



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

EMMANOEL VICTOR LIMA MELO

**DE VOLTA À CAVERNA NUM ETERNO RETORNO**  
A ATUAÇÃO ARQUETÍPICA DO INCONSCIENTE COLETIVO NO DESABROCHAR  
DA VONTADE DE POTÊNCIA

SALVADOR

2023

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

EMMANOEL VICTOR LIMA MELO

**DE VOLTA À CAVERNA NUM ETERNO RETORNO**  
A ATUAÇÃO ARQUETÍPICA DO INCONSCIENTE COLETIVO NO DESABROCHAR  
DA VONTADE DE POTÊNCIA

Dissertação de Mestrado apresentada para fins de avaliação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia sob a orientação do Prof. Dr. Jarlee Oliveira Silva Salviano.

SALVADOR  
2023

*Para a minha mãe e vó Zu, por toda a sua  
importância em minha vida e pela herança do  
DNA da Filosofia!*

## **Agradecimentos**

Ao professor Jarlee, por ter aceitado a parceria antes mesmo que adentrasse no Mestrado e pela orientação precisa.

À colega Carla Vanessa, por ter apresentado meus esboços filosóficos ao professor Jarlee.

À minha esposa Luciana, pela eterna paciência para com a minha pessoa.

Ao meu tio e padrinho Jorge, pela acolhida em terras soteropolitanas.

Ao amigo Zói Ademir, por ter me apresentado a filosofia para além do bem e do mal de Nietzsche.

Ao primo Zay, por ter me apresentado os primeiros textos de Jung.

Ao amigo Henrique, por ter me presenteado com a obra Assim Falou Zaratustra.

Ao amigo Irney, por ter me indicado alguns comentadores de Jung.

*Os deuses vendem quando dão!*

*Fernando Pessoa*

## RESUMO

O objetivo deste trabalho é compreender como é concebida a singularidade do indivíduo. Desde que a luz da consciência se acendeu, a espécie humana tem sido impelida a lidar com o dilema entre natureza e cultura. Há quem defenda a ideia de que somos completamente culturais, e a pergunta que se levanta diante desta perspectiva, é se não há na personalidade do indivíduo características inatas propriamente suas. Fundamentando-se na proposta de tornar-se o que se é de Nietzsche e no conceito de individuação de Jung, busca-se respostas para estes questionamentos e avalia-se o quanto de Nietzsche, Jung traz no sistema psíquico de sua psicologia analítica. A conquista de si é um objeto de estudo de ambos os pensadores, e a partir desta prerrogativa analisaremos suas proximidades e divergências. A Vontade de potência nietzschiana subjaz todas as manifestações da realidade e os Arquétipos junguianos seriam o equivalente à estrutura que modela estas manifestações. Compreender a relação entre a Vontade de potência e os Arquétipos é um dos pontos cruciais desta pesquisa. Estes dois conceitos nos servirão de base para investigar o que o indivíduo da espécie humana traz em si como características coletivas e individuais.

**Palavras chave:** Eu; Indivíduo; Vontade de potência; Arquétipos; Inconsciente; Consciência.

## ABSTRACT

The objective of this work is to understand how the uniqueness of the individual is conceived. Since the light of consciousness turned on, the human species has been compelled to deal with the dilemma between nature and culture. There are those who defend the idea that we are completely cultural, and the question that arises from this perspective is whether there are no innate characteristics in the individual's personality. Based on Nietzsche's proposal to become what one is and Jung's concept of individuation, we seek answers to these questions and evaluate how much of Nietzsche Jung brings into the psychic system of his analytical psychology. The conquest of oneself is an object of study for both thinkers and based on this prerogative we will analyze their similarities and divergences. The Nietzschean Will to Power underlies all manifestations of reality and the Jungian Archetypes would be the equivalent of the structure that models these manifestations. Understanding the relationship between the Will to Power and the Archetypes is one of the crucial points of this research. These two concepts will serve as a basis for investigating what the individual of the human species brings with it as collective and individual characteristics.

**Keywords:** Me; Individual; Will to power; Archetypes; Unconscious; Conscience.

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b> .....	<b>9</b>
<b>Capítulo I - A VONTADE DE POTÊNCIA E SEUS PONTOS DE DIÁLOGO COM A ESTRUTURA PSÍQUICA JUNGUIANA</b> .....	<b>14</b>
<b>Capítulo II - O UNIVERSO PSÍQUICO SEGUNDO NIETZSCHE E JUNG</b> .....	<b>42</b>
II.1 - O espelhamento simbólico .....	42
II.2 - Os efeitos dos afetos como manifestações da Vontade de potência .....	44
II.3 - Os impulsionamentos arquetípicos .....	46
II.4 - A ilusão de unicidade do Eu .....	47
II.5 - A importância dos referenciais simbólicos para o cultivo das potencialidades .....	48
II.6 - As manifestações arquetípicas da Vontade de potência .....	50
II.7 - As demandas arquetípicas da espécie humana .....	52
II.8 - O mito da modernidade .....	54
II.9 - A vocação do bicho homem .....	57
II.10 - A eterna reconstrução da Vontade de potência .....	63
II.11 - A luz da consciência e suas implicações .....	66
II.12 - As hierarquias impulsionadas pela Vontade de potência .....	68
<b>Capítulo III - UMA BREVE GENEALOGIA DA VONTADE DE POTÊNCIA</b> .....	<b>71</b>
III.1 - As influências e os primeiros esboços da tese .....	71
III.2 - O monismo da Vontade de potência .....	84
III.3 - O espelho ideal da Vontade de potência .....	91
<b>Capítulo IV - ARQUÉTIPOS E INCONSCIENTE COLETIVO</b> .....	<b>98</b>
IV.1 - Principais influências conceituais .....	98
IV.2 - O potencial arquetípico no bicho homem .....	111
<b>Capítulo V - AFINIDADES E CONTROVÉRSIAS ENTRE NIETZSCHE E JUNG</b> -	<b>125</b>
V.1 - O dionisíaco na Vontade de potência .....	125
V.2 - A unilateralidade da Vontade de potência segundo Jung .....	130
V.3 - Nietzsche, Jung e os símbolos .....	136
V.4 - Libido ou Vontade de potência? .....	147
V.5 - Nietzsche, Jung e o instinto .....	154

<b>Capítulo VI - A ATUAÇÃO ARQUETÍPICA DO INCONSCIENTE COLETIVO NO DESABROCHAR DA VONTADE DE POTÊNCIA -----</b>	<b>162</b>
VI.1 - A Vontade de potência e as representações simbólicas -----	172
VI.2 - A função das imagens arquetípicas no direcionamento da Vontade de potência e na ampliação da consciência -----	178
VI.3 - A caverna eterna do retorno -----	183
<b>Capítulo VII – JUNG MAIS PRÓXIMO DE NIETZSCHE -----</b>	<b>192</b>
VII.1 - A estrutura psíquica sistematizada por Jung a partir de Dioniso e Apolo -----	192
VII.2 - O afastamento de Jung em relação a Freud e Adler e a sua aproximação da Vontade de potência nietzschiana -----	194
<b>Capítulo VIII - TIPOS PSICOLÓGICOS -----</b>	<b>200</b>
VIII.1 - A influência de Nietzsche na teoria dos tipos psicológicos de Jung -----	200
VIII.2 - A gênese das funções psíquicas -----	203
VIII.3 - O tipo sensação -----	206
VIII.4 - O tipo intuição -----	211
VIII.5 - O tipo sentimento -----	217
VIII.6 - O tipo pensamento -----	223
<b>Capítulo IX – O MITO DE ZARATUSTRA -----</b>	<b>230</b>
IX.1 - Nietzsche e Zaratustra na mira da psicologia analítica de Jung -----	239
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS -----</b>	<b>250</b>
<b>REFERÊNCIAS -----</b>	<b>259</b>

## INTRODUÇÃO

Houve um tempo em que se encontrava no auge por dentro dos muros das universidades, a crença de que somos completamente “formatáveis”, de que nada em nossa espécie é pura natureza. Como consequência desta fatalidade, entendia-se que nenhum indivíduo trazia consigo algo de si mesmo, o ambiente é que seria determinante no forjar da sua personalidade. Ao longo deste trabalho, apresentaremos argumentos com o propósito de questionar esta fé, e para fundamentar nossas argumentações, recorreremos a dois especialistas no assunto. Nietzsche e Jung, são dois investigadores do indivíduo e da conquista de si. Este é o ponto que nos une e estende nossos interesses por uma série de afinidades.

Para Nietzsche, a psicologia é a soberana das ciências, pois é a única capaz de compreender o vasto mundo das relações. As relações estão na base de tudo, no fluxo da natureza e nas tratativas humanas. Com isso investigaremos como o mundo se manifesta no indivíduo e concebe a sua singularidade, o que nos leva a examinar o que compartilhamos como indivíduos de uma mesma espécie. No início do seu percurso filosófico, Nietzsche lança mão dos deuses gregos para ilustrar o que seria as nossas bases em comum. Em algumas de suas obras, a nossa porção natureza chegou a ser simbolizada na figura de Dioniso, e na sua fase mais madura transmuta para o conceito de Vontade de potência. A percepção de que todos estamos em uma mesma caverna, permeia todo o trabalho filosófico de Nietzsche, e foi movido por este mesmo interesse, que Jung deu continuidade a estas investigações e desenvolveu o seu conceito de Inconsciente coletivo. O que Nietzsche ilustrava através dos deuses, Jung passou a compreender por arquétipos: elementos universais que moldam nossa psique e exercem influência sobre nossos comportamentos e experiências. Essas abordagens permitiram a ambos explorar as profundezas da espécie humana e sua conexão com a natureza, a história e a cultura.

Apesar da grande convergência entre esses dois autores, existe um ponto crucial em que há uma surpreendente divergência entre eles. Para explicar a “energia” que impulsiona as manifestações psíquicas, Jung não recorre à Vontade de potência nietzschiana, optando pelo conceito de libido, alinhado com a ideia da Vontade schopenhaueriana. No entanto, ele considera que o mecanismo psíquico se sustenta no conflito, mantendo-se bastante próximo do conceito nietzschiano. Essa é uma das contradições que abordaremos para tentar elucidar.

Apesar desta aparente divergência, se há um ponto em que Nietzsche e Jung se afinam completamente, é em relação ao papel dos símbolos como condutores de nossas interações psicológicas. Ambos se dedicaram a entender a realidade profunda que denominamos psíquica, oferecendo contribuições esclarecedoras sobre esse tema. Nietzsche é inegavelmente um dos

pioneiros das ciências do espírito, e ao longo de sua obra, experimentou diferentes estilos para transmitir suas impressões sobre esta realidade. O filósofo alemão explorou profundamente questões de primeira importância para a nossa espécie, pois à medida que desenvolvemos o nosso espírito, somos confrontados com o seguinte dilema: qual o nosso destino, se somos, em certa medida, reformuláveis? Como um cientista empírico das ciências da alma, Jung teve a oportunidade de testar muitas das ideias propostas por Nietzsche, e embora não reconheça explicitamente o filósofo como uma influência direta em seu conceito de Inconsciente coletivo, a proximidade com as suas ideias é inegável. Ambos cientistas do espírito, Nietzsche e Jung estavam de acordo no tocante à inexistência de uma estrutura pré-definida e permanente da realidade. Para eles, tudo sempre esteve a se transformar como já sustentava Heráclito, e na realidade humana o poder da transformação reside principalmente nas imagens que cultivamos. É por conta disso, que para estes dois cientistas, a cultura é assunto de primeira ordem, pois a cultura é o espelho do espírito em ofício, cumprindo a sua habilidade de recriar. Como otimizar este processo de recriação? Nietzsche e Jung se perguntam.

Nas perspectivas de ambos os autores, os símbolos desempenham um papel fundamental na sustentação de uma cultura, e sua influência pode tanto elevar quanto rebaixar a humanidade. Para Jung, o que ele pode admitir sobre a influência do pensador alemão no seu conceito de Inconsciente coletivo, são evidências como estas. Jung reconhece que Nietzsche teve *insights* importantes sobre a existência de uma instância em comum que se expressa através da linguagem simbólica, mas afirma que o filósofo não compreendia completamente suas origens e implicações. Foi para preencher esta lacuna, que o psiquiatra buscou elaborar um conceito mais estruturado para explicar como os símbolos são forjados e nos influenciam. Os arquétipos são os impulsionamentos que dão vida aos deuses. Cada deus, é a face da sua força, cada símbolo é o retrato da sua face. Se a consciência ascendeu para o homem como um espelho, quantos deuses temos para espelhar? Que afetos costumam nos arrebatam e nos conduzir para as suas simbologias correspondentes no mundo à nossa volta? O que impulsiona um afeto? Vontade de potência?

Diante de uma multiplicidade de impulsionamentos a que estamos submetidos, podemos confiar na ideia de um Eu definido? Haverá um Eu que não seja ilusão? Não seria esta, a condição natural do Eu? De acordo com Nietzsche, o espírito cresceu no homem com a marcha dos tempos, alimentado por experiências que lhe dão a possibilidade de refazimento. Para o filósofo alemão, criar consiste em refazer o espírito. Diante desta perspectiva, há a possibilidade de um Eu evidente para cada um de nós? O que sabemos até então, é que tanto para Nietzsche quanto para Jung, há demandas específicas da espécie humana que sem dúvida exercerão suas

influências no forjar do Eu. Qual seria o mecanismo por trás destas demandas? Nietzsche entende que Dioniso despedaçado é Vontade de potência, e que estes pedaços estão sempre em conflito gerando o atrito necessário para as mais variadas manifestações. A psicologia em Nietzsche, é sustentada pela Vontade de potência, ou seja, por forças insaciáveis que ao disputarem entre si impulsionam as mais variadas relações.

Em Nietzsche, o que entendemos por mito, simboliza a expressão de forças que se destacaram. Toda cultura sempre teve os seus mitos; eles são ilustrações de suas forças; eles representam o que vemos no espelho. Qual teria sido o mito da modernidade? Quais os mitos do tempo de Nietzsche? O pensador alemão viveu em um período em que a ciência simbolizava a grandeza do homem. Se na Grécia antiga eram os deuses, na Europa do século XIX passou a ser a ciência. Acreditava-se que domaríamos a natureza de uma vez por todas. Deus havia perdido a fama e os cientistas tornaram-se os novos deuses. Adentramos o século XX supersticiosos, pois já havíamos notado que nem tudo pode ser resolvido pela ciência. No século XXI, o mundo se encontra conectado em rede, e as relações e os valores passam por uma mudança radical. Que tipo de indivíduo vem sendo forjado nestes tempos de aproximações a distância?

Para Jung, a verdadeira vocação do bicho homem é acender a luz da consciência, que uma vez acesa, não mais deveria nos permitir retornar à nossa condição de besta fera. O dilema humano de equacionar natureza e cultura nasceu com a consciência. De acordo com algumas evidências apontadas pelo psiquiatra, nos estágios primitivos da humanidade, os indivíduos se encontravam em perfeita sintonia com os seus símbolos, vivendo uma completa individuação. À medida em que a consciência vai se desenvolvendo, acaba tomando distância em relação ao *si-mesmo* e com isso amplia as suas possibilidades. A história do homem com a consciência é como se ele tivesse se repartido em dois; a sua relação consigo mesmo se tornou dual. A partir de então, surgiram questões sobre como utilizar essa consciência a nosso favor, e esse é um dos pontos que Nietzsche e Jung se propuseram a explorar.

A base de sustentação psicológica que Nietzsche denomina Vontade de potência, sugere uma hierarquia de forças que atestam o seu poderio nas inúmeras manifestações a que estamos submetidos. O que no nosso corpo gera angústia, ódio, inveja, ciúme e amor? Como cada uma dessas incorporações exercem o seu momento de predomínio? O que alterna cada um desses estados de espírito? Vontade de potência? Haveria alguma hierarquia que não seja força? Uma inversão de valores é suficiente para enfraquecer ou fortalecer nossas forças? No que Nietzsche se sustentou para chegar à concepção de Vontade de potência? Em que situações podemos constatar sua presença? No fundo da realidade, como supõe Nietzsche, não há mais nada além da Vontade de potência? Como este impulsionamento sustenta a psicologia da vida e

principalmente a do homem?

Para Jung, as duas guerras mundiais confirmaram as advertências de Nietzsche sobre a natureza reprimida no homem e suas possíveis consequências graves. Em sua filosofia para além do bem e do mal, Dioniso representa a força da natureza, a Vontade de potência querendo transbordar. A partir do momento em que a luz da consciência deu ao homem as rédeas de sua própria condução, o dilema da dualidade consciente e inconsciente o coloca sob o risco da unilateralidade. Um dos argumentos que Jung utiliza para justificar a ausência da Vontade de potência nietzschiana em seu sistema, é o seu viés unilateral. No seu entender este ímpeto inteiramente afirmativo não se sustenta. Mas sabemos que Nietzsche também reconhece as limitações típicas de condutas unilaterais. Será mesmo, que tendo conhecimento deste tipo de deficiência, o filósofo lançaria mão de uma base unilateral como sustentáculo de todo o sistema da vida?

Apesar de divergências como esta, ambos os pesquisadores concordam sobre a importância crucial do universo simbólico no desenvolvimento humano. Assim como uma semente de carvalho precisa de terra, água, ar e sol para crescer, a espécie humana depende dos símbolos para sua autorrealização. Ambos reconhecem que é possível viver na letargia, como costuma viver o rebanho, mas acreditam que o indivíduo tem muito mais potencial a explorar. Nietzsche utiliza diversas simbologias ao longo de sua obra para ilustrar o alcance das possibilidades humanas, enquanto Jung emprega o conhecimento simbólico como ferramenta terapêutica.

A natureza no homem sempre foi reconhecida como instinto, mas com a ascensão do espírito, tornou-se difícil delimitar a sua fronteira. Os arquétipos junguianos tentam dar conta de esclarecer o *modus operandi* destes mecanismos automáticos que conhecemos como instinto. O que impulsiona a ação, é mais uma das curiosidades em comum entre Nietzsche e Jung. O que são os instintos para estes dois pensadores? Na posição subjacente a todo o acontecer da vida, a Vontade de potência nietzschiana, é impulsionamento primordial de toda e qualquer manifestação. Como esta força se traduz em instintos, emoções, imagens e concepções? Até que ponto somos capazes de direcioná-la a nosso favor sem grandes danos? Há limites para os refazimentos de si? Quais as nossas simbologias mais primitivas? Ao que elas ainda dão voz? Quais os símbolos necessários para que o homem e a natureza possam se afinar? Seria a individuação junguiana o caminho ideal? Quais os ônus da ampliação da consciência? O que ela passa a representar para o inconsciente?

O temperamento do indivíduo é um dos pontos no qual nos sustentaremos para refutar a ideia de que o sujeito da espécie humana seja inteiramente formatável. A questão que se levanta

é: o que compreendemos por temperamento? Nietzsche em algumas passagens de sua trajetória filosófica, remete à ideia de tipos psicológicos. Isso é fácil de notar quando o filósofo tipifica as mulheres, os eruditos, os senhores e os escravos. Para o filósofo alemão, carregamos tendências herdadas e alimentamos ou não as suas imposições. Jung, como é típico dos empiristas, se debruça em elucidar a estrutura que possibilita tais tendências. Para que sejam possíveis os tipos, é fundamental que existam estruturas que sustentem a imagem consolidada do tipo, ou seja, que deem suporte à manifestação de determinadas tendências típicas. Os arquétipos desempenham um papel importante nesse processo, mas a pergunta que surge é se são a única plataforma que possibilita essas tendências.

Além dos arquétipos, o sistema psíquico de Jung incorpora funções como a sensação, o sentimento, a intuição e o pensamento, que desempenham papéis específicos na formação do tipo psicológico de um indivíduo. Qual teria sido a origem destas funções? O que na marcha humana contribuiu para desenvolver tais habilidades? Há ainda, no sistema junguiano, a tipificação que diferencia os indivíduos entre introvertido e extrovertido. Seria muito diferente o que cada um deles espelha? O que espelhamos juntos e o que espelhamos sozinhos? Quais são as nossas ferramentas em comum assim como as garras são para o tigre? Quais as reais inclinações de cada indivíduo? O que determina suas habilidades particulares?

Ao explorar a obra de Nietzsche, Jung encontrou no próprio autor um objeto de estudo perfeito. Como a filosofia de Nietzsche era experimental, os seus escritos eram uma espécie de confissão sobre suas observações internas e como elas se relacionavam com a contingência da realidade externa. Nietzsche espelhava sua realidade interna em suas obras, tornando-se um material rico para Jung analisar. O universo simbólico do filósofo era explicitamente representado em seus escritos, o que proporcionava a Jung uma oportunidade única para decifrar esses símbolos. Como psiquiatra, Jung também tinha a experiência necessária para identificar os possíveis tipos psicológicos aos quais Nietzsche poderia pertencer. Dessa forma, se propôs a analisar o que a figura de Zarathustra espelhava de Nietzsche e como o mito deste personagem estava entrelaçado com a história da humanidade.

Assim como Nietzsche, todos nós somos o mito de si mesmo. O que nos torna singulares em essência? A tarefa de completar-se é exequível? Se a natureza no homem é história, como esta história nos conduz? O que cada um de nós tem de si mesmo para colher? Essas são questões levantadas por Nietzsche e Jung, das quais aqui nos ocupamos em investigar.

## CAPÍTULO I - A VONTADE DE POTÊNCIA E SEUS PONTOS DE DIÁLOGO COM A ESTRUTURA PSÍQUICA JUNGUIANA

Desde que o inconsciente passou a ser identificado como a base do fundamento psíquico, cujo mérito segundo Jung se deve ao médico alemão Carl Gustav Carus (1789–1869), muitas teorias foram desenvolvidas como tentativa de elucidar os mecanismos de seu funcionamento. Apesar de atribuir a C.G. Carus a importância dada ao inconsciente como objeto de estudo basilar na compreensão dos desdobramentos psíquicos, é no pensamento do filósofo alemão Friedrich Nietzsche que Jung reconhece a paternidade mais direta de uma noção médico-psicológica do inconsciente.

Um dos problemas centrais, responsável por dividir a opinião de estudiosos da área, diz respeito à dificuldade em distinguir o que é da ordem do funcionamento orgânico e o que pertence exclusivamente ao funcionamento psíquico. Nietzsche não faz distinção entre físico e psíquico, para ele cada célula do corpo sente e pensa<sup>1</sup>. Esta noção é fundamental para entender o movimento apontado por ele como Vontade de potência, que segundo o filósofo corresponde à força impulsora da vida como um todo e rege a instância correspondente à totalidade observada por ele, identificada como Si-mesmo (*selbst*). Por este movimento não se restringir nem ao físico e nem ao psíquico, acaba abarcando a indistinção entre o fisiológico e o psicológico que Jung já observara na noção de instinto apresentada por Eduard von Hartman em sua obra *Filosofia do Inconsciente (1869)*, que associa o instinto a um saber inconsciente e a partir daí o correlaciona à intuição.

Segundo Bishop (1995), as obras completas de Jung em comparação com sua autobiografia, sugerem a possibilidade do seu trabalho ter sido desenvolvido em torno da questão do dionisíaco como tentativa de responder às implicações que não foram completamente abordadas por Nietzsche. Esta observação feita por Bishop fica evidente quando analisamos com atenção a psicologia analítica de Jung, pois não é difícil perceber uma certa sistematização elaborada pelo autor das evidências que Nietzsche nos legou acerca do que hoje entendemos como inconsciente. O Si-mesmo (*Selbst*) nietzschiano é análogo ao Self (*Das Selbst*) junguiano, que também pode ser entendido por inconsciente coletivo<sup>2</sup>. Em meio às

---

<sup>1</sup> “O corpo (*Leib*) como grande razão e como “fio condutor” exprime a atividade das pulsões (*Trieben*), instintos (*Instinkte*), afetos (*Affekte*), apetites (*Begierden*) e paixões (*Leidenschaften*) que caracterizam o fenômeno da vida em suas relações de força. Ele é a metáfora mais clara de um todo que não surge como algo que se quis a priori de forma teleológica e que vem a ser a partir do jogo do acaso. Ao recusar o dualismo corpo-alma, Nietzsche expande a noção de corpo para compreendê-lo como um aglomerado ampliado para além da matéria, mas que traduz também aquilo que antes se chamava de espírito, alma ou mesmo razão” (OLIVEIRA, 2009, p.176).

<sup>2</sup> “O inconsciente coletivo é uma parte da psique que pode distinguir-se de um inconsciente pessoal pelo fato de que não deve sua existência à experiência pessoal, não sendo, portanto, uma aquisição pessoal” (JUNG, 2000 p.53).

sistematizações exercidas por Jung como tentativa de esclarecer a estrutura psíquica como um todo, surgem o conceito de Arquétipos<sup>3</sup>, que correspondem aos conteúdos do inconsciente coletivo.

É importante destacar que Jung, ao situar o inconsciente coletivo (*self*), o indica como origem da vida e não simplesmente do *homo sapiens*. O que podemos presumir da amplitude que este conceito abarca? Que estrutura é esta que dá origem à vida e a recebe de volta? Qual a linguagem comum que se desdobra a ponto de culminar em seres tão poderosos como o ser humano? Como podemos entender a partir desta fundação em comum que é o inconsciente coletivo, a estrutura que rege a constituição psíquica tipicamente humana? Quais das nossas relações de base passaram a compor esta estrutura, se constituindo na versão do inconsciente coletivo, onde os arquétipos correspondem a acúmulos de experiências ancestrais?

De acordo com Jung, o inconsciente coletivo opera através da compensação, atuando por meio dos arquétipos de modo a oferecer alternativas para corrigir as atitudes limitadas ou unilaterais da consciência. Se o grande feito de Sócrates foi apontar ao homem o tamanho de sua responsabilidade por conta de sua prerrogativa racional e assim nos legou a Filosofia como conhecemos, todo este crédito concedido à razão a partir de Sócrates soou como um grande incômodo para Nietzsche, e este parece ser o grande motor de sua filosofia. O Si-mesmo (*Selbst*) apontado por Nietzsche, vem a substituir a noção de alma substancializada e separada do corpo, chamando a atenção para uma multiplicidade de instintos, pulsões e afetos que habitam esta grande razão e disputam naturalmente seus espaços nesta totalidade de nossa constituição psíquica. Quando Nietzsche nos convida a *torna-se o que se é*, aponta para uma configuração singular de tudo que no seu conjunto nos define como humanos. A denúncia que Nietzsche faz do cristianismo é uma problemática que começa em Sócrates. Nietzsche nos alerta para a doença grave da unilateralidade que adoce o corpo, sabotando as melhores configurações de potencialidades inatas que há em cada indivíduo. O ser identificado como Eu, nesta perspectiva, implica num confluir de forças onde todo ajuste é feito para expandir sua abundância e romper com as limitações impostas por toda sorte de dogmatismo.

No entender de Paul Ricoeur, a noção de identidade dessubstancializada em que o Eu não se resume a uma identificação direta com a substância, a exemplo do pensamento cartesiano, onde o Eu pode ser identificado com a própria consciência, se deve a autores como John Locke e David Hume. Mas se para Locke o Eu vai até onde a memória alcança, Hume acrescenta o

---

<sup>3</sup> “Do inconsciente emanam influências determinantes, as quais, independentemente da tradição, conferem semelhança a cada indivíduo singular, e até identidade de experiências, bem como da forma de representá-las imaginativamente. Uma das provas principais disto é o paralelismo quase universal dos motivos mitológicos, que denominei *arquétipos*, devido à sua natureza primordial” (JUNG, 2000, p.71).

dispositivo da imaginação nesta concepção, ressaltando que toda apreensão do Eu não passa de ilusão, e de acordo com Nietzsche, neste mundo pavimentado de valores, o sujeito que se identifica em seu Eu, se reconhece pelos códigos de linguagem que o acolhe nos braços da horda e seu respectivo mundo, mas pouco sabe quem realmente é.

O “assim chamado Eu”, comunicado ao indivíduo por um mundo de valorações e opiniões que lhes são estranhas, apaga seu “Eu real”, uniformizando-o aos demais. Trata-se de uma nivelção imposta pela linguagem, que, inventada apenas para o que é mediano e comunicável, nos leva a reconhecer como nossos apenas os estados extremos para os quais temos palavras \_ quando os graus mais sutis de nossas vivências, que a linguagem não nomeia, constituem verdadeiramente o que cada um é. Assim, nenhum de nós coincide com aquilo que parece ser; ao mesmo tempo, a errônea opinião sobre nós mesmos que assim formamos colabora na feitura do nosso caráter e do nosso destino, que lhe eram todavia essencialmente alheios (LOBOSQUE, 2010, p.228).

O “assim chamado Eu” enquanto parte da massa, responde ao inconsciente coletivo de seu povo. O inconsciente coletivo nesta perspectiva pode ser entendido como algo análogo ao que Freud designa por *Super-eu*, que por sua vez corresponde a um compartimento psíquico em comum que abriga nossos valores enraizados.

Em 1921 busquei aplicar a distinção entre Eu e Super-eu ao estudo da psicologia das massas. Cheguei a uma fórmula assim: uma massa psicológica é uma junção de indivíduos que introduziram a mesma pessoa em seu Super-eu e, com base nesse elemento em comum, identificaram-se uns com os outros em seu Eu (FREUD, 2011, p.206).

Cada povo é a sua cultura e vice-versa, cada tempo tem sua própria “postura” como se fosse uma persona do ponto em que a massa se torna “indivíduo”. Todos os seres tendem a se confluir em suas proporções de espaço e tempo, e se levamos em consideração que a “energia” que nos anima é inseparável de si mesma, podemos supor que tudo o que há pertence a mesma raiz, da mesma forma em que uma massa psicológica carrega os mesmos valores em seu Super-eu. No final das contas nada está separado do todo, e é bem isso o que Jung entende por psíquico<sup>4</sup> e Nietzsche endossa quando não faz distinção entre físico e psíquico.

De acordo com Nietzsche tudo é desdobramento da Vontade de potência e esses desdobramentos podem ser entendidos através das conceituações de Jung acerca do fenômeno energético<sup>5</sup>. Para este, a energia se desdobra em variadas manifestações a exemplo da luz e a

<sup>4</sup> “A matéria é uma qualidade de uma existência que é absolutamente psíquica. Pois nossa única realidade é a psique, não há outra realidade; tudo que nós dissemos de outras realidades são atributos de conteúdos psicológicos” (JUNG *apud* BARRETO, 2018, p.93).

<sup>5</sup> “Em física também se fala de energia e das suas manifestações sob a forma de eletricidade, luz, calor etc. Ocorre o mesmo na psicologia. Aqui também se trata, em primeiro lugar, de energia (isto é, de valores de intensidade, em maior ou menor grau) e as

exemplo da força que impulsiona o movimento necessário para o funcionamento de um determinado sistema. O psíquico visto como um todo, formado por uma multiplicidade de forças que correspondem ao movimento da Vontade de potência, pode ser compreendido como um sistema que não conhece a inércia. Influenciado por Heráclito, Jung passa a usar o termo enantiodromia<sup>6</sup> para ilustrar esta impossibilidade de inércia e o aplica no processo de compensação da psique, e Nietzsche relata tal impossibilidade através do movimento da Vontade de potência, que na condição de um impulso de autoimposição, tende a dar vida a toda sua individualidade ao afirmar-se como força diante das demais, e por conta disso o combate não cessa.

O “assim chamado Eu” é uma individualidade formada por uma multiplicidade de “individualidades” distribuídas entre pulsões (*Trieben*), instintos (*Instinkte*), afetos (*Affekte*), apetites (*Begierden*) e paixões (*Leidenschaften*) juntamente a todas as identificações que lhe cabem. Tudo isso compõe o bicho homem, que por todas essas nuances não se pode definir. Sendo assim, que parte de nós pode nos reger com maestria? Não é justamente por conta desta indefinição, que sugere uma pluralidade de individualidades, que Nietzsche descarrega sua crítica aos “adereços” que alguns valores impõem ao indivíduo? *Tornar-se o que se é*, como proclama o filósofo, implica em reconhecer as próprias forças sem desconsiderar suas fraquezas, dispensando todo o peso dos julgamentos valorativos para que tudo possa ser como é, além do bem e do mal. Trata-se de uma questão de juntar os pedaços do todo que cada um é em seus múltiplos impulsionamentos.

No entender de Nietzsche, a moral cristã atrofiou “pedaços” importantes do bicho homem, necessários para que este consiga atravessar a corda estendida entre o animal e o Além-do-homem (*Übermensch*) e “apertar a mão deste último”. O *Übermensch*, sem dúvida, pode ser considerado como um ponto de referência apontado por Nietzsche para ilustrar a nossa tendência natural de poder ir além das condições dadas, que para tal, necessita se livrar de todo e qualquer “vírus moral” que impeça o seu livre desabrochar. O *Übermensch* é uma metáfora para o exercício da nossa plenitude, e isto implica num exercer de potencialidades que permita ao Eu ser quem ele é.

---

formas de seu aparecimento podem ser as mais diversas. Então, se aceitarmos a libido como uma forma de energia, podemos chegar a uma certa unidade de concepções. Nesse momento as questões sempre controvertidas da natureza da libido — sexualidade, poder, fome ou qualquer outra coisa — passam para um segundo plano” (JUNG, 2016, p.137).

<sup>6</sup> Enantiodromia: termo utilizado por Jung a partir da ideia de unidade dos opostos de Heráclito, que diz que uma grande força em uma direção gera uma força no sentido oposto, advertindo que um dia tudo se reverte em seu contrário. Essa ideia pode ser observada no Fragmento n. 8 do filósofo: “O contrário em tensão é convergente e da divergência dos contrários, a mais bela harmonia”. Trad. de Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski (1993), p. 61. Hermann Diels: “Das widereinander Strebende zusammengehend; aus dem auseinander Gehenden die schönste Fügung” (1957), p. 24. Jung aplicou o termo ao processo de compensação energética da psique, processo inconsciente de mudança de perspectiva, onde o oposto negado, emerge do inconsciente se impondo à atitude vigente na consciência.

Na perspectiva junguiana, a totalidade da psique tem como meta a concretização, o mais completa possível, do que é potencial no indivíduo, e esse movimento implica em aumento dos níveis de consciência. Para Jung, o *Übermensch* de Nietzsche é a anunciação de um novo nível de consciência que pode ser alcançado pelo que ele denomina individuação, que é o processo de integração harmônica entre a consciência e o inconsciente, sendo Zaratustra a representação do drama interior do próprio Nietzsche nesse processo. Para além do drama interior de Nietzsche, Zaratustra representa o drama humano diante de sua indefinição. As infinitas possibilidades que caracterizam nossa espécie, dão margem a todo tipo de condicionamento, e esta é a brecha que possibilita a articulação de determinados valores em proveito de uma visão dominante, a exemplo dos valores plantados pelo cristianismo que Nietzsche tanto criticou. A transvaloração de todos os valores não é uma utopia sustentada por Nietzsche, mas uma condição inerente a nossa espécie inacabada que está sempre a se fazer. Pelo movimento da Vontade de potência, algumas forças prevalecem sobre outras e impõem a sua vontade sobre tudo, condicionando a direção que desemboca tanto nos valores quanto no indivíduo.

O que são liberalismo, utilitarismo, comunismo, idealismo, romantismo, realismo, senão “mitologias” correspondentes a toda sorte de imposição afetiva? É neste sentido que Nietzsche afirma que todo afeto é o senhor das perspectivas<sup>7</sup>. A mitologia é uma correspondência simbólica do que se passa em nós. É nesta concepção que a Vontade de potência é condição imanente, onde cada representação simbólica corresponde a porções de forças que se sobressaíram ou até mesmo se ausentaram<sup>8</sup>. Essas forças que regem as diversas camadas do psíquico, identificadas por Nietzsche como Vontade de potência, e formam um todo com o fisiológico, podem se manifestar como efeito através de pensamentos, sentimentos, prazeres e todo tipo de afetos que impossibilitam a soberania do Eu consciente, e foi por constatar a atuação destas forças, que Nietzsche nos alertou para o perigo do seu represamento e elegeu o culto dionisíaco como gatilho indispensável para liberá-las. Portanto, a capacidade “explosiva” destas forças, pode vir a desembocar em guerras mundiais e todo tipo de delírio capaz de se apoderar das massas e produzir um nazismo, por exemplo. “Os deuses terríveis mudaram

---

<sup>7</sup> “Ao nosso impulso mais forte, o tirano em nós, submete-se não apenas nossa razão, mas também nossa consciência” (NIETZSCHE, 2003, p.81).

<sup>8</sup> “A formação de símbolos pelo ego do sujeito está subordinada à sua capacidade de atingir a “posição depressiva”, isto é, de suportar ausências e perdas, tendo em vista que o símbolo é a unidade perdida e refeita. No entanto, esse reencontro unificador não deve ser nos moldes originais (do tipo de uma regressão a uma primitiva unidade simbiótica-fusional com a mãe), mas, sim, do reencontro de “um mesmo com um diferente”, de modo que, na situação psicanalítica, simbolizar consiste em captar o sentido, em um outro nível, de forma a emprestar um novo significado. São os símbolos que permitem que um “todo” seja reconhecido nas partes fragmentadas e dispersas, assim como, também em um caminho inverso, eles possibilitam que, a partir de um todo, venha-se a descobrir as partes” (ZIMERMAN, 1999, p.123).

apenas de nome, eles rimam agora com "ismo". Será que alguém se atreveria a afirmar que a Guerra Mundial ou o bolchevismo foram invenções engenhosas"? (JUNG, 1991, p.91 ).

Não há bem e mal em nossa constituição anímica, apenas forças que nos mantêm ativos pelo movimento que não cessa, e em épocas mais remotas da humanidade, isentas das “pré-valorizações” cristãs, por exemplo, as consequências destas forças efetivadas em ações é que davam a medida de valor.

Durante a era mais longa da história humana — a chamada era pré-histórica — o valor ou não valor de uma ação era deduzido de suas consequências: não se considerava a ação em si nem a sua origem, mas, de maneira semelhante ao que ainda hoje ocorre na China, onde uma distinção ou uma desgraça do filho recai sobre os pais, era a força retroativa do sucesso ou do fracasso que levava os homens a pensar bem ou mal de uma ação. Chamemos esse período de período *pré moral* da humanidade: o imperativo “conhece-te a ti mesmo!” ainda não era conhecido (NIETZSCHE, 2003, p.38-39).

Estas forças que impulsionam o sujeito, identificadas por Nietzsche como Vontade de potência, são as mesmas que regem a natureza como um todo, e é neste ponto que o físico e o psíquico são uma coisa só. A Vontade de potência (*Der Wille zur Macht*), na posição de conceituação nietzschiana para ilustrar a atuação das forças que constituem o universo fisiopsíquico, a depender da perspectiva analisada, pode também ser traduzida por Vontade de poder, se levarmos em conta que autoafirmar-se é uma condição imanente que vai desde o indivíduo enquanto sujeito, ao poder, a efetivar-se em tempos, eras, povos, pátrias e deuses. Um exemplo disso, é que para Nietzsche, os deuses gregos expressam afirmações de potência e de poder em seus graus máximos, e portanto podem ser vistos como referências elementares para a afirmação da vida. Toda potência tende a ser suprema, e se não há um além-mundo como sustenta Nietzsche, o que há são picos de forças, que por não poderem escapar de si mesmas, estão suscetíveis a se reconstruírem retornando aos seus estágios menos potentes até emergirem novamente em plena potência. É neste viés que o eterno retorno pode ser entendido do macro ao micro.

Platão estava convicto que as artes e a filosofia inúmeras vezes já se haviam desenvolvido até atingirem seu apogeu para declinarem e extinguirem-se à espera do recomeço de novo ciclo. [...] Diante de Nietzsche a visão do eterno retorno apresentou-se terrível. Ele a transportou à existência individual. Todas as percepções, sentimentos, pensamentos, gestos de sua própria vida estariam inexoravelmente condenados a repetir-se sem fim (SILVEIRA, 1981, p.69).

Ao transportar a visão do Eterno retorno para a experiência individual, Nietzsche remete a uma realidade que não cessa, movida pelas forças que caracterizam a Vontade de potência, onde todas as percepções, sentimentos, pensamentos e gestos de sua própria vida nada mais são do que efeitos dos altos e baixos destas forças, que não se restringem a uma realidade individual como a sua, mas estão presentes na realidade como um todo em seus diferentes desdobramentos que vão do macro ao micro. Nietzsche provavelmente concordaria com o parecer de Carl Sagan<sup>9</sup> de que não passamos de poeira de estrela. A sua fisiologia vista em profundidade, abriga o orgânico e o inorgânico, e isto significa dizer que somos feitos da mesma “matéria” do mundo indistinta em sua composição fisiopsíquica. E que isso não recaia em um atomismo, contra o qual Nietzsche tanto nos previne. A matéria do mundo tratada aqui, corresponde mais adequadamente ao conceito de Vontade de potência, por abrigar a noção de forças em suas infinitas variantes lutando entre si por soberania.

A vida mesma é *essencialmente* apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração — mas por que empregar sempre essas palavras, que há muito estão marcadas de uma intenção difamadora? (NIETZSCHE, 2003, p.171).

O sujeito tomado por um estado de paixão, por exemplo, ilustra bem as situações em que um determinado conjunto de forças se sobrepõe a outras, predominando sobre o todo do indivíduo e o conduzindo prioritariamente na direção do objeto de sua paixão. Não é possível escapar deliberadamente de um estado emocional como este, e por essas e outras fica bastante claro a falta de soberania da consciência no direcionamento das perspectivas. Assim como não há soberania da consciência, também não há soberania de nenhuma destas forças que regem os diferentes estados emocionais que despontam como efeito do movimento da Vontade de potência, e é esta ausência de soberania entre as forças, que desautoriza de imediato toda metafísica que reivindica um sentido, seja ele ético, moral, cultural, existencial, ou até mesmo de um deus intocável em sua verdade. As expressividades constantes do corpo (*Leib*), é que moldarão toda forma de enxergar e burlar a realidade, onde todo falseamento que suprima os afetos por muito tempo em suas manifestações mais instintivas, terá prazo de validade. “Todos os instintos que não se descarregam para fora voltam-se para dentro — isto é o que chamo de interiorização do homem: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua “alma” (Nietzsche, 1998, p.45).

---

<sup>9</sup>Astrônomo e cosmólogo norte-americano (1934-1996).

O conceito de alma aí, assemelha-se a uma espécie de subjetividade adquirida, configurada por um conjunto de forças instintivas que passaram por uma espécie de redimensionamento funcional.<sup>10</sup> Isto significa que os “quereres” de tais instintos não deixaram de existir por conta da “censura” que os impediram de transbordar. No máximo são redimensionados, mas continuam atuando como forças que compõem a alma do indivíduo, sendo capazes de movê-lo pelos mais diversos interesses e até mesmo impeli-lo a atitudes catastróficas pela simples necessidade de descarga. Por mais que a nossa porção consciente tenha discernimento do que pode ser nocivo para nós mesmos ou para o outro, a alma constituída por estas forças instintivas é capaz de sobrepujá-la e nos levar à condição de besta-fera. Outra possibilidade, é a que costuma acontecer com os ressentidos, que tornam-se inclinados a promover certas inversões de valores para se vingar dos fortes, por não serem capazes de combatê-los sob as mesmas condições. Para Nietzsche, o cristianismo é fruto da classe dos que possuem este tipo de alma. Quanto aos indivíduos tomados por forças desenfreadas que caracterizam o que os gregos entendiam por *hybris*<sup>11</sup>, tal descarregamento tanto pode ser por conta dos instintos que outrora não foram descarregados, quanto podem também ser fruto de uma cultura da afirmação. Levando em consideração a concepção de Jung de que certas forças do inconsciente a exemplo dos arquétipos, atuam por compensação em relação a consciência, e considerando também a concepção de alma nietzschiana, de que forma estes arquétipos participam na composição da alma de um sujeito, já que todos eles estão presentes em todo e qualquer indivíduo na instância psíquica que Jung denomina inconsciente coletivo?

