo para além de si, referindo-se à busca do homem por sua singularidade e diferenciação dos valores culturais e coletivos.

À esta questão Jung responderá com o que denominou de “individuação”. Assim como Nietzsche, Jung compreendia a individuação, como a possibilidade de diferenciação, de criação : Uma oportunidade dada ao homem para encontrar significado na vida. Embora a individuação possa significar ter que assumir grandes responsabilidades e perigos, ainda assim Jung considerava-a um caminho para a cura e a completude:

“o desenvolvimento da personalidade [...] é uma questão de dizer sim a si mesmo, de se considerar como a mais importante das tarefas, de ser consciente de tudo o que se faz, mantendo-o constantemente diante dos olhos em todos seus dúbios aspectos” (JUNG apud CLARKE, 1999, p. 199).

Conceito central na psicologia analítica, a individuação busca a realização do “vir-a-ser” do homem, cujo objetivo final é a integração criativa e funcional dos diversos aspectos da psique, visando ao desenvolvimento de sua totalidade. O conceito vem demonstrar a importância conferida por Jung à necessidade do indivíduo atingir a sua autorrealização, por meio do cultivo de uma relação deliberada, consciente com aquilo que de mais profundo existe dentro dele. Pois a individuação, em geral, é o processo de formação e particularização do ser individual e, em especial, é o desenvolvimento do indivíduo como ser distinto do conjunto, da psicologia coletiva. É, portanto, um processo de diferenciação que objetiva o desenvolvimento da personalidade individual (JUNG,1991/a,§ 853) .

Da mesma forma como foi proposto por Nietzsche no *Zaratustra* que o homem busque a realização de si mesmo, a questão da individuação para Jung consistia na busca da realização do Self, o que significava a realização consciente e plena do potencial que se encontra presente em todo indivíduo. Segundo Jung, o Self deverá ser entendido como “um jogo de luz e sombra, ainda que seja entendido como totalidade e, por isso, como unidade em que se unem os opostos” (JUNG,1991/a,§ 902).

Realizados entre os anos de 1934 e 1939 ,após 20 anos do o que denominou de: “a sua primeira leitura consciente do Zaratustra”- nos seminários Jung realiza uma extensa análise psicológica da obra e de seu autor, pois, em sua opinião, o livro corresponde a uma revelação parcial do inconsciente de Nietzsche, expresso pelas imagens arquetípicas produzidas na composição da história de Zaratustra.

“Após esse período, que contém a origem de minhas ideias, eu encontrei Nietzsche. Eu tinha 24 anos quando li Zaratustra. Eu não consegui entendê-lo porém ele me causou uma profunda impressão(...) mais tarde, é claro, eu achei que Zaratustra foi escrito pelo inconsciente e é um retrato do que aquele homem deveria ser.” (Tradução nossa)⁴

Jung considera o livro uma representação simbólica do processo de individuação, e,consequentemente, da questão referente a união dos opostos: Elementos fundamentais para a psicologia analítica.

Nos seminários, as imagens e a jornada transformadora de Zaratustra, são interpretadas segundo o método denominado por Jung de “amplificação”, em que são envolvidas por uma elaborada rede composta por associações psicológicas, mitológicas e históricas. Assim, ao percorrermos os seminários, poderemos constatar que, por meio da interpretação que empreende da obra e da personalidade de Nietzsche, Jung irá discorrer sobre os principais conceitos da psicologia analítica e sua dinâmica psicológica, ilustrando-os com as imagens criadas pelo filósofo com o intuito de conceder voz aos seus pensamentos por intermédio de Zaratustra.

Diante da importância conferida por Jung ao pensamento de Nietzsche, o presente trabalho tem como objetivo fazer uma exposição da leitura psicológica realizada por Jung de “*Assim falou Zaratustra*”, destacando as passagens referentes ao processo de individuação, o que, de acordo com Jung, é representado de forma simbólica pela jornada transformadora empreendida por Zaratustra em busca de “ser aquilo que se é”.

Para tanto, apresentaremos três capítulos. O primeiro intitula-se *Nietzsche: um breve histórico* e terá por finalidade realizar uma breve contextualização de Nietzsche e de suas ideias, estabelecendo, em linhas gerais, os principais eixos condutores de suas reflexões, que demarcam,

⁴“ After this period, which contains the origin of all my ideas, I found Nietzsche. I was twenty-four when a read *Zaratustra*. I could not understand it, but it made a profound impression upon me (...) Later, of course, I found that *Zaratustra* was written from the Unconscious and is a picture of what that man should be” (BISHOP apud JUNG,1995,p.24 8)”

respectivamente, o primeiro e o último período de seu pensamento filosófico, pois de acordo com Machado (1997), uma boa maneira de compreender o projeto de *Assim falou Zaratustra* (1885) – tanto do ponto de vista do conteúdo, quanto da “forma de expressão” – é situá-lo com relação à *O nascimento da tragédia*, o primeiro livro de Nietzsche, escrito em 1871 e publicado em 1872, no qual começam a se desenvolver os principais temas de sua filosofia, que estarão presentes ao longo de toda a sua obra.

Nesse livro, Nietzsche aborda a questão da união dos princípios opostos do Apolíneo e do Dionisíaco, representados pelos deuses gregos Apolo e Dionísio que reaparecerão em *Assim falou Zaratustra* (1885) - livro correspondente ao último período de sua criação filosófica- na história de seu personagem central que, conforme observa Machado (1997, p.28) inicia a sua jornada como um herói apolíneo, transformando-se ao longo do caminho em um herói trágico, dionisíaco. No *Zaratustra*, Nietzsche retoma os temas discutidos em *O nascimento da tragédia*, esclarecendo as suas ideias essenciais e decisivas, por meio do emprego da linguagem simbólica.

De acordo com os relatos de Jung em sua autobiografia, *Assim falou Zaratustra* foi um dos livros cuja leitura mais o impressionou, não só pelo estilo inovador empregado por Nietzsche para expressar o seu pensamento filosófico, mas também pelos elementos potencialmente transformadores do texto que, ao que tudo indica, contribuíram para informar a sua ideia de individuação, apesar das profundas diferenças existentes entre as concepções de sujeito e singularização dos dois autores.

O segundo capítulo intitulado *A recepção de Nietzsche por Jung* terá como finalidade buscar alguns pontos de conexão entre ambos os autores. O tema envolve uma série de dificuldades, pois, se na história da psicologia e do movimento psicanalítico as conexões existentes entre Nietzsche e Freud foram amplamente divulgadas e examinadas - em grande parte devido a antecipação que as ideias de Nietzsche representaram para a psicanálise – a participação de Nietzsche no que se refere ao pensamento e ao trabalho de Jung recebeu pouca atenção. Além do mais, apesar de Jung sempre ter reconhecido o impacto dos pensamentos e da personalidade do filósofo alemão em sua vida e trabalho, e das inúmeras referências feitas a Nietzsche ao longo de sua extensa obra, conforme já foi dito, - Jung nunca tratou a questão de forma específica, mesmo sendo possível reconhecer nos postulados principais da psicologia analítica vários temas desenvolvidos em ressonância com os principais conceitos da doutrina filosófica de Nietzsche.

As principais fontes de informações referentes ao tema são as suas memórias, sua correspondência publicada e os seminários. Os dados contidos em sua autobiografia referem-se principalmente ao efeito que a personalidade de Nietzsche exercia sobre ele. Jung associava uma série de experiências pelas quais passou em sua juventude com as de Nietzsche, o que fez com que se identificasse com o filósofo e temesse ter um destino igual ao dele. No entanto, de acordo com Jung, foi do esforço que realizou para compreender e conferir sentido a essas experiências, que surgiram os conceitos da psicologia analítica e de sua dinâmica psicológica.

Dentro dessa perspectiva, as experiências sofridas por ele e Nietzsche foram compreendidas em termos de uma iniciação ao inconsciente arquetípico. Segundo Jung, ele conseguiu superar o seu confronto com o inconsciente, enquanto Nietzsche sucumbiu diante da força de suas imagens. Esse fato irá refletir-se, anos depois, na leitura que dedicará à Nietzsche e ao *Zarathustra* para os seminários.

Outra fonte utilizada na pesquisa é a coletânea de cartas publicadas, nas quais Jung menciona Nietzsche algumas vezes e, geralmente, de forma que pouco contribui para fornecer informações adicionais ao que já se encontra em seus escritos e memórias. No entanto, na correspondência mantida com Freud, é possível observar que na medida em que o interesse de Jung por mitologia vai se tornando mais evidente, o nome de Nietzsche começa a se fazer presente, aparecendo em associação com o deus Dionísio e com os princípios do Apolíneo e do Dionisíaco. Em uma carta enviada um ano antes do rompimento entre eles, Jung chega a citar partes do *Zarathustra*, evidenciando, através do que é dito pelo personagem, que as relações entre eles estavam bastante tensas, pois Jung fora se distanciando lenta e irreversivelmente da teoria sexual de Freud em direção à criação de seu próprio sistema psicológico. Além de suas memórias, a fonte mais significativa no que diz respeito à recepção de Nietzsche são os seminários, tema do presente trabalho. Eles foram editados em dois volumes, os quais contêm 86 conferências em 1544 páginas.

O interesse principal demonstrado nos seminários é a interpretação psicológica de Zarathustra que, como dito anteriormente, é considerado uma revelação do inconsciente de Nietzsche, expresso na obra através da linguagem simbólica, arquetípica; assunto que será desenvolvido posteriormente em outro capítulo. É importante ressaltarmos aqui que, para o leitor que nutre a expectativa de ver o pensamento filosófico de Nietzsche ser discutido por Jung,

o fato de que este aproxima-se do texto essencialmente com a finalidade de realizar uma leitura psicológica e de expor os seus próprios pensamentos, não tendo como objetivo a realização de discussões filosóficas. Dentro dessa perspectiva, Jung faz uso das imagens do Zaratustra para ilustrar os conceitos de sua psicologia e demonstrar a sua dinâmica.

Outro aspecto importante que será abordado no segundo capítulo é a ambivalência de Jung em relação a Nietzsche. Nos seminários, não são raras as passagens nas quais Jung realiza comentários sobre a insanidade e o estado de saúde de Nietzsche, que muitos autores, como Bishop (1995), Jarret (1998), Parkes (1999), e Huskinson (2004), consideram equivocados e desnecessários. Sobre isso, Bishop (1995, p.271), comenta que pode-se observar que a ansiedade sentida por Jung em relação a Nietzsche durante sua juventude ameaça retornar várias vezes durante o seminário, sugerindo que as fortes reações provocadas por Nietzsche em Jung demonstram a presença de elementos de projeção, indicando que Jung estaria lidando com a sua “sombra”⁵. No entanto, o fato de que Jung poderia estar lidando com a própria sombra ao realizar uma leitura psicológica do Zaratustra e, conseqüentemente, de Nietzsche, poderia implicar indiretamente numa percepção de que ele estaria empreendendo uma análise “junguiana” de si mesmo, revelando que muito do que está contido nos seminários, na realidade, corresponde ao material psicológico do próprio Jung.

O terceiro capítulo intitulado “*O zaratustra*” e o processo de individuação terá como objetivo apresentar um estudo sobre os seminários, destacando as passagens nas quais Jung realiza articulações entre os principais conceitos da psicologia analítica – mais precisamente o processo de individuação e a sua concepção de Self – e o Zaratustra.

⁵ Os aspectos ocultos ou inconscientes de si mesmo, bons ou maus, que o ego reprimiu ou jamais conheceu. A sombra compõe-se, em sua maior parte, de desejos reprimidos e de impulsos não civilizados, de motivos moralmente inferiores, de fantasias e ressentimentos infantis, etc. – todas aquelas coisas das quais não nos orgulhamos...Estas características pessoais não reconhecidas são muitas vezes experimentadas nos outros, através do mecanismo da repressão. (SHARP,1991,p.149)

CAPÍTULO I

Nietzsche: um breve histórico

“Sagrado seja o teu nome para todas as gerações vindouras”

(Peter Gast)

1.1 – Nietzsche e o trágico

“Mas a desproporção entre a grandeza de minha tarefa e a pequenez de meus contemporâneos manifestou-se no fato de que não me ouviram, sequer me viram. Vivo de meu próprio crédito; seria um mero preconceito, que eu viva?...”

(EH/EH Prólogo § 1).

Nessa passagem de sua autobiografia Nietzsche revela a grande frustração que o acompanhou ao longo de toda a sua vida produtiva⁶, pois os seus escritos, quando não inteiramente ignorados, sempre provocavam controvérsias. *O Nascimento da tragédia* (1872), seu primeiro livro a ser publicado, além de ter passado despercebido do público em geral, provocou uma reação negativa significativa no mundo acadêmico de sua época; e posteriormente, com a publicação de *Assim falou Zaratustra* (1885), não seria diferente. Crítico da cultura, e de seu princípio constitutivo fundamental – a moral -, Nietzsche elabora uma crítica corajosa e profunda da modernidade, e nela reflete sobre o papel da igualdade e da uniformidade que só tinha por utilidade conduzir os homens em direção ao nivelamento e à mediocridade.

Desta forma, os seus escritos não alcançaram o público que pretendiam alcançar, pois as suas ideias dirigiam-se aos homens de um tempo que estaria por vir, pois de acordo com ele, havia uma significativa “desproporção” entre “a grandeza de minha tarefa e a pequenez de meus contemporâneos”. (EH/EH, prólogo, § 1)

“Póstumo” e “Extemporâneo”, Friedrich Wilhelm Nietzsche nasceu no dia 15 de outubro de 1844, em Röcken, pequena cidade próxima a Leipzig. O pai de Nietzsche descendia de uma família eclesiástica luterana, e sua mãe era, tal como o marido, filha e neta de pastores. Em 1949, devido a uma queda acidental, Nietzsche perde o pai e, algum tempo depois, o irmão mais novo.

Após a morte do marido e do filho caçula, sua mãe decide deixar a pequena cidade de Röcken e muda-se com a família para a cidade vizinha de Naumburgo, situada a duas léguas de

⁶O seu pensamento só começou a ser reconhecido e difundido no meio acadêmico após o seu colapso mental ocorrido em janeiro de 1889.

Schulpforta, onde Nietzsche, após obter uma bolsa de estudos no colégio local, inicia a sua formação.

Em seu primeiro ano no colégio de Schulpforta, Nietzsche elabora um amplo plano de estudos, em que assuntos como geologia, botânica, astronomia, hebraico, ciências militares e técnicas o atraíam tanto quanto a música e a teologia. Mas já depois do primeiro semestre em Bonn ele interrompe o estudo de teologia e dedica-se inteiramente à filologia clássica.

De caráter sério e reservado, Nietzsche dedica-se aos seus estudos e lê avidamente, além de submeter-se às normas severas da instituição, o que fez com que procurasse inspiração e ânimo na leitura das poesias de Schiller (1759-1805), Hölderlin (1770-1843) e Byron (1788-1824), comentando posteriormente que foram eles que o ajudaram a lidar com a “sensação de estar perdido buscando figuras com quem se sintam aparentado espiritualmente”, e que lhe conferiram coragem para seguir em busca do “domínio sobre si mesmo” (HALÉVY, 1989, p. 27).

Dedicou-se aos estudos das línguas clássicas, da teologia e filosofia, mas devido à influência de seu professor Ritschl (1806-1876), desiste desses estudos e muda-se com o mestre para Leipzig, onde passa a dedicar-se ao estudo da filologia. Ritschl, filólogo consagrado que na época mantinha uma posição de destaque na academia, logo estimula Nietzsche à trabalhar, incentivando-o para que produza textos para publicações especializadas, além de premiar um de seus ensaios. Ritschl não lhe poupa elogios, declarando que nunca teve aluno tão talentoso.

Apesar do entusiasmo de seu professor e dos bons resultados obtidos devido a sua dedicação ao estudo da filologia, Nietzsche não se deixa “arrebatar” e procura agir de maneira cautelosa. A 30 de agosto de 1865, em carta a um amigo, escreve: “como é fácil ser determinado por homens como Ritschl, arrebatado talvez exatamente naqueles trilhos que estão bem longe da nossa própria natureza” (p. 37).

Porém, se Nietzsche não se sentiu arrebatado pela filologia, o será no entanto pela filosofia, quando conhecer o pensamento de Schopenhauer Nietzsche, que havia descoberto a obra do filósofo em um antiquário, se deixa impressionar com as palavras de Schopenhauer, identificando-se com a sua cosmovisão, pela qual “o mundo ordenado pela razão, pelo sentido histórico e pela moral, não era o verdadeiro mundo, pois atrás ou debaixo dele pulsa a verdadeira vida”, denominada por Schopenhauer de “vontade” (p. 37).

Nietzsche não se assusta com o universo schopenhaueriano, no qual lhe é revelado um mundo assustador, não habitado por nenhum Deus ou providência divina, sem nenhum outro

princípio diretor que não seja a sua subjugação a leis inflexíveis forjadas pelo tempo e espaço, e cuja essência eterna – superior às leis e estranha à razão – consiste em uma vontade cega de viver, da qual todos os fenômenos são originados de forma invariável e tornados aspectos seus. De acordo com Schopenhauer, o mundo é “fenômeno” e, portanto, “espelho” da vontade (1951).

Nas cartas e anotações dos anos de Leipzig, entre 1866 e a primavera de 1868, anuncia-se uma postura de emoção, quase que se poderia dizer de conversão, pois Nietzsche percebeu, por intermédio de Schopenhauer, que a natureza essencial do mundo corresponde a um “impulso vital obscuro”, desconstruindo a visão da filosofia racionalista, que atribuía a essa natureza o caráter do racional, do lógico. Nietzsche sente-se fascinado pelo que considera como um “ataque formidável” desferido por Schopenhauer em uma humanidade que conservava “crenças pueris” e que, portanto, por meio do pensamento do filósofo, estava sendo despojada de seus sonhos mais caros. Quanto a ele, finalmente sente-se satisfeito, pois considera que as suas mais profundas dúvidas e inquietações foram compreendidas e respondidas por Schopenhauer. E por mais rigorosa que essa verdade se apresente, para ele pouco importa, pois havia muito tempo o seu espírito o tinha prevenido e preparado. O universo schopenhaueriano não o surpreende, pois apesar de poder ser considerado como a sua primeira “descoberta da dimensão trágica da vida” (p. 16), “já o havia pressentido em seus devaneios juvenis, em suas visões conturbadas, e em suas leituras de Ésquilo (525 a.C.-455 a.C.), Byron (1788-1824) e Goethe (1749-1832)” (p. 39).

Outro fator, talvez um dos principais fatores determinantes do forte interesse de Nietzsche por Schopenhauer, foi a relação que ambos possuíam com a arte, e mais especificamente com a música, por meio da ideia de que a única forma de superar as limitações do indivíduo e da existência será pela arte e pela experiência estética, sobretudo da música, que Schopenhauer valorizava particularmente, pois, de acordo com ele, é por intermédio da música que se ouve a “Vontade” se expressando; a música é o “espelho do mundo”, aquela que dentre todas as artes, possui o poder de expressar a essência das coisas, embora seja incapaz de libertar-nos desta. Segundo Schopenhauer, a música é o “reflexo imediato da vontade mesma e, portanto, representa, para tudo o que é físico no mundo, o metafísico, e para todo o fenômeno, a coisa em si” (GT/NT,§16), de forma que, em consequência, poder-se-ia “chamar o mundo todo tanto de música corporificada quanto de vontade corporificada”, ensina Schopenhauer e a sua metafísica, que tanto influenciou Richard Wagner e Nietzsche.

Em 1867, Nietzsche foi chamado para prestar o serviço militar, onde serviu na frente de batalha da Guerra Franco-Prussiana como enfermeiro, mas um acidente em exercício de montaria livrou-o dessa obrigação. Retomou os estudos em Leipzig e, embora ainda continuasse a trabalhar com seu mestre Ritschl, em suas anotações ele descarrega o desgosto que sentia diante das rotinas do trabalho filológico.

Nietzsche sente-se incomodado por ter que realizar trabalhos de compilação, ou de ter que atuar como comentarista, pois sente o desejo de tornar-se um autor criativo, ainda que por enquanto no campo da filologia, considerando que é “preciso finalmente parar de remexer no quarto de despejo da tradição, tem que acabar esse ruminar”. Essa rejeição ao estilo filológico por parte de Nietzsche significa uma nova proposta na maneira de escrever, a procura por uma forma de escrita na qual esta não seja dominada pela lógica, que no seu entender era uma forma “seca e morta” de se realizar uma exposição rigorosa das provas, que poderiam ser expostas sem perderem o vigor e a veracidade, porém de uma forma elegante e agradável, sem que para isso se fizesse necessário a utilização dos métodos da tradição “pomposa e cheia de citações que caracteriza a filologia”, procurando evitar o seu “peso”, pois o seu objetivo era o de escrever de forma criativa “como se estivesse improvisando ao piano” (NIETZSCHE apud MACHADO, 2005,p.13).

Apesar de sua inquietação em relação à filologia, Nietzsche mantém-se trabalhando na área, e, antes de terminar os seus estudos, Ritschl o surpreende com a convocação feita pela Universidade da Basileia para que assumisse a cátedra de filologia.

Ritschl surpreende-se com a reação de seu aluno, que demonstra ter ficado mais perturbado do que satisfeito, hesitando em aceitar a indicação. Ritschl insiste para que aceite o convite, e antes de completar o seu doutorado, pois os professores de Leipzig não julgaram conveniente arguir o seu brilhante colega, optando por levar em consideração os seus trabalhos anteriores. Nietzsche obtém o seu doutorado honoris causa e é nomeado professor extraordinário de filologia clássica na Universidade da Basileia em fevereiro de 1889. Apesar de seu progresso profissional, Nietzsche permanece inquieto em relação ao seu estilo e declara em carta a um amigo: “vivi tempo demais em uma inocência estilística” (NIETZSCHE apud SAFRANSKI,2005,p. 45).

Em 1868, ano que ainda o encontra insatisfeito com a filologia e inquieto em relação à questão de seu estilo literário, Nietzsche tem um encontro decisivo que irá influenciar não só a

sua vida pessoal, mas que também será determinante para o rumo de sua carreira profissional: o encontro com o músico Richard Wagner (1813-1883).

Nietzsche logo se sente entusiasmado com as ideias de Wagner, especialmente com o seu projeto de renovação político-cultural da Alemanha, ao qual este se refere como “a grande renascença” (p. 49); e assim que começa a lecionar na Basileia, em 1869, logo o procura em sua casa em Tribschen, fazendo-lhe vinte e três visitas durante os três anos em que Wagner aí fixou residência, referindo-se a ela como a “ilha dos bem-aventurados”. Wagner logo percebe que os talentos do jovem Nietzsche poderiam lhe ser úteis, e que os talentos de ambos poderiam complementar-se magnificamente: Nietzsche, “continuando filólogo e orientando-o, como, inversamente, o filólogo se deixaria guiar e inspirar pelo músico”(p. 49). Nietzsche se entusiasma com as propostas de Wagner e se dispõe a realizar algo ousado em filologia clássica, com o objetivo de colaborar com o projeto de renascença idealizado pelo velho músico. Percebe a chance de realizar o seu sonho a muito acalentado de unir música com filologia, e busca um tema que lhe permita fazer música com palavras. Após o início de sua amizade com Wagner, Nietzsche percebe que já possuía esse material, e que já havia trabalhado com ele: a tragédia grega. Somente algum tempo depois é que descobriria nela o “torvelinho do ser”, assim como ele o descreve em um prefácio-projeto de *O nascimento da tragédia* (p.50).

1.2 – O nascimento da tragédia – 1872

As duas decisivas novidades do livro são [...], primeiro, a compreensão do fenômeno dionisíaco nos gregos – oferece a primeira psicologia dele, enxerga nele a raiz única de toda a arte grega.

Segundo, a compreensão do socratismo: Sócrates pela primeira vez reconhecido como instrumento da dissolução grega, como típico *décadent*. “Racionalidade” contra instinto (*EC/EC “O nascimento da tragédia§I*).

Em 1872, Nietzsche publica *O nascimento da tragédia*, livro concebido “em meio aos estrondos da batalha de Wörth”, enquanto Nietzsche trabalhava na assistência aos feridos. Na opinião de Safranski (2005), o livro foi escrito em uma época em que Nietzsche ainda sentia, no

campo da filologia, a necessidade de justificar com uma publicação brilhante o seu doutorado honoris causa; o livro gerou uma grande expectativa na comunidade acadêmica da época, que, baseando-se nas publicações anteriores de Nietzsche, aguardava um trabalho realizado dentro dos rígidos conceitos da filologia clássica.

Entretanto, na ocasião de sua primeira publicação, o livro foi duramente atacado, provocando uma extensa polêmica no meio acadêmico, o que resultou na destruição permanente das credenciais de Nietzsche como professor universitário, pois o livro foi considerado fora dos padrões acadêmicos da erudição clássica. Nietzsche foi duramente criticado pela forma utilizada para expor seu pensamento, considerada uma refutação à distinção tradicional entre o discurso criativo e o acadêmico e que causou estranheza aos filólogos da época, que se surpreenderam com a ousadia do estilo e das ideias expostas ao longo do livro. Temendo pela recepção do livro, antes mesmo de sua publicação, Nietzsche escreve a seu grande amigo Rohde, pedindo a sua opinião sobre o livro e declarando rezear “que os filósofos, por causa da música, os músicos, por causa da filologia, e os filósofos, por causa da música e da filologia, se recusem a ler o livro” (NIETZSCHE apud MACHADO, 2005).

No entanto, o “silêncio” mais eloquente foi o de seu mestre Ritschl. Nietzsche envia-lhe uma carta, que Ritschl responde algum tempo depois, deixando claro ao seu ex-aluno que este jamais encontraria nele um aliado para as suas idéias, pois a partir daquele momento ficara claro que ambos divergiam principalmente no que dizia respeito à contaminação da filologia pela arte e pela filosofia, fato hostil a Ritschl, que como seguidor da filologia clássica, defendia que a filologia deveria ater-se a uma explicação gramatical exata, sem referências à estética ou à poética, reduzindo a ciência da antiguidade à crítica do texto.

Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche rompe com as convenções acadêmicas, ao afirmar a arte como um dos temas mais importantes de sua reflexão filosófica, no qual mergulhou apaixonadamente o seu pensamento, até seus últimos escritos.

De acordo com a sua perspectiva, as relações que se estabelecem entre a arte e a realidade é o que fundamenta o campo de forças no qual se realiza o grande jogo da vida e da morte, pois, para Nietzsche, o papel principal conferido à arte é o de “dar um sentido à vida, dignificá-la, para nos seduzir a continuar vivendo” (MACHADO, 2005, p.128). O livro, inspirado em Schopenhauer e em Richard Wagner, estabelece uma oposição entre a arte trágica e a metafísica racional, no qual Nietzsche, leitor e discípulo de Schopenhauer, como seu mestre, considera a vida uma

expressão da “vontade”, do desejo, uma força motriz cega e inacessível à compreensão racional, que não é capaz de apreender a estreita união existente entre a vida e a morte, experienciando terror e perplexidade diante do que Nietzsche considera:

“o lúdico construir e desconstruir do mundo individual como eflúvio de um arquiprazer, de maneira parecida à comparação que é efetuada por Heráclito, o Obscuro, entre a força plasmadora do universo e uma criança que, brincando, assenta pedras aqui e ali e constrói montes de areia e volta a derrubá-los.” (GT/NT § 24).

É importante ressaltar que em Nietzsche, principalmente nessa que é considerada a primeira fase de sua produção filosófica, existe uma extensa ligação entre o processo de simbolização das formas artísticas e a força, a potência de vida que é a “vontade”; nele, arte e vida se encontram porque “o trabalho de simbolização das formas artísticas é uma experiência ética, de afirmação e exaltação da existência” (MACHADO,2005,p.128), o que, de acordo com Castro (2008), é compreendido por meio da célebre afirmação que o filósofo faz no prefácio de *O nascimento da tragédia*: “a esses homens sérios sirva-lhes de lição o fato de eu estar convencido de que a arte é a tarefa suprema e a atividade propriamente metafísica desta vida” (GT/NT “Prefácio para Richard Wagner”).

Posteriormente, em *Ecce homo*, no capítulo referente a *O nascimento da tragédia*, Nietzsche comenta que as “duas decisivas novidades” presentes no conteúdo da obra são, em primeiro lugar, o esclarecimento do “fenômeno dionisíaco” na civilização grega – cuja primeira psicologia ele oferece, reconhecendo no fenômeno a “raiz única de toda a arte grega” (EC/EC”O nascimento da tragédia”§ 1) – e, em segundo lugar, a “compreensão do socratismo”, o reconhecimento de Sócrates como o “instrumento de dissolução” grega, típico *décadent* e criador da dicotomia entre racionalidade e instinto.

Na opinião de Machado (2005), a singularidade da obra não é atribuída apenas em função da sua concepção da música – bastante semelhante naquele período da postulada por Schopenhauer, para quem a música era uma expressão imediata e universal da “vontade”, compreendida como a essência do mundo, e não como vontade individual – mas por pensar a tragédia grega, inspirado na ideia de Schopenhauer sobre as artes, a partir da música, considerando-a como uma arte fundamentalmente musical, que teria como origem o espírito da música; articulando Schopenhauer com o movimento de utilização da Grécia como modelo, para

pensar a cultura alemã através de um renascimento do espírito trágico – fato possibilitado pelo elo com a ideia wagneriana de drama musical.

São apresentadas no livro três ideias principais, às quais todas as demais estão subordinadas. A primeira ideia é uma explanação da origem, composição e finalidade da arte trágica grega, cuja base são os conceitos de apolíneo e dionisíaco, elaborados a partir das categorias metafísicas de essência e aparência, ou, mais precisamente, da dualidade estabelecida por Schopenhauer por meio de seus conceitos de vontade e representação, apresentadas no livro como alternativa à racionalidade, pois para o Nietzsche da época, a razão é um modo de representação que procede por conceitos e combinações lógicas. Em oposição ao modelo lógico racional, ele trabalha com imagens provenientes da mitologia grega, conferindo ao seu pensamento não apenas a “intelecção lógica”, mas também a plasticidade, a “certeza imediata da introvisão” (MACHADO,2005,p. 27) como formas de libertação do jugo dos conceitos e das categorizações, que pretende alcançar por intermédio das “figuras penetrantemente claras” de Apolo e Dionísio – compreendidos como impulsos estéticos e poderes artísticos, que, embora encontrem satisfação por meio de estados fisiológicos, não pertencem ao homem, mas à própria natureza. De um lado, no sonho, no qual a bela aparência da forma se expressa, e, de outro, na embriaguez, manifestação fisiológica do estado dionisíaco. O sonho e a embriaguez são, para o filósofo, os estados estéticos por excelência, pois, a seu ver, eles exigem a libertação dos limites da consciência empírica individual.

Nietzsche concebe essas duas “pulsões” como “fatores determinantes que, em constante contraposição de origens e objetivos, garantem o contínuo desenvolvimento da arte” (CASTRO, 2008). De acordo com suas palavras:

Até agora examinamos o apolíneo e o seu oposto, o dionisíaco, como poderes artísticos que, sem a mediação do artista humano, irrompem da própria natureza, e nos quais os impulsos artísticos desta se satisfazem imediatamente e por via direta: por um lado, o mundo figural do sonho, cuja perfeição independe de qualquer conexão com a altitude intelectual ou a educação do indivíduo, por outro, como realidade inebriante que novamente não leva em conta o indivíduo, mas procura inclusive destruí-lo e libertá-lo por meio de um sentimento místico de unidade (GT/NT §2)

O apolíneo corresponde ao princípio de individuação, um processo de criação do indivíduo, efetivado como uma experiência da medida e da consciência de si.

Nietzsche dá a esse processo o nome de apolíneo porque, em sua concepção, Apolo, deus da beleza, cujos lemas são “conhece-te a ti mesmo” e “nada em excesso”, é a expressão, a representação, a imagem divina do princípio de individuação.

Esse endeusamento da individuação, quando pensado, sobretudo como imperativo e prescritivo, só conhece uma lei, o indivíduo, isto é, a observação das fronteiras do indivíduo, a medida no sentido helênico. Apolo, como divindade ética, exige dos seus a medida e, para poder observá-la, o auto-conhecimento. E assim corre, ao lado da necessidade estética da beleza, a exigência do “conhece-te a ti mesmo” e “nada em demasia” (GT/NT §4)

É o que se pode compreender através das duas propriedades que ele identifica em Apolo, o brilho e a aparência: “poder-se-ia inclusive caracterizar Apolo com a esplêndida imagem divina do *principium individuationis*, a partir de cujos gestos e olhares nos falam todo o prazer e toda sabedoria da ‘aparência’, juntamente com sua ‘beleza’” (GT/NT §1).

Apolo é visto como o brilhante, o resplandecente, o princípio solar. Essas propriedades que ele representa não só lhe são atribuídas, mas também aos deuses olímpicos, e aos seres humanos, quando se tornam gloriosos por seus feitos heróicos (MACHADO, 2005).

Nietzsche concebe o mundo apolíneo como brilhante e Apolo como a representação da beleza, ligando à ideia de brilho a de aparência, que diante da sua filosofia pessimista assume o papel de uma espécie de antídoto, atuando como proteção contra as forças sombrias e tenebrosas da vida.

Se a beleza corresponde a Apolo, a verdade é representada por Dionísio (MACHADO, 1997). E como representação da verdade, Dionísio é o terror ao qual alude Schopenhauer, e que toma conta do ser humano quando se rasga o véu da representação que nos separa da realidade da vida, nos fazendo encarar sem anteparos a verdade do desejo, do terror e do êxtase, experimentados nos estados de embriaguez.

No livro, Nietzsche faz referências às beberagens que possuíam propriedades de produzir estados alterados de consciência, cujos efeitos eram cantados em hinos pelos povos primitivos, que as utilizavam em festivais orgiásticos, quando era celebrada a união dos homens entre si e com a natureza. Utilizando a imagem da “poderosa aproximação da primavera, a impregnar toda a natureza de alegria”, Nietzsche exemplifica o que é capaz de despertar os “transportes dionisíacos, por cuja intensificação o subjetivo se esvanece em completo auto-esquecimento” (GT/NT §1).

Na concepção de Nietzsche, a experiência dionisíaca é a possibilidade de escapar da divisão, da individualidade, e de se fundir ao uno, ao ser; é a possibilidade de integração da parte na totalidade (MACHADO, 2000):

Sob a magia do dionisíaco torna a selar-se não apenas o laço de pessoa a pessoa, mas também a natureza alheada, inamistosa ou subjugada volta a celebrar a festa de reconciliação com seu filho perdido, o homem (GT/NT §1)

Assim sendo, a oposição do dionisíaco ao apolíneo significa que no processo dionisíaco haverá um abandono dos preceitos apolíneos da medida e da consciência de si, pois ao invés da busca pela medida, delimitação, calma, tranquilidade e serenidade apolíneas, o que se manifesta na experiência é a *hybris*, a desmesura, a desmedida; o que nesse ponto nos permite compreender que em vez do desenvolvimento de uma consciência apolínea de si, o dionisíaco produz uma desintegração do eu, a abolição da subjetividade, que, de acordo com Machado (2005), conduzirá ao entusiasmo, ao enfeitiçamento, ao abandono ao êxtase divino, levando à loucura mística do deus da possessão:

Cantando e dançando, manifesta-se o homem como membro de uma comunidade superior: ele desaprendeu a andar e a falar, e está a ponto de, dançando, sair voando pelos ares. De seus olhos falam o encantamento. Assim como agora os animais falam e a terra dá leite e mel: ele se sente como um deus, ele próprio caminha agora tão extasiado e enlevado, como vira em sonho os deuses caminharem (GT/NT §1)

No entanto, ao elaborar os dois princípios antagônicos, a proposta de Nietzsche é para que haja uma reconciliação entre eles: “E vede! Apolo não podia viver sem Dionísio! O ‘titânico’ e o ‘bárbaro’ eram, no fim das contas, precisamente uma necessidade tal como o apolíneo!” (GT/NT § 4).