Na besta-fera, a *hybris* pode ser melhor entendida como a atitude que dá a besta o seu caráter. Jung defende que Nietzsche se identificou com Zarathustra, que se apoderou dele enquanto arquétipo, e por isso sucumbiu, quando deveria apenas usufruir da sua força, que atuando na condição de arquétipo serviria basicamente para promover um alargamento de “olhar” que pode ser lido como ampliação da consciência<sup>12</sup>. Em termos clínicos, conforme a

<sup>10</sup> “As vezes, o envelhecimento das formas permite que haja uma mudança brutal de seu uso - grandes casas viram cortiços, mudam de moradias ricas para pobres. O envelhecimento físico das formas é previsível pela durabilidade dos materiais, o envelhecimento moral não é tão previsível, muda de acordo com o quadro político, econômico, social e cultural. A paisagem é um palimpsesto, um mosaico, mas que tem um funcionamento unitário. Pode conter formas viúvas e formas virgens. As primeiras estão à espera de uma reutilização, que pode até acontecer; as segundas são adrede criadas para novas funções, para receber inovações. As funções que são mais suscetíveis de criar novas formas são: bancos, hipermercados, o Estado, shopping-centers etc., além de certas funções públicas. Fora estas, são poucas as funções capazes de criar novas formas, e é por isso mais comum o uso das preexistentes através de uma readaptação. É o caso de casas de saúde, escolas, serviços diversos, fábricas menores etc., que se instalam em antigos casarões ou prédios deixados por outras atividades com readaptação de formas velhas para novas funções” (SANTOS, 1988, p.25).

<sup>11</sup> Hybris - Nome que designa, em grego, toda espécie de desmedida, de exagero ou de excesso no comportamento de uma pessoa: orgulho, insolência, arbatamento etc. Bastante empregado na filosofia moral, esse termo se opõe a medida, equilíbrio.

<sup>12</sup> “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

psicologia junguiana, Nietzsche sofreu uma inflação, e este é um diagnóstico comum nas clínicas psiquiátricas facilmente perceptíveis em pacientes que acreditam ser Jesus ou Napoleão Bonaparte. Mas de maneira alguma a obra Zarathustra de Nietzsche deixa de ter lucidez, pois a entidade psíquica a qual o filósofo sucumbiu, corresponde a uma manifestação da estrutura natural de nossa psique que Jung designa por arquétipo, e que através da sua linguagem simbólica, pode vir a ampliar nossos horizontes.

Esses elementos denominados arquétipos, foram formados por acúmulos de experiências que envolvem as relações humanas em comum de todos os tempos e lugares, culminando em enraizamentos que se fazem presentes nas massas de indivíduos. Por ser fruto de atividades tão corriqueiras nas mais diversas relações de convivência, esse tipo de enraizamento, quando diante das situações típicas que o conceberam, implica em impulsionamentos de estados emocionais típicos. O impulso sexual, por exemplo, ainda se encontra presente entre nós, e sem dúvida estava presente lá no tempo das cavernas, caso contrário, não estaríamos aqui. Devido a capacidade humana para simbolizar,<sup>13</sup> este elo entre os sexos, implícita ou explicitamente, nos proporciona a geração de suas respectivas simbologias ao longo dos tempos, e da mesma forma, as demais relações típicas vêm impulsionando a geração de suas próprias simbologias, que em determinadas situações, podem vir a representar o Zarathustra pessoal de cada um.

No entender de Jung, Zarathustra, na condição de símbolo, inicialmente é equivalente ao arquétipo do herói. Mais adiante ele pode ser identificado como o arquétipo do velho sábio, onde todo este percurso de sucessões de manifestações da psique, pode ser observado em todo e qualquer indivíduo. Arquétipos nada mais são do que estes conteúdos em comum que se estratificaram pelo devir sem nenhuma forma definida, mas com o poder de formatar a personalidade do indivíduo pela força de sua influência. Em situações como esta, em que o indivíduo se encontra sob a influência de um arquétipo poderoso a exemplo do Zarathustra em Nietzsche, Jung recomenda não abrir mão da persona que o insere na realidade cotidiana, pois ainda que tal arquétipo seja importante para ampliar a consciência, não podemos deixar de nos relacionar com o demasiado humano. “Para que o indivíduo não seja tragado pelo inconsciente, adverte Jung, é necessário manter-se firmemente enraizado na realidade externa, ocupar-se de sua família, de sua profissão” (SILVEIRA, 1981, p.11).

---

indivíduo a um conhecimento mais profundo de si mesmo” (JUNG, 1988, P.118).

<sup>13</sup> “A capacidade para simbolizar é exclusiva do ser humano, e é por meio dela que a criança terá acesso às outras capacidades: de conceituar, generalizar, abstrair, verbalizar, construir metáforas e criar, sendo que a aquisição e a verbalização da “palavra”, que designa fatos e ideias, representa ser um dos mais nobres símbolos” (ZIMMERMAN, 1999, p.130).

Nietzsche de certa forma, parecia ter consciência do perigo de sucumbir ao inconsciente,<sup>14</sup> mas pelo visto, apesar de tal conhecimento, não soube se proteger do seu arrebatamento. Se bem que no caso de Nietzsche, como sustenta Jung, o que o sobrepujou foi um conteúdo específico do inconsciente coletivo simbolizado na figura de Zarathustra. Conteúdo este, segundo o psiquiatra, que na condição de arquétipo, se encontra presente em todos os tempos e lugares. Mas o que garante essa sobrevivência arquetípica ao longo dos tempos, levando em conta todas as transvalorações sofridas nos diferentes modos das relações humanas? O que em nós se repete apesar de toda a mudança? Se entendermos a multiplicidade de pulsões, instintos e afetos como expressões da Vontade de potência, quais circunstâncias permitem que tais multiplicidades se expressem como as mesmas?

Segundo o associacionismo a vida psíquica explicar-se-ia pelas combinações e recombinações dos elementos mentais, que entrariam em conexão segundo determinadas leis (leis de contigüidade, semelhança, contraste, etc.). De acordo com o pensamento de sua época, Bleuler escrevia : "Toda a existência psíquica do passado e do presente com todas as quais experiências e lutas, reflete-se na atividade associativa. Essa atividade é, portanto, índice de todos os processos psíquicos que necessitamos decifrar a fim de conhecer o homem total" (SILVEIRA, 1981, p.22).

Os embates da Vontade de potência geram a necessidade como fruto e nossa inclinação para o significado tende à metafísica como causa e meta, mas já ficou claro aqui, que as causas estão atreladas ao múltiplo universo de forças presentes no corpo. As necessidades típicas de nossa espécie, na perspectiva nietzschiana<sup>15</sup>, são apenas frutos, são simplesmente efeitos que emergem dos embates que caracterizam a Vontade de potência. Não há nenhuma direção pré-determinada por nenhum ente metafísico, apenas direções reconhecidas pelo corpo na qualidade de entidade psíquica total. Direções estas, que na linguagem psicanalítica, são impulsionadas pela libido. Provavelmente foi por conta de uma confluência tão poderosa de elementos mentais, que a libido do ponto de vista sexual proporciona, que Freud em uma determinada fase do desenvolvimento de sua psicanálise, elegeu o sexo como o impulso maternal de todos os outros. Jung vê o impulso sexual apenas como uma das manifestações de uma energia mais geral que pode ser classificada como energia psíquica. "Freud pensava a libido como uma manifestação ligada ao sexo, Jung via a libido com maior amplitude, acreditando que impulsos como a espiritualidade, a criatividade e a nutrição poderiam mover os homens com tanta força

---

<sup>14</sup> "Quem combate monstruosidades deve cuidar para que não se torne um monstro. E se você olhar longamente para um abismo, o abismo também olha para dentro de você" (NIETZSCHE, 2003, p.79).

<sup>15</sup> "Os fisiólogos deveriam refletir antes de estabelecer o impulso de auto-conservação como impulso cardinal de um ser orgânico. Uma criatura viva quer, antes de tudo, dar vazão à sua força – a própria vida é vontade de poder -, a auto-conservação é apenas uma das mais freqüentes e indiretas conseqüências disso" (NIETZSCHE, 2003, p.20).

quanto o sexo” (BRITO,<sup>16</sup> Comentário à edição brasileira in JUNG, M.S.R, 1975, São Paulo, Nova Fronteira). Mas se o sexo indiscutivelmente é um impulso tão presente no corpo, canalizado pela libido, como podemos entender o desdobramento desta energia psíquica – a libido, em impulso espiritual? Esta tendência para o espiritual teria algo a ver com a nossa capacidade de simbolizar, cuja raiz seja inerente a libido, por esta carregar em si um certo aspecto de linguagem<sup>17</sup>? “A espiritualidade e a sexualidade não são qualidades vossas, nem coisas que possuis e contendes, mas que vos possuem e contêm; pois são demônios poderosos, manifestações dos deuses e, por conseguinte, coisas que vos ultrapassam, existentes em si mesmas” (JUNG, 2016, p.254).

Estas manifestações que nos ultrapassam, sem dúvida assumem conotações pessoais em cada indivíduo, e esta é uma das fronteiras que demarcam as singularidades. A atuação desses deuses e demônios variam de um indivíduo para outro, embora conforme os esclarecimentos de Jung, todos eles estejam presentes em todo e qualquer indivíduo como conteúdos típicos da nossa espécie. No entanto, o que faremos desses deuses e demônios terá um papel fundamental na afirmação ou negação de quem realmente somos em nossa porção individual. É com base nestas constatações, que Nietzsche nos convida a *tornar-se o que se é*, e identifica em certos valores morais o impedimento desta realização. Em seu papel de anticristo, Nietzsche pode ser entendido como o verdadeiro salvador. Aquele que estava apenas tentando nos salvar da culpa e do medo implantado em nossas entranhas pelo cristianismo, como um vírus que entra pela porta da frente com todo o nosso consentimento produzindo a má-consciência<sup>18</sup>. O filósofo estava obstinado a nos convocar para o exercício da plenitude e percebeu que isto só seria possível através de uma valoração que estivesse para além do bem e do mal.

O que faremos com a filosofia de Nietzsche? O seu projeto de libertação é muito claro. O salvador do medo soltou sua “bomba atômica” e sucumbiu com a força de sua verdade. Que caminhos deveremos trilhar na condição de veículo corpóreo para tantos deuses e demônios? Como afirmar todas estas potências e ao mesmo tempo se comportar como um indivíduo civilizado? Para Nietzsche, o perigo é o grande propulsor das valorações morais. Se passado os tempos da guerra, a horda não precisava mais se manter unida por laços de sobrevivência, a ameaça agora começava a despontar entre os seus.

---

<sup>16</sup> Ator e diretor brasileiro de teatro, cinema e televisão (1923-2011).

<sup>17</sup> Paul Ricoeur identifica na afetividade profunda denominada por Freud de libido, um caráter de linguagem inerente a este “setor” da estrutura psíquica humana.

<sup>18</sup> “Esse instinto de liberdade tornado latente à força — já compreendemos —, esse instinto de liberdade reprimido, recuado, encarcerado no íntimo, por fim capaz de desafogar-se somente em si mesmo: isto, apenas isto, foi em seus começos a má consciência” (NIETZSCHE, 1998, p.47).

De novo se apresenta o perigo, o pai da moral, o grande perigo, desta vez situado no indivíduo, no próximo e amigo, nas ruas, no próprio filho, no próprio coração, no que é mais próprio e mais secreto no voto e na vontade: o que haverão de pregar os filósofos da moral que a essa altura surgem no horizonte? (NIETZSCHE, 2003, p.178).

Assim nascem as leis para proteger um indivíduo do outro, que numa sociedade é imposta como uma cartilha a ser seguida para se ter direito a “aplausos”. Onde começa e onde termina o cidadão? Que atributos o classificam como tal? E os pesos das balanças, são os mesmos para todos? É pela necessidade de seguir esta cartilha que o indivíduo começa a trair a si mesmo e um povo começa a trair as suas origens<sup>19</sup> culminando em erupções de deuses e demônios. É assim que o povo dá passagem a besta personalizada em um Wotan<sup>20</sup> e depois volta a clamar por um deus personalizado na figura de um Jesus Cristo.

Apaixonar-se por outra pessoa não é uma escolha, da mesma forma que matar um semelhante às vezes também não. Que peso daremos para cada ator deste palco chamado sociedade? Que consciência enraizada até as vísceras o nosso mundo nos legou? Quando é que toda música se torna uníssona para nós? Qual a equação exata de uma moral que ajude a equilibrar este campo de batalha que habita cada indivíduo e se estende em sociedade?

Do mesmo modo que toda energia procede de polos opostos, a alma possui também uma *polaridade* interior, pressuposição inalienável de sua vitalidade, como Heráclito já o reconheceu. Tanto teórica quanto praticamente, essa polaridade é inerente a tudo o que vive. Diante dessa poderosa condição mantém-se a unidade facilmente perturbável do eu que se formou, de modo progressivo, ao longo de milênios e só com ajuda de inúmeras medidas de proteção. A elaboração mesma de um eu parece ter sido possível graças ao fato de que todos os opostos tendem, reciprocamente, a equilibrar-se. Isto ocorre no processo energético que começa pela tensão entre o frio e o quente, o alto e o baixo etc. A energia, que é a base da vida psíquica consciente, preexiste a esta última, e é por conseguinte inicialmente inconsciente (JUNG, 2016, p.221).

Levando-se em conta que o nosso corpo é regido por uma multiplicidade de instintos, impulsos e afetos, de imediato concluímos que o pobre Eu é obrigado a lidar com uma imensa diversidade de polaridades. E se a sua existência é possível por conta de uma tendência ao equilíbrio dessas forças como sugere Jung, como podemos entender a dinâmica desse equilíbrio

<sup>19</sup> “Na raiz de todas as raças nobres é difícil não reconhecer o animal de rapina, a magnífica besta louca que vagueia ávida de espólios e vitórias; de quando em quando este cerne oculto necessita desafoço, o animal tem que sair fora, tem que voltar à selva — nobreza romana, árabe, germânica, japonesa, heróis homéricos, vikings escandinavos: nesta necessidade todos se assemelham”. (NIETZSCHE, 1998, p.20).

<sup>20</sup> Deus nórdico da sabedoria, da guerra e da morte.

em termos de estrutura psíquica? O quanto de história impregnada em nosso corpo arregimenta esta estrutura? O que sabemos até então sobre este universo que somos nós e do mundo que também somos?

Heráclito deu a deixa do movimento, Schopenhauer nos sugeriu uma força indomável (a Vontade), e Nietzsche dividiu esta força como quem transforma uma massa em partículas, identificando-a como Vontade de potência, e munido de uma pluralidade de perspectivas, concluiu que não poderia haver uma essência como acreditam os metafísicos. Neste entendimento, o único deus possível é apenas uma expressão de máxima potência<sup>21</sup>. Deuses e demônios na perspectiva nietzschiana têm os mesmos direitos, pois ambos não passam de alegorias para ilustrar extremidades de forças opostas a que estamos submetidos. “Se a concepção energética da psique é correta, todas as constatações que procuram ultrapassar as fronteiras da polaridade psíquica, como, por exemplo, as afirmações a respeito de uma realidade metafísica, serão paradoxais se pretenderem reivindicar qualquer validade” (JUNG, 2016, p.223).

Neste universo psíquico de polaridades energéticas que Nietzsche tentou descrever pelo movimento da Vontade de potência, toda força tende para o seu pico sem nenhum sentido que não seja a própria afirmação, e é neste embate de afirmações entre forças que caracterizam a polaridade que Jung se refere, que se dá toda criação seguida de toda destruição como condição inalienável de todo acontecer que se cria e se recria pela espontaneidade deste movimento. Cada devir tem a sua própria verdade onde tudo vem a ser pelo cumprimento de sua sina. Nenhum guia pode ser mais eficaz do que a sina do próprio indivíduo assentada em seus próprios instintos, que no seu corpo compõem a sua alma, a qual se confunde com história e este corpo se confunde com memória. A grande razão que é o corpo, nunca está separada de nenhum dos seus componentes que vão desde o seu aparato biológico às psiquificações<sup>22</sup> como a consciência ou a má consciência forjadas na experiência. Tudo isso reorganiza-se a todo momento pela sina do movimento da Vontade de potência.

Consciente desta metamorfose, Nietzsche passa a desconfiar de toda filosofia que estabelece pontos fixos, e com o seu martelo, nos alerta para o prazo de validade de todo e qualquer ídolo, pois o nosso modo de enxergar, sempre estará a serviço de forças que se sobrepõem a outras. Se o sentimento julga e o pensamento também, como nos ensina Jung em

---

21 “Ao conceber Deus como ser perfeito, os filósofos, além de encará-lo como sumamente bom e sábio, consideraram-no infinito, imutável, eterno, onisciente e todo-poderoso. De todas as qualidades que lhe atribuíram, Nietzsche só pode admitir a onipotência; melhor ainda, só pode concebê-lo como ponto culminante de potência” (MARTON, 1990, P.167).

22 De acordo com Jung, uma psiquificação ocorre quando algo fundamentalmente biológico ganha dimensões inteiramente psicológicas.

seus tipos psicológicos<sup>23</sup>, logo temos duas perspectivas diferentes em um mesmo indivíduo. O julgar do sentir é amparado em parâmetros diferentes do julgamento do pensamento. Seria a proposta de *tornar-se o que se é* de Nietzsche, uma questão de afinar todas estas “notas” que nos compõem para que possamos extrair o melhor delas? Seria também esta, a proposta de individuação de Jung?

Jung deixa claro que a individuação é uma questão de completude. Não significa que o sujeito individuado passará a ter superpoderes. No entanto, individuar-se parece ter bastante a ver com a conquista de si mencionada por Nietzsche, e isto implica em uma espécie de acesso às próprias potencialidades. “Gosto daquelas morais que me estimulam a fazer algo e fazer algo novamente e de manhã cedo até a tardezinha e a noite sonhar com isso, e não pensar em nada além de fazer isso bem-feito, tão bem-feito quanto possível, só para *mim*” (NIETZSCHE, 2016, p.230). A individuação é o laço que equilibra as tendências de quem segue a própria chama. A crítica de Nietzsche ao socialismo não difere muito da crítica ao cristianismo na medida em que se fala de privação. No seu entender, não podemos nos privar nem em nome do Estado e nem em nome da Igreja. A parte que nos cabe é afirmar a abundância de vida que somos. Esta é a ética do *Übermensch*.

Os controversos personagens que habitam o universo de Zaratustra, que vão da serpente a águia, da sombra ao adivinho, do equilibrista ao homem mais feio, no final das contas representam Nietzsche e todos os Nietzsche que o compõem. Não existe personagem sem traços psicológicos, pode ser um burro falante ou uma montanha que canta, e estes, mesmo quando representam os traços psicológicos de terceiros, sempre carregarão os traços do seu autor, por estarem adornados do modo pelo qual o autor os concebem. O mundo em sua alma só pode ser visto pela psicologia, e é neste ponto que esta forma de ver assume para Nietzsche o posto de rainha das ciências no lugar da filosofia<sup>24</sup>.

Todo e qualquer personagem é a representação alegórica de uma ou mais perspectivas buscando se fazer escutar no universo da linguagem. Em todo criar há um identificar, e é exatamente por isso que todo deus só pode ser particular, por mais que o alcance de suas forças seja o mesmo. Se todos os personagens de Nietzsche são ele, toda leitura deles é do leitor. Qual

---

23 Além de apontar os tipos extrovertido e introvertido como disposições gerais que distinguem dois tipos básicos de indivíduos, na sua obra *Tipos Psicológicos*, Jung identifica quatro funções psíquicas básicas que atuam no indivíduo a partir de uma orientação extrovertida ou introvertida. São elas a sensação, a intuição, o sentimento e o pensamento. Segundo Jung, em cada indivíduo uma dessas funções é mais diferenciada que as demais de modo a caracterizá-lo como um *tipo psicológico* específico. Se num determinado indivíduo por exemplo, predominar a função intuição, diríamos aí que se trata de um tipo intuitivo, e seguindo nesta lógica teremos os tipos pensamento, sentimento e sensação. Estas quatro funções psíquicas básicas dão origem no total a oito tipos psicológicos, já que a orientação de cada uma dessas funções pode ser de ordem extrovertida ou introvertida.

24 “Que a psicologia seja novamente reconhecida como rainha das ciências, para cujo serviço e preparação existem as demais ciências. Pois a psicologia é, uma vez mais, o caminho para os problemas fundamentais” (NIETZSCHE, 2003, p.30).

deles vai falar mais alto neste leitor?

Não nos vem tudo ao encontro no espelho de nossa personalidade? E os acontecimentos não dão apenas o tom do nosso destino, enquanto a força e a fraqueza com que ele nos atinge dependem tão somente do nosso temperamento?... O que é isso, que puxa fortemente a alma de tantos homens em direção ao trivial e dificulta um mais alto voo das ideias? Uma conformação fatalista do crânio e da coluna vertebral, a condição e a natureza dos seus pais, o cotidiano das suas relações, o ordinário do seu ambiente, mesmo o monocorde do seu lugar natal. Fomos influenciados sem ter em nós a força para uma ação contrária, sem nem mesmo perceber que somos influenciados. É uma sensação dolorosa, haver cedido a própria independência numa aceitação inconsciente das impressões exteriores, haver sufocado faculdades da alma pelo poder do hábito, e a contragosto haver enterrado os germes do extravio no fundo da alma (NIETZSCHE, 1998, p.103).

Vestir a persona dos contextos é um jeito muito eficiente de vivenciá-los sem maiores complicações, mas quando esta persona acaba nivelando as tendências à personalidade mais originária do indivíduo ao perfil das massas, o gosto pelo mediano se torna um atrativo tão evidente que tal aceitação parece estar amparada em uma certa predisposição ancestral como nos lembra Nietzsche. Incorporar é acrescentar alma, e é a este acréscimo que Nietzsche se refere quando convida os filósofos a criarem, pois tudo que nos vem ao encontro no espelho de nossa personalidade mais originária, requer uma medida de valor que não encontra correspondência no espelho das massas.

Em todas as almas, um mesmo número de vivências recorrentes obteve primado sobre aquelas de ocorrência rara: com base nelas as pessoas se entendem, cada vez mais rapidamente — a história da linguagem é a de um processo de abreviação —; com base nesse rápido entendimento as pessoas se unem, cada vez mais estreitamente (NIETZSCHE, 2003, p.182).

Essas vivências recorrentes parecem ter se transformado em estruturas que se enraizaram como um acréscimo de alma que nos mantém unidos pelas relações de identificação. Identificar-se é dar a si mesmo direção, é o que nos leva ao encontro de algo sem sabermos porquê. E que estrutura de identificação é esta que se desenvolveu em nós como norma de entendimento mútuo?

Para Jung, os arquétipos podem ser entendidos como modelo básico do comportamento instintivo,<sup>25</sup> ou seja: são representações das metas instintivas. Sendo o homem o animal sem

<sup>25</sup> “Além disso os instintos não são vagos e indeterminados por sua natureza, mas forças motrizes especificamente formadas, que perseguem suas metas inerentes antes de toda conscientização, independentemente do grau de consciência. Por isso eles são analogias rigorosas dos arquétipos, tão rigorosas que há boas razões para supormos que os arquétipos sejam imagens inconscientes dos próprios instintos; em outras palavras, representam o modelo básico do comportamento instintivo” (JUNG, 2000, p.54).

chão, o bicho a se fazer, tudo indica que há em sua estrutura psíquica uma predisposição plástica de adaptação instintiva ao seu modo de vida. Os instintos básicos continuam os mesmos, mas por força de vivências recorrentes, o campo de atuação de tais instintos parece ter a possibilidade de se expandir de modo a reagir a situações que passaram a requisitá-los pela força do hábito. É como se um novo modelo de comportamento fosse acrescentado ao instinto como aprendizados que se enraizaram, podendo emergir como impulsos em situações específicas. Não há mistério no que Jung quer dizer com arquétipos. Trata-se de um aspecto do funcionamento psíquico, que entre nós da espécie humana, carrega a riqueza das mais diversas interações, e dentre elas, a linguagem. Enquanto elo de identificação, os arquétipos impulsionam os indivíduos a estados similares de emoção e compreensão, e são universais na medida em que correspondem a um acúmulo de experiências vivenciadas pela humanidade em todos os tempos e lugares. No entanto, se levarmos em consideração as peculiaridades de cada povo percebidas facilmente em seus aspectos culturais, e da mesma forma, levarmos em conta as peculiaridades dos indivíduos dentre um mesmo povo, remetemos a um arcabouço de acúmulos de experiências que parecem não se restringir a esta gama básica de arquétipos.

Não se pode extinguir da alma de um homem o que seus ancestrais fizeram com o maior prazer e a maior constância: se eram, por exemplo, assíduos poupadores e criaturas de escrivania e caixa-forte, modestos e burgueses nos desejos, modestos também nas virtudes; ou se viveram habituados a dar ordens da manhã à noite, afeiçoados a divertimentos rudes e a responsabilidades e deveres mais rudes ainda; ou se, enfim, alguma vez sacrificaram velhos privilégios de nascimento e de posse, para dedicar-se integralmente à sua fé — a seu "Deus" —, como seres de consciência delicada e inexorável, que se ruborizam perante qualquer compromisso. Não é possível que um homem *não* tenha no corpo as características e predileções de seus pais e ancestrais: mesmo que as evidências afirmem o contrário. (NIETZSCHE, 2003, p.180).

Aqui, Nietzsche já começa a definir alguns tipos que, reféns da história de seus corpos enquanto alma, carregam tendências desenvolvidas por seus ancestrais. Tais tendências parecem funcionar como ajuste do temperamento natural do indivíduo, induzindo-o a comportamentos típicos de seus antepassados, atualizados em um novo jeito de fazer as mesmas coisas. Parece ser desta forma que se herda ambição, fraqueza, coragem, perspectiva, crença e comportamentos de toda ordem, mas não esqueçamos de mencionar que há também determinados tipos em seu estado natural. Nos referimos ao temperamento em estado bruto, aquele constituído pela configuração singular dos próprios instintos.

Segundo Nietzsche, tipos como Goethe e Napoleão só podem derivar de uma ordem privilegiada de sua atividade instintivo-pulsional, e os elege como exemplos de um retorno à

natureza no sentido de ascender a uma “terrível naturalidade”. Tudo indica que esta arrumação instintivo-pulsional seja determinante na interação do indivíduo com o mundo. Tanto com o mundo de fora – a realidade objetiva, quanto com o mundo de dentro – a realidade subjetiva, e a esta arrumação podemos dar o nome de *temperamento*, se o entendermos como uma comunhão de forças que forjam o modo do indivíduo se relacionar com o mundo.

O que torna possível um Napoleão? A suposição de Nietzsche basta para concebê-lo? Se somos um conjunto de forças, quais as combinações mais nobres destas forças? De que modo as diferentes instâncias de nossa estrutura psíquica interagem nestas combinações? Qual o papel dos arquétipos nestas combinações?

“Cada vida é um desencadeamento psíquico que não se pode dominar a não ser parcialmente. Por conseguinte, é muito difícil estabelecer um julgamento definitivo sobre si mesmo ou sobre a própria vida” (JUNG, 2016, p.21). Desencadeamento psíquico sugere etapas que se desdobram como impressões digitais comum a todos os humanos e únicas em sua própria configuração. Como podemos entender a estrutura que rege essas configurações em termos de desdobramentos psíquicos? Quais as forças que se articulam em todo este processo? De que forma elas atuam? Qual o motor principal de seus movimentos, de seus embates e suas expressões?

Nietzsche trata destes assuntos com a propriedade de quem os conheceu a partir de si mesmo, prestando bastante atenção em tudo que se passava em seu corpo, em sua grande razão, da mesma forma em que um empirista colhe os seus dados do objeto investigado. É com base neste tipo de investigação, que classifica a sua filosofia como experimental.

Como mote da crítica ao primado da razão, o corpo é, para o filósofo, o lugar privilegiado da experimentação consigo mesmo e só nele se alcança o conhecimento de si. Ele é o móvel privilegiado para a compreensão da noção de humano, não mais o sujeito limitado à razão dominadora, mas o indivíduo probo e íntegro; não mais cindido (dividido) pelos processos moralizantes dos idealismos vigentes na filosofia e na antropologia ocidental, mas aberto à multiplicidade das pulsões vitais (OLIVEIRA, 2009, p.178).

Reunindo as várias perspectivas de interpretação da vida, a filosofia experimental de Nietzsche se pergunta pelo movimento que rege esta vida em nós e o todo desta vida que também somos. Estas são questões básicas para todos aqueles que pretendem enveredar pelas veredas da filosofia experimental. Mas antes é preciso se livrar de todos os critérios de verdade que se fundamenta em algum tipo de adequação,<sup>26</sup> a exemplo dos que se baseiam em leis

<sup>26</sup> A verdade no sentido tradicional de adequação é desconstruída por Heidegger que tenta superá-la através da verdade como

imutáveis como as da metafísica, pois se houver algum tipo de parâmetro nesse sentido, todo o resto é justificativa.

Assim como Nietzsche, as investigações de Jung acerca do psíquico partem da experiência pessoal, mas se estendem ao laboratório devido a sua prerrogativa de médico psiquiatra. De certa forma, Jung teve a possibilidade de comprovar algumas evidências ao comparar os dados obtidos de sua auto-observação com os dados colhidos de seus pacientes, endossando até certo ponto algumas das sustentações levantadas por Nietzsche.

Não devemos esquecer, porém, que, embora Jung insistisse muito sobre a experiência pessoal, o seu campo de estudo se estendeu bem além. Começou trabalhando em laboratório de psicologia patológica experimental, e no fim da vida estudava as relações que existem entre as suas descobertas e a física nuclear (BONAVENTURE, Prefácio à edição brasileira in JUNG, M.S.R , 1975, São Paulo, Nova Fronteira).

Esse método de investigação experimental pressupõe um saber que advém depois do ser, levando-se em consideração que todo ser neste caso é apenas a expressão de um movimento de forças que se desdobram no devir, diferente do ser que é, como sugere a metafísica. Escutando as tormentas das forças que se propagavam em seu corpo como terremotos e vulcões insaciáveis por erupção, Nietzsche promoveu um recuo ao extremo nesta estrutura fisiopsíquica que é o corpo, e no mais fundo que pôde ir não encontrou nada além da Vontade de potência. Esta foi a expressão mais adequada que encontrou para descrever o movimento que já havia sido apontado por Heráclito como prerrogativa da vida.

Supondo, finalmente, que se conseguisse explicar toda a nossa vida instintiva como a elaboração e ramificação de uma forma básica da vontade – a vontade de poder, como é *minha tese* —; supondo que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de poder, e nela se encontrasse também a solução para o problema da geração e nutrição – é um só problema –, então se obteria o direito de definir *toda* força atuante, inequivocamente, como *vontade de poder*. O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu "caráter inteligível" — seria justamente "vontade de poder", e nada mais (NIETZSCHE, 2003, p.43).

Sob a influência de tantas forças, o “assim chamado Eu” exerce pouco domínio sobre elas como nos alerta Nietzsche, embora a consciência identificada com o Eu rogue para si o direito de comando. Mas que força é esta emprestada à consciência para que ela tente comandar? Ao que parece, os embates que caracterizam o movimento da Vontade de potência se desdobram

em conjuntos de forças que se estruturam como função, da mesma forma que um órgão se torna uma instituição do corpo.

Assim, para Hartmann, “ego”, como instância psíquica, seria apenas uma subestrutura da personalidade, enquanto “self” foi conceituado como a “imagem de si mesmo” e seria composto de estruturas, entre as quais não somente consta o ego, mas também o id, o superego e, inclusive, a imagem do corpo, ou seja, a personalidade total. Com outras palavras, pode-se dizer que esse autor postulou uma diferenciação entre ego-função, uma subestrutura da personalidade, ou instância psíquica, de ego-representação, que alude à imagem de si mesmo ou do self (ZIMERMAN, 2007, P.123).

Enquanto elaboração e ramificação de uma forma básica de vontade, a vida instintiva presente no corpo é dotada de um saber que se impõe. O sistema nervoso e os sentidos são o que dão sustentação à consciência ou espírito. “O ‘puro espírito’ é uma pura estupidez: retire o sistema nervoso e os sentidos, o chamado ‘envoltório mortal’, e o resto é um erro de cálculo - isso é tudo” (NIETZSCHE, 2002, p.31). O saber do corpo é o saber da vida que a consciência não dá conta de abarcar. Sabendo disso, Nietzsche desacreditou de toda pretensão de verdade. Para ele não faria nenhum sentido definir uma metafísica, pois a realidade é uma constituição de forças em movimento. Até o próprio Deus só pode vir daí, pois no final das contas são apenas forças com as suas respectivas representações simbólicas.

Os filósofos mais criticados por Nietzsche, são os do tipo que se submetem a apadrinhar uma causa como defensores fervorosos de um ponto inquestionável. A proclamação da soberania da razão foi a afronta que mais irritou Nietzsche. No seu entender, tal proposta prega a incompletude do homem, e para sustentar a sua contraposição a esta ideia, apela para a alegoria dos deuses gregos. Compreendendo esses deuses como uma alegoria de forças afirmativas, o que seria um filósofo pertencente a esta cultura, senão um guerreiro dentre os seus? Partindo desta ótica, seria o projeto de Sócrates um passo sabido para se libertar dos deuses e por tabela dos homens que usufruíam de suas forças? Se esta não foi a intenção de Sócrates, sem dúvida foi o passo mais genial do cristianismo, que inverteu com maestria, valores que Nietzsche considera fundamentais<sup>27</sup>. Aquilo que outrora era recebido como dádiva, a exemplo da força de um deus para comandar um exército e vencer uma guerra, aos olhos do cristianismo passou a ser visto como um mal a ser extirpado. Chegou o tempo de louvar a fraqueza, pois este mundo sujo

---

<sup>27</sup> Para Nietzsche a crueldade, o egoísmo, o ódio, a inveja e a cupidez são tão fundamentais ao tipo homem quanto o seu oposto.

de sangue e contaminado pela “peste original” merecia todo desprezo em troca de um pedaço de chão num além que tem por única e exclusiva função menosprezar a grandeza da terra.

Mais do que uma invenção, um deus é a personificação de alguma força que habita em nós, e por isso não pode haver deus único, pois o deus de cada um terá a sua própria face. Um deus só existe quando nós o exercemos. As forças que estão presentes em nós, são capazes de nos elevar a determinados estados de espírito, e o usufruto destas forças, parecem ser uma questão de “afinação”. Tudo que o indivíduo busca fora, tem correspondência com tudo que já se encontra nele<sup>28</sup>. A sua condição de indivíduo é inseparável de tudo que o configura como tal: seu chão, seu povo, seus ancestrais e sua pátria. Tudo isto junto implica em desencadeamentos psíquicos que Jung ilustra muito bem.

Tanto nossa alma quanto nosso corpo são compostos de elementos que já existiam na linhagem dos antepassados. O “novo” na alma individual é uma recombinação, variável ao infinito, de componentes extremamente antigos. Nosso corpo e nossa alma têm um caráter eminentemente histórico e não encontram no “realmente-novo-que-acaba-de-aparecer” lugar conveniente, isto é, os traços ancestrais só se encontram parcialmente realizados. Estamos longe de ter liquidado a Idade Média, a Antiguidade, o primitivismo e de ter respondido às exigências de nossa psique a respeito deles (JUNG, 2016, p.153).

Observando o comportamento humano, podemos perceber um conjunto de tendências que emergem como efeitos que regem o nosso modo de se relacionar com o mundo. Esta é a leitura psicológica que Nietzsche nos convida a fazer do mundo demasiado humano, e é daí que ele entende a psicologia como rainha de todas as ciências, pois se quem faz ciência é o homem, ele precisa se conhecer como funcionamento. O apriorismo Kantiano talvez seja generalista demais para Nietzsche, mas Jung parece considerá-lo como uma das bases para as suas ilustrações psíquicas.<sup>29</sup> As categorias de tempo e espaço parecem ser pré-requisitos para toda forma de vida autoconsciente, ou seja, para toda forma de vida que sabe avaliar e necessita ilustrar. É bem este o caso do bicho homem. Tempo e espaço não são apenas pressupostos indispensáveis para o conhecimento, mas uma condição natural de apreensão da realidade típica da nossa espécie.

Levando-se em consideração a multiplicidade de forças que caracteriza a Vontade de potência como força impulsora da vida como um todo, é possível compreender o indivíduo

---

<sup>28</sup> “A identificação é um processo ativo, do ego inconsciente do indivíduo, e consiste em que este venha a tornar-se idêntico a um outro (de acordo com a etimologia “iden-tificar” é o mesmo que “tornar idem”, ou seja, “igual”). (ZIMERMAN, 1999, p.131).

<sup>29</sup> “O mundo tridimensional, no tempo e no espaço, parece-me um sistema de coordenadas: o que se decompõe aqui em ordenadas e abscissas, “lá”, fora do tempo e do espaço, pode aparecer talvez como uma imagem original de múltiplos aspectos ou talvez como uma nuvem difusa de conhecimentos em torno de um arquétipo. Mas um sistema de coordenadas é necessário para poder distinguir conteúdos distintos. Tal operação nos parece inconcebível num estado de onisciência difusa ou de uma consciência carente de sujeito, sem determinações espaço-temporais. O conhecimento, como a geração, pressupõe um contraste, um “cá” e um “lá”, um “alto” e um “baixo”, um “antes” e um “depois” (JUNG, 2016, p.199).

como um conjunto de forças que vão do inorgânico ao orgânico. Feito da matéria do mundo, o homem é terra, fogo, água e ar, impulsionado por forças que o impelem a individualização e arrastado por outras que reivindicam a sua presença no todo.

Quanto mais as coisas se distanciam do inorgânico, e quanto mais a educação se amplia, mais se torna marcante a individualidade, mais diversificados os seus atributos. Força interior, espontânea, e impressões exteriores, sua alavanca de evolução, o que são, se não livre vontade e fado? Na livre vontade está para o indivíduo o princípio da singularização, da separação do todo, da absoluta irrestrição; mas o fado torna a colocar o homem em ligação orgânica com a evolução geral, e o obriga, na medida em que busca dominá-lo, ao livre desenvolvimento de forças contrárias; a livre vontade absoluta, sem fado, transformaria o homem em Deus, o princípio fatalista em um autômato (NIETZSCHE, 1998, p.105).

Esta contraposição entre *livre vontade* e *fado* mencionada por Nietzsche, lembra muito os embates entre a pulsão de vida (*eros*) e a pulsão de morte (*thanatus*) da psicanálise freudiana. De acordo com Freud, a pulsão de vida reúne as pulsões sexuais e de autopreservação, e funcionam como uma força que visa ligar tudo que estiver separado no indivíduo e na espécie humana, ou seja, são as forças que afirmam a individualidade. A pulsão de morte exerce justamente um papel contrário, pois visa desintegrar o conjunto de forças que possibilitam o indivíduo, o arrastando para o inorgânico pela necessidade de redução de toda carga de tensão orgânica e psíquica<sup>30</sup>.

Ao tratar da autorregulação do equilíbrio psíquico, Jung também menciona este antagonismo de forças como condição fundamental de um sistema que tem como base uma autogestão sustentada pela compensação promovida entre forças antagônicas. O insaciável apetite dos instintos é contrabalançado por forças que os restringem<sup>31</sup>, e no meio desta batalha, o “assim chamado Eu” vai sendo forjado. Mas qual desses dois polos de forças impulsiona o querer do Eu consciente? Seriam as impressões exteriores, o ato educador que redimensiona o querer dos instintos para novas formas de satisfação que o Eu consciente passa a se identificar? Esta leve impressão de comandar o que quer, parece dar ao Eu o status de senhor, e é através deste aparente senhorio que a *livre vontade* atua na composição do indivíduo, que obstante

---

30 “As pulsões de vida passaram, então, a abranger as “pulsões sexuais” e as de “autopreservação”, de modo que a libido passou a ser conceituada como energia, não mais da pulsão sexual, mas sim da pulsão de vida, unificando ambas anteriores. Essa concepção de que nem todas as manifestações da pulsão de vida são necessariamente de natureza sexual representam uma enorme importância na prática psicanalítica clínica, especialmente pelo fato de que possam representar serem elas primariamente componentes da “libido do ego”, sobretudo, voltada para a preservação do próprio indivíduo.

O conceito de pulsão de morte, segundo Freud, designa que a mesma tem como finalidade uma redução de toda a carga de tensão orgânica e psíquica; logo, uma volta a um estado inorgânico. Essa pulsão pode permanecer dentro do indivíduo (sob a forma de fortes angústias e uma tendência para a autodestruição) ou para fora (pulsões destrutivas)” (ZIMERMANN, 1999, p.120).

31 “Numa visão de conjunto da energética psíquica, Jung postula a existência de dois pólos fundamentais que se defrontam. De uma parte estão as forças que alimentam o insaciável apetite dos instintos e, de outra parte, as forças que se opõem às primeiras, que restringem a impetuosidade instintiva. A inter-relação dessas forças antagonistas promove a autoregulação do equilíbrio psíquico” (SILVEIRA, 1981, p.40).

também se percebe arrastado para um estado de indiferenciação que parece ser mais cômodo para as forças que o constituem. Esse embate pode ser bem ilustrado pela disputa entre o esforço que se faz para se concentrar em algo e a força que nos arrasta para a chamada zona de conforto. Seria esta zona de conforto, o objetivo a ser alcançado pela pulsão de morte apontada por Freud, na medida em que tal pulsão tende a reduzir toda carga de tensão orgânica e psíquica? Por outro lado, Nietzsche enfatiza o papel do *fado* como uma força de atração que coloca o homem em ligação orgânica com a evolução geral e isso pressupõe que não há zona de conforto de fato. O que parece ser um atrativo cômodo para o Eu, na verdade é o contraponto que permite o exercício de seu querer consciente amparado na *livre vontade*, ao mesmo tempo que o impede de um automatismo estéril.

No contexto de um conjunto de forças, o mundo apresenta uma interligação profunda entre todos os seus elementos. Todos esses elementos, por compartilharem a mesma substância fundamental, estão sujeitos, em certo grau, às mesmas questões quando se trata de seu funcionamento. A *livre vontade* que possibilita o indivíduo, é contrabalançada pelo *fado* que nos une através de um alicerce de forças em comum que vão se desdobrando em estruturas específicas conforme os tipos de individualidades que caracterizam as espécies. Nesta ótica, é possível admitir, que por mais que uma espécie se destaque das outras, como é o caso do bicho homem, sempre haverá similaridades. Isto é bastante perceptível em familiaridades que se fazem presente entre nós e outros animais, a exemplo do impulso para o domínio que nos leva à competição. O curioso é que esta vontade de se sobressair é mais forte quando se dá entre seres da mesma espécie. Quando a disputa ocorre entre animais de uma mesma espécie, há mais em jogo do que simplesmente a luta pela sobrevivência. Parece haver aí um valor “moral” entre os animais, e este valor, sem dúvida, é a força. Garantir-se como o mais forte é o mais puro efeito da Vontade de potência, e dentre algumas espécies de animais, o sucesso nesta autoafirmação é o que lhe dá o direito à exclusividade de possuir todas as fêmeas do seu bando. Efetivada no indivíduo, a Vontade de potência agora busca se estender através da procriação, e isto pode ser lido como um princípio de vida em plena atuação. Provavelmente esta seja a origem da tirania. Devemos isto aos nossos antepassados animais.<sup>32</sup>

Louvemos a esta tirania, exalta Nietzsche, pois ela é a virtude dos nobres. Afirmar é o passo fundamental para *tornar-se quem se é*. O exercer de uma força implica poder, e quando passa da vontade ao poder, é que uma força gera. Gerando possibilidades, uma força alarga os horizontes de exercer-se enquanto força. Os conjuntos de forças que vão desde a pedra ao

<sup>32</sup> “Os conteúdos do inconsciente coletivo são, não só os resíduos de modos arcaicos de funções especificamente humanas, como também os resíduos das funções da sucessão de antepassados animais do homem” (JUNG, 1980, p.88).

homem, parecem desdobrar-se em uma espécie de organização que tende para a unidade que caracteriza a individualidade. Mas o *fado* torna a arrastar o indivíduo para o seu alicerce, por mais que este tenha se diferenciado em sua singularidade de atributos. Este retorno à caverna é solo necessário para que continuemos natureza, pois por mais transformada que uma forma de vida possa ser, no sentido de diferenciar-se como individualidade, sempre estará assentada em alguma base da qual não pode desprender-se.

Talvez não se entenda de imediato o que acabo de dizer sobre uma “vontade fundamental do espírito”: permitam-me uma explicação. — Esse imperioso algo a que o povo chama “espírito” quer ser e quer se sentir senhor, dentro e em torno de si: tem a vontade de conduzir da multiplicidade à simplicidade, uma vontade restritiva, conjuntiva, sequiosa de domínio e realmente dominadora. (NIETZSCHE, 2003, p.136).

Ao que parece, um espírito nasce quando um conjunto de forças passa a promover tendências. Tais tendências demarcam a singularidade que se afirma no indivíduo. Este pedaço de vida que identificamos como indivíduo, é uma arrumação única de todo o material que dispomos para existir. Somos um com o todo e únicos em nossa própria configuração. Cada indivíduo é um conjunto de forças que gera suas próprias tendências sem nenhuma direção pré-definida. O espírito ao qual Nietzsche se refere, são as forças organizadas numa cadeia de funcionamento que tende a concentrar toda multiplicidade em uma unidade através de estruturas que não podem se desprender de suas bases, que por sua vez pertencem a algo da natureza como os instintos. Os horizontes para aquele que mais se distanciou desta base instintiva - o bicho homem, são muito largos, mas todo este alargamento só é possível por conta desta base que em sua profundidade continua em movimento por abarcar uma multiplicidade de forças contrárias entre si. Este mundo dos contrários é a própria criação de sentido, pois tudo precisa de sua contraparte para exercer a sua força e definir o seu papel, e parece ser justamente por conta desta indefinição que a multiplicidade de forças supõe, que o espírito se pronuncia como senhor, atuando como contraparte desta multiplicidade.

O homem é o bicho a ser domado por si próprio, é o cavalo montado no próprio cavalo<sup>33</sup>. O mecanismo emocional do bicho homem é o mesmo de sempre, mas as emoções se atualizam conforme as épocas, e por isso toda glória e todo herói tem o seu tempo. Assim, temos épocas e homens senhores, traçadores de destino e corruptores de alma. Cada homem é como um fruto que se desgarrou da raiz e ficou perdido entre a raiz e o mundo. Afetado por todos os lados, o

---

<sup>33</sup> “No homem estão unidos *criador e criatura*: no homem há matéria, fragmento, abundância, lodo, argila, absurdo, caos; mas no homem há também criador, escultor, dureza de martelo, deus-espectador e sétimo dia — vocês entendem essa oposição?” (NIETZSCHE, 2003, p.131).

pobre Eu segue a sua sina sem nunca saber ao certo quem é, consciente de si pela vontade fundamental do espírito, e sujeito aos sentidos que lhe são dados pelo espírito dos tempos e lugares. A arte, por exemplo, em seu sentido mais dionisíaco, diminui a fronteira entre o indivíduo e o seu vizinho, situando-os numa espécie de reconhecimento mútuo que lhes confere uma identidade típica de seu tempo e seu lugar.

Em todos os tempos e em todos os lugares sempre houve artistas das mais variadas expressões, antes mesmo de identificarmos como arte essa espécie de transbordamento, que por mais pessoal que seja, carrega a poeira da estrela que une todos nós. Esses artistas nos situam na realidade por serem verdadeiros tradutores do espírito de uma época, de um povo<sup>34</sup>, ou até mesmo de estados de espírito que se alternam entre os indivíduos. Da mesma forma que um deus empresta um sentido para um povo, a arte, ao traduzir o espírito deste povo, lhe devolve os sentidos que lhes são próprios. Para Nietzsche, um deus é possível quando nos leva para o alto, e que esta altura seja compreendida como potência. Os deuses gregos são da espécie destes que nos situam na realidade, desvelando todos os sentidos que podemos ter se dissermos um sim a quem somos. Talvez este seja o poder de um deus, ser senhor de todos os sentidos. O sentido em seu mais pleno desabrochar, não se trata de um significado, mas de um pleno exercer de forças que são o significado em si, porque um significado apenas direciona, como efeito do que se soube sentindo, e o ser é aquilo que é, em sua relação com o mundo e todas as suas transvalorações. Não há um ser pronto, e não é isso que Jung quer dizer quando menciona os impulsionamentos da estrutura arquetípica que nos condiciona.

Nietzsche seria, portanto, crítico da insistência de Jung de que estruturas arquetípicas são a fonte do significado. Nietzsche criticaria a preocupação de Jung com a vontade de verdade: a necessidade de descobrir significado, encontrar a interpretação "correta" e postular estruturas arquetípicas como universalmente válidas<sup>35</sup> (HUSKINSON, 2004, p.154).

Ao que parece, as estruturas arquetípicas estão mais para direcionar o tipo do significado do que o significado em si, que pode ser de ordem cosmológica, religiosa ou até mesmo bélica, se entendermos a estrutura arquetípica como impulsionadora de percepções que se originaram de experiências recorrentes. Assim como há características que definem a espécie humana pelo seu corpo, e sendo o corpo a grande razão como proclama Nietzsche, há de haver neste corpo um aparato psíquico que possibilita os desdobramentos das forças que nos compõem nos moldes de

---

<sup>34</sup> “O instinto criativo no Egito era um caso da nação; não sabemos o nome de nenhum artista egípcio. Existiam grandes artistas, mas seus nomes são desconhecidos. É uma invenção grega que nós saibamos o nome de Homero, por exemplo. A Mesopotâmia era como o Egito, e a esse respeito os nomes de seus poetas e artistas são desconhecidos; eles tinham uma grande poesia e uma grande arte, mas não existia expressão individual delas” (JUNG, 1988, p.395-396).

<sup>35</sup> Tradução livre.

nossa espécie. As estruturas arquetípicas são apenas alegorias que remetem a um funcionamento constante que leva em conta todas as épocas do homem e todas as tendências da sua espécie. O simples fato de conhecer uma pessoa que nos afeta, por exemplo, no sentido de atrair para si todo o direcionamento de nossa libido, muda completamente o nosso mundo, colocando cores que antes não haviam no cenário. É desse modo que os arquétipos se manifestam. Não há um significado inerente a nenhum arquétipo, a sua verdade é impulsionar tendências que não são nenhuma novidade para o homem, porque já foram experimentadas infinitas vezes, e é através deste acúmulo de experiências que a alma dos homens vai sendo forjada. “Está aberto o caminho para novas versões e refinamentos da hipótese da alma: e conceitos como ‘alma mortal’, ‘alma como pluralidade do sujeito’ e alma como estrutura social dos impulsos e afetos” querem ter, de agora em diante, direitos de cidadania na ciência” (NIETZSCHE, 2003, p.19).

Seria a morte, a contraparte dessa atividade pulsante de forças que é a vida? “Razões para supor que o inconsciente jamais se acha em repouso, no sentido de permanecer inativo, mas está sempre empenhado em agrupar e reagrupar seus conteúdos” (JUNG, 2008, p.13). Para Nietzsche, a vida é um recriatório de possibilidades, e assim são confeccionadas as almas, assim, há eternas recombinações de todas as forças. A alma é aquilo que move o espírito do tempo, porque o espírito do tempo na mesma medida constrói a alma. O bicho da subjetividade, o bicho homem, é o dono das almas do mundo. Deus é uma subjetividade<sup>36</sup>, e toda objetividade sugestionada que caracteriza a subjetividade, é impulsionada por algo que não domamos. Talvez criar um sentido seja uma forma de domesticar estes impulsos que habitam a alma, mas alguns sentidos se dão naturalmente como crias de uma fusão.

Devemos ter clareza sobre o que entendemos por subjetivo nestas explanações. Entendo por fator subjetivo a ação ou reação psicológica que, sob a influência do objeto, se funde num novo estado psíquico. Enquanto o fator subjetivo permanece praticamente idêntico desde longa data e em todos os povos da terra, quando as percepções e conhecimentos elementares são os mesmos em todos os tempos e lugares - é uma realidade tão firme quanto o objeto externo. Se não fosse assim, não se poderia falar de uma realidade durável e essencialmente idêntica, e a concordância com as tradições seria coisa impossível. Por isso o fator subjetivo é um dado tão inexorável quanto a extensão do mar e o raio da terra. De igual forma, o fator subjetivo exige ser considerado uma grandeza que determina o mundo, não podendo ser dispensado em qualquer época ou lugar. Ele é a outra lei do mundo e quem nele se baseia está baseado em tão grande certeza, duração e validade como aquele que se apoia no objeto (JUNG, 1991, p.354).

Esta ação e reação psíquica diante do objeto, arregimenta estruturas indispensáveis a toda

<sup>36</sup> Subjetividade é um substantivo feminino que tem origem na junção de duas palavras do antigo latim: *subicere* (colocar sob) e *jacere* (jogar, atirar), produzindo *subjectivus*, que tinha o significado de jogar algo embaixo de alguma coisa.

espécie em seus acordos de percepção e sensação. Se uma boa parte da subjetividade é pessoal, uma parte dela parece constituir o próprio mundo na medida em que vemos o que somos. Talvez esta seja a representação a que Schopenhauer se refere. O mundo que sai de nós e vemos como outro. As identificações são correspondências externas com o nosso universo particular. Buscamos fora o que já temos dentro. As forças que nos habitam tendem a entrar em contato com o seu mundo aparente, e por isso sempre haverá um deus para todos os gostos, embora muitos deles, independente da aparência que se dê, se façam presentes na condição de força em todo e qualquer indivíduo. É desta interação entre sujeito e objeto que algumas memórias vão sendo enraizadas e dentre estas se encontram aquelas a que Jung se refere quando trata dos arquétipos, e Nietzsche em alguma medida parece endossar. “ ‘Grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de causar dor fica na memória’ — eis um axioma da mais antiga (e infelizmente mais duradoura) psicologia da terra” (NIETZSCHE, 1998, p.31).

Estaria aí a origem dos arquétipos? Recorrências típicas da experiência humana das mais dolorosas às mais prazerosas que se estruturaram em modo típico de abarcar a realidade. Um arquétipo é o registro de uma experiência recorrente que se manifesta diante de uma situação similar à que o concebeu. A experiência de pai e filho, por exemplo, por mais plural que seja conforme as demarcações de toda a cultura, é uma experiência de pai e filho, e isto envolve uma espécie de subjetividade típica para tal situação, e é aí que somos iguais apesar de todas as diferenças. Os significados continuarão múltiplos devido a fantasia que cada cultura adorna, mas o ponto de impulsão que envolve determinadas forças é o mesmo, e este é o detalhe que leva Jung a crer na existência de um inconsciente coletivo. “Pesquisadores modernos decifram contos velhos de 4000 anos, gravados pelos babilônios, hititas, cananeus, e mesmo alguns afirmam haver encontrado vestígios de certos temas, ainda hoje preservados em histórias, que remontam a 25000 anos antes de Cristo” (SILVEIRA, 1981, p.108).

O dilema humano de se situar numa existência de horizonte indefinido, parece ser o fundador de temas análogos encontrados nas mais diversas épocas e lugares, e são temas deste tipo que encontramos pelas mitologias do mundo afora. Por conta deste fator de impulsionamento em comum, é que os mitos não são meras invenções, mas ilustrações de algum tipo de força atuante independente de nossa vontade. Por estarem presentes na marcha do homem em todos os tempos e lugares, cada deus de uma nova história se faz presente com os impulsos de sempre. O impulsionamento de um arquétipo sobre um indivíduo, é referenciado a partir de uma experiência acumulada que atua como base de tendências, que apesar de serem em comum, sempre terão um toque pessoal. Em Nietzsche, o arquétipo correspondente ao velho

sábio<sup>37</sup>, foi Zaratustra, e em Jung, sua personalidade número 2<sup>38</sup>.

As manifestações dos arquétipos repousam sobre condicionamentos instintivos e nada têm a ver com a razão; além de não serem fundadas racionalmente, não podem ser afastadas por uma argumentação racional. Foram e são desde sempre partes da imagem do mundo, “representações coletivas”, tal como Levy-Bruhl acertadamente as chamou. O eu e sua vontade desempenham, certamente, um grande papel. Mas num alto grau e de um modo que lhe é geralmente inconsciente, o que o eu quer é contrabalançado pela autonomia e numinosidade dos processos arquetípicos. A consideração efetiva destes constitui a essência da religião, na medida que esta é passível de uma aproximação psicológica (JUNG, 2016, p.225).

Os arquétipos parecem ser uma espécie de atualização do instinto, que na sua sina de ação e reação, cria um novo elo de comunicação. Conforme Jung, os arquétipos atuam por compensação, pois seria unilateral demais para a complexidade que somos, se tudo pudesse ser destinado pelo Eu. É preciso deixar claro, que de acordo com a ilustração dos complexos da psicologia junguiana, o Eu também é dotado de prerrogativas inconscientes<sup>39</sup>, mas se levarmos em consideração as manifestações arquetípicas que despontam como forças que também advêm do inconsciente, estaremos falando de manifestações com magnitudes diferentes, uma vez que os arquétipos correspondem a forças de atuações mais gerais. Esse chamamento que ampara o indivíduo na massa é o elo numinoso que responde ao conjunto subjetivo que compõe um povo. Há uma agenda em comum no modo de se identificar de um povo, e esta identificação parte de elos que constituem a base de nossa espécie. Portanto, estamos falando de experiências em comum que arrebatam sentimentos de um mesmo tipo entre as mais variadas pessoas, apesar de suas subjetividades individuais. Provavelmente é aí que reside a essência da religião, onde os arquétipos são apenas bases recorrentes de nossas atualizações estruturais. A nossa necessidade de encontrar uma correspondência do lado de fora para o que emana do nosso interior, é o que nos faz compreender Deus como algo que está lá no alto. Pois quando um indivíduo se vê arrebatado por uma força que não pode controlar, logo a entende como algo que se encontra

**37** “Nós estamos aqui lidando com os arquétipos do velho homem. Sempre que aparece ele se refere também a uma determinada situação: há alguma desorientação, uma certa inconsciência, as pessoas estão em algum tipo de confusão, não sabem o que fazer” (JUNG, 1988, p.20).

**38** “Tinha duas concepções divergentes acerca de mim mesmo: o nº 1 encarava minha personalidade nº 2 como a de um jovem pouco simpático e medianamente dotado, com reivindicações ambiciosas, um temperamento descontrolado, maneiras duvidosas, ora ingenuamente entusiasta, ora puerilmente decepcionado; no fundo, um obscurantista afastado do mundo. O nº 2 considerava o nº 1 como aquele que encarnava um dever moral difícil e ingrato, uma espécie de tarefa que deveria ser cumprida de qualquer forma, e que se tornara mais difícil devido a uma série de defeitos: preguiça esporádica, falta de coragem, depressão, entusiasmo inepto por ideias e coisas que ninguém apreciava, amizades imaginárias, estreiteza de espírito, preconceitos, estupidez (matemática!), falta de compreensão com os outros, confusão e desordem no que dizia respeito à visão do mundo; além disso, não era nem cristão, nem nada. O nº 2 não era, afinal, um caráter, mas uma *vita peracta*, nascido, vivo, morto; o tudo em um, visão total da natureza humana, de uma clareza impiedosa consigo mesmo, mas incapaz e pouco inclinado (se bem que o desejando) a exprimir-se por intermédio do espesso e obscuro nº 1. Quando o nº 2 predominava, o nº 1 ficava como um reino interior obscuro” (JUNG, 2016, p.67).

**39** Segundo Jung, os complexos são acúmulos de conteúdos afetivos, e no geral fazem parte do processo natural de configuração do eu.

acima dele. Um arquétipo nos projeta para um estágio de percepção emocional em correspondência com as ações e reações psicológicas que a realidade nos impõe. Diante desta realidade sem chão que mantém o homem indefinido, o nosso horizonte é projetado a partir do “chão” que sustenta a realidade psíquica do mundo humano. Fiéis a sua meta, os instintos são como ouvidos bem abertos para escutar o que é do seu interesse, e é quando há o interesse de um instinto, que um arquétipo se manifesta. Pois, se levarmos em consideração o fato de sermos estruturados a partir de forças que se manifestam a nível individual e coletivo, logo entendemos que algum tipo de ajuste é preciso ser feito entre essas forças.

Para Nietzsche, criar é uma questão de ajuste. “Quero mais, não sou um buscador. Quero criar o meu próprio sol, um sol só para mim”(NIETZSCHE, 2016 p.311). A criação em Nietzsche pode ser entendida como um domar de forças, que pela sua impossibilidade de inércia nos impele a dar alguma direção. O que interessa é que “do nosso próprio incêndio venha a nossa doutrina” (NIETZSCHE, 2002, p.129).

A palavra latina *creare* tem o sentido de engendramento e está filologicamente ligada a *crescere*, sugerindo as noções de crescimento e de desenvolvimento. A raiz mais longínqua da palavra criação dava conta da especificidade do procreare, isto é, da procriação, o que justifica que seja aplicada a uma conduta instauradora e geradora de obras (DIAS, 2009, p.4).

A obra humana é projetada pelo devir das forças que se engendram em realidades que vão de um aparato psíquico aos deuses de um povo. O mundo que vai do inorgânico ao orgânico, se arruma em agrupamento de forças que interagem pelo movimento da Vontade de potência, e transitando pelas diferentes etapas da estrutura que desemboca no bicho homem, possibilita a composição de um “assim chamado Eu”. O crescimento é um engendramento de forças que procriam seus efeitos no ato da criação. Criar é o destino do animal por fazer que é o bicho homem, mas como já foi mencionado acima, trata-se principalmente de uma correspondência do mundo de dentro com o mundo de fora, e é neste ato de criação que mais tem a ver com uma espécie de transbordamento, que é possível *tornar-se quem se é*.

## CAPÍTULO II - O UNIVERSO PSÍQUICO SEGUNDO NIETZSCHE E JUNG

### II.1 - O espelhamento simbólico

Avaliando as correlações entre Nietzsche e Jung acerca do que ambos entendem por psíquico, torna-se inevitável não recorrer a Heráclito como fonte precursora de investigação acerca desta dinâmica que entendemos por vida em seu sentido profundo e isento de especulações metafísicas que cingem a realidade em *numenal* e *fenomenal*. Heráclito intuiu a impossibilidade de inércia neste fluxo de interações que chamamos vida e pontuou que tudo é um. Sob a sua influência, Nietzsche tentou descrever o que se passa neste movimento cunhando a expressão Vontade de potência. Jung por outro lado, preocupado com a aplicação clínica destas investigações, ousou compartimentar todo este fluxo em estruturas, dando um tratamento empírico às investidas de Heráclito e Nietzsche.

Atentando para as semelhanças que compartilhamos como seres da mesma espécie, Jung desde muito jovem iniciou suas investigações prestando atenção em si mesmo aos modos da filosofia experimental de Nietzsche, e posteriormente, munido do conhecimento acadêmico e das oportunidades que a sua profissão o conferia na condição de médico psiquiatra, comparou suas próprias evidências com as de seus pacientes, atestando alguns pontos que Nietzsche e Heráclito já haviam mencionado. Heráclito foi aquele que forneceu as bases para tais investigações, e Nietzsche, com toda a inconstância que lhe é própria, que certamente não lhe passou despercebida, se levarmos em consideração o seu método de auto-observação que caracteriza a sua filosofia experimental, identificou-se com a noção de movimento de Heráclito, pois no final das contas, como defende o próprio filósofo, tudo na realidade humana é uma questão de identificação. “166. *Sempre em nossa companhia*. - Tudo o que é do meu jeito, na natureza e na história, fala comigo, elogia-me, empurra-me para frente, consola-me-: o resto eu nem escuto, ou esqueço-o logo. Estamos sempre em nossa companhia” (NIETZSCHE, 2016, p.239).

O fato de estarmos sempre em nossa companhia como sustenta o filósofo, sugere que as forças que nos compõem na condição de indivíduo, buscam correlações na realidade externa. É daí que vem a nossa tendência para o mito, pois sempre estamos a querer nos ver no espelho. A ideia de representação postulada por Schopenhauer em *O Mundo como Vontade e Representação*, ilustra bem esta dinâmica da aparência que sai de nós mesmos. Através da nossa

tendência natural de espelhar, geramos simbologias e buscamos significados que nos representem.

O símbolo é o que nos resta de um conjunto de impressões que a experiência nos proporciona. É a imagem que reflete nossas percepções tipicamente humanas. Estas imagens brotam espontaneamente como se fossem a fotografia de um conjunto de experiências sensíveis, típicas de nossa espécie. A nossa primeira percepção de contato com o mundo externo é tátil<sup>40</sup> como nos ensina Nietzsche, e a partir de então parece haver um desenvolvimento da nossa capacidade de cognição, onde a aprendizagem se dá como efeito desta interação, e o que foi experienciado se converte em símbolo como registro. A partir do momento em que novas simbologias vão se estratificando como efeitos cognitivos, inicia-se uma atividade comparativa entre estes símbolos, e é daí que surge a nossa capacidade de avaliar. Esta capacidade de avaliar, por sua vez, nos impele aos porquês e nos induz aos significados sugestionados pelos símbolos que brotam a todo momento independente do nosso consentimento. Assim, somos tentados a buscar uma causa para os efeitos que nos constituem juntamente ao mundo em que nos encontramos e inventamos deuses para nos saciar. Mas estes deuses nascem sozinhos, e tudo que o cristianismo fez foi exterminá-los. Esta é a denúncia que Nietzsche tanto grita. Recorrendo à cultura grega helênica, Nietzsche nos convida a entender o que eram esses deuses para os gregos.

**114.** *O elemento não grego do cristianismo.* — Os gregos não viam os deuses homéricos como senhores acima deles, nem a si mesmos como servos abaixo dos deuses, como faziam os judeus. Eles viam apenas o reflexo, por assim dizer, dos exemplares mais bem-sucedidos de sua própria casta, um ideal, portanto, e não um oposto de seu próprio ser. Sentiam-se aparentados uns aos outros, havia um interesse mútuo, uma espécie de simaquia. O homem faz uma ideia nobre de si, quando dá a si mesmo deuses assim, e se coloca numa relação como aquela entre a baixa e a alta nobreza; enquanto os povos itálicos têm uma verdadeira religião de camponeses, com um medo permanente de poderosos malvados e caprichosos (NIETZSCHE, 2000, p.54).

Para os gregos, esses deuses eram o espelho de suas forças, e dentre estas forças, estavam os “vícios” que a santa inquisição queimou na fogueira. Muita coisa que o cristianismo pintou de mal eram afirmações de potência para esse povo; referências da plenitude que habita em nós.

---

40 “Nietzsche recupera, assim, um valor cognitivo para o corpo, como aquilo que é muito mais antigo do que as formas cognitivas da consciência (como sinônimo da ideia de alma). A esse respeito, em outro fragmento póstumo de 1885 (Nietzsche, 1988, v. 11, p. 643), Nietzsche explicita a maior relevância das sensações do tato, enquanto reconhece como secundárias as da visão da linha e das figuras: ‘que possamos pensar sob a forma de imagens e sons, sobre isso não resta dúvida: e também é possível sob a forma de sensações de pressão’. O acesso a essas impressões e impulsos faz com que o corpo apareça como merecedor de maior atenção por parte dos filósofos, o contrário do que ocorreu até então, quando a alma (consciência) ganhou mais importância. Sendo o tato a mediação mais direta entre o corpo e o mundo externo, é por ele que se manifesta e dele mesmo deriva a pluralidade de perspectivas que captam a realidade”. (OLIVEIRA, 2009, p.177).

Esta é a natureza desta simbologia. Quais são as simbologias mais elevadas da modernidade? Esta foi a pergunta que Nietzsche se fez e se deu conta de que não havia.

Nietzsche está de acordo com Jung que a 'Matrix der mythenbildenden Phantasie' [ 'matriz de uma imaginação mitopoética' ] desapareceu do nosso 'rationalem Zeitalter' [ 'era racional \*' ] (ETG: p 192 / MDR:... P 213); mas, ao contrário de Jung, ele insiste que um retorno à imaginação mitopoética não é possível, exceto de forma irônica, estilizada<sup>41</sup> (BISHOP, 1995, p.369).

Esta ausência de simbologia como fruto da imaginação mitopoética, foi um dos motivos que impeliu Nietzsche a dar a luz ao seu Zaratustra. As forças que constituem o indivíduo Nietzsche, único em sua própria sina, extravasaram-se em Zaratustra como meio do caminho para o *Übermensch*. O seu meio-dia é o próprio Zaratustra. Ele é o símbolo do encontro por excelência. Um encontro que está muito mais para um reencontro. Um retorno à raiz que impulsiona, carregada da história que o devir não deixa escapar.

## II.2 - Os efeitos dos afetos como manifestações da Vontade de potência

O devir nos proporciona uma espécie de construção afetiva e isso se traduz num corpo carregado de história. Nietzsche elege a psicologia como rainha das ciências devido à sua especialidade em investigar a história dos afetos e suas implicações. No final das contas, todas as perspectivas, valorações e condutas são efeitos dos afetos gerados da relação entre as diversas forças que nos compõem e interagem com a realidade. Em sua tentativa de levar adiante o entendimento acerca das implicações do dionisíaco que não foram completamente esclarecidas por Nietzsche, como sustentam alguns comentadores de ambos os autores, Jung introduz o conceito de Inconsciente Coletivo e propõe que ele opera por meio dos arquétipos. Esses arquétipos funcionam como uma espécie de "órgão psíquico," impulsionando distintos estágios de percepção emocional. Eles têm a capacidade de atrair o sujeito para diferentes "vibrações" que envolvem uma forma de pensamento-sentimento específica e em comum entre os indivíduos. Ler o mundo enraivecido, por exemplo, é muito diferente de interpretá-lo sob o contágio da paixão de um enamorado. Neste caso, são dois mundos completamente diferentes espelhando uma mesma pessoa. Para Jung, os arquétipos operam de forma semelhante, atuando como pontos de orientação que nos guiam e nos conectam como espécie, mas que em algumas manifestações parecem unificar e reorientar toda a existência.

---

<sup>41</sup> Tradução livre.

A importância fundamental de Dioniso na visão de Jung de Nietzsche já estava cristalina em uma palestra que antecedeu suas principais discussões sobre a morte de Deus. Nesta palestra, escrita em 1939, como a Segunda Guerra Mundial começou a engolir a Europa, Jung sugeriu que o inconsciente continha um arquétipo que, ao contrário de seus outros arquétipos (como a Grande Mãe, o Velho Sábio, o Anima / Animus, e o Malandro), não foi manifestado como uma figura ou uma pessoa, mas como um processo: Renascimento.

De uma perspectiva junguiana, o arquétipo do Renascimento encarna um momento de enantiodromia que está latente no pensamento de Nietzsche, mas nunca realizado (BISHOP, 1995, p.336).

Talvez o arquétipo do renascimento seja o que reúne todos os outros, e mais do que isso, todas as forças numa necessidade fatal de eterna reconstrução. Cada estágio emocional impulsionado por um arquétipo coloca o indivíduo em similitude de sensações, sentimentos e percepções registrados como memória na experiência de toda trajetória humana. Os arquétipos são essas experiências em comum que se enraizaram como compartimentos de nossa totalidade psíquica. Digamos que neste viés, os arquétipos são canalizadores de forças de forma análoga a uma peneira que se ocupa exclusivamente em canalizar um conjunto de forças específicas que gera determinado tipo de emoção/percepção. Por mais que seja pessoal, o medo é o medo e a dor é a dor, e do mesmo modo se dá uma influência arquetípica.

A compreensão de que estamos sujeitos a impulsionamentos em comum, nos remete à ideia de que é possível fazer uso dos arquétipos para o bem ou para o mal. Não seria este, o saber do candomblé? O olhar pejorativo sobre a África inverteu valores da mesma forma que o cristianismo condenou forças essenciais. Os Orixás são deuses de um povo, assim como os deuses gregos o foram. O que fez com que esses deuses sobrevivessem há tanto tempo? No que eles diferem dos deuses gregos? Teria o conhecimento do candomblé, o poder de proporcionar vivências arquetípicas programadas? Despertadas pelos rituais, tais forças se organizam conforme o que foi cultivado. Este tipo de cultivo supõe um conjunto de forças impulsoras que proporcionam um estado típico de experiência emocional, e tal tipo de percepção reflete o mundo que se espelha neste conjunto de forças. O mundo tramado em cima daquele argumento<sup>42</sup>, como se diz na linguagem do teatro. Argumento este, “parido” como efeito de um conjunto de forças específicas que tramam uma determinada estória pelo seu simples transbordar. É o fluxo de forças impulsionadas por um certo tipo de tendência que por um dado momento prevalece sobre todas as outras. Este tipo de predominância de um conjunto de forças sobre outras remete imediatamente ao conceito nietzschiano de Vontade de potência.

---

<sup>42</sup>ARISTÓTELES sugere ao dramaturgo fazer do argumento o ponto de partida e a ideia geral do drama: “Quer se trate de assuntos já tratados ou de assuntos que a pessoa mesma componha, é preciso, antes de mais nada, estabelecer a ideia geral e só depois fazer os episódios e desenvolvê-los” (Poética, § 1455 b) Fonte: Dicionário de Teatro, disponível em <http://dicionariodeteatro.blogspot.com/2010/08/argumento.html>

### II.3 - Os impulsionamentos arquetípicos

Talvez, a nossa tendência à gregariedade seja uma forma de se reunir ao todo de forma análoga ao *fado*, mas numa direção contrária. Enquanto o *fado* nos arrasta para dentro, a nossa tendência gregária nos arrasta para fora como se quiséssemos nos reencontrar no outro. A propensão gregária enraizada em nosso psiquismo pode ser vista como uma espécie de fenômeno dionisíaco, assemelhando-se a uma celebração que une a todos em uma sintonia comum, na qual compartilhamos a experiência de sensações típicas.

Da mesma forma, em O Nascimento da Tragédia, Nietzsche escreve que a arte dionisíaca afirma a união entre o indivíduo e seu vizinho, reconcilia natureza com o homem, supera a alienação que deriva do principium individuationis e revela a unidade primordial -'als ob der Schleier der Maja zerrissen Ware und nur noch em Fetzen vor dem geheimnisvollen Ur-Einen herumflattere '{' como se o véu de maya tivesse sido rasgado e agora estivesse apenas esvoaçando em farrapos antes da misteriosa unidade primordial] (GT / BT § 1; NI: p .25) (BISHOP, 1995 p.172 ).

De acordo com Nietzsche, tudo indica que as nossas tendências comportamentais foram sendo constituídas por um acúmulo de experiências ancestrais, e esta concepção tem bastante a ver com o conceito de Arquétipos de Jung. Se a realidade é constituída por uma pluralidade de forças como nos leva a crer o conceito da Vontade de potência, e estas forças de alguma forma se organizam como acúmulo de experiências, o bicho homem é um veículo complexo por onde transbordam os efeitos dessas forças. Jung tenta ilustrar o que é constante nesses atos de transbordamento, ou seja, o que modela estas forças para os seus impulsionamentos específicos que desembocam nas inegáveis variações de emoções a que estamos sujeitos. Seriam os arquétipos esta estrutura de canalização que dão às forças os seus efeitos específicos para um determinado estágio emocional, que inescapavelmente se desdobra também em efeitos simbólicos que se estratificam pela nossa sina de espelhamento, incitando ao mesmo tempo esse nosso ato natural de espelhar a buscar significado?

Para Jung, tanto a vontade de Schopenhauer e seu próprio conceito de libido eram um fluxo energético, manifestando-se em estruturas (ou, em linguagem junguiana, arquétipos, correspondendo a versão de Schopenhauer das Idéias platônicas): “Minha primeira concepção da libido, então não é que era um fluxo sem forma por assim dizer, mas que era arquetípica em personagem. Ou seja, a libido nunca vem do inconsciente em um estado sem forma, mas sempre em imagens” (AP: P 4) (BISHOP, 1995 p.247).

Seria a libido, fruto dos embates da Vontade de potência, ou a Vontade de potência pode ser identificada como a própria libido? Conforme Jung, este fluxo energético denominado libido nunca vem do inconsciente sem forma, e isso significa dizer que tais formas são cunhadas pela estrutura arquetípica. Se diferente da concepção freudiana, que entende a libido como um fluxo energético de impulsionamento exclusivamente sexual, a concepção junguiana a compreende como uma manifestação que além de sexual pode desdobrar-se também em impulsionamentos de espiritualidade e agressividade, por exemplo, podemos dizer que são os arquétipos os responsáveis por canalizarem a libido para estes diferentes direcionamentos?

#### **II.4 - A ilusão de unicidade do Eu**

A energia que flui naturalmente pelo corpo e ganha diferentes direcionamentos através dos arquétipos, desemboca em uma ampla gama de impulsionamentos que transcendem todas as pretensões do indivíduo consciente. O pobre Eu, que se percebe como único e indivisível com todas as suas aspirações de autossuficiência, não passa de um eco que apenas sintetiza um conjunto indissolúvel de forças que Nietzsche caracteriza como Vontade de potência. A impossibilidade de inércia deste fluxo o impele a experiências que se acumulam e vão se desdobrando em novas formas de interação que se multiplicam e se repetem pelos hábitos que vão se estratificando como parte deste todo. Neste fluxo, tudo é acumulado, nada é perdido, e como não há, segundo Nietzsche, um escapar de si mesmo rumo a um além mundo, a totalidade que constitui a realidade estará sempre a se relacionar consigo mesma, e esta é a justificativa do filósofo para o eterno retorno.

Imerso nesta totalidade que assentimos como realidade, o pretensioso Eu encontra-se situado entre um universo de forças internas e externas. O universo externo lhe apresenta o mundo como um grande espelho, e este mundo que se apresenta como outro, o incita a se relacionar com tudo aquilo que reflete as demandas impulsionadas pelo universo interno. Entre esses dois universos o Eu vai sendo forjado e as suas respectivas simbologias vão sendo geradas como referenciais de seu autorreconhecimento. Partindo da pluralidade, aspiramos à unicidade, como se todas as nossas experiências e interações com forças diversas se esforçassem para unificar-se.

Um exemplo desta aspiração à unicidade é o personagem Jacobina do conto *O Espelho* (1882) de Machado de Assis. As forças internas que o impele a se projetar na realidade externa são correspondidas no momento em que Jacobina se identifica como alferes. Sem esse

espelhamento, este sujeito se sentiria desorientado no mundo por não poder se reconhecer nele. O seu uniforme de oficial lhe confere o lugar que lhe cabe no mundo dos outros. Sua patente é a sua persona, o seu cartão de reconhecimento para si e para o mundo na medida em que se efetiva como um recorte singular da pluralidade que o habita. É como se toda a pluralidade que corresponde a cada indivíduo, tendesse a se harmonizar para espelhar a imagem mais definida do seu autorreconhecimento.

## II.5 - A importância dos referenciais simbólicos para o cultivo das potencialidades

Com a tamanha sensibilidade de um visionário, Nietzsche percebeu que os filhos da modernidade careciam de referências. Enquanto o grego helênico tinha a sua disposição uma variedade de deuses para se mirarem, a modernidade endeusou a ciência que se limitava ao utilitarismo. Por entender que somos uma espécie indefinida com muito potencial, o filósofo passou a defender a ideia de que necessitamos cultivar a grandeza que nos cabe. O *Übermensch* é um postulado que nem o próprio Nietzsche seria capaz de dimensionar, mas ainda assim ele o elege como um referencial simbólico, por entender que os símbolos, a exemplo dos deuses gregos, representam o cultivo de potencialidades.

Segundo comentadores especializados em Nietzsche e Jung como Paul Bishop, ambos os pensadores concordam quanto a perda deste tipo de simbologia na modernidade e discordam quanto ao seu possível retorno. Na visão deste autor, Jung acredita em um renascimento desses símbolos, ao passo que Nietzsche descarta essa possibilidade. Isto não é de todo a se confirmar, se levarmos em consideração o fato de Nietzsche ter postulado *espíritos livres* para a sua companhia na fase intermediária do seu pensamento.

Foi assim que há tempos, quando necessitei, *inventei* para mim os "espíritos livres", aos quais é dedicado este livro melancólico-brioso que tem o título de *Humano, demasiado humano*: não existem esses "espíritos livres", nunca existiram — mas naquele tempo, como disse, eu precisava deles como companhia, para manter a alma alegre em meio a muitos males (doença, solidão, exílio, acedia, inatividade): como valentes confrades fantasmas, com os quais proseamos e rimos, quando disso temos vontade, e que mandamos para o inferno, quando se tornam entediantes — uma compensação para os amigos que faltam. Que um dia poderão existir tais espíritos livres, que a nossa Europa terá esses colegas ágeis e audazes entre os seus filhos de amanhã, em carne e osso e palpáveis, e não apenas, como para mim, em forma de espectros e sombras de um eremita: disso serei o último a duvidar. Já os vejo que aparecem, gradual e lentamente; e talvez eu contribua para apressar sua vinda, se descrever de antemão sob que fados os vejo nascer, por quais caminhos aparecer (NIETZSCHE, 2000, p.6).

Na terceira fase do seu pensamento, tudo indica que esses espíritos livres foram personificados na figura de Zaratustra, que consegue enxergar ainda mais longe e mergulha na gestação do *Übermensch*. Se a matemática não nos deixa enganar, estamos falando de três referenciais simbólicos legados por Nietzsche, que sugerem o cultivo de nossas potencialidades. Além de nos legar os Espíritos livres, Zaratustra e o *Übermensch* como referenciais simbólicos, Nietzsche conseguiu tornar contemporâneas as simbologias Dioniso e Apolo, nos lembrando que as forças que cada um desses deuses representa, independente do nome que se der, continuam presentes em nós, que queiramos ou não.

Partindo das investigações de Heráclito acerca das forças que compõem a realidade, que em sua totalidade corresponde ao que Jung entende por psíquico, é possível notar uma sucessão de tentativas em descrever a atuação destas forças nos desdobramentos da realidade na qual estamos inseridos. Heráclito aponta para a tensão dos opostos na tentativa de descrever a dinâmica destas forças em seu eterno processo de transformação, Schopenhauer traduziu estas forças em Vontade, Nietzsche, em Vontade de potência, e Jung, assim como Freud, em alguma medida, tenta sistematizar toda esta dinâmica em compartimentos e impulsionamentos psíquicos que constituem o bicho homem. *Libido, Id, Ego, Super-Ego, Eros, Tahanatus, Self, Arquétipos, Complexos, Funções psíquicas, Extroversão e Introversão*, são alguns dos rótulos criados por Freud e Jung para identificar cada um desses compartimentos e impulsionamentos psíquicos. De alguma forma, todas estas manifestações já haviam sido rotuladas antes por Heráclito, Schopenhauer e Nietzsche como *Fluxo universal, Tensão dos opostos, Vontade, Vontade de potência, Dioniso, Apolo, Má consciência, Livre vontade e Fado*.

Independente dos rótulos que se dê à atuação destas forças que nos compõem, se atentarmos para o foco da filosofia de Nietzsche em relação a estas, a pergunta que nos faríamos seria a seguinte: como vai a nossa relação com os efeitos dessas forças que atuam em nós através dos instintos, das sensações, das percepções, das emoções, da memória e dos desejos? Partindo desta pergunta central somos levados a outras do tipo: há um desejo predominante? Seria este desejo, o que podemos chamar de Vontade de poder? O que faz um conjunto tão diverso de forças tender para uma singularidade que desemboca no assim chamado Eu?

Dentre estes impulsionamentos e compartimentos apontados por Freud e Jung, a libido, como já foi destacado, ganha contornos diferentes entre esses dois autores, mas para além das diferenças que já foram mencionadas, há um detalhe em particular que separa radicalmente estes dois autores. Para Jung, o *Complexo de Édipo* não corresponde ao desejo sexual do filho pela sua mãe, mas a um retorno da libido à mãe não sexual que é o inconsciente. “O que Freud

tinha visto na mitologia como a expressão de um antigo incesto-tabu foi completamente reinterpretado por Jung como um retorno a uma mãe não-sexual, simbolizando o Inconsciente, e esta foi a mensagem de Símbolos da Transformação” (BISHOP, 1995, p.67). Esta foi uma das fronteiras que separou Jung de Freud. No entanto, apesar de assinalar que há na libido este movimento de retorno, Jung sustenta que a sua maior influência para chegar a esta concepção de libido advém do conceito de Vontade de Schopenhauer. Para Bishop e Huskinson, ambos comentadores de Nietzsche e Jung, a libido, como energia que impulsiona as manifestações arquetípicas, tem muito mais a ver com a Vontade de potência de Nietzsche do que com a Vontade de Schopenhauer. “Assim, a libido não pode ser entendida apenas como conceito da vontade de vida de Schopenhauer, como Jung reconhece, mas em sua auto-destruição semelhante à Vontade de poder de Nietzsche, uma conexão que Jung não faz” (BISHOP, 1995, p.99).

## **II.6 - As manifestações arquetípicas da Vontade de potência**

Para Jung, a ideia da Vontade de poder é fruto do complexo de inferioridade de Nietzsche, uma vez que as forças estruturais da psique atuam por compensação. Mas o que a psicologia analítica teria a dizer do próprio Jung a respeito desta sua avaliação da Vontade de poder de Nietzsche? Não estaria Jung sendo levado pela própria Vontade de poder, que caracteriza a afirmação de si como indivíduo, a negar a influência de tal conceito para se colocar a altura de Nietzsche? Até onde Jung admite a sua dívida para com Nietzsche? Mesmo que fosse possível comprovar tal suposição a respeito deste comportamento de Jung em relação a Nietzsche, isso não nos daria o direito de depreciar o seu trabalho e muito menos o seu caráter, pois não só nesta, como numa série de relações a que somos levados a encarar na condição de bicho homem, as nossas atitudes, na maioria das vezes, são efeitos do que já foi decidido em nós.