No livro, Nietzsche irá desenvolver a sua teoria estética através da análise da relação do artista grego com os dois princípios, ampliando a teoria aristotélica da arte como mimese. De acordo com ele, ao definir o artista como um “imitador”, não o faz por considerar que a tarefa do artista seja a de apenas reproduzir e representar uma natureza previamente dada; ou seja, a de reproduzir a “mera realidade empírica”, e sim a de encarnar os poderes artísticos da própria vida,

o apolíneo e o dionisíaco, imitando esses dois “impulsos artísticos da natureza” (CASTRO, 2008).

Nietzsche propõe uma distinção que será fundamental para a compreensão de sua estética: a diferença entre os bárbaros dionisíacos e os gregos dionisíacos, pois os últimos, no que Nietzsche denominou de “dias de transfiguração”, transformaram a experiência aterrorizante do dionisíaco em fenômeno artístico, quando as festas dionisíacas gregas conheceram a música, e a embriaguez se fez arte: apenas com elas o rompimento do *principium individuationis* tornou-se um fenômeno estético, e o elemento devastador que é próprio da vontade foi neutralizado pelo processo artístico de simbolização, o que, na opinião de Castro (2008), permitiu vislumbrar a proposta de Nietzsche, que é a de que:

Dionísio necessita ser expresso para que não se torne destruidor, expressando a ética que a estética de Nietzsche propõe, ao relacionar a arte e a vida como um trabalho infinito de conceder forma às paixões humanas, para que, transfiguradas, elas possam descarregar-se artisticamente (p. 133).

A segunda ideia importante de *O nascimento da tragédia*, de acordo com Machado (1997), é a crítica que Nietzsche realiza acerca da proeminência conferida ao conhecimento racional, desde Sócrates e Platão, considerados por ele como os criadores do método científico, e a análise da oposição entre a arte e o conhecimento racional, em que o filósofo ressalta a “positividade da arte como experiência trágica da vida” (MACHADO, 2002).

Nesse ponto, Nietzsche procura combater os pressupostos do discurso científico, e de sua aspiração em estabelecer uma dicotomia total de valores, que compreendem as noções de “verdade” e de “erro”, pois o estabelecimento dessa antinomia será fundamental para o aparecimento do que ele denominou de “espírito científico”, que surge na Grécia clássica, através de Sócrates e Platão, e que dá início a uma Idade da Razão que, ao alcançar o mundo moderno, faz com que este passe a se constituir no que Nietzsche denominou de “civilização socrática”. Nietzsche escreve:

“Agora porém a ciência, esporeada por sua vigorosa ilusão, corre, indetenível, até os seus limites, nos quais naufraga seu otimismo oculto na essência da lógica. Pois a periferia do círculo da ciência possui infinitos pontos e, enquanto não for possível prever de maneira nenhuma como se poderá alguma vez medir completamente o círculo, o homem nobre e dotado, ainda antes de chegar ao meio de sua existência, tropeça, e de modo inevitável, em tais pontos

fronteiriços da periferia, onde fixa o olhar no inesclarecível. Quando divisa aí, para seu susto, como, nesses limites, a lógica passa a girar em redor de si mesma e acaba por morder a própria cauda – então irrompe a nova forma de conhecimento, *o conhecimento trágico*, que mesmo para ser apenas suportado, precisa da arte como meio de proteção e remédio.” (GT/NT § 15)

Essa civilização, segundo a visão do filósofo, reprimiu a arte trágica na Grécia antiga, o que deu início a um grande processo de decadência, consequência principal da desclassificação dos instintos estéticos pela razão e da repressão da sabedoria instintiva pelo saber racional. Dentro dessa perspectiva, Nietzsche denuncia o que denomina de a “morte da arte trágica”, cujo principal representante é Eurípedes, o grande responsável por fundamentar na arte grega o “socratismo estético”, o que provocou a subordinação do poeta ao teórico e pensador racional. Consequentemente, a partir desse momento, a tragédia passa a ser vista como algo da ordem do irracional, um mero “compromisso de causas sem efeito e de efeitos sem causa: “(...) o que ele deveria realmente divisar na “sublime e exaltada” arte trágica, como Platão a denomina? Algo verdadeiramente irracional, com causas sem efeitos e com efeitos que pareciam não ter causas.” (GT/NT §14), retirando da arte trágica o status de ser a atividade que permite o acesso às questões fundamentais da existência, em detrimento do conhecimento metafísico. Aqui, Nietzsche coloca em questão a supervalorização da razão e do pensamento, expressa através do pressuposto de que ao homem bastaria identificar as relações de causa e efeito percebidas na natureza para que o conhecimento da vida e de seus fundamentos torne-se possíveis, o que o possibilitaria corrigir o “ser” e “curar a ferida da existência”: “ (...) A um algema-o o prazer socrático do conhecer e a ilusão de poder curar por seu intermédio a ferida eterna da existência” (GT/NT §18)

A terceira e última ideia importante desenvolvida no livro é a denúncia do mundo moderno como uma civilização socrática, racionalista, que poderia experimentar um renascimento através do resgate de uma concepção trágica do mundo, mais propriamente dito, um renascimento da tragédia, em algumas das manifestações culturais da modernidade; ou seja, que o homem moderno, seguindo o exemplo dado por Goethe, Schiller e Winckelman, se coloque na escola dos gregos para aprender a importância da música e do mito trágico, que tem o dionisíaco como matriz comum.

“Que ninguém tente enfraquecer a nossa fé em um iminente renascimento da Antiguidade grega; pois só nela encontramos nossa esperança de uma renovação e purificação do espírito alemão através do fogo mágico da música. Que outra coisa saberíamos nomear que, na desolação e exaustão da cultura atual, pudesse despertar alguma expectativa consoladora para o futuro?(...) mas como se modifica de súbito esse deserto, há pouco tão sombriamente descrito, de nossa extenuada cultura, quando a magia dionisíaca o toca! Um vento de tempestade apanha tudo o que é gasto, podre, quebrado, atrofiado, envolve-o no torvelinho de uma nuvem rubra de poeira e o carrega como abutre pelos ares(...) A tragédia está sentada em meio a esse transbordamento de vida, sofrimento e prazer; em êxtase sublime, ela escuta um cantar distante e melancólico – é um cantar que fala das Mães do ser, cujos nomes são: Ilusão, Vontade, Dor. – Sim, meus amigos, crede comigo na vida dionisíaca e no renascimento da tragédia. O tempo do homem socrático passou.”(GT/NT § 20)

De acordo com Nietzsche, essa tentativa de um reencontro da concepção trágica do mundo seria possível através da música de Wagner e da filosofia de Schopenhauer, originária da mesma fonte dionisíaca que a música e destruidora do otimismo socrático, pois, segundo sua opinião, essas duas obras criariam condições para que o “espírito científico deixe de ser ilimitado e sua pretensão a uma validade universal seja aniquilada” (GT/NT § 17), visto que o homem moderno começa a perceber os limites do prazer socrático do conhecimento, dessa “concupiscência de saber”:

“Todo o nosso mundo moderno está preso na rede da cultura alexandrina e reconhece como ideal o *homem teórico* (grifo do autor), equipado com as mais altas forças cognitivas, que trabalha a serviço da ciência, cujo protótipo e tronco ancestral é Sócrates (...) quão incompreensível haveria de parecer a um grego autêntico o em si compreensível homem culto moderno que é *Fausto*, o Fausto que se lança, insatisfeito, por meio de todas as faculdades, entregue, por sede de saber, à magia e ao diabo, e a quem basta, para uma comparação, colocar junto a Sócrates, a fim de se reconhecer que o homem moderno começa a pressentir os limites daquele prazer socrático de conhecimento e, do vasto e deserto mar do saber, ele exige uma costa.”(GT/NT§ 18)

Nesse ponto, Nietzsche alerta para as possíveis consequências de uma busca ilimitada do conhecimento, que considera um sintoma de um século cujos valores encontram-se em

decadência, e de uma vida fragilizada, pois suas principais defesas contra seus inimigos foram minadas através da paralisação de seus instintos mais básicos de proteção da vida, sepultados sob o dogma do valor absoluto do conhecimento, gerando uma vida desvitalizada, em que o conhecimento produzido não se coaduna com a sua realidade cotidiana e com o seu interior: “Racionlidade” *contra* instinto. A “racionlidade” a todo preço como força perigosa, solapadora da vida!” (EH/EH “ O nascimento da tragédia” § 1)

O nascimento da tragédia é o livro que marca o início da produção intelectual de Nietzsche, e que, na opinião de Machado (2005, p. 6), é um livro profundamente alemão, que fala de “problema alemão”, “esperanças alemãs”, “gênio alemão”, expressões que ajudam a reforçar o tom militante em favor do renascimento do trágico pela força do dionisíaco musical, inserindo o primeiro livro de Nietzsche no projeto de política cultural iniciado na Alemanha por Winckelmann, Goethe e Schiler, e que tinha, na época de Nietzsche, Wagner como seu principal representante. Contudo, dezesseis anos depois, em agosto de 1886, Nietzsche redige prefácios a quase todos os seus livros anteriores; e, em relação ao seu primeiro livro, além de lamentar a importância indevida que conferiu aos dois grandes inspiradores do início de sua filosofia, Wagner e Schopenhauer, e o fato de ter “estragado” a análise da questão grega ao misturá-la com os problemas culturais e políticos da Alemanha da época, também faz uma crítica ao estilo do livro e à incompatibilidade existente, no seu entender, entre o conteúdo da denúncia – a morte do trágico pelo saber racional – e a forma utilizada para expressar a denúncia, ou seja, a linguagem em que esta é formulada. O fato é que através da reflexão crítica de sua obra, ele salienta o antagonismo existente entre o discurso racional e a arte trágica, o que sinaliza a busca de seu discurso filosófico por uma postura trágica, procurando encontrar uma linguagem que seja adequada a essa visão de mundo, que, segundo a sua concepção, deverá ser uma linguagem artística, e não científica; figurada e não conceitual (MACHADO, 1997).

1.3 – Assim falou Zarathustra: um livro para todos e para ninguém

Não há sabedoria, pesquisa da alma ou arte do discurso antes do *Zarathustra* (*Ecce Homo*).

Um ano antes de redigir a sua “Tentativa de autocrítica” (1886), Nietzsche já havia concluído o livro *Assim falou Zaratustra* (MACHADO,1997,p. 18), obra com a qual, de acordo com diversos comentaristas, ele atinge a maturidade e inaugura o terceiro e último período de seu pensamento, expondo os temas mais singulares e mais originais de sua reflexão filosófica, como o conceito de “dionisíaco”: “Meu conceito de “dionisíaco” tornou-se ali *ato supremo* ; por ele medido todo o restante fazer humano aparece como pobre e limitado” (EH/EH “Assim falou Zaratustra” § 6)

Nesse livro, Nietzsche realizou um trabalho em que procurou adequar o conteúdo da obra a sua expressão, fazendo de uma obra de cunho filosófico uma obra com características artísticas, em que a singularidade de seu estilo manifesta-se no deslocamento que realiza de uma linguagem conceitual, racionalista, para uma linguagem poética, em que a sistematização e a argumentação – características do discurso filosófico, teórico – são substituídas por uma linguagem construída de forma narrativa e dramática: “ Talvez se possa ver o Zaratustra inteiro como música” (EH/EH “Assim falou Zaratustra” §1). o *Zaratustra* corresponde ao “canto” que Nietzsche não cantou em seu primeiro livro, e pode ser considerado o ápice de sua filosofia trágica, que consistia essencialmente em :

“O dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos; a vontade de vida, alegrando-se da própria inesgotabilidade no *sacrifício* de seus mais elevados tipos – a isto chamei dionisíaco, isto entendi como a ponte para a psicologia do poeta trágico”. (EH/EH “O nascimento da tragédia” § 3).

O livro foi escrito em partes e é o trabalho de Nietzsche que, segundo Giacóia (2000, p. 54), mais dificuldades apresenta à interpretação, o que muitas vezes desanima o leitor – pois além da singularidade de sua forma poética, o significado das aventuras desse personagem e de suas profecias, em um primeiro contato com o texto, não parece apresentar, de imediato, nenhum interesse filosófico evidente, ainda que se perceba a presença de um sentido mais profundo, mas que, no entanto, permanece obscuro aos não iniciados, não obstante o fato de que para Nietzsche não existir “sabedoria, pesquisa da alma ou arte do discurso antes do Zaratustra” pois “o mais imediato, o mais cotidiano fala de coisas inauditas ali.” (EH/EH “Assim falou Zaratustra § 6).

No entanto, o próprio Nietzsche parecia pressentir a dificuldade de recepção que muitos encontrariam diante de sua obra, pois sobre o seu *Zarathustra* ele escreve a um amigo: “É um livro incompreensível, porque remete exclusivamente a experiências que não partilho com ninguém”. Posteriormente, acrescentou: “Se pudesse dar-lhe uma ideia de meu sentimento de solidão! Nem entre os vivos nem entre os mortos, não tenho alguém de quem me sinta próximo” (NIETZSCHE apud MARTON 2003,p. 17).

Em fevereiro de 1883, Nietzsche criou em dez dias a primeira parte:

“Minha saúde não era a melhor ; o inverno frio e chuvoso ao extremo; um pequeno albergue, situado à beira do mar, de modo que à noite a maré alta tornava o sono impossível, oferecia em quase tudo o oposto do que era desejável. Apesar disso, e como que para demonstrar minha tese de que tudo decisivo acontece apesar de tudo, foi nesse inverno e nesse desfavorecimento das circunstâncias que meu *Zarathustra* nasceu (...) sobretudo o próprio *Zarathustra* como tipo: mais corretamente, *ele caiu sobre mim...* (grifo do autor) (EH/EH “Assim falou Zarathustra” § 1)

Em julho do mesmo ano, escreveu a segunda parte também em dez dias: “No verão, de volta ao lugar sagrado onde me iluminou o primeiro clarão do *Zarathustra*, encontrei o segundo *Zarathustra*” e apenas dez dias foram suficientes para redigir “sob o alciônico céu de Nice” ,a segunda parte. Em janeiro de 1884, Nietzsche escreve a terceira parte. Um ano depois elaborou a quarta e última: “Tudo mal havia tomado um ano” (EH/EH “Assim falou Zarathustra” § 4).

Nietzsche enfrentou vários obstáculos para publicar o livro. A primeira parte levou meses para ser lançada, a segunda e a terceira a custo foram impressas juntas, e a quarta foi categoricamente recusada pelo editor. Dela, Nietzsche, sem alternativa, viu-se obrigado a custear uma tiragem de quarenta exemplares. A partir daí, correram por sua conta todas as despesas com publicações, pois ninguém parecia demonstrar interesse por seus escritos. Eram ignorados nas universidades, e sobre eles não eram publicados artigos ou resenhas. O filósofo sentia-se exilado em seu próprio país, pois em sua tentativa de dar-se à conhecer, não fora bem sucedido. Sobre isso Nietzsche escreve:

“Uma coisa sou eu, outra são meus escritos. Abordarei, antes de falar deles, a questão de serem compreendidos. Faço-o com a negligência mis apropriada: pois este não é ainda o

tempo para essa questão. Tampouco é ainda o meu tempo, alguns nascem póstumos.” (EH/EH “Por que escrevo livros tão bons” §1).

Conforme já foi dito antes, *Assim falou Zaratustra* é um livro que ocupa uma posição ímpar na obra de Nietzsche – considerado o ápice da enunciação do tipo de pensamento denominado por ele de trágico – além do que se refere ao conteúdo e à forma empregados na construção de sua narrativa.

De acordo com Machado (1997,p.20), ao escrever o *Zaratustra*, Nietzsche realiza a sua tentativa mais radical de tentar solucionar o que para ele apresentava-se como uma contradição, ou seja, o fato de criticar a razão, o pensamento conceitual, utilizando-se para isso de uma forma de pensamento submetida à própria razão. No livro, Nietzsche dá continuidade ao que foi proposto em *O nascimento da tragédia* e tenta conduzir a filosofia para além da razão, através da via da arte, procurando realizar a adequação entre conteúdo e expressão – o que faz do *Zaratustra* uma obra de filosofia e, ao mesmo tempo, uma obra de arte .

Um dos principais aspectos da obra, em termos de estilo literário, refere-se à forma poética que Nietzsche utiliza para apresentar os ensinamentos e experiências do personagem-título, combinando na narrativa os mais variados elementos estéticos de forma e estilo, o que conferiu ao *Zaratustra* uma posição de originalidade em relação ao restante de sua obra.

Outro aspecto relevante é o que se refere à estrutura da obra, pela qual Nietzsche “escapa” da concepção de “sistema”; o que, segundo Giacóia (2000,p.54), caracterizou um movimento radical no que se refere à busca por criar significações novas, cujo efeito foi considerado surpreendente para a época, pois Nietzsche explora de forma intensa e rítmica a sonoridade e os matizes da língua alemã, ao mesmo tempo em que recorre à “encenação teatral, à poesia, ao canto, à dança, à sátira e à paródia, assim como à intertextualidade”: “Que linguagem falará um tal espírito, ao falar só consigo mesmo? A linguagem do *ditirambo*. Eu sou o inventor do ditirambo” (EH/EH “Assim falou Zaratustra” § 7).

No *Zaratustra*, Nietzsche retoma algumas das principais ideias de *O nascimento da tragédia* onde : “ o estilo do Zaratustra é descrito e antecipado com incisiva segurança.” (EH/EH “ O nascimento da tragédia” §4) realizando o seu antigo projeto de tentar fazer com que a escrita atinja a perfeição da música – que, mesmo após o seu rompimento com Wagner e Schopenhauer, continuou a ser considerada por ele como “a arte superior”; o único meio através do qual poderia ser enunciado o pensamento trágico, cuja principal forma de expressão é o canto e a palavra

poética. Em função do que foi estabelecido por ele em seu primeiro livro, onde relacionou os componentes da tragédia e da poesia lírica, articulando o apolíneo com a palavra e o dionisíaco com a música, sendo que à música é concedida a primazia, retorna no *Zaratustra* com uma “forma poética de filosofar”, mais precisamente como um renascimento do “ditirambo dionisíaco”.

Na opinião de Machado (1997), não resta a menor dúvida de que *Assim falou Zaratustra* não só é obra de um filósofo, como também sua obra mais importante, e que a dicotomia estabelecida entre a arte e a filosofia – denunciada por Nietzsche em *O nascimento da tragédia*, através de sua crítica ao socratismo e, posteriormente, a crítica ao estilo conceitual de seu primeiro livro em sua “Tentativa de autocrítica” – foi neutralizada “pelo projeto de fazer da poesia o meio de apresentação de um pensamento filosófico não conceitual e não demonstrativo. Um pensamento emancipado, portanto, da razão” (p. 23). Assim sendo, para que haja uma melhor compreensão da obra, é importante ressaltar que devido ao emprego da poesia e do drama na narrativa, o *Zaratustra* é a concretização do projeto wagneriano, de acordo com a interpretação dada por Nietzsche no início de sua produção filosófica.

Em suas *Considerações extemporâneas*, Nietzsche afirma que o gênio poético de Wagner está no fato de que em vez de pensar por conceitos, ele pensou por mitos, “forçando a linguagem a voltar a seu estado de origem, em que ela não pensa por conceitos, em que ela ainda é poesia, imagem, sentimento” (p. 24).

Em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche dá prosseguimento ao projeto iniciado em seu primeiro livro, e se apropria da linguagem artística para exprimir o seu pensamento filosófico; empresa posteriormente descrita por ele em *Ecce homo* nos seguintes termos: “a sentença fremente de paixão; a eloqüência tornada música; raios arremessados adiante, a futuros ainda insuspeitos”. À linguagem empregada é dada a importância de representar um “retorno da linguagem à natureza mesmo da imagem”, pois, de acordo com ele, “a mais poderosa energia para o símbolo até aqui existente é pobre brincadeira” (EH/EH “Assim falou Zaratustra” § 6).

O livro inicia-se com a reprodução do último aforismo da penúltima parte de *A gaia ciência*, escrito no ano de 1882, livro que “contém mil indícios da proximidade de algo incomparável (idem, § 1) e no qual Nietzsche descreve o início da trajetória do personagem central do livro seguinte como um “declínio, um ocaso, uma descida”, que intitulou significativamente de *incipit tragoedia* (começa a tragédia) (FW/GC, IV, § 342)

No entanto, de acordo com Machado (1997), o *Zaratustra* – produzido de forma “híbrida, polivalente e múltipla” (p. 28) – não pode ser considerado uma tragédia, no sentido estrito de um gênero artístico determinado, e sim o resultado do movimento de independência do trágico com relação à tragédia clássica, que ocorre no início da modernidade com autores como Schelling e Hölderlin, que desvincularam a essência do trágico da necessidade de uma forma estética determinante. Portanto, o que confere ao *Zaratustra* o seu sentido como tragédia é a presença da problemática do apolíneo e do dionisíaco vistos sob a perspectiva de Nietzsche, que, em *O nascimento da tragédia* – sob forte influência schopenhaueriana – além de atribuir o surgimento da tragédia ática à reconciliação dos dois princípios, afirma o sentido da importância dessa reconciliação em “termos médicos” (p. 23), declarando que a sua configuração é um ato de cura eficaz, detentor de forte sentido terapêutico, pois somente a arte dionisíaca, ou seja, a tragédia possui o poder de destituir Dionísio de seu poder destruidor, ao produzir no espectador a aceitação de que o sofrimento faz parte da vida, expondo os sofrimentos do herói com a finalidade de produzir alegria.

Nesse ponto, não obstante as diferenças existentes entre as duas obras, Machado ressalta que, no seu entender, o grande parentesco entre *O nascimento da tragédia* e *Assim falou Zaratustra* está presente na narração dramática do aprendizado trágico de Zaratustra, o personagem central, que no início de sua trajetória desponta como um herói apolíneo e que, ao longo da narrativa, adentra em um caminho que o levará ao encontro da integração do lado “noturno, tenebroso, da vida, tornando-se dionisíaco” (p. 28).

É importante ressaltar que o conceito de dionisíaco, para Nietzsche, assume no *Zaratustra* o sentido do que ele denominou de ato supremo, ou seja, um referencial definido a partir da existência de “uma tal profusão de energia”, descrita como “paixão” e “altura tremenda”, e diante do qual “todo o restante fazer humano aparece como pobre e limitado” (p. 88).

A partir dessa dimensão, Nietzsche enriquece e radicaliza a sua perspectiva trágica, articulando a sua definição de mito trágico – descrito anteriormente em *O nascimento da tragédia* “como um acontecimento épico que glorifica o herói combatente, lutador” (GT/NT § 24), com a descrição feita posteriormente em um de seus *Fragmentos póstumos*, de 1887, onde define o que denominou de “espírito heróico”; afirmando que o herói é aquele que aceita a si mesmo na “crueldade trágica”, pois é o detentor da força exigida para que experimente o sofrimento com prazer e alegria, sem sucumbir diante dos momentos mais dolorosos da vida.

Compreendido dessa forma, o *Zaratustra* é a personificação da perspectiva trágica de Nietzsche, de seu desejo de se afirmar como um filósofo independente, o único, segundo as suas próprias palavras, a ter “descoberto o trágico”, haja vista que considerava que nem os próprios gregos alcançaram essa compreensão, pois possuíam uma visão superficial e moralista que os impediam de dimensionar de forma realista o espírito trágico (p. 7).

Na obra, Nietzsche radicaliza a concepção do trágico exposta em *O nascimento da tragédia* – a ideia de que o objetivo da tragédia é o de produzir alegria através da exposição dos sofrimentos do herói – e, de acordo com Machado (1997), no momento em que se sente “o primeiro filósofo trágico”, o “filósofo do sofrimento e da alegria” (p. 29), Nietzsche concebe um herói, que no início da história apresenta-se como essencialmente apolíneo, mas que ao longo de um processo de aprendizado, enfrenta uma série de dificuldades que fazem com que assuma o seu destino trágico, aprendendo a dizer sim à vida e ao seu sofrimento inevitável, sem a introdução de julgamentos de valor. A este homem que “diz sim à vida” cabe afirmar – este que é um dos conceitos principais do pensamento filosófico de Nietzsche, e que de acordo com ele, é o ponto essencial não captado pelos autores de tragédia clássicos ou modernos – “o pensamento do eterno retorno (grifo do autor), a mais elevada forma de afirmação que se pode em absoluto alcançar” (EH/EH “Assim falou Zaratustra” § 1).

Essa relação entre o trágico e o eterno retorno, para Nietzsche, é fundamental, pois a história do aprendizado de Zaratustra, através de seu “declínio”, de seu “ocaso”, é a de um herói trágico que após atravessar uma série de vicissitudes, experimenta o seu “amadurecimento” no instante em que ele afirma o “pensamento trágico por excelência”; o pensamento do eterno retorno: meio pelo qual Zaratustra se torna o que é, e que é o tema fundamental do livro, para o qual tudo converge como o resultado da transformação, da transfiguração, da metamorfose, e do final da trajetória, onde Zaratustra se torna um filósofo trágico: “mas, para além do pavor e da compaixão, *ser em si mesmo* (grifo do autor) o eterno prazer do vir a ser” (EH/EH *O nascimento da tragédia* §3).

No entanto, Machado (1997) ressalta que a forma utilizada por Nietzsche para pensar a trajetória trágica de Zaratustra em termos de uma metamorfose torna-se uma característica importante do livro, que o diferencia tanto em relação à epopeia quanto à tragédia grega em seu sentido específico, pois a ideia de mudança e de transformação faz com que o livro guarde uma proximidade importante com o romance de aprendizado, ou de formação, da Alemanha do século

XVIII e início do XIX, em que o autor realiza um relato da passagem do herói de um “estado de ignorância e irreflexão para um estado de conhecimento ou de sabedoria” (p. 30). Portanto, o Zaratustra de Nietzsche, ao passar pelas fases apolínea e dionisíaca, expressa uma das ideias mais importantes do filósofo, a ideia do devir, da mudança, da transformação do indivíduo através da interação com o fluxo incessante da vida, onde ele é livre da cadeia dos determinismos.

1.4 – A filosofia de Zaratustra

Quero unir-me aos criadores, aos que colhem e se divertem: mostrar-lhes-ei o arco-íris e todas as escadas que levam ao Super-homem
(Assim falou Zaratustra).

No *Zaratustra*, Nietzsche utiliza-se da linguagem simbólica para, literalmente, implodir o que considerava serem os principais pressupostos filosóficos, religiosos e morais que alicerçavam a cultura ocidental moderna, concentrando-se na necessidade do cultivo de uma personalidade autêntica por parte do homem da modernidade, um antídoto contra uma moral ultrapassada e um mundo sem fé; realizando o que Giacóia Jr. (2000) considera como uma condensação efetiva de todas as questões que constituem o âmago de sua filosofia, utilizando a poesia e o drama para “denunciar” a metafísica e a hipocrisia moral, além de tecer considerações a respeito dos principais componentes da cultura ocidental, desferindo duras críticas a temas como educação, política e religião.

O livro inicia-se com um prólogo formado por uma introdução metódica, cuja estrutura introduz o leitor ao conjunto do *Zaratustra*, realizando uma apreciação das questões que serão abordadas pelo personagem central, concomitante a um levantamento de todos os conceitos filosóficos expostos no decorrer da narrativa. Esses conceitos serão enunciados um a um, em torno da ideia central do Super-homem, à medida que o personagem for percorrendo a sua trajetória. Logo no início do livro é apresentado como o “anunciador de uma completa transformação cultural, o profeta de uma nova civilização, nem grega, nem cristã, radicalmente nova” (SUFFRIN, 2003, p. 8).

Em *Ecce homo*, Nietzsche dedica um capítulo a Zaratustra e explica por que deu ao seu personagem esse nome – questão que ele considera essencial para a compreensão do seu pensamento: Zaratustra criou este mais fatal dos erros, a moral: em consequência, deve ser também o primeiro a reconhecê-lo (EH/EH, "Assim falou Zaratustra" § 3).

Nietzsche escolheu o Zaratustra histórico para que o seu personagem lhe faça oposição, rejeitando o dualismo de criação moral representado pela luta entre si dos dois princípios antagônicos denominados de bem e mal, que, no seu entender, extrapolou a nossa experiência moral humana, dando-lhe uma dimensão teológica e cosmológica, o que conseqüentemente produziu uma transposição da moral para o âmbito da metafísica.

O Zaratustra de Nietzsche vai rejeitar e contestar esse dualismo e esse moralismo, constituindo um dos pontos fundamentais do pensamento afirmado pelo filósofo, que, aparentemente, ao lançar mão da ironia que lhe é característica, faz com que Zaratustra contradiga a sua primeira mensagem, ou seja: "o fundamento do real na oposição entre o bem e o mal, onde estão contidas duas ideias distintas: o dualismo e a lucidez sobre a base desse dualismo" (SUFRRIN, 2003, p. 32).

O discernimento de Zaratustra, a sua lucidez é o que interessa para Nietzsche, que atribui a sua transformação à sinceridade com que ousou enfrentar a descoberta do fundo moral de sua metafísica, e da operação deliberada da "transposição do ético para o cósmico", discernindo a "genealogia moral da sua concepção do mundo" (p. 33).

É nesse sentido que, para Nietzsche, Zaratustra foi "mais sincero que nenhum outro pensador", o que permitiu que ele discernisse o fundamento moral de sua metafísica e reconhecesse a sua responsabilidade por criar "o mais fatal dos erros: a moral".

1.5 – A morte de Deus⁷ e o niilismo⁸

Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! (A *gaia ciência*).

Nietzsche refere-se pela primeira vez à “morte de Deus” em seu livro intitulado *A gaia ciência* (1882), no aforismo 125, intitulado “O insensato”, onde, segundo Machado (1997), ele expressa a sua ideia através de imagens belas e assustadoras, dando um bom exemplo de seu projeto de se expressar não conceitualmente:

Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos? O mais forte e o mais sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sobre os nossos punhais (FW/GC,III, §125).

Giacóia Jr. (2000) observa que, nesse ponto, geralmente há uma tendência em interpretar a questão da “morte de Deus” como se o filósofo estivesse reivindicando para si o estatuto de assassino de Deus, quando o que ele faz é constatar que o homem moderno, burguês, ao fazer uma crítica dos valores eternos, imutáveis, colocando a história e a concepção de realidade sob o signo da razão esclarecida, fez com que a fé no Deus cristão deixasse de ser possível; pois a razão esclarecida rejeita relações que a subjuguem ou que a tutelem, pois ela é autodeterminada, e, portanto “sem Deus”.

O Iluminismo e a Revolução Francesa provocaram uma ruptura na história da cultura ocidental ao desconstruírem as concepções tradicionais referentes às ideias de “valores absolutos”, “essência” e “fundamento divino”, substituindo a teologia pela ciência e a autoridade

⁷Segundo Machado, (1997, p. 47), a morte de Deus é a constatação do niilismo na modernidade; é o fato de que a fé no Deus cristão deixou de ser possível (aforismo 343 de *A gaia ciência*); é a evidência de que a fé em Deus, que servia de base à moral cristã, se encontra minada, de que desapareceu o princípio em que o homem cristão fundou sua existência: é o diagnóstico da ausência cada vez maior de Deus no pensamento e nas práticas do Ocidente moderno. De acordo com Fink (1888, p. 72), “após a morte de Deus, a verdadeira linguagem do homem já não é chamar os deuses nem invocar a santidade; agora é a linguagem do *homem para o homem* (grifo do autor): é a invocação da suprema possibilidade humana, a doutrina do super-homem. A morte de Deus é, portanto a situação que fundamenta a doutrina de *Zaratustra*”.

⁸De acordo com Fink (1888, p. 167), Nietzsche distingue muitas variantes do niilismo, mas, no *Zaratustra*, o niilismo é o “sinal da decadência, da degenerescência da vida, mais precisamente torna visível a decadência de uma longa e venerável tradição; surge quando se reconhece o vazio e a futilidade das verdades nas quais se crera até então. Por um outro lado, é a imensa sombra que recai sobre todos os ideais anteriores, quando já se pode entrever a chegada de novos valores.

de Deus e da Igreja, pela autoridade do homem, que a partir da modernidade passa a ser o detentor por excelência da consciência e da razão.

Segundo Nietzsche, foi esse o fato responsável que fez com que a fé no Deus cristão, que servia de base à moral cristã, entrasse em decadência, fazendo com que o princípio fundamental da existência do homem cristão desaparecesse devido à desvalorização do mundo suprasensível.

Então, ao tomar como ponto de partida esses elementos, Nietzsche irá realizar o seu diagnóstico da cultura moderna e apresentar a sua concepção de niilismo. De acordo com ele, o niilismo nasce através de uma avaliação da vida a partir de valores superiores, e da posterior desvalorização desses valores pelo homem da modernidade. Em um fragmento da *Vontade de Potência* (1901), Nietzsche pergunta: “Que significa niilismo”? o niilismo significa “que os valores superiores se depreciam” (Livro I, “O Niilismo europeu”; seção I). Sobre isso, Heidegger comenta que ao empregar a palavra niilismo, Nietzsche não estaria a penas se referindo ao positivismo emergente e a sua disseminação pelo território europeu no séc. XIX, pois quando se refere ao niilismo, Nietzsche identifica um movimento histórico reconhecido pela primeira vez por ele, que atravessava de maneira determinante os séculos anteriores e estaria por determinar o próximo século (século XX); Movimento cuja interpretação essencial ele concentrou de forma resumida na sentença “Deus está morto”. Heidegger escreve:

Essa sentença quer dizer: o ‘Deus cristão’ perdeu o seu poder sobre o ente e sobre a definição do homem. O “Deus cristão” é ao mesmo tempo a representação diretriz para o “supra-sensível” em geral e para as suas diversas interpretações, para os ideais e para as normas, para os “princípios” e as “regras”, para as “finalidades” e os valores que são erigidos “sobre” o ente a fim de “dar” ao ente na totalidade uma meta, uma ordem e – como se diz de maneira sucinta- um “sentido”. Niilismo é aquele processo histórico por meio do qual o domínio do “supra-sensível” se torna nulo e caduco, de tal modo que o ente mesmo perde o seu valor e o seu sentido. Niilismo é a história do próprio ente: uma história por meio da qual a morte do Deus cristão vem à tona de maneira lenta, mas irremediável. (HEIDEGGER, 2007, v: II: p.22)

A proposta de Nietzsche era a de denunciar que por trás da criação dos valores superiores e da avaliação da vida realizada a partir desses valores, o que ocorria era a negação da vida em nome de outra vida superior a esta, do mundo inteligível das verdades eternas. Sobre isso Nietzsche escreve no § 6 do *Crepúsculo dos Ídolos* (1888): “Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? O aparente talvez?... Não! com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!

Para Nietzsche, essa convicção na existência de um outro mundo, transcendente, metafísico, esse dualismo, é a característica essencial que compõe a representação de mundo fundamental da cultura ocidental engendrada por Sócrates e Platão.

A concepção dualista de mundo e suas implicações – tema problematizado por Nietzsche ao longo de toda a sua obra - segundo MARTON 2009, p.71, foi uma criação derivada do modo metafísico de pensar e do imaginário cristão, responsável pela base niilista da cultura ocidental, sendo que, será através do anúncio da morte de deus, que tornará possível a Zaratustra empreender a travessia do niilismo.

No Prólogo do Zaratustra, Nietzsche anuncia a transformação pela qual Zaratustra acaba de passar: “Mudado está Zaratustra, tornou-se uma criança, Zaratustra, despertou, Zaratustra; que pretendes, agora entre os que dormem?” (Za/ZA “Prólogo”§ 1)

No texto, paulatinamente, os contornos do sentido da transformação pela qual passou Zaratustra, vão adquirindo clareza, e revelam que a sua transformação reside no seu conhecimento da morte de Deus. De acordo com Fink, (1988, p.72) a morte de Deus é a situação que fundamenta a doutrina de Zaratustra. A partir desse conhecimento, trata-se de desconstruir os valores antigos e as bases sobre as quais até então se assentavam, para, partindo de novas bases, de novas raízes, anunciar a instauração de uma nova cultura.

1.6 –O Super- homem⁹

Amo os que não procuram por detrás das estrelas uma razão para sucumbir e oferecer-se em sacrifício, mas se sacrificam pala terra, para que a terra pertença um dia ao Super-homem.

(Assim falou Zaratustra)

Após a morte de Deus, ou seja, com o fim da antiga concepção que preconizava a existência de um mundo para além do homem e de sua realidade objetiva, terrena - representada segundo Fink p. 72 pelo desmoronar da “abóbada que brilhava sobre a paisagem da existência

⁹Segundo Roberto Machado (1997, p. 45), a melhor tradução para *Übermensch* seria Super-homem. O autor considera importante manter a correspondência entre super-homem e o verbo superar (*Überwinden*) e o substantivo auto-superação (*selbstüberwindung*), para indicar mais claramente que o sentido de Super-homem é dado pelo processo de autossuperação.

humana”, surge o perigo de um grande esvaziamento, um empobrecimento da humanidade, através de uma banalização ateísta e da depravação dos valores morais. De acordo com Nietzsche, após a morte dos principais pressupostos que erigiram a civilização e a cultura ocidental, ou os homens desmistificariam a vida e lidariam com ela de uma maneira racionalista e banal, ou seja: “niilista” - ou, adotariam uma atitude contrária, a onde a tendência idealista permaneceria, porém não mais voltada para a veneração de algo transcendente, criado pelo homem como algo externo e superior a ele. A partir de então, os homens se dariam conta de seu potencial criativo, e passariam a avaliar a vida de novas perspectivas a criar novos valores. Essas duas possibilidades de configuração do homem após o seu conhecimento da morte de deus aparecem no Zaratustra como o Super-homem e o último homem:

“Eu vos ensino o Super-homem. O homem é algo que deve ser superado. Que fizestes para superá-lo?

Todos os seres, até agora, criaram algo acima de si mesmos; e vos quereis ser a baixamar dessa grande maré cheia e retrogradar ao animal, em vez de superar o homem?

Que é o macaco para o homem? Um motivo de riso ou de dolorosa vergonha. E é justamente isso que o homem deverá ser para o Super-homem: um motivo de riso ou de dolorosa vergonha.

(...) O super-homem é o sentido da terra. Fazei a vossa vontade dizer: “que o super-homem seja o sentido da terra!”

Eu vos rogo, meus irmãos, permaneçais fiéis à terra e não acrediteis nos que vos falam de esperanças ultraterrenas! Envenenadores, são eles, que o saibam ou não.

Desprezadores da vida, são eles, e moribundos, envenenados por seu próprio veneno, dos quais a terra está cansada: que desapareçam, pois de uma vez!

Outrora, o delito contra Deus era o maior dos delitos; mas Deus morreu e, assim, morreram também os delinquentes dessa espécie. O mais terrível agora, é delinquir contra a terra e atribuir mais valor às entranhas do imperscrutável do que ao sentido da terra! "(Za/ZA;I; prólogo, § 3)

Zaratustra anuncia o Super-homem e exorta os seus ouvintes a permanecerem fiéis à terra. Se anteriormente os pecados eram cometidos contra Deus, agora a maior e a mais grave das faltas seria pecar contra a terra. Antes, a alma demonstrava o seu descaso pelo corpo, agora é o corpo que revela a pobreza da alma, e o homem não passa de uma ponte para o além-do-homem: “O homem é corda estendida entre o animal e o Super-homem; uma corda sobre um abismo; perigosa travessia, perigoso caminhar; perigoso olhar para trás, perigoso tremer e parar” (Za/ZA;I; prólogo, § 1).

Fink p.74 observa que após a morte de Deus, ou seja, após o fim na crença de uma “transcendência objetiva”, o Super-homem percebe no além “metafísico” apenas um reflexo “utópico” da terra, devolvendo a esta o que lhe foi retirado. Ele “rejeita todos os sonhos do além e volta-se para a terra com o mesmo ardor que era até aqui devotado ao mundo dos sonhos.

A liberdade humana no seu mais alto cume volta-se para a grande mãe, para a terra de farto peito e encontra nela os limites, o contrapeso que contrabalança todos os seus projetos. (ibdem)

Nesse sentido, de acordo com Machado, (1997, p.46) o super-homem é uma superação. È a ultrapassagem do homem como ele era até então, e de sua crença em Deus. Citando Deleuze, Machado observa que “o super-homem é um novo modo de sentir, um novo modo de pensar, um novo modo de avaliar; uma nova forma de vida; outro tipo de subjetividade”.

No entanto, após anunciar o Super-homem, Zaratustra fica surpreso com a incompreensão e o escárnio demonstrado pelo povo diante de seu ensinamento: “Lá estão eles rindo”, disse ao seu coração; “não me compreendem, não sou a boca para esses ouvidos. (Za/ZA;I;”prólogo”,§ 5). Então, com o intuito de se fazer compreendido, Zaratustra contrapõe ao Super-homem - apenas uma das possibilidades que se oferecem ao homem – uma outra possibilidade; a que traz ao homem um grande perigo, e que de acordo com Nietzsche “Zaratustra”, seria motivo de grande uma vergonha para a humanidade: - o último homem.

Zaratustra define os últimos homens como aqueles que não sabem do amor, da criação, do desejo: “Que é amor Que é criação? Que é anseio? Que é estrela? – assim pergunta o último homem, piscando o olho” (ibdem). O último homem nada sabe sobre as coisas que poderão conduzi-lo até o Super-Homem. Alegam terem inventado a felicidade ao abandonarem lugares e condições que consideravam inóspitas à vida; banalizaram o trabalho, conquistaram segurança e conforto material, além de estabelecerem a igualdade entre os indivíduos e de viverem somente para pequenos prazeres: “Descobrimos a felicidade” – dizem os últimos homens – e reviram os olhos” (ibdem)

Desta maneira, ao contrapor o Super-homem e o último homem, Zaratustra adverte o povo sobre a necessidade de se fazer vir o primeiro, pois os valores da humanidade estão se tornando cada vez mais desprezíveis, e a morte de Deus criou um vazio acentuado pelo último homem - para quem já não existem mais valores. Assim, o Super-homem viria para preencher o vazio criado pelo niilismo, como o produto da criação de novos valores.

1.7 – Transvaloração dos valores¹⁰

A quem odeiam mais que todos? Àquele que parte suas tábuas de valores, o destruidor, o criminoso; - mas esse é o criador. (Assim falou Zaratustra)

Na introdução da *Genealogia da moral (1887)* Nietzsche afirma: “necessitamos de uma crítica dos valores morais, o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão – para isso é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram” (“prólogo”, § 6), pois, se os valores até então estabelecidos surgiram em algum ponto da trajetória da humanidade, se eles são circunstanciais e não uma “verdade originária”, então a qualquer momento e em qualquer lugar existiria a possibilidade de virem a ser criados novos valores.

Transvalorar é, antes de mais nada, desconstruir as bases sobre as quais os valores até então foram sendo erigidos, pois a “Mudança dos valores – é mudança dos criadores. Sempre destrói, aquele que deverá ser um criador” (Za/ZA, § I, “Dos mil e de um fitos”).

Após cumprir a parte afirmativa de sua filosofia, Nietzsche achou necessário produzir a sua parte negativa, onde os valores dominantes seriam “derrubados”, dando vazão ao seu projeto crítico, que em suas últimas obras se direcionaram para “transvaloração de todos os valores”, colocando os valores dominantes da cultura sob o martelo “corrosivo e libertador” (HEIDEGGER, 2007, p.5) de sua filosofia. Nietzsche escreve:

“Depois de resolvida a parte de minha tarefa que diz Sim, era a vez de sua metade que diz Não, que faz o Não: a tresvaloração mesma dos valores existentes, a grande guerra – a conjuração do dia da decisão. Nisso está incluído o lento olhar em volta, a busca de seres afins, daqueles que de sua força me estendessem a mão para a obra de destruição” (EH/EH ;”Além do bem e do mal”, § 1).

Pois de acordo com Nietzsche, primeiro seria preciso destruir os “ídolos”; os pressupostos desgastados e ultrapassados que engendraram a nossa cultura e os seus valores; é desse ponto de vista que critica a metafísica, a religião e a moral.

¹⁰De acordo com Machado (2002, p. 89), a desvalorização dos valores dominantes da filosofia e uma valorização dos valores subordinados é apenas um dos aspectos da transvaloração; o projeto de Nietzsche de transvaloração de todos os valores significa “a mudança do princípio de avaliação e, por conseguinte, a vitória da vontade afirmativa de potência, da superabundância de vida sobre os valores dominantes do niilismo; é um contramovimento que segue uma trajetória vertical que vai dos valores à avaliação e da avaliação à força de quem avalia. A questão do valor é, em última instância, a questão das condições de intensificação ou conservação, de aumento ou diminuição da vida.

Marton (2009, p.77) observa que outra possibilidade de interpretação seria a de considerar-mos a transvaloração um processo cujo objetivo seria o de inverter os valores. Em uma carta enviada a um amigo em 1888, Nietzsche comenta que a sua finalidade era a de “realizar obra análoga à dos alquimistas: transformar em ouro o que até então foi odiado, temido e desprezado pela humanidade”.

Nesse sentido, transvalorar poderá ser compreendido como uma proposta para a criação de novos valores. No Zarathustra, Nietzsche exalta a imagem do criador, daquele que estabelece a medida e o valor de todas as coisas, conferindo por ele mesmo o sentido de sua existência na terra, pois a ele caberia questionar as ideias referentes à existência de valores em si; absolutos, imutáveis, eternos, posicionando-se contra o absolutismo desses valores, ao desconstruir a crença em sua origem metafísica.

Dentro desse contexto, Nietzsche afirma a relatividade dos valores, associando-os a concepção de “avaliação”, pois o seu objetivo era o de demonstrar que os valores são criações humanas, que é o homem que confere valor ou sentido às coisas, e que inclusive os valores metafísicos não passam de uma ficção criada pelo homem que possui “o pior dos gostos, o gosto pelo incondicional”. Nietzsche escreve: “Valores às coisas conferiu o homem, primeiro para conservar-se – criou, primeiro o sentido das coisas, um sentido humano! Por isso ele se chama “homem”, isto é: aquele que avalia.” (Za/ZA, § I, “De mil e de um fitos”, p.75).

Assim, ao percorrermos o percurso do pensamento de Nietzsche, constataremos que o seu objetivo era o de possibilitar ao homem vislumbrar uma nova imagem de si e da existência. Ao definir o homem como “aquele que avalia”, Nietzsche sustenta a ideia de que o valor é produto da avaliação, e que portanto, avaliar é criar, apontando o caminho para a criação de novos valores, e o homem criador como o princípio de todo valor.

1.8 – A vontade de Potência e o Eterno retorno¹¹

Onde encontrei vida, encontrei vontade de potência. (Assim falou Zaratustra)

Após desenvolver a ideia da transvaloração dos valores, na segunda parte do *Zaratustra* surge pela primeira vez em uma obra publicada de Nietzsche a expressão “vontade de potência”¹². De acordo com Machado (1997, p.73), o seu sentido na primeira parte do livro não é muito claro, porém surge fundamentalmente associado a ideia de valor. Segundo Fink (1988, p.80) a doutrina da vontade de potência, é a potência universal que age no jogo da liberdade humana, é “o princípio de toda a avaliação”. Em “De mil e de um alvos”, a “vontade de potência” está relacionado à vida humana, ressaltando a natureza antropológica da questão referente ao valor, pois de acordo com a concepção de Nietzsche, o valor é a expressão da vontade de potência do homem, substituindo o fundamento metafísico dos valores por uma concepção elaborada a partir da condição humana; condição essencial para o projeto Nietzscheano, pois apenas a partir da concepção do homem como o criador de valores, como avaliador, é que se torna possível a realização da proposta para que ele supere as suas condições anteriores, erume em direção ao Super-homem.

De acordo com Suffrin (2003, p.124) a vontade de potência é o elemento fundamental que norteia o princípio de interpretação e avaliação do real de Nietzsche/ Zaratustra, pois, compreender algo, é discernir a partir dela uma vontade de potência, sendo que o seu valor lhe será conferido segundo a vontade de potência que ela expressa. Nesse sentido, o que está em jogo é a compreensão que o real, o ser é vontade de potência; todas as coisas são potências que querem “negar ou afirmar, abrigar-se ou desenvolver-se, ultrapassar-se ou negligenciar-se”. No capítulo “Do superar si mesmo” Zaratustra afirma: “E este segredo a própria vida me confiou:

¹¹De acordo com Casanova (2007), nos trabalhos sobre Nietzsche no Brasil, costuma-se traduzir a expressão nietzschiana *Wille Zur Macht* por vontade de potência, seguindo o modo como os franceses normalmente traduzem essa expressão. Porém, Casanova comenta que essa expressão não é adequada por várias razões, que não nos cabe discutir aqui. No presente trabalho, seguindo a linha apontada por Roberto Machado (1997), manteremos o termo vontade de potência e consideraremos o sentido do termo como o de “auto-superação: tendência a subir, vitória sobre si mesma, domínio de si mesmo, esforço sempre por mais potência” (p. 101).

¹²Segundo Machado 1997, p.74, Nietzsche já havia mencionado o termo “vontade de potência” nos fragmentos póstumos do final de 1876 – verão de 1877,23{63}, e do final de 1880, 7{206}

“Vê”, disse, **eu sou aquilo que deve sempre superar a si mesmo** (.). Onde há vida, também há vontade: mas não vontade de vida; senão – é o que te ensino – vontade de potência! Muitas coisas o ser vivo avalia mais alto do que a própria vida: mas, através mesmo da avaliação, o que falta é – a vontade de poder! (Za/ZA;II; grifo do autor)

Desta forma, Zaratustra parte da concepção da vontade de potência, para delinear as alternativas que se desvelam para o homem a partir da questão do valor. Desta perspectiva, as duas alternativas que se apresentam para o homem são o Super-homem, produto da vontade criadora, e o último homem, representante da tendência ao nivelamento e a uniformização. No “prólogo”, o último homem surge como aquele que não têm como objetivo alcançar o Super-homem, pois não possui o anseio da auto superação criadora da existência, e, portanto, não se vê como ponte para o Super-homem, sendo que, pelo contrário, pensam a si mesmos como “meta”, como finalidade: “Descobrimos a felicidade” – dizem os últimos homens – e reviram os olhos.” (Za/ZA;I;prólogo§5).

De acordo com a definição dada no prólogo sobre o que Nietzsche considerava como sendo o último homem, ou seja, o homem da modernidade, - para que ele possa criar para além de si mesmo, é imprescindível que assuma uma atitude original diante da existência, e se aproprie de sua vontade de potência, prescindindo, segundo Giacóia (2000.p.59), da rigidez de sua ideia de Auto conservação a qualquer custo: “Abandonaram as comarcas onde a vida era rigorosa, porque uma pessoa necessita de calor (...). Enfraquecer e desconfiar parece-lhes pecaminoso; anda-se com cuidado. Insensato aquele que ainda tropeça com as pedras e com os homens!” (ibdem). Machado (1997, p.740) observa que ao pensar o homem a partir da perspectiva do Super-homem, Zaratustra pensa o homem como ponte e não como “meta”:

“O homem é corda estendida entre o animal e o Super-homem; uma corda sobre um abismo; perigosa travessia, perigoso caminhar, perigoso andar para trás, perigoso tremer e parar. O que é de grande valor no homem é ele ser uma ponte e não um fim; o que se pode amar no homem é ele ser uma passagem e um acabamento” (Za/ZA;I;prólogo;§ 4)

Ao pensar o homem como “ponte”, Zaratustra segue uma trajetória contrária ao dos últimos homens, que desprezam o processo de superação próprio da vontade, resultando em uma estagnação niilista, onde ocorre a perda da *potência criativa do homem*, o que segundo Giacóia p.59, impediria que o homem realizasse por seu intermédio o que constitui o desejo premente da

vida: “superar-se a si mesma, rompendo a camisa de força em que a encerrou a moderna civilização ocidental”.

Dando prosseguimento a sua crítica, na terceira parte do livro, Zaratustra introduz paulatinamente o pensamento do eterno retorno, cujo primeiro aparecimento - ainda que de forma embrionária - é lançado como um desafio no aforismo 341 de “A Gaia Ciência” (1882):

E se um dia ou uma noite um demônio se esgueirasse em tua mais solitária solidão e te dissesse “esta vida, assim como tu a vives agora e como a viveste, terás de vivê-la ainda uma vez e ainda inúmeras vezes; e não haverá nela nada de novo, cada dor e cada prazer e cada pensamento e suspiro e tudo o que há de indizivelmente pequeno e de grande em tua vida há de te retornar, e tudo na mesma ordem e seqüência – e do mesmo modo esta aranha e este luar entre as árvores, e do mesmo modo este instante e eu próprio. A eterna ampulheta da existência será sempre virada outra vez – e tu com ela poeirinha da poeira” – não te lançarias ao chão e rangerias os dentes e amaldiçoarias o demônio que te falasse assim?

Ou viveste alguma vez um instante descomunal, em que lhe responderias: “Tu és um deus, e nunca ouvi nada de mais divino!” Se esse pensamento adquirisse poder sobre ti, assim como tu és, ele te transformaria e talvez te triturasse; a pergunta, diante de tudo e de cada coisa: “Quero isto ainda uma vez e ainda inúmeras vezes?” pesaria como o mais pesado dos pesos sobre teu agir! Ou então, como terias de ficar de bem contigo mesmo e com a vida, para não desejar nada mais do que essa última, eterna confirmação e chancela?

De acordo com Nobre (2006; p.186) a ideia do eterno retorno é a ideia de Nietzsche mais enigmática, pois além da ausência de preocupação por parte do filósofo de sistematizar as suas ideias, Nobre observa que a dificuldade de compreendê-la, talvez seja devido ao fato de que essa ideia seja mais da ordem do vivido, da experiência, do que do pensado.

Nietzsche refere-se ao eterno retorno como o “pensamento abismal”, o pensamento trágico por excelência, onde segundo Machado (1997, p.29) após enfrentar todas as formas de nihilismo, o herói assume o seu destino trágico, dizendo sim a vida como ela é sem introduzir oposição de valores e afirmando de forma poética o seu eterno retorno; a afirmação incondicional do vivido a ponto de se desejar o seu eterno retorno, o que de acordo com Nobre supõe” a abertura para a experimentação intensa e profunda do vivido”. (p.18).

Conforme MARTON (2009, p.88) observa, o percurso do pensamento de Nietzsche no que diz respeito ao eterno retorno, refere-se a duas questões que se tornarão recorrentes em seus textos, como a repetição dos acontecimentos: “cada dor e cada prazer e cada pensamento e

suspiro e tudo o que há de indizivelmente pequeno e de grande em tua vida há de te retornar” e o movimento circular, em que a mesma série de eventos se repete:” e tudo na mesma ordem e seqüência”. A estas duas questões, Marton adiciona uma terceira, indicada pelo título do aforismo: “o mais pesado dos pesos”, que na sua opinião, refere-se às conseqüências psicológicas que o pensamento do eterno retorno pode causar, pois desejar a repetição eterna de todas as coisas faria supor não só o fato de se vivenciar várias vezes e da mesma forma o que foi por nós escolhido, como também ter que viver outra vez o que não se quis, o que não se optou por viver. Dentro dessa perspectiva, Marton (p.88) questiona:

Afinal, o que ele provocaria em nós? Constituiria motivo de Júbilo ou razão de desespero? Diante dele, como nos comportaríamos? Nós nos lançaríamos ao chão e rangeríamos os dentes? Ou abençoaríamos como portador da boa nova quem dele nos falasse? Mas qualquer atitude que viéssemos a adotar não nos libertaria do fardo que, desde então, pesaria sobre nosso agir. Nem a aceitação nem a recusa desse “pensamento abissal” poderiam poupar-nos de seu impacto sobre nós. Se por ele nos deixássemos impregnar, seríamos a cada instante perseguido por essa pergunta: “Quero isto ainda uma vez e ainda inúmeras vezes?”

Dessa forma, de acordo com MACHADO (1997, p.151) o pensamento do eterno retorno surge fundamentalmente como uma prova, um teste, uma ideia desafiadora que têm por finalidade avaliar as conseqüências que a ideia de eterna repetição da vida tem sobre a vontade humana, provocando uma profunda transformação no indivíduo que a aceitasse. Nesse sentido, Machado comenta que concorda com a interpretação dada por Clement Rosset quando ao comentar o aforismo § 341 de *A gaia ciência*.¹³

Assinala que o eterno retorno é uma simples ideia, uma suposição uma hipótese, uma experimentação do pensamento que está relacionado ao âmbito afetivo do homem, e não a questão que diz respeito à verdade das coisas. É como se fosse um jogo de imaginação, que é expresso sob a forma de uma questão inquietante: “e se tudo o que é tiver sido”?

Nesse ponto, Marton (2009, p.90) observa que cabe aos leitores de Nietzsche considerarem que mais do que um problema psicológico ou questão existencial, em Nietzsche o experimentalismo é opção filosófica, exercida através do perspectivismo; - o ponto de partida de seus experimentos com o pensar.

¹³Cf. Clement Rosset, *La force majeure*, p.86 (Machado, 1997, p.151)

Sendo assim, Machado (p.152) ressalta que não é sem motivo que o pensamento que torna a filosofia de Nietzsche uma filosofia trágica “um dionisíaco dizer sim ao mundo, tal como ele é, sem desconto, exceção e seleção”, é uma ficção, uma invenção, que não quer e não pode ocupar o lugar da verdade, sob o risco de ser invalidado como saber trágico, pois é através do pensamento do eterno retorno, que o *Zaratustra* dançarino supera o niilismo moral e metafísico tornando-se um filósofo trágico. *Zaratustra* adquiriu o conhecimento dos aspectos mais terríveis da realidade, e apesar da dureza com a qual esta se desvelou diante dele, ele não encontrou nada que o fizesse criar objeções contra o eterno retorno do mesmo. Nietzsche escreve:

– Zaratustra é um dançarino -: como aquele que tem a mais dura e terrível percepção da realidade, que pensou o “mais abismal pensamento” não encontra nisso entretanto objeção alguma ao existir, sequer ao seu eterno retorno – antes uma razão a mais para ser ele mesmo o eterno sim a todas as coisas, “o imenso ilimitado sim e amém”... “A todos os abismos levo a bênção do meu Sim... (EH, assim falou Zaratustra, §6)

Em linhas gerais, Nietzsche, através do *Zaratustra* propõe ao homem uma reformulação de sua experiência existencial, pois conforme observa Suffrin ((2003, p.111), ao conceber a ideia do eterno retorno, Nietzsche cria uma nova realidade, ao eternizar o objeto temporal, conferindo ao sensível a imutabilidade, “a densidade, a plena realidade que Platão reservava as ideias”. Assim, Nietzsche responde aos metafísicos afirmando que nós já possuímos a vida plena e completa, não no além, mas aqui na terra, no mundo da ação humana, permitindo aos homens vislumbrar uma nova imagem de si metaforizada na figura do Super-homem: “aquele que quer todo o ser, sem restrição, e para toda a eternidade. Com um entusiasmo bem superior à resignação estóica, com uma plena aceitação do real até em seus piores aspectos”.

Será o pensamento do eterno retorno que servirá de inspiração para a conduta ativa, que de acordo com Nietzsche, caracterizará o Super-homem e a sua afirmação plena de todo o real, pois através de sua compreensão da ideia do eterno retorno do mesmo, e da consciência de que o mais ínfimo de seus atos deverá repetir-se eternamente, ele só faz “o que merece ser repetido uma infinidade de vezes, e durar uma eternidade”. Segundo Machado 1997, o eterno retorno, e consequentemente o “amor fati”, é uma forma de viver a vida através da aceitação e da implicação plena do indivíduo em relação a esta, pois o significado da vida é a própria vida. O *Zaratustra* é o ápice da enunciação do pensamento trágico de Nietzsche; o pensamento que possibilita um “saber alegre”, um pensamento que preconiza a alegria de viver; uma alegria

incondicional para com a vida, a realidade. Através do pensamento trágico, o homem afirma a vida, assumindo uma postura de “aprovação jubilatória da existência”.

Conforme já dissemos, segundo a maioria dos estudiosos e comentadores de Nietzsche, no *Zarathustra* encontramos uma continuação e uma condensação dos temas que atravessam toda a sua obra. Cabe ressaltar que interpretar o seu pensamento é uma iniciativa considerada complexa, devido a sua fuga de qualquer sistema filosófico convencional, e de suas inúmeras experiências não só em relação “ao pensar”, mas também em relação aos estilos e gêneros que empregou para dar forma ao seu pensamento. E, apesar de sua obra não ter sido valorizada por seus contemporâneos, ele tornou-se uma espécie de mito logo depois de sua morte em 1900, e com a difusão de suas ideias, o seu pensamento foi muitas vezes obscurecido e corrompido por ficções grosseiras.

Atualmente Nietzsche é considerado um dos mais influentes pensadores modernos europeus. Seus esforços para expor e problematizar os pressupostos que constituem a tradição filosófica ocidental e em temas como a moral e a religião, afetaram de forma profunda as gerações subsequentes de filósofos, teólogos, psicólogos, poetas e escritores; e, conforme veremos no decorrer do presente trabalho, como todo estudante universitário europeu de sua época, C. G. Jung não foi uma exceção.

CAPÍTULO II

A recepção de Nietzsche por Jung

“Eu era um garoto quando Nietzsche era professor na universidade (Basileia). Eu nunca o vi, mas via frequentemente o seu amigo Jacob Burckhard, assim como Bachofen, então não éramos separados por uma distância cósmica. O pensamento de Nietzsche foi uma das primeiras influências espirituais que eu experimentei. Tudo então era novidade, e era o que havia de mais próximo a mim.”

(SNZ, II, p.1301, tradução nossa)

2.1: Jung e Nietzsche: Conexões biográficas

“Além disso, algumas pessoas que haviam conhecido Nietzsche pessoalmente narravam curiosidades a seu respeito, que não eram precisamente simpáticas. Em geral não conheciam seus livros e se atinham às suas atitudes exteriores (...).” MSR;p.98

Enquanto na história da psicologia em geral e do movimento psicanalítico em particular a recepção de Nietzsche por Freud foi amplamente divulgada e examinada, principalmente no que diz respeito à Nietzsche ter antecipado questões centrais da teoria psicanalítica - como o tema da descoberta do inconsciente - a recepção de Nietzsche por Jung em suas ideias, e na psicologia analítica receberam pouca atenção, talvez devido às várias contradições e confusões que envolvem a questão.

Sobre isso Huskinson (2004) comenta que a recepção do trabalho e da personalidade de Nietzsche por Jung é considerada peculiar, pois, enquanto por um lado Jung prontamente reconhece a influência de Nietzsche e a similaridade de suas ideias, por outro, ele interpreta de uma forma distorcida e errônea pontos importantes de seu pensamento, além de demonstrar claramente o desconforto pessoal que sentia diante da personalidade do filósofo.

Sendo assim, e devido às inúmeras dificuldades de ordem prática que esperavam os pesquisadores que se dedicassem a essa questão, data de época recente a realização de trabalhos direcionados para o estudo da recepção de Nietzsche por Jung, cujo objetivo seria o de colocar em perspectiva as ideias de Nietzsche que, possivelmente, possam ter contribuído para a elaboração das bases teóricas da Psicologia Analítica e informado a terapia junguiana.

Paul Bishop, autor de um extenso estudo publicado com o título *The Dionysian Self* (1995), dedicado a examinar as afinidades existentes entre a vida e o trabalho de Jung e Nietzsche, ao comentar as dificuldades que enfrentou na realização de sua pesquisa, chama a atenção para o fato da inexistência de discussões específicas sobre o tema pelo próprio Jung.

Além disso, afirma que, apesar de a publicação dos seminários em 1988¹⁴ ter contribuído para aumentar o interesse sobre as bases epistemológicas de Jung e a participação de Nietzsche em particular, nenhum dos principais representantes acadêmicos da psicologia analítica preocupou-se em analisar e compreender de que forma as ideias de Nietzsche influenciaram a construção das bases teóricas da psicologia de Jung. Bishop relata que as principais fontes de informações utilizadas por ele na pesquisa que empreendeu sobre o tema foram a correspondência publicada de Jung, a autobiografia, entrevistas, os seminários, e a “marginália”: comentários e marcações de texto realizados por Jung em seus próprios exemplares da obra completa de Nietzsche.(p.16)

Essas anotações fornecem uma grande quantidade de informações úteis sobre a leitura que Jung empreendeu da obra de Nietzsche, ajudando a determinar a época da aquisição de certos textos e revelando quais as passagens que foram lidas de forma mais atenta. No caso do Zaratustra, elas permitem pesquisar, nas mesmas edições que foram utilizadas por Jung, à época dos seminários. Essas anotações são um documento confessional e revelam não só as passagens com as quais ele concordava ou discordava, como também a sua interpretação das ideias do filósofo.

Porém, cada uma dessas fontes apresentam alguns problemas; pois não obstante o fato de permitirem vislumbrar alguns aspectos importantes da relação de Jung com Nietzsche, no entanto não localizam e nem determinam de forma precisa a área e a extensão das ideias do filósofo presentes no trabalho científico de Jung.

Dentro desse contexto, essas indeterminações podem ser reputadas ao fato de que, nas inúmeras entrevistas que concedeu ao longo de sua vida, Jung nunca demonstrou a preocupação de fornecer informações detalhadas sobre o assunto; por sua vez, a sua autobiografia *Memórias, Sonhos e Reflexões*¹⁵ (1962) foi compilada por sua secretária Aniela Jaffé, sendo que a autoria não é inteiramente de Jung. Sobre os seminários Bishop ressalta que estes¹⁶ baseiam-se em anotações feitas pelos seus participantes, sendo que, devido a este fato, o texto está sujeito a

¹⁴Seminar on Nietzsche's ZARATUSTRA – notes of the seminar given in 1934-1939 by C.G Jung ; edited by James L. Barrett; Bollingen Series XCIX; Princeton University press;1988

¹⁵No original “Erinnerungen, Träume, Gedanken” gravado e editado por Aniela Jaffé; No Brasil “Memórias, Sonhos e Reflexões”; primeira edição publicada em 1975 pela Editora Nova Fronteira, referido no texto como MSR, seguido pela referência da página.

¹⁶Seminar on Nietzsche's Zaratustra; Edited by James L. Jarrett; referido no texto como SNZ.

imprecisões; a coletânea de cartas¹⁷ está incompleta, pois de acordo com Jaffé (Cartas,2002 vol, p.9), a família de Jung ainda não havia conseguido decidir-se quanto à seleção das cartas pessoais que seriam enviadas para publicação. A coletânea contém aproximadamente mil cartas, e nela, Nietzsche não é mencionado com muita frequência.¹⁸

Carl Gustav Jung nasceu a 26 de Julho de 1875 em Kesswil, na Suíça, onde seu pai, o pastor protestante Paul Achilles Jung, exercia as suas funções. Em 1879, Paul Achilles foi transferido para uma cidade localizada nos arredores da Basileia, na época um dos mais importantes centros culturais da Europa, onde Jung realizou seus estudos e cursou a faculdade de medicina entre os anos de 1895-90.

Quando Jung ingressou na Universidade da Basileia, Nietzsche havia sido aposentado de suas atividades docentes há dezesseis anos e, embora Jung nunca tenha conhecido Nietzsche pessoalmente, cresceu na época em que o filósofo ainda se encontrava vivo e internado em um asilo para doentes mentais¹⁹, enquanto a popularidade de suas idéias fora do círculo acadêmico aumentava.

De acordo com a pesquisa realizada por Bishop (1995,p.21), existiam diversas conexões entre os parentes e amigos de Jung e Nietzsche, como Ludwig Binswanger (1881-1966), um dos assistentes de Jung na clínica Burghölzli, que o ajudou a implementar as suas experiências com a associação de palavras. Binswanger era sobrinho de Otto Binswanger (1852-1929), professor de

¹⁷Cartas de C.G Jung; editado por Aniela Jaffé, Zurique em colaboração com Gerhard Adler, Londres; Título original: Briefe: no texto será usada para citações a edição em três volumes da editora vozes, 2002.

¹⁸Jung menciona Nietzsche em sua correspondência publicada em 16 ocasiões: (1) Carta à Freud em 25 de novembro de 1907, onde Nietzsche é mencionado no contexto da visão de Otto Gross's sobre a sexualidade; (2) carta à Freud em 25/31 de dezembro de 1909; (3) carta à Freud em 2 de Janeiro de 1912, onde faz referência ao relacionamento de Lou Andréas Salomé e Nietzsche; (4) Carta à Hermann Graf Keyserling de 2 de janeiro de 1928; (6) carta à Hermann Graf Keyserling de 12 de maio de 1928; (7) Carta à Walter Robert Corti em 30 de abril de 1929; (8) carta à Arnold Künszli em 28 de fevereiro de 1943; (9) carta para Arnold Künszli em 16 de março de 1943; (10) carta à Miss Pilo Nanavutty em 11 de novembro de 1948; (11) carta ao Dr. Willi Bremi em 11 de dezembro de 1953; (12) carta ao Prof Ernst Hanhart em 2 de março de 1957; (13) carta ao Dr. Herbert E. Bowman em 18 de junho de 1958; (14) carta à Joseph F. Rychlak em 27 de abril de 1959; (15) carta à Margaret Sittler em 29 março de 1960; (16) carta ao Ver. Arthur W. Rudolph em 5 de janeiro, e uma carta até então não publicada ao Dr. Bahadurji em 30 de setembro de 1948, onde realiza alguns esclarecimentos sobre os seminários de 1934. BISHOP,1995,p.45 N)

¹⁹Referência ao colapso mental sofrido por Nietzsche em Turim nos primeiros dias de janeiro de 1889, após o qual permaneceu recluso até o seu falecimento em 25 de agosto de 1900. (LEFRANC, 2005, p.10)

psiquiatria na clínica de psiquiatria da universidade de Jena, o local onde Nietzsche foi tratado após o seu colapso em 1889-1890.

Os pais de Jung, Johann Paul Achilles Jung (1842-1896) e Emilie Jung (1848-1923), eram familiarizados com Elisabeth Förster-Nietzsche. Quando Nietzsche faleceu, em agosto de 1900, Elizabeth incluiu o nome de Jung na lista dos convidados para o funeral, embora não haja evidências de que ele tenha comparecido²⁰

Consta, inclusive, que o próprio Jung, com o intuito de esclarecer uma passagem do Zaratustra, em cuja narrativa sugere ter encontrado um exemplo do fenômeno conhecido por “criptomnésia”²¹, correspondeu-se com Elisabeth Förster- Nietzsche durante um certo tempo. Em um dos ensaios presentes em seu livro *A vida Simbólica, As funções do inconsciente*⁹(§ 456), Jung recorda:

“Como encontrasse esse caso em 1902, ainda tive a oportunidade de escrever à Senhora Elisabeth Förster- Nietzsche, irmã do autor: lembrou-se que ela e seu irmão haviam lido as *Blätter aus Prevost* quando o autor tinha onze anos de idade, mas não se lembrava especificamente dessa história” (JUNG, 2000, p.294).

Os anos passados na Universidade e a sua participação no movimento psicanalítico proporcionaram à Jung a oportunidade de conhecer três pessoas que conviveram intimamente com Nietzsche: Jacob Burckhardt (1818-1897), Bachofen (1815-1887) e Lou Andreas- Salomé (1861-1937).

A primeira delas foi Jacob Burckhardt, crítico e proeminente historiador da Renascença, lecionou na Universidade da Basileia de 1818 até 1897, foi amigo e colega de Nietzsche, com quem se encontrava com frequência até este se aposentar definitivamente em 1879. Burckhardt possuía uma grande reputação no meio acadêmico da Basileia, era considerado “uma instituição cultural”, visto como uma espécie de patrono da Universidade da Basileia. (SHERRY, 2008, p.6). Jung recorda:” nós jovens estudantes da Basileia, venerávamos como um grande homem, já legendário, que vivera e atuara em nosso meio” (MSR, p.94)

²⁰De acordo com informação fornecida pelo filho de Jung Herrn Franz Jung. (Bishop,1995,p.21)

²¹Em seu livro *A Vida Simbólica*, (1997) Jung define a criptomnésia como uma “lembrança oculta” (p.203) algo já visto que se desloca para o inconsciente, e que surge posteriormente como se fosse algo novo, ou uma criação do próprio sujeito, do qual ele se apropria como se fosse sua.