É preciso manter toda a superfície da consciência — consciência é superfície — limpa de qualquer dos grandes imperativos. Cautela inclusive com toda palavra grande, com toda grande atitude! Representam o perigo de que o instinto “se entenda” cedo demais. — Entretanto segue crescendo na profundidade a “ideia” organizadora, a destinada a dominar — ela começa a dar ordens, lentamente conduz de volta dos desvios e vias secundárias, prepara qualidades e capacidades isoladas que um dia se mostrarão indispensáveis ao todo. — Constrói uma após outra as faculdades auxiliares, antes de revelar algo sobre a tarefa dominante, sobre “fim”, “meta”, “sentido” (NIETZSCHE, 1995, p.32).

Seria então os arquétipos essa espécie de faculdade auxiliar que se desenvolveu para dar “voz” a determinados conjuntos de forças que regem as nossas atitudes? Jung postula os arquétipos como canalizadores de forças que nos impulsionam a estados emocionais que sempre estiveram presentes em toda a humanidade independente das atualizações que cada época impele. Mas o que dizer de impulsos como inveja, ciúme, raiva, fúria, tesão, paixão, euforia, alegria, tristeza, ódio etc.? Todos eles não são nenhuma novidade para o homem. Seriam os arquétipos as portas por onde todos estes impulsos costumam passar? Mas o que impulsiona estes impulsos? É aí que entram a Vontade de potência na concepção de Nietzsche e a libido no entendimento de Jung, onde os arquétipos, se realmente podermos classificá-los como faculdades auxiliares, nada mais são do que efeitos da Vontade de potência ou da libido consolidados em estruturas. Todos esses efeitos que através dos arquétipos regem toda essa gama de estados emocionais que governam o bicho homem, inevitavelmente desembocam em símbolos, e segundo Jung, devido ao fato da libido carregar em si tal possibilidade. Mas se analisarmos atentamente tais relações, parece mesmo é que o símbolo se dá como uma espécie de memória que ganha “corpo” devido a nossa capacidade de espelhar. Tais símbolos estão em correspondência direta com as portas que os canalizaram, e desse modo nos é possível identificar símbolos correspondentes para cada um dos arquétipos. Nietzsche já havia nos apontado alguns destes símbolos como a *águia*, a *cobra* e o *equilibrista*, por exemplo, sendo a *caverna* correspondente ao inconsciente onde todos eles se encontram. No final das contas, todos estes arquétipos representados por estas simbologias são experiências da trajetória do homem acumuladas desde as suas vivências que vão da poeira de estrela ao *homo sapiens*, passando por tudo quanto é tipo de organismos “inferiores”.

Para uma planta, todas as coisas são normalmente quietas, eternas, cada coisa igual a si mesma. Do período dos organismos inferiores o homem herdou a crença de que há *coisas iguais* (só a experiência cultivada pela mais alta ciência contradiz essa tese). A crença primeira de todo ser orgânico, desde o princípio, é talvez a de que todo o mundo restante é uno e imóvel. — Nesse primeiro nível do lógico, o pensamento da *causalidade* se acha bem distante: ainda hoje acreditamos, no fundo, que todas as sensações e ações sejam atos de livre-arbítrio; quando observa a si mesmo, o indivíduo que sente considera cada sensação, cada mudança, algo *isolado*, isto é, incondicionado, desconexo, que emerge de nós sem ligação com o que é anterior ou posterior. (NIETZSCHE, 2000 p.17-18)

Este acúmulo de experiências que nos compõem, atua amplificado ou reprimido pela própria experiência. A história de toda a existência permanece inseparável de todos nós, que entre a luz e a caverna prosseguimos em nossa infinita reconstrução. Se buscarmos nos entender

numa perspectiva energética, que Nietzsche descreve como Vontade de potência, somos levados a crer que tais forças que compõem este movimento que entendemos por realidade não cessam de existir, e em suas manifestações perceptíveis ou não, prosseguem no seu movimento de transformação. Este é o monismo psíquico de Heráclito que Nietzsche se identifica e Jung endossa quando afirma que tudo é psíquico.

## II.7 - As demandas arquetípicas da espécie humana

Alguns pesquisadores de Nietzsche e Jung sugerem que ambos defendem uma religião com o propósito de priorizar os instintos. “Para Nietzsche e Jung, o objetivo é manter a primazia do instinto, e inventar uma religião que irá reforçá-lo e cultivá-lo”(BISHOP, 1995, p.65). Não seria o conceito de religião, em seja lá qual for o seu viés de interpretação, um conceito inadequado à proposta do projeto filosófico de Nietzsche? Até mesmo porque Nietzsche não defende a primazia do instinto para o posto de regente predominante das nossas vidas, ele apenas aponta a primazia de sua atuação em relação à consciência. Quanto ao seu projeto filosófico, é possível compreendê-lo principalmente como uma proposta de equação entre as diferentes manifestações de forças que atuam em nós pelo movimento da Vontade de potência, do que uma defesa unilateral em nome dos instintos. Diferentemente dos religiosos, que se ocupam majoritariamente em impor, defender e justificar os seus dogmas, o pensamento de Nietzsche está muito mais para um diagnóstico da nossa realidade psíquica do que para a defesa de uma doutrina. Como um grande patologista da psicologia, Nietzsche aponta as raízes das enfermidades que nos acometem devido ao fato de sermos o animal que mais se afastou de suas bases instintivas. Zaratustra é o início do tratamento, e de maneira alguma tem a pretensão de curar o bicho homem por inteiro, porque entende que toda criação se dá também pela destruição, ou seja, sempre haverá a degeneração de algum “órgão” saudável para que haja a possibilidade da sua regeneração. Quem sabe o *Übermensch* seja aquele que conquiste a grande saúde que ainda não conhecemos.

Os mitos que colorem o nosso mundo, não são, de maneira alguma, invenções para consolar a nossa ignorância sobre os mistérios da existência, mas referências que nos apontam possibilidades experienciadas e simbolizadas através dos personagens e suas respectivas histórias. O *Übermensch* é o maior personagem mitológico de Nietzsche. Uma referência às mais altas possibilidades da nossa espécie. *Über* (acima, além), *mensch* (humano, homem), nos atenta para a responsabilidade de cultivar a grandeza que nos aguarda.

A educação que o cristianismo nos legou, como observara Nietzsche, nos condicionou a cultivar fraquezas e mesquinhas. O contraponto mais ilustrativo deste tipo de cultivo, ou seja, o seu oposto imediato, no entendimento de Nietzsche, seria a cultura grega helênica, por tratar-se de uma cultura que afirmava a soberania do indivíduo. Os deuses gregos eram frequentemente vistos como espelhos pelos homens, refletindo as aspirações e qualidades que admiravam. Nesse sentido, os deuses eram cultuados como uma espécie de cultivo simbólico, espelhando os ideais pelos quais os humanos se esforçavam.

A invenção de deuses, heróis e homens superiores de todo tipo, assim como de seres humanos inferiores e de existência paralela, anões, fadas, centauros, sátiros, demônios e diabos, era um treino inestimável para a justificativa do domínio do ego e da soberania do indivíduo; a liberdade que se assegurava aos seus diante dos outros deuses, era assegurada a si mesmo diante das leis, dos costumes e dos vizinhos. (NIETZSCHE, 2016, p.227).

Um verdadeiro homem nobre se ocupava com o tipo do cultivo que refletisse no espelho a sua face de um deus, e tudo o que o cristianismo queimou na fogueira considerando um mal, nutria este nobre em sua sina de ser o que é. A força era uma virtude e a fraqueza desprezível, e cada queda poderia tornar-se um incentivo ao invés de um motivo para consolar-se no colo do “pai”. Esta espécie de consolo é a tônica do cristianismo, pois o problema da humanidade, segundo Nietzsche, nunca foi o sofrimento em si, mas a falta de justificativa para o sofrer.

A falta de sentido do sofrer, não o sofrer, era a maldição que até então se estendia sobre a humanidade — e o ideal ascético lhe ofereceu um sentido! Foi até agora o único sentido; qualquer sentido é melhor que nenhum; o ideal ascético foi até o momento, de toda maneira, o “faute de mieux” [mal menor] par excellence. Nele o sofrimento era interpretado; a monstruosa lacuna parecia preenchida; a porta se fechava para todo niilismo suicida. A interpretação — não há dúvida — trouxe consigo novo sofrimento, mais profundo, mais íntimo, mais venenoso e nocivo à vida: colocou todo sofrimento sob a perspectiva da culpa... (NIETZSCHE, 1998, p.94).

O cristianismo ofereceu esta justificativa de bandeja, e com isso aleijou boa parte da humanidade. Mas e então, quais são os tipos mais comuns de hoje? Que homem brotou dessa mistura cristã da idade média com a ciência e a tecnologia que se desdobrou a partir da modernidade? Quais os símbolos que falam a todos nós? Temos eles em nossos tempos ou ainda nos consolamos com os do passado?

Segundo Jung, o espírito original cristão emergiu do inconsciente como um processo natural da natureza humana para o despertar da consciência:

Veja, o espírito original cristão veio do inconsciente, a partir da natureza humana, de uma forma bastante natural. Os teólogos e historiadores da convicção cristã sempre tentam nos fazer crer que o cristianismo caiu do céu. Mas ele cresceu muito naturalmente, através do curso dos tempos. Tudo foi muito bem preparado. Nós falamos da origem persa do cristianismo, mas uma grande parte veio do Egito, alguma coisa da Índia, pois no século II a.C. já havia monastérios budistas na Pérsia, e então, através da Pérsia, as ideias budistas provavelmente influenciaram a formação do cristianismo. Todas as ideias cristãs e o simbolismo cristão já existiam anteriormente, e muitas das instituições da Igreja Católica também. A Missa, provavelmente, tem sua origem no culto de Mitra, e o ritual da comunhão também <sup>43</sup>(JUNG, 1988, p.30).

Nesta perspectiva, é possível perceber que os pensamentos mais centrais do cristianismo foram sendo germinados durante séculos, culminando na figura de Jesus. Pelo que nos traz Jung, podemos concluir que a tamanha adesão ao cristianismo, se deve a uma identificação dos indivíduos com tais ideais, por já trazerem consigo tais demandas em seu inconsciente. Por conta disso é que ocorreu a súbita explosão da fé cristã, que na verdade foi um súbito despertar da consciência pelo sentimento ativado através da sua simbologia.

É bem verdade que o cristianismo institucionalizado pela igreja e o rumo que vem tomando ao longo dos tempos, muito se afastou das ideias propagadas por Jesus, e é este cristianismo o alvo da crítica de Nietzsche, cujos valores morais promovem a supressão dos instintos. Mas se hoje ele ainda resiste, é justamente por conta de uma necessidade interior que muitas pessoas ainda possuem e que o Deus cristão, visto como um princípio orientador pela psicologia analítica, é capaz de supri-la, e esta é uma necessidade que podemos caracterizar como arquetípica. Talvez isso explique parte da observação de Rawls<sup>44</sup>, de que em países que conquistaram o Estado democrático de direito, as religiões continuam influenciando consideravelmente.

## II.8 - O mito da modernidade

Na visão de Zygmunt Bauman, a modernidade no século XIX acreditava que seria possível refazer o mundo com a ciência e a tecnologia. O posto de fazedor de milagres passa das mãos de Deus para o conhecimento científico, e este é o mito que rege o inconsciente coletivo da modernidade. O ser dessa época se revela pelas mãos do próprio homem num palco que começava a dispensar o transcendente, proporcionando novas perspectivas de ser que deletariam a ontologia de Heidegger. Mas é imprescindível destacar, que ao ocupar o lugar de

<sup>43</sup> Tradução livre

<sup>44</sup> John Rawls (1921 -2002) – Professor norte-americano de Filosofia Política na Universidade de Harvard, autor de *Uma Teoria da Justiça* (1971), *Liberalismo Político (Political Liberalism)*, (1993) e *O Direito dos Povos (The Law of Peoples)*, (1999).

Deus, a ciência se apresenta como um símbolo, ou seja, como o mito da época moderna. Assim como um deus, a ciência estava ali para promover os clamores daquela sociedade, e como é próprio de um deus, o seu poder pairava acima dos indivíduos e os unia numa crença que constituía um novo inconsciente coletivo. Apesar de estar nas mãos dos homens, a ciência na modernidade do século XIX se mantinha distante do povo como um mito, e isso se traduzia numa sociedade, numa cultura, que ainda não permitia ao indivíduo o cultivo de uma individualidade individualista, porque este novo mito, a ciência, ainda não proporcionava meios para tanto.

Hoje, a sociedade pós-industrial do consumismo vive sob o “mito” do consumo. A chegada dos computadores e o seu casamento com a internet simbolizam com muita propriedade a transição do século XX para o século XXI, e foi por conta deste casamento, que o mito do consumo pôde finalmente proporcionar ao indivíduo o cultivo da individualidade em seu sentido mais individualista. Os computadores, utilizados como ferramentas de elaboração e concretização de ideias, aliados à internet e a sua prerrogativa de acesso à informação e portal de divulgação, conduzidos por um inconsciente coletivo fomentado pelo mito do consumo, passou a permitir que uma grande massa de indivíduos pudesse produzir novos objetos de consumo e produzir a si mesmos como objeto consumível. A quantidade de fotos, vídeos, ideias e opiniões que transitam pelas redes sociais, exemplificam bem o que são esses novos objetos consumíveis. Esta nova oferta de consumo ampliou imensuradamente a variedade de possibilidades a serem consumidas, pois através desses recursos, os “dons” e as “habilidades” de cada indivíduo passaram a poder ser consumidos entre si, e a gama de opções consumíveis se ampliou tanto que tudo precisa ser “engolido” rapidamente porque não há tempo para “mastigar”. Neste contexto, não há tempo para a contemplação, reflexão e aprofundamento. O conhecimento é “fast food”, a música toca pela metade para que seja possível escutar pelo menos duas mil em um único dia numa “traquitana” de última geração, as fotografias perdem sua validade de um dia para o outro e as vaidades mostram sua face sem nenhum pudor. Tudo isso passou a permitir que cada um construísse o seu próprio mundo que se conecta com os demais e se isola através de um telefone celular, e este indivíduo isolado passa a se distanciar de si e dos outros, pois a aproximação distante que o mundo virtual proporciona, permitindo que as relações entre os indivíduos sejam descartáveis, acabam se traduzindo num comportamento que impregna o mundo da vida como um todo, onde toda e qualquer relação fica suscetível ao consumo e ao descarte.

O consumo aliado à tecnologia da informação se transformou num deus muito mais poderoso que seus antecessores, pois este novo mito permite aos seus súditos o cultivo de uma

conduta individualista. É cada um no seu universo, e se por acaso a democracia não funcionar como deveria, se traduzindo em uma sociedade justa, não há porquê tomar partido das questões que dizem respeito a todos, pois ainda que determinados grupos reivindiquem o seu direito de inclusão e sejam motivados pelas paixões que lhes são próprias, não há um símbolo que tenha força suficiente para constituir um inconsciente coletivo que represente o “ser” do século XXI, porque o mito do consumo aliado às tecnologias digitais acaba sendo mais poderoso justamente por permitir que cada indivíduo permaneça no conforto de sua posição individualista como é típico de uma sociedade utilitarista.

Esta é a grande diferença entre o mito do século XXI e seus predecessores. Pois se em outrora, os mitos levavam os indivíduos a olharem numa direção em comum, o mito do consumo em nossos tempos, apesar de atrair todos para este fim – o consumo, atua como um portal que conecta o indivíduo a infinitas possibilidades e o mantém isolado e insensível para as agendas em comum. As paixões políticas e mesmo as religiosas, continuam presentes nesta pós-modernidade consumista, que com o seu caráter fragmentário acaba restringindo as motivações oriundas dessas paixões a interesses de grupos específicos. Neste cenário de interesses diversos, há a opção de se abster a interesses em comum, pois o consumo no século XXI, vem moldando um inconsciente coletivo, que ao levar o indivíduo a girar em torno do consumismo para justificar a si mesmo, se desdobrou no que Zygmunt Bauman caracteriza como modernidade líquida, onde não se valoriza o permanente, mas o excessivamente temporário. Neste andar da carruagem, impulsionamentos em comum podem até ser a bola da vez em algum momento por conta de um movimento ou outro, a exemplo das manifestações<sup>45</sup> de 2013 que ocorreram no Brasil, mas rapidamente se esvaem do mesmo jeito que o líquido muda de forma.

Se na modernidade, o foco estava na construção das bases do poder da sociedade sobre a natureza, na sociedade pós-industrial do consumismo, o que vigora é a cultura do imediatismo, do prazer e da individualização. Mas o que significa esta individualização em termos de emancipação do indivíduo? Se transportamos para este cenário da modernidade líquida a prescrição délfica *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo), propagada por Sócrates na Grécia, em sua relação com *epiméleia heautoú* (o cuidado de si) e acrescentarmos o *tonar-se o que se é* de Nietzsche, que pode ser ilustrado pela individuação de Jung, capaz de proporcionar ao indivíduo o reconhecimento e o usufruto de suas potencialidades, perceberemos que tal cultivo do indivíduo individualista passa muito longe da conquista de si que permeia todas essas ideias,

---

<sup>45</sup> Nos referimos às manifestações que ocorreram em junho de 2013 no Brasil desencadeadas inicialmente por um aumento nas tarifas de transporte público em algumas cidades como São Paulo e Rio de Janeiro.

pois neste cenário do século XXI, as pessoas buscam sua identidade não naquilo que são, mas naquilo que consomem.

## II.9 - A vocação do bicho homem

O diagnóstico feito por Nietzsche da realidade, nos apresenta a Vontade de potência como o motor da alma do mundo e da alma humana, e isso significa dizer que a maneira como a alma do indivíduo é cultivada implica diretamente no cultivo da alma do mundo e vice-versa.

Nossa época colocou a tônica no homem aqui, suscitando assim uma impregnação demoníaca do homem e de todo seu mundo. A aparição dos ditadores e de toda a miséria que eles trouxeram provém de que os homens foram despojados de todo o sentido do além, pela visão curta de seres que se acreditavam muito inteligentes. Assim o homem tornou-se presa do inconsciente. Sua maior tarefa, porém, deveria ser tomar consciência daquilo que, provido do inconsciente, urge e se impõe a ele, em vez de ficar inconsciente ou de com ele se identificar. Porque nos dois casos ele é infiel à sua vocação, que, é criar consciência. À medida que somos capazes de discernir, o único sentido da existência é acendermos a luz nas trevas do ser puro e simples. Pode-se mesmo supor que, da mesma forma que o inconsciente age sobre nós, o aumento de nossa consciência tem, por sua vez, uma ação de ricochete sobre o inconsciente (JUNG, 2016, p.209).

Como já foi dito, a Vontade de potência é o motor da alma, que segue em expansão pelo acúmulo incessante de experiências inevitáveis ao *páthos* do existir. Cada experiência funciona como condicionadora de forças que passam a atuar conforme as circunstâncias que lhes solicitam. É sobre este tipo de atuação que desponta automaticamente conforme o estímulo que lhe incita, que Jung nos atenta, quando trata dos arquétipos. O primeiro governo no reino das forças, que Nietzsche batizou de Vontade de potência, é o da afirmação, que se dá como uma espécie de autorrealização genuína que caracteriza toda e qualquer força. As forças predominantes cunham a direção predominante e governam o sujeito a ponto de modelá-lo a um certo tipo que caracteriza a sua individualidade, mas ainda assim cada um destes tipos está sujeito a dançar a mesma música do seu vizinho como nos lembra Nietzsche ao identificar a nossa porção dionisíaca e Jung com as suas evidências do inconsciente coletivo.

Se observamos com atenção os traços de nossa vizinhança em seus pontos mais similares, veremos que somos por demais aparentados aos outros bichos também. Pois é possível observar personalidades típicas dentre os animais, muito próximas das que percebemos na espécie humana. Qual o elo mais evidente entre a pedra, a planta, o bicho e o homem? Como toda esta experiência acumulada continua a atuar em nós? O que foi estruturado no bicho homem para diferenciá-lo tanto dos demais?

Os grandes símbolos que resistiram a todas as transformações que a trajetória humana vem acumulando, juntamente a todas as suas ressignificações, são aqueles que nos trazem pelo fundo de nossa alma, ou seja, pelas nossas raízes em comum. Este tipo de símbolo tem o poder de suscitar sentimentos carregados de sensações e percepções instantâneas, que como efeito imediato, fazem brotar imaginários que se confundem com fantasias similares às do universo dos sonhos. Instantes como estes, são capazes de fazer um indivíduo perder a noção entre a realidade concreta e a realidade onírica. Se somos poeira de estrela, isso significa dizer, que somos feitos da mesma matéria-prima dos astros. Sendo assim, o que desta experiência e desta força ancestral trafega em todos nós? Como tudo isso participa da totalidade que sustenta a nossa espécie? O que dessa totalidade está sendo cultivada no mundo em que nos encontramos atualmente? Que tipo de imaginário é gerado através das forças que hoje cultivamos como impulsionadoras da nossa conduta? Qual o imaginário coletivo dos nossos tempos? Quais as nossas referências? Quem são elas? Pessoas; nações; povos; produtos?

Se a nível energético somos todos uma coisa só, caracterizando o que Nietzsche e Jung entendem por psíquico, o que do mundo que somos em sua totalidade precisa ser cultivado para mantê-lo saudável?

A meu modo de ver a psique é a realidade mais prodigiosa do mundo humano. Sim, ela é a mãe de todos os fatos humanos, da cultura e da guerra assassina. Tudo isso é primeiramente psíquico e invisível. Enquanto permanece "unicamente" psíquico não é possível experimentá-lo pelos sentidos, mas apesar disso trata-se indiscutivelmente de algo real (JUNG, 2002, p.122).

Se ao mesmo tempo em que é o solo fértil das mais fantásticas realizações humanas, a psique também pode nos ameaçar através de suas terríveis manifestações, como podemos conduzir tal realidade na posição de criaturas que avalia, que mede e se apropria? Como montar neste cavalo chamado *devir*? O que podemos aprender com as lições da Vontade de potência de Nietzsche? Como este conceito pode nos ajudar a compreender e a usufruir desta pluralidade que somos?

Uma maneira recorrente de ilustrar esta realidade profunda que só percebemos pelos seus efeitos, é através de analogias com a realidade empírica que conhecemos.

No século XIX, época das descobertas geológicas, a psique começou a ser descrita em camadas. Na segunda metade do século XIX, quando a química passou a suceder a geologia como ciência da moda, a psique começou a ser pensada como um composto que poderia ser analisado em um laboratório. (JAYNES, 2000, p.2-3) O exemplo mais claro disso na obra junguiana é a utilização das metáforas da termodinâmica para descrever a dinâmica da psique (SCHMITT, 2018, p.143-155).

O que os nossos tempos oferecem de analogias para investigarmos as evidências desta realidade? Que parâmetros podemos utilizar para descrever esses processos? Como a Vontade de potência e o Eterno retorno na posição de evidências apontadas por Nietzsche, podem ser traduzidas numa linguagem que nos afete? (Pois ser afetado é o jeito mais eficiente de aprender). Quais os símbolos que nos representam em nossa grandeza? Como esta energia que somos se desdobra na abundância que é a vida?

De acordo com Rubens Bragarnich, no capítulo que trata das diferenciações conceituais entre a Vontade de potência de Nietzsche e o Complexo de poder de Jung, na obra *Assim Falaram Nietzsche e Jung* (2018), a Vontade de potência é um conceito ao mesmo tempo cosmogônico, histórico e psicológico. A abordagem cosmogônica nos remete à base de toda existência, permeada por forças que se afirmam num complementar impulsionado pela disputa entre as mútuas afirmações, que dominando ou subordinando-se a outras forças proporcionam o devir de tudo o que é. O que foi, é, e sempre será, em uma perspectiva das ciências da natureza, pode ser entendido como energia. Se esta energia não conhece a extinção, apenas se transforma e dispensa finalidades em últimos relevos, tudo é, sempre foi, sempre será, e poderá retornar por uma infinidade de arranjos.

No indivíduo, esta infinidade de arranjos implica em uma diversidade de potencialidades, que uma vez negligenciadas, podem vir a reivindicar o seu lugar devido a força concentrada de seus conteúdos afetivos, usurpando o fluir natural de determinados processos psíquicos de modo a condicionar nossas percepções, emoções e pensamentos. A esse acúmulo de conteúdos afetivos, Jung denominou complexo, e no seu entender, o Complexo de poder é fator preponderante no processo de diferenciação da criança. Ela dispõe de um extremo egoísmo para se firmar como indivíduo, e tal disposição lhe é conferida pelo Complexo de poder. Segundo Jung, os complexos no geral fazem parte do processo natural de configuração do Eu, que segue bailando entre suas variadas manifestações através de sentimentos, pensamentos, sensações e intuições, mas Jung parece considerar como negativa essa manifestação do Complexo de poder na fase adulta.

Se na Grécia antiga havia um deus para cada estado afetivo, isso demonstra de certa forma que havia uma compreensão intuitiva a respeito de forças que atuam no sujeito independente de sua vontade. Assim, podemos dizer que os deuses constituíam a base comum da atividade psíquica do povo grego na antiguidade. Nietzsche, apesar de considerar esses deuses criações humanas, reconhece o fundamento dessas criações em seu papel de base psíquica quando aponta

para o *si-mesmo* e todo o caos que lhe é próprio, identificando na figura de Dioniso a sua manifestação mais abrangente. Jung por sua vez, chamou esta base psíquica em comum de inconsciente coletivo, e de certa forma fez bons recortes dos fundamentos que Nietzsche nos aponta através de seus conceitos como o Eterno retorno e a Vontade de potência. Arquétipos e deuses são maneiras diferentes de expressar os primórdios de nossa configuração psíquica especificamente humana, que permanecendo base, não deixa de exercer o seu funcionamento com o tempo. Se estes arquétipos são acúmulos de nossa experiência ancestral, que como arquivos ativos atuam como função compensatória, será possível criar novas bases como estas, ou só é possível ressignificá-las conforme as demandas das vivências presentes?

O caos representado no dionisiaco é a força motriz do mundo organizado de Apolo, e nenhum pode se abster do outro. Fazendo uso da figura de Dioniso, Nietzsche chama a atenção para o que há em nós em sua mais plena liberdade e força, capaz de nos privar da liberdade que pensamos ter. O pensamento desse filósofo nos convida a reconhecer as imposições que advém do *si-mesmo*, de modo que possamos usufruir das potencialidades que emergem do movimento que lhe é próprio, identificado por ele como Vontade de potência. Mas que potencialidades serão essas?

A totalidade da psique é um caldeirão em plena efervescência, é a grande razão instalada no corpo que pulsa afetos pelas suas inervações somáticas. No processo de diferenciar-se, o indivíduo dispõe dessa multiplicidade efervescente de afetos, instintos e pulsões, que vão configurando seu próprio modo de ser conforme a relação destas disposições inatas com as vivências e todas as influências circunstantes. Essa relação entre as disposições inatas e as influências circunstantes constelam os complexos, que sendo conjuntos específicos de conteúdo emocional trazem em si a prerrogativa de se apoderar do sujeito e se impor ao Eu consciente reivindicando soberania. Essa disputa que constrói e molda o indivíduo ilustra bem os conceitos que Nietzsche dispôs para explicar esses movimentos, que por não cessarem garantem eternas reconstruções.

Como vimos, os complexos são parte da constituição natural da psique individual, mas a depender da relação que o configura, este processo natural pode assumir um viés negativo. Esse tipo de complexo é a base da *neurose*, que desabrocha quando o Eu consciente não consegue conter e nem se harmonizar com a emersão de tal conteúdo de tonalidade afetiva. Pois de acordo com Jung, são os afetos que direcionam a libido com maior propriedade. Nesse caso, toda diferenciação responde a um conjunto de cargas afetivas, ou seja, a um conjunto de complexos para o bem ou para o mal e quem sabe para além deles. Mas ainda que cada indivíduo carregue consigo o seu próprio arranjo configuratório, que se altera e se renova a cada instante, como

espécie humana, comungamos de similaridades inatas que atuam sobre nós na condição de base comum da nossa estrutura psíquica, e se quisermos entender essa estrutura psíquica numa perspectiva hierárquica, os arquétipos estão localizados nesta estrutura numa patente que antecede os complexos. Eles formam a base em comum que Jung denomina inconsciente coletivo.

Enquanto estrutura herdada, os arquétipos nos garantem uma certa coesão diante do “caos” que habita o *si-mesmo* estendido pelo corpo em seus diferentes arranjos através do movimento da Vontade de potência. E se para Jung, os arquétipos se confundem com a fundação do próprio *homo sapiens*, significa que até desembocar no *homo sapiens* já havíamos cumprido a etapa de experiências necessárias para consolidar essa base estrutural? Se para cada situação típica, há uma disposição psíquica correspondente que atua conforme tal solicitação, é logicamente viável identificar nos arquétipos uma certa influência no direcionamento dos efeitos ou até mesmo na composição do próprio efeito, oriundos das batalhas travadas entre as forças que cumprem o papel de se afirmarem, caracterizando o movimento da Vontade de potência. Mas seriam também os arquétipos, efeitos desse movimento descrito por Nietzsche como Vontade de potência? Se assim o for, eles só podem ser compreendidos como uma etapa consolidada desse fluir por onde as potências desabroçam?

Os arquétipos de uma certa forma, parecem conduzir os efeitos oriundos da Vontade de potência a uma determinada direção que se faz ser no indivíduo. O desvelamento do ser se dá sempre no aqui e agora, e se quiséssemos endossar a perspectiva de Sacarlet Marton, que dando continuidade às impressões de Jorg Salaquarda, afirma que o Eterno retorno corresponde ao aqui e agora, diríamos que o ser é a expressão mais genuína desse momento, conferindo lógica ao eterno retorno, ainda que tudo que nos impulsiona pelas vias do *si-mesmo* não ambicione nenhum sentido.

Nesta hierarquia da estrutura psíquica, os complexos sucedem os arquétipos, e ambos sustentam o “Eu”, que embebecido na sua porção consciente, se orienta, se confronta, se assume e se mascara, sofrendo todas as influências que habitam o corpo em sua condição de totalidade psíquica.

Como foi dito acima, de acordo com Rubens Bragarnich, é possível atribuir à Vontade de potência a três vieses básicos de perspectivas. Cosmológica, se levarmos em conta que todas as peças da existência sempre estiveram aí num eterno processo de reconfiguração; histórica, se entendermos que o passado, o presente e o futuro nunca estão separados; e psicológica, quando cada perspectiva em sua singularidade afirma uma mesma estrutura básica que comporta uma

multiplicidade de afetos, instintos e pulsões, que no seu desabrochar, possibilitam um modo de ser tipicamente humano.

Nos *Seminários Nietzsche Zarathustra*, ao tentar elucidar as contradições do seu conceito de *Self*, que ao mesmo tempo que designa a essência da individualidade, se confunde com o próprio inconsciente coletivo, Jung atenta para a atemporalidade do inconsciente coletivo, que nas suas próprias palavras, é “onde a coisa mais antiga é a coisa mais recente ou o futuro - ou não está em tempo algum, afinal. O inconsciente coletivo é a fundação da vida, a verdade eterna da vida, a base eterna e o eterno objetivo. É o oceano sem fim, do qual se origina a vida e para o qual a vida retorna, e permanece para sempre o mesmo” (JUNG, 1988, p.233). Mas se os conteúdos desse inconsciente coletivo são os arquétipos, e conforme o próprio Jung, a sua origem se deve às experiências ancestrais do homem, incluindo seus antepassados animais, culminando na fundação do *homo sapiens*, o que podemos concluir da atemporalidade do inconsciente coletivo em seu viés de base eterna e eterno objetivo, de onde a vida se origina e para o qual a vida retorna?

Se levarmos em conta a Vontade de potência em seu papel de força impulsora da vida como um todo e seus efeitos como desdobramentos de disposições hierárquicas, o inconsciente coletivo sugerido por Jung pode ser identificado com o *si-mesmo* apontado por Nietzsche, desde quando este *si-mesmo* seja reconhecido como pluralidade de forças, que se relacionam pelo movimento incessante que é a Vontade de potência.

Sendo assim, em primeira instância, o inconsciente coletivo assim como o *si-mesmo*, podem ser identificados com o caos, onde os arquétipos compreendidos como conteúdos correspondem ao primeiro grau de organização desse caos, que se estratifica pelos efeitos da Vontade de potência dando continuidade ao surgimento de novas etapas da estruturação de nossa constituição psíquica, a exemplo dos complexos, que por sua vez desembocam nos tipos psicológicos.

Se de acordo com Jung, o inconsciente coletivo atua através da compensação, de modo a suprir o que a consciência não pode resolver por si mesma, estaremos de algum modo sempre retornando a essa caverna, que Nietzsche denomina *si-mesmo* e Jung *inconsciente coletivo*, mas se ao observamos essas correlações conceituais através de uma perspectiva hierárquica, detectamos que nas profundezas do inconsciente habitam o “caos”. Seriam então os arquétipos a primeira etapa de diferenciação que surge como efeito da Vontade de potência conferindo ao corpo o seu status de grande razão de modo a garantir a sustentação da consciência?

Além dos arquétipos, quais são e como se relacionam as estruturas que permitem este tipo específico de manifestação da vida que é o bicho homem? De quais tipos de afetações é feito um

Eu? Quais as afetações mais comuns entre nós? O que caracteriza o tipo homem diferenciado, que com o reflexo da própria imagem nos serve de símbolo máximo? O que faz de Jesus, esta espécie de símbolo? O que nele se reúne para tanto? Seria o todo? O que podemos entender deste todo numa perspectiva que sugere “afinação”? A afinação aqui nada mais é que a sintonia entre a diversidade de forças que compõe uma unidade singular. É quando o fluir conspira para funcionar de uma maneira específica sem nenhum plano preestabelecido. Trata-se de um transbordamento integral que desemboca em um ser; aquele andamento fluido que entendemos por natural. Quais forças transbordavam do “filho de Deus”? O que os homens já possuíam em si mesmos para se identificarem com Jesus? Quais as suas faces refletidas em Jesus? Que forças elegeram Jesus um símbolo tão poderoso?

Como já havia destacado Heráclito em seus termos de transformação, o fluido da vida é inesgotável e inescapável de si na medida em que tudo é um.

Eu diria mesmo que a noção de Heráclito fornece a base para todo o modelo nietzschiano, pois, nos termos mais brutos, o modelo de Nietzsche é o de Heráclito, com o nome "Vontade de poder" dado àquela "uma lei divina que nutre todas as leis humanas". Assim, Nietzsche fala de uma "multiplicidade conectada por um modo comum de nutrição [Ernährungs-Vorgang], chamamos vida" (WP, 641) e "vida é vontade de poder" (BGE, 259). [...] A noção heraclitiana de que tudo é um era de grande interesse para Nietzsche, não apenas como modelo para sua própria noção de Vontade de poder, mas também porque lhe deu uma solução para combater a visão dualista do mundo e o problema que se seguia do metafísico. [...] Segundo Heráclito, tudo é um. Todos os opostos fazem parte de uma força ou unidade original. O fluxo experimentado ao nosso redor é um processo de mudança que ocorre de uma qualidade para sua oposta, que é iniciado pela unidade original da qual eles fazem parte. Heráclito descreveu esse processo como um 'retorno a si próprio': 'A estrutura divergente que concorda consigo mesma deve voltar a si mesma, como aquela do arco ou da lira '(fragmento 51) ( HUSKINSON, 2004, p.82-83).

A este fluido que torna possível a vida e pode ser identificado com a própria vida, Nietzsche denominou Vontade de potência. Potência - de potencial e de força. Vontade - impulso incondicional. O estado de *fado*, é aquele como de uma laranja inteira, o de *livre vontade* é o da laranja cortada em pedaços. Estes pedaços de laranja agora têm sua própria vontade e todos eles são forças que caracterizam a Vontade de potência. Nessa luta entre ser atraído para o todo da laranja que caracteriza o *fado* e seguir a própria sina arrastado pela *livre vontade* que reúne sua multiplicidade de forças e lhe configura como singularidade, o pequeno, o médio e o grande Eu vão sendo forjados.

## II.10 - A eterna reconstrução da Vontade de potência

Os aprendizados ao longo da vida proporcionam ao indefinido Eu, diferentes intensidades de se relacionar consigo mesmo através do mundo. Os afetos<sup>46</sup> são frutos desses acúmulos de experiências que vão regendo a qualidade e a intensidade das forças que nos constituem e nos impelem a determinadas direções. Em um primeiro plano podemos dizer que os afetos são efeitos dos contatos entre as forças que caracterizam a Vontade de potência. Os instintos são uma espécie de registro afetivo que se consolidou na experiência e que passa a nos requisitar devido às imposições das circunstâncias que os forjaram. É o afeto que repete sempre o mesmo querer, independente da atualização do modo de satisfazê-lo. As pulsões são os frutos das interações entre estes afetos e a realidade externa. Uma pulsão é aquilo que direciona. É o portavoiz e o fio condutor de uma manifestação afetiva. O agir do instinto, por exemplo, pode ser lido como uma pulsão. Impulsos implicam numa conotação mais geral. É tudo aquilo que impulsiona. É todo auto-movente que sendo força ou forças se move com o seu próprio motor que o caracteriza como tal. Quereres que de antemão, não se pretendem a nenhuma finalidade, apenas se manifestam.

O que seria da diversidade do todo sem toda esta variedade de forças? Atuantes no bicho homem através dos afetos, instintos e pulsões, essas forças vão ganhando novos contornos como se estivessem subindo uma escada da transformação. A cada degrau, um novo estágio de percepção e compreensão. O problema da unilateralidade se dá justamente aí. Esta possibilidade de subir os degraus rumo à luz da consciência, de certo modo, pode nos afastar das nossas raízes, ou seja, da nossa base instintiva, nos colocando diante do risco da unilateralidade. O problema é que mesmo negligenciada, esta base não deixa de exercer a sua influência, e este impasse nos obriga a uma equação. É desta equação que se trata o projeto filosófico de Nietzsche de *tornar-se o que se é* e a proposta de *individuação* de Jung.

Forjado entre a “selvageria” dos instintos e a “polidez” da consciência, o indefinido Eu é obrigado a conviver com esta indefinição, e isso o angustia. O diagnóstico da realidade, segundo Heráclito, levou Nietzsche a se perguntar o que fazer com tantas forças em eterno processo de reconstrução.

Antes de mim não há essa transposição do dionisíaco em um páthos filosófico: falta a sabedoria trágica — procurei em vão por indícios dela inclusive nos grandes gregos da filosofia, aqueles dos dois séculos antes de Sócrates. Permanece-me uma dúvida com relação a Heráclito, em cuja vizinhança sinto-me mais cálido e bem-disposto do que em qualquer outro lugar. A afirmação do fluir e do destruir, o decisivo numa filosofia dionisíaca, o dizer Sim à oposição e à guerra, o vir a ser, com radical rejeição até mesmo da noção de “Ser” — nisto devo reconhecer, em toda circunstância, o que me é

---

46 “Por afeto entendo um estado de sentimento, caracterizado, de um lado, por inervações perceptíveis do corpo e, de outro, por uma perturbação peculiar do curso das ideias. Emprego afeto como sinônimo de *emoção*” (JUNG, 1991, p.387).

mais aparentado entre o que até agora foi pensado. A doutrina do “eterno retorno”, ou seja, do ciclo absoluto e infinitamente repetido de todas as coisas — essa doutrina de Zaratustra poderia afinal ter sido ensinada também por Heráclito. Ao menos encontram-se traços dela no estoicismo, que herdou de Heráclito quase todas as suas ideias fundamentais (NIETZSCHE, 1995, p.43).

Diante de toda esta inconstância que caracteriza a vida e a nós como partes da mesma, de que forma podemos ser senhores de si, no sentido de usufruir da própria plenitude? Seria este senhor, o *Übermensch*? Será ele, o príncipe da plenitude?

Zaratustra é o anunciador que se experimenta como uma cobaia de suas próprias pregações, e Nietzsche é o patologista que diagnostica as enfermidades a serem curadas, examinando a si mesmo e o seu tempo como um protótipo de suas crias. O que Nietzsche experimentou do seu Zaratustra e do *Übermensch*? Quais foram os indícios e constatações que lhes fizeram dar vida a estes personagens tão simbólicos? Pois o método de sua filosofia experimental, consiste em “fotografar” constatações que se dão pelos afetos. O suor que brota pelos poros da nossa pele, é uma constatação de um tipo de transbordamento daqueles que podemos ver e tocar, mas há uma espécie de transbordamento que diferentemente do suor, não podemos ver e nem tocar, mas sabemos da sua existência porque podemos senti-lo. O interesse de Nietzsche, através da sua filosofia experimental, é descrever como se dá o processo destas forças que inevitavelmente percebemos - destas forças que somos. Uma explicação do tipo metafísica que cinge a realidade, é cômoda demais para Nietzsche, porque não leva em consideração este constante processo de transformação do todo apontado por Heráclito. Todo o seu ataque à metafísica se deve ao seu descontentamento a este tipo de ilustração que desconsidera o movimento e sua impossibilidade de inércia e separação que caracteriza a totalidade da realidade.

Como já foi dito aqui, o *eterno retorno* é o inescapismo do *pathos* que é a vida com seus conjuntos de multiplicidades, que por mais diferenciados que possam se tornar, não podem se destacar do todo, do *fado* que reúne tudo em um. Neste viés de entendimento, toda morte é uma transição que passa pelo retorno ao todo em seu estado de indiferenciação. Os arquétipos são como molduras que se efetivaram em estrutura psíquica, e funcionam como mecanismos que possibilitam a cada espécie a sua própria forma de interagir com a realidade. Dentre estas espécies, se encontra o bicho e o homem. Quantos tipos de “moldura” temos para cada uma destas espécies? Quais delas temos em comum com os outros bichos e quais delas são exclusivamente nossas?

Os complexos junguianos ilustram bem o tipo de moldura em seu viés estritamente pessoal. São eles que condicionam nossas diferenças psíquicas mais singulares dentro da

mesma espécie. Por outro lado, os arquétipos representam molduras universais presentes em todos nós. Molduras estas que se estratificaram através de experiências recorrentes que englobam toda a nossa ancestralidade. Mas o que dizer da atemporalidade do inconsciente coletivo? Seria este inconsciente, correspondente à totalidade de forças que compõem a realidade, em seu estado de indiferenciação? Será que onde somos caos é que somos absolutamente iguais? Onde somos indiferentes, onde habitam apenas forças que não possuem nenhuma opção que não seja afirmar-se como tal?

## **II.11 - A luz da consciência e suas implicações**

Para fins ilustrativos, podemos interpretar a realidade humana como um princípio de diferenciação. Inicialmente, ao nos afastarmos do estado de indiferenciação, um conjunto específico de forças começa a se distinguir gradualmente do todo. Entretanto, é fundamental observar que estamos continuamente impelidos a retroceder, uma vez que somos inexoravelmente vinculados à nossa origem indiferenciada. Este processo ininterrupto de distinção e retorno à fonte está intimamente relacionado com a gênese dos símbolos. Quando é afetado, o bicho homem gera registros, e tais registros são representações imediatas do que foi sentido. Situações que se repetem com qualidades e intensidades similares, requisitam seus respectivos registros, e tais registros atuam amparados no saber que se impregnou afetivamente. É bem provável que daí venha o saber dos instintos. Nesta mesma lógica, poderíamos dizer que os arquétipos são uma espécie de registro distribuídos em disposições hierárquicas. A cada afastamento do todo indiferenciado, que vai se desdobramento em seu processo de singularização e subindo a escada rumo à luz da consciência, há um novo tipo de registro que passa a carregar um saber diferente.