Não há registros de que Jung tenha se encontrado com Burckhardt pessoalmente. O elo que o mantinha relacionado de alguma forma ao historiador era o sobrinho neto de Burckhardt, Albert Oeri, amigo íntimo de Jung, conheceram-se na época da sociedade de Zofíngia, e a amizade se prolongou até a velhice de ambos.(MSR,p.94)

De acordo com Clarke (1992) a biblioteca de Jung abrigava os principais trabalhos de Burckhardt, comprovando que este exerceu uma importante influência intelectual sobre Jung. Em suas memórias, ao comentar sobre as suas bases epistemológicas, recorda como foi fortemente influenciado pela atmosfera cultural da Basileia, que na época de sua juventude ainda se encontrava saturada das ideias de Burckhardt e Nietzsche.

No que diz respeito ao relacionamento entre Burckhardt e Nietzsche, em sua autobiografia, Jung comenta que Burckhardt era considerado uma autoridade proeminente no que dizia respeito não só as ideias, mas principalmente a personalidade de Nietzsche. Por esta razão, as observações feitas por Burckhardt eram bastante divulgadas nos círculos universitários da época, sobre isso Jung comenta:

“Nessa época, ele (Nietzsche) era muito discutido e freqüentemente rejeitado pelos estudantes “competentes” de filosofia. Isso permitiu-me tirar algumas conclusões acerca das resistências que reinavam nas altas esferas. A autoridade mais alta, naturalmente, era a de Jacob Burckhardt, cujas opiniões críticas sobre Nietzsche eram bastante conhecidas. (MSR, p.98)

Conforme a passagem acima revela, podemos perceber que Nietzsche nunca foi totalmente aceito pela sociedade conservadora da Basileia. Não só as suas ideias, como também a sua personalidade, provocavam curiosidade e perplexidade nas mentalidades burguesas de sua época.

Jung prossegue com suas recordações ressaltando que várias pessoas que conheceram Nietzsche pessoalmente, se dedicavam a espalhar fofocas e indiscrições a seu respeito, e que a grande maioria não conhecia sequer os “seus livros e se atinham às suas atitudes exteriores, propícias a mal-entendidos: sua “pose” de cavalheiro, sua maneira de tocar piano, seus exageros

estilísticos, eram particularidades que irritavam os nervos dos habitantes da Basileia de então. ”(MSR, p.98).

Segundo Jung, apesar da opinião geral de seus contemporâneos em relação a Nietzsche ter sido profundamente negativa, “não foi isso, entretanto, que retardou minha leitura de Nietzsche” (MSR,p.98), declarando que, ao contrário, a controvérsia que existia em torno do filósofo “teria sido um forte estímulo” à sua leitura. Essa afirmação sugere que a sua hesitação em relação a Nietzsche devia-se principalmente a motivos pessoais, fato cuja discussão será aprofundada no decorrer do presente capítulo.

Embora não haja registros sobre a ocorrência de algum tipo de contato pessoal entre Jung e Johann Jakob Bachofen (1815 -1887), este foi um importante ponto de conexão entre o interesse de Nietzsche em cultura grega antiga e a fascinação de Jung por Nietzsche e Dionísio. Bachofen foi um importante historiador dedicado à religião, ao estudo dos mitos e à simbologia. Lecionou na Basileia de 1858 a 1893 (BISHOP, 1995, p.22), o que permitiu que Jung eventualmente o encontrasse na rua.

Devido ao seu trabalho, Bachofen promoveu no meio acadêmico da Basileia uma mediação entre o Romantismo do século XVIII e a filologia do século XIX, fornecendo para Nietzsche e, provavelmente por meio deste, para Jung, alguns dos elementos essenciais na constituição de suas respectivas obras. Nietzsche e Bachofen foram colegas na Basileia e há indícios de que Nietzsche, enquanto estava escrevendo *O nascimento da tragédia* (1872), leu algumas das obras mais importantes de Bachofen.

A terceira pessoa que estabeleceu uma conexão entre Jung e Nietzsche foi Lou Andreas-Salomé (1861-1937), Uma jovem intelectual russa que foi apresentada à Nietzsche por seu amigo Paul Rée (1849-1901); Nietzsche encantou-se com a sua inteligência e alimentou planos de fazê-la sua discípula:

Até aqui jamais pensei em fazer você “ler alto ou escrever” para mim; mas desejei muito poder ser seu mestre. Em última instância, para dizer a verdade toda: agora procuro pessoas que possam ser meus herdeiros: trago comigo algumas coisas que não se podem ler em meus livros – e para isso procuro a terra mais bela e mais fecunda (NIETZSCHE apud SAFRANSKI, p. 231)

Apaixonado por ela e persuadido de que tinha encontrado a única mulher capaz de compreendê-lo, pediu a sua mão em casamento; Lou recusou-se. Nietzsche, Rée e Lou constituíram uma “espécie de trindade intelectual” (ROUDINESCO, 1997, p.23), até que Lou optou por ir viver com Rée, fato que, em conjunto com as intrigas de Elizabeth Förster-Nietzsche, contribuiu para o rompimento definitivo e amargo da amizade entre ambos.

Em 1912, Lou-Andreas-Salomé se apresenta por carta à Freud e logo se torna uma de suas devotas mais fervorosas, comparecendo com regularidade às reuniões do círculo psicanalítico. É possível que ela e Jung tenham conversado sobre Nietzsche, porém não existe nenhuma evidência do fato em livros ou correspondência. Bishop observa que é difícil determinar a importância desses “elos” no que diz respeito à recepção de Nietzsche por Jung, mas o fato de ter encontrado pessoas que conheceram Nietzsche pessoalmente talvez tenha servido de estímulo ao interesse que nutria pelo filósofo.

2.2- A correspondência

“Em suma, para mim Nietzsche foi o único de sua época que deu algumas respostas adequadas a algumas questões prementes que eram mais sentidas do que pensadas.” Jung

Conforme já dissemos, uma das principais fontes de informações disponíveis sobre a recepção de Nietzsche por Jung, estão presentes nas inúmeras cartas enviadas e recebidas ao longo de sua vida. Na introdução de autoria de Aniela Jaffé para a edição da coletânea das cartas publicadas, ela comenta a ambivalência que Jung experimentava em relação a sua correspondência, pois além de sentir-se sobrecarregado com o que considerava um trabalho complementar, o volume das cartas às vezes aumentava de tal forma que o fazia afligir-se com o fato.

No entanto, apesar do incomodo que a troca de cartas provocava, com o passar do tempo Jung sentia aumentar a sua necessidade de corresponder-se “com o mundo sobre questões científicas, desfazer mal-entendidos a respeito de suas concepções ou indicar um caminho a quem procurava orientação”. Desta forma, durante várias décadas foi sendo trocado um grande número

de cartas, que atualmente representa um complemento e uma espécie de comentário sobre a sua obra. Bishop (1995, p.44) observa que, em sua correspondência, apesar da importância que alegava conferir à Nietzsche, Jung não o menciona com muita frequência.

Nas dezesseis vezes em que o nome de Nietzsche é mencionado por Jung, as cartas mais importantes são as que foram enviadas à Freud em 25/31 de Dezembro de 1909, duas cartas enviadas em 2 de Janeiro e 12 de Maio de 1928, e duas cartas escritas perto do fim de sua vida, datadas de 27 de Abril de 1959 e 5 de Janeiro de 1961, nas quais Jung responde à perguntas especificamente direcionadas às influências filosóficas de suas ideias. Em outras cartas Nietzsche é mencionado apenas de passagem.

No que diz respeito a sua correspondência com Freud, quando Jung autorizou a publicação da coletânea organizada por Aniela Jaffé, excluiu as cartas dele à Freud. Após as negociações que ocorreram posteriormente entre os herdeiros de ambos, tornou-se possível, a partir de 1970, o acesso a estes documentos. (CARTAS, 2002,I;p.7))

As cartas de Jung à Freud são documentos importantes no que diz respeito não só a relação de Jung com Nietzsche, mas também no que diz respeito ao rompimento entre Jung e Freud. As cartas enviadas durante o período compreendido entre 1909 e 1910 refletem claramente o interesse crescente de Jung em temas mitológicos em geral e no deus Dionísio em particular, tema que, na maioria das vezes, aparece associado ao nome de Nietzsche.

Em 1909, a atenção de Jung pareceu fixar-se na imagem de um deus que morria e renascia; em uma carta datada de 15 de Novembro de 1909, Jung associa explicitamente Dionísio com o deus egípcio Osíris e outras divindades fálicas:

“O deus morrente/ressurgente (mistérios órficos, Tamuz, Osíris [Dioniso], Adônis etc.) é fálico por toda parte. No festival de Dioniso no Egito as mulheres punham o falo num cordão, puxando-o para cima e para baixo: “o deus morrente/ressurgente”. Pensosamente cômico de meu extremo diletantismo, temo a toda hora que esteja a lhe expor banalidades.” (McGUIRE 1976, p.316)

Bishop (1995, p.61) comenta que talvez fosse improvável que Freud suspeitasse o que as investigações mitológicas de Jung iriam provocar no seu “príncipe herdeiro”, ou o que “os pés de Dioniso brevemente iriam dançar em um tom diferente da teoria sexual de Freud”.

Semanas mais tarde, Jung irá colocar a questão do Dionisíaco em primeiro plano em uma longa carta datada de 25/31 de dezembro de 1909. Nessa carta, Jung irá concordar com Freud sobre a relevância do tabu do incesto, porém sugere que a importância da presença de elementos Dionisíacos em culturas anteriores, não foi suficientemente explorada, afirmando que não seria possível resolver os problemas contemporâneos relativos à neurose e à psicose sem o estudo da mitologia e da história da civilização:

“O problema da Antigüidade não me sai da cabeça. É um osso duro de roer! Ainda que aí resida sem dúvida uma boa parcela de sexualidade infantil, isso não é tudo (...) Teria muito a lhe dizer sobre Dioniso, se não fosse por carta. *Nietzsche*¹² parece ter ido bem longe a esse respeito. Ocorre-me que a exaltação dionisíaca fosse um canal partido de sexualidade, e ainda insuficientemente explorado na significação histórica que apresenta, do qual fluíram para o cristianismo, mas noutra formação de compromisso, alguns elementos essenciais”. (McGUIRE, 1976, p. 334)

Aqui Nietzsche é citado e Jung estabelece uma clara ligação entre Nietzsche e o Dionisíaco. E na medida em que Jung prosseguia com as suas reflexões sobre Dionísio e mitologia em geral, se afastava cada vez mais da posição de Freud, o que culminou com o rompimento entre os dois.

Em uma carta datada de 3 de março de 1912, portanto, aproximadamente um ano antes do rompimento definitivo, no que parece ser um presságio do afastamento dos dois, Jung cita uma das passagens *Zaratustra*²²:

“Certamente que tenho opiniões que não são as suas quanto às verdades básicas da psicanálise – embora não haja certeza nem mesmo quanto a isso, pois não se pode debater por carta tudo o que existe no mundo – mas o senhor não irá, acho eu, considerar o fato como uma ofensa. Estou pronto para, a qualquer momento, adaptar as minhas opiniões ao juízo de alguém que sabe mais, e sempre estive. Jamais teria tomado o partido do senhor, em primeiro lugar, se a heresia não corresse no meu sangue. Visto que não tenho ambições professorais, posso permitir-me admitir erros. Que Zaratustra fale por mim:

“Paga-se mal a um professor, se se permanece apenas um aluno.

E Por que, então, não arrancariam vocês os meus galhardões?

Vocês me respeitam; mas que tal se algum dia o nosso respeito caísse?

Tomem cuidado para que uma estátua que cai não atinja as suas cabeças!

²²Passagem presente no final da primeira parte, na seção intitulada “Da virtude dadivosa” p.92; tradução de Mário da Silva: 3 edição; Editora civilização Brasileira: Rj

Vocês não se tinham procurado ainda quando me encontraram.

Assim agem todos os crentes.

Peço agora que vocês me percam e encontrem a si mesmos; e somente quando todos me tiverem negado voltarei a vocês”

Foi isso que o senhor me ensinou através da psicanálise. Como alguém que é verdadeiramente seu seguidor, tenho que ser corajoso, ainda mais em relação ao senhor.” (McGUIRE, 1976, p.559)

Como podemos observar por intermédio da carta citada a cima, nessa época a relação entre Jung e Freud já apresentava sinais de desgaste. Quando ocorreu o rompimento definitivo, Jung já havia publicado *Metamorfoses e Símbolo da Libido*²³ na qual expunha o seu conceito de energia psíquica, discordando de Freud em relação a conceitos básicos sobre a natureza do inconsciente. Pois, segundo Jung, a energia psíquica, ou libido, não é de natureza exclusivamente sexual. (GRIMBERG, 1997). Neste livro, Jung dedica um de seus capítulos à realização de uma análise de quatro poemas de Nietzsche, na qual, a partir da estrutura mítica dos textos, é feita uma amplificação dos símbolos e das imagens arquetípicas que os compõem. (PARKES, 1999).

Como foi dito antes, em sua correspondência, Jung não é muito específico no que diz respeito à identificação de influências diretas das ideias de Nietzsche em sua obra. Como exemplo, citaremos a seguir duas cartas: a primeira, de 27 de abril de 1959, na qual Jung, ao ser indagado a respeito de suas influências filosóficas, responde à pergunta de seu correspondente de uma maneira bastante imprecisa, reconhecendo a influência de Nietzsche, porém sem desdobrar-se em maiores detalhes. Jung escreve: “A influência filosófica que prevaleceu na minha educação foi a de Platão, Kant, Schopenhauer, Ed. V. Hartmann e Nietzsche. Estes nomes caracterizam ao menos meus estudos principais em filosofia” (CARTAS, 2003: III; p.209).

E a segunda, de 5 de Janeiro de 1961, escrita aproximadamente seis meses antes do seu falecimento, na qual Jung responde a uma pergunta especificamente direcionada a essa questão nos seguintes termos:

“Seria uma tarefa por demais ambiciosa dar-lhe um relato detalhado da influência do pensamento de Nietzsche sobre o meu desenvolvimento. Passei minha juventude na cidade que nasceu Nietzsche como professor de filologia clássica. Cresci numa atmosfera ainda vibrante com o impacto de seus ensinamentos, ainda que suas investidas

²³Na primeira publicação em agosto de 1911 *Símbolos e transformação da libido*

encontrassem sempre resistência. Eu não consegui fugir da profunda impressão de sua indubitável inspiração (“Ergriffenheit” = comoção). Ele foi sincero, o que não se pode dizer de muitos professores acadêmicos para os quais a carreira e a vaidade significa infinitamente mais do que a verdade. O que mais me impressionou foi seu encontro com Zaratustra e então a sua crítica “religiosa” que dá à paixão um legítimo lugar na filosofia como um motivo bem real ao filosofar. As *Unzeitgemässe Betrachtungen* me abriram mais os olhos do que a *Genealogie der Moral* ou sua ideia do “eterno retorno” de todas as coisas. Sua perspicácia psicológica que penetrava em tudo me deu uma profunda compreensão daquilo que a psicologia é capaz de fazer.

Em suma, para mim Nietzsche foi o único de sua época que deu algumas respostas adequadas a algumas questões prementes que eram mais sentidas do que pensadas. Max Stirner, que eu li na mesma época, deu-me a impressão de um homem que procurava dizer uma verdade infinitamente importante com meios inadequados. Comparado a ele, parece-me que a figura de Zaratustra é melhor formulação. Estes são os pontos mais importantes que gostaria de aduzir sobre Nietzsche e sua influência sobre mim” (JUNG, 2003: III; p. 313)

Conforme podemos observar, pontos importantes são abordados na carta de forma mais objetiva, como a hierarquização estabelecida na ordem de leitura dos textos de Nietzsche. Jung conta que privilegiou o *Zaratustra*, a crítica à religião e os textos de *Unzeitgemässe Betrachtungen*²⁴, cuja leitura considerou mais importante do que os textos da Genealogia da moral (1887) ou da doutrina do Eterno Retorno.

Bishop (p.46) observa que, na carta, Jung ressalta a primazia dos afetos presente na obra de Nietzsche, referindo-se de maneira velada²⁵ à importância dada pelo filósofo ao princípio do dionisíaco, ao qual alude por meio da palavra “Ergriffenheit”: “eu não consegui fugir da profunda impressão de sua indubitável inspiração (“Ergriffenheit” = comoção).” (CARTAS, 2003: vol III; p.313), sugerindo a natureza inconsciente da inspiração de Nietzsche, uma questão que surge em suas cartas para a irmã do filósofo e é mencionada repetidas vezes em suas obras completas, particularmente ao se referir ao arquétipo de Wotan/Dionísio, cuja questão foi extensamente discutida no SNZ.

A carta de 5 de janeiro de 1961 contém muito do que ele conta sobre a sua relação com Nietzsche em sua autobiografia *Sonhos memórias e Reflexões* (1962); texto que fornece informações importantes sobre a afinidade intelectual existente entre ambos os autores. Na carta, ele sintetiza os pontos principais de sua relação com Nietzsche, como a presença de Nietzsche na atmosfera universitária da Basileia, a intensidade e autenticidade das experiências de Nietzsche, a

²⁴Em inglês *Untimely Meditations*. (Bishop, 1995, p.47), em português *Considerações extemporâneas*.

²⁵Em inglês *passion*. Alusão ao dionisíaco. Cf. o capítulo “O apolíneo e o dionisíaco. Nietzsche: o nascimento da tragédia”, em *Tipos psicológicos* (OC, vol. VI) Cartas, p.314 N)

importância do Dionisíaco para Nietzsche, o trabalho de Nietzsche como modelo de investigação psicológica e a relevância das questões fundamentais discutidas por Nietzsche para a contemporaneidade.

A seguir, será exposta, de forma breve, a maneira como esses pontos são abordados por Jung em sua autobiografia, texto que, apesar de ser considerado questionável como uma fonte histórica válida, no entanto fornece informações importantes que ajudam a esclarecer alguns aspectos essenciais da recepção de Nietzsche por Jung.

“Memórias, sonhos e reflexões”

“(…) mas eu nutria uma angústia secreta de ser parecido com ele, (…)
Jung

Após superar a aversão que sentia diante da ideia de “se expor e à sua vida aos olhos do mundo”, é publicado em 1962 *Memórias Sonhos e Reflexões*. O livro foi escrito em parceria com sua secretária Aniela Jaffé, cuja “primeira tarefa consistiu exclusivamente em formular perguntas e anotar as respostas de Jung”. Jaffé (MSR, p. 7). Jaffé comenta, no prefácio de sua autoria, que Jung foi vencendo suas resistências ao longo do trabalho e que “No início, ele mostrou-se reservado e reticente para logo em seguida falar com interesse crescente acerca de si próprio, de sua formação, de seus sonhos e pensamentos. Sendo assim, no final do ano de 1957 e de “um período de inquietação interior”, principiaram a emergir imagens de sua infância há muito esquecidas e Jung decide ele mesmo escrever sobre a sua infância, disposição que posteriormente evoluiu para a autoria de outros capítulos do livro.

Autores que se dedicaram à pesquisas sobre Jung e sua obra como Bishop (1995), Parkes (1999) e Noll (1996), questionam a validade do conteúdo histórico do livro, pois, de acordo com eles, alguns fatos da vida de Jung foram suprimidos por exigência de seus familiares. Bishop (p.48), ressalta ainda outro fator que poderia ter contribuído de alguma forma para a imprecisão dos dados contidos no livro: a idade avançada de Jung. O livro foi publicado apenas três anos

antes de seu falecimento, fato que seria responsável por incluir passagens “where is evident that the line between remembering and vague reminiscing is a thin one”²⁶(p.48)

No entanto, tomando como ponto de partida estes elementos, convém esclarecer que a proposta de Jung no tocante a este trabalho não era, de forma alguma, utilizar-se da linguagem científica ou “experimentar-se como um problema científico”(MSR,p.19); o que certamente explica a dificuldade alegada por alguns pesquisadores em obter informações precisas do texto. No prólogo do livro Jung declara:

Minha vida é a história de um inconsciente que se realizou. Tudo o que nele repousa aspira a tornar-se acontecimento, e a personalidade, por seu lado, quer evoluir a partir de suas condições inconscientes e experimentar-se como totalidade. A fim de descrever esse desenvolvimento, tal como se processou em mim, não posso servir-me da linguagem científica: não posso me experimentar como um problema científico. (MSR, p.19)

Jung prossegue ressaltando o enfoque que deu à sua autobiografia, esclarecendo que para ele só eram dignas de serem narradas as suas experiências interiores, formadas por seus sonhos e fantasias, que “constituíram a matéria original de meu trabalho científico. Foram como que uma lava ardente e líquida a partir da qual se cristalizou a rocha que eu devia talhar.” (p.19)

Dentro dessa perspectiva, no que diz respeito a Nietzsche, Bishop (p.49) observa que, a despeito da atmosfera de mistério que cerca o livro e a sua pretensão de mostrar o “autentico” Jung, as suas memórias revelam ao público somente o que ele quer que pensem sobre a sua relação com Nietzsche. Embora, o fato de ser citado algumas vezes na autobiografia de Jung confirme a importância que a personalidade e as ideias do filósofo assumiram em sua vida e obra, não é especificada de forma direta e precisa a extensão ou a natureza dessa participação.

No entanto, é interessante observar que, embora tenha crescido ao longo dos anos o número de referências feitas a Nietzsche em seus trabalhos, foi de forma reticente que abordou essa questão em sua autobiografia. Mesmo após estabelecer a importância de Nietzsche em sua infância e nos tempos de estudante, Jung não menciona os Seminários sobre o Zaratustra que foram realizados durante cinco anos entre 1934-1939. Contudo, segundo Parkes (1999), uma

²⁶Onde é evidente que a linha entre recordação e vaga reminiscência é muito tênue (Tradução nossa)

comparação da autobiografia de Jung com as suas obras completas sugere a possibilidade de que o seu trabalho pode ser considerado como uma resposta desenvolvida em torno da questão do “dionisíaco”: fenômeno do qual Nietzsche obteve uma profunda intuição, mas que, de acordo com Jung, não alcançou integralmente a compreensão de suas implicações.

De acordo com essa perspectiva, Bishop,1995 e Parkes,1999 observam que antes de serem procuradas referências diretas feitas a Nietzsche na autobiografia de Jung – o que só acontecerá a partir dos capítulos que se referem aos seus anos de estudante – deve-se considerar duas das experiências pelas quais passou em sua infância e sobre as quais manteve um silêncio diplomático; experiências que sugerem que, desde muito cedo em sua vida, Jung “had intimations of forces corresponding to the experience of the dark underside of life which Nietzsche called Dionysios”²⁷ (Bishop, p.50). De acordo com os autores citados acima, essas experiências podem ser consideradas o elemento fundamental cuja influência profunda determinou a forma de como se deu a recepção de Nietzsche por Jung.

Em suas memórias, ao referir-se à estas vivências, Jung ressalta o impacto que elas provocaram no desenvolvimento de sua personalidade e, conseqüentemente, em sua maneira de experienciar e de relacionar-se com o mundo, conferindo-lhe desde muito jovem um sentimento de solidão. De acordo com ele, essas experiências significaram a compreensão precoce de que sabia de “coisas que devo mencionar, e que os outros não sabem ou, mais frequentemente, não querem saber.” (MSR, p.49)

Sobre a primeira experiência, Jung comenta que aos três ou quatro anos teve “o primeiro sonho de que me lembro e que, por assim dizer, me ocupou durante toda a vida. Eu tinha então três ou quatro anos.” (MSR, p.25). Jung relata que, no sonho, caminhava por uma campina quando de repente descobre uma “cova sombria”. Ele desce por uma escada que o leva ao interior da cova e descobre um ambiente decorado de forma nobre, onde no meio destacava-se um trono real e sobre ele:

uma forma gigantesca quase alcançava o teto. Pareceu-me primeiro um grande tronco de árvore (...) o objeto era estranhamente construído: feito de pele e carne viva, sua parte superior terminava numa espécie de cabeça cônica e arredondada, sem rosto nem cabelos. No topo, um olho único imóvel, fitava o alto. (...) ouvi repentinamente a voz de minha mãe, como que vinda do interior e do alto, gritando: - “Sim, olhe-o bem, isto é o

²⁷Sofreu intimações das forças correspondentes a experiência do lado inferior da vida que Nietzsche denominou de Dionísios. Tradução nossa.

devorador de homens!” Senti um medo infernal e despertei, transpirando de angústia. Durante noites seguidas não queria dormir, pois receava a repetição de um sonho semelhante. (MSR, p.25-26)

Jung recorda que durante muito tempo esse sonho foi uma fonte de preocupações para ele e que só muitos anos mais tarde iria descobrir que a forma que tanto o assustou era um falo. Posteriormente, iria compreender que se tratava de um falo ritual, um elemento presente nos cultos celebrados na antiguidade aos Deuses, cujos atributos estavam relacionados aos mistérios da terra, da vegetação, da vida e da morte. O falo era símbolo de fertilidade e vida, sinal de força especial e um dos elementos que constituíam o simbolismo cerimonial dos cultos de Dionísio.

A passagem acima revela a profunda impressão sofrida por Jung diante das imagens que emergiram por intermédio do sonho, cuja ambiência relacionou com um túmulo, representação de um templo subterrâneo “cuja cortina verde lembra a campina e representa aqui o mistério da terra coberta de vegetação verdejante. O tapete era vermelho sangue.” (MSR, p.26). Em relação ao falo, considerou-o a imagem de um deus subterrâneo “que é melhor não mencionar” (p.26), mas cuja lembrança reaparecia toda vez que o nome de Jesus Cristo era mencionado de maneira enfática:” O “Senhor Jesus” nunca foi para mim completamente real, aceitável e digno de amor, pois eu sempre pensava em sua equivalência subterrânea como uma revelação que eu não buscara e que era pavorosa” (MSR, p.26, griffo nosso)

Este sonho foi interpretado por Jung como uma espécie de iniciação “aos mistérios da terra”, ao “Reino das trevas”; ao aspecto subterrâneo da existência; - elemento que evoca o elemento transformador de sua experiência, aspecto que segundo BRANDÃO (2005,II;p.138), é uma das principais características de Dionísio “o deus da metamorphósis interna e externamente”, pois “Dioniso assombra pela multiplicidade e pela novidade de suas transformações”. Jung recorda:

este sonho de criança iniciou-me nos mistérios da terra. Houve nessa época, de certa forma, uma espécie de catacumba onde os anos se escoaram até que eu pudesse sair de novo. Hoje sei que isto aconteceu para que a mais intensa luz possível se produzisse na obscuridade. *Foi como uma iniciação no reino das trevas.* Nessa época principiou inconscientemente minha vida espiritual¹⁵ (MSR, p.28) grifo nosso.

Podemos observar, a partir da passagem acima citada, que a experiência descrita por Jung pode ser considerada uma aproximação da experiência dionisíaca descrita por Nietzsche, para

quem o impulso dionisíaco é uma expressão da realidade que não admite ilusão e aparência, confrontando o homem com a sua energia irracional e caótica. Em *A visão dionisíaca do mundo*²⁸, Nietzsche descreve a experiência dionisíaca, abordando os aspectos relacionados à perda dos limites anteriormente conhecidos diante de uma nova perspectiva que emerge devido ao conhecimento dos extratos mais profundos do ser:

(...) Dioniso, no qual a inteira *desmedida*¹⁷(grifo do autor) da natureza se revelava ao mesmo tempo em prazer, em sofrimento e em conhecimento. Tudo o que até agora valia como limite, como determinação de medida, mostrou-se aqui como uma aparência artificial; a “desmedida” desvelava-se como verdade. (*A visão dionisíaca do mundo*,2010,p.23)

Jung se recorda que, no sonho, encontrou no interior da gruta um Deus inumano, saído do mundo subterrâneo que imóvel olhava para o alto e se nutria de carne humana. Somente cinquenta anos mais tarde pôde associar a imagem do sonho com:

“o alto e o baixo, estabelecendo a base de tudo o que preencheria a segunda metade da minha vida de tempestades apaixonadas? Quem perturbava a tranquilidade e a inocência com esse pesado pressentimento da vida humana, a mais madura? Quem senão o hóspede estrangeiro, vindo do alto e do baixo?” (MSR, p.28)

A segunda visão, ocorrida alguns anos depois, remete Jung à questão da ambivalência de Deus e do significado da experiência direta de sua presença: “Embora parecesse ter sido empurrado para algo de insuportável, mau e sombrio, não podia deixar de senti-lo também como um sinal de predileção” (MSR, p.48). Em sua visão, Jung imagina Deus sentado em seu trono localizado bem acima do mundo e “debaixo do trono, um enorme excremento cai sobre o teto novo e colorido da igreja; este se despedaça e os muros desabam”(MSR, p.47). Jung percebeu que Deus possuía aspectos criativos tanto o quanto destrutivos, pois trazia em si o bem e o mal: “a ideia que fora obrigado a aceitar era assustadora e com ela despertou em mim o pressentimento de que Deus bem poderia ser algo terrível.” (MSR, p.48).

Jung recorda que, após essas percepções, tornou-se profundamente angustiado, pois fora como se uma sombra houvesse sido lançada sobre sua vida, o que contribuiu para que se tornar-se profundamente meditativo. Conta que “o simbolismo de sua experiência infantil e a brutalidade das imagens que haviam surgido” lhe causaram tal perturbação que o faziam perguntar

²⁸Coletânea de textos e conferências que precedem o primeiro livro de Nietzsche *O nascimento da tragédia* publicado em 1872.

incessantemente a si mesmo: “Mas quem está falando? Quem tem e usa prudência a ponto de representar um falo em sua nudez, dentro de um templo? Quem me obriga a pensar que Deus pode destruir tão cruelmente Sua Igreja? Terá sido o Diabo quem arquitetou tudo isso?” (MSR, p.54-55)

Como a passagem acima revela, o sonho, as imagens que lhe ocorreram e a sua primeira comunhão, provocaram uma profunda crise religiosa em Jung, que experimentou um profundo estranhamento ao constatar a falta de sentido e a indiferença dos participantes da cerimônia, a começar por ele mesmo. De acordo com os padrões da sociedade de sua época, já havia atingido um grau formal considerável no que dizia respeito à iniciação religiosa sem, no entanto, experienciar algo de inédito:

“Chegou então a minha vez. Comi o pão: era insípido, como esperava. Tomei um pequeno gole de vinho, ácido e não dos melhores. Depois, fizemos a prece final e todos saíram, nem oprimidos, nem alegres, e seus rostos pareciam dizer: “Ufa, acabou-se!”. (iMSR, p.59)

Jung relata que achou a experiência de sua primeira comunhão deplorável; em relação ao fato, só permaneceu um profundo sentimento de vazio e de perda. Teve a certeza de que jamais poderia participar novamente desse tipo de cerimônia, já que, para ele, o que denominavam religião passou a significar uma “ausência de Deus”; decidiu que não voltaria mais à Igreja, pois a partir desse dia “não era um lugar da vida, mas da morte”. (p.60)

Essas impressões, somadas às experiências religiosas fracassadas de seu pai, fizeram com que Jung se afastasse da Igreja:

“Foi assim que rompeu minha união com a Igreja e o mundo circundante, tal como os conhecia. Sofrera, ao que me parecia, a maior derrota da minha vida. A aproximação e a concepção religiosa, que eu julgava ser a única relação razoável com a totalidade do universo, havia ruído, e isto significava que eu não podia mais participar da fé em geral.” (MSR,p.60)

De acordo com Bishop (1995,p. 51), essas experiências resultaram na desconstrução de sua crença em um cosmos “logocêntrico e ordenado” em geral e no mito cristão em particular, pois, a partir de suas experiências, Jung não pôde mais aceitar o conceito cristão de um universo ordenado e harmônico. A consequência de suas experiências infantis, que poderiam ser consideradas intuições embrionárias do dionisíaco, aliadas ao fracasso religioso de seu pai, provavelmente o predisporam para as ideias de Nietzsche, cuja denúncia honesta e radical da

crise religiosa da contemporaneidade anunciou a era de profunda angústia e dúvida que tanto atormentaram o pai de Jung. No aforismo 343 de *A Gaia Ciência* (1886), Nietzsche escreve:

“O maior acontecimento recente – o fato de que “Deus está morto”, de que a crença no Deus cristão perdeu o crédito – já começa a lançar suas primeiras sombras sobre a Europa. Ao menos para aqueles poucos cujo olhar cuja suspeita no olhar é forte e refinada o bastante para esse espetáculo, algum sol parece ter se posto, alguma velha e profunda confiança parece ter se transformado em dúvida: para eles o nosso velho mundo deve parecer cada dia mais crepuscular, mais desconfiado, mais estranho, “mais velho”. (FW/GC,§ 343)

Em *Memórias, Sonhos e Reflexões*, a primeira vez em que o nome de Nietzsche é citado é para comentar o fato de que o filósofo era considerado uma referência imprópria nos meios burgueses da época e que, em razão disto, era raramente mencionado nos círculos intelectuais.

Jung entrou para o ginásio na Basiléia em 1886, quando estava com onze anos de idade, e almoçava com regularidade na casa de seu tio, que exercia o seu pastorado em uma igreja da Basiléia. Jung relata que se sentiu grato pela oportunidade de acompanhar conversas “inteligentes e intelectuais entre adultos” (MSR, p.74), que discutiam principalmente acerca de “opiniões dogmáticas dos pais da igreja e da teologia mais recente”.

O nome de Nietzsche e de Jacob Burckhardt não eram muito mencionados. O de Jacob Burckhardt, - que nessa época era professor na Universidade da Basiléia, e havia sido amigo e colega de Nietzsche - era apenas reconhecido com reservas, pois era considerado “liberal” e “livre pensador” além dos limites considerados seguros para os que se achavam “bem acomodados na segurança de uma ordem evidente do mundo”.(MSR,p.74)

Embora tenha crescido em um ambiente intelectual e erudito, no qual as discussões sobre teologia eram as mais frequentes, Jung logo se sentiu decepcionado, pois percebeu que elas não forneciam as respostas que tanto procurava, já que o deram a impressão de não versarem sobre coisas reais, parecendo muito distantes das experiências que ele tivera. No entanto, a despeito da falta de estímulo intelectual em suas conversas com seus amigos e parentes, o que contribuiu para torná-lo uma criança muito solitária, durante esses anos de colégio, Jung leu uma grande quantidade de textos. Ele se refere a esse período da sua vida, que se estende dos dezessete anos até um período avançado da faculdade de medicina, como o período de seu desenvolvimento filosófico, cujo resultado “foi a minha subversão total da minha atitude em relação ao mundo e à vida”. (MSR,p.72)

Jung descreve como começou, entre as idades de dezesseis e dezenove anos, a procurar aprofundar as questões que o intrigavam “conscientemente” a se voltar para o estudo dos pré-socráticos; posteriormente fará referências com frequência a nomes como Pitágoras, Empédocles e Platão, assim como ao escolástico medieval Tomás de Aquino. Com a exceção de Meister Eckhart, ao qual atribuiu a responsabilidade para que pudesse ter sentido pela primeira vez “o sopro da vida ainda que não o compreendesse muito bem” (MSR,p.70), os outros autores aparentemente o deixaram insatisfeito, pois o faziam pensar que: “eles pretendem atingir a força, por meio de artifícios, algo que não puderam compreender e que permanece ignorado: “querem provar a si mesmos uma fé, quando na realidade se trata de uma experiência!”(MSR,p.70). Jung prossegue o seu relato declarando que, de início, não compreendeu a filosofia crítica do século XVIII, além de ter se espantado com a linguagem utilizada por Hegel, “árdua e pretensiosa” (MSR,p.70), deixando claro por meio de seu relato que, não só era familiarizado com a tradição filosófica que precedeu às ideias de Nietzsche, mas também crítico em relação a ela.

Em 1885 Jung inicia o curso de medicina na Universidade da Basileia, o que para ele significou o fim “do único período da minha vida em que me aborreci, o tempo de colégio terminara e as portas de ouro da *Universitas Litterarum* da liberdade acadêmica abriram-se diante de mim” (MSR, p.93). Jung entra para a associação estudantil da qual seu pai também fizera parte, a Zofíngia, e em conjunto com os outros alunos, realiza uma série de conferências que abarcavam diversos interesses:

“fiz várias conferências sobre temas teológicos e psicológicos na Sociedade de Zofíngia. Nossas conversas eram muito animadas e não se restringiam a problemas médicos. Discutíamos de Schopenhauer a Kant. Conhecíamos os diversos estilos de Cícero e nos interessávamos por teologia e filosofia. Tínhamos uma formação clássica e pertencíamos a uma tradição intelectual muito cultivada” (MSR,p.93)

Em suas memórias, Jung relata que, na época, precisou dividir as suas atenções entre o estudo das ciências naturais, requerido pelo curso de medicina, e o seu interesse em filosofia. Apesar do período atarefado devido às suas atividades na clínica médica, Jung relata que na época leu Kant, Eduard Von Hartman e referindo-se a Nietzsche, comenta que este “figurava em seu programa já há algum tempo, mas hesitava em lê-lo, pois me sentia insuficientemente preparado” (MSR,p.98).

Conforme foi dito no início deste capítulo, naquela época Nietzsche era muito discutido na Basileia e, de acordo com Jung, ele tinha acesso ao testemunho de pessoas que conviveram com Nietzsche pessoalmente enquanto o filósofo lecionou na Universidade, em particular a “suprema autoridade” Jacob Burckhardt, cujas “opiniões críticas a respeito de Nietzsche eram bastante conhecidas”. (MSR,p.98)

Bishop (1995,p.56) comenta que a despeito da popularidade negativa de Nietzsche na época da mediação de sua presença por intermédio de Burckhardt e da ausência de profundidade com que leu outros filósofos durante os tempos de colégio, é curiosa a declaração de Jung de que, no tocante a Nietzsche, ele se sentia despreparado. Bishop questiona se Jung pôde superar as dificuldades de compreensão que os textos de Kant e Schopenhauer proporcionam à maioria de seus leitores, por que essa “hesitação” em relação a Nietzsche? Será que essa atitude não seria o indício de que o problema estaria relacionado mais às questões íntimas e pessoais do que às questões de natureza intelectual?

Huskinson (2004, p.135), observa que Jung estava bem familiarizado no que diz respeito ao comportamento idiossincrático de Nietzsche e ao seu colapso mental, de forma que se revela pertinente questionar se ele não estaria condicionado a pensar no filósofo como um objeto de hostilidade, aversão e ridículo. Jung nos fala que houve de sua parte “hesitação” em se dedicar a ler as ideias de Nietzsche, não só porque ele sentiu que não estava suficientemente preparado, mas também porque Nietzsche possuía uma reputação desfavorável:

Nessa época ele era muito discutido e frequentemente rejeitado pelos estudantes “competentes de filosofia”. Isso permitiu-me tirar algumas conclusões acerca das resistências que reinavam nas altas esferas. A autoridade mais alta, naturalmente era a de Jacob Burckhardt, cujas opiniões críticas sobre Nietzsche eram bastante conhecidas. Além disso, algumas pessoas que haviam conhecido Nietzsche pessoalmente narravam curiosidades a seu respeito, que não eram precisamente simpáticas. (MSR, p.98)

Podemos perceber que a reputação de Nietzsche provocou efeitos contraditórios em Jung, pois, enquanto se sentia atraído por Nietzsche justamente por causa de sua reputação, fator sobre o qual declarou que “muito pelo contrário, teria sido um forte estímulo”(MSR,p.98) para que se interessasse pelas ideias do filósofo: por um outro lado, o mesmo fato talvez o fizesse hesitar. Huskinson comenta que nesse ponto podemos observar um claro indício da natureza ambivalente da relação de Jung com Nietzsche, principalmente devido a alguns fatores que serão expostos mais adiante.

Sobre essa questão, Parkes(1999 p.205) ressalta que, além do fato de Jung ter sido condicionado pela reputação negativa de Nietzsche, é importante não perder de perspectiva as experiências “numinosas” ocorridas com Jung em sua infância, e sobre as quais ele manteve um silêncio diplomático: “Naturalmente, não podia conversar com ninguém acerca destas coisas.” (MSR, p.54). De acordo com Bishop (1995p. 56), foram essas experiências que fizeram com que Jung temesse a descoberta de que, de algum modo, ele pudesse vir a ser igual a Nietzsche, pois este, assim como ele, “tivera aventuras interiores, visões que por desgraça quisera comunicar, e que ninguém compreendera” (MSRp.98).

Jung relata que, na época, ele era consciente das semelhanças fundamentais que havia entre ele e Nietzsche; similaridades que o faziam “nutrir uma angústia secreta de ser parecido com ele, pelo menos no tocante ao “segredo” que o isolava de seu meio” (MSR,p.98). Tomando como ponto de partida esses elementos, Bishop (1995,p.56),identifica entre ambos uma semelhança básica , principalmente em dois aspectos.

O primeiro diz respeito à questão do “segredo” de Jung, uma espécie de fio condutor que atravessa toda a autobiografia e sobre o qual ele escreve:

A necessidade de um tal segredo é, em muitos casos, tão grande, que suscita pensamentos e ações, cuja responsabilidade é impossível de se suportar (...) trata-se de uma dura necessitas (cruel necessidade) inexplicável para o próprio indivíduo e que se apodera dele como um destino inelutável que mostra a ele – ad oculos – talvez pela primeira vez em sua vida, a existência de fatores estranhos, mais poderosos do que ele, no seio de seus mais íntimos domínios, e dos quais se acreditava senhor (MSR, p.297)

No caso de Jung, o segredo está associado com as visões perturbadoras que experienciou no decorrer de sua infância, como o sonho com o falo ritual e a visão de Deus defecando no teto da catedral da Basílica, o que, segundo Bishop e Parkes sugerem a ocorrência de “powerfull intuitions of the dionysian”²⁹ (BISHOP, 1995, p.56). Sobre as suas experiências, Jung afirma que jamais lhe ocorreu falar diretamente sobre elas, pois “Durante dezenas de anos um tabu rigoroso, proveniente da infância, me obrigou a silenciar sobre elas” (MSR, p.49)

Nesse ponto, é importante ressaltar, que o que constitui “o segredo”, cuja posse Jung atribuiu o efeito de gerar uma poderosa influência sobre o seu caráter, é a totalidade das

²⁹Intuições poderosas do dionisíaco. (Tradução nossa)

experiências que representaram um dos aspectos mais marcantes de sua juventude, e que, de acordo com ele, atuaram como forças que determinaram a sua relação com o mundo:

Toda a minha juventude esteve sob o signo do segredo. Isso me mergulhava numa solidão quase insuportável e considero hoje que foi uma verdadeira façanha ter resistido à tentação de revelá-lo a quem quer que fosse. Desse modo, minha relação com o mundo se prefigurara, tal como ainda hoje persiste: continuo solitário, pois sei coisas que devo mencionar, e que os outros não sabem ou, mais frequentemente, não querem saber. (MSR, p.49)

Observamos, assim, que a semelhança secreta entre Jung e Nietzsche, repousa na ligação existente entre as ideias de Nietzsche e as experiências ocorridas a Jung em forma de sonhos e visões durante a sua infância, o que de acordo com Bishop (1999,p.226) representa a questão do dionisíaco, que, apesar de ter se manifestado de maneiras e com intensidades diferentes, se fez presente na obra e na vida de ambos os autores.

O segundo aspecto que contribui para uma aproximação entre as experiências vivenciadas por ambos dentro da perspectiva apresentada por Jung, diz respeito à sensação que este experimentou de ser duas pessoas diferentes: “No fundo sentia-me dois: o primeiro, filho de meus pais, que frequentava o colégio era menos inteligente (...) o outro, pelo contrário, era um adulto, velho, céptico, desconfiado e distante do mundo dos homens” (MSR, p.51).

Jung comenta que as duas personalidades lhe conferiam a possibilidade de experienciar a vida de formas diferentes; a personalidade número um, mais próxima do cotidiano e da realidade imediata o aproximava dos

homens com seus trajes ridículos, sua vulgaridade, estupidez e vaidade, sua dissimulação e seu insuportável amor próprio. Conhecia muito bem todos esses defeitos através de mim mesmo, isto é, através de minha personalidade número 1, a do colegial de 1890. (ibdem, p.52).

Já a personalidade número 2, o colocava em contato com os mistérios do universo:

(...) havia um domínio semelhante a um templo, onde todos os que entravam passavam por uma metamorfose. Subjugados pela visão do universo e esquecendo-se de si mesmos, apenas podiam se espantar e se admirar com ele. Lá vivia o “outro”, aquele que conhecia Deus como um mistério oculto, pessoal e ao mesmo tempo suprapessoal. Lá nada separava o homem de Deus. Era como se o espírito humano, ao mesmo tempo que Deus, lançasse um olhar sobre a criação. (ibdem)

Huskinson (2004p.135) observa que Jung possuía consciência de sua semelhança com Nietzsche para além do fato de ambos serem filhos de pastores e da visão crítica que possuíam

em relação à religião e a sua institucionalização. A semelhança mais significativa, e a que estabelece a associação de ambos com a questão da insanidade, na visão de Jung, é o fato de que eles não possuíam apenas uma personalidade, e sim duas.

Bishop (1995,p.57) comenta que Jung acreditava que, assim como ele, Nietzsche também possuía duas personalidades, cuja manifestação ocorreu quando ele escreveu *Assim falou Zaratustra*, publicado em 1835. Jung recorda em sua autobiografia, que foi quando leu “*Zaratustra*” em seus tempos de estudante, que atingiu a percepção de que a sua personalidade número 2 correspondia à personalidade número 2 de Nietzsche:” *Zaratustra*”.

Talvez seja importante ressaltar que o envolvimento pessoal de Jung no que diz respeito à relação de Nietzsche com seu *Zaratustra*, deva-se à leitura que realizou do Fausto de Goethe, autor que Jung considerou de fundamental importância em sua formação intelectual e espiritual, a ponto de afirmar em sua autobiografia que “Meu padrinho e mentor era o grande Goethe” (MSR, p.85)

No “Fausto”, Jung relata que encontrou a dramatização de suas contradições interiores e das tensões existenciais que experimentou na época de sua juventude: “meus contrastes interiores apareciam assim sob a forma do drama. Goethe, de alguma forma, havia esboçado um esquema de meus próprios conflitos e soluções.” (MSR,p.209). Jung sentiu-se profundamente afetado pela narrativa da história, na qual o filósofo Fausto, descrito por Jung como “inepto e ingênuo”, depara-se com o seu lado obscuro, a sua “sombra inquietante”: Mefistófeles. Jung comenta: “A dicotomia Fausto-Mefisto, confundia-se para mim num só homem, e este homem era eu! Em outras palavras, sentia-me atingido, desmascarado e, uma vez que era esse o meu destino, todas as peripécias do drama me concerniam pessoalmente. “(...) *Para esse último** (e isso era um consolo para mim), o número 2 também fora uma realidade. Eu pressentia com horror que Fausto significava para mim (...) Fausto era um equivalente vivo do número 2(...) Essa compreensão, além de consoladora, aumentava a minha segurança íntima, dando-me a certeza de que eu fazia parte da sociedade humana. Não era mais o único, nem uma simples curiosidade, um ludus da natureza cruel.”(MSR,p.209)

Desta forma, Jung relembra que, ao ler o *Zaratustra*, ele realiza uma correspondência entre Nietzsche e Goethe, entre *Zaratustra* e Fausto, comentando que a leitura dessas que são

consideradas as obras primas dos dois autores, lhe proporcionou uma de suas “impressões mais profundas. Zaratustra era o Fausto de Nietzsche, e a personalidade número 2, o meu Zaratustra.” (MSR, p.99).

Embora Jung tenha se identificado com Nietzsche no que diz respeito à suposta existência de duas personalidades, Jung afirma que existe uma profunda diferença na forma como essa questão se manifestou na vida de ambos. Na perspectiva de Jung, diferentemente de Nietzsche, ele identificou a questão desde a sua infância, desenvolvendo a capacidade de lidar com o fato de forma funcional e adaptada, o que permitiu que não tivesse o mesmo destino do filósofo: “Nietzsche descobrira o seu número 1 mais tarde, depois da segunda metade de sua existência, ao passo que eu conhecia o meu desde a juventude (MSR,p.99). Para Jung, uma das causas das grandes dificuldades sofridas por Nietzsche até o seu colapso final, foi que este “não se compreendeu a si mesmo ao cair no mundo do mistério e do indizível, pretendendo – além do mais – exibi-lo a uma massa amorfa e abandonada pelos deuses” (p.99)

PARKES (1994, p. 206) observa que por meio dos relatos feitos por Jung em sua autobiografia, podemos perceber que a sua recepção à Nietzsche é, basicamente, ambivalente. Provavelmente, devido ao fato de ter tido desde a sua juventude a sensação de possuir duas personalidades, Jung sentia-se fortemente afetado pelo filósofo não só em decorrência de suas características pessoais, como também por suas ideias; pois a despeito do fato de que seria improvável que um leitor familiarizado com o pensamento de Nietzsche viesse a considerar o “Zaratustra” mórbido, pode-se suspeitar da presença de um forte elemento de projeção nas considerações de Jung, perceptível em seu julgamento do “Zaratustra”. Segundo Jung:

“Achei Zaratustra mórbido. Seria também o meu número dois? Essa possibilidade encheu-me de um temor que nunca ousara confessar a mim mesmo, mas que me deixava em suspenso, manifestando-se reiteradamente, de um modo inoportuno e que me obrigava a refletir sobre mim mesmo (...) Fausto me abriu uma porta e Zaratustra fechara outra, violentamente e por muito tempo” (MSR,p.100).

Da mesma forma como Nietzsche atormentava-se diante da perspectiva de sofrer um destino igual ao de seu pai, que, de acordo com o diagnóstico de sua época, sucumbiu a uma doença cerebral, Jung temia que pudesse ser semelhante a Nietzsche no que dizia respeito à “morbidade”, o que fez com que procurasse se distanciar de Nietzsche, a ponto desse fato não permitir que percebesse com clareza as formas com as quais o filósofo prefigurou alguns pontos importantes da psicologia analítica.

Assim, ao percorrermos o relato autobiográfico de Jung, pode-se perceber com clareza que nas informações contidas no livro sobre a sua recepção de Nietzsche há a predominância de considerações pessoais em detrimento de referências intelectuais, que, como já foi dito anteriormente, Jung não se preocupou, ou simplesmente optou por não discutir. No entanto, pode-se observar que na maior parte das vezes em que se refere diretamente a Nietzsche, Jung o faz em termos de comparação entre as experiências pessoais de ambos que, apesar de semelhantes, irão diferenciar-se de forma decisiva no que diz respeito à forma como essas experiências foram conduzidas e às consequências que se impuseram a partir delas na vida de ambos.

Ao tomar como ponto de partida esses elementos, não podemos deixar de mencionar a experiência mais importante e decisiva para Jung, tanto em termos pessoais como também em termos de experiência fundamental para a sua compreensão e elaboração dos pressupostos teóricos sobre a psique e o seu funcionamento; pois, para Jung, o seu confronto com o Inconsciente significou: “uma experiência científica efetuada sobre mim mesmo e em cujo resultado eu estava virtualmente interessado. Hoje, entretanto, poderia acrescentar: tratava-se também de uma experiência tentada comigo mesmo” (MSR,p.158)

Em 1912, inicia-se para Jung o período ao qual posteriormente irá se referir como o de seu confronto com o Inconsciente: “quanto a mim, o destino me presenteou, como a Odysseus, com uma Nekia, com uma descida ao hades sombrio” (MSR,p.94)

Durante o período compreendido entre os anos de 1913 e 1919, Jung relata que o seu Inconsciente se manifestou com intensidade crescente, principalmente por meio de uma série de sonhos marcantes, incompreensíveis para ele, que o faziam “sentir-se sob o domínio de uma pressão interna”. Essa pressão às vezes se fazia experimentar de uma forma tão intensa que Jung chegou a supor que estava sofrendo uma perturbação psíquica. (MSR, p.154). Como não sabia o que fazer, pois os métodos que usualmente empregava, aparentemente, estavam sendo incapazes de lhe esclarecer sobre o que estava se passando, Jung comenta que “tive que confessar a mim mesmo minha ignorância. Pensei então: “Ignoro tudo a tal ponto que simplesmente farei o que me ocorrer”. Abandonei-me assim, conscientemente, ao impulso do inconsciente.” (MSR,p.154)

Nessa época, a Europa movia-se lentamente em direção à primeira guerra mundial e, durante esse período, a vida de Jung também estava passando por grandes transformações no que

dizia respeito a sua vida pessoal e profissional. O ano de 1913 foi marcado pela ruptura com Freud, fato precipitado pela publicação em 1912 do livro *Símbolos da libido* e, no mesmo ano, Jung se afasta de sua livre docência na Universidade de Zurique, pois a “experiência do inconsciente e de tudo o que eu vivenciara nesse domínio me haviam perturbado intelectualmente em extremo” (MSR,p.171). Em 1914, renuncia ao cargo de presidente da Associação Psicanalítica Internacional.

Agravado por sua ruptura com Freud, esse período significou para ele uma época de grandes incertezas interiores, marcada por um forte sentimento de desorientação, vivenciando uma profunda introversão. De acordo com Bishop (1995,p.68,) - para quem a experiência de Jung estaria relacionada a um surto psicótico – esse período é interpretado como “his encounter with Dionysos, the psychological counterpart to his study of the myth of Dionysos”³⁰ Determinado a encontrar o sentido que as suas experiências guardavam, Jung, seguindo um impulso provocado por uma lembrança da época de sua infância, - quando costumava brincar apaixonadamente com brincadeiras de construção - toma a decisão de entregar-se à esse tipo de brincadeira, na tentativa de restabelecer o contato com essa época de sua vida. De acordo com ele, estava “experimentando a dolorosa humilhação de não poder fazer outra coisa senão brincar” (MSR, p.155).

Desta forma, procurando compreender e organizar as suas experiências, Jung passa a anotar as fantasias que lhe ocorreram durante o período no qual se dedicou à brincadeira de construção:

Uma onda incessante de fantasias se desencadeou com essa atividade: fiz todo o possível para não perder a orientação e para descobrir um caminho. Eu estava mergulhado, sem qualquer ajuda, num mundo totalmente estranho, onde tudo me parecia difícil e incompreensível. Vivia numa tensão extrema e muita vez tinha a impressão de que blocos gigantescos desabavam sobre mim. Os trovões sucediam-se ininterruptamente. “Resistir” a tudo isso foi uma questão de força brutal. Outros nisso sucumbiram. **Nietzsche**²¹, Hoelderlin e muitos outros. Mas havia em mim uma força vital, elementar, quase demoníaca e desde o início tencionara encontrar o sentido daquilo que vivera nessas fantasias. O sentimento de obedecer a uma vontade superior era inquebrantável e sua presença constante em mim me sustinha – tal um fio condutor – no cumprimento da tarefa. (MSR,p.157) (grifo nosso)

Nesse ponto é importante observar que Jung relaciona as suas experiências com duas figuras proeminentes da literatura alemã: o poeta Hölderlin e Nietzsche. Bishop (1995p.69)

³⁰O seu encontro com Dionysos, a contraparte psicológica do seu estudo do mito de Dyonysos – tradução nossa.

comenta que Jung compreendeu a si mesmo como o sobrevivente de experiências que destruíram os dois escritores que dedicaram as suas vidas e as suas obras à busca pela compreensão das forças primais subsumidas sob o nome de Dionísio.

Jung atribuiu a sua sobrevivência a essa “viagem de descobertas – frequentemente impopular, ambígua e perigosa – ao outro lado do mundo” (MSR, p.168), ao apoio vital que representou para ele a sua família e o seu trabalho; realidades que o solicitavam e que constituíam a base para a qual sempre poderia voltar, pois, de acordo com ele, “Os conteúdos do inconsciente às vezes podiam fazer-me sair dos gonzos” (MSR,p168). Foi a sua família e a sua profissão que proporcionaram o sentimento de realidade e felicidade, além da garantia de que ele existia de “uma forma normal e verdadeira”.

Em relação a Nietzsche e, partindo dessa perspectiva, Jung atribuiu o destino do filósofo ao fato de que este “nada mais possuía senão o mundo interior de seus pensamentos – mundo que o possuiu muito mais do que Nietzsche a ele. Ele estava desenraizado e pairava sobre a terra; por isso foi vítima do exagero e da irrealidade.” (MSR,p.168) De acordo com Jung, diante das forças do inconsciente e para não sucumbir a elas, fazia-se necessário que o indivíduo levasse uma vida ordenada e racional como compensação às experiências singulares impostas pelo inconsciente.

Em sua autobiografia, Jung usa como metáfora a imagem do subterrâneo e a ideia da “descida”, da “profundidade” para descrever a experiência da viagem “ao outro lado do mundo”: “Para apreender as fantasias, eu partia muitas vezes da representação de uma descida. Certa vez, fiz várias tentativas antes de penetrar nas profundidades” (MSR, p.161) Jung prossegue relatando a prostração que experimentou devido a essas experiências e aos sentimentos negativos que elas provocavam; porém, determinado a compreender o que estava se passando com ele, superou a angústia e o temor de perder o autocontrole e de tornar-se, como os seus pacientes psicóticos, uma “presa do inconsciente”. Cabe ressaltar aqui que, como psiquiatra, Jung sustentava que “sabia claramente o que isso significava”. No entanto, de acordo com Jung, como ele não queria correr o risco de ser tomado pelo material que estava emergindo, seria “necessário ousar e tentar apoderar-me dessas imagens.” (MSR, p.159).

Pensando em seus pacientes e no quanto a sua experiência poderia contribuir para a qualidade de sua intervenção junto a eles, Jung decide enfrentar os riscos e dar o passo decisivo

que, posteriormente, revelou-se um fator determinante na elaboração dos pressupostos da psicologia analítica, frutos do esforço realizado por Jung na tentativa de compreender as suas experiências racionalmente:

Foi no ano de 1913 que decidi tentar o passo decisivo – no dia 12 de dezembro. Sentado em meu escritório, considerei mais uma vez os temores que sentia, depois me abandonei à queda. O solo pareceu ceder a meus pés e fui como que precipitado numa profundidade obscura” (MSR, p.159).

Desta forma, Jung prossegue com experiência “vitalmente interessado” em seus resultados, e percebe que “a pièce de resistance era um mito do herói e um mito solar, um drama da morte e da renovação” (MSR, p.159). A representação de um processo de transformação cuja dinâmica psicológica Jung já havia encontrado simbolizada no *Zaratustra*; que na época de sua primeira leitura o afetou profundamente e de uma maneira predominantemente negativa a ponto de fazer com que declarasse: “Fausto me abriu uma porta e Zaratustra fechou outra, violentamente, e por muito tempo.” (MSR, p.100), o que realmente aconteceu, pois Jung só voltaria a se ocupar do livro vários anos após essa primeira leitura, durante o período de suas experiências com o inconsciente.

De acordo com JARRET (1998, p.13), após o rompimento com Freud em 1913 e no decorrer do isolamento forçado devido aos anos de guerra e de seu confronto com o inconsciente, Jung concluiu a leitura de vários textos de Nietzsche, tais como: *Além do bem e do mal* (1886), *A gaia ciência* (1882/1887), *A genealogia da moral* (1887), e *Assim falou Zaratustra* (1885). Embora Jung tenha experimentado dificuldades com a leitura do *Zaratustra*, devido às resistências que as ideias nele contidas lhe suscitaram em sua juventude, aparentemente, após ter chegado a termos com o seu inconsciente, Jung sentia-se preparado para apreciar a obra de Nietzsche em termos dos benefícios terapêuticos que a leitura do livro poderia proporcionar:

When I read *Zaratustra* for the first time as a student of twenty-three, of course I did not understand it all, but I got a tremendous impression. I could not say it was this or that, thought the poetical beauty of some of the chapters impressed me, but particularly the strange *thought* got hold of me. He helped me in many respects, as many other people have been helped by him (SNZ:I: p.544, grifo do autor)³¹

³¹Quando eu li o *Zaratustra* pela primeira vez como um estudante de vinte e três anos, é claro que eu não o compreendi completamente, porém eu tive uma tremenda impressão. Eu não sabia definir o que era, embora a beleza poética de alguns capítulos tenham me impressionado, porém foi particularmente o pensamento estranho que tomou conta de mim. Ele me ajudou em muitos aspectos assim como muitas outras pessoas têm sido auxiliadas por ele (Tradução nossa)

Vinte anos após ter superado o seu período de crise, Jung realiza uma extensa análise do Zaratustra e de Nietzsche em uma série de seminários que, de acordo com Bishop, constituem uma das mais importantes fontes de informações sobre a recepção de Nietzsche por Jung.

Nietzsche' s Seminars 1934 - 1939

Entre os anos de 1934 e 1939, no Clube de Psicologia de Zurich Jung conduziu uma série de seminários dedicados ao Zaratustra de Nietzsche. Antes de ser interrompido pela eclosão da segunda guerra mundial, o seminário avançou até a terceira parte do livro, até o capítulo intitulado *Das antigas e das novas tábuas*.³² Foram feitas transcrições dos seminários e, em 1988, eles foram publicados. Parkes (1999,p.214) comenta que, para os apreciadores do Zaratustra, as 1544 páginas do texto podem ser desestimulantes, pois menos da metade do texto diz respeito ao livro de Nietzsche. O restante é formado por exposições das ideias psicológicas de Jung, sendo que a parte que trata do Zaratustra em si é constituída, principalmente, por livres associações dos membros dos seminários que, de acordo, com Bishop (1995,p.269) possuíam um mínimo de conhecimento da história da filosofia e do lugar e da importância que a obra de Nietzsche possuía para o percurso do pensamento ocidental, além de estarem muito pouco familiarizados com o restante de sua obra.

Embora mais familiarizado com o pensamento de Nietzsche do que os outros participantes, nos seminários não há por parte de Jung uma exposição linear da sua compreensão do pensamento de Nietzsche em sua totalidade. As ideias do filósofo aparecem de forma fragmentada e superficial, pois Jung não tem por finalidade discutir os textos de Nietzsche de forma rigorosa, e sim articular alguns de seus elementos para, por meio da utilização do método hermenêutico da psicologia analítica denominado de amplificação, ilustrar alguns dos principais postulados da psicologia analítica. Em outras palavras, Jung faz o emprego de Nietzsche e do Zaratustra como ilustração e afirmação de seu próprio sistema psicológico.

³²Assim falou Zaratustra – um livro para todos e para ninguém; 3 Ed; tradução Mário da Silva; Ed Civilização brasileira-1983; p.202

Portanto, o leitor que se aproximar dos seminários interessado na filosofia de Nietzsche irá encontrar o texto do filósofo tratado fundamentalmente como um documento psicológico que, na opinião de Parkes (1999,p.215), é uma forma reducionista, porém válida de lê-lo. Em geral, as observações de Jung sobre Nietzsche, demonstram que ele o valorizava mais como poeta do que como um filósofo, fato evidenciado em seu interesse pelo *Zaratustra* e suas frequentes discussões sobre poesia.

Bishop (1995, p. 13) comenta que, nos seminários, Jung manifesta o seu interesse por Nietzsche basicamente de três formas diferentes: como “pensador”, como uma “personalidade” que encarnou as forças Wotánicas do mundo moderno e como sujeito de um estudo de caso psiquiátrico. Sobre isso, Huskinson (2004, p.133) observa que Jung põe em evidência o *Zaratustra* porque a sua linguagem poética lhe proporciona ter acesso ao inconsciente de Nietzsche: “A partial revelation of the Unconscious”³³ (SNZ: I: p.475) Para tanto Jung evoca a visão de Nietzsche sobre a composição do *Zaratustra* descrita em *Ecce Homo* (1888), cuja grande “inspiração” descrita por Nietzsche Jung considera uma característica da “manifestação imediata d o inconsciente”. Segundo Nietzsche:

Alguém, no final do século XIX, tem nítida noção daquilo que os poetas de épocas fortes chamavam *inspiração*? Se não, eu o despreverei. – Havendo o menor resquício de superstição dentro de si, dificilmente se saberia afastar a ideia de ser mera encarnação, mero porta voz, mero *médium* de forças poderosíssimas. A noção de revelação, no sentido de que subitamente, com inefável certeza e sutileza, algo se torna *visível*, audível, algo que comove e transtorna no mais fundo, descreve simplesmente o estado de fato. (EH/EH; “Assim falou Zaratustra”, §3)

Huskinson prossegue comentando que, nos seminários, a leitura que Jung fez da personalidade e das ideias de Nietzsche, revela-se inadequada em dois aspectos. Em primeiro lugar, porque uma interpretação de sua teoria filosófica demandaria mais do que apenas a leitura do *Zaratustra*, outros livros seus deveriam ser consultados. Em segundo lugar, de acordo com a autora, a leitura do *Zaratustra* empreendida por Jung lhe parece seletiva. Um exame das passagens que Jung escolhe omitir sustenta a sua teoria de que a apresentação de Nietzsche é propositalmente exagerada para encobrir o fato de que as teorias e as personalidades de Nietzsche e Jung são semelhantes. Huskinson (p.134) acredita que de acordo com a opinião de Jung de que o estilo poético do *Zaratustra* proporcionava acesso ao inconsciente de seu autor, os seminários, é bom observar, não foram escritos dentro de um modelo rígido, em prosa. E, devido ao fato de as

³³“uma visão parcial do inconsciente” (Tradução nossa)

conversas entre os participantes terem sido transcritas, este assumiu um formato de uma conversa livre, fluída, permitindo uma potencial análise junguiana por parte de Jung sobre ele mesmo. Em outras palavras, assim como o Zaratustra pôde ser utilizado para viabilizar um diagnóstico junguiano de seu autor, os seminários, por sua vez, podem ser lidos como o “autodiagnóstico” de Jung.

Sobre esse fato, Bishop (p.271) sugere que a ansiedade que Jung experienciou em sua juventude ao se deparar com os escritos e a personalidade de Nietzsche ameaçou retornar várias vezes durante a leitura de certas passagens no seminário, que chegavam a provocar fortes reações de ordem pessoal, como revela a passagem abaixo:

I myself often felt when I was ploughing through the text that it had disagreeable effects upon me. There are passages which I intensely dislike and they really are irritating. But when you plough through your own psychology you also come across certain irritating places. So when I am irritated in those places in Zaratustra I say, well, here is a sore spot or an open wound. (SNZ: II: p.895)³⁴

PARKES (p. 225) observa que, de acordo com o que Jung menciona tanto em seus outros escritos, quanto nos seminários, a irritação é a primeira indicação de que está ocorrendo algum tipo de projeção. E na medida em que o seminário prossegue a irritação de Jung e a maneira exageradamente crítica com a qual se refere à Nietzsche atravessam todo o seminário, sendo rara a conferência na qual deixa de fazer alguma crítica negativa à personalidade de Nietzsche ou à sua aparência:

It is awfully curious that Nietzsche, a highly a intelligent man, had not a scientific mind...that is the most unspeakably foolish and irritating way in which he screws himself into his madness, an awful fatality...And the fatality does not consist of anything tragic or great; it consists of a lack of intelligence, the lack of a scientific and philosophical attitude. (SNZ: II: p.1237)³⁵

³⁴Eu mesmo sinto enquanto estou labutando com o texto que ele exerce efeitos negativos sobre mim. Existem passagens que eu desgosto intensamente e elas são realmente irritantes, Mas quando você labuta com a sua própria psicologia, você também atravessa certos lugares irritantes. Então, quando me irrito com esses lugares no Zaratustra, eu digo, bem, eis aqui um ponto doloroso ou uma ferida aberta (Tradução nossa)

³⁵É terrivelmente curioso que Nietzsche, um homem altamente inteligente, não possuísse uma mente científica... essa é a maior indizível insensatez e a maneira irritante com a qual forçou a si mesmo até a loucura, uma terrível fatalidade...E a fatalidade não consiste de nada trágico ou bom: ela consiste de uma falta de inteligência, uma falta de uma atitude científica e filosófica. (Tradução nossa)

Essa passagem vai sugerir claramente a presença de elementos de projeção. Huskinson (2004), Bishop (1995), e Parkes (1999) compartilham a opinião de que Nietzsche representa a “sombra” de Jung, cuja definição corresponde aos: “aspectos ocultos ou inconscientes de si mesmo, bons ou maus, que o ego reprimiu ou jamais reconheceu” (SHARP, 1991, p.149). Sobre a questão da sombra, Jung comenta que

é um problema moral que desafia toda a personalidade do ego, pois ninguém pode tornar-se consciente da sombra sem um considerável esforço moral. A sua conscientização envolve o reconhecimento dos aspectos sombrios da personalidade como presentes e reais (JUNG,1988,p.6).

Huskinson observa que os comentários exagerados que faz sobre a personalidade do filósofo, após serem examinados com atenção, revelam-se não só desnecessários à sua argumentação sobre algum aspecto do livro ou da personalidade Nietzsche, como também ameaçam a seriedade de sua interpretação do Zaratustra por meio da exposição de seu próprio lado sombrio:

“ [Nietzsche was in reality] a neurotic, a poor devil who suffered from migraine and a bad digestion, and had such bad eyes that he could read very little and was forced to give up his academic career...All that contributed to the most beautiful inferiority complex you can imagine.” (SNZ: II: p.1213) ³⁶

No entanto, colocando em evidência o profundo sentimento de ambivalência que desde a sua juventude envolveu a sua recepção de Nietzsche, o leitor poderá constatar nos SNZ, - ao lado do criticismo exagerado e muitas vezes injustificado dirigido à Nietzsche – o reconhecimento por parte de Jung da grande força presente em seu pensamento e filosofia, a ponto de declarar que “(Nietzsche) is one of the gratest psychologists that ever lived” (SNZ: II: p.1347) ³⁷

De acordo com Jung, a sensibilidade de Nietzsche e o seu acesso natural e involuntário ao inconsciente coletivo fizeram com que antecipasse, de forma “profética”, diversos elementos que se fariam presentes posteriormente no desenvolvimento mental da cultura ocidental moderna. Por meio das palavras poéticas e do tom profético de seu Zaratustra, Nietzsche alerta para a necessidade de uma reformulação radical das crenças, aspirações e atitudes da humanidade para com a vida:

³⁶Na realidade Nietzsche era um neurótico, um pobre diabo que sofria de enxaqueca e de má digestão, e tinha olhos tão ruins que ele podia ler muito pouco e foi forçado a desistir de sua carreira acadêmica... tudo isso contribuiu para o mais lindo complexo de inferioridade que você possa imaginar (Tradução nossa)

³⁷Nietzsche foi um dos maiores psicólogos que já existiram (Tradução nossa)

“(Nietzsche) antecipated, through his sensitivity, a great deal of the subsequent mental development (in modern culture); he was assailed by the collective unconscious to such an extent that quite involuntarily he became aware of the collective unconscious that was characteristic of his time and the time that followed. Therefore, he is called a prophet, and in a way he is a prophet” (SNZ:II;p.1300)³⁸

Nietzsche, ciente do impacto provocado por suas ideias devido à profunda ruptura que propunham em relação à representação de mundo dominante na cultura ocidental, várias vezes definiu-se como um “extemporâneo” e “póstumo”: “Tampouco é ainda o meu tempo, alguns nascem póstumos” (EH/EH “Por que escrevo livros tão bons” §1). No decorrer de sua obra, Nietzsche coloca os valores dominantes da modernidade sob o seu martelo filosófico – imagem que utilizou para indicar uma forma mais agressiva de pensar – e, imbuído da tarefa de libertar os homens das antigas formas de pensar a realidade, realiza uma crítica radical às bases nas quais essa realidade é assentada utilizando-se para isso de seu método psicológico-genealógico. Em diversos pontos de sua obra ele se autodenomina “Psicólogo”; como em *Ecce Homo (1888)* “ – *Que em meus escritos fala um psicólogo sem igual é talvez a primeira constatação a que chega um bom leitor...*” (EH/EH “Por que escrevo livros tão bons” § 5). Embora mais de um século já tenha se passado desde a sua morte, e grande parte de seus intérpretes não valorize os aspectos psicológicos de suas ideias, Jung reconhecia em Nietzsche a importância de quem assistiu no século XIX à descoberta do inconsciente e o crítico cujas ideias desconstruíram o primado da consciência como sede da razão, antecipando as considerações a respeito da importância relativa dessa instância psíquica diante da poderosa autonomia do inconsciente e das forças criativas da psique profunda. (JARRET,1988).