Ao argumentar que o cristianismo já vinha sendo preparado há séculos, praticado nos mais diversos cultos e rituais ao longo de um certo período da história, Jung está nos dando um exemplo desta espécie de desdobramento que parte de raízes profundas e tende para a consciência. Um novo modo de perceber o mundo, uma nova espécie de cognição afetiva, se desdobrava como conjunto de forças que desembocaram em seu símbolo máximo – Jesus Cristo. Cristo é a persona que veste este conjunto de forças, da mesma forma em que o uniforme de alferes confere identidade a Jacobina. O que vinha sendo germinado no inconsciente, culminou em um demarcador de eras e condicionou o bicho homem a uma nova forma de se relacionar com a vida. Para Jung, a supressão dos instintos foi um passo necessário para a

germinação deste novo degrau de consciência suscitado pelo cristianismo. “Com efeito, o desenvolvimento do homem ocidental exigia, naquela fase de decadência do império romano, a repressão da vida instintiva a fim de que a consciência melhor se diferenciase. E era este, precisamente, o programa da nova religião” (SILVEIRA, 1981, p.74). No entanto, Jung pontua esta necessidade como temporária, até mesmo por entender que as forças instintivas nunca poderão ser domadas completamente, e que depois dessa fase de diferenciação, estará em curso uma nova reaproximação entre a vida instintiva e os novos valores espirituais de nossa cultura. O que Nietzsche considera nocivo, Jung considera necessário, mas a partir do momento em que destaca tal necessidade como temporária, principalmente por reconhecer a primazia dos instintos, acaba convergindo mais uma vez com Nietzsche, e este reconhecimento dos instintos como parte de nossa base fundacional psíquica, é uma das evidências do *eterno retorno*, e isso quer dizer, que por mais que ascendamos rumo à luz da consciência, não há como escapar completamente da caverna, pois a luz sempre precisará dela para brilhar.

A concepção de Deus, pode muito bem variar conforme épocas e lugares, mas a força ou as forças que nos induz a este tipo de simbologia, continuarão a atuar independente da persona que cada um der. A persona representa a imagem que um sujeito requer para reconhecer a si mesmo, e por conta desta sina inescapável do espelho, são possíveis tantos deuses quanto conseguimos refletir. O que tem no deus cristão que continua a fazer tanta gente a se identificar? Será possível um novo deus capaz de ocupar o lugar do deus cristão, assim como este ocupou o lugar dos deuses gregos? Quanto tempo seria necessário para tal ascensão?

Conforme a doutrina do Eterno retorno, as mesmas forças de sempre estarão fadadas a retornar atualizadas pela experiência que não cessa, e é por conta desta sina, que muitos deuses ainda poderão vir à luz. Desta mesma forma podem ressurgir todo tipo de manifestação que encontra no bicho homem o seu veículo mais vasto. Estamos sujeitos a todo tipo de delírio coletivo, dos mais nobres aos mais mesquinhos. O mundo que temos é o reflexo desses “delírios”, e nisso consiste a importância do que se é cultivado. Livros, músicas, danças e poemas, são reflexos da nossa alma, que se engrandece ou se apequena conforme a própria imagem. Pois não esqueçamos que alma, no sentido empregado por Nietzsche, trata-se de um acúmulo que envolve experiência e cultivo.

Todas as expressões artísticas são formas de nos enxergarmos no espelho. Na verdade, todas as expressões humanas. O que os nossos tempos estão expressando com grandeza? Temos grandeza para expressar? O que tem sido cultivado por nós? O que tem consistência, profundidade? O que realmente importa para os nossos afetos mais importantes? Que afetos são

estes? O que se reúne em nós, com a sua mais nobre força? Quais forças participam desta reunião? Todas elas?

Se Nietzsche tivesse a oportunidade de tomar conhecimento do que se passa em nossos tempos, estes do século XXI, que males diagnosticaria? Qual o ponto mais crítico do mundo que temos cultivado? O que necessita ser curado com urgência? Se tudo é psíquico, como ele mesmo atesta com o endosso de Jung, não é exatamente por aí que se deva começar o tratamento? Quais os afetos regentes do mundo que temos no momento? Que remédio Nietzsche nos receitaria? Zaratustra?

Por ser o grande mestre das perspectivas, Nietzsche sempre nos alertou que não é saudável dogmatizar nenhum horizonte. Os seus antídotos são apenas referenciais para o cultivo de frutos exuberantes. Assim como Hipócrates<sup>47</sup> tornou-se o grande símbolo da medicina, Nietzsche há de ser reconhecido um dia como o grande símbolo da cura psíquica, e Jung, sendo um médico da mente por formação, parece ter sido um dos primeiros a reconhecer este fato. Partindo dos diagnósticos desse grande patologista, Jung tentou identificar como um médico legista, os “poros” por onde escoam tantas forças? O que temos no corpo para tanto? Como se reúne em nós este conjunto de forças carregadas de história? O que desse todo nos concebe indivíduos? Do que a nossa espécie é capaz?

## II.12 - As hierarquias impulsionadas pela Vontade de potência

Quando se trata do psíquico, este objeto de estudo em comum entre Nietzsche e Jung, não há muitas ferramentas que se possa medir com precisão o peso de suas manifestações. Diferente da medicina que trata da parte física do corpo, que dissecando-o consegue entender boa parte do seu funcionamento, as investigações acerca do psíquico não tem muito o que “apalpar”, de modo que, o primeiro passo na tentativa de mensurá-lo de alguma forma, consiste em um exercício de auto-observação. Partindo desta espécie de autoanálise, o filósofo conseguia perceber no outro o que temos em comum e o que nos diferencia, o que nos eleva e o que nos degenera, e por entender que o mundo que temos é a manifestação dos nossos afetos, se pergunta o que é preciso cuidar para não desembocarmos em catástrofes terríveis como guerras mundiais. O que não podemos negligenciar da casa em que vivemos, o planeta terra, para não sofrermos consequências desastrosas? Não esqueçamos que tudo é psíquico e algumas forças são como nitroglicerina. Quais os delírios psíquicos desses nossos tempos? Clamores pelo

---

<sup>47</sup> Estudioso grego da área de saúde do século 460 a.C, considerado por muitos como o pai da medicina.

retorno de regimes ditatoriais? Revolta de alguns privilegiados sociais com o acesso dos serviçais à sala de estar? O que faz o reacionário se manifestar? O medo de perder o que tem, ou de perder a exclusividade em ter? Não seria toda esta reação, fruto do costume de olhar de cima? Da mesma forma em que é difícil para um rei se sentir um súdito, é muito difícil para o patrão ver um serviçal como igual. Quantos milênios serão necessários para limpar todo este ranço? Quantos preconceitos mais, serão precisos para justificar estes afetos? O quanto de racismo está entranhado no corpo? O quanto nossos afetos preservaram destas experiências infames? Como investigador da alma que cresce com a acumulação de experiência, o que Nietzsche identificaria como motivo para a aversão dos alemães em relação aos judeus? Seria a inveja de sua prosperidade, como se eles fossem os garimpeiros usurpadores do ouro que lhes pertenciam? Da mesma forma, o que incomoda tanto no povo negro? O seu potencial, sua aparência, ou seu histórico de subserviência? O que falta ao povo negro para serem respeitados como iguais da mesma espécie? O que tem no racista de tão forte? Que afeto predomina nesta inclinação?

A ascensão de uma classe sempre vai incomodar a que já estava por cima e se acostumou a olhar para baixo. Trata-se de uma questão de costume mesmo, alimentado pelo impulsionamento de afirmação que Nietzsche caracteriza como Vontade de potência. É como se cada conjunto de forças que a compõem se organizasse naturalmente em seus respectivos patamares de acordo com o seu poder de afirmação. É assim que Nietzsche entende o afloramento das hierarquias a nível profundo, e não consegue vislumbrar um mundo nivelado entre iguais. No seu entender, gênios como Napoleão e Goethe, por exemplo, são forças da natureza que brotam como num acidente, e não adianta insistir a querer nivelar tipos como esses à média que corresponde à massa. Para Nietzsche, a hierarquia é definida pela natureza, e uma cultura que se preze não pode menosprezar este fato. Por outro lado, a nossa sina de expandir a consciência gera conflito entre o querer dos afetos e o que às vezes decidimos pela conveniência que é própria do nosso modo de avaliação consciente impregnado de lógicas e associações. O indefinido Eu muitas vezes adoce caso a sua consciência cresça demais a ponto de atrofiar os seus instintos. Este tipo de dissociação consigo mesmo, em alguns casos, corresponde ao que Jung denomina neurose. É sabido que o cristianismo gerou muita neurose como histeria,<sup>48</sup> a ponto de no século XIX ter sido necessário a invenção de um recurso como o vibrador para o tratamento de mulheres histéricas, que consistia basicamente em auxiliá-las na descarga de sua libido sexual represada. Uma cultura que não atende estas necessidades básicas do corpo e tantas outras que a nossa espécie demanda, cultiva o adoecimento da alma de seu povo e gera

---

48 “Freud chegara à conclusão de que as neuroses, como a histeria, a neurose obsessiva, a neurastenia e a neurose de angústia (fobia), teriam sua causa imediata no aspecto “econômico” da energia psíquica, ou seja, num represamento quantitativo da libido sexual” (ZIMERMAN, 1999, P.23).

todo tipo de enfermidade psíquica, que pode vir a somatizar-se em “feridas” na própria carne. Se o cristianismo brotou como uma “pandemia” psíquica que ainda surte os seus efeitos, o que mais contribui para o adoecimento da nossa alma em nossos dias? Quais os gatilhos das neuroses que operam em nossos tempos?

Todos somos impulsionados pelos nossos “delírios”, mas é importante saber qual a qualidade deles. O que precisamos cultivar em nós para desfrutarmos de “delírios” mais saudáveis? Somos interesseiros por natureza, porque o corpo se interessa primeiro. O corpo é o reino dos afetos, de modo que o interesse da consciência, só pode ser de segundo plano<sup>49</sup>. Nenhuma Bíblia pode dirigir o que realmente somos, e esta pretensão favorece ao império da hipocrisia. Nenhum imperativo categórico serve para todos. A parte que nos cabe é cultivar o que temos de essencial no sentido de força que afirme a nossa saúde, e sem dúvida, isso implica em um mundo saudável também, se considerarmos que nada está separado porque tudo é psíquico.

A filosofia de Nietzsche sempre foi do futuro. Partindo das investigações sobre o reino dos afetos, queixa-se inicialmente dos estabelecimentos de ensino, por se ocuparem de educar para o ganha pão negligenciando cultivos importantes para que cada indivíduo possa *tornar-se o que se é*. Ao se dar conta do reino das forças que nos regem e da inconstância que lhe é própria, Nietzsche se pergunta o que faremos com tudo isso que não domamos. A autópsia filosófica experimental de Nietzsche se encaixa tão bem no nosso tempo quanto no século em que Nietzsche viveu, o século XIX. Pois o seu diagnóstico sempre serviu ao futuro e continuará a servir na medida em que o foco de suas preocupações aponta para o cultivo das forças que somos. As crias do nosso comportamento vão sempre reivindicar o seu lugar. Se as bases de forças básicas continuam a sustentar nossa realidade e não há como escapar de suas garras, tudo estará sempre a se refazer. Este é o retorno eterno, e não há saída para este *pathos*.

---

49 “Acho que a consciência, em verdade, não pertence a existência individual do ser humano, porém, muito mais do que nele é natureza social, senso de rebanho, e que, como se deduz disso, também só se desenvolveu precisamente em relação à sua utilidade social e como rebanho” (NIETZSCHE, 2016, p.366).

## CAPÍTULO III - UMA BREVE GENEALOGIA DA VONTADE DE POTÊNCIA

### III.1 - As influências e os primeiros esboços da tese

Fundamentada tanto em Heráclito quanto em Schopenhauer, a Vontade de potência intuída por Nietzsche, contou com a representação de Dioniso e Apolo em suas primeiras tentativas de esclarecê-la no reino da linguagem, onde Dioniso corresponde à erupção indomável de forças e Apolo à contenção que dá forma a estas forças. Para Nietzsche, Apolo seria algo do tipo das categorias kantianas, emoldurando e condicionando as forças insanas de Dioniso, dando um horizonte aos “bichos selvagens” que não descansam em suas indomáveis manifestações. É na obra *O Nascimento da Tragédia* (1872), que Nietzsche explora implicitamente o conceito de enantiodromia sugerido por Heráclito. Este conceito, sustenta que uma grande força seguindo em uma direção gera uma força no sentido oposto, e tal oposição de forças, em Nietzsche é representada por Dioniso e Apolo. Contudo, percebemos nesta obra uma aproximação mais explícita do conceito de Vontade de Schopenhauer, e “como bem percebeu Szondi, “dionisiaco” e “apolíneo” em Nietzsche aparentam muito bem corresponder a “Vontade” e “Representação” em Schopenhauer, respectivamente” (DEBATIN, 2019, p.134). Mas o ponto a ser destacado como delineamento da Vontade de potência, é o caráter transvalorante já presente nesta fase do pensamento nietzschiano. Conforme Debatin, para Schopenhauer, na tragédia, transcorre a dialética da afirmação e negação da Vontade que se anulam no drama trágico, enquanto para Nietzsche ocorre a afirmação do dionisiaco em detrimento do apolíneo, e assim Nietzsche vê a tragédia a partir de uma perspectiva positiva, por ter a capacidade de justificar esteticamente o mundo e a existência. Certamente, podemos destacar que lança-se aí uma abertura para a criação imposta pela Vontade ao invés de sua autossupressão. Para Debatin, é neste ponto que a Vontade em Nietzsche começa a ganhar contornos transvalorantes, afastando-se da concepção da Vontade de Schopenhauer, e isto é ressaltado na reedição de 1888 intitulada *O Nascimento da Tragédia, ou Helenismo e Pessimismo*, onde é feita uma crítica de sua adesão a este pensador.

Apesar dessa notória adesão a Schopenhauer em suas investidas filosóficas da juventude, é possível encontrar traços deste viés transvalorativo que marca a originalidade do pensamento de Nietzsche, assim como indícios do que viria a ser a Vontade de potência, antes mesmo da publicação de *O Nascimento da Tragédia*. Para Métayer O poema “*An die Melancholie*” (À melancolia), datado pelo próprio Nietzsche de julho de 1871, é o cerne da gênese da Vontade de potência. Segundo este autor, o primeiro ponto a ser destacado no poema é a visão imoralista

proposta por Nietzsche que vai na contramão de uma ordem do mundo, mas no entanto, é possível perceber uma inversão do tema pessimista da devoração universal numa afirmação que sugere a expansão da vida, resguardando características que viriam a ser da Vontade de potência como possibilidade de superação de si. Na sequência, percebe-se também a indistinção entre o orgânico e o inorgânico presente neste conceito, numa passagem onde o comentador destaca que uma estranha continuidade é estabelecida entre “o amontoado de rochas inertes” e a “sedução” da flor. No entanto, o ponto central desta análise, destaca a superação existencial da oposição entre sujeito e objeto promovida por Nietzsche, entendida por esse comentador como um passo a mais em relação à intuição de Schopenhauer, ao se distanciar da noção de Mundo como apenas representação e entendê-lo como “vontade” numa ancoragem física, pessoal e profunda.

Em seus *Escritos sobre Educação (1872)*, que reúne cinco conferências da época em que vivenciava a experiência de jovem professor na Universidade da Basileia, Nietzsche ainda não havia cunhado a expressão Vontade de potência, mas já se deparava com a necessidade de ajustar esta multiplicidade de forças que somos sob a condição de bicho homem, numa espécie de cultivo de autenticidade que se traduza em plenitude. O exercer da plenitude sempre foi a preocupação central do projeto filosófico de Nietzsche – daí a necessidade de transvaloração, e se em *O Nascimento da tragédia (1872)* discutia o problema sob o véu de um filólogo que escavava a cultura grega, em seu papel de professor viu na prática o mesmo problema sob o prisma da educação.

Para Nietzsche, a educação está longe de ser totalmente instruir e informar, não é uma aprendizagem no sentido tradicional do termo, mas é sobretudo fazer despertar os sentidos para a elevação da cultura, quer dizer, afirmar a vida e o mundo na sua tragicidade; não se trata somente de conhecer mais e melhor o homem e o mundo, mas antes de impulsionar outras e novas possibilidades e aspirações naqueles homens que estivessem dispostos a isto. Contudo, uma educação como esta, para o raro, o excepcional, o superior, uma educação assim exigia certamente muito mais do que uma receptividade amistosa, requeria sobretudo um esforço de criação, elevação e superação de si [Selbsüberwindung], uma condição prévia que de fato não pode, segundo Nietzsche, ser encontrada em todos os homens (SOBRINHO, 2007, p.37).

O Nietzsche que valoriza os diferentes aspectos da nossa condição humana, que vão das sensibilidades à razão; que valoriza o corpo e o espírito como mesmos, carrega na sua proposta pedagógica o esboço de uma cultura superior a exemplo dos gregos, que une filosofia e arte para dar plenitude à existência e nos obriga a encarar a tragicidade da vida através da nossa condição de agentes criativos em constante processo de transformação. “Os gregos aprenderam pouco a pouco a organizar o caos voltando-se para si próprios, conforme o ensinamento délfico, dando ouvidos às suas autênticas necessidades e deixando morrer as suas necessidades artificiais”

(NIETZSCHE, 2007, p.176).

A partir dessa perspectiva nietzschiana, o que podemos entender como autênticas necessidades a exemplo dos gregos? Se a cultura é o que determina as nossas necessidades, o reconhecimento de necessidades autênticas logo implica em um conhecimento de si.

Assim o autoconhecimento se torna oniconhecimento no tocante a tudo que passou: tal como, numa outra cadeia de raciocínio, aqui apenas aludida, a autodeterminação e auto-educação dos espíritos mais livres e longividentes poderia tornar-se onideterminação, no tocante a toda a humanidade futura (NIETZSCHE, 2008, p.76).

O conhece-te a ti mesmo propagado por Sócrates, em Nietzsche ganha contornos pedagógicos para que se aprenda a conhecer o que temos à nossa disposição em termos de potência, diferente das intenções de Sócrates, que no seu entender pregava uma pedagogia da domesticação que adoece.

De acordo com Larrosa (2009), a máxima “torna-te aquilo que és” aparece pela primeira vez na obra de Nietzsche em um trabalho sobre Teógnis por volta de 1865 a 1869, sendo um dos lemas da III Consideração Intempestiva. Nietzsche sonhava com um educador filósofo que o ajudasse a cumprir esse lema:

Este educador filósofo com quem eu sonhava poderia, não se deve duvidar, não somente descobrir a força central, mas também impedir que ela agisse de maneira destrutiva com relação às outras forças; eu imaginava que sua tarefa educativa consistiria principalmente em transformar todo homem num sistema solar e planetário que me revelasse a vida, e em descobrir a lei da sua mecânica superior (NIETZSCHE, 2007 p. 143).

Esse educador, na concepção de Nietzsche, seria o responsável por “adestrar” o equilíbrio das forças presentes em cada universo individual do jovem educando, e mais do que um adestrador dessas forças, este educador deveria ser o exemplo em pessoa desta meta. Schopenhauer foi para Nietzsche este exemplo, que a esta época o enxergava como alguém capaz de manter coerência entre a sua vida e a sua obra.

Analisando a importância que Nietzsche dá a esse lema *torna-te aquilo que és*, presente nas três fases do seu pensamento, percebe-se um Nietzsche também coerente com sua proposta pedagógica de formação – *Bildung*, preenchendo-se e esvaziando-se de suas influências culturais que passam pelo romantismo, pela cultura grega, por Schopenhauer e Wagner, chegando às ideias de *Espírito livre* e *Übermensch*.

As desconstruções morais, religiosas, políticas e educacionais presentes no primeiro

momento de sua filosofia em consonância com o alvo negativo de *O Mundo como Vontade e Representação* de Schopenhauer, propõem um esvaziamento cultural como pré-requisito para o indivíduo tornar-se ele mesmo, pois este “imperativo de ser sujeito acentua essa sensação de solidão, de heroica solidão, como a condição e partida de um sujeito que não pode confiar agora nem na religião, nem na sociedade, nem no Estado, para encontrar seu próprio caminho” (LARROSA, 2009, p. 42).

Esse esvaziamento da primeira fase do pensamento nietzschiano deixa de ser suficiente, e *Humano Demasiado Humano (1878)* marca o rompimento de Nietzsche com suas influências, especialmente com Schopenhauer, ao demonstrar a necessidade de pôr algo no lugar desse esvaziamento, e a partir de então suas investigações são fortalecidas ligando a crítica à educação à crítica à moral e à religião.

Nietzsche entende que nós somos passíveis de comportamentos condicionados, ou seja, somos aquilo que cultivamos. A sua noção de alma, deixa claro que o acúmulo de afetos que a concebe, está em constante atividade como o rio de Heráclito em seu fluxo imanente, metamorfoseando-se em suas batalhas e em seus enlaces. A principal descoberta de Nietzsche como educador, foi este entendimento de como a nossa psique se acomoda em condicionantes estruturados. As mais diversas predisposições instintivas podem ser educadas para as mais diversas direções, embora não percam a finalidade primordial, a exemplo daquelas em que o desejo sexual persiste, independentemente do objeto de atração. Ao perceber esta plasticidade de nossos impulsos mais ancestrais, Nietzsche, na qualidade de professor, pôde observar diretamente o comportamento dos seus alunos e perceber que muitos deles se tornavam meros reprodutores automáticos da cultura vigente, e não demorou para entender que tudo no território humano é uma questão de cultivo.

Partindo destas constatações, somos motivados a indagar o que Nietzsche cultivou em si como pensador e quais as influências determinantes para o desenvolvimento do seu “sistema” filosófico e do conceito aqui analisado, considerado central em seu pensamento - a Vontade de potência.

De acordo com Sommer, em sua investigação sobre o que Nietzsche leu e o que não leu, o leitor que busca uma sistematização na obra de Nietzsche, estará fadado à frustração. No seu entender, a filosofia nietzschiana caminha pelos rumos da suspeita, constituindo-se como majoritariamente aporética, mas ressalta que o leitor que se afina com Nietzsche ao apreender o pensamento como movimento, sente-se completamente em casa. Neste mesmo trabalho investigativo, Sommer chama atenção para a inveracidade de Nietzsche ao relatar o seu

primeiro contato com o pensamento schopenhaueriano. Tal relato é feito em sua “Retrospectiva sobre meus dois anos em Leipzig” (“*Rückblick auf meine zwei Leipziger Jahre*”) do outono de 1867, descrevendo os pormenores do seu primeiro contato com a obra *O Mundo como vontade e representação* nos idos de 1865. No entanto, a declaração de que a obra de Schopenhauer o era completamente estranha até aquele primeiro contato no alfarrabista em Leipzig, entra em contradição com as referências a Schopenhauer encontradas em anotações de sua autoria feitas alguns meses antes no tocante à palestra *História Geral da Filosofia*, de Carl Schaarschmidt, de quando era estudante na Universidade de Bonn.

Independente da inveracidade do relato de Nietzsche sobre o seu contato com o pensamento schopenhaueriano, é inegável a forte influência deste filósofo em seu trabalho. Mas o que havia em Schopenhauer para chamar tanto a atenção de Nietzsche? Levando em conta a sua própria defesa do reino dos afetos como determinantes do mundo que percebemos e nos atrai, não seria tal interesse, uma questão de identificação?

Em sua análise pormenorizada da narrativa da experiência transtornante da leitura de Schopenhauer, ele versa também sobre como o alter-ego do estudante estava disposto a tal experiência: Schopenhauer caía em solo fértil, já que o mundo de certo modo já havia desgostado o jovem Nietzsche com “experiências e decepções dolorosas” (SOMMER, 2019, p.11).

O que de Schopenhauer, Nietzsche constatou em suas próprias experiências? Qual foi a colheita mais frutífera deste contato para o jovem Nietzsche e para o transcorrer de sua filosofia?

A Filosofia da imanência de Schopenhauer tem seu ponto de partida no corpo, que pode ser traduzido como efeito da manifestação do imanente. Assim também é a filosofia experimental de Nietzsche. A filosofia de Nietzsche parte de constatações sentidas na “pele” através do corpo, e a filosofia de Schopenhauer também. Para Fonseca (2009), “toda metodologia e os argumentos nietzschianos na verdade provêm de fontes schopenhauerianas, e nos parecem modificações que se aproveitam de pontos controversos” (p.297).

Com base nestas constatações iniciais, de maneira alguma temos o direito de desmerecer a autenticidade do pensamento de Nietzsche, pois no âmbito da realidade humana, sempre há um modo típico de entendimento que caracteriza o toque pessoal de um certo indivíduo, e tal modo de perceber, muitas vezes é típico de um certo grupo ou até mesmo de indivíduos sem nenhuma ligação aparente.

Embasando-se na ideia de tipos psicológicos de Jung, digamos que haja apenas dois grupos de tipos entre os indivíduos: o tipo introvertido e o tipo extrovertido. O tipo introvertido,

é aquele indivíduo voltado para a própria interioridade, o mundo dele é a sua própria imaginação e o lado de fora, a realidade externa, serve apenas para despertá-la. O extrovertido por sua vez, é o indivíduo com as suas atenções voltadas prioritariamente para a realidade externa, para o mundo que não sai da nossa frente e interage com todos nós, queiramos ou não. Sendo assim, os seus impulsos de ação como indivíduo, estão em um grau de influência em maior sintonia com o mundo das coisas, ou seja, o mundo dos objetos e seus acontecimentos. Partindo destes dois tipos, classificaremos Nietzsche e Schopenhauer como dois indivíduos pertencentes ao grupo dos introvertidos. Mesmo munidos de todos os seus caracteres pessoais que lhe conferem a impressão digital de suas personalidades, Nietzsche e Schopenhauer coadunam de um modo em comum de perceber típico dos introvertidos que são. Voltado para a sua interioridade, Schopenhauer constatou que havia dentro de si “erupções de forças”, e indagou-se a respeito de sua origem, convencendo-se de que este motor central seria o que denominou Vontade. Nietzsche da mesma maneira, se deparou com tais “erupções”; algumas delas vinham em forma de pensamentos que o sacudiam, e quanto mais mergulhava para encontrar o fundamento destas erupções, mais se aprofundava em pensamentos. A cada ponto de chegada, uma nova largada, e Nietzsche nada conseguia conter. Tudo já não era mais o mesmo em tão pouco tempo, e a cada mudança, um novo olhar, uma nova porta que vai abrindo portas e assim por diante. Nada restou para Nietzsche, a não ser, defender a verdade das perspectivas. Como um filósofo genuíno, que Nietzsche sem dúvida foi, é certo dizer que a filosofia brotou nele naturalmente, e sendo um filósofo introvertido, certamente escutou muito cedo estas forças que um dia viria a batizá-las de Vontade de potência. Schopenhauer sem dúvida foi um educador para Nietzsche, mas a afinidade entre esses dois pensadores em um primeiro momento, trata-se de uma questão de identificação. Poderíamos argumentar que Nietzsche passou a filosofar aos modos da filosofia de Schopenhauer depois de ter tomado conhecimento de tais ideias através do seu ilustre educador, e diríamos que a partir de então passou a prestar atenção em si mesmo como método do seu mais novo filosofar. Mas é muito difícil um pensador por natureza não ter se dado conta disso antes. Se analisarmos com o devido cuidado o sistema de Nietzsche e o de Schopenhauer, veremos que Nietzsche na verdade encontrou um interlocutor que ia de encontro às suspeitas já percebidas a partir das observações que fazia sobre si mesmo e sobre o mundo, de modo que este autor acabou lhe servindo de fundamento para o desenvolvimento do seu próprio sistema.

É muito difícil pontuar até onde as similaridades entre as ideias de Nietzsche e Schopenhauer tratam-se de uma simples confluência ou de uma incorporação por parte de Nietzsche das ideias do mestre, mas sem dúvida, há um forte teor de identificação que remete à teoria dos tipos psicológicos de Jung, como nos atesta um artigo de autoria desconhecida

publicado no diário *O Paiz*. Rio de Janeiro, ano 27, N.967, 15, abril, 1911, p. 6. Este artigo especula a influência do poeta húngaro Petőfi no pensamento de Nietzsche, e o que chama atenção é a semelhança das ideias do poeta com as de Schopenhauer, atestadas pela leitura entusiasmada que os discípulos de Schopenhauer faziam dos poemas do poeta húngaro, acreditando estar diante de um discípulo do filósofo alemão assim como eles. Segundo o autor deste artigo, Petőfi não conhecia o pensamento de Schopenhauer, e Nietzsche por sua vez o conhecera antes de tomar conhecimento da existência de Schopenhauer. Não se sabe ao certo qual teria sido a verdadeira influência de Petőfi no pensamento de Nietzsche, mas o fato dos discípulos de Schopenhauer enxergarem algo do mestre na poesia do poeta húngaro, nos atenta para uma afinidade natural de Nietzsche em relação às ideias desses autores. É possível argumentar que tal afinidade tenha a ver apenas com a linha de investigação filosófica perseguida por Nietzsche, mas se tomarmos ele próprio em defesa desta afinidade natural, corroboramos com a teoria dos tipos de Jung, se adotarmos, por exemplo, a diferença de perspectivas que aponta entre o senhor e o escravo, entre os espíritos livres e os cativos, e principalmente entre os verdadeiros filósofos e os eruditos.

A marca da filosofia de Schopenhauer é a imanência, o dado concreto e intuitivo. A afirmação do **corpo como o ponto certo** (*rechter Punkt*) a partir do qual é possível o conhecimento filosófico, marca a especificidade de seu pensamento, devido ao modo como desloca o centro das atenções da abstração conceitual para o dado empírico. Este deslocamento repercute no trabalho genealógico de Nietzsche, que busca as origens das realidades que surgem para o psiquismo como conceitos (FONSECA, 2009, p.11).

Apesar da importância dada ao corpo como ponto de partida de suas investigações ser uma das características de sua filosofia experimental, “Nietzsche declara, já em *Aurora* (1881<sup>50</sup>) (§ 116) que o mundo interno não é menos inacessível do que o externo” (SALVIANO, 2006, p.92). Nesta fase intermediária do seu pensamento, percebe-se um afastamento entre Nietzsche e Schopenhauer. No entanto, a valorização que dá à ciência no início desta fase, como é notório em *Humano demasiado humano* (1878), demonstra que em alguns pontos a afinidade entre esses pensadores continua.

MAGEE (*The philosophy of Schopenhauer*, 1989, p. 266) esclarece que Schopenhauer não era apenas um especulador, mas “um frequente visitante de hospitais psiquiátricos, onde pôde ter longas conversas com os internos, e voltava repetidas vezes para conversar com aqueles que lhe despertavam interesse particular” (p. 266). Essa observação alude às possíveis fontes empíricas da psicologia exposta em WWV. Schopenhauer não era apenas um pensador arguto desde um ponto de vista abstrato,

---

50 Grifo nosso.

como Freud e Lacan pensam, mas, pelo contrário, valorizava sobremaneira as fontes da experiência direta e utilizava conhecimentos de ciências naturais em seus desenvolvimentos teóricos (FONSECA, 2009, p.8).

Mais adiante veremos a importância que as ciências naturais tiveram para o desenvolvimento da tese da Vontade de potência de Nietzsche. Quanto à afinidade entre ambos no que diz respeito a experiências diretas, com as quais Schopenhauer teve acesso para os seus desenvolvimentos teóricos, por hora só podemos nos referir às experiências que Nietzsche vivenciou como professor na Universidade da Basileia, tendo a oportunidade de observar determinados comportamentos em seus alunos como já destacamos acima; às suas relações pessoais, e principalmente às experiências que fazia com os pensamentos ao atentar para o próprio corpo, com destaque para o diferencial de perspectivas que as suas enfermidades lhe proporcionavam. No mais, parece mesmo é que o conhecimento de Nietzsche foi adquirido através dos livros como nos alerta Sommer: “A leitura é seu acesso privilegiado ao mundo, por mais que ele queira dar a impressão de que seus conhecimentos teriam sido obtidos da observação ou da experiência de mundo, da comunicação discursiva ou da inspiração” (2019, p.15).

Ao avaliar os demais interesses de Nietzsche na posição de leitor, Sommer classifica o interesse pelas ciências da natureza como algo que ainda não existia no jovem Nietzsche e passa a ter grande importância nos tempos em que era professor na Universidade da Basileia devido ao intento de levar o seu filosofar calcado nas ciências do espírito a conquistar adesões fora desse âmbito. Leituras como a *Philosophiae naturalis theoria redacta (1759)* de Ruggiero Giuseppe Boscovich, com sua abordagem antiatomismo e antimaterialismo, foram fundamentais em sua luta contra o dogmatismo em geral e a atomística da alma. A leitura de William Henry Rolph, crítico de Darwin, lhe forneceu o arcabouço para substituir o impulso à autoconservação pela luta por intensificação de potência, e esta concepção encontra amparo nos textos de Johann Gustav Vogt.

Amparado nas ciências naturais, Nietzsche busca dar um tratamento empírico à sua teoria da Vontade de potência. No entender de autores como Rudolf Virchow, Wilhelm Roux e Claude Bernard, uma célula se constitui como unidade elementar de uma totalidade hierárquica, não tendo portanto uma autonomia absoluta. É na relação com as demais, que esta célula se exerce como tal. Assim é a Vontade de potência, que sendo força só pode exercer-se em relação a outras forças. Este é o processo dinâmico já intuído por Heráclito, que Nietzsche atribui à existência como um todo. Afinado com a teoria celular desses autores, Nietzsche também se contrapõe a Darwin. Para Virchow e Roux, as forças seletivas externas não são suficientes para promover a adaptação do ser vivo como reivindica Darwin. Tais forças não passariam de

estímulos para o processo natural de autorregulação interna, que ao buscar o próprio equilíbrio impulsiona também a reorganização do ambiente que o estimulou. É com base nesta relação entre organismo e ambiente, que Nietzsche se dá conta que a Vontade de potência se faz presente não apenas em organismos vivos, mas na existência como um todo. Roux sustenta que o surgimento de novas funções no organismo não está atrelado a um processo de adaptação ao ambiente como propõe Darwin, mas fundamentalmente pela luta entre partes do organismo. No seu entender, é nessa luta que se dá o processo de formação das células, tecidos e órgãos. A ideia de luta já se encontrava presente no processo de seleção natural de Darwin, mas uma luta que se dava externamente entre as espécies, e dentre estas e seus respectivos ambientes. Ao trazer a luta para a realidade interna dos organismos, Roux fornece a Nietzsche a base de sustentação fundamental para o desenvolvimento de sua teoria da Vontade de potência.

Para Araldi (2012), é preciso confrontar a obra publicada de Nietzsche com os fragmentos póstumos de 1885 e 1886 para compreender a posição, o contexto de surgimento do conceito e do desenvolvimento do projeto da Vontade de potência, mas tal intento não será realizado aqui, principalmente por conta das falsificações feitas por Pater Gast e pela irmã de Nietzsche, Elisabeth Förster-Nietzsche, na obra Vontade de potência, como nos adverte Müller-Lauter.

Reconhecida pelo próprio Nietzsche como uma crítica abarcante da modernidade, a sua obra *Além do bem e do mal (1886)*, nas palavras de Araldi, tem como alvo principal “o simplismo de Schopenhauer na formulação da essência una da vontade. Em contraposição a ela, Nietzsche aponta para a complexidade da “vontade”: “em todo querer há uma multiplicidade de sensações e um pensamento que comanda”” (2012, p.106).

Entendida como fundamento de todo o nosso ser, múltiplo em sua unidade sempre a se fazer, a Vontade de potência de Nietzsche, pretende retratar essa dinâmica de criação que se pauta pelo combate, e se em Schopenhauer a Vontade é a condição imanente que possibilita a realidade aparente, ou seja, o mundo como representação, em Nietzsche a Vontade de potência é o fio condutor da unidade que se sustenta na multiplicidade.

A ilusão segundo Parmênides, filha das impressões que os sentidos nos possibilitam, é equivalente à Representação de Schopenhauer. “Toda aquela multiplicidade e variedade do mundo conhecido pela experiência, a troca de suas qualidades, a ordenação de seus altos e baixos, foram postas de lado impiedosamente como uma ilusão e pura aparência” (NIETZSCHE, 1996, p.137-152). De acordo com Nietzsche, em sua crítica ao aparelho do conhecimento, Parmênides separa os sentidos e a razão como duas faculdades completamente distintas, nos mesmos moldes da divisão corpo e espírito proposta por Platão. Na contramão deste entendimento, Nietzsche sustenta que não há uma divisão corpo e espírito em nossa

apreensão e interação com a realidade. O mundo que se apresenta à nossa frente, é conhecido pela nossa própria perspectiva regida pelos nossos afetos. O reino dos afetos é condicionado pela Vontade de potência, onde tudo se atrita e se objetiva nas mais ínfimas entranhas numa relação de poder que segue definindo os muitos querereres e seus respectivos espelhamentos que nos regem em nossa condição de indivíduo. Schopenhauer trata destas mesmas entranhas quando aponta para os diferentes graus de objetivação da Vontade distribuídos numa hierarquia que ruma para a sua manifestação mais luminosa, onde o homem representa a sua chama mais ardente. O que Nietzsche chama de *fado*, são as forças anteriores, que apesar de se posicionarem contrárias à *livre vontade*, sustentam tudo como base de um desdobramento, que assim como uma escada, se eleva em gradações que se diferenciam em qualidade e potência, em força e em subserviência. Partidário de Heráclito, principalmente por conta de uma identificação que tem muito a ver com a inconstância do seu temperamento, e filosofando a partir do seu método de auto-observação, Nietzsche só pode conceber uma base no sentido de um movimento que não cessa, e “chocalha” a Vontade de Schopenhauer para vê-la “borbulhar”. A Vontade de potência de Nietzsche é a Vontade de Schopenhauer numa efervescência de combates, ajustes e desajustes, que se organizam pela criação insaciável do devir. “Eterno vir-a-ser, fluxo sem fim, pertencem à manifestação da essência da Vontade” (SCHOPENHAUER, 2005, p.231).

Ao cunhar o conceito de Vontade de potência (*Wille zur Macht*) para se contrapor à ideia de Vontade conforme Schopenhauer, especialmente em sua acepção à Vontade de vida (*Wille zum Leben*), é possível notar que trata-se da mesma contraposição despendida por Nietzsche ao impulso de conservação defendido por Darwin. De acordo com Frezzatti Jr. (2014), em seu texto *Nietzsche contra Darwin*, enquanto para Darwin o impulso básico é a conservação, Nietzsche, através da Vontade de potência, apresenta-nos a vida como um movimento de autossuperação contínua, pois, embora a noção de luta esteja presente no pensamento de ambos, para Darwin a luta é entendida como luta pela sobrevivência no sentido de conservação da vida e de produção de descendentes, e para Nietzsche a luta ocorre não apenas pela mera conservação da vida, mas antes para a afirmação e expansão da força daqueles que combatem, onde a conservação é apenas uma consequência indireta da busca por maior potência das forças do organismo. Desse modo, não há uma vontade de existência como preconiza a Vontade de vida segundo Schopenhauer, pois até esta, a existência, é apenas uma consequência desse movimento de expansão que caracteriza a Vontade de potência.

Se pararmos para analisar o funcionamento da natureza a nível de estrutura física, especialmente no planeta Terra, tenderíamos a concordar com Darwin e Schopenhauer, já que tudo na natureza flui como um sistema de autorregulação que funciona para conservar-se em sua

plenitude. No entanto, se prestarmos atenção na disputa que existe entre as mesmas espécies e entre espécies diferentes, onde geralmente impera a lei do mais forte, e principalmente no comportamento do bicho-homem com toda a sua insatisfação existencial que o move e o impele a dominar a natureza e os outros homens, Nietzsche nos parece ter toda razão.

Hatab (2015), menciona que já havia uma prefiguração da Vontade de potência em um texto do início do percurso filosófico de Nietzsche: *A disputa de Homero (CV/CP, A disputa de Homero, KSA 1.783-92)(1868)*. Neste texto, Nietzsche se contrapõe ao entendimento de que a cultura é um fenômeno contrário às forças brutais da natureza, e sustenta sua tese apoiada na ideia de *agōn* disseminada na Grécia antiga. O *agōn* grego remete a uma cultura que valorizava a disputa em todas as suas esferas, que vão do atletismo à filosofia, configurando-se como um conflito que produzia excelência. Essa ideia de conflito representa bem o que veio a ser o conceito nietzschiano da Vontade de potência, onde a potência pode ser lida como algo que se pauta pelo combate, gerando estruturas que se sustentam em forças contrárias capazes de manter o equilíbrio entre si devido às suas equivalências de potência. Cada força em seu papel de afirmação diante de outra força, pode ser lida conforme a terminologia<sup>51</sup> nietzschiana, como um *quantum* de potência, e o conjunto dessas forças formando uma unidade que se afirma diante de outra unidade, pode ser lido como *quanta* de potência. Não há nenhuma finalidade dentre essas forças a nível de *quantum* ou *quanta* a não ser o movimento que as impele a intensificar sua potência. Este é o *pathos* que segundo Nietzsche sustenta toda a existência, este é o movimento que não cessa, esta é a Vontade de potência. Potência no sentido de potencial de força que busca mais potência impelida pela *vontade* em seu exercício de impulso incondicional, coexistindo com sua contraparte de tensões como fundamento de todo o acontecer.

É com base nessa concepção, que Nietzsche interpreta a vida como um processo de intensificação de potência. Processo este, presente na multiplicidade que compõe toda e qualquer unidade que se entende por individual, assim como na relação entre todas estas unidades. Esta é a dinâmica fundamental da realidade em todas as suas manifestações. O que entendemos por espiritualização no sentido de um afastamento da força bruta imediata em direção a uma sofisticação que nos leva a cálculos de razão que remete ao desenvolvimento de uma inteligência consciente, é também uma manifestação da Vontade de potência, e é com base nesta compreensão que Wotling argumenta que a justiça segundo Nietzsche em sua *Genealogia da Moral (1887)* aparece como uma técnica espiritualizada do exercer da Vontade de potência.

<sup>51</sup> “Estas *vontades* de poder, ou forças, também podem ser chamadas de *quanta* (terminologia empregada por Nietzsche em alguns póstumos). Cada uma delas já é uma unidade constituída por outras *vontades* mais fracas, outros *quanta*. A unidade dos *quanta*, desde que se entenda esta unidade como continuamente mutável, Nietzsche chama de *quantum*” (SALVIANO, 2006, p.91).

Até então, o que podemos concluir a respeito desta dinâmica que é a Vontade de potência, é que toda e qualquer manifestação ainda que aparente um recuo ao impulso natural de intensificar potência, no final das contas apenas encontrou um outro meio de exercer domínio a exemplo da moral dos ressentidos que apelam ao cristianismo para condenar a força dos nobres. Em sua análise sobre a crítica de Nietzsche ao niilismo<sup>52</sup> de Schopenhauer, Salviano questiona o que quer um asceta dominar, já que para Nietzsche, diferentemente de Schopenhauer, não há possibilidade de negar a vontade, restando apenas a alternativa de afirmá-la por outras vias, e conclui com Nietzsche que a aparente negação da vontade, na verdade comporta uma atitude para livra-se de suas imposições que trazem consigo as dores existenciais que todos nós conhecemos. Dito isto, a tentativa de fuga do asceta, na medida em que corresponde a uma atitude, no final das contas é uma outra vontade obstinada a domar o cavalo que também atende pelo nome de Vontade. Mas será mesmo que toda e qualquer manifestação, especialmente no universo humano, com toda sua multiplicidade inerente e aderente, trata-se sempre de um exercício de domínio como Nietzsche nos leva a crer?