É importante esclarecer que, no presente capítulo, foram abordados apenas alguns aspectos referentes à recepção de Nietzsche por Jung, devido, não só a extensão e a complexidade da questão, como também ao fato de que inevitavelmente ela irá reaparecer em vários pontos do trabalho.

Dentro dessa perspectiva, é importante frisarmos que, apesar das dificuldades existentes no que diz respeito ao estabelecimento de uma aproximação entre os dois autores, não devemos,

³⁸Nietzsche antecipou, através de sua sensibilidade, uma grande parte do desenvolvimento mental (na cultura moderna); ele foi assaltado pelo inconsciente coletivo em uma extensão que involuntariamente tornou-se consciente das características do inconsciente coletivo de sua época e da época posterior. Por essa razão ele é chamado de profeta, e de certa forma, ele é um profeta. (Tradução nossa)

no entanto, descartar a possibilidade de criar conexões a partir da idéia de “ressonância”. Conforme veremos, apesar da profunda ambivalência que marca a recepção de Nietzsche por Jung, existem efetivamente semelhanças entre ambos cuja significância Jung nunca negou, embora aparentemente tenha optado por não especificar.

De acordo com o que é relatado por Jung em suas memórias, o paralelo que estabeleceu entre as suas experiências com o inconsciente e as experiências de Nietzsche, foi de grande importância não só para que se dispusesse a atingir uma melhor compreensão do processo pelo qual havia passado, como também para, posteriormente, transformar o conhecimento obtido por meio de suas experiências na formulação da Psicologia Analítica e de sua metodologia. Diante disso, é importante destacar-mos aqui, que foi nesse sentido que a obra prima de Nietzsche “*Assim falou Zaratustra*” foi de grande significância para Jung, pois o conteúdo da obra, segundo a sua opinião, se articula com a representação do mito do Herói e de sua luta na procura do desvelamento do Self – representado na obra pelo conceito do “super-homem” - através da conciliação dos princípios opostos do consciente e inconsciente. A trajetória do personagem principal corresponde a uma ‘Iniciação ao inconsciente arquetípico’, uma manifestação do inconsciente de Nietzsche (SNZ:I;p.475), e conseqüentemente, do seu processo de individuação.

Conforme veremos no próximo capítulo, os conceitos fundamentais da psicologia analítica – Self, Inconsciente coletivo, e processo de individuação – surgem pela primeira vez em 1916, ano correspondente ao período do “confronto com o inconsciente” de Jung, no qual, segundo as suas declarações, dedicou-se pela primeira vez de uma maneira “consciente” à leitura do *Zaratustra*.

Nos seminários, realizados vinte anos após o seu colapso - com a sua psicologia já consolidada e gozando de reputação internacional - Jung realiza sessenta conferências, posteriormente transcritas e publicadas em dois volumes com 1540 páginas.

Segundo Bishop (1995,p.266), os seminários estabelecem uma ligação entre a recepção de Nietzsche por Jung nos períodos anterior e posterior a segunda guerra mundial, principalmente no que diz respeito ao esforço realizado por Jung em seus últimos anos, para responder a proclamação feita por Nietzsche da “morte de Deus” com a proposta do processo de individuação.

CAPÍTULO III

O “Zaratrustra” e o processo de Individuação

“Tudo que é vivo sonha com a individuação, pois tudo se encaminha para sua própria totalidade”

C.G.Jung.

3.1- O confronto com o inconsciente: os primórdios da psicologia analítica.

“Depois da ruptura com Freud, começou para mim um período de incerteza interior, e mais que isso, de desorientação. Eu me sentia flutuando, pois ainda não encontrara minha própria posição.”(MSR,p.152)

O período compreendido entre os anos de 1911 até 1919 representou uma fase decisiva na vida de Jung, que foi marcada profundamente por dois eventos: a sua ruptura com Freud em 1913 e a eclosão da primeira guerra mundial em 1914.

Logo após o seu afastamento do movimento psicanalítico em geral e de Freud mais especificamente, Jung enfrenta o agravamento de um colapso nervoso que o ameaçava desde o final de 1912, após a publicação da primeira parte de *Metamorfoses e Símbolos da Libido*, posteriormente publicadas em suas obras completas com o título de *Símbolos da transformação*. No livro, Jung publicamente discorda de Freud em relação a conceitos básicos sobre a natureza do inconsciente.

Em MSR (p.143) Jung recorda que percebeu que as divergências entre ambos estavam se tornando cada vez mais intoleráveis para ele por volta do ano de 1909, quando viajou com Freud aos Estados Unidos para uma série de conferências. No decorrer das sete semanas de viagem, Freud dedicou-se à análise dos sonhos de Jung e vice-versa. Segundo Jung, Freud interpretava de maneira incompleta seus sonhos, parecendo ignorar, o que de acordo com Jung, consistia em uma massa expressiva de material simbólico de cunho coletivo. Um sonho em particular chamou a sua atenção, conduzindo-o pela primeira vez a noção do “inconsciente coletivo”; noção cujos desdobramentos posteriores culminariam no livro *Metamorfoses e Símbolos da Libido*, e na ruptura definitiva com Freud.

No primeiro semestre de 1912, Jung publica a primeira parte do livro. Freud fica contrariado com os rumos que Jung começa a trilhar, e a correspondência entre eles começa a ficar mais tensa e a escacear. Em setembro, Jung profere uma conferência na Fordham University em Nova York intitulada *A teoria da psicanálise*, onde expõe as suas divergências em

relação à teoria psicanalítica, e propõe uma teoria da libido concebida em termos de energia psíquica, onde a sexualidade era apenas uma de suas formas de manifestação:

Um tema do qual já me ocupara a fundo no livro *Metamorfose e Símbolos da Libido* era a teoria da libido. Eu a concebia como uma analogia psíquica da energia física mais ou menos como um conceito quantitativo e, por isso, não podia nunca ser definido em termos qualitativos. Parecia-me importante eliminar o concretismo que até então estivera ligado à teoria da libido; achava que não se devia mais falar em compulsões de fome, de agressão ou de sexualidade, mas que era preciso ver todas essas manifestações como expressões diversas da energia psíquica. (MSR, p.183)

No mesmo mês, publica a 2ª parte de *Símbolos e transformações da libido*, onde sugere que as fantasias de incesto deveriam ser consideradas principalmente de forma simbólica, ao invés de literal. (EISENDRATH& DAWSON, 2006, p.19). O livro é considerado por muitos estudiosos e comentadores de Jung, o seu livro mais importante, pois ele não só tornou a ruptura com Freud inevitável, como também demonstrou a relevância de Jung como pensador para a psicologia. Sobre isso, o próprio Jung observa em seu prefácio para uma edição revisada da obra, que o livro foi uma fronteira traçada no ponto exato onde dois caminhos se separavam.

Quando estava quase acabando de escrever *Metamorfoses e Símbolos da Libido*, eu sabia de antemão que o capítulo *O Sacrifício* me custaria a amizade de Freud. Nele expus minha própria concepção do incesto da metamorfose decisiva do conceito de libido e de outras ideias, que representavam o meu afastamento de Freud. Para mim, o incesto, só em casos extremamente raros, constitui uma complicação pessoal (...) Mas Freud, atendo-se ao sentido literal do termo, não podia compreender o significado psíquico do incesto como símbolo. E eu sabia que ele jamais aceitaria (...) Sabia que o essencial estava em jogo e que deveria tomar a peito minhas convicções. Vi que o capítulo “O Sacrifício” representava o meu sacrifício. (MSR,p.150)

Publicado originalmente por um amigo de Jung, Teodoro Flournoy, o material que posteriormente analisaria em seu livro, diz respeito às fantasias de uma jovem americana, chamada Miss Miller. Jung reconhece nas fantasias de Miss Miller um padrão mitológico, que agiram como um “catalisador sobre as ideias ainda desordenadas”, que, segundo Jung, encontravam-se dentro dele em processo de “gestação”. A tese central do trabalho diz respeito à libido e a sua relação com o inconsciente, considerado por Jung a fonte da onde brotam as forças criativas e renovadoras da psique, ampliando o conceito freudiano de Inconsciente, segundo o qual os seus conteúdos se reduziram às tendências infantis reprimidas, devido a sua inadequação aos padrões morais do ambiente.

Conforme já dissemos no capítulo anterior, antes mesmo de sua ruptura definitiva com Freud – que viria a ocorrer em 1913, e próximo ao final do ano de 1912, Jung passa a apresentar sintomas de um grande esgotamento nervoso. Em suas memórias relata que nessa época começara a ter sonhos catastróficos vívidos e visões em estado de vigília:

Os sonhos de então impressionavam-me muito mas não me ajudavam a superar o sentimento de perplexidade que se apoderava de mim. Pelo contrário, eu vivia como que sob o domínio de uma pressão interna. Às vezes esta era tão forte que cheguei a supor que havia em mim alguma perturbação psíquica. (MSR,p.154).

Por volta do outono de 1913, conta que a pressão interna que sentia até então, pareceu deslocar-se para o exterior como se “algo pairasse no ar. Efetivamente, a atmosfera parecia-me mais sombria do que antes. Não parecia tratar-se de uma situação psíquica, mas de uma realidade concreta, que o envolvia em uma atmosfera opressiva cada vez mais espessa.

Não obstante as atribulações pelas quais estava passando, Jung procurava dar prosseguimento a suas atividades cotidianas, ao mesmo tempo em que se esforçava no sentido de procurar compreender o significado de seus sonhos que se repetiam intensa e frequentemente:

Perguntava a mim mesmo se essas visões aludiam a alguma revolução, mas as imagens não se precisavam. Assim cheguei à conclusão de que essas visões me diziam respeito e supus estar sendo ameaçado por uma psicose. O pensamento da possibilidade de uma guerra não me ocorreu. (idem)

Após a sua separação definitiva de Freud e do movimento psicanalítico, agrava-se o sentimento de insegurança e de desorientação de Jung devido ao fato de não possuir ainda a sua própria posição, e da necessidade que sentia de elaborar um método próprio no tratamento de seus pacientes. Em meio a inúmeras incertezas, Jung decide abandonar quaisquer pressupostos teóricos pré-existentes, disponibilizando a sua escuta aos sonhos e fantasias que seus pacientes lhe traziam espontaneamente, intervindo somente quando sentia que poderia levá-los a compreender por si mesmos as imagens produzidas pelo próprio inconsciente.

Baseado nas suas experiências com seus pacientes, Jung decide tomar como base de interpretação os sonhos tais como eles se apresentavam. Entretanto, Jung percebe que necessitava elaborar um método que possibilitasse um enfoque mais preciso do material que emergia de forma predominantemente caótica. Desta forma, após um momento descrito por ele

como um “instante de excepcional lucidez”, percebe que deveria continuar utilizando o caminho que percorrera até então, e que resultara em seu rompimento com Freud, ou seja, a utilização da mitologia como um caminho de acesso ao inconsciente. Jung escreve: “Pensei: “Possuo agora a chave para a mitologia, e poderei abrir todas as portas da psique humana inconsciente”. (MSR, p.152).

No fim de Julho de 1914, Jung é convidado para participar de um congresso, onde realizou uma conferência sobre “A significação do Inconsciente na Psicopatologia”. Ele comenta que após as experiências que vivenciara, ser convidado para falar sobre o significado do inconsciente, lhe pareceu um “designo do destino”. No dia 1º de agosto de 1914 eclodiu a 1ª guerra mundial. Jung associou o evento aos sonhos e visões de cunho premonitório que experimentara no período que antecedeu a guerra. Após refletir sobre os acontecimentos, e sobre o sentimento que experienciara a cerca da ligação existente entre o seu psiquismo e os eventos exteriores, sua tarefa pareceu-lhe então claramente definida; compreendeu que deveria explorar a sua própria psique e da humanidade em geral:

Hoje quando olho para trás e reflito sobre o sentido do que ocorreu na época em que me consagrava às minhas fantasias tenho a impressão de ter sido subjugado por uma mensagem poderosa. Havia nessas imagens elementos que não deviam pertencer somente a mim mesmo, mas à comunidade. Os conhecimentos que eu buscava e que me ocupavam ainda não faziam parte da ciência vigente naqueles dias. Eu mesmo devia realizar a primeira experiência, e, por outro lado, devia tentar colocar no terreno da realidade aquilo que ia descobrindo; senão minhas experiências permaneceriam no estado de preconceitos subjetivos inviáveis. (MSR, p.170)

Em 1916 funda o Clube de Psicologia em Zurique, onde recebe oradores visitantes de diferentes áreas, e realiza as suas próprias aulas seminários. Devido às traduções que estavam sendo feitas de seus trabalhos, o aumento de sua reputação internacional prossegue em franco desenvolvimento. Data desse ano o uso pela primeira vez dos termos “inconsciente pessoal”, “inconsciente coletivo” e “individuação”. Em 1918, Jung inicia os seus estudos sobre o gnosticismo, e durante esse período define pela primeira vez o Self como a meta de desenvolvimento psíquico. Em 1919, em “instinto e inconsciente” o termo “arquétipo” é usado pela primeira vez. (EISENDRATH & DAWSON, 2002, p.19).

Em sua busca pela compreensão dos processos da psique, Jung prossegue procurando conferir sentido e significado às suas experiências pessoais. Aprofunda-se no estudo dos gnósticos, acreditando que estes teriam encontrado a seu modo o mundo “original do inconsciente”. Jung nutria um interesse especial pela forma com a qual estes haviam se confrontado com as imagens do inconsciente, e com a forma de compreendê-las. Posteriormente inicia os seus estudos sobre a alquimia, considerada por ele “uma ponte tanto para o passado, a gnose, como para o futuro, a moderna psicologia do inconsciente” (MSR, p.177). É nesse período repleto de incertezas e de angústias, que Jung irá paulatinamente elaborando as suas experiências e descobertas de forma teórica, principiando a esquematizar os pressupostos fundamentais da psicologia analítica.

Sobre o seu período de “confronto com o inconsciente”, posteriormente Jung dirá que foram necessários 45 anos para que ele pudesse elaborar e traduzir em linguagem científica tudo o que experienciou e escreveu nessa época de sua vida. Uma época de experiências tão intensas, que ele as compara a uma “corrente de lava”, cuja paixão provocada pelos seus afetos, foi um elemento poderoso de transformação e determinação em sua vida. Jung escreve:

Tal corrente de lava foi a matéria prima que se impôs e minha obra é um esforço, mais ou menos bem sucedido, de incluir essa matéria ardente na concepção do mundo de meu tempo. As primeiras fantasias e os primeiros sonhos foram como que um fluxo de lava líquida e incandescente; sua cristalização engendrou a pedra em que pude trabalhar. Os anos durante os quais me detive nessas imagens interiores constituíram a época mais importante da minha vida e neles todas as coisas essenciais se decidiram. Foi então que tudo teve início e os detalhes posteriores foram apenas complementos e elucidações. Toda minha atividade ulterior consistiu em elaborar o que jorrava do inconsciente naqueles anos e que inicialmente me inundara: *era a matéria prima para a obra de uma vida inteira.* (MSR, p.176) (grifo nosso)

Em suas memórias, Jung recorda que foi somente perto do final da 1ª guerra mundial que foi saindo lentamente “da obscuridade”. Jung relembra que foi no período entre os anos de 1918 e 1920 - enquanto dedicava-se a desenhar “mandalas”- que foi levado à compreensão de que a meta do desenvolvimento psíquico é o “algo central”, a “totalidade da personalidade” denominada por ele de “*Self*”: As minhas reflexões e pesquisas atingiram então o ponto central de minha psicologia, isto é, a ideia do *Self*. Só nesse momento encontrei meu caminho de volta ao mundo” (MSR, p.183)

Sentindo-se solitário e inseguro em relação às suas intuições, Jung prossegue procurando compreender o sentido de suas experiências. Em 1927 tem um sonho significativo, cujas imagens Jung interpretou como a confirmação de suas ideias sobre o Self. Em 1928 recebe do sinólogo Richard Wilhelm um manuscrito de um tratado alquimista chinês taoísta intitulado *O Segredo da Flor de Ouro*, e o pedido para que Jung lhe acrescentasse um comentário. Jung relata que “devorou imediatamente o manuscrito”, pois o texto lhe fornecia uma confirmação inesperada no que dizia respeito às suas reflexões sobre a mandala, e a forma como deveria ocorrer a aproximação em direção ao “centro”, ao Self. Desta forma, as suas reflexões e pesquisas atingiram aquele que é considerado o ponto central de sua psicologia.

Bishop (199, p.226) observa que, no percurso do pensamento de Jung, o conceito do Self vai sendo elaborado e adquirindo contornos mais definidos com o decorrer do tempo. Desta forma, a primeira definição detalhada do Self, não apareceu antes da revisão feita por Jung em 1928 das formulações realizadas em 1916, publicadas no Brasil com o título de “*O Eu e o Inconsciente*” (1987). Neste trabalho, o “Si-mesmo” é descrito como a meta do que Jung denomina de processo de individuação:

Há uma destinação, uma possível meta além das fases ou estádios de que tratamos na primeira parte deste livro: é o *caminho da individuação*. Individuação significa tornar-se um ser único, na medida em que por “individualidade” entender-mos nossa singularidade mais íntima, última e incomparável, significando também que nos tornamos o nosso próprio si-mesmo. (JUNG,1991a,§ 266)

A ideia da individuação é um conceito chave da psicologia analítica, onde através da ideia de que existe um propósito em relação à existência, o indivíduo é levado à perceber que as suas experiências existenciais são em um nível profundo, subordinadas a um objetivo que o conduz a realização da sua totalidade, através da integração de todos os aspectos que existem em potencial no Self. A esse processo, que exporemos em maiores detalhes no decorrer do capítulo, Jung denominou de Individuação, o ponto central da busca existencial do indivíduo, através do qual ele torna-se o Self, realizando aquilo o que de fato é.

3.2- O processo de individuação e a realização do Self:

“Ora, no centro das minhas descobertas psicológicas encontra-se de novo um processo de transformação interior: a individuação” (MSR, p.178)

Impressionado com o texto da alquimia chinesa que Richard Wilhelm lhe enviou em 1928, o “Segredo da Flor de Ouro”, cujo texto lhe proporcionou elementos significativos para que atingisse o que considerava *o ponto central* de sua psicologia, Jung comenta que a partir daí pode se aproximar da essência da alquimia, fazendo com que brotasse o desejo de conhecer os alquimistas. Apesar de algumas dificuldades e resistências iniciais, Jung resolve dedicar-se seriamente ao estudo dos textos. A leitura revelou-se fascinante e cheia de interesse, e após algum tempo Jung descobre que “os alquimistas falavam em símbolos, já velhos conhecidos meus” (MSR, p.180).

Através do estudo da alquimia, Jung, que devido às suas experiências com próprias fantasias fora levado ao pressentimento de que o inconsciente se transforma ou é um elemento capaz de provocar transformações, pois de acordo com Silveira (1994, p.86) “O inconsciente sofre mudanças e produz mudanças, influenciando o ego e sendo influenciado por ele”. Através da alquimia, Jung passa a pensar o inconsciente através da noção de processo:

“(…) só descobrindo a alquimia compreendi claramente que o inconsciente é um *processo* e que as relações do ego com os conteúdos do inconsciente desencadeiam um desenvolvimento ou uma verdadeira metamorfose na psique”. (MSR, p.184)

Essa “metamorfose”, quando ocorre nos casos individuais, pode ser acompanhada através de sonhos e fantasias; no âmbito coletivo, o processo se manifesta nos diversos sistemas religiosos e na transformação de seus símbolos. Seguindo essa linha de pensamento, Jung relata que chegou ao conceito básico de sua psicologia - “o processo de individuação”- através da observação das evoluções individuais e coletivas correlacionadas à sua compreensão da simbologia alquímica, pois em sua opinião, o trabalho dos alquimistas consistia essencialmente

em uma representação dos processos psíquicos projetados na matéria, ou seja, o material utilizado pelos alquimistas em seus experimentos era uma representação dos elementos constituintes da psique, uma projeção inconsciente do processo psicológico.

Conceito central da psicologia analítica, a questão da individuação será abordada em toda a extensão da volumosa obra de Jung, onde aparece como um processo de diferenciação psicológica do indivíduo em relação à psique coletiva (JUNG,1991/a,§ 240), através do desenvolvimento da “singularidade mais íntima, última e incomparável” do sujeito, onde este deverá tornar-se o seu próprio Si-mesmo. (JUNG,1991/a,§266)

De acordo com Jung, “A individuação, portanto, só pode significar um processo de desenvolvimento psicológico que faculte a realização das qualidades individuais dadas; em outras palavras, é um processo mediante o qual um homem se torna o ser único que de fato é.” (JUNG,1991/a,§ 267).

No início da vida do indivíduo, o Si-mesmo é compreendido como a totalidade potencial da personalidade; um “projeto” que a exemplo de uma semente, irá se desenvolver no decorrer do tempo: “(...) o Self tem o caráter de algo que é um resultado, uma finalidade atingida pouco a pouco e através de muitos esforços. Assim, pois, representa a meta da vida, sendo a expressão plena dessa combinação do destino, a que damos o nome de indivíduo.” (JUNG,1991/a,§404)

Para tanto, o homem que busca realizar-se como uma personalidade singular, deverá esforçar-se na realização do trabalho psicológico cujo objetivo é aumentar a consciência em relação aos inúmeros aspectos que constituem a sua totalidade psicológica, ou Self, através de uma atenção constante e sistemática ao inconsciente e seus conteúdos, que se dão a conhecer das mais variadas formas – por sonhos, intuições, comportamentos e eventos sincronísticos. Conforme já foi dito antes, Jung supõe a existência do Self como fundamentação e ponto de sustentação do processo de individuação, atuando durante toda a vida como o fator ordenador subjacente ao desenvolvimento, e como “força prospectiva de estruturação por trás de sintomas e símbolos” (JUNG,1991/a,§ 272).

Desta maneira, uma característica distintiva da psicologia analítica, é que o ego, ou o complexo do eu é “relativizado” em relação ao Self, constituindo apenas uma de suas partes essenciais, pois segundo Jung, de forma geral, o desenvolvimento pleno da vida de um indivíduo,

a sua realização, irá implicar em um afastamento gradual do controle do ego em direção ao âmbito do Self, pois “Há muitas provas de que a consciência está longe de abranger a totalidade da psique” (JUNG,2003,p.§ 490). Desta forma, Jung questiona o enfoque materialista do ego, que, de acordo com a vertente racionalista da psicologia, era considerado o centro da personalidade total, ao reconhecer que existem limites para a consciência.

Diante disso, o processo de individuação deve ser entendido como a realização do vir-a-ser do homem, cuja finalidade é a integração da consciência e o inconsciente, constituindo uma totalidade de processos psíquicos. Neste ponto, cabe ressaltar que a interação entre princípios opostos é fundamental para a psicologia analítica. Conforme Jung afirmará: “nenhuma energia é produzida onde não houver tensão entre contrários” (JUNG,1987,§ 78); De acordo com a sua concepção, a psique é um sistema dinâmico constituída por opostos, e a personalidade é fundamentalmente formada por dois princípios opostos: o consciente e o inconsciente. Sendo assim, O processo de individuação é uma interação dinâmica, no qual os opostos são integrados de maneira ativa na formação da totalidade.

Desta forma, durante este percurso, deverá ocorrer uma relativização do papel da consciência em face da noção de totalidade psíquica, pois o homem deverá compreender que só conhece uma pequena parte de sua psique, e que ignora os fundamentos principais de sua existência psíquica, ou seja: os processos que se localizam à margem da consciência, no inconsciente.

No entanto, para que o processo de individuação possa ocorrer, o Self precisa da percepção consciente, e que seja estabelecida uma relação entre ele e o ego. Segundo o modelo de psique postulado por Jung, o “eu”, ou o centro da consciência, existe apenas potencialmente “dentro do Self”, encontrando-se a ele subordinado. E é somente devido à existência da dimensão psíquica do Self, que a consciência pode existir” “O Si-mesmo, tal como o inconsciente, é uma existência a priori da qual o ego se desenvolve. É, por assim dizer, uma prefiguração inconsciente do ego.”(JUNG,1990,§139)

Assim, a organização da consciência e a formação do ego – processo sem o qual não seria possível o exercício das diversas funções psicológicas de uma maneira objetiva – e a relação que se estabelece entre o ego e o inconsciente, constituem o eixo ego-Self:

Sentindo o Si-mesmo como algo de irracional e indefinível, em relação ao qual o *eu* não se opõe nem se submete, mas *simplesmente se liga*, girando por assim dizer em torno dele como a terra em torno do sol – *chegamos à meta da individuação*. (JUNG,1991/a,§405)

De acordo com Jung, o Self é um arquétipo que além de representar a integração entre o consciente e o inconsciente, atua como o centro regulador da psique; ele é concomitantemente o meio e a meta a ser alcançada através do processo de individuação. Deste modo, alcançar a realização do Self através do processo de individuação, implica na compreensão por parte do indivíduo da estrutura inerente da psique, ou seja, da constante interação entre o consciente e o inconsciente, e da necessidade do cultivo dessa relação, como condição de possibilidade para atingir a realização .

Edinger (1985, p.28) estabelece um paralelo entre o processo de individuação e a alquimia, observando que o “*opus*” alquímica, ou o que pode ser compreendido como a individuação, é um processo iniciado pela natureza - pois compreende uma tendência instintiva para a realização das potencialidades inatas da personalidade - mas que exigia a “arte” (método) e o esforço consciente de um ser humano para ser completada: “A natureza serve a Arte com matéria, e a Arte serve a natureza com instrumentos apropriados e com o método conveniente para que a natureza produza essas novas formas”.(TRISMOSIN apud EDINGER, 1985,p.28) ³⁹

Assim sendo, O *Opus*, ou a individuação, de acordo com a observação de Jung, é um processo natural do desenvolvimento psíquico e amadurecimento da personalidade, cujo impulso está presente no homem de forma mais ou menos consciente e que pode ser conduzido pelo processo analítico. Em termos alquímicos, o alquimista, ou o indivíduo engajado em sua busca pela realização do Self – auxilia a Natureza a realizar aquilo que ela não pode fazer por si mesma, pois de acordo com Jung, o indivíduo psicológico não individuado existe inconscientemente a priori, porém, necessita da consciência para apropriar-se de sua natureza peculiar através de um processo consciente de diferenciação. Conforme Jung afirmará, se a individualidade permanecer inconsciente, não haverá um indivíduo psicológico, mas apenas uma psicologia coletiva da consciência. (JUNG,1991/b,§ 829)

³⁹Trismosin, Splendor Solis: Alchemical Treatises of Solomom Trismosin, p.18 –Edinger p. 28

Em outras palavras, o processo de individuação é o produto de um esforço pessoal pelo desenvolvimento e aquisição da consciência, significando um “alargamento da esfera da consciência e da vida psicológica consciente” (JUNG,1991/b,§ 828). Em *Aion – Estudos Sobre o Simbolismo do Si-mesmo* (1951), Jung fala da importância do desenvolvimento da consciência para o “conhecimento do eu” - aqui compreendido como totalidade - através de uma paráfrase em termos psicológicos da afirmação de Santo Inácio de Loyola:

A consciência do homem foi criada com finalidade de (1) reconhecer que sua existência provém de uma unidade superior; (2) dedicar a esta fonte a devida e cuidadosa consideração; (3) executar as ordens emanadas desta fonte, de forma inteligente e responsável; e (4), por conseguinte, proporcionar um grau ótimo de vida e de possibilidade de desenvolvimento à totalidade da psique. (§ 253)

Nesse sentido, “o alargamento da consciência” se dá através da integração por parte do ego dos conteúdos do inconsciente, pois é o ego que ilumina todo o sistema. Jung escreve:

Entendemos por “eu” aquele fator complexo com o qual todos os conteúdos conscientes se relacionam. É este fator que constitui como que o centro do campo da consciência, e dado que este campo inclui também a personalidade empírica, o eu é o sujeito de todos os atos conscientes da pessoa. Esta relação de qualquer conteúdo psíquico com o eu funciona como critério para saber se esse último é consciente, pois não há conteúdo consciente que antes não se tenha apresentado ao sujeito. (JUNG,1988,§1)

Conforme observa Stein (1998, p.23), a consciência é um “campo”, e o que Jung se refere como “personalidade empírica”, corresponde à personalidade do indivíduo tal como ele a conhece e a vivência de maneira direta; - e o ego como o “sujeito de todos os atos pessoais da consciência” encontra-se no centro desse campo. Assim, o termo “ego” refere-se à experiência que a pessoa tem de si mesma como “um centro de vontade, de desejo, de reflexão e ação”. A função do ego na constituição da psique é tornar os conteúdos psíquicos conscientes através de sua relação com eles. Sendo que essa relação, onde o ego é uma: “espécie de espelho no qual a psique pode ver-se a si mesma”, é a condição necessária para tornar qualquer coisa consciente, como os sentimentos, os pensamentos, as percepções ou fantasias. Um ego considerado saudável é capaz de organizar e manter um certo equilíbrio entre os elementos conscientes e inconscientes da psique.

Assim como já foi dito, no período compreendido entre os anos de 1913 e 1917, Jung viu-se diante de uma série de experiências, cujo conteúdo na forma de sonhos e fantasias, parecia estar lhe conduzindo cada vez mais profundamente às fontes do material inconsciente que estavam sendo produzidos por ele e por seus pacientes. Jung percebeu que os delírios e

alucinações sofridos pelos seus pacientes psicóticos pareciam evocar a existência de uma camada mais profunda no inconsciente, onde haveriam conteúdos coletivos em estado relativamente ativos, constituídos por imagens arcaicas e por aquilo que lhe pareceram ser símbolos:

Quanto mais profundas forem as “camadas” da psique, mais perdem sua originalidade individual. Quanto mais profundas, mais se aproximam dos sistemas funcionais autônomos, mais coletivas se tornam, e acabam por universalizar-se e extinguir-se na materialidade do corpo, (...) no mais profundo de si mesma, a psique é universo. (JUNG,1991)

A noção de Jung sobre os arquétipos e a camada mais profunda do inconsciente, pode ter a sua origem localizada nos textos que foram produzidos durante o período compreendido entre os anos de 1909 e 1912, quando começou a distanciar-se de maneira decisiva da teoria da libido postulada por Freud, e a refletir sobre os padrões gerais do que viria a denominar posteriormente de inconsciente coletivo: indubitavelmente uma de suas contribuições mais originais para a psicologia.

Em 1916 aparece efetivamente pela primeira vez o termo “inconsciente coletivo”, e em 1919 o termo “arquétipo”, para descrever os padrões, ou a estrutura determinante dos comportamentos inatos pertencentes a toda a humanidade, cuja existência independe da cultura, do lugar ou de seu período histórico. De acordo com Jung, os arquétipos são conteúdos do inconsciente coletivo, podendo ser considerados “universais psíquicos” - elementos responsáveis pela “condição ou base da psique em si mesma”- condição esta que é: “onipresente, imutável, e idêntica a si mesma em toda parte” (idem).

Silveira (1994, p.79) observa que muita confusão tem sido feita em torno do conceito de arquétipo, ressaltando que, ao contrário do que muitos autores que se dedicam a comentar a obra de Jung afirmam, os arquétipos não são constituídos de ideias e de imagens originárias. Segundo as inúmeras afirmações de Jung, os arquétipos são possibilidades herdadas para representar imagens similares, são formas instintivas de imaginar, ou seja, são matrizes arcaicas onde configurações análogas ou semelhantes se formam: “Não se trata de idéias herdadas, mas da possibilidade herdada das idéias. Não são aquisições individuais, mas em geral, são comuns a todos os seres humanos, como se depende de sua ocorrência universal” (JUNG, 2003/b,§52). Percebemos assim, que essas imagens baseiam-se em um princípio formador inerente à psique humana. O termo “herdar”, aqui se encontra empregado apenas no sentido de que a estrutura da

psique representa um patrimônio humano universal, possuindo a capacidade de manifestar-se em determinadas formas específicas.

Sendo assim, o que é potencialmente herdado, não deve ser confundido com a experiência em si, e sim a possibilidade para exercer determinados papéis e atuar situações de uma determinada forma, pois serão as manifestações dos arquétipos o que irá atuar como princípio organizador, no sentido de facilitar a compreensão da experiência. Desta forma, postular a existência de uma base psíquica comum a todos os seres humanos é o que permitirá compreender a recorrência de certos temas na literatura, nas artes, nas religiões, nos mitos, na filosofia, e no material produzido pelo inconsciente, presentes tanto nos sonhos e fantasias de pessoas consideradas normais, quanto nos delírios e nas alucinações dos psicóticos. Como podemos observar, de acordo com a concepção de Jung, não há nada de singular ou de individual na humanidade nesse nível do inconsciente, sendo que a questão da universalidade, é a característica essencial da compreensão de Jung no que diz respeito ao inconsciente coletivo e aos arquétipos como fundamento estrutural da psique humana.

É importante destacar que o arquétipo não é um conceito cujo valor é apenas teórico. A sua participação em nossas experiências existenciais adquire “concretude” através de sua manifestação em nossa vida emocional. Eles são experienciados através das imagens produzidas pelos sonhos e fantasias, e de várias situações pelas quais passamos ao longo de nossas vidas. Podem ser ativados através da projeção, ou da carga afetiva de um complexo. Devido a sua carga energética, toda vez que um arquétipo é ativado na psique, ele provoca um efeito “numinoso”, de fascinação, que pode levar o indivíduo a agir de forma exagerada, unilateral, como se estivesse possuído por uma força misteriosa e incontrolável.

Grimberg (1997, p.141) observa que um exemplo evidente do poder de “possessão” dos arquétipos do inconsciente coletivo poderão ser encontrados nos sintomas agudos de uma psicose. Neste caso, os arquétipos adentram o campo da consciência enfraquecendo as funções do ego, causando distúrbios na percepção do indivíduo em relação a si mesmo e a realidade que o cerca. Para que isto não ocorra, é necessário que haja a possibilidade por parte da psique do indivíduo de estabelecer uma conexão significativa entre consciente e inconsciente, através da compreensão do sentido, e conseqüentemente, da integração do símbolo criado pelo arquétipo. Sendo um elemento cuja importância é vital para o equilíbrio da psique, o arquétipo pode ser

tanto uma fonte de cura como de adoecimento, pois se não houver o estabelecimento de uma atitude adequada por parte do ego em relação a ele (inconsciente coletivo), o que poderia atuar como força de transformação e criatividade, atua de forma inadequada, provocando a perda da autonomia psíquica do indivíduo.