Conforme Salviano (2006), ao discutir sobre os valores morais, Schopenhauer destaca que a única ação dotada de valor moral positivo é aquela isenta de qualquer motivação egoísta, e que a compaixão (*Mitleid*), seria a representação mais nítida deste ato de desinteresse. Assentado em sua tese da Vontade de potência, Nietzsche vê a compaixão como mais uma de suas manifestações em sua busca por domínio, onde no fundo, o compassivo se deleita pelo sentimento de se apropriar do sofredor ao consolidar o seu domínio sobre este como meio de intensificar o seu poder. Contudo, esta leitura de Nietzsche, pode até parecer irrefutável se localizarmos a compaixão como um ato em que o compassivo se dirige ao sofredor para ampará-lo. Mas se buscarmos entender a compaixão como a manifestação de um sentimento inerente à espécie humana, talvez Nietzsche não tenha tanta razão. Pois imaginemos uma situação em que alguém sofre por ter perdido a sua querida mãe, e um outro que nem sequer o conhecia, ao se deparar com o ocorrido, se compadeça do sofredor como quem é tomado de assalto pela mesma dor. Como podemos defender que nesta situação, em que aquele que se viu arrebatado pela dor do outro e nem sequer se dirigiu a este outro para doar-lhe uma palavra de consolo, teve esta dor despontada em si por alguma motivação egoísta? O egoísmo pode até ter retomado o seu posto após o despontamento da dor, como que num ato de reflexão o

---

52 “Sabemos que o niilismo em Nietzsche ganha diversas figurações e isto se dá justamente porque são também diversificadas as formas em que a *Vontade de poder* se manifesta (vontade de conhecer, de viver etc.). Diferentemente de Schopenhauer, no entanto, o niilismo do ascetismo não será de modo algum um estado de *não-querer*, um nada de vontade, mas antes uma *vontade de nada*, um querer o nada” (SALVIANO, 2006, p.107).

compadecido se sentisse alguém melhor por ter sofrido com o outro. Podemos argumentar que tal sentimento brotou por conta do medo de um dia passar pela mesma situação por também amar muito a sua mãe, ou quem sabe por já ter passado por isso, tratando-se então de um resgate da dor escondida. Conforme estas últimas hipóteses, em que a dor é invocada pelo medo ou pela lembrança, percebemos que o egoísmo ainda se faz presente, mas ainda assim não podemos descartar a possibilidade desta dor ter se manifestado por alguma razão que nada tenha a ver com o egoísmo. Se retirarmos o valor da ação na citação a seguir e trocarmos o altruísmo por compaixão no sentido que tratamos logo acima, localizando-a como um sentimento que nos arrebatava, talvez tenhamos alguma pista desta razão desconhecida.

De fato, na ação altruísta o outro não é tomado *como um objeto*, como um mero motivo para a satisfação do querer próprio, pelo contrário, percebe-se que a essência deste é a mesma do sujeito (a Vontade) e nesta *identificação* – este ato *misterioso (mysteriös)*, diz Schopenhauer – as dores dele são sentidas como suas, levando a eguidade a um completo esquecimento de si mesma (SALVIANO, 2006, p.45).

Como podemos entender melhor esta *identificação* mencionada por Schopenhauer? Como se dá este ato de perceber no outro a mesma essência que a sua? Seria o caso da Vontade em seu caráter individual<sup>53</sup>, dar passagem para a manifestação da Vontade como coisa em si? Da mesma forma em que Schopenhauer classifica a música como uma manifestação imediata da Vontade, talvez a compaixão possa ser classificada como um sentimento desta categoria, ou seja, uma manifestação imediata livre das gradações que constituem os fenômenos. A compaixão neste sentido, se manifestaria como uma oportunidade em que o sujeito experimenta um estado de estabilidade que por um instante o liberta da força impetuosa da Vontade. É como se ele e o outro se percebessem como uma coisa só, naquele estágio em que a Vontade se encontra única e indivisível. O curioso, é que esta possibilidade de afinção, não exclui a Vontade de potência de Nietzsche, pois há situações em que certas forças, ao invés de disputarem dominação, se atraem na formação de um *quanta*, ou seja, se unem em sua pluralidade dando sustentação a uma unidade, que por sua vez se impõe diante de outra unidade, ou seja, de outro *quanta*. Partindo deste princípio, poderia a compaixão corresponder ao raro momento em que dois *quanta* se afinam ao invés de disputarem domínio? Nesta ótica, sentir a dor do outro seria equivalente a um equilíbrio de forças que se ajustam pela ausência do combate, ou por se afirmarem como iguais, anulando a possibilidade de dominação de umas sobre as outras ainda que por um instante, de modo similar ao crepúsculo que se constitui como

---

<sup>53</sup> O conceito de Vontade em Schopenhauer pode ser entendido como coisa em si ou como Vontade específica do indivíduo fenomênico, constituindo o seu caráter individual.

o limiar entre o dia e a noite, não sendo, portanto, nem um e nem outro. É evidente que Nietzsche descarta tal possibilidade, mas na medida em que considera uma afinção entre forças que se unem na formação de um *quanta*, dá margens para este entendimento, apesar de que, deixa claro que na formação de uma unidade ou de um *quanta*, as forças mais fracas se ajustam a serviço das mais fortes, mas sendo a Vontade de potência o movimento que constitui a realidade em todas as suas manifestações, atingindo auge e baixas de potência como preconiza a doutrina do Eterno retorno, é possível que haja instantes em que estas forças em sua alternância de altos e baixos de potência, experimentem uma certa ausência de “potencialização” equacionando-se como completamente iguais de forma análoga a uma escala que varia incessantemente para mais ou para menos passando pelo zero. A compaixão seria uma dessas situações equivalentes a este instante de passagem pelo zero. Seriam instantes como este, o meio dia, ao qual se refere Zaratustra?

### III.2 - O monismo da Vontade de potência

No entender de Lucy Huskinson, a noção de Heráclito de que tudo é um, fornece a base para todo o modelo do pensamento nietzschiano, ousando dizer que o modelo de Nietzsche é o de Heráclito com o nome Vontade de potência<sup>54</sup>, e mais uma vez a originalidade do pensamento de Nietzsche é questionada. Alguns comentadores atrelam sua origem a Schopenhauer, como já mencionamos acima, enquanto outros enxergam uma proximidade maior com Heráclito. Como é sabido, o próprio Nietzsche não nega a influência de Heráclito em seu pensamento, assim como no início do seu percurso filosófico até elege Schopenhauer como o seu mestre educador. Evidente ou não até em que ponto Nietzsche reproduz os achados de seus grandes mestres, novamente não podemos abrir mão da possibilidade de uma identificação genuína de Nietzsche para com esses pensadores, além de tentar localizar o que o afasta de um e o aproxima de outro, especialmente no que tange ao conceito investigado aqui – a Vontade de potência.

A noção de unidade fundamental da realidade que sustenta toda a multiplicidade aparente, já havia sido postulada por Anaximandro, e conforme este modelo, há um fundo eterno, criador de todas as coisas, denominado *Ápeiron*. Esta é uma noção que não difere da noção metafísica da realidade cindida em imanente e aparente que Nietzsche pretende se contrapor. Surge então

---

<sup>54</sup> Sabemos que em Heráclito a unidade da realidade corresponde ao *Logos* que subjaz toda a multiplicidade que caracteriza a tensão dos opostos. No seu sistema, todas as transformações geradas pela tensão dos opostos são sustentadas pelo *logos* e permanecem como unidade devido a este seu princípio unificador que conecta todas as coisas. Em Nietzsche, a unidade é garantida pela própria tensão dos opostos que permeia todas as instâncias da realidade. Para o filósofo, é através da tensão dos opostos que toda realidade é construída e desfeita, não havendo a possibilidade de se escapar deste ciclo. É neste sentido que Huskinson aproxima a Vontade de potência nietzschiana da noção de Heráclito de que tudo é um.

Heráclito, apresentando um modelo que não separa criador e criatura, mas que sustenta toda a realidade como um mecanismo que lhe é próprio, possibilitando-se pela tensão dos opostos.

A novidade trazida por Heráclito — e que lhe permite julgar tão duramente seus antecessores e contemporâneos — está, na verdade, em considerar aquela unidade como uma *unidade de tensões opostas*. Esta teria sido sua grande descoberta: existe uma harmonia oculta das forças opostas, "como a do arco e da lira" (D 51) (SOUZA,1996, p.30-31).

Movido por um interesse similar ao dos pré-socráticos em tentar desvendar o fundo da realidade, Schopenhauer encontra a resposta em seu próprio corpo, e atribui a uma força cega denominada Vontade, o fundamento de toda a realidade aparente que chama de representação. Mas se a Vontade é única e indivisível como sustenta o filósofo, e neste sentido parece se identificar bastante com a ideia de Unidade eterna de Parmênides, assume que não é possível estabelecer um princípio para a Vontade, por se tratar de algo incriado que sempre esteve presente, assim como também não consegue dar conta de esclarecer como uma unidade única e indivisível pode gerar a partir de si uma pluralidade fenomênica sem uma multiplicidade imanente. A pergunta que sempre estará a se levantar é: “Como compreender que a Vontade abandone sua unidade originária”? (CACCIOLA, 1994, p.66).

Conforme Schopenhauer, toda a realidade que percebemos não passa de uma representação empírica intuitiva condicionada pelo princípio transcendental de tempo e espaço funcionando como possibilitadores de toda manifestação que se apresenta como fenômeno. Tempo e espaço são prerrogativas de apreensão da realidade, são categorias a priori inerentes ao fenômeno que somos enquanto sujeitos do conhecimento como sustenta Kant. Como estas categorias se objetivaram a serviço da Vontade? Que movimento acidentou tal possibilidade? Como é possível a uma Vontade única e indivisível se manifestar sem uma pluralidade imanente? Este é o ponto que leva Nietzsche a tender para Heráclito, enquanto Schopenhauer se mantém próximo a Parmênides. No entanto, quando trata das forças que possibilitam a matéria, Schopenhauer sugere uma certa pluralidade.

Podemos, por fim, reconhecer a aqui considerada luta de todos os fenômenos da Vontade entre si inclusive na mera matéria, na medida em que a essência do fenômeno desta, corretamente enunciada por Kant, são as forças de atração e repulsão, de modo que já a matéria possui sua existência apenas devido a uma luta de forças que se empenham contrariamente (SCHOPENHAUER, 2005, p.214).

Schopenhauer deixa claro que as forças de atração e repulsão são inerentes ao fenômeno e não à Vontade em si. Mas como a Vontade se desdobra em tais forças? Como ela pôde querer a

si mesma<sup>55</sup> sem nenhum movimento a priori? Pelo modo intuitivo de perceber a realidade, é possível sentir movimento no corpo o tempo inteiro. Ainda que este movimento seja imanente ao fenômeno, como este pôde brotar sem movimento? Heráclito sem dúvida alivia este impasse ao considerar que há uma imanência de tensões opostas que corresponde ao próprio fluxo universal da realidade. Um inconstante como Nietzsche, jamais suportaria se apegar a algo imóvel, a sua filosofia do martelo é o seu retrato mais fiel. Heráclito surge como um bálsamo para Nietzsche, e Schopenhauer, neste sentido, se apresenta como um abismo. Ao inferir sobre a Unidade eterna de Parmênides, Nietzsche parece nos dar alguma pista do ponto que lhe afasta de Schopenhauer.

IX. ENQUANTO EM todas as palavras de Heráclito exprime-se a imponência e a majestade da verdade, mas da verdade apreendida na intuição, não da verdade galgada pela escada de corda da lógica; enquanto ele em um êxtase sibilino vê, mas não espia, conhece mas não calcula, aparece ao lado seu contemporâneo Parmênides, como um par; igualmente com o tipo de um profeta da verdade, mas como que formado de gelo, não de fogo, vertendo em torno de si uma luz fria e penetrante. (NIETZSCHE, 1996, p.137-152).

Para Nietzsche, a cisão ontológica proposta por Anaximandro, onde todas as coisas individuais e determinadas são engendradas por uma espécie de fundo eterno denominado *Ápeiron*, foi o que levou Parmênides a tentar elaborar um sistema que superasse tal dualidade, mas ao fazê-lo, creditou seu intento à atividade lógica da razão pura, com um raciocínio similar ao argumento ontológico de Santo Anselmo, retomado por Descartes nas *Meditações Metafísicas*. Tal argumento foi refutado por Kant ao destacar que o poder da lógica apenas resguarda o acordo formal da razão consigo mesma, não sendo capaz de fornecer um conhecimento seguro do real. É sustentando-se em Kant, que Nietzsche elabora sua crítica a Parmênides, e conforme Tude de Melo Neto, é com base nesta crítica, que numa fase posterior, Nietzsche ataca toda metafísica dualista que propõe uma sobrevalorização dos poderes da razão e a conseqüente negação da Terra, do corpo e da vida.

O sistema de Parmênides segundo a crítica de Nietzsche, acaba sendo refém da estrutura lógica da linguagem, e Schopenhauer ainda que tenha intuído a presença da Vontade ao constatar-la como manifestação em seu próprio corpo, sucumbe à tirania de causa e efeito que sustenta toda a metafísica. Pertencente também ao reino dos afetos que caracteriza a Vontade de potência, a linguagem tende para a dominação, e neste jogo de embates em que o mundo se constitui conforme a leitura Nietzscheana, não há nenhum imperador da verdade ainda que seu

<sup>55</sup> “No fundo, tudo isso se assenta no fato de a Vontade ter de devorar a si mesma, já que nada existe de exterior a ela, e ela é uma Vontade faminta” (SCHOPENHAUER, 2005, p.219).

reinado seja longo, como o é o da linguagem alicerçada na metafísica.

Talvez a Unidade eterna de Parmênides e a Vontade de Schopenhauer entendidas como únicas e mesmas se refiram ao inalterável em sua condição de força. Mas como esta força se manifesta enquanto tal sem movimento? Como uma Vontade pode ser sempre a mesma? Se no universo humano é necessário evocar uma emoção para abrir determinados “portais”<sup>56</sup>, como este portal da realidade se abriu para que o fenômeno se efetivasse? Que movimento se deu na Vontade para que esta se manifestasse como representação?

Ainda afinado com Parmênides, Schopenhauer pontua que a pluralidade é prerrogativa do fenômeno e não da Vontade em si. Seria mais cômodo interpretar a Vontade como a coisa mesma, e na verdade é isso o que Schopenhauer quer dizer, mas ainda que entendamos como se dá o fenômeno conforme as prerrogativas de espaço e tempo, a sua aparição inaugural permanece um mistério. Tempo e espaço nos permite abarcar o fenômeno enquanto fenômeno que também somos, mas será mesmo que as ideias platônicas inerentes a Vontade como sugere Schopenhauer, dão conta de esclarecer a aparição fenomênica?

Em conformidade com isso, aquilo que aqui já deve ter ocorrido espontaneamente a todos os discípulos de Platão será, no próximo livro, objeto de uma consideração pormenorizada, a saber: os diferentes graus de objetivação da Vontade expressos em inumeráveis indivíduos e que existem como seus protótipos inalcançáveis, ou formas eternas das coisas, que nunca aparecem no tempo e no espaço, médium do indivíduo, mas existem fixamente, não submetidos a mudança alguma, são e nunca vindo-a-ser, enquanto as coisas nascem e perecem, sempre vêm-a-ser e nunca são; os GRAUS DE OBJETIVAÇÃO DA VONTADE, ia dizer, não são outra coisa senão as IDÉIAS DE PLATÃO (SCHOPENHAUER, 2005, p.191).

Se adotarmos uma leitura da realidade alinhada com a Vontade de potência nietzschiana, uma ideia só poderia ser concebida como um resultado de forças em combate, despontando de forma similar a um pensamento que se sobressai dentre outros devido a um afeto de comando mais forte. Nos termos de Schopenhauer, as ideias são entidades ontológicas imanentes localizadas entre a Vontade e os fenômenos, e é exatamente neste ponto que a imanência schopenhaueriana da Vontade se obscurece por completo, por não dar conta de esclarecer como são possíveis tais ideias pertencerem a uma força única e indivisível sem nenhuma pluralidade a priori. Toda a justificativa dessas ideias é atribuída ao fenômeno, quando Schopenhauer destaca que as semelhanças existentes entre os fenômenos, como a similaridade entre espécies por exemplo, são reiterações das ideias originárias pertencentes a Vontade. Na época cristã tal fonte

---

<sup>56</sup> De acordo com Jung há situações típicas que nos provocam reações arquetípicas que alteram o nosso estado emocional perceptivo.

de reiteração era Deus, na modernidade passa a ser o Eu, e em Schopenhauer, a Vontade, impregnada das ideias platônicas. Em Nietzsche, na interpretação de Lingis, esta reiteração se dá no universo dionisíaco, onde Deus está morto e o Eu dissolvido, e sendo assim o que retorna é o devir, livre de toda identidade devido ao seu caráter incessante de transformação. Esse é um dos pontos que nos permite falar de um afastamento maior de Nietzsche em relação à concepção da Vontade schopenhaueriana, embora tal identidade de reiteração se faça presente nas ideias pertencentes a Vontade como entidades ontológicas originárias.

Enquanto para Schopenhauer, a Vontade adornada das ideias platônicas se constitui como objeto determinante da realidade fenomênica, para Nietzsche esta Vontade passa a ser apenas um sistema de funcionamento muito distante da noção de unidade única e indivisível, justamente por abarcar em si uma pluralidade de forças sem nenhuma finalidade que não seja o próprio devir. Esta é a sua Vontade de potência. Dito isto, tornou-se inconcebível para Nietzsche, fundamentar as suas especulações em torno da realidade apoiado em uma força única e indivisível. Em Nietzsche, as ideias são claramente expressões de forças, pois na base do seu sistema só pode haver o indiferenciado em sua pluralidade. Vencedores e vencidos dentre tantas forças, organizam um sistema que surge como efeito dos embates que se ajustam para saciar a vontade que prevalece. A ideia então, despontaria como uma espécie de molde concretizador do meio encontrado para a satisfação do apetite das forças. Como uma ideia pode ser inerente a uma força sem antes ser a sua expressão?

O sistema de Schopenhauer, apesar dos pontos obscuros, de forma alguma pode ser refutado por inteiro, pois atentando para o corpo assim como Nietzsche, o seu sistema foi desenvolvido para dar voz a uma constatação que todos nós somos capazes de perceber. Que força é essa que anima a vida? Que pulsão é essa que faz o nosso coração bater e toda a matéria interagir no céu e na terra? Religiões, ciências, crenças e culturas do mundo inteiro, sempre deram a *persona* que lhes cabem a este “combustível” que nos sustenta. Que combustível é esse que faz tudo interagir e atingir os seus limites de potência? Quais as manifestações mais poderosas deste combustível que Schopenhauer designa por Vontade?

A forma de medir a qualidade de uma manifestação fenomênica nos parâmetros de Parmênides, transita entre o quente e o frio. Enquanto mais próximo do quente, equivale-se a um grau mais elevado de objetivação. Na sua contramão trafega o frio, sinônimo de pouca evolução e luminosidade. Qual seria o mais quente no sistema de Parmênides? O ser ou o não-ser? A simultaneidade desses pares inseparáveis, sugerida por Heráclito, frustra a dogmática de Parmênides, e é com base nesta deixa, que Nietzsche nega a distinção entre físico e psíquico. |

A leitura da realidade de acordo com a Vontade de potência nietzschiana, expressa o mesmo entendimento do funcionamento do mundo segundo Heráclito.

Proclama Heráclito: "É sábio escutar não a mim, mas a meu discurso (*logos*), e confessar que todas as coisas são Um" (D 50). O Logos seria a unidade nas mudanças e nas tensões a reger todos os planos da realidade: o físico, o biológico, o psicológico, o político, o moral. E a unidade nas transformações: "Deus é dia-noite, inverno-verão, guerra-paz, superabundância-fome; mas ele assume formas variadas, do mesmo modo que o fogo, quando misturado a arômatas, é denominado segundo os perfumes de cada um deles" (D 67) (SOUZA, 1996, p.31).

Toda a realidade para Heráclito sustenta-se na tensão dos opostos, e a percebemos sob o imperativo destas oposições que se apresentam para nós em dualidades, direcionando a nossa percepção assim como um aroma manipula a manifestação do fogo conforme sua fragrância. Esta passagem deixa muito evidente a noção perspectivista de Heráclito, e não podemos deixar de mencionar que esse é um ponto que também o aproxima de Nietzsche, e que tal afinidade de Nietzsche com este pensador se deva basicamente a uma questão de identificação, pois lendo a realidade conforme as perspectivas de um corpo que oscilava frequentemente entre a saúde e a doença, Nietzsche viu em Heráclito a resposta para a inapreensibilidade da verdade. O rio a correr jamais será o mesmo, e toda leitura que se atreva a descrever a realidade não escapará da imposição dos afetos. Na medida em que a Vontade nos parâmetros de Schopenhauer é apenas força cega, Nietzsche a aceita de bom grado, por ser capaz de perceber em si mesmo tal imposição, mas a partir do momento em que esta Vontade reserva graus de objetivação amparados nas ideias platônicas, Heráclito lhe oferece a saída que condiz com a sua percepção da realidade sustentada em sua própria inconstância. No seu entender, da mesma forma em que a alternância dos afetos não garante um solo firme para a verdade, também não há lugar para uma realidade última e imutável, restando apenas o processo que possibilita todo o devir, ou seja, a tensão dos opostos de que Heráclito já falara, e que agora assume a nomenclatura de Vontade de potência. Este movimento percebido por Nietzsche dentro e fora de si, provavelmente começa a ganhar contornos de conceito a partir de Schopenhauer, até o ponto em que sua noção de Vontade pressupõe uma indefinição de satisfação existencial que tende para o trágico, imputando a este pensador a fama de pessimista. Em Heráclito, o pessimismo é delineado por uma tomada de consciência do devir. "A consciência da fugacidade das coisas gera uma nota de pessimismo que atravessa o pensamento de Heráclito: "O homem é acendido e apagado como uma luz no meio da noite" (D 26)" (SOUZA, 1996, p.32). O devir é o próprio processo da Vontade de potência, e é fincado nesta compreensão, que Nietzsche estende este conceito para avaliar e diagnosticar toda forma de manifestação que reconhecemos por

realidade, assim como todas as relações que lhe concernem. Os combates que caracterizam a Vontade de potência, estão no homem, estão na pedra, na planta, no bicho, na água e no ar; nas relações humanas, no amor e desamor entre os casais, no ciúme entre irmãos, na coragem e na covardia, na tristeza e na alegria.

Uma vez instituída a base de toda e qualquer relação, Nietzsche a estende como uma ferramenta de avaliação, e a utiliza como um recurso que permite transitar entre as vias psicológicas que habitam este universo de interações. Para Nietzsche, toda relação física é psíquica e vice-versa. É algo do reino simultâneo que Heráclito já atentara em seu movimento que persiste no devir. É o ser do ente numa totalidade que se dá no presente, que pela sua fuga em instantes só podemos captá-lo em sua simultaneidade. A simultaneidade é o acontecer da realidade que se dá no presente. O presente é tudo o que existe, pois todo o passado que implica em história, só exerce a sua influência no presente, ainda que de certa forma possa diagnosticar o futuro. Tudo que se dá no presente tem história e toda história é a história dos afetos. É para avaliar esta história, seu presente e seu futuro, que Nietzsche faz da Vontade de potência uma ferramenta. Se no inorgânico a Vontade de potência anima a luta pela posse do orgânico, nas relações entre os homens ela também anima a luta pelo poder. As forças preponderantes que concebem um indivíduo, atuam como uma unidade neste sujeito, e este é o seu caráter mais fiel. Uma unidade que se manifesta como grupo, classe ou povo, também assume esse caráter de poder, e deste modo se dá o jogo da Vontade de potência entre unidades de poder. É neste jogo que a Vontade de potência pode ser mais bem compreendida como Vontade de poder. O afirmar e o recuar, o dominar e o ser dominado, o prazer do vencer e a frustração da derrota, a nobreza do forte e a vingança do fraco, a riqueza do pobre e a pobreza do rico, o sorriso do vencedor e o sermão do perdedor. Todas estas relações são regidas pelos afetos, e os afetos são Vontade de potência.

É em *Assim falou Zaratustra* que Nietzsche introduz o conceito de vontade de potência. Referindo-se aos valores dos povos, à sua necessidade e diferença, afirma: “uma tábua dos bens está suspensa sobre cada povo. Vê, é a tábua de suas superações de si mesmo; vê, é a voz de sua vontade de potência” (*ZA I Dos mil e um alvos*). Indicando que ela leva a abolir culpa e castigo, afirmar o acaso, querer o que já aconteceu, declara: “algo mais alto do que a reconciliação tem de querer a vontade, que é vontade de potência — mas como lhe acontece isso? Quem lhe ensinou ainda o querer-para-trás?” (*ZA II Da redenção*). Naquela passagem, entende a expressão *Wille zur Macht* como busca de precedência e nesta, como elemento da doutrina do eterno retorno (MARTON, 1990, p.29).

O primeiro ato da Vontade de potência para Nietzsche é a sua atuação como base de sustentação cosmológica, que nós bichos-homens temos a oportunidade de experienciar na

condição de criaturas vivas, onde viver significa estar animado, e ainda que a pedra não seja considerada viva, nela se faz presente este ato. Toda esta animação é Vontade de potência, e esta, é o reino dos afetos. Estabelecida esta base, Nietzsche a enxerga em tudo que se relaciona, e foca no reino das relações humanas da qual faz parte. Sendo um indivíduo da espécie humana, Nietzsche pôde observar a si mesmo e comparar suas constatações com os demais de sua espécie, e assim lhe foi possível compor uma lista de sentimentos/comportamentos recorrentes entre nós. Ciúme, inveja/admiração, lascívia e ojeriza. Estímulos e desestímulos de toda a ordem. Medo, coragem, força e fraqueza. A proposta para além do bem e do mal de Nietzsche não consegue abolir a dualidade inerente aos opostos. No máximo, indica outros pares que estão para além do bem e para além do mal, como estes que acabamos de mencionar. Localizada como ferramenta de avaliação, a Vontade de potência é o termômetro que diagnostica nossos erros e acertos e nos aponta as causas de nossas neuroses. Diagnosticado o problema, a história nos serviria de referência para semearmos uma colheita plena que traduza a exuberância de nossas forças. A partir de então, apoiado nos fundamentos históricos, Nietzsche rumo em busca da cura e anuncia a doutrina do Eterno retorno pela boca do seu Zarathustra. A Vontade de potência aparece aí inteira: cosmológica, valorativa e como uma semente a germinar, e o critério de avaliação desta semente – a Vontade de potência, neste ponto não pode ser ela própria, e é então que desponta a doutrina do Eterno retorno como um instrumento de avaliação. Levando-se em conta a indefinição do horizonte humano, a doutrina do Eterno retorno questiona o tempo presente quanto a sua efetividade, e a nível de indivíduo nos convida a examinar a própria vida como obra. Lançando a hipótese de um retorno uniforme de tudo que experienciamos, Nietzsche nos dá um parâmetro de valoração da vida que se fundamenta na própria vida e não nos além-mundos com suas morais supostamente divinas. Esta é a doutrina do Eterno retorno como instrumento de avaliação e diagnóstico do valor das expressões que se dão na Vontade de potência exercendo-se como ser do ente, que não é de todo fatal devido à possibilidade de aprender a canalizar este ser pelas vias mais fluidas. A justiça em Nietzsche é este acerto de contas com a Vontade de potência, e é em nome desta lei que adota a expressão *transvaloração de todos os valores* como o grito de guerra deste “ser”. Este foi o remédio que Nietzsche nos receitou com base no seu diagnóstico do reino dos afetos que batizou de Vontade de potência.

### **III.3 - O espelho ideal da Vontade de potência**

Zarathustra veio para sacudir o mundo como quem balança uma árvore para colher os seus melhores frutos. Convive entre bichos, homens, plantas e pedras e se comporta como se fosse o primeiro a saber que ele mesmo é tudo isso ao mesmo tempo. A história do bicho, da planta e da pedra é a sua própria história, pois todas elas são a história dos afetos que interagem

simultâneos no presente. O agora é inapreensível, mas nenhuma história foi deixada para trás e estaremos sempre a ver as suas faces lá na frente. Zaratustra se comporta como aquele que saiu da caverna de Platão. Ele quer anunciar as boas novas, mas ninguém o entende, embora lhe reconheçam como sábio. A ilustração mais objetiva que pôde nos dar foi o seu *Übermensch*. Este foi o referencial simbólico que encontrou para dar aos homens um espelho ideal. O *Übermensch* é aquele que flui sua totalidade em plenitude, é a referência para exercermos em plenitude a Vontade de potência que somos.

Nietzsche é o tipo de pensador que sempre tentou, ele próprio, fazer o balanço de seu pensamento”, afirma Löwith; “no *Ecce homo*, visão retrospectiva da obra, constata, surpreso, que teve ideias, mas ignorava sua unidade e era inconsciente de sua coerência, que só lhe apareciam no final” (in *Nietzsche Aujourd’hui?*, 1973, vol. 2, p. 227) (MARTON, 1990, p.16).

O próprio Nietzsche em sua posição de indivíduo, é a prova de um efetivar-se que não pede licença à consciência, e de um acesso a este processo de efetivação através de uma espécie de conhecimento que designamos por intuição. Mas o que viria a ser esta intuição? Seria aquele tipo de conhecimento imediato que Schopenhauer designa pelo termo *Anschauung* e atribui à arte esse privilégio, que se caracteriza por um acesso direto às idéias platônicas, livre das categorias de tempo e espaço que nos limitam a conhecer apenas os fenômenos? Conforme Jung, intuição vem de *intueri* e significa olhar para dentro, correspondendo a uma função psicológica básica que permite a percepção por via inconsciente, sendo característica da psicologia infantil e primitiva, cuja atuação funciona de modo a contrabalançar suas fortes impressões sensoriais, fornecendo-lhes a percepção das imagens mitológicas, precursoras das ideias. “Na intuição, qualquer conteúdo se apresenta como um todo acabado sem que saibamos explicar ou descobrir como este conteúdo chegou a existir” (JUNG, 2015, p.489). Seriam estes conteúdos, correspondentes às ideias platônicas acessadas pela arte, às quais Schopenhauer se refere?

Lupo (2016), considera o *Zaratustra* de Nietzsche e o *Livro vermelho* de Jung, não apenas narrativas de experiências interiores, mas como experimentos efetivos desses autores sobre si mesmos em vista da compreensão e sobretudo da busca de uma forma de vida nova que para além deles poderia vir a servir de horizontes para outros. Sendo assim, o conhecimento intuitivo exercido por Nietzsche, resulta de experimentos consigo mesmo que lhe davam acesso a saberes que só são possíveis na esfera da experimentação, difíceis de serem transmitidos pelos recursos de linguagem que temos. Itaparica (2002), atribui as variações de estilo na obra de Nietzsche às mudanças de algumas de suas concepções filosóficas. Assim, aforismo, tratado, poesia, autobiografia e panfleto polêmico, seriam maneiras mais adequadas de retratar estas

variantes de concepções. Mas não seriam também estas variações, tentativas de traduzir esses conhecimentos indizíveis acessados pela intuição, a que acabamos de nos referir? É possível que até mesmo suas mudanças de concepções filosóficas estejam atreladas a estas experimentações, de modo que cada estilo adotado, para além de representar cada uma dessas concepções, seja um esforço para tentar transmitir seus achados experimentais ao longo de sua obra. Dentre esses estilos adotados por Nietzsche, o aforismo é um dos mais recorrentes, e é notório que esta forma de apresentar o pensamento também foi bastante utilizada por Heráclito<sup>57</sup>. Talvez, Nietzsche até tenha aprendido a utilizar este recurso de linguagem com o seu grande mestre pré-socrático, embora Schopenhauer seja conhecido por introduzir este estilo na Filosofia, mas é bastante convincente a hipótese de que o aforismo tenha muito mais a ver com a maneira natural pela qual Nietzsche, Heráclito e até mesmo Schopenhauer acessam o conhecimento, e daí a utilização deste recurso como uma das formas possíveis de tentar transmiti-lo. O conhecimento para eles, seria algo do tipo que aparece em *insights*, como uma ideia na cabeça de um publicitário ou uma melodia na cabeça de um compositor, chegando muitas vezes de forma involuntária de modo a surpreendê-los. Diríamos que Nietzsche e Heráclito são dois pensadores intuitivos, e que em resumo, a intuição consiste em uma espécie de captura do fio da meada de seja lá qual for a verdade, onde todo o resto não passa de arrumação da linguagem. Esta é a resposta para a confissão do próprio Nietzsche em *Ecce homo* (1888), de que teve ideias, mas era ignorante de sua unidade e coerência que só lhe apareciam no final, como nos atenta Löwith na citação acima. Tais ideias brotavam para Nietzsche independente do seu querer, e por mais que o seu pensamento se perca nas perspectivas da linguagem, todo o seu sistema filosófico se emenda em coerência porque tratam dos fios das meadas oriundos dos efeitos afetivos capturados pela intuição. Estes efeitos afetivos, transitam em nós como sentimentos/pensamentos, e o método experimental de Nietzsche busca acessá-los, tentar compreendê-los e traduzi-los. A música foi um dos recursos utilizados pelo filósofo para ampliar esta rede de acessos.

No que à música diz, muito concretamente, respeito, como procuraremos mostrar, Nietzsche considerou que ela permite aceder a uma experiência que nos liga de formas novas a aspectos do mundo e de nós mesmos, potenciando assim um alargamento da rede de significações linguisticamente estabelecida e tornando, portanto, possível um alargamento do próprio exercício de pensar (BRANCO, 2012, p.214).

Esta técnica empregada por Nietzsche para o alargamento do pensar, é muito semelhante a uma técnica utilizada por Jung em seus pacientes, definida por ele como imaginação ativa.

<sup>57</sup> “A apresentação aforismática de seu pensamento e o estilo intencionalmente sibiliano fazem de Heráclito um dos pensadores pré-socráticos de mais difícil interpretação. Natural, portanto, que a história da filosofia apresente uma sucessão de versões de seu pensamento dependentes sempre da perspectiva assumida pelo próprio intérprete” (SOUZA, 1996, p.29).

Nesta técnica, o paciente é orientado a produzir imagens e textos de forma espontânea, e isso irá funcionar como um meio de ativar os símbolos gerados pelo inconsciente fornecendo pistas para compreender suas fantasias do sonho e da vigília e ver aonde conduzem. Jung também utilizava esta técnica consigo mesmo, da mesma forma que Nietzsche utilizava a música para escavar as profundezas do seu vir a ser. É fundamentado nesse tipo de experimentação, que Nietzsche sustenta toda a sua crítica à tradição filosófica.

Fala-se hoje no meio acadêmico (na Alemanha isto não é diferente) do *diletantismo* do autor de *Zarathustra*. Sua não formação acadêmica em filosofia, a pouca leitura dos clássicos e a escassez do trato sistemático de temas que envolviam a filosofia de seu tempo, parecem levantar certas suspeitas sobre a eficácia da crítica direcionada à tradição filosófica que o antecedia (SALVIANO, 2006, p.138).

É importante chamar a atenção dos afetos e seus efeitos que brotavam como pensamento no “sistema” filosófico de Nietzsche. Pois sendo um pensador genuíno, logo cultivou afetos, que incitados no exercício desta atividade, apelaram aos entendimentos mais profundos como chama para o seu alívio. As mudanças de concepções filosóficas que Nietzsche alcançava a partir de si mesmo, impulsionadas pela inconstância dos seus estados afetivos, levou-o à conclusão de que as verdades dos filósofos não passavam de seus espelhos. É com a segurança de quem constata um fato antes de pronunciá-lo, que Nietzsche dirige todo seu ataque à tradição filosófica, sobretudo à metafísica, por entender tomando a si mesmo como prova, que o devir é a única realidade imanente. Independente do seu conhecimento acadêmico no ramo da filosofia, é inegável a profundidade do pensamento de Nietzsche, de modo que essas suspeitas sobre a credibilidade do seu conhecimento sobre a tradição filosófica, endossam ainda mais o seu posto de pensador genuíno, que aos moldes dos primeiros filósofos, pensava diretamente a partir da realidade que o constituía. Além do mais, ainda que seja verídica esta suspeita de seu diletantismo, não estamos falando de alguém ignorante no universo da leitura de um modo geral, pois a sua formação de filólogo certamente lhe forneceu ferramentas valiosas para o trato filosófico, que não haveriam de ser tão distantes do universo da filosofia, se concluirmos que todo texto, independentemente de sua especialidade, carrega um pensamento, para não dizer perspectiva. Uma dessas ferramentas, é o tratamento histórico que Nietzsche dá ao seu filosofar experimental “que problematiza todos os compromissos supra-históricos em suas pretensões de validade” (SOMMER, 2019, p.37). Como principais influenciadores de Nietzsche nesse modo de filosofar, Sommer destaca nomes como Tucídides, Jacob Burckhardt, Franz Overbeck, assim como a visão de conjunto das obras de William Edward, Hartpole Lecky e Hippolyte Taine.

A tensão dos opostos de Heráclito transmutada por Nietzsche em Vontade de potência, refere-se ao processo que é e permite toda a realidade. É importante ressaltar que se em

Heráclito há um *logos* que possibilita a tensão dos opostos, em Nietzsche é a própria tensão dos opostos compreendida como Vontade de potência, o fundamento que impulsiona todas as manifestações da realidade. É neste ponto que Nietzsche se afasta radicalmente de Schopenhauer. A sua compreensão da realidade não admite um mundo cindido em imanente e transcendente ou simplesmente como vontade e representação. Não há um lá e um cá, tudo trafega por seus altos e baixos amparados na história, porque toda a realidade que experienciamos, sempre será fruto do acúmulo de outras experiências. O mundo está em nós e nós estamos no mundo sempre ao mesmo tempo, porque o presente é tudo o que há, mesmo atrelado à realidade que se foi e virá. No fundo tudo é psicologia, ou seja, na realidade profunda o que impera são relações. Nietzsche entende essas relações no âmbito das forças, da mesma forma que Heráclito a compreende na esfera dos opostos. Não há planos para a criação do que entendemos por existência, apenas forças que constroem e destroem. Toda profecia do fim do mundo é certa, pois não passa de um relato do que já vivenciamos. Tudo pode atingir alturas sublimes ou tenebrosas, pois sempre haverá tempo para uma era de ouro e para outra de ferrugem.

O final da década de 10 e o início da década de 20 do século em que nos encontramos, em alguns pontos da terra, como no Brasil, por exemplo, é a comprovação de que certas ocorrências sempre encontram uma oportunidade para retornarem, principalmente em forma de delírios coletivos. Se prestarmos bem atenção nos antecedentes históricos desse reacionarismo que vem tomando conta do mundo, entenderemos perfeitamente a importância da dimensão histórica que Nietzsche pratica em sua filosofia experimental. O que temos cultivado desde que governos de esquerda assumiram o poder aqui nesta parte do mundo? Diante destas circunstâncias, o reacionarismo foi imediato, porque já havia também um histórico de certo tipo de cultivo nesta outra face da moeda. A abertura de acesso a recursos sociais que deveriam ser básicos, inflamou a maioria daqueles que tinham acesso exclusivo a estes benefícios e os enxergavam como um privilégio que lhes era de direito. É neste ponto que se dá um enlace genuíno entre parte da massa e o tipo de governante que pode vir a lhe representar, além de uma série de preconceitos enraizados que compõem a mentalidade de muita gente que nem sequer faz parte desta parcela privilegiada. Esta afinidade natural, ganha forças ou não conforme o que se é cultivado. No Brasil, levantou-se a bandeira do ódio como frente de combate aos movimentos de inclusão de uma maneira geral, e este é o cerne de toda a polarização que nos encontramos. É evidente que muitas dessas frentes dentre as múltiplas polarizações que vem se disseminando, levantam a bandeira da insurreição buscando o seu lugar ao sol, mas em alguns casos acabam cometendo os mesmos “crimes”, por utilizar as mesmas “armas” de seu opressor. A predisposição natural que temos para a dominação, descrita por Nietzsche como Vontade de potência, se acumula na direção que alimentarmos. Se não há a possibilidade de escapar da

realidade que nos encontramos devido à inexistência de além-mundos como nos leva a crer Nietzsche, a única saída para qualquer abismo é a transvaloração. O Eterno retorno diz respeito à marcha da Vontade de potência, pois se tudo que temos é o aqui e agora, todos os altos e baixos sempre haverão de retornar, e tudo que chegou até aqui tem sua história, seja a pedra, seja a planta, seja o bicho, seja o homem, ou a cultura que o cerca.

Em suas críticas sobre a educação, Nietzsche já demonstrava uma forte preocupação com o que devemos cultivar. Encontrar a si mesmo seria o primeiro passo, pois a plenitude é a meta, já que para Nietzsche todas as nossas faces têm seu grau de importância. A sua filosofia para além do bem e do mal, nos convida a usufruir dos recursos que temos a nosso favor, e isso significa se livrar de toda a dogmática que nos limita ou até mesmo nos aprisiona. O cristianismo da forma como vem sendo cultivado, sem dúvida se transformou num dos piores venenos que ainda temos que tomar. A doutrina do amor propagada pelo seu fundador, foi extirpada completamente da maioria das igrejas que se denominam cristãs. Apesar das duras críticas que Nietzsche costuma dirigir às doutrinas, como aquela que nos convida a amar ao próximo como a si mesmo, por entender que não somos donos dos nossos afetos, de certa forma, acaba aprovando a força que tem o amor, ao reconhecer que tudo o que é feito por amor está para além do bem e do mal. Mas o que Nietzsche compreende por amor? O que seria esse amor na perspectiva da Vontade de potência? Como este arrebatamento se manifesta em nós? O que o rege?

É bastante convincente, que Heráclito, Schopenhauer e Nietzsche sejam vistos como pensadores empíricos intuitivos genuínos com uma enorme capacidade de abstração que lhes permitiam formatar e transmitir os achados de um olhar acurado sobre seus objetos investigados que começavam a partir de si mesmos. Os principais conceitos desses três pensadores: Fluxo universal, Vontade de vida (*Wille zum Leben*) e Vontade de potência, fornecem bases muito sólidas para enveredarmos na tentativa de compreender o universo psíquico. Não é à toa que nomes como Freud e Jung beberam muito nessas fontes. Os achados de Jung com base nesses fundamentos, por exemplo, praticamente podem ser considerados como uma tentativa de comprovação científica destas ocorrências, da mesma forma em que Nietzsche tentou comprovar o legado de Heráclito amparado nas ciências naturais. Em sua atuação como profissional da alma humana, Jung pôde estender o campo de investigação de seus antecessores a uma constante experimentação através de seus pacientes. Quando Jung fala de arquétipos, se refere a condicionantes estruturados da psique. Da mesma forma em que a luta interna entre as partes de um organismo gera células, tecidos e órgãos de acordo com a teoria de Roux, se prestarmos atenção nos comportamentos típicos de nossa espécie, fica muito claro que há algo estruturado em um nível psíquico que não é possível enxergar e apalpar, mas que nos permite percebê-lo em suas frequentes manifestações que arrebatam todos nós. Mas o que possibilita

tais estruturas? Não seria a mesma Vontade de potência que se organiza em células, tecidos e órgãos? De que modo esta história que somos, se estruturou e vem se estruturando em condicionantes da nossa realidade perceptiva/comportamental?

## CAPÍTULO IV - ARQUÉTIPOS E INCONSCIENTE COLETIVO

### IV.1 - Principais influências conceituais

Algumas das principais propostas conceituais de Jung que envolvem inconsciente coletivo, arquétipos, instintos e libido, de acordo com o levantamento do historiador da psiquiatria e psicologia Sonu Shamdasani em seu trabalho *Jung e a construção da psicologia moderna (1962)*, correspondem a uma confluência e uma síntese de algumas concepções filosóficas, fisiológicas, biológicas e psicológicas que predominaram no século XIX, mas ao rastreamos o seu desenvolvimento dos conceitos de Arquétipos e Inconsciente coletivo, é possível encontrar interlocuções com grandes nomes da filosofia como Platão, Leibniz, Kant, Schelling, Schopenhauer e Nietzsche.

No que diz respeito à ideia de que herdamos padrões de comportamento, de acordo com Jung, é possível encontrar precedentes em Platão. Para o discípulo talentoso de Sócrates, tudo o que aprendemos, na verdade é uma espécie de lembrança que constitui a nossa estrutura herdada. No entender de Jung, não há porquê descartar a possibilidade de um aparato psíquico funcional herdado, pois da mesma forma que herdamos funções orgânicas, é possível que todo o aparato que possibilita nossa experiência consciente seja herdado também. Se formos compreender a consciência humana como um resultado da nossa evolução, logo inferimos que corresponde a uma conquista da espécie que segue se perpetuando nela. A sugestão de Platão remete à estruturas inconscientes que estão presentes em todo e em qualquer bicho homem.

Para Jung, a ideia de inconsciente havia sido introduzida na filosofia por Leibniz (1646-1716). Em sua obra *Novos ensaios sobre o entendimento humano (1704)*, Leibniz defendia a ideia de que experimentamos percepções minúsculas demais para serem conscientemente reconhecidas (chamadas de *petits perceptions*). Essas percepções, segundo ele, desempenham um papel determinante em nosso comportamento, influenciando-o sem que tenhamos consciência delas. Além disso, Leibniz argumentava que essas percepções contribuem para a nossa sensação de continuidade temporal. Esses indícios trazidos à tona por Leibniz, serviram de base para Kant se contrapor a Locke em seu livro *Antropologia do ponto de vista pragmático (1798)*, no qual defendia que era possível ter ideias sem estar consciente delas, o que para Locke não era possível. Esses indícios de conteúdos inconscientes, que mais tarde serviriam à concepção de arquétipos de Jung, já eram discutidos por Kant em suas aulas sobre psicologia nos idos de 1770 com a nomenclatura de *ideias obscuras*.

No entender de Schelling, Kant foi o responsável por redirecionar a filosofia para o plano subjetivo. Dando continuidade ao legado de Leibniz e Kant, Schelling prosseguiu em suas próprias investigações desta realidade subjetiva, e concluiu que o inconsciente é uma força produtiva que serve de base à consciência. Para Jung, esta havia sido uma grande contribuição, como ressaltou em suas palestras de 1933 sobre a história da psicologia para o Instituto Federal Suíço de Tecnologia. Provavelmente, o que mais deve ter interessado a Jung nesta contribuição, seria a ideia de que o inconsciente é o mesmo para todas as inteligências, preservando uma ancestralidade universal. No entanto, em seu seminário de 1925 sobre a Interpretação dos Sonhos na Antiguidade, na cidade de Swanage, em Dorset, na Inglaterra, ele havia afirmado que sua primeira ideia de inconsciente lhe havia sido inspirada por Schopenhauer e Von Hartmann.

Afinado com a leitura schopenhaueriana de Hartmann, Jung relata neste mesmo seminário de 1925, que Schopenhauer havia lhe dado uma visão dinâmica da psique e que a Vontade continha aspectos teleológicos, ou seja, a vontade carregava em si representações inconscientes, podendo ser entendida como cega na medida em que lhe faltava autoconsciência. Para Jung, a Vontade é a libido que está no fundo de tudo, e a sua primeira concepção é de que esta nunca provém do inconsciente sem forma, mas sempre em imagens. Pelo que dá a entender, a representação não se resume a um fenômeno da Vontade, mas se encontra implícita nesta como possibilidade de objetificação de modo equivalente ao que seriam as ideias platônicas na condição de entidades ontológicas da Vontade.

Assim como Nietzsche, Jung havia lido Schopenhauer em sua juventude e se identificado com sua visão pessimista que trazia à tona o sofrimento inescapável do mundo, e apesar de creditá-lo como aquele que lhe fornecera a sua primeira ideia de inconsciente, acaba rejeitando a conotação metafísica que a Vontade apontava na condição de *coisa em si*. Em um primeiro momento, como é notório em uma palestra de 1898 intitulada *Reflexões sobre o valor e a natureza da pesquisa especulativa*, para o seu círculo acadêmico da juventude denominado Sociedade Zofíngia, ele defende que Schopenhauer foi o primeiro filósofo a apresentar de forma inteligente o problema da coisa em si, que havia sido deixado sem solução por Kant em sua crítica da epistemologia, e posteriormente recorre ao próprio Kant e a sua *Crítica da razão pura*, para acusar Schopenhauer de ter hipostasiado a Vontade classificando-a como um mero número, uma coisa em si (*das Ding an sich*). Não se sabe se há alguma influência de Nietzsche nessa nova interpretação de Jung em relação à Schopenhauer, pois como ele mesmo relata em sua autobiografia *Memórias, Sonhos, Reflexões (1961)*, compilada por Aniela Jaffé, já ouvira falar de Nietzsche, mas resistia em lê-lo por ainda não se sentir pronto para encará-lo, sobretudo pelo receio de confirmar a possibilidade de ser alguém como ele no sentido de destoar

completamente dos parâmetros que caracterizam um sujeito dito normal que se encaixa sem grandes dificuldades à ambientação da convivência social. Nietzsche era um tipo excêntrico que Jung alegava não querer ser. A essa altura já conhecia Schopenhauer e assim como Nietzsche havia se identificado com esse pensador como aquele jovem angustiado que finalmente encontra alguém que fale a sua língua. Anos mais tarde, precisamente em 1921, com mais ou menos seus 46 anos de idade, declara que o mundo é aquilo que vê como mundo diante de sua atitude perante o mundo, e que este pode ser considerado a sua vontade e a sua representação. Nota-se aí que a influência de Schopenhauer continuava presente nas conjecturas de Jung, mas o caráter perspectivista desta declaração parece indicar que neste período a influência de Nietzsche já se faz presente com bastante força. Seria então Nietzsche, o responsável pelo desencanto de Jung em relação à Vontade de Schopenhauer em seu viés de coisa em si?

Nesta autobiografia publicada pela primeira vez em 1961, Jung destaca que o mérito imortal de Schopenhauer foi o de ter compreendido ou redescoberto o que Buda já havia sinalizado em relação ao papel da consciência como *conceptora* do mundo, e que se porventura a sua luz fosse apagada, o mundo se afundaria em um nada. Sendo assim, a Vontade cega de Schopenhauer depende das categorias de tempo e espaço de Kant para ser mundo, ou seja, o que percebemos como fenômeno, é uma representação da Vontade condicionada pela consciência. Esse é o mundo como vontade e representação de Schopenhauer de acordo com Jung.

Outro aspecto da filosofia oriental que chamou a atenção de Jung, foi a integração entre o bem e o mal praticada na espiritualidade indiana. No ocidente o bem e o mal contém um peso moral muito grande devido aos nossos valores alicerçados no cristianismo, onde o cristão aspira ao bem e tenta se livrar do mal, enquanto para os orientais bem e mal são apenas gradações diferentes de um único e mesmo fenômeno. Apesar de reconhecer esta vantagem da espiritualidade indiana, Jung não concorda com sua meta de tentar se manter fora do bem e do mal através da meditação ou da ioga para alcançar o estado de vazio sem imagens. No seu entender isto seria equivalente a uma fuga da natureza, e que poder contemplar as imagens psíquicas era a grande maravilha da experiência da vida humana. Bem e mal seriam apenas avaliações do drama pessoal de cada um.

É no mínimo curioso como esta objeção de Jung a este viés da espiritualidade indiana, assim como a sua visão perspectivista do bem e do mal, acabam remetendo a Nietzsche e toda a sua aversão pelos desprezadores do corpo e da terra. Além disso, Jung compreendeu a vida do Buda como uma manifestação da realidade do *si-mesmo* em uma vida pessoal, reivindicando-o a ser quem ele realmente era, assim como Jesus também o foi. Não seria exatamente esta, a proposta do pensamento de Nietzsche, quando nos convida a *tornar-se o que se é*? Teria sido

Nietzsche o responsável por ter levado Jung a interpretar os fenômenos Buda e Jesus desta forma? O *si-mesmo* para Buda segundo Jung, está acima de todos os deuses e representa a essência da existência humana e do mundo em geral. Teria Nietzsche assim como Jung, chegado a esta mesma noção da realidade através dos conhecimentos trazidos por Buda? Será que Jung, da mesma forma em que Nietzsche aprendeu muito com Heráclito e Schopenhauer, chegara a tais conclusões com o auxílio de Nietzsche? Mais uma vez não podemos descartar a possibilidade de uma identificação genuína entre esses pensadores, cujo ponto central do interesse investigativo que os une, trate-se inicialmente de uma inclinação natural que os leve a conclusões intuitivas em comum, para só depois serem complementadas entre si pelas contribuições desenvolvidas e aprofundadas por cada um. O próprio Jung, chegou a dizer que Nietzsche o influenciou de forma indireta, impressionando-o muito mais como um fenômeno. Quanto à sua compreensão de inconsciente por exemplo, ele deixa muito claro quais foram os pontos que advieram de suas principais influências filosóficas, como podemos observar acima, mas apesar de reconhecer Nietzsche como um grande colaborador para a descoberta do inconsciente no século XIX como nos atesta Jarrett na introdução da compilação que realizou dos seminários apresentados por Jung entre 1934 e 1939 sobre Nietzsche e o seu Zarathustra, não especifica exatamente quais são as contribuições de Nietzsche a esse respeito. Seria então a noção sobre o *si-mesmo* que Nietzsche nos traz, a contribuição deste filósofo para uma das compreensões sobre o inconsciente desenvolvidas por Jung?

Esta noção do *si-mesmo* também pode ser identificada na compreensão do inconsciente trazida pelo médico alemão Carl Gustav Carus (1789-1869). Para Carus, o inconsciente era dividido em vários níveis, sendo o mais profundo deles o que chamou de inconsciente absoluto, que na sua concepção é o fundamento geral e primordial da vida, completamente inacessível à consciência. O próximo nível do inconsciente governa os processos fisiológicos possibilitando que parte de seus conteúdos chegasse à consciência. Nesse processo de desdobramento, a consciência ia sendo constituída por elementos inconscientes parciais que demarcam a fronteira entre o inconsciente absoluto e a consciência. Segundo Shamdasani, Carus combinou as teses de Leibniz e Kant sobre a existência de representações inconscientes com a ideia de Schelling de que o inconsciente é a base primária da consciência. Essas conclusões sobre o inconsciente podem ser encontradas no trabalho mais conhecido de Carus datado de 1846 com o título de *Psyche*. Nesse trabalho, indica que a chave para o entendimento da alma em sua manifestação consciente se encontra no inconsciente. No entanto, se quisermos traçar um paralelo de sua noção de inconsciente absoluto com o *si-mesmo* de Nietzsche, nos deparamos com uma diferença radical. O inconsciente na concepção de Carus, abriga aspectos teleológicos por onde

a vida se manifesta como num processo de imitação de uma imagem primordial (*Urbild*). Se fôssemos adotar aqui a expressão de inspiração schopenhaueriana Uno-primordial (*Ur-einen*) utilizada por Nietzsche em *O nascimento da Tragédia* como equivalente ao inconsciente absoluto de Carus como intentamos em relação à expressão Si-mesmo (*Selbst*) que Nietzsche adota na fase madura do seu pensamento, não há como destacar uma diferença tão radical assim entre ambas as noções de inconsciente, uma vez que o Uno-primordial sendo o eterno padecente e pleno de contradição, de certa forma também contém aspectos teleológicos ao necessitar da aparência para a sua constante redenção. O Si-mesmo adotado por Nietzsche em sua fase madura contém a prerrogativa da Vontade de potência e remete não apenas à ideia de uma realidade primeva como o Uno-primordial, mas à totalidade da realidade, que sendo promovida pela Vontade de potência não carrega nenhum *telos* em si. No fundo de tudo só há forças em combate exercendo seu processo de autoimposição que caracteriza a Vontade de potência, e que qualquer entendimento que se tenha de imagem primordial em Nietzsche, só pode ser visto como um resultado deste exercer de forças que por sua vez não pode oferecer nenhuma garantia de que tais imagens primordiais permaneçam sempre como mesmas dando origem à vida como conhecemos. Desse modo, a própria emancipação da consciência seria um resultado do *si-mesmo*, que apesar de não conter finalidade a priori, pode gerar efeitos para além de sua disposição fundamental devido à imposição das forças que constituem a Vontade de potência. A imagem do inconsciente que Carus nos traz, parece estar mais afinada com o seu contemporâneo Schopenhauer, cujos fenômenos são reiteraões das ideias platônicas localizadas como entidades ontológicas da Vontade. Mas quando ressalta o funcionamento geral do inconsciente em seu processo criativo incessante que produz milhares de ideias, das quais poucas chegam à consciência a cada momento, de certa forma se mantém afinado com Nietzsche. Jung reconhece Carus como o responsável por apontar o inconsciente como a base essencial da alma, e tudo indica que o seu conceito de Inconsciente coletivo deva muito à concepção de inconsciente absoluto deste médico alemão, contemporâneo de Schopenhauer.

Influenciado pela proposta de inconsciente de Carus, o filósofo alemão Karl Robert Eduard von Hartmann (1842-1906), se debruçou sobre a questão da pluralidade do inconsciente. Na versão final de 1900 do seu principal trabalho, *A Filosofia do inconsciente (1868)*, considerava a existência de instâncias distintas desta realidade, que se apresentava como inconsciente epistemológico, físico, psíquico, metafísico e o espírito absoluto inconsciente. Apesar de conter estas subdivisões, Hartmann concluiu que havia um único e mesmo inconsciente em toda parte, munido de uma finalidade inata em se desdobrar no mais alto grau de consciência cuja meta final seria a redenção geral do mundo, que consistia em retornar ao seu

estado original. Este espírito absoluto inconsciente, atemporal e a-espacial, é visto por Jung como uma reformulação da Vontade de Schopenhauer. Para ele, Hartmann é o discípulo intelectual de Schopenhauer, notadamente, devido à ênfase que atribui ao sofrimento, classificando-o como o *pathos* que desperta no homem a consciência de seu nada. A reformulação empreendida por Hartmann da Vontade schopenhaueriana em termos de inconsciente, corrobora e muito com a concepção de inconsciente coletivo de Jung. As funções que posteriormente Jung confere ao inconsciente coletivo sob o jugo dos arquétipos, já se encontravam presentes na versão do inconsciente coletivo de Hartmann, sendo responsável por impulsionar trabalhos artísticos e experiências místicas. Além disso, a individuação proposta na psicologia analítica de Jung, de alguma maneira remete ao alerta feito por Hartmann da necessidade de se prestar atenção à meta geral do inconsciente como substrato em comum de todas as consciências individuais. As epidemias psíquicas que desembocaram em guerras mundiais segundo o diagnóstico de Jung, se deve justamente ao negligenciamento dessas demandas profundas devido à valorização unilateral da racionalidade que a modernidade exercia. Tal crítica do racionalismo e suas implicações, para além de Jung, podem ser observadas tanto no pensamento de Hartmann quanto no de Nietzsche. Ao que parece, a proposta de Hartmann em se reconectar com a natureza dando a devida atenção ao inconsciente, se diferencia da proposta de individuação de Jung justamente pelas atuações que este último confere aos arquétipos, que apesar de serem gerais, por constituírem a base do inconsciente coletivo, podem vir a assumir configurações individuais, e neste sentido, o processo de individuação consiste em atender a esta demanda do inconsciente que surge como uma questão pessoal e não como meta geral da redenção do mundo como propõe Hartmann.

Esse entendimento de que o inconsciente é subdividido em instâncias diferentes, também havia sido postulado por volta de 1886 pelo psicólogo francês Théodule Ribot (1839-1916) com base na teoria da memória orgânica que despontava nas últimas três décadas do século XIX, fundamentada na proposta de Lamarck sobre a hereditariedade das características adquiridas e na hipótese biogenética de Ernst Haeckel de que o desenvolvimento do indivíduo está atrelado ao desenvolvimento da espécie. De certa forma, essa teoria da memória orgânica apresenta semelhanças notáveis com a ideia de alma como um repositório de experiências, conforme sugerido por Nietzsche. A nossa história ancestral continuaria a nos impulsionar e a reivindicar o seu espaço na composição da espécie e do indivíduo em constante interação com as experiências da vida atual e seus novos acúmulos. Sob esta prerrogativa da hereditariedade, Ribot acreditava que havia uma esfera do inconsciente típica da raça que influenciava certas maneiras fixas de sentir, além de ser capaz de exercer controle sobre nossas associações sem que

percebamos. As outras esferas do inconsciente seriam de ordem pessoal, sendo uma oriunda das nossas sensações internas individuais que caracterizam a cinestesia, e a outra formada por resíduos de estados afetivos vivenciados. Posteriormente, uma noção muito parecida sobre instâncias distintas do inconsciente é apresentada por Jung em uma palestra de 1916 para a Associação Psicanalítica. Nesta palestra intitulada *A estrutura do inconsciente*, Jung propõe a existência de um inconsciente pessoal constituído por elementos adquiridos na experiência individual juntamente a elementos que primeiramente podem ter sido conscientes, e de um inconsciente impessoal ou de uma psique coletiva, que basicamente nos mesmos parâmetros de Ribot, teria sido herdada. Pouco tempo depois, como pode ser observado em sua obra *Psicologia do inconsciente (1916)*, sua ideia de inconsciente coletivo é ampliada para além da espécie, passando a conter a herança das experiências de nossos antepassados animais e até mesmo de todas as experiências do mundo em todas as épocas. Se analisarmos com o devido cuidado, perceberemos que esse alargamento da ideia de inconsciente coletivo empreendido por Jung, não é estranho à Nietzsche, pois a sua concepção de alma como acúmulo de vivências, comporta a experiência da pedra, da planta e do bicho, sem contar que Nietzsche também tinha certa familiaridade com o trabalho de Ribot, como pode ser constatado nas cartas que enviou à Paul Reé e a Mawilda von Meysenbug, datadas de agosto de 1877 em que cita explicitamente o nome do psicólogo francês. Para Jung, a imagem do mundo que sustenta o inconsciente coletivo, vem sendo construída nesta marcha de experiências que segue se acumulando desde os primórdios dos tempos, e que certos traços dominantes teriam sido consolidados ao longo da história. Que traços dominantes seriam esses? Podemos compreendê-los simplesmente como o registro de experiências recorrentes que se estruturaram como arquétipos? Ou podemos relacioná-los de alguma forma com a Vontade de potência e a preponderância das forças que dominam podendo vir a se consolidar como algum tipo de estrutura que de certo modo possa ser compreendida como arquétipos também?

O conceito de Mneme filogenética do zoologista e biólogo alemão Richard Semon (1859-1918), foi um dos paralelos encontrados por Jung para elucidar e até mesmo sustentar a possibilidade de registro de experiências recorrentes que desembocariam numa estrutura arquetípica condicionante dos modos de percepção e atuação da espécie humana. A teoria de Semon consiste basicamente na ideia de que toda matéria organizada ou irritável possui a capacidade de conservar traços oriundos de alguma espécie de excitação, e que a repetição de excitações da mesma natureza reativaria ou despertaria cada um desses traços correspondentes. A esses traços, Semon denominou engramas, que seriam algo análogo a uma “ferida” oriunda de um acidente fortuito que a cada vez que é tocada provoca dor. Assim era a estrutura psíquica que

Semon entendia por Mneme, composta de registros de experiências que eram transmitidas às gerações posteriores da espécie, vindo a funcionar como regentes de determinados padrões de percepção e atuação. Era exatamente assim que Jung compreendia o inconsciente coletivo como um constructo de toda a trajetória da humanidade, incluindo as experiências de seus mais remotos antepassados. Mas para elucidar com consistência o que viriam a ser as imagens primordiais herdadas presentes nesta estrutura psíquica coletiva, era preciso estabelecer uma distinção em relação à concepção de herança da teoria lamarckiana. Para Jung, não haveria a possibilidade de herdarmos as mesmas ideias dos nossos antepassados, como segundo Lamarck, seria possível herdar características adquiridas. O que herdamos são possibilidades de cunhar ideias a partir de algum traço em comum que foi sendo gravado em nossa estrutura psíquica devido a algum tipo de experiência recorrente como preconiza o conceito de engramas de Semon. As imagens primordiais que também podem ser entendidas por arquétipos, seriam então equivalentes às expressões dos traços que foram gravados devido às experiências recorrentes de nossa trajetória ancestral, vindo a se constituir como uma parte de nossa estrutura psíquica que é responsável por exemplo, pela produção de fantasias.

Fazendo um pequeno recuo no tempo, já em 1912, Jung chegou à conclusão de que na atividade terapêutica era preciso satisfazer as pulsões religiosas e filosóficas dos pacientes, e que tais pulsões são equivalentes ao que Schopenhauer classifica como necessidade metafísica do homem. Essa foi uma das questões que promoveu o seu afastamento da psicanálise, que buscava se distanciar da metafísica limitando o inconsciente ao universo pessoal do paciente. Jung por sua vez, recorria à filosofia para dar respostas a esse problema, com a preocupação de preservar o status de ciência da psicologia, e na busca de compreender esta necessidade que já havia sido indicada por Schopenhauer, percorreu um caminho que acabou desembocando em seus conceitos de Arquétipos e Inconsciente coletivo.

Ao contrário do que se pensa em relação a alguns pontos que promoveram o afastamento de Jung em relação à psicanálise de Freud, o próprio Jung em sua autobiografia chega a enfatizar que ele foi único que prosseguiu o estudo dos problemas que mais interessaram a Freud, que seriam o dos resíduos arcaicos e o da sexualidade<sup>58</sup>. Quanto a sexualidade, Jung toma um rumo diferente do freudiano ao colocá-la como um dentre outros impulsos originários de uma energia psíquica geral, ao invés de conferi-la o status de impulso central, e quanto aos resíduos arcaicos,

---

<sup>58</sup> “Olhando para trás, posso dizer que sou o único que prosseguiu o estudo dos dois problemas que mais interessaram a Freud: o dos “resíduos arcaicos” e o da sexualidade. Espalhou-se o erro de que não vejo o valor da sexualidade. Muito pelo contrário, ela desempenha um grande papel em minha psicologia, principalmente como expressão fundamental — mas não a única — da totalidade psíquica. Minha preocupação essencial era, no entanto, aprofundar a sexualidade, além de seu significado pessoal e seu alcance de função biológica, explicando-lhe o lado espiritual e o sentido numinoso. Exprimia, assim, o que fascinara Freud, sem que este o compreendesse” (JUNG, 2016, 114).

Jung busca compreendê-los numa dimensão histórica mais ampla que fosse capaz de oferecer um entendimento completo da psique. Essa fronteira que separa Jung de Freud, fica mais clara quando observamos o tratamento que ambos dão aos conteúdos do inconsciente, pois se na terapia freudiana era necessário extirpar esses conteúdos como meio de libertar o paciente de suas influências, a psicologia analítica de Jung consistia em integrar esses conteúdos como meio de reforçar a individualidade através de suas bases coletivas. Foi em busca de compreender a dimensão e a importância desses resíduos arcaicos que Freud considerava indesejáveis para o equilíbrio psicológico de certos indivíduos, que Jung acabou se debruçando no estudo das mitologias. A partir de então passou a notar em seus pacientes, relatos frequentes de temas míticos muitas vezes presentes nas culturas do mundo inteiro sob as mais variadas formas desde as mais remotas épocas, e esse foi mais um dos indícios que o levou a se deparar com seus conceitos de Arquétipos e Inconsciente coletivo.

É num artigo de 1919, denominado *Instinto e Inconsciente*, apresentado em um simpósio na Universidade de Londres, que Jung faz referência ao termo arquétipo pela primeira vez, localizando-o no âmbito de categorias inatas de percepção, intuição e apreensão, anteriores a todos os processos psíquicos. Em 1928, é publicado o artigo *A estrutura da Alma*, contendo explicações sobre o conceito de Arquétipo e de Inconsciente coletivo, fundamentadas em estudos dos povos primitivos e das crianças sob uma perspectiva filogenética que visava a compreensão da origem e do desenvolvimento do comportamento humano. Devido aos mal-entendidos acerca desta nova abordagem psíquica que compreendia os arquétipos e o inconsciente coletivo, Jung se vê obrigado a publicar como nota de esclarecimento, o artigo *Sobre os arquétipos do inconsciente coletivo* em 1934. Neste artigo, ressalta que tal ideia já se encontrava presente no pensamento de Platão e Santo Agostinho, apesar de ambos não utilizarem o termo arquétipo propriamente dito, e aponta que a expressão em si já fora utilizada por filósofos antigos como Filo Judeu, pelo bispo grego Irineu de Lyon e pelo místico Dioniso Areopagita como referência a Deus e o seu poder criador. Jung, no entanto, não se prende às delimitações que esta expressão abarcava até então, utilizando-a basicamente como tentativa de emoldurar fenômenos observáveis no comportamento humano.

Para Shamdasani (2011), é por volta de 1909, que Jung começa a desenvolver os seus conceitos de Arquétipos e Inconsciente coletivo, quando buscava elucidar as bases filogenéticas da teoria das neuroses e os determinantes em geral do comportamento humano que teriam sido desenvolvidos e transmitidos vindo a compor a totalidade de nossa estrutura psíquica, e que até então eram investigados por áreas específicas da biologia como a filogenia, a embriologia e a anatomia. Foi nesse período que se tornou relevante o famoso ocorrido com um de seus

pacientes, que ao fazer alusões a um falo que pendia do sol e dava origem ao vento, o levou a conclusão de que se tratava de uma manifestação arquetípica, quando posteriormente se deparou com esta mesma alusão a um falo que pendia do sol e dava origem ao vento na obra *Liturgia mitraica* de Albrecht Dieterich em sua edição de 1910. Tal relato delirante havia sido proferido pelo paciente em 1906 e embora Jung tenha descoberto que a primeira edição da referida obra tenha sido publicada em 1903, suas conclusões de que se tratava de um conteúdo mitológico que compunha uma base histórica em comum da humanidade não haviam sido frustradas, porque o dito paciente havia sido internado antes deste ano, e portanto não poderia ter obtido acesso a esta obra.

Uma outra constatação desses indícios de base histórica em comum da humanidade, se deu nos experimentos que realizou com quinze pacientes psiquiátricos negros no Hospital Santa Elizabeth, em Washington, nos Estados Unidos, quando investigava se havia algum determinante racial de comportamento, e foi surpreendido por relatos de imagens típicas da mitologia grega presentes nos sonhos destes pacientes, que por sua vez tinham pouca ou nenhuma instrução e certamente não poderiam ter ouvido falar sobre tais imagens em seu meio.

É importante destacar as constantes reformulações ou variações que o entendimento a respeito dos arquétipos sofre ao longo da trajetória investigativa de Jung. Se num primeiro momento os classifica como ideias herdadas oriundas de experiências recorrentes dos nossos antepassados, em seu artigo *A esquizofrenia* de 1959, os aproxima da concepção de *pattern of behaviour* da biologia, compreendendo-os como formas de percepções inatas determinantes dos padrões de comportamento, mas que em vez de serem regulados pelos instintos conforme a compreensão das ciências biológicas, seriam regulados pelos arquétipos. Há também uma concepção bastante próxima das categorias a priori de Kant, em que os arquétipos são definidos como modelos de apreensão e construção da realidade subjetiva, e uma outra mais próxima das ideias platônicas, onde funcionam como ordenadores da própria realidade física.

De acordo com Shamdasani, Jung teve grande influência do biólogo alemão Ernst Haeckel (1834-1919) no desenvolvimento dos conceitos de Inconsciente coletivo e Arquétipos. Haeckel defendia a ideia de que a ontogênese remonta à filogênese, ou seja, cada indivíduo de uma espécie carrega em si traços herdados da forma e do comportamento de seus antecessores transmitidos ao longo das gerações.

Há um paralelo dos arquétipos com as ideias platônicas no sentido de serem atemporais como estas e funcionarem como modelos básicos possibilitadores de desdobramentos específicos. Mas se o entendimento que se tem das ideias platônicas, são de entidades imutáveis que determinam os fenômenos, quanto aos arquétipos, só podemos classificá-los como

potencialidades que se efetivam na interação com a esfera da psique consciente, que ao comportar os condicionantes de tempo e espaço atua na transmutação do arquétipo em potencial para o arquétipo manifesto, e este último pertence à esfera da estrutura psíquica que rege os comportamentos da espécie humana a nível de percepção e apreensão da realidade, englobando-se aí o que também compreendemos por emoções. Sendo assim, a proximidade com as ideias platônicas se mantém quando nos referimos aos arquétipos na condição de base eterna incriada, num viés em que o próprio Jung admite a impossibilidade de esclarecer ou delimitar um princípio, e se distancia dessas ideias na medida em que contém a possibilidade de atualização atrelada a algum tipo de interação espaço-temporal.

Provavelmente, o que diferencia o homem do restante dos animais seja uma maior capacidade de atualização arquetípica, pois de maneira alguma podemos desconsiderar a existência de arquétipos na estrutura psíquica animal. Nas demais espécies, devido a uma baixa capacidade de atualização, os arquétipos se limitam a definir os padrões de comportamento típico de cada uma delas.

A construção de um ninho é um processo arquetípico, tanto quanto a dança ritual das abelhas, a defesa assustada da lula ou o desdobramento do leque do pavão. Em relação a isso, Portmann declara: " ... esta organização do íntimo do animal é dominado por aquele elemento formativo, cuja maneira de atuar se encontra, na psicologia humana, no arquétipo. Todo o ritual dos animais superiores é dotado, em alto grau, desse caráter arquetípico. Ele surge aos olhos do biólogo como uma considerável organização da vida instintiva, que garante o convívio para-individual dos companheiros de espécie, harmoniza a disposição dos parceiros e impede, pela regulação das lutas competitivas, o aniquilamento dos rivais, pernicioso à conservação da espécie. *O comportamento ritual surge como uma organização para-individual importante para a conservação da espécie.* H. Hediger já havia tentado demonstrar, num importante ensaio, a efetividade dos arquétipos nos atos instintivos dos animais. O animal que vive livremente, não é "livre", mas vive atrelado a um sistema de espaço-tempo, dentro do qual a sua vida se desenrola em arranjos fixos (JACOBI, 1995, p.45).

Tudo indica que toda atuação instintiva também seja regida por um condicionante arquetípico. O arquétipo parece estar na base de todas as possibilidades que vão da ação à imaginação. A nível de instinto se encontra mais próximo do biológico, e a nível de imaginação com um maior teor de aspecto psicológico, digamos assim, pois não nos esqueçamos que a fronteira entre o físico e o psíquico é muito tênue, ou até mesmo apenas uma questão de delimitação para fins didáticos. Não é à toa que Jung abriu mão da expressão psiquificação que utilizou na fase inicial de seus estudos psíquicos para se referir à transformação de uma estrutura puramente biológica numa estrutura completamente psicológica. No decorrer de sua obra chega a afirmar que tudo é psíquico, e diante de tal conclusão, inferimos que para ele não faria mais sentido usar o termo psiquificação para se referir a este processo. No entanto, apesar do

abandono do termo, este processo continua presente em sua obra, e podemos entendê-lo no sentido de um afastamento em maior ou menor grau de uma base puramente instintiva ou biológica rumo a uma estrutura psicológica com maior autonomia ou livre das determinações exclusivamente biológicas. É no homem que podemos observar este maior afastamento, e isso implica tanto em um nível de consciência mais desenvolvido com toda a sua capacidade criativa, como também em uma maior predisposição para todo tipo de doença da alma.

Apesar desse maior afastamento do homem em relação à sua base instintiva, ainda guardamos muitas semelhanças com as demais espécies animais quando se trata de certas reações a determinadas situações. Para o zoólogo austríaco Konrad Lorenz, prêmio Nobel de fisiologia em 1973 por seus estudos sobre o comportamento animal, há esquemas congênitos que impelem o animal a reagir tipicamente diante de situações específicas e que esse esquema de reação é claramente observável no homem também, mas ressalta que tal mecanismo não pode ser entendido simplesmente como fruto de uma adaptação histórico-social, tratando-se na verdade de possibilidades a priori presentes tanto no animal como no homem. O curioso é que Lorenz critica a teoria dos arquétipos de Jung, por considerá-la uma generalização de regularidades específicas, mas ao tentar esclarecer o que seriam esses esquemas congênitos, nos adverte que essa gama de reações típicas presentes no animal e no homem não se originam de imagens pré-formadas, mas de possibilidades de imagens que são preenchidas com a matéria da experiência. Trocando em miúdos, esta é uma das mesmas explicações que Jung dá para o seu entendimento do que venha a ser um arquétipo.

A provável comprovação de Lorenz de que há esse mecanismo que Jung traduz por arquetípico, se deu no seu famoso experimento com gansos e patos, que tinha por objetivo diferenciar os comportamentos de caráter instintivo e involuntário dos comportamentos adquiridos por condicionamento. No primeiro procedimento, Lorenz utilizou uma incubadora para chocar ovos de ganso, e sozinho auxiliou os filhotes a romperem as cascas dos ovos e efetivarem seus nascimentos. Logo os gansos começaram a segui-lo para onde ele ia. Em seguida colocou os filhotes diante da fêmea que gerou os ovos e o comportamento dos filhotes não se alterou, continuando a segui-lo como se ele fosse o genitor. No procedimento seguinte, Lorenz projetou a sombra de um ganso adulto sobre o espaço que os filhotes se encontravam e não houve nenhuma reação. O próximo passo se deu da mesma forma, só que agora a sombra projetada lembrava uma ave de rapina semelhante a um gavião, e os filhotes imediatamente se agitaram esboçando um comportamento de fuga. Diante do ocorrido, Lorenz concluiu que se tratava de uma reação inata que atribuía a uma imagem uma função previamente existente, e passou a utilizar o termo estampagem (*imprinting*) para se referir a este mecanismo. Este foi o

experimento que lhe rendeu o prêmio Nobel, e não é exagero dizer que pode ser visto de certa forma como uma comprovação do tipo de atuação psíquica que Jung entende por arquetípica. Contudo, os resultados desses experimentos, contemplam também uma outra concepção de Jung sobre os arquétipos, que os definem como um acúmulo de experiências ancestrais recorrentes, pois o fato dos filhotes de ganso reagirem com temor à sombra projetada que remete à presença de uma ave de rapina, pode muito bem ser interpretado como uma reação que se fundamenta num registro herdado das vivências recorrentes que os ancestrais de sua espécie acumularam diante deste tipo de situação. O sucesso do experimento de Lorenz, de maneira alguma nos permite afirmar que o comportamento dos filhotes de ganso diante desta situação específica, tenha a ver com algo incriado que já veio junto com a espécie em sua ancestralidade. Este comportamento típico dos gansos só pode ser enquadrado como inato na medida em que continua a se fazer presente na espécie, mas é muito provável que carregue em si o histórico que o concebeu. Neste caso, estamos a tratar de um arquétipo já preenchido por uma imagem que se consolida como uma estrutura que reage diante de uma situação já experimentada, diferente do arquétipo em potencial, que encontra-se vazio de imagem e apenas presente como possibilitador desta diante de algum tipo de interação. Esta última concepção é a que nos permite classificar os arquétipos como inatos, aparentados às Ideias platônicas, por não dependerem de nenhuma história para se fazerem presentes.

O arquétipo deve ser considerado, então, primeiro como o campo e centro magnético que está na base da transformação do decurso psíquico em imagem. Ele é, enquanto jaz no seio do inconsciente, um mero sistema de prontidão, por ora ainda uma "estrutura formalmente indeterminada, à qual compete, no entanto, a possibilidade de se apresentar em determinadas formas em virtude da projeção". Já o termo "arquétipo", pelos seus componentes, permite reconhecer indicações importantes sobre esses traços característicos. "A primeira parte, 'arque', significa início, origem, causa e princípio, mas representa também a posição de um líder, de uma soberania e governo (portanto, uma espécie de 'dominante'); a segunda parte, 'tipo', significa batida e o que é produzida por ela, o cunhar das moedas, figura, imagem, retrato, prefiguração, modelo, ordem, norma... transferido ao seu sentido mais moderno é amostra, forma básica, estrutura primária (algo que jaz no 'fundo' de uma série de indivíduos 'parecidos', quer sejam seres humanos, animais ou vegetais) (JACOBI, 1995, p.51-52).

Essa explicação de Jacobi sobre o termo arquétipo, nos leva ao entendimento de que há uma semente em comum independente da espécie, guardada pela terminologia “arque”, que subsiste como possibilitadora dos mais diversos desdobramentos de formas, enquanto a terminologia “tipo” corresponde às formas já cunhadas que dão especificidade às diferentes espécies. “Arque” seria equivalente a uma potencialidade disforme assim como os vapores d'água que possibilitam as nuvens, enquanto “tipo” corresponderia às formas que ganham as

nuvens ao sabor do vento.

Uma outra correspondência da teoria dos arquétipos de Jung com as ciências biológicas pode ser observada nos trabalhos do biólogo alemão Friedrich Alverdes (1889-1952) com quem Jung chegou a manter contato lhe enviando uma cópia do seu artigo *Psychological factors determining human behaviour* (1937). Neste mesmo ano Alverdes publicou seu artigo *Die Wirksamkeit von Archetypen in den Instinkthandlungen der Tiere* (em tradução livre: *A eficácia dos arquétipos nas ações instintivas dos animais*) onde tratava da relação entre os arquétipos e os instintos conforme a definição de arquétipo cunhada por Jung. Para Alverdes, os animais, assim como os humanos, também eram regidos por componentes arquetípicos, e destaca algumas formas de vivências típicas em comum entre ambos que se estruturaram no que “chamava de "arquétipo de pátria", "arquétipo de casa", "arquétipo de acasalamento", "arquétipo de paternidade", etc” (JACOBI, 1995, p.47).

## IV.2 - O potencial arquetípico no bicho homem

A crítica feroz que Nietzsche despeja no cristianismo é o desabafo de quem conhece a realidade psíquica. O fundo da realidade que o filósofo ilustra como Vontade de potência é isento de repouso, e todos os instantes só são captados como lembranças. É a esta construção de imagens/lembranças que Jung tenta ilustrar sob o nome de imagens primordiais, complexos, arquétipos e criptomnésias<sup>59</sup> de todos os tipos. A totalidade de nossa vida é um universo de lembranças, é por ela que deságua o Eterno retorno de Nietzsche e os arquétipos de Jung se multiplicam quando se refazem. Nietzsche foi uma vítima da semente plantada pelo cristianismo. A sua herança “genética” cristã, aliada a uma criação que prosseguia nesta dinastia de obedecer a palavra do senhor, o trouxe conflitos pesados, e sem dúvida, essa foi uma das vivências que o levou a descobrir a Vontade de potência, pois teve que lidar com uma série de antagonismos dentro de si mesmo, um combate incessante de forças internas, daqueles típicos dos candidatos à esquizofrenia, que ainda não tivera a consciência derrotada por outro grupo dominante de forças. Conforme Jung, a consciência também é um conjunto de forças, que depende de um domínio constante para se conservar consciência. O *si-mesmo* ao qual Nietzsche se refere, é um conjunto de história em plena ebulição. É este *si-mesmo* que Jung tenta entender em estruturas, nos oferecendo no mínimo o seu jeito de fotografar essas instâncias. Se fôssemos estabelecer uma hierarquia em termos de desdobramento, a Vontade de potência seria

---

<sup>59</sup> Memória inconsciente que pode chegar à consciência sem que o sujeito se recorde da situação em que a obteve.

equivalente a uma fonte, os arquétipos corresponderiam às águas que brotam desta fonte, e a terra firme seria a consciência. Todas estas etapas carregam a história de todas as manifestações da realidade, pois se no fundo tudo são forças, todas elas continuam presentes, gerando impulsos, vícios, paranoias, desejos, afetos, desafetos, laços, habilidades, percepções, sentimentos, compreensões, desilusões, encantamentos e equívocos os mais diversos.

Nietzsche sabia que todas as suas verdades eram provisórias, por entender que todo o seu mundo é regido por suas próprias forças com suas erupções e faces mais diversas. Os arquétipos são sobre estas faces que nos vestem a nível coletivo, são como roupas que todos nós temos em nosso guarda-roupa e que cada indivíduo dispõe à sua própria moda, influenciado pela interação que o seu meio lhe impõe. Os arquétipos dizem respeito a este ponto de criação e diálogo do nosso interior profundo com a realidade que nos cerca e marcha sendo recriada pelo que agregamos em nossa jornada, que prossegue nos calibrando com suas doses de cultura. Foi como um enfermo do cristianismo que Nietzsche vivenciou a sua saga de herói com o seu Zarathustra. Como um Dom Quixote, o filósofo queria salvar o mundo desta enfermidade que teve de encarar com o fundo de sua alma, embora demonstre toda sua gratidão pelas dores que sentiu. Sem elas, provavelmente não enxergaria o que enxergou e lhe faltaria compreensões fundamentais. A sua crítica aos acadêmicos vem justamente daí. Não sabem o que estão falando quando não vivenciaram. Acusam Nietzsche de ser incoerente com a sua proposta de completude por não a ter vivenciado, e não se deram conta de que para um sujeito como Nietzsche, a intensidade é a sua plenitude, e isso, com certeza ele viveu a ponto de sucumbir.