Outro elemento de importância fundamental no processo de individuação, e cuja atuação está profundamente relacionada ao arquétipo e a imagem arquetípica, - *o símbolo* - acompanha as etapas do referido processo, como se assinalassem as etapas de seu “itinerário”. Segundo Jacobi (1957,p.102-04), quando o processo de individuação é acompanhado e observado intencionalmente, pode-se perceber que ele constitui-se de uma relação dialética, estabelecida entre os conteúdos do inconsciente e o consciente, onde o *símbolo* atua como o elemento conciliador necessário à superação da oposição entre esses dois princípios, tornando possível uma mudança da atitude consciente através da integração do material inconsciente, promovendo o surgimento de uma nova situação. A esse fenômeno da psique que promove a união entre o conteúdos da consciência e do inconsciente, Jung denominou de *função transcendente*-fenômeno psíquico cuja ocorrência proporciona ao indivíduo a capacidade de simbolizar, libertando-o da determinação do inconsciente:

Quando o conteúdo do inconsciente adquire forma e o significado da formulação é compreendido, surge a questão sobre o modo como o ego irá relacionar-se com esta posição, e como o ego e o inconsciente poderão chegar a um acordo. Este é o segundo e o mais importante estágio do processo, a união dos opostos para a produção de um terceiro: a função transcendente. Neste estágio, não é mais o inconsciente que tem a liderança, mas o ego. (JUNG,1971,§181)

Os símbolos geralmente possuem a imagem arquetípica como um fator fundamental, e surgem regularmente no material produzido pelo inconsciente através dos sonhos, fantasias, etc. Na concepção de Jung, é uma linguagem universal de riqueza infinita, com a capacidade de exprimir através de imagens, elementos que, devido ao seu caráter irracional, transcendem as problemáticas específicas dos indivíduos:

“O que chamamos de símbolo é um termo, um nome ou mesmo uma imagem que nos pode ser familiar na vida diária, embora possua conotações especiais além de seu significado evidente e convencional. Implica alguma coisa vaga, desconhecida ou oculta para nós.” (O Homem e seus Símbolos, 1996, p.20)

Desta maneira, o símbolo é algo de natureza extremamente complexa, onde se reúnem opostos em uma síntese – inconsciente e consciente aproximam-se – algo que não pode ser formulado através de conceitos. Uma palavra ou uma imagem podem ser consideradas simbólicas, quando implica a existência de um significado, que aponta para algo além do que se encontra manifesto de forma imediata. De acordo com Jung, por não ser abstrato e nem concreto, nem racional nem irracional, nem real nem irreal, o símbolo é considerado “ambos”, pertencendo assim a “esfera intermediária da realidade sutil”, e que portanto, só pode se expressa através do símbolo. (JUNG, 1994, § 387)

Nesse ponto, é importante destacarmos que o material exposto até aqui, não teve a finalidade de discutir em profundidade os conceitos que foram apresentados, e sim o de apenas criar um pequeno esquema de leitura. Desta forma, procuramos ressaltar de forma sintetizada alguns dos aspectos mais importantes dos postulados da psicologia analítica que fundamentaram a leitura que Jung realizou do *Zaratustra* para os seminários.

3.3 – Os seminários: O processo de individuação e “Zaratustra”:

“Tudo ocorre de modo sumamente involuntário, mas como que em um turbilhão de sensação de liberdade, de incondicionalidade, de poder, de divindade. A involuntariedade da imagem, do símbolo, é o mais notável; já não se tem noção do que é imagem, do que é símbolo, tudo se oferece como a mais próxima, mais correta, mais simples expressão. Parece realmente, para lembrar uma palavra de Zaratustra, como se as coisas mesmas se acercassem e se oferecessem como símbolos” (EH, Assim falou Zaratustra, §3)

Com *Assim falou Zaratustra – um livro para todos e para ninguém* (1885), Nietzsche inicia aquele que é considerado por muitos autores o terceiro período de sua filosofia, o período considerado definitivo, onde se dá o seu encontro com a sua verdadeira natureza, e o esclarecimento de suas ideias fundamentais. Fink observa (1998, p.75) que no *Zaratustra* Nietzsche expressa os seus pensamentos através de uma linguagem própria, singular, concretizando o seu projeto de levar a filosofia “além ou aquém” da pura razão.

Na época em que escreveu *Zaratustra*, Nietzsche ainda era considerado por muitos apenas um pensador errante e excêntrico, que havia abandonado a carreira acadêmica devido à polêmica provocada por seus escritos e aos seus problemas de saúde.

Condenado ao ostracismo, sustentando-se com uma modesta pensão, Nietzsche prossegue escrevendo e publicando as suas obras, na maior parte das vezes contando apenas com os seus poucos recursos, ou com a ajuda de uns poucos amigos.

No entanto, após o seu falecimento em agosto de 1900, as suas idéias começaram a ser difundidas, e as suas obras a serem lidas nos meios acadêmicos. Como estudante de medicina na Universidade da Basileia, Jung têm acesso as obras de Nietzsche, datando desta época a sua primeira leitura do *Zaratustra*. Conforme o que já foi dito antes no capítulo II do presente trabalho, quando Jung leu o *Zaratustra* pela primeira vez, achou-o “mórbido”; o que fez com que somente voltasse a lê-lo anos depois, no período denominado por ele de “confronto com o inconsciente”⁴⁰.

Durante os anos compreendidos entre 1934 e 1939 Jung realiza sessenta conferências sobre aquela que é considerada a obra prima de Nietzsche, e que, de acordo com a sua opinião, é a expressão efetiva de um acontecimento psicológico que envolve uma experiência autêntica do inconsciente arquetípico. Jung comenta não só em suas memórias, como também nos SNZ, que foi um engano de Nietzsche publicar *Zaratustra*. Jung considerava o livro uma revelação – ainda que parcial – do inconsciente de Nietzsche, e que para lê-lo o leitor precisaria antes estar preparado para não ser afetado pelo estilo da linguagem e pelas intenções do inconsciente:

For in *Zaratustra* we have to deal with a partial revelation of the unconscious. It is full of inspiration, of the immediate manifestation of the unconscious, and therefore should be read with due preparation, with due knowledge of the style and the intentions of the unconscious (SNZ: I; p.475)⁴¹.

⁴⁰Uma vez que somos levados a entender através de suas declarações em MSR e nos SNZ, que Nietzsche o afetou de forma significativa como indivíduo e como filósofo, observemos que data deste período (1916) o uso pela primeira vez dos termos “inconsciente pessoal”, “inconsciente coletivo”, e individualização”.

⁴¹Por causa do *Zaratustra* nós temos que lidar com uma revelação parcial do inconsciente. Ele é cheio de inspiração, advinda da manifestação imediata do inconsciente, e por essa razão deverá ser lido com a devida preparação, com o devido conhecimento a cerca do estilo e das intenções do inconsciente. (Tradução nossa)

Jung prossegue afirmando que o *Zaratustra* é a representação do drama interior de seu autor, e que cada personagem que aparece no livro – como o equilibrista, o feiticeiro, a sombra, o viajante, o adivinho – são representações do diálogo conduzido por Nietzsche com ele mesmo, não devendo ser compreendidas como o relato das experiências em si mesmas⁴²

Thus Spoke Zaratustra is not a series of experiences of the inner world; there are very few of those. The book mainly consists of the thoughts and values Nietzsche develops from them, the experiences themselves being left pretty much in the dark. (SNZ: I; p.219)⁴³

De acordo com Jung, a importância do *Zaratustra* em termos psicológicos - mais especificamente no que diz respeito à psicologia analítica – é a dinâmica psicológica de sua narrativa, pois no seu entender, o livro considerado em sua totalidade, representa um grande momento “enantiodrômico”, de transformação, onde a trajetória de *Zaratustra* inicia-se em meio a uma grande solidão espiritual, que ao longo da narrativa irá transformar-se nos ditirâmbos dionisíacos

Bishop (1995,p.277) observa que esta visão está em consonância com a importância histórica que Jung sempre atribuiu a obra, considerada por ele a expressão em forma poética da proposta de Nietzsche de anunciar o término de uma era e o começo de outra; uma era de renovação e libertação dos pressupostos antigos acerca do homem e da realidade:

“ *Zaratustra*(...) is like a dream in this representation of events. It expresses renewal and self-destruction, the death of a god and the birth of a god, the end of an epoch and the beginning of a new one. When an epoch comes to an end a new epoch begins. The end is a beginning: What has come to an end is reborn in the moment when it ceases to be.” (SNZ: II: p.1132)⁴⁴

⁴²Deste modo, “*Zaratustra*” poderia ser entendido como um relato de “imaginação ativa”: método de assimilação dos conteúdos do inconsciente (sonhos, fantasias, etc.) através de alguma forma de auto-expressão. O objetivo da imaginação ativa é dar expressão a certos lados da personalidade (particularmente a anima/animus e a sombra) que não são ouvidos, estabelecendo, assim, uma linha de comunicação entre a consciência e o inconsciente (SHARP, 1997, p.8):

⁴³Assim falou *Zaratustra* não consiste em uma série de experiências do mundo interior. O livro constitui-se principalmente dos pensamentos e dos valores que Nietzsche desenvolveu a partir delas, as experiências mesmo, são mantidas na obscuridade. (Tradução nossa)

⁴⁴*Zaratustra* (...) é como um sonho em sua representação destes eventos. É uma expressão de renovação e auto-destruição, a morte de um deus e o nascimento de um deus, o fim de uma época e o começo de outra. Quando uma época chega ao seu final uma nova época se inicia. O fim é um novo começo: O que chegou ao final renasce no momento em que cessa de ser.” (Tradução nossa)

Segundo Jung, cada capítulo do *Zaratustra*, representa um “estágio do processo de iniciação” ao inconsciente arquetípico, e mais especificamente, uma “nova imagem deste processo de iniciação” (SNZ: I: p.459, 461). Sendo assim, no que diz respeito ao âmbito psicológico, o *Zaratustra* pode ser considerado sob três aspectos: como um trabalho onde encontram-se expressas questões e experiências altamente pessoais (SNZ:II;p.1037); um aspecto do desdobramento da tragédia psicológica de um indivíduo; (SNZ:I;p.226) e o começo de sua doença mental (SNZ:I;p.695). No entanto, conforme já foi dito, ao longo de todo seminário Jung não perde de vista a importância histórica da obra, reafirmando várias vezes que *Zaratustra* mantém uma relação dialética com a época em que foi escrito, porquê “além de ter sido um “filho” de sua época, Nietzsche também foi um precursor dos tempos de então, e dos que ainda estariam por vir”. (SNZ:II;p.1037).

De acordo com Machado (1997, p.11), as origens do que viria a ser considerado a expressão máxima do pensamento de Nietzsche, alcançada no *Zaratustra*, podem ser percebidas em seu primeiro livro intitulado *O nascimento da tragédia* (1871). O livro tem como objetivos principais criticar a supervalorização da racionalidade e a busca por um conhecimento verdadeiro, presentes na filosofia desde Sócrates e Platão, além de propor a arte trágica como alternativa à realidade, através da expressão das pulsões artísticas opostas: dionisíaca e apolínea. Para Nietzsche, a vida e suas experiências consistiam em uma dinâmica entre princípios opostos, cuja a interação era a responsável por produzir energia criativa. Esta condição fundamental é um reflexo da “contradição primordial” oculta na realidade (GT/NT, §9). Nesse sentido, Nietzsche afirma que a realidade como um todo – compreendida como existência empírica e o mundo em geral – consiste em uma representação da “unidade primordial” (GT/NT,§4), sendo que essa unidade corresponde a interação dinâmica entre princípios opostos, onde se dá a separação e a reunião destes princípios. Esta concepção reflete a noção heraclitiana de polaridade, que de acordo com Nietzsche em *A filosofia na era trágica dos gregos* (1873), consiste em uma divergência qualitativa entre forças diferentes e opostas que procuram pela união:

Uma qualidade aparta-se continuamente de si mesma e separa-se em seus contrários: e, de novo, esses contrários se esforçam continuamente um em direção ao outro. Com efeito, o povo acredita reconhecer algo rígido, acabado e sólido; em verdade, em cada instante há luz e escuridão, amargo e doce, um junto ao outro e presos entre si, como dois lutadores dos quais ora um ora outro adquire a hegemonia. Segundo Heráclito, o mel é simultaneamente doce e amargo, sendo que o próptio mundo é uma vasilha que

tem que ser permanentemente agitada. Todo vir-a-ser surge da guerra dos opostos. (p.59)

Huskuinson (2004,p.11) observa que para Nietzsche, os opostos possuem valores inerentes iguais, sendo que um elemento não possui a capacidade de dominar ou aniquilar a sua contraparte. Nietzsche não considera os opostos como valores estáticos que permanecem antagonicos e incapazes de alcançarem o equilíbrio. Eles são, ao invés disso, experimentados como relativos e complementares um ao outro.

Desta forma, os princípios opostos apresentados por Nietzsche em *O nascimento da tragédia*, representados pelos deuses gregos Apolo e Dionísio, devem ser compreendidos como tendências diametralmente opostas no que diz respeito a arte, ao homem, e a existência em geral.: “(...) ambos os impulsos, tão diversos, caminham lado a lado, na maioria das vezes em discórdia aberta incitando-se mutuamente a produções sempre novas” (GT/NT,§1)

Tendo em vista que no sistema religioso da Grécia Antiga à cada divindade eram atribuídas funções e características que a identificavam, Apolo era o Deus da civilização e de todas as suas manifestações, enquanto Dionísio era um deus considerado primitivo para os padrões dos habitantes da Pólis grega, pois o seu reino era a natureza. Deus da vegetação, da fertilidade, do vinho, da música e do êxtase, Dionísio posiciona-se no extremo oposto a Apolo, sendo que, a interação entre os dois, de acordo com Nietzsche, vai determinar não só as formas assumidas pela arte, como também níveis de experiência. Em um nível elementar, Nietzsche considerou o apolíneo e o dionisíaco os impulsos presentes no sonho e na intoxicação respectivamente:

Para nos aproximar-mos mais desses dois impulsos, pensemo-los primeiro como universos artísticos, separados entre si, do *sonho* e da *embriaguez*, entre cujas manifestações fisiológicas cabe observar uma contraposição correspondente à que se apresenta entre o apolíneo e o dionisíaco. (GT/NT,§1).

Segundo Nietzsche, os sonhos proporcionam uma apreensão imediata da forma, afirmando, porém, que na “mais elevada existência dessa realidade onírica temos ainda, todavia, a transluzente sensação de sua *aparência*.” (GT/NT,§1), ou seja, os sonhos possuem uma realidade própria, que no entanto induz à sensação de que há uma realidade mais profunda subjacente a ele. Desta forma, Nietzsche estabelece uma analogia com a “vida”; aqui compreendida como uma experiência ilusória; um mundo onde a aparência encobre o

fundamento verdadeiro da existência, cuja realidade consiste em uma unidade primordial entre todas as coisas existentes.

Seguindo essa linha de pensamento, para Nietzsche, Apolo é o deus do sol, o símbolo do brilho e da aparência; sendo que o “apolíneo” corresponde a esfera da *individuação*, da limitação das formas, da beleza e da ilusão: “...e poder-se-ia inclusive caracterizar Apolo com a esplêndida imagem divina do *principium individuationis*, a partir de cujos gestos e olhares nos falam todo o prazer e toda a sabedoria da “aparência”, juntamente com sua beleza” (GT/NT,§1). Apolo é o deus das artes divinatórias, o deus do oráculo de Delphos, no entanto, embora as imagens apolíneas pareçam oferecer a verdade indubitável, elas permanecem no nível da mera aparência (GT/NT,§1).

Em contraste com a pulsão apolínea, o dionisíaco expressa a falta de forma, de limites, de discriminação, em cujo estado os indivíduos perdem a noção de individualidade, ocorrendo o colapso da estrutura do princípio de individuação em favor da redescoberta da harmonia universal através do sentimento de comunhão com a natureza, pois “Sob a magia do dionisíaco torna a selar-se não apenas o laço de pessoa a pessoa, mas também a natureza alheada, inamistosa ou subjugada volta a celebrar a festa de reconciliação com seu filho perdido, o homem” (GT/NT,§1). Desta forma, através da sua concepção do dionisíaco, Nietzsche requer a reunião do homem com a natureza. Em seu livro *A gaia ciência* (1872/1877), no aforismo 109, ele escreve: “Quando teremos desdivinizado completamente a natureza? Quando poderemos começar a *naturalizar* os seres humanos com uma pura natureza, de nova maneira descoberta e redimida?”. No que há de mais essencial em relação ao princípio dionisíaco, a reunião que se dá com a natureza sob o seu impulso, consiste em experiência extática de implicações místicas, uma experiência intensa e selvagem que de acordo com Edinger (1985, p.84) promove antes a intensidade da experiência do que seu significado claro e estruturado:

é um solvente dos limites e fronteiras, trazendo vida desmesurada. Em sua forma extrema, é selvagem, irracional, louco, extático, irrefreado. É o inimigo de todas as leis convencionais, normas e formas estabelecidas, está a serviço da vida e do rejuvenescimento, e não da segurança. O fraco e imaturo pode ser destruído por suas violentas investidas; o saudável será fertilizado e vivificado como a terra pela inundação do nilo.

A experiência dionisíaca pode ser provocada de forma direta através do consumo de drogas, e, no mundo antigo, era associado ao início da primavera e a promessa de renascimento,

quando era expresso de forma coletiva através dos festivais orgiásticos, de suas músicas, danças e licenciosidade sexual. Desta forma, como podemos observar, o dionisíaco é antitético ao apolíneo, pois percorrem caminhos distintos no que diz respeito a suas manifestações e particularidades.

Conforme observa Huskinson (2004, p.34), da mesma forma que no primeiro período da filosofia de Nietzsche a questão sobre a interação entre os princípios opostos assumiu uma grande importância no que diz respeito as suas ideias acerca da vida e do mundo, para Jung e a psicologia analítica a questão da polaridade é de importância fundamental, pois de acordo com Jung :”Nenhuma energia é produzida onde não houver tensão entre contrários” (JUNG,1987,§78). A oposição é a condição necessária para a psique, pois é através da tensão e do conflito provocado por dois princípios antitéticos, que gera a energia necessária requerida pela psique para gerar o seu dinamismo. Desta forma, como representantes de impulsos opostos complementares, Apolo e Dionísio irão surgir nos textos de Jung correlacionados aos vários pares de opostos presentes na psicologia analítica;como a introversão/extroversão ,intuição/sensação e consciente e inconsciente.

Será neste sentido - como a representação da questão da polaridade - que *Zaratustra* será considerado por Jung como um “grande momento enantiodrômico”, pois no início do livro *Zaratustra* desponta como herói apolíneo, resplandecente e luminoso, passando por uma violenta transformação, ao percorrer um caminho que o levará a integrar o lado noturno da vida, tornando-se sombrio, dionisíaco, ou seja: *Zaratustra*, transforma-se no seu oposto. Em uma perspectiva psicológica, *Zaratustra* se desidentifica da consciência - representada pelo o seu discurso ao sol no prólogo do livro - e passa a confrontar-se com os conteúdos do inconsciente; mais precisamente do inconsciente coletivo, cuja manifestação, na opinião de Jung, é correspondente a trajetória de *Zaratustra*.

Para tanto, no final do discurso ao sol, Nietzsche anuncia “o ocaso” do personagem, produzindo uma imagem, que segundo Jung, está associada a iniciação ao inconsciente arquetípico, experiência pela qual, em sua opinião, ele e Nietzsche passaram, e que surge nos mitos representada pela *Katabasis*, ou a “descida” aos infernos - a jornada aos subterrâneos da psique; o equivalente de Jung da experiência dionisíaca. Segundo Jung, a experiência provocada pela ativação do inconsciente coletivo, devido ao fato deste ser composto por conteúdos

impessoais comuns a toda a humanidade, produz uma desintegração do “eu”, uma abolição da subjetividade; a dissolução do ego pelo inconsciente. Este processo não oferece redenção, pois o ego é exposto aos conteúdos das partes mais profundas do inconsciente, sem a mediação da consciência. Devemos lembrar que Dionísio é o único deus do panteão grego que possui a loucura como um de seus atributos. Ele é o oposto da experiência apolínea, pois, “em vez de um processo de individuação, é uma experiência de reconciliação do homem com os outros homens e com a natureza, uma harmonia universal e um sentimento místico de unidade.” (MACHADO, 1997, p.88). Pode-se entender a experiência dionisíaca como uma possibilidade de distanciamento da multiplicidade individual, propiciando a experiência de fusão com o todo indiferenciado: é a absorção da parte pela totalidade, produzindo uma desintegração do eu, uma abolição da subjetividade e conseqüentemente da singularidade, da auto-conscientização. Em contrapartida, Apolo, a divindade grega do sol e da luz, é associado com a razão, com a consciência, com a forma e a restrição: “Realizador do equilíbrio e da harmonia dos desejos, não visava a suprimir as pulsões humanas, mas orientá-las no sentido de uma espiritualização progressiva, mercê do desenvolvimento da consciência” (BRANDÃO, 1987, p.85).

Na mitologia, são os atributos de Apolo que concedem ao homem condições para que este desenvolva a consciência de si, e se responsabilize pelos seus atos, deixando de justificar as suas atitudes através das influências dos deuses (forças do inconsciente), pois Apolo, em seu aspecto de consciência, traz ao homem a possibilidade de auto-conscientização.

Apolo retira o homem do estado de natureza, de sua participação mística com ela e com os outros homens, estabelecendo limites a essa relação, porém, sem desvalorizá-la. A sua participação na jornada do herói, que, de acordo com Jung personifica o indivíduo em busca da individuação, caracteriza-se através de sua participação como o deus da *Kathábasis* ou seja, é ele que irá provocar a “descida” do herói, geralmente levando-o a loucura, e colocando-o em contato com as forças de seu inconsciente através da *Katastrophé* (o acontecimento trágico que faz com que o herói descubra as suas forças ocultas, o que irá reafirmar o seu valor, a sua “excelência”, o seu *Timé* e *Areté*).

Posteriormente, no final da tragédia, Apolo redime o herói, restabelecendo a sua integridade psicológica, criando a condição necessária para que este possa integrar os aspectos de sua personalidade que estavam em seu inconsciente e que foram revelados ao longo da jornada.

A consciência entra em contato com os conteúdos inconscientes, mas não é assimilada por eles; ela é capaz de integrar o material inconsciente experimentando uma ampliação em vista do todo de uma forma criativa e funcional, conduzindo o indivíduo a um conhecimento mais profundo de si mesmo.

Desta forma, podemos observar que a experiência apolínea e a experiência dionisíaca quando correlacionadas ao processo de individuação, simbolizam a interação dinâmica entre os princípios opostos do consciente e inconsciente, cujo conteúdo deverá ser integrado pela consciência para formar uma nova unidade centralizadora. Essa unidade, ou centro psíquico, corresponde a concepção de Jung de totalidade, ou “Self”, cuja realização implica na compreensão de que estrutura inerente a psique é constituída por princípios opostos.

A consciência é composta de uma série de funções inatas configuradas em pares de opostos, e o inconsciente, cuja principal função é a de compensar a atitude consciente, é experienciado pelo indivíduo como uma poderosa força antitética. Jung atribui uma estrutura ao inconsciente e o divide em inconsciente pessoal e inconsciente coletivo:

Segundo meu ponto de vista, o inconsciente se divide em duas partes rigorosamente distintas. Uma delas é o chamado inconsciente pessoal, que encerra todos aqueles conteúdos psíquicos esquecidos no correr da vida. O inconsciente contém igualmente todas as impressões ou percepções subliminares que não possuem energia suficiente para alcançar a consciência (...) o inconsciente pessoal abrange também aqueles conteúdos incompatíveis com a atitude consciente (...) a outra parte do inconsciente é o que chama de inconsciente *impessoal* ou *coletivo*. (...) esse inconsciente não inclui nenhum conteúdo impessoal mas apenas conteúdos coletivos, ou aqueles conteúdos que não pertencem apenas a determinado indivíduo, mas a um grupo de indivíduos e, em geral, a uma nação inteira ou mesmo a toda a humanidade. Estes conteúdos não foram adquiridos durante a vida do indivíduo: são produtos de formas inatas e dos instintos. JUNG, 1971, §589)

Conforme o acima exposto, deve-se compreender o inconsciente pessoal como a parte do inconsciente que é constituído por todo o material esquecido e reprimido do indivíduo, enquanto o inconsciente coletivo representa o nível mais profundo do inconsciente, onde “as camadas mais profundas da psique vão perdendo com a escuridão e fundura crescentes a singularidade individual (JUNG, 2003 §291). Ou seja: “Os conteúdos do inconsciente pessoal são aquisições da existência individual, ao passo que os conteúdos do inconsciente coletivo são *arquétipos* que existem sempre e *a priori*” (JUNG, 1988, §13)

Esse nível “escuro” da psique não possui individualidade e singularidade; é irreduzível e incompreensível para a consciência, e conseqüentemente, inacessível ao ego. Enquanto os conteúdos do inconsciente pessoal são subjetivos, os do inconsciente coletivo são objetivos e autônomos. Isto ocorre devido ao fato de o inconsciente coletivo ser relacionado a base instintual filogenética da humanidade, e de seus conteúdos não poderem ser percebidos de uma maneira consciente, a não ser através de suas manifestações. Estas manifestações surgem de forma simbólica em fantasias, e em metáforas que possuem uma estrutura universal aplicável a todo e qualquer indivíduo independente da cultura e da época a qual pertença.

Segundo Jung, uma das etapas essenciais do processo de individuação, é o confronto e a compreensão por parte do indivíduo das imagens primordiais do inconsciente coletivo. Pois é de importância fundamental para o indivíduo que ele afirme a sua individualidade e singularidade diante do coletivo, pois neste âmbito, não há a possibilidade de discriminação e de desenvolvimento da consciência.

Conforme já dissemos antes, Jung denominou as imagens primordiais do inconsciente coletivo de “arquétipos”. Descritos por Jung como “formas típicas de comportamento”, ao se tornarem conscientes, assumem o aspecto de representações, “como tudo o que se torna conteúdo da consciência”(JUNG,1971,§435). Geralmente, o processo de individuação implica em “encontrar” uma série de “personificações” arquetípicas, cuja função é a de compensar o consciente, e, de acordo com Huskinson (2004, p.44), indicar ao indivíduo como o consciente e o inconsciente estão interagindo em busca de sua unificação. Desta forma, as imagens arquetípicas aparecem em forma de símbolo, deixando-se conhecer através dos sonhos e de outras formas de manifestação do inconsciente, como fantasias, visões e emoções.

Diante disso, podemos observar que o processo de individuação consiste em um processo longo e árduo, no qual os princípios opostos consciente/inconsciente buscam uma integração. Durante o processo, uma série situações e figuras arquetípicas surgem durante a trajetória, para serem – se as condições forem apropriadas-assimiladas pelo consciente, culminando no desvelamento do Self: a totalidade da personalidade, onde todos os opostos se integram, e a consciência torna-se enriquecida pelo inconsciente pessoal e coletivo. No seminário de 10 de outubro de 1934, Jung define essa relação nos seguintes termos:

The self is always the sum total of conscious and unconscious process. It comprehends consciousness; consciousness is included in the self like a small circle in bigger circle. The self cannot be contained in a archetype because an archetype is merely a content, a figure, of the collective unconscious, and cannot possibly contain the thing in which it is contained. The archetype is contained in the unconscious, and the unconscious and the conscious together make the self. "The Self" is a concept of totality which contains all the archetypes and individual consciousness at the same time. The symbol of totality is always a circle, and one can say that in the center is the conscious, and around it is the unconscious containing the archetypes..." (SNZ:I;p.153)⁴⁵

Conforme já foi dito antes, devido a linguagem poética e ao jogo de imagens criadas por Nietzsche para dar forma às suas ideias, *Zaratustra* é considerado por Jung "como um sonho em sua representação dos eventos" (SNZ:II;p.1132) - uma alusão à linguagem simbólica dos sonhos, que de acordo com a sua opinião, é a principal forma de manifestação do inconsciente."O sonho é uma auto-representação espontânea, sob forma simbólica, da situação do inconsciente(...) é ele que nos fornece a maior parte do material empírico para a exploração do inconsciente." (JUNG,1971,§545).Assim, lembrando que Jung declarou várias vezes ter lido o *Zaratustra* durante o período em que surgiram os principais conceitos de sua psicologia, Bishop (1999,p.209) comenta que é possível que a leitura da obra tenha lançado as bases para a concepção mais importante da psicologia analítica - o arquétipo - e contribuído para a ênfase dada por Jung ao poder do inconsciente, por ele considerado a fonte das forças criativas da psique.

Deste modo, na leitura que realiza do *Zaratustra* para os SNZ, Jung identifica no *Zaratustra* a ocorrência de uma série de imagens que correlaciona à arquétipos específicos do processo de individuação e à constituição do Self - a sombra, e o par anima/animus - que de acordo com Jung, são os arquétipos que mais se caracterizam nitidamente, e que freqüente e intencionalmente mais influenciam ou perturbam o eu.

⁴⁵ O self é sempre a soma total dos processos conscientes e inconscientes. Isto compreende a consciência; a consciência é incluída no self como um pequeno círculo no interior de um círculo maior. O Self não pode estar contido em um arquétipo porque um arquétipo é meramente um conteúdo, uma figura do inconsciente coletivo, e não há a possibilidade dele conter a coisa em que está contido. O arquétipo está contido no inconsciente, e o inconsciente e o consciente juntos formam o self. "O Self" é um conceito de totalidade que contém todos os arquétipos e a consciência individual ao mesmo tempo. O símbolo da totalidade é sempre um círculo, e pode-se dizer que no centro está a consciência, e em torno dela está o inconsciente contendo os arquétipos. (Tradução nossa)

De acordo com Silveira (1994, p.94), a primeira etapa do processo de individuação é o encontro com a sombra; - constituída pelos aspectos ocultos ou inconscientes de si mesmo, bons ou maus, que foram reprimidos ou esquecidos pelo ego. Jung escreve:

A sombra constitui um problema de ordem moral que desafia a personalidade do eu como um todo, pois ninguém é capaz de tomar consciência desta realidade sem dispender energias morais. Mas nesta tomada de consciência da sombra trata-se de reconhecer os aspectos obscuros da personalidade, tais como existem na realidade (JUNG,1988,§14)

No entanto, é necessário esclarecer que antes que os conteúdos inconscientes se tenham diferenciado, a sombra constitui, de fato a totalidade do inconsciente. A sombra é constituída em sua maior parte, de material reprimido e dos impulsos não aprovados pelo meio em que se vive, ou seja, dos aspectos mais obscuros do caráter do indivíduo, de suas inferioridades. A sombra surge nos sonhos, geralmente personificada por pessoas do mesmo sexo do indivíduo que sonha. Segundo Jung, a integração da sombra é condição fundamental para que haja a união com o Self:“ (...) that would be the precondition for the union with the self; without the realization of the shadow there is no such union” (SNZ:I;702)⁴⁶

Segundo Jung, na parte IV do *Zaratustra*, além de reconhecer este lado “obscuro” da personalidade, Nietzsche denomina-a literalmente de sombra:

Minha sombra me chama ? Que importa minha sombra! Corra atrás de mim se quiser! – eu – fujo dela (...) Quem és tú?, perguntou Zaratustra, em tom enérgico. Que andas fazendo por aqui? E por que te dizes a minha sombra? Não gosto de ti. “Desculpa-me de que o seja”, respondeu o indivíduo que se dizia sombra; “e se não gostas de mim, muito bem, Zaratustra! Só me cabe louvar-te, por isso, e ao teu bom gosto(...) Contigo vagueei pelos mundos mais frios e distantes, qual um fantasma a caminhar, por sua vontade, sobre telhados invernais e neve. Contigo almejei por tudo o que é proibido, pelo que há de pior, de mais remoto; e se alguma virtude possuo, é a de que não temi nenhuma proibição(...) “nada é verdade, tudo é permitido: assim eu dizia, para animar-me. (Za/ZA,§ IV,“A sombra”, p.274-75)

Em *O mais feios dos homens*, também presente na parte IV da obra, Jung reconhece a personificação da sombra de Zaratustra:

⁴⁶ “Essa é a condição para que ocorra a união com o self; sem a realização da sombra não haverá a união.”
(Tradução nossa.)

Então, porém, ao levantar os olhos, viu, sentada no solo, qualquer coisa com figura de homem, qualquer coisa inominável. E, súbito, apoderou-se de Zaratustra uma grande vergonha de que vira aquilo com seus próprios olhos; corando até a raiz do alvo cabelo, desviou o olhar e moveu o pé, a fim de afastar-se do tétrico sítio. Mais eis que o morro ermo entrou a produzir sons, que brotavam do solo em gorgolejos e borboríngamos, como, durante a noite, a água em canos entupidos; e transformaram-se, por fim em voz e fala humana – que assim soou: (...) Eu te atraio para trás, aqui escorrega-se no gelo. Abre o olho, abre o olho, para que o teu orgulho, aqui, não quebre as pernas! (Za/ZA, §IV, "O mais feio dos homens, p.266).

Podemos observar que nesta passagem, além da presença do que pode ser compreendido como uma personificação da sombra de Zaratustra, também encontra-se representada a resistência dos indivíduos quando são confrontados com os conteúdos do inconsciente: "(...) queria ir embora dali: mas a figura inominável agarrou-lhe uma ponta da vestimenta e recomeçou a gorgolejar, procurando as palavras. "Fica!" (...) Senta-te aqui, ao meu lado; não será em vão. (Za/ZA, §IV, p.266). Pois como observa Jung, a sombra constitui um problema de ordem moral que representa um desafio para a personalidade do indivíduo como um todo, pois, geralmente, conscientizar-se da realidade da sombra significa o dispêndio de uma quantidade considerável de energias morais.

A segunda etapa do processo de individuação (SILVEIRA, 1994, p98) consiste na confrontação com a Sizígia anima/animus. Em suas obras mais recentes, Jung referiu-se a anima e animus como figuras arquetípicas da psique, de caráter complementar à persona, que vinculam o ego à camada mais profunda da psique, ou seja, ao self. De acordo com Jung (MSR, p.351), A função natural da anima assim como a do animus, consiste em estabelecer uma relação entre a consciência individual e o inconsciente coletivo. Em relação a persona, esta representa uma espécie de "zona intermediária" entre a consciência do eu e o mundo exterior. O animus e a anima são as figuras através das quais são conduzidas as imagens do inconsciente coletivo para a consciência.

Ao anima/animus costumam pertencer todas as características humanas comuns que não estão presentes na atitude consciente. A anima corresponde a personificação da natureza feminina no inconsciente do homem, e o animus da natureza masculina do inconsciente da mulher:

Cada homem sempre carregou dentro de si a imagem da mulher: não é a imagem desta determinada mulher, mas a imagem de uma determinada mulher. Essa imagem, examinada a fundo, é uma massa hereditária inconsciente, gravada no sistema vital e proveniente de eras remotíssimas; é um “tipo” (“arquetipo”) de todas as experiências que a série de antepassados teve com o ser feminino, é um precipitado que se formou de todas as impressões causadas pela mulher, é um sistema de adaptação transmitido por hereditariedade. (JUNG, 1983, §338)

De acordo com Jung (SNZ:I;p.533), uma das questões mais importantes do *Zaratustra* - no que diz respeito ao seu desenvolvimento psicológico -, provém do fato de que não há a presença da figura da anima como o arquetipo do feminino presente na psique. Razão pela qual, segundo Jung, não pode haver uma integração dos opostos em *Zaratustra*, e conseqüentemente em Nietzsche. Sendo assim, Jung não discute a questão de forma extensa. De acordo com ele, somente no final do livro, na parte IV, a anima aparece no poema “Entre as filhas do deserto”. Em sua opinião, este fato estaria intimamente associado a vida pessoal de Nietzsche; a grande dificuldade que experimentou ao longo de sua vida em seus relacionamentos com as mulheres. Sobre isto, Jung ressalta no *Zaratustra* algumas passagens onde a figura da mulher aparece de uma forma desvalorizada, quase sempre descrita como um ser inferior e perigoso: “A mulher não é capaz de amizade: as mulheres continuam sendo gatas e pássaros. Ou, melhor, vacas. (Za/ZA;§I;”Do amigo” ,p.73). Ou então: “Vai ter com as mulheres? Não esqueças o chicote!” (Za/ZA;§I;”Das mulheres, velhas e jovens”p.82).

De acordo com Jung (SNZ:I;p.597), uma das conseqüências da ausência da anima como figura independente pode ser observada no *Zaratustra* através do peso conferido por Nietzsche à sua narrativa, e ao sentimentalismo exagerado presente em algumas de suas passagens, o que demonstra a sua inabilidade para lidar com a função sentimento. O fato de só ter descoberto psicologicamente a anima no final do livro, na opinião de Jung, representa o relacionamento unilateral de Nietzsche com alguns aspectos de sua psique, personificados e concentrados na figura de *Zaratustra*; - o que Jung atribuiu ao fato de Nietzsche ser proveniente de uma região onde prevalecia uma psicologia voltada para o masculino, onde as mulheres eram vistas de forma utilitarista, e consideradas como seres desprovidos do potencial necessário para desenvolverem-se intelectual e espiritualmente:

Na mulher tudo é um enigma e tudo tem uma só solução: a prenhez. O homem é para a mulher um meio; o fim é sempre o filho. Que é, porém, a mulher para o homem? O verdadeiro homem quer duas coisas: o perigo e o divertimento. Por isso quer a mulher, que é o brinquedo mais perigoso. (Za/ZA,§I; “Das mulheres, velhas e jovens” p.80)

Conforme já dissemos no capítulo anterior, não obstante a ausência de reconhecimento explícito por parte de Jung sobre a influência de Nietzsche em várias de suas concepções, no seminário de 20 de fevereiro de 1935, ao referir-se ao self, Jung declara que a sua noção do self, deriva em parte de Nietzsche:

Of course I new that Nietzsche had [the concept of the self] because I read *Zaratustra* for the first time when I was only twenty-three(...)I was already interested in the concept of the self, but I was not clear how I should understand it(...) The concept of the self continued to recommend itself to me nevertheless. I thought Nietzsche meant a sort of thing-in-itself behind the psychological phenomenon (SNZ:I;p.391)⁴⁷

Segundo Huskinson (2004,p.105) e Bishop (1995,p.349), a exposição mais detahada feita por Nietzsche de sua concepção do self, aparece na primeira parte do *Zaratustra* na seção intitulada “Dos desprezadores do corpo”, onde Zaratustra critica o dualismo existente entre o corpo e a alma, à favor do que denomina de (“der Erwachte, der Wissende”)⁴⁸,” o ser próprio”:

Instrumentos e brinquedos, são os sentidos e o espírito; atrás deles acha-se, ainda, o ser próprio. O ser próprio procura também com os olhos dos sentidos, escuta também com os ouvidos do espírito. E sempre o ser próprio escuta e procura: compara, subjuga, conquista destrói. Domina e é, também o dominador do eu. Atrás de teus pensamentos e sentimentos, meu irmão, acha-se um soberano, poderoso, um sábio desconhecido – e chama-se o ser próprio. Mora no teu corpo, é teu corpo(...)O teu ser próprio ri-se do teu eu e de seus altivos pulos. “Que são, para mim, esses pulos e vãos do pensamento?” diz de si para si. “Um simples rodeio para chegar aos meus fins. “Eu sou as andadeiras do eu e o insuflador dos seus conceitos”(…) Não sigo o vosso caminho, ó desprezadores da vida! Não sois, para mim, ponte que leve ao super-homem.(p.51-52)

Ao “ser próprio” de Zaratustra, que de acordo com Jung, antecipou em alguns aspectos a sua concepção de self, são realizadas inúmeras referências nos SNZ, onde várias passagens do *Zaratustra* são interpretadas como símbolos do arquétipo da totalidade”; como por exemplo: a

⁴⁷ “é claro que eu sabia que Nietzsche tinha [a concepção do self] porque eu li o *Zaratustra* quando tinha apenas 23 anos(...)eu já estava interessado na concepção do self, porém eu não possuía clareza a respeito da forma como eu deveria entendê-lo (...) mesmo assim a concepção do self continuava exercendo atração sobre mim. Eu pensava que Nietzsche referia-se a um tipo de “coisa-em-sí” subjacente ao fenômeno psicológico.” (Tradução nossa)

⁴⁸ (no original)

estrela dançante: “Eu vos digo: é preciso ter ainda caos dentro de si, para poder dar luz uma estrela dançante.” (Za/ZA, prólogo, §V); o “olho tranquilo” : “Abençoa-me, pois, olho tranquilo, que pode sem inveja, contemplar uma ventura ainda que demasiado grande”! (Za/ZA, prólogo, §1); a roda: “Uma roda que gira por si mesma, um movimento inicial, um sagrado dizer “sim” (Za/ZA, “Das três metamorfoses”, p.43) (SNZ:I;107,708; II:p.781).

Por ser considerado a finalidade do processo de individuação, nos SNZ Jung “movimenta-se” em torno da questão do self constantemente, abordando-o de várias perspectivas. Desta forma, ele surge como um conceito psicológico: “A definição psicológica do “Self” é “a totalidade dos processos psíquicos”, seja lá o que isto signifique.” (SNZ:II;p.983). Uma meta “virtual”, algo que existe sem no entanto existir de forma efetiva: “E como uma das peculiaridades do self, o fato dele ser um existente não-existente, você pode chamá-lo de um centro meramente virtual” (SNZ:I;p.419), e como “Natureza”: “O self é como a personificação da natureza e de tudo que pode ser experimentado através dela, incluindo o que denominamos de Deus.” (SNZ:II; p 977)

Sendo assim, apesar de identificar ao longo do *Zaratustra*, uma série de imagens que associa ao simbolismo do self, é no entanto o *Übermensch* que Jung considera o principal símbolo do Self presente no *Zaratustra*. Como símbolo da união dos opostos, O *Übermensch* simboliza o que há de mais individual, de mais singular, encontrado apenas no homem individuado, pois o self é a compreensão mais imediata da singularidade, o que há de mais pessoal e mais íntimo no homem.

Nos SNZ Jung ressalta que a importância histórica do *Zaratustra* reside no reconhecimento por parte de Nietzsche da chegada de uma época, cujo principal significado é o de representar um “ponto de transição” na história, e na evolução do homem: “Nietzsche’s feeling was that we are now at a great turning point in history and in the evolution of man”. (SNZ:I;p.95). Nietzsche procura alertar para a necessidade que estava se impondo de o homem vislumbrar uma nova imagem de si e do mundo que o cerca. É nesse sentido que a finalidade da filosofia de Nietzsche é a de apontar para a possibilidade dos homens criarem um novo sentido mais vasto e profundo para a existência a fim de tornarem-se um “espírito livre”; - desconstruindo e reconstruindo novos valores, destituindo-os de suas pretensões de alcançar o estatuto de verdade absoluta, permitindo assim que surjam novas possibilidades, novas perspectivas.

Desta forma, Nietzsche convida o homem a responsabilizar-se por si mesmo, a ir “além de si”, pois o homem, “o último homem” deve ser superado; - o que na psicologia analítica equivale a ir em busca da individuação, da realização do “si-mesmo”, como a única coisa que pode conferir sentido à vida.

Na opinião de Jung, *O Zarathustra* é uma resposta em termos psicológicos da crise existencial denominada por Nietzsche de “morte de deus”. Jung observa que o texto é um dos primeiros esforços feitos na modernidade para resgatar o mito pessoal, uma iniciação individual (SNZ:I:460). Em “*A Gaia ciência*”, no aforismo 335, Nietzsche escreve: “Nós, porém, *queremos nos tornar aqueles que somos* – os novos, únicos, incomparáveis, que dão leis a si mesmos, que criam a si mesmos!”; excessivamente sensível ao espírito do seu tempo, Jung comenta que Nietzsche sentiu claramente que estava vivendo em uma época que novos valores deveriam ser criados, porque os antigos estavam entrando em decadência. Desta forma, diante da impossibilidade de encontrar sentido no mundo externo, Nietzsche instantaneamente e naturalmente, sente o processo simbólico iniciar-se dentro de si (SNZ:I:277).

Em *Ecce Homo* (1889), na seção dedicada ao *Zarathustra* Nietzsche escreve:

“Tudo ocorre de modo sumamente involuntário, mas como que em um turbilhão de sensação de liberdade, de incondicionalidade, de poder, de divindade. A involuntariedade da imagem, do símbolo, é o mais notável; já não se tem noção do que é imagem, do que é símbolo, tudo se oferece como a mais próxima, mais correta, mais simples expressão. Parece realmente, para lembrar uma palavra de Zarathustra, como se as coisas mesmas se acercassem e se oferecessem como símbolos” (EH/EH, “Assim falou Zarathustra”,§3)

Sendo assim, ao expressar no *Zarathustra*, o que de acordo com Jung, corresponde ao processo simbólico de sua individuação, Nietzsche lega tanto à história da filosofia ocidental, quanto à outras áreas do conhecimento, um dos livros mais polêmicos e belos produzidos na modernidade. Pois de acordo com o seu autor, Zarathustra viu além do que qualquer homem de sua época estaria em condições de ver: a necessidade de estar pronto para fazer a própria caminhada, a fim de encontrar-se em sua autenticidade, aprendendo “um tornar-se o que se é”.

Conclusão

Nas primeiras linhas de sua autobiografia intitulada *Ecce Homo* (1888), ao prever que dentro em pouco deveria dirigir-se à humanidade a fim de fazer-lhe a mais “séria exigência que jamais lhe foi colocada”, Nietzsche escreve: “Ouçam-me! Pois eu sou tal e tal. Sobretudo não me confundam!” (EH/EH, prólogo §I).

Diante da difícil tarefa de levar aos homens da modernidade “o maior acontecimento filosófico de todos os tempos, que corta em duas metades a história da humanidade”⁴⁹; a “mais séria exigência”, Nietzsche sente a necessidade de apresentar-se, e a contragosto, dar-se a conhecer explicitando quem é e no que consiste a tarefa tomada para si, sentida como missão, como destino.

Descrivendo-se como discípulo do “filósofo Dionísio”, Nietzsche esclarece que não tem como objetivo “melhorar a humanidade”; advertindo que não constrói novos ídolos, pois o seu ofício é justamente derrubar os antigos, ao expor a mentira de um mundo forjado por falsos ideais que despojaram a realidade de seu valor. Sendo assim, procurando cumprir o que lhe cabe, Nietzsche apresenta-se, e em 1872 publica *O nascimento da tragédia*. O livro assinala o início de suas reflexões a respeito da vida, e das questões referentes aos modos de existência, introduzindo e antecipando os temas que serão desenvolvidos ao longo de toda a sua obra, marcando o início de sua luta sem tréguas contra a cultura e a moralidade que a constitui. Para tanto, Nietzsche inicia a sua tarefa de diagnosticador da cultura moderna, através de uma análise da cultura grega antiga e da tragédia, elaborada a partir dos deuses gregos Apolo e Dionísio: representações dos dois princípios opostos fundamentais constituintes da vida e da realidade.

Incompreendido, ignorado, essencialmente mal interpretado, Nietzsche, no entanto, não esmorece diante das inúmeras dificuldades que se lhe apresentam, e em 1885 publica a quarta e última parte de *Assim falou Zaratustra – um livro para todos e para ninguém*. Considerado por alguns autores como a continuação de *O nascimento da tragédia*, no *Zaratustra*, Nietzsche

⁴⁹ Carta a Malwida Von Meysenburg de 04/10/1888; Marton, 2009, p.18

consolida a sua ruptura radical com o pensamento filosófico metafísico, além de inovar ao expor as suas ideias em linguagem poética, pois, de acordo com ele: “Talvez se possa ver o Zaratustra inteiro como música” (EH/EH, “assim falou Zaratustra”, §I).

Zaratustra é considerado a obra prima de Nietzsche, o período definitivo de sua filosofia, onde dá continuidade as suas obras anteriores ressaltando as suas ideias mais fundamentais e decisivas, através das quais busca conferir maior liberdade e autonomia ao homem. E é nesse sentido que Nietzsche procura mostrar a necessidade de destruir as supostas verdades e a moralidade que as fundamentavam, criando assim possibilidades para o que denominou de “o último homem” fosse ultrapassado e, em conjunto com ele, a cultura em cujos estratos se configurou, a fim de criar condições para que novas formas de vida pudessem ser criadas. Para tanto se dirige aos homens e lhes faz “a mais séria exigência”, ou seja: a transvaloração dos valores.

De acordo com o relato de Nietzsche em sua autobiografia, o livro brota como uma força da natureza: “Tudo ocorre de modo sumamente involuntário, mas como que em um turbilhão de sensação de liberdade, de incondicionalidade, de poder, de divindade...” (EH/EH, “Assim falou Zaratustra”, §3). No *Zaratustra* Nietzsche se afirma como filósofo trágico, tornando o seu conceito de “dionisíaco” um ato Supremo, pois Zaratustra é um dançarino, que apesar de possuir a percepção mais dura e terrível a cerca da realidade, no entanto a afirma levando “A todos os abismos” a benção da sua afirmação, do seu sim. (EH/EH, “Assim falou Zaratustra”, §6).

Após sofrer um colapso em 1889, Nietzsche passa o resto de seus dias recluso sob os cuidados da mãe e da irmã. Confirmando as suas previsões, as suas ideias só começaram a ser difundidas a partir do ano de seu falecimento.

Em 1886 Jung dá prosseguimento aos seus estudos na cidade da Basileia - onde Nietzsche lecionou até licenciar-se de seu cargo de professor de filologia clássica – e passa então a ouvir falar sobre Nietzsche, que na época era considerado uma figura bastante controversa para os padrões sociais da cidade. Posteriormente, em suas memórias, Jung relembra a profunda impressão que os escritos de Nietzsche lhe causaram, especialmente *Assim falou Zaratustra* (1885), que em um primeiro momento lhe causou uma grande estranheza, a ponto de Jung considerá-lo mórbido e optar por não dar continuidade a sua leitura. O fato é que, devido a uma

série de experiências incomuns vivenciadas por Jung na infância, associados a maledicência que cercava a figura de Nietzsche – considerado extravagante e insano até por aqueles que se diziam seus amigos – fez com que Jung, especialmente devido às suas experiências, de certa forma se identificasse com Nietzsche e desenvolvesse o temor de ter o mesmo fim do filósofo, que faleceu de demência progressiva após onze anos de vida vegetativa.

Não obstante o fato de ter sido criada uma resistência significativa em relação a Nietzsche, Jung, de acordo com os costumes dos estudantes de sua época, tornou-se leitor de Jung. E embora não seja muito específico a cerca dos pontos da filosofia de Nietzsche que de alguma forma contribuíram para a elaboração de suas ideias, Nietzsche é mencionado constantemente ao longo de seus escritos, sendo que, a profunda impressão que o filósofo lhe causava, - não só no que diz respeito ao seu pensamento mas também devido a sua personalidade – culmina com a realização do *Seminar on Nietzsche's Zarathustra*, realizados no período compreendido entre os anos de 1934 e 1939, cujo término foi provocado pela eclosão da segunda guerra mundial.

De acordo com a extensa pesquisa sobre a recepção de Nietzsche por Jung realizada por Bishop (1995, p.27), as referências feitas por Jung à Nietzsche estão presentes desde as *Zofingia Lectures* (1896-1899) - uma série de conferências proferidas por Jung no período da universidade, onde várias de suas ideias encontram-se prefiguradas.

No entanto, é na correspondência mantida com Freud entre os anos de 1906 até 1913 - mais especificamente no período de 1909/1910 quando começa a dedicar-se ao estudo da mitologia – que Jung principia a mencionar Nietzsche e as categorias do apolíneo e do dionisíaco de maneira recorrente, para corroborar as suas ideias e opiniões a cerca das articulações da psicanálise com a cultura e a sociedade.

Devido ao seu envolvimento crescente com o estudo da mitologia, Jung vai aos poucos se distanciando da postura dogmática que Freud exigia que fosse mantida em relação aos postulados da psicanálise, e em dezembro de 1909, escreve uma longa carta à Freud dizendo que considera o tabu do incesto significativo, mas que, no entanto, ele deveria ser interpretado de maneira simbólica, e não literal, além de afirmar que não seria possível resolver o problema da neurose e da psicose sem a mitologia e a história da civilização.

Freud não aprova as opiniões de Jung, e a correspondência mantida entre ambos vai se tornando escassa e tensa. Em agosto de 1911 Jung publica a primeira parte de “Símbolos e transformações da libido”. No livro, Jung expõe a sua teoria da libido, - que não compreende mais como sendo de natureza exclusivamente sexual, e sim em termos de “energia psíquica”, de natureza mais generalizada. Jung associa o movimento energético que ocorre na psique, ao mitologema do deus grego Dionísio, cuja morte e ressurreição simboliza o retorno da libido para o inconsciente, considerado por Jung a fonte da renovação psicológica a ser alcançada através do processo de individuação.

Em 1913 após o seu rompimento com Freud, inicia-se um período muito difícil na vida de Jung onde vivencia uma grave crise psíquica agravada pela eclosão da primeira guerra mundial na Europa. Nos Seminários, realizados vinte anos após o seu colapso, Jung relata que leu Nietzsche de “forma consciente” pela primeira vez ao longo deste período, chegando a afirmar as propriedades terapêuticas do *Zarathustra*, que segundo ele, contribuiu para ajudá-lo a elaborar o seu confronto com os arquétipos do inconsciente coletivo, e conseqüentemente formular os principais conceitos da psicologia analítica, que surgem pela primeira vez em 1916: “inconsciente pessoal”, “inconsciente coletivo” e “individuação”.

Em 1934, quando os seminários começaram a ser realizados, a psicologia analítica já se encontrava consolidada e as suas ideias estavam sendo reconhecidas em outros países fora do continente europeu. Assistidos por um número significativo de pessoas, de diferentes nacionalidades e campos de especialização, aos seminários eram admitidos somente os “iniciados”: analisando do próprio Jung ou de seus estudantes, ou seja: pessoas cujo interesse principal ao assistir os seminários era o de discutir os princípios da psicologia analítica.

Sendo assim, em sua leitura do *Zarathustra*, Jung não se dedica à discutir a filosofia de Nietzsche. Ao invés disto, ele associa Nietzsche ao movimento Romântico Alemão e a alquimia, atribuindo ao *Zarathustra* a representação de um tema comum entre estas duas tradições: a busca pelo self através da união dos opostos, tema fundamental da psicologia analítica.

Nesse sentido, a narrativa de *Zarathustra* está repleta de referências significativas para Jung. *Zarathustra* é o herói que anuncia a “morte de Deus” - o pressuposto fundamental para a ideia de que o homem é algo que deve ser superado – o que na opinião de Jung coincide com a

ideia do processo de individuação - a realização do self - representado pelo Super-homem, ou seja, o símbolo da busca para alcançar o que há de mais singular no indivíduo através da superação do homem cotidiano, alienado e coletivo, característico da modernidade.

Desta forma, com a finalidade de levar o seu “fogo” aos homens, Zaratustra parte em uma viagem transformadora, iniciando a sua viagem como um herói apolíneo, que vai tornando-se aos poucos dionisíaco. Nesta viagem ocorrem contínuos ocasos e alvoradas, inúmeras “descidas” efetuadas por Zaratustra à regiões desconhecidas. Ao ser compreendido como símbolo do processo que conduzirá à realização do self, Zaratustra representa a energia psíquica que desce às profundezas do inconsciente coletivo, retirando-se do mundo consciente através do movimento denominado por Jung de introversão; para retornar fortalecida, mais criativa, renascida: como um deus que morre e renasce, assim como o deus grego Dionísio. Nesse sentido, na seção intitulada “O caminho do criador” Zaratustra indaga: “Como querias renovar-te sem primeiro te reduzires a cinzas?” (Za/ZA,§I;”Do caminho do criador” p.79). Desta forma, segundo Jung, cada capítulo do Zaratustra representa um estágio de iniciação ao inconsciente arquetípico, uma “nova imagem do processo de iniciação” (SNZ:I:p:459); o correlato de Jung para a experiência dionisíaca de Nietzsche.

Considerando os elementos expostos acima, torna-se importante compreender-mos que o elo principal entre Nietzsche e Jung está relacionado ao projeto do Romantismo de procurar por uma nova mitologia, mais especificamente por uma mitologia dionisíaca. É importante ressaltar que ambos receberam o seu conhecimento sobre mitologia das mesmas fontes acadêmicas, e que interpretaram o mitologema central de Dionísio á luz das fontes comuns a ambos: o Romantismo e o idealismo Alemão.

Assim sendo, tanto Nietzsche quanto Jung buscaram responder a seu senso de determinação em propor uma nova visão do homem, fundamentando-a no dionisíaco; - a despeito das diferenças importantes existentes na interpretação de ambos no que diz respeito as suas implicações.

Conforme já dissemos antes, desde os primórdios da psicologia anlítica, Jung voltou-se para Dionísio como a imagem dos padrão psicológico e do processo que havia descoberto. No livro *Transformação e Símbolos da Libido*, Jung discorre extensa e essencialmente sobre o

retorno da libido para o inconsciente denominado de introversão; o que para ele significava a possibilidade de um renascimento psicológico. Desta maneira, segundo Bishop (1999, p.225), Jung revive em termos psicológicos uma série de aspectos dos antigos Mistérios de Dionísio, nos quais o deus renascia após ter passado por um desmembramento, da mesma forma que a personalidade é “desmembrada” no seu confronto com o inconsciente coletivo, para renascer mais fortalecida e ampliada após os conteúdos da “sombra” (inconsciente) terem sido integrados pelo ego.

Desta maneira, no que se refere à Nietzsche e ao seu *Zaratustra*, o interesse de Jung concentra-se na evolução da trajetória do personagem central, que inicia a sua viagem como um herói apolíneo, luminoso, identificado com a consciência, e que após empreender a “descida”, experimenta o seu ocaso (confronto com o inconsciente coletivo), e vai transformando-se em dionisíaco. Segundo Jung, *Zaratustra* retrata a *enantiodromia*, conceito do filósofo pré-socrático Heráclito, para quem algo sempre se transforma no seu contrário.

Questão fundamental para a psicologia analítica, ao retratar a enantiodromia, ou a transformação de algo em seu oposto, *Zaratustra* vai demonstrar a dinâmica compensatória que se estabelece entre o consciente e o inconsciente, quando os conteúdos do inconsciente superam em força energética a atitude consciente, tornando-se a atitude dominante. Isto irá gerar um tipo de energia que dará à psique o dinamismo necessário para que ela se desenvolva de forma mais completa realizando assim o self, a totalidade do indivíduo: “a soma de seus aspectos, abarcando o consciente e o inconsciente” (JUNG, 1990, § 140).

Assim, conforme já foi dito antes, o processo de individuação consiste essencialmente na relação entre consciente/inconsciente, o que significa que além de relacionar-se com os conteúdos de seu inconsciente pessoal, o indivíduo também deverá ser confrontado com o conteúdo da camada mais profunda da psique: o inconsciente coletivo.

Considerado por Jung a parte mais profunda da psique, o inconsciente coletivo é a parte do inconsciente que não se “desenvolve individualmente, mas é herdado. Ele consiste de formas preexistentes, arquétipos, que só secundariamente podem tornar-se conscientes, conferindo uma forma definida aos conteúdos da consciência” (JUNG, 2003, §88), desta forma, por ser herdado e comum à todos os homens, no nível do inconsciente coletivo, toda a humanidade encontra-se

unificada, em uma espécie de comunhão que remete à experiência dionisíaca de Nietzsche, para quem “Sob a magia do dionisíaco é selado o laço de pessoa a pessoa”.(GT/NT § 1).

Os conteúdos do inconsciente coletivo são comuns a todos os indivíduos, e operam independente do ego e dos processos da consciência. Manifestam-se em linguagem simbólica, em sonhos e fantasias. Segundo Jung, para que o processo de individuação possa ocorrer, o indivíduo deverá entrar em contato, e dentro da medida do possível, compreender o reino do inconsciente coletivo e suas imagens primordiais, os arquétipos. Assim, por meio da formação simbólica, ou seja, do símbolo, os arquétipos são constelados na consciência, promovendo a integração dos conteúdos do inconsciente ao ego, e conseqüentemente a ampliação da consciência.

Sendo assim, além de retratar um grande momento “enantiodrômico”, de transformação- o principal aspecto do processo de individuação -, *Zaratustra*, através da linguagem simbólica empregada por Nietzsche e da profusão de imagens originadas a partir desta forma de narrativa literária, representa para Jung o processo de individuação do próprio Nietzsche, o seu confronto com o inconsciente coletivo e os arquétipos. Dentro desta perspectiva, o self é simbolizado pelo *Übermensch*, o “além de si” do homem cotidiano, coletivo e alienado; que, no entanto, para Zaratustra, ainda guarda o grande valor de ser uma ponte para o Super-homem, e não um fim. Nesse ponto é importante ressaltar que uma das principais diferenças entre Jung e Nietzsche no que diz respeito a concepção de self, é que para Jung o self é “descoberto” “desvelado”; algo virtualmente existente à priori; enquanto que para Nietzsche é algo à ser criado pelo homem ao longo de sua existência. O que no entanto, não deixa de ter como implicação a capacidade de transformação, auto criação e coragem, que ambas as perspectivas irão requerer do indivíduo que resolver embarcar em uma viagem de auto- criação ou de auto- descoberta.

Apesar da relação explicitamente ambivalente de Jung para com Nietzsche, nos SNZ ele não deixa de reconhecer a importância do filósofo e de seu pensamento para a cultura ocidental, e para a psicologia. E apesar de todo o desconforto que experimentou na ocasião de sua primeira leitura de *Assim falou Zaratustra*, Jung posteriormente irá reconhecer o quanto Nietzsche e sua obra contribuíram de maneira efetiva para que pudesse elaborar uma das fases mais difíceis e decisivas de sua vida, inclusive antecipando vários aspectos relativos a idéia do processo de individuação.

Tanto Nietzsche quanto Jung, sabiam que o quê estavam propondo ao homem como alternativa para o sentimento de vazio e alienação, não era algo fácil de ser alcançado ,pois ambos lutaram árdua e corajosamente no sentido de afirmarem as suas vidas e singularidades, travando conhecimento com toda a sorte de dificuldades ao longo do caminho. Mesmo assim, não esmoreceram, fizeram “do perigo o seu ofício, coisa que não é para desprezar” (Za/ZA; §I, ”Prólogo”, seção 6,p.36), pois, segundo as palavras de Zaratustra, conquistar o direito de criar novos valores, ou uma nova subjetividade, “é a mais terrível apropriação” aos olhos do mundo; fato que Nietzsche e Jung não puderam desprezar,pois imbuídos do objetivo de propor uma “mudança dos valores”, uma nova concepção de subjetividade, em um certo momento, ambos foram vistos como “destruidores”: ”Mudança dos valores – é mudança dos criadores. Sempre destrói, aquele que deverá ser um criador.(Za/ZA,§1, ”De mil e um fitos”,p.75).

Desta forma, à todo aquele que decide criar a si mesmo, ou a fazer emergir o que há de mais próprio e autêntico existente em si, Nietzsche/ Zaratustra pergunta:

“Queres, meu irmão, refugiar-te na solidão? Queres procurar o caminho de ti mesmo? Detém-te mais um pouco e escuta-me.

“Quem procura, facilmente se perde a si mesmo. Todo isolar-se é culpa” – assim fala o rebanho. E, durante muito tempo, pertenceste ao rebanho.

A voz do rebanho ainda ecoará também em ti. E, quando disseres: “Não tenho mais a mesma consciência que vós”, as tuas palavras serão lamento e mágoa.

Mas vê: essa mesma mágoa ainda foi gerada por aquela consciência; o derradeiro vislumbre dessa consciência ainda arde na tua angústia.

Queres, porém seguir o caminho da tua angústia, que é caminho no rumo de ti mesmo? Mostra-me, pois, que tens direito e força para tanto!

És uma nova força, um novo direito? Um movimento inicial? Uma roda que gira por si mesma? Podes, também, obrigar estrelas a girarem ao teu redor?

(...) Dizes-te livre? Teus pensamentos dominantes quero ouvir, e não que escapaste de um jugo.

És tal que tinhas direito a escapar de um jugo? Há os que ao deitarem fora a sua condição de servos, deitaram fora seu derradeiro valor.

(...)Mas, algum dia, sentirás o cansaço da solidão, algum dia, sentirás a tua altivez dobrar-se e a tua coragem ranger os dentes. Algum dia gritarás: “Estou só!”.

(...) Injustiça e lama atiram contra o solitário; mas meu irmão, se queres ser uma estrela, nem por isso deves brilhar menos para eles.

(...) Vai para a solidão com o teu amor, meu irmão, e com a tua atividade criadora; e somente mais tarde a justiça te seguirá capengando.

Vai para a tua solidão com as minhas lágrimas, meu irmão. Amo aquele que quer criar para além de si e, destarte, perece.

Assim falou Zaratustra.

Referências

BISHOP, Paul. **The Dionysian self: C.G. Jung's reception of Friedrich Nietzsche**. Berlin. New York: Walter de Gruyter, 1995.

_____. **Jung in contexts – a reader**. London: Routledge, 1999.

_____. **Analytical psychology and german classical aesthetics**. v.1 (The development of the personality) v.2 (The constellation of the Self). London and New York: Routledge, 2008.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia Grega**. 16. ed. v.2. Petrópolis: Vozes.

CASTRO, Maria de. **A inversão da verdade: notas sobre *O nascimento da tragédia***. In: Revista *Kritérion*. Belo Horizonte, n. 117, p. 127-142, jun. 2008.

CLARKE, J.J. **Em busca de Jung: indagações históricas e filosóficas**. Rio de Janeiro: Ediouro S.A., 1993. (Tradução de Ruy Jungmann.)

EDINGER, F.Edward. **Anatomia da psique: O simbolismo alquímico na psicoterapia**. São Paulo: Cultrix, 1990 (Tradução Adail Ubirajara Sobral, Maria Stela Gonçalves.)

EISENDRATH, Polly Young; DAWSON, Terence (Org.). **Manual Cambridge para estudos Junguianos**. Porto Alegre: Artemed Editora, 2002. (Tradução de Daniel Bueno.)

FINK, Eugen. **A Filosofia de Nietzsche**. 2.ed. Lisboa: Editorial presença, 1988. (Tradução de Joaquim Lourenço Duarte Peixoto)

FREUD, Sigmund; JUNG, Carl Gustav. **Correspondência completa**. . Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Orgnizada por William Mcguire. Tradução de Leonardo Fróes e Eudoro Augusto Macieira de Souza.)

GIACÓIA JR., Oswaldo. **Nietzsche**. São Paulo: Publifolha, 2000.

GOLOMB, Jacob; SANTANIELLO, Weaver; LEHRER, Ronald L. (Ed.). **Nietzsche and depth psychology**. Albany: State University of New York Press, 1999.

GRIMBERG, Luiz Paulo. **O homem criativo**. São Paulo: FTD, 1997.

HALÉVY, Daniel. **Nietzsche: uma biografia**. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche I e II**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. (Tradução de Marco Antônio Casanova.)

HOFFMAN, Edward. (Org.) **A Sabedoria de Carl Jung**. São Paulo: Palas Athena, 2005. (Tradução Cecília Prada.)

HUSKINSON, Lucy. **Nietzsche and Jung: the whole self in the union of opposites**. New York: Brunner- Routledge, 2004.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de filosofia**. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

JARRET, James L. **Nietzsche's Zarathustra – notes of the seminar given in 1934-1939 by C.G.Jung**. v.2. Bollingen series XCIX; Princeton University press : New Jersey, 1988.

JUNG, Carl Gustav. **A energia psíquica**. Petrópolis:Vozes,2002,8ª ed.(obras completas VIII/I.Tradução de Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha,OSB)

_____. **.AION: estudos sobre o simbolismo de Si-mesmo**. Petrópolis: Vozes, 1988. (Obras completas IX/2. Tradução de Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha, OSB.)

_____. **A Natureza da Psique**. Petrópolis: Vozes, 1971. (Obras completas VIII/2, Tradução de Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha, OSB)

_____. **A psicologia do Inconsciente**. Petrópolis: Vozes, 1987. (Obras completas VII/1, Tradução de Maria Luíza Appy).

_____. **A vida Simbólica**. Petrópolis: Vozes, 1997. (Obras completas XVIII/I. Tradução de Araceli Elman, Edgar Orth.)

_____. **Cartas C.G Jung.** 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002-2003. 3v. (Tradução de Edgar Orth)

_____. **Civilização Em Transição.** Petrópolis: Vozes,1993. (Obras completas X/3. Tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth)

_____. **Memórias, sonhos e reflexões.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994. (Tradução de Dora Ferreira da Silva.)

_____. **O Eu e o inconsciente.** Petrópolis: Vozes, 1991/a. (Obras completas VII/2. Tradução de Dora Ferreira da Silva.)

_____. **O Homem e seus Símbolos.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996. (Colaboração de M.L.Von Franz, Joseph L. Henderson, Jolande Jacobi, Aniela Jaffé. Tradução de Maria Lúcia Pinho.)

_____. **Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo.**3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2003. (Obras completas IX/I. Tradução Maria Luíza Appy, Dora Mariana R. Ferreira da Silva.)

_____. **Psicologia e Alquimia.** 2ªed. Petrópolis:Vozes,1994.(Obras completas XII.Tradução de Maria Luiza Appy,Margaret Makray, Dora Mariana Ribeiro da Silva.)

_____. **Psicologia e religião.** 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1990 (Obras completas XI/1. Tradução de Pe.Dom Mateus Ramalho Rocha,osb.)

_____. **Tipos psicológicos.** Petrópolis: Vozes, 1991/b. (Obras completas VI. Tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth.)

LEFRENC, Jean. **Compreender Nietzsche.** Petrópolis: Vozes, 2005. (Tradução de Lúcia M. Endlich Orth.)

MARONI, Amnéris. **Jung O poeta da alma.** São Paulo: Summus editorial, 1998.

MARTON, Scarlett. **Extravagâncias:** ensaios sobre a filosofia de Nietzsche. 3. ed. São Paulo: Discurso editorial & editora Barcarola, 2009.

MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a polêmica sobre o nascimento da tragédia**: textos de Rohde, Wagner, E. Wilamowitz-Möllendorff. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

_____. **Nietzsche e a verdade**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2002.

_____. **Nietzsche e o renascimento do trágico**. In: *Revista Kriterion*, Belo Horizonte, n. 112, dez. 2005. Disponível em: [http:// www.scielo.br](http://www.scielo.br).

_____. **Zaratustra: tragédia nietzschiana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. **A filosofia na era trágica dos gregos**. São Paulo: Hedra, 2008. Fernando R. de Moraes Barros. (Org. e Tradução)

_____. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. (Tradução de: Paulo César de Souza.)

_____. **A Genealogia da moral: Uma polêmica**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. (Tradução, notas e posfácio de Paulo César Souza.)

_____. **A visão Dionisíaca do mundo: e outros textos da juventude**. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Tradução Marcos Sinésio Pereira Fernandes, Maria Cristina Dos Santos Souza. Revisão de tradução Marco Casanova.)

_____. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. (Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza.)

_____. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983. (Tradução de Mário da Silva.)

_____. **Ecce homo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. (Tradução de Paulo César de Souza.)

_____. **Fragmentos do espólio: primavera de 1884 a outono de 1885**. Brasília: Ed. UNB, 2008. (Tradução de Flávio R. Kothe)

_____. **Humano, Demasiado Humano:** Um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. (Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza.)

_____. **O nascimento da tragédia ou Helenismo e pessimismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2000. Tradução de J. Guinsburg.

SAFRANSKI, Rüdger. **Nietzsche, biografia de uma tragédia.** São Paulo: Geração Editorial, 2005. (Tradução de Lya Luft.)

SUFFRIN-HÉBER, Pierre. **O Zaratustra de Nietzsche.** Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor, 2003. (Tradução de Lucy Magalhães.)

SHARP, Daryl. **Léxico Junguiano:** Um Manual de Termos e conceitos. São Paulo: Cultrix, 1997. (Tradução de Raul Milanez)

SHERRY, Jay. **Carl Gustav Jung, Avant-garde conservative.** Tese de doutorado da Freie Universität Berlin. mar, 2008. Disponível em <http://w.w.w.scielo.br>

SILVEIRA, Nise. **JUNG vida e obra.** 14. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1994.