Se de um lado, Nietzsche disparava toda a sua fúria ao Deus cristão, de um outro, Jung reconhecia esta simbologia como fundamental ao nosso equilíbrio psíquico. Com toda a sua experiência clínica, Jung percebeu que os deuses se originam de vivências que se consolidaram em estruturas fundamentais, ou pelo menos de uma demanda que se naturalizou como uma necessidade psíquica que precisa ser atendida para nos manter em equilíbrio. Pouco importa para Jung, se esta demanda seja verdadeira ou ilusória, se qualquer que seja o deus exista ou não. O fato é que para a maioria das pessoas esta simbologia ainda é extremamente necessária, e por isso é que Nietzsche talvez tenha se precipitado ao declarar que Deus estava morto. Para ele sim, e este foi o grito de quem acreditava ter vencido a batalha com as imposições culturais que nos aprisionam. No diagnóstico de Jung, este Deus pode até ser morto, mas a necessidade que o gera continuará presente, podendo apenas ser transferida para uma outra projeção, seja na arte, seja num ofício, ou em qualquer que seja o ambiente humano, pois independente do nosso consentimento, certas forças sempre estarão presentes. Este é o *pathos* que forja o pessimismo de Schopenhauer e nos leva a encarar os dilemas que Nietzsche considera fundamentais. Para

ele seria algo parecido com a velha história de que se “temos o limão, porque não se alegrar com a limonada”? Este é o seu *amor fati*. Fomentando o seu próprio caldeirão de compreensões a partir de todo o seu conhecimento que envolve principalmente sua experiência clínica, Jung acreditava que uma mudança brusca de paradigma como um deus que morre de repente, é muito problemática para o nosso equilíbrio psíquico. Sim, há aqueles que conseguem se libertar destas amarras, mas de alguma forma cultivou algum outro mito para colocar no lugar. O *Übermensch* de Nietzsche é a alegoria do homem completo que se tornou o mito de si mesmo. O além ou acima que a tradução do vocábulo *Über* nos sugere, é equivalente a uma espécie de libertação de todas as amarras que a cultura nos impôs até então. Para Jung, uma transvaloração de valores como esta necessitaria de milênios, e no fundo, como também entendia Nietzsche, apenas colocamos outra simbologia no lugar. Não é à toa que o filósofo valoriza tanto a nossa capacidade criativa. Criar valores e mundos é a parte que nos cabe como seres imagéticos.

Um arquétipo é um registro imagético de uma vivência predominante, e o símbolo é a persona cultural deste arquétipo. Para Nietzsche, Deus não cabia mais na simbologia do mundo moderno, e a supremacia simbólica da modernidade ancorada na razão, menosprezava forças poderosas que sempre estariam a reivindicar o seu lugar. Nietzsche considerava que se livrar de Deus seria um dos passos necessários para se reconectar consigo mesmo, enquanto Jung, acreditava que esse Deus se perdeu em dogmas e necessitava ser atualizado para recompor o nosso elo em comum de mergulhar nas profundezas que nos sustenta. Hierarquicamente falando em termos de estrutura, Deus seria o equivalente à imagem mais forte da Vontade de potência, como um engrama de Semon refletido para todos, independente da sua face cultural. Como nos lembra Jung, o psíquico é o território das imagens ao mesmo tempo em que é a força motriz de todo o sistema que nos concebe. Esta capacidade de reprodução imagética, até onde sabemos, se faz presente em animais também, como nos comprovou Lorenz em sua experiência com os gansos, mas no bicho homem ela tem uma capacidade tão imensa quanto o universo em expansão. O nosso microcosmo individual, por conta deste poder imagético, é tão vasto quanto o próprio universo.

Jung compreendia que a há metas no *si-mesmo*, mas é preciso entender que não há um destino pronto nessas metas, apenas etapas consolidadas em estruturas que estão incumbidas de desabrochar naturalmente. É nesse ponto que para Clark, Jung se afasta de Kant, pois a nossa capacidade de atualização histórica existencial não nos garante uma estrutura imagética a priori e fixa como as categorias kantianas. Não haveria para Jung, portanto, algo enraizado e imutável como as categorias de tempo, espaço e causalidade de Kant. Esta é a nossa arquitetura cognitiva que compreendemos segundo a perspectiva de Kant. O modo que ele encontrou para ilustrar

este aparato nos dá alguma luz a respeito deste sistema de percepção e apercepção que é o nosso, mas não impede que outras estruturas se sobreponham e até mesmo substitua estas categorias ditas a priori conforme a marcha histórica.

Assim como Nietzsche, Jung via a realidade em constante transformação, mas ao mesmo tempo considerava haver aspectos teleológicos neste si-mesmo que é a realidade. Para Jung, no bicho homem havia etapas a serem cumpridas assim como as predisposições naturais de uma árvore que parte de uma semente e desenvolve suas raízes, seu tronco, seus galhos e suas folhas. A diferença é que no bicho homem, este desabrochar se torna muito largo por conta da nossa imensa capacidade de gerar imagens, e é com a sua teoria dos arquétipos, que Jung tenta compreender este potencial imagético como uma experiência em comum da humanidade. De acordo com Clarke, ao questionar a validade das estruturas preestabelecidas kantianas, Jung estaria a considerar que se a experiência humana fosse radicalmente outra, certamente teríamos arquétipos diferentes que nos impulsionariam a perceber uma realidade completamente diferente da que temos. Nesta perspectiva, talvez o tipo dito louco, não seja apenas o que perdeu a consciência, mas aquele que sobretudo não compartilha de uma realidade em comum com os demais. Essa possibilidade de abandonar este conjunto de imagens que sustenta a nossa subjetividade coletiva, na figura do louco, parece ser um forte indício de que esta subjetividade em comum que nos apresenta a realidade, pode ser alterada. Os assuntos culturais são da maior importância exatamente por conta disso. A nossa realidade percebida sempre será movida pelos símbolos que constituem a nossa realidade imagética, que no final das contas, acaba sendo a própria realidade, pois neste âmbito, a realidade nada mais é do que aquilo que percebemos. De alguma forma, o mundo sempre será aquele que a gente projeta. Para Jung, é causa perdida ter acesso ao fundo da realidade, pois até chegar lá, já criamos mil e uma imagens que mais parecem nos afastar do que nos aproximar deste fundo. Enquanto consciente estivermos, não haverá escapatória das imagens, lembrando que lucidez e consciência são duas coisas diferentes, pois a consciência em sua matriz, é apenas o reflexo do vivido/percebido. A imagem que Nietzsche nos traz com a sua tese da Vontade de potência, nos sugere um fundo da realidade marcado por um embate que não cessa, onde tudo permanece na eferescência de se manifestar, se expandido e se retraindo pela alternância de forças que dominam e são dominadas. A interpretação feita por Jung da Vontade de potência nietzschiana, como algo pertencente exclusivamente ao âmbito egoico de autoafirmação, parece tê-lo impedido de enxergar que Nietzsche talvez possa lhe trazer algumas respostas para alguns impasses como por exemplo, qual seria a origem dos arquétipos. Ele simplesmente assume que não há como explicar de onde vêm os arquétipos situados como modo a priori tipicamente humano de apreender a realidade,

mas se tivesse compreendido as possibilidades que Nietzsche nos traz quando traduz o fluxo universal de Heráclito por Vontade de potência, provavelmente conseguiria pelo menos situar os arquétipos como efeito deste fluxo que gera a realidade conforme as forças que predominam.

Para Jung, da mesma forma em que há uma morfologia dos órgãos vitais que nos compõem, também há uma morfologia do mundo psíquico, que ao mesmo tempo em que atua como força geradora desta morfologia física, também é gerado como imagem das sensações que esta condição física proporciona. Neste sentido, a memória parece ser a chave da vida e a garantia da sua constância aparente. A vantagem do psíquico é a sua plasticidade imediata. A sua função como estrutura se alimenta de se refazer, garantindo o eterno que se dá no retorno. Arquétipos, complexos e psiquificações de todos os tipos, são como pedaços de memória funcionando em estrutura. Assim como à nossa frente, lidamos com morros, rios, bichos, árvores e montanhas, temos também uma imensa realidade dentro de nós como se fosse alguma espécie de memória de tudo que vivenciamos até aqui desde a nossa ancestralidade mais remota, que quanto mais profunda for, mais nos torna iguais. A possibilidade de se individuar conforme a proposta de Jung, é necessariamente ancorada nesta base em comum.

No intento de compreender a composição desta nossa base em comum, Jung se viu diante da necessidade de elaborar conceitos que dessem conta pelo menos de ilustrar esta realidade inegável. Diante de uma base em comum tão ampla, o psiquiatra não viu porque conceber papel central ao sexo como impulsionador de nossos afetos, se temos a fome, a fúria e o medo como concorrentes tão vorazes. Se enxergarmos a interação de todas estas manifestações como um combate, a Vontade de potência de Nietzsche faz todo o sentido. Cada uma delas busca se sobressair em relação às outras. É neste jogo de autoimposição de forças, que os afetos oriundos destas interações se eternizam como imagem do desejo que passa a se manifestar como instinto. Esta nossa capacidade de registro que se traduz em imagens, é a base da nossa consciência, que através destas, se reconhece e reconhece o mundo. Devido a este potencial imagético que possibilita a nossa consciência, ao mesmo tempo em que estas imagens em nossa interioridade são geradas por influência da realidade externa, somos impelidos a buscar correspondência para essas imagens na realidade externa. Sendo assim, heróis, deuses e fadas, são projeções de nossa concepção interior que tendem à imagem ideal, funcionando como impulso de concretizar a realidade de forma parecida ao que acontece com o João-de-barro, que carrega instintivamente a imagem ideal que lhe permite construir o seu ninho. Ídolos de todos os tipos só são possíveis porque temos esta necessidade dentro de nós. Não sabemos exatamente quais foram as primeiras experiências que cultivaram este tipo de arquétipo. Seria o modelo freudiano de autoridade paternal, ou quem sabe o costume de obedecer ao líder do bando quando ainda

éramos apenas animais? Devido a este tipo de inclinação provavelmente ancorada em nossas mais remotas ancestralidades, tudo indica que não nos livraremos de Deus tão cedo como Nietzsche pretendia. Mas qual seria o jeito mais saudável de compreendê-lo hoje? Por outro lado, as críticas que Nietzsche teceu à ciência se comprovaram lúcidas diante da experiência clínica de Jung. O seu anseio para descrever seus achados sob a insígnia de arquétipos, inconsciente coletivo e complexos, lhe deu a mais nítida certeza de que toda a sua compreensão não passava de sua própria interpretação. O sonho do iluminismo de domar o mundo com a razão, no final das contas são só imagens, pois o nosso domínio sobre a natureza é apenas o nosso jeito de compreendê-la. No entanto, é inegável que há uma força fluida em tudo. Não seria exatamente este o comportamento mundano? No final das contas, nunca somos o reflexo de qualquer outra coisa que não seja nós mesmos. Quando Jung aponta os conhecimentos alquímicos da idade média como uma alegoria da mutação que pressupõe a individuação, é porque entende que tal ciência é uma projeção do que se passava dentro daqueles homens que praticavam a alquimia. Nietzsche como filólogo também testou isso muito bem. Para ele, toda medida da ciência acaba sendo apenas o discurso de sua própria imagem. Tudo que sabemos é apenas o reflexo do que conseguimos captar com os nossos sentidos, tudo que conhecemos são narrativas sobre imagens. Assim somos em todas as medidas, pois foi quando a consciência conseguiu ver a si mesma, que pôde ver o mundo. A consciência é a nossa maldição do espelho, que surgiu como uma gota de larva que se desprendeu do magma e virou pedra reluzindo todo o resto. Agora açoitada distante, vive sonhando em retornar às suas origens. Teria aí nascido Deus?

A principal contribuição de Jung reside na revalidação e reformulação que fez da ideia muito antiga de que o homem é uma espécie de cosmo – um microcosmo – e que a mente, a psique, é tão real, tão complexa e tão cheia de maravilhas como o mundo em geral – o macrocosmo. Nesta visão do mundo “há um vasto reino externo e um igualmente vasto reino interno; entre os dois, posta-se o homem, ora de frente para um, ora de frente para o outro” (CW4.777) e por isso a psique humana, longe de ser apenas um vago reflexo do mundo material, é de “inimaginável complexidade e diversidade”, “um universo interno, não espacial [que é] o único equivalente do universo externo” (CW4.764) (CLARKE, 1993, p.131).

Nesta perspectiva, Deus é o símbolo maior que do nosso universo interno projetamos no externo, e em última análise acaba sendo tudo uma coisa só. Categorias kantianas, arquétipos, deuses e todos os orixás, são apenas figurações para forças que sempre estiveram presentes. Isto é o que vem a ser um símbolo, pois um símbolo é a imagem da realidade que sentimos, percebemos e criamos. Em nossos tempos mais que modernos, cultuamos o deus dinheiro, o deus fama e os mais variados deuses de todo tipo de poder. Cultuamos deuses que vão do astro

da música ao desportista mais incrível. Temos também aqueles que são verdadeiras bestas, espelhos do que é mais pesado em nós. Os demônios estão tão vivos quanto os deuses, e o que seria da nossa vida sem eles? Haveria vida humana? Procuramos esses deuses e demônios por todos os lados justamente porque temos eles em nós. Supostos mitos que se tornam presidentes da república, por exemplo, são deuses para uns e demônios para outros. Muitas vezes eles surgem em situações em que alguns grupos estão se sentindo preteridos como se tivesse perdendo terreno para um novo grupo que sempre considerou inferior. São em contextos assim, que de repente aparece algum aspirante ao poder que fale a língua desses indivíduos que estão se sentindo confrontados. É este poder natural de ligação que gera toda a cegueira e devoção. Não importa se seu novo deus cometa crimes ou esteja mais para um demônio, o que interessa é que seja o seu deus. Um deus como entendia Nietzsche, está completamente associado ao poder, bem e mal são apenas gradações diferentes de sua natureza. É desta mesma forma que o homem se encontra caminhando numa corda estendida sobre o abismo de sua indefinição, tentando se equilibrar entre os deuses e demônios de dentro e os deuses e demônios de fora. Nesta marcha, a pessoa mais amada é o nosso espelho ideal, e a mais odiada é a falta que não aceitamos em nós. São inúmeras tendências repetindo histórias através de aprendizagens que com o tempo se naturalizam como órgãos vitais. O deus de um povo é aquele que os acessa por suas vias em comum, por aquelas instâncias onde costumamos ser iguais. No entanto, é sempre possível elegê-lo ou destituí-lo graças à nossa maldição do espelho que nos possibilita projetar novos deuses e demônios. Qual será o deus do futuro? A nossa marcha rumo ao indivíduo nos impeliu a abandonar os deuses por um senso maior de unidade que começava a se impor no interior dos homens a partir do período crepuscular que demarcava a transição desses deuses para um novo e único Deus. Da mesma forma em que os alquimistas projetavam na arte alquímica a sua mutação interna que variava de chumbo a ouro, os deuses no homem se reuniram em um com o advento do cristianismo. O mundo à nossa frente, a partir deste momento, passa a ser repleto de cruzes, santos, bruxas e pecadores de todas as ordens. O dualismo bem e mal nunca esteve tão em alta. A cultura dos deuses propiciava uma comunhão maior do homem com a natureza, porque neste período, este a enxergava como manifestação de tudo quanto é deus. É a esse *homem natura* que Jung se referia.

Os arquétipos, portanto, são os meios excepcionalmente humanos através dos quais a energia instintual, biológica, é transformada na vida simbólica significativa da psique humana. De acordo com essa opinião, os instintos e o mundo do espírito humano não se colocam, como aconteceu tantas vezes no caso do pensamento ocidental, de Platão a Sartre, em posição hostil e mutuamente exclusiva. O conceito de psicóide foi introduzido como uma tentativa de construir um contexto conceitual em que essa

oposição pudesse ser transcendida e na qual a evolução da consciência humana pudesse firmemente ser vinculada ao mundo orgânico dentro de uma visão de mundo unitária. Outra consequência da teoria dos arquétipos, é que ela proporciona base a uma teoria de *natureza humana*, isto é, a opinião de que, subjacente a todas as variadas manifestações do comportamento humano, perpassando por todo o universo de culturas e cobrindo as eras da história, podemos discernir uma essência universal comum que é identificavelmente humana (CLARKE, 1993, p.168-169).

O cristianismo, apesar de promover um certo afastamento do homem em relação a natureza, o supriu com símbolos de todas as espécies através de suas imagens canônicas, e a abolição destas imagens impetradas pelo protestantismo, segundo Jung, deixou o homem perdido, despido de referenciais importantes para manter o seu equilíbrio psicológico, lhe restando depositar toda a sua esperança na ciência. É a esta tendência humana para a unilateralidade, negando-se a exercer a própria completude, que Nietzsche despeja toda a sua crítica. Para Jung, temos necessidade de significado, e isso é o que realmente importa em qualquer que seja a religião. O sentido da vida é o significado que damos a ela. Nietzsche aspirou ao *Übermensch*, enquanto Jung passou a receitar a individuação.

Ao contrário do que possa sugerir, a busca pela individuação é por onde nos conectamos com a coletividade, pois quanto mais fundo mergulhamos, mais somos iguais. O cuidado que o mundo merece sempre será o cuidado com nós mesmos, não há como escapar deste fato. O mundo que temos é aquele que nos damos. Na medida em que o sujeito em sua sina de se encontrar mergulha com mais profundidade em si mesmo, compreenderá com mais lucidez o que realmente importa e assim saberá reconhecer o que realmente tem valor. Somos possuidores das magias mais encantadoras e das diabolices mais perversas.

O interesse de Jung pela manifestação psíquica que é a realidade, o levou a buscar compreender as diversas sabedorias que a humanidade acumulou no tocante aos cuidados com a alma. Parece que muito rapidamente na história da nossa evolução, despontou em nós uma necessidade insaciável de se conectar consigo mesmo com profundidade, na esperança de saber de onde viemos, e esta busca parece ter começado a nos dar a sensação de amparo na medida em que passou a nos permitir vislumbrar um possível retorno ao “berço materno”. Esta possibilidade passou a ser o grande consolo para o destino implacável da morte. A sina de se ver no espelho que deu ao homem a consciência, lhe permite buscar saídas dos mais profundos abismos. Podemos ter o mundo que quisermos, só não governamos suas intensidades. Neste entendimento, a Vontade de potência corresponde às intensidades que nos regem através de ânsias, desejos, ânimos e desânimos os mais diversos. O homem em todas as épocas sempre teve que lidar com todas estas variantes, e na medida em que nossa capacidade de espelhar imagens foi aumentando, a nossa tendência para o significado também o foi. Não há por que se apavorar

caso não exista mais o deus que acreditávamos, pois a grandeza que nos leva a projetar um deus tão poderoso, sempre estará dentro de nós. Não somos outra coisa senão mundo. É neste ponto que Jung reconhecia a sua contribuição como um estudioso da modernidade que voltava seus olhos para o inconsciente. Tudo indica que para o psiquiatra, o mérito principal de Nietzsche tenha sido esta constatação, pois o que é o *si-mesmo* ao qual Nietzsche tanto se referia, se não for o mundo em sua totalidade? Avaliando o costume dos povos, principalmente os seus ritos, Jung pôde detectar alguns pontos que nos colocam em solo em comum até mesmo com os bichos, concluindo, que se há esta proximidade comportamental em relação a outros bichos, entre nós mesmos, bichos homens, haveria de ter mais similaridades do que imaginamos, e com base nestas evidências, tentou “catalogar” estas similaridades em estruturas. A nossa tendência para imagens, que nos dá o poder da consciência, sem dúvida nos permitiu acumular uma série de imagens decorrentes de certos tipos de experiências, que de tanto se repetirem, se automatizaram em estruturas que passaram a reger a nossa subjetividade em comum. O instinto é o nosso elo mais animal, pois agressividade, fome e apetite sexual, por exemplo, são fortes representantes do solo em comum que temos com os outros bichos. A existência de arquétipos não está descartada dentre esses outros bichos, como nos insinua o João-de-barro. Qual seria então o diferencial do homem nesse quesito? Uma predisposição maior para multiplicar arquétipos? O que sabemos da relação entre arquétipos e instintos?

Segundo Clark, em seus primeiros anos de estudos sobre a psique, Jung considerava o espírito como algo distinto dos instintos. Por volta de 1919, entendia que os arquétipos pertenciam a uma esfera exclusiva do reino do espírito, exercendo uma atividade no psíquico parecida com a dos instintos no organismo. Logo depois, chegou à conclusão de que instintos e arquétipos eram peças de uma mesma engrenagem, e estes, os arquétipos, atuavam como condicionantes dos instintos fornecendo a imagem do seu agir, caracterizando o que se entende por psicossomático. Em 1940 lança mão do termo psicóide para forjar a noção de que os arquétipos fazem parte de uma regência própria do organismo. Aquela indistinção entre o físico e o psíquico que Nietzsche já apontara, em Jung, neste momento, é explicada através dos arquétipos. Assim, para ele, o saber do organismo é arquetípico e contém uma imensa capacidade de atualização. Talvez este seja o ponto que nos separe radicalmente dos animais. Temos uma imensa capacidade de atualizar saberes para além do orgânico. Parece que a partir daí passamos a uma outra categoria de arquétipos, aquela que nos impele a gerar símbolos e preencher o mundo de significados. Essa compreensão levou Jung a uma certa concepção de natureza humana, aquela natureza que é tipicamente nossa, assim como é exclusiva a natureza dos leões. Mas se os leões até hoje “sonham” basicamente com seus banquetes carnívoros, a

nossa natureza é pautada justamente pela metamorfose da adaptação, e por conta desta sina, em alguma medida seremos sempre culturais, embora nunca consigamos nos livrar dos nossos instintos mais vitais.

Podemos especular, portanto, que, da perspectiva genética, os arquétipos são parte da dotação genética original do *homo sapiens*, que permanece inalterada há milhões de anos e que permite, dentro de certos limites estruturais, a emergência de uma grande variedade de comportamentos psíquicos como reação a circunstâncias específicas, sejam internas ou externas. Assim, da mesma maneira que não precisamos invocar mutações genéticas para explicar o aparecimento, em tempos relativamente recentes de, por exemplo, novos modos de expressão linguística, podemos também explicar o surgimento de arquétipos na história humana em termos de programas abertos, com uma fundação firme (CLARKE, 1993, p.165-166).

Jung se preocupou em deixar claro que os arquétipos de antemão fazem parte de nossa estrutura orgânica atuando como uma espécie de direcionador das ações que caracterizam as funções do organismo. O *homo sapiens* para além disso, parece ter sido agraciado com uma capacidade de rememoração maior que foi se desdobrando no mundo que concebe o seu ser. Essa capacidade de rememoração, num primeiro momento é basicamente orgânica, como ilustra bem os engramas de Semon, e posteriormente parece ter se desenvolvido para uma capacidade maior de gerar imagens que dão sustentação a essas memórias, que por sua vez seguem ampliando o mundo que sustenta a nossa consciência. Esta ampliação de mundo passa a interagir com o orgânico numa relação de mútua influência, e sendo nós uma instabilidade de forças como nos indica a Vontade de potência, e premiados pela natureza com esta capacidade de recriar a partir da memória, em grande medida invocamos certas forças de acordo com as crenças que temos. Crenças estas, que muitas vezes nem são conscientes, sendo da ordem daquelas que estão entranhadas em nossa “carne”, direcionando a consciência, embora esta acredite que esteja no comando. Mas devido à nossa capacidade de disciplina, também podemos canalizar estas nossas forças, e esse tipo de canalização depende muito da consciência. É quando resolvemos nos dar um destino como esse, que percebemos quantas forças contrárias tentam nos dissuadir a todo momento. Este foi o tipo de rigidez que Nietzsche se impôs quando ainda era um jovem intelectual que aspirava as alturas. Os antigos tinham uma relação melhor com as mutações de sua realidade interior e era através das transformações percebidas na realidade externa que compreendiam a própria realidade. As fases da lua eram uma interlocução com as fases que enfrentavam em sua realidade emocional. O nascer e o pôr do sol também eram uma correspondência total com as oscilações que a sua alma percorria. A projeção que Jung percebe na alquimia, como um espelho das transformações que estavam acontecendo no interior dos alquimistas, sempre fez parte da nossa relação com o mundo desde que aprendemos a nos

ver no espelho. Fases da lua, nascer e pôr do sol, marés altas e baixas, tudo isso também ocorre em nós, e por isso estamos sempre nos reconhecendo na realidade externa seja com qual for a simbologia. Ídolos e vilões de toda espécie são as duas faces do que queremos e repudiamos em nós. A contenda inevitável entre as forças da consciência e do inconsciente parece ter nos condicionado a esta percepção dual de bem e mal, certo e errado, forte e fraco e altos e baixos, que em resumo correspondem à condição necessária da existência como a conhecemos.

Mágica por excelência, é a senhora da bruxaria. Só se pode esconjurá-la por meio de encantamentos, filtros de amor ou de morte. Sua representação com três corpos e três cabeças presta-se a interpretações simbólicas de diferentes níveis. Deusa da Lua pode representar três fases da evolução lunar: crescente, minguante e lua nova, em correlação com as três fases da evolução vital. Deusa ctônia, ela reúne os três níveis: o infernal, o telúrico e o celeste e, por isso mesmo, é cultuada nas encruzilhadas, porque cada decisão a se tomar num trívio postula não apenas uma direção horizontal na superfície da terra, mas antes e especialmente uma direção vertical para um ou para outro dos níveis de vida escolhidos (BRANDÃO, 1986, p.274).

Esta passagem repleta de simbolismos do universo da bruxaria, sem dúvida remete às alterações que se passam em nós. Às vezes estamos em fase crescente, as vezes minguamos, e sempre renascemos de alguma forma irradiando todo o brilho da lua nova. As figuras do zodíaco representam uma gama de temperamentos que caracterizam certos tipos de sujeitos típicos que podem ser encontrados por aí. Da mesma forma em que a representação de Hécate com três corpos e três cabeças simboliza suas forças, toda simbologia que temos, seja do passado ou do presente, representa algumas dessas forças que compõem a nossa totalidade. Os símbolos são expressões imagéticas do *si-mesmo*. Estas forças em suas configurações mais básicas nos dão a possibilidade de trafegar pelos diferentes níveis da evolução vital. Altas e baixas frequências que determinam o nosso estado emocional dependem muito do que cultivamos. O poder do direcionamento vai sendo exercitado em cada encruzilhada em que nos deparamos, e assim estaremos para frente ou para trás, para cima ou para baixo. Estas são apenas ilustrações projetadas dos altos e baixos que se passam em todos nós, e em algumas encruzilhadas podemos decidir por qual caminho seguir como partidários de um conjunto X de forças, que irão produzir toda a atmosfera à nossa volta. Alexandre o Grande, por exemplo, teve alturas cultivadas em si antes mesmo de nascer devido ao seu histórico familiar. Casos como o de Alexandre parecem ser picos de toda uma construção histórica que juntamente a toda a sua ancestralidade se alimenta no presente das forças e crenças necessárias para que tudo que contenha dentro de si aflore em sua plenitude. Às condições celestes, terrenas e infernais, às quais todos nós estamos sujeitos, nem Alexandre podia escapar, mas era a maneira como ele lidava com todas elas que

fazia toda a diferença. A simbologia cristã, como Nietzsche bem observou, empobreceu muitas destas nobres aspirações que habitam em nós. Este Deus que exalta a fraqueza, para Nietzsche precisava morrer. De acordo com Jung, não há como se livrar de uma correspondência simbólica que representa as nossas bases mais profundas, e por isso Nietzsche pariu o seu Zarathustra como substituto, mas ao que parece, Nietzsche tinha consciência da necessidade simbólica como referência de alturas ou pobreza, e assim se deu o *Übermensch* como destino.

Se penetrarmos bem mais no mito que se projeta nesses espelhamentos luminescentes, perceberemos então, de repente, um fenômeno que tem uma relação inversa com um conhecido fenômeno óptico. Quando, numa tentativa enérgica de fitar de frente o Sol, nos desviamos ofuscados, surgem diante dos olhos, como uma espécie de remédio, manchas escuras: inversamente, as luminosas aparições dos heróis de Sófocles, em suma, o apolíneo da máscara, são produtos necessários de um olhar no que há de mais íntimo e horroroso na natureza, como que manchas luminosas para curar a vista ferida pela noite medonha. (NIETZSCHE, 1992, p.63).

Os delírios coletivos que enfrentamos, funcionam basicamente como polaridades que se antagonizam para se afirmarem. O demônio visto no outro é o nosso próprio exorcismo. Tudo aquilo que condenamos conforme nossa visão de mundo, em alguma medida herdada e em outra medida cultivada, faz a gente se achar no direito de julgar os outros e pregá-los na cruz. Essa cultura da crucificação, seja pela língua, seja pelos atos, é anterior ao filho de Deus, Jesus Cristo. Talvez ele apenas simbolize o seu ápice. Esse comportamento de apontar o dedo para o outro e pregá-lo numa cruz, é um comportamento extremamente comum a todos os povos, independentemente da crença que o justifique. Este é o tipo de comportamento que Jung chamaria de arquetípico. Parece que há composições de arquétipos que são muito comuns à massa, enquanto há outras que se manifestam naturalmente entre poucos. Estes são aqueles que são arrebatados como sujeitos transmissores de criações e habilidades que se expressam através da ferramenta humana. É o caso do artista que não escolheu ser um, ele apenas é, justamente por não ser dono de nenhum querer. Ele pode decidir não dar vazão a este impulsionamento, desviando o seu ímpeto para outras atividades, mas da mesma forma, que independentemente da nossa saciedade, a fome sempre vem, este arroubo arquetípico estará sempre a se manifestar de alguma maneira. “Mas na medida em que o sujeito é um artista, ele já está liberto de sua vontade individual e tornou-se, por assim dizer, um *medium* através do qual o único Sujeito verdadeiramente existente celebra a sua redenção na aparência” (NIETZSCHE, 1992, p. 47).

Nas massas, certos comportamentos parecem mais uma espécie de vício que se propagou ao longo dos tempos como algum tipo de expressão imediata de alguma força que buscava se saciar. O medo de perder o “solo firme” parece ser um dos motivos que instalou resistências

demoníacas em nossa interioridade. A luta da tradição contra a chegada do novo tem sido uma constante em nossa jornada, e essa batalha parece ter se iniciado quando conquistamos um certo grau de comodidade. Para o homem, se tornou um verdadeiro incômodo ter que renunciar a qualquer parcela de estabilidade. Deus está aí para provar. Além do mais, é muito comum entre os medrosos, preguiçosos e fracassados, o costume de tentar desfazer de todos aqueles que não são como eles. Estes outros são como espelhos reversos que os fazem enxergar toda a sua pequenez. Para eles, estes demônios que se aventuram a quebrar padrões, precisam ser queimados na fogueira. Só assim esses covardes poderão dormir em paz. Esta forma de atacar pregando o outro na cruz pelos pecados que lhe são imputados, é solo fértil para os mais cruéis delírios coletivos. No entanto, há impulsionamentos delirantes de todos os tipos. O nosso ímpeto para o domínio é um bom candidato ao solo em comum que incita as polarizações que vão se proliferando conforme as identificações que encontramos nos espelhos que a sociedade nos oferece. Desde suas críticas juvenis aos estabelecimentos de ensino e toda a cultura de sua época até compor o seu *Übermensch*, Nietzsche vem demonstrando uma preocupação muito grande com os espelhos que devemos cultivar. A sua referência constante aos deuses gregos e a homens como Napoleão e Goethe, deixa isso muito claro. Jung ao tomar parte desses laços em comum que definem a espécie humana, tentou nos dar uma luz do seu mecanismo para quem saiba aprendamos a nos refazer em nossa melhor versão.

Para Shamdasani, é praticamente acidental o fato de se atribuir a Jung a expressão inconsciente coletivo. Esta instância que abriga o solo em comum da nossa espécie compreendendo domínios fisiológicos, psicológicos, metafísicos e teológicos, já efervescia em algumas das mentes mais brilhantes da Europa do século XIX em ramos da filosofia, fisiologia e psicologia. Jung pôde contar com uma gama de contribuições de todas estas áreas do conhecimento concentradas em compreender o caráter transindividual do inconsciente, de modo que como nos sugere Shamdasani, sua formulação do inconsciente coletivo pode ser considerada o ápice e não a inauguração das concepções que compreendem o inconsciente como instância coletiva.

Diante dessas descobertas significativas do século XIX, se tentássemos avaliar as influências que moldam nosso comportamento atual, quantas crenças inconscientes seríamos capazes de identificar? Quantas entranhas psíquicas foram formadas como vísceras que definem o mundo que a gente vê? Talvez este seja um bom momento para lançar mão do termo psiquificação que Jung cunhou para elucidar esta transição do orgânico para uma realidade psíquica paralela. Presentes no organismo impulsionando a sua atividade, as forças psicofísicas estenderam-se como uma estrutura imagética que orienta a consciência em seu esforço de

continuidade e nos dá a possibilidade de vislumbrar o futuro e especular o passado dando sustentação ao Eu através da memória como já especulava Locke e da imaginação como supunha Hume. São as imagens que nos permitem sonhar na medida em que são impulsionadas por uma variedade de intensidades a exemplo das distintas emoções que uma música é capaz de nos proporcionar. A nossa capacidade de sentir a realidade com todas as sensações que nos arrebatam, acrescentada à nossa maldição do espelho, constrói o mundo humano de igualdades e diferenças entre indivíduos e seus tipos mais comuns, povos com suas mãtrias e pátrias, homens e mulheres iguais, completamente diferentes. A realidade nunca vai caber em nossa matemática, mas sem dúvida todos nós podemos nadar no mesmo mar. Seria o amor esse mar de todos? Teria sido esta, a intuição de Jesus? Mas não seria este também um ponto fatal descoberto por Nietzsche, por onde esta força transgride o bem e o mal? Seria este o caminho, que alguns entendem por Deus?

## Capítulo V – AFINIDADES E CONTROVÉRSIAS ENTRE NIETZSCHE E JUNG

### V.1- O dionisíaco na Vontade de potência

Ao nos apontar o duplo princípio gerador das artes como expressão essencial do mundo em seu exame em torno da cultura trágica grega, Nietzsche dá prosseguimento ao entendimento de Heráclito sobre o fundo da realidade com o suporte de Schopenhauer, que neste momento, o auxilia na compreensão processual que possibilita a aparição fenomênica como um destacar-se do Uno-Primordial rumo a singularidade que caracteriza o *principium individuationis*. Para Nietzsche, as pulsões naturais artísticas, apolíneo e dionisíaco, opõem-se como condições necessárias para a arte produzir-se, e é desta mesma forma que se dá o desdobrar da realidade, onde o mundo em última ordem nada mais seria do que Vontade e Representação como já declarara Schopenhauer. Nesta concepção, o impulso apolíneo em face da realidade ou do Uno-Primordial (*Ur-Eine*), é aquele que cria em nós a ilusão de que somos um indivíduo e de que cada coisa no mundo não passa da representação de nossa própria individualidade. Esta ilusão sob a rubrica apolínea seria fruto da eterna insatisfação inerente ao Uno-originário, que seria o equivalente à Vontade schopenhaueriana como o puro anelo, a pura necessidade, a pura dor, que promove o seu alívio através das ilusões, e tal situação é a mesma com a qual temos que lidar na condição de indivíduo. Neste sentido todo ser não passa de uma ilusão.

Para Wander de Paula (2016), ao se analisar as críticas endereçadas à Schopenhauer nas anotações pessoais de Nietzsche posteriores a 1868, torna-se claro que já havia no filósofo o intento de se afastar de Schopenhauer no que diz respeito ao estatuto da Vontade como coisa em si, antes mesmo de *O nascimento da tragédia* (1872), e que tal intento fica mais claro na terceira das *Considerações extemporâneas* (1873/1876), onde se percebe com mais nitidez uma nova abordagem da filosofia de Schopenhauer e conseqüentemente de sua metafísica.

O primeiro ocorre no capítulo 3, quando Nietzsche trata dos perigos em meio aos quais Schopenhauer cresceu: “isolamento” (Vereinsamung), “desespero da verdade” (Verzweiflung an der Wahrheit) e “petrificação na esfera moral ou intelectual” (Verhärtung, im Sittlichen oder im Intellectuel-len). Ao tratar do segundo deles, o autor retoma a influência kantiana na filosofia de Schopenhauer, mas sobretudo o seu afastamento da mesma, ao considerar o homem como sofrimento (Leiden) e desejo (Begehren) e não como uma “ba-rulhenta máquina de pensar e calcular” (klappernde Denkung Rechenmaschine)<sup>60</sup>. [...] Esse é o argumento de Nietzsche a favor do modo

<sup>60</sup> “Aqui o autor cita um trecho do capítulo referido: ‘O filósofo se torna para nós, desse modo, [...] O líder que nos conduz da caverna da obscuridade cética ou da renúncia crítica às alturas da consideração trágica, ao céu noturno e suas estrelas

com que a filosofia schopenhaueriana considera a existência: somente como um todo. O benefício dessa forma de pensamento residiria no fato de que, ao ler a sua própria vida, o indivíduo poderia compreender os “hieróglifos da vida universal” (Idem, p. 357). A discussão de Nietzsche nesse momento é com a pretensão científica – aqui atribuída a Kant – de conhecer todas as coisas particularmente, o que seria impossível, na sua visão.

[...] O segundo momento de Schopenhauer como educador em que é possível notar uma concepção renovada de metafísica em Nietzsche é a descrição, no capítulo 4, dos três tipos (ou figuras, Bild) de homem que inspiraram os mortais à transfiguração (Verklärung) de suas próprias vidas. Depois de tratar das imagens do homem de Rousseau e de Goethe, Nietzsche se concentra na figura do homem de Schopenhauer. Nesse momento do texto o “homem schopenhaueriano” é entendido como aquele que “toma voluntariamente para si mesmo o sofrimento da veracidade [Leiden der Wahrhaftigkeit]”. Este sofrimento, acrescenta Nietzsche, “serve para aniquilar a sua própria obstinação [Eigenwillen] e preparar aquela completa anulação [Umzählung] e conversão [Umkehrung] de sua existência, que deve se seguir do real significado da vida [der eigentliche Sinn des Lebens]” (SE, 4. KSA 1, p. 371. Grifos meus). A crença do homem da veracidade em um mundo verdadeiro e sem possibilidade de falsificação é o que confere significado à sua atividade metafísica, que é “explicada por meio de leis de uma outra vida, superior, e que é afirmativa no sentido mais profundo” (idem, p. 372). Pelo fato de que muitas dessas leis parecem ser destrutivas, a sua atividade é necessariamente acompanhada de sofrimento. Mas tal homem sabe que o sofrimento é, como indica Nietzsche por meio de uma citação de Mestre Eckhardt, o mais próximo que há da perfeição. E é com esse ideal que ele conduz a sua vida, consolado pelas “palavras uma vez empregadas pelo seu grande professor, Schopenhauer: ‘uma vida feliz é impossível: o máximo que o homem pode obter é uma vida heróica [...]’” (Idem, p. 373) (WANDER, 2016, p.339-342).

De acordo com este comentador, Nietzsche, já em sua primeira publicação, não aceita a metafísica schopenhaueriana, ainda que as críticas a este estatuto estejam presentes de forma latente, e amparado nos estudos de Claudia Crawford sobre as anotações pessoais de Nietzsche dos anos de 1870 e 1871 intitulados por ela como *Notas sobre Anschauung*, sustenta que o afastamento de Nietzsche em relação à metafísica de Schopenhauer pode ser percebido com mais clareza através do uso que o filósofo faz do termo *Ur-Eine* (Uno-primordial) nestas suas reflexões privadas. Conforme Crawford, para além do uso ambíguo que Nietzsche faz dos conceitos *Ur-Eine* e *Wille* (vontade), também em sua obra publicada, que em determinados momentos aparecem como semelhantes, a vontade (*wille*) pode ser entendida como atividade do *Ur-Eine*. Segundo esta autora, Nietzsche usa a palavra *vontade* em conjunto com a palavra *ser* como dois aspectos do termo mais abrangente *Ur-Eine*. Nesta acepção, como já foi dito, a *vontade* é a atividade do *Ur-Eine*, e o *ser*, corresponde ao aspecto eterno, imutável do *Ur-Eine*. Nestas reflexões, Nietzsche usa o termo *representação* em duas acepções, sendo uma

---

infinitamente sobre nós, e ele mesmo como o primeiro que tomou esse caminho. A sua grandeza reside em ter colocado diante dele uma pintura da vida como um todo, no intuito de interpretá-la como um todo; enquanto as mais perspicazes cabeças não podem se libertar do erro de que se aproxima com essa interpretação, se alguém minuciosamente investigar as cores com as quais essa pintura [Bild] é produzida e o material sobre o qual é pintada; talvez com o resultado alguém conclua que a tela é tecida de tal modo intrincado e com tais cores que é quimicamente inexplicável’ (SE, 3. KSA 1, p. 356. Grifos meus)” (WANDER, 2016, p.340).

correspondente ao mecanismo que possibilita a Vontade, a sua atividade de projeção de imagens, e a outra, próxima à representação de Schopenhauer, como a projeção consciente de imagens pela cognição humana. Além disso, Nietzsche insere uma dimensão entre vontade e representação designada por ele como aparência (*Erscheinung*), e pegando este gancho, Crawford deduz que o *Ur-Eine* compreende a *vontade* e o *ser* em um primeiro plano e a *representação* em um segundo, sendo ambos intermediados pela *aparência*. É sob esta perspectiva, que de acordo com Wander de Paula, é possível enxergar no jovem Nietzsche uma apologia da ilusão ancorada numa concepção de Vontade que se distancia da noção de *coisa em si* conforme Schopenhauer, e se aproxima de uma noção de Vontade enquanto forma mais geral da aparência.

No entendimento de Crawford, a conjunção feita por Nietzsche entre a *vontade* e o *ser* acrescida de uma dimensão compreendida por *aparência*, como aspectos do termo mais abrangente *Ur-Eine*, corresponde ao modo pelo qual Hartmann entende o inconsciente. Como sabemos, Hartmann se debruçou sobre a questão da pluralidade do inconsciente, considerando a existência de instâncias distintas desta dimensão que desdobrava-se em inconsciente epistemológico, físico, psíquico, metafísico e o espírito absoluto inconsciente. Esta subdivisão do espírito absoluto inconsciente apresenta semelhanças notáveis com as qualidades individuais do *Self* conforme apontadas por Jung. Essa semelhança se torna especialmente evidente quando consideramos suas manifestações que culminam no Eu. Nesse sentido, podemos observar que Jung compartilha muitas afinidades conceituais com as ideias de Nietzsche, mantendo uma estreita proximidade com o pensamento do filósofo alemão.

Nietzsche nos diz que o Eu é cultivado nas "profundezas" (inconscientes), e é um todo construído de muitas partes: de "qualidades individuais" e "capacidades auxiliares". Segundo Jung, as qualidades individuais do Self compreendem: as quatro funções de pensamento, sentimento, sensação e intuição (uma das quais atuará, segundo Nietzsche, como a "tarefa dominante") (HUSKINSON, 2004, p.100).

É neste ponto que a dimensão apontada por Nietzsche como *Ur-Eine*, se aproxima da noção de inconsciente de Hartmann, pois o espírito absoluto inconsciente, como podemos observar, abriga especializações ao subdividir-se em epistemológico, físico, psíquico e metafísico, que em Jung, sob uma nova rubrica, assumirão a posição de ferramentas de adaptação entre o sujeito e a realidade.<sup>61</sup> Com base nestas premissas somos levados à seguinte pergunta: o que possibilita estas e outras especializações dentre os diferentes graus de

---

<sup>61</sup> Aprofundaremos o entendimento sobre as quatro funções psíquicas apontadas por Jung como ferramentas que auxiliam a adaptação do sujeito à realidade em capítulos posteriores.

manifestação da existência? Não seria justamente a Vontade de potência, o caminho encontrado por Nietzsche para tentar elucidar tal questão, de modo a se distanciar do postulado metafísico da coisa em si?

Como nos atenta Suarez (2012), é interessante notar que nos escritos de Nietzsche imediatamente posteriores a 1872/73, a noção de aparência na condição de um véu encobridor de um estrato mais fundamental a exemplo do Uno-primordial, é abolida do pensamento nietzschiano, e o que passa a vigorar é a noção de vida pensada sob o modelo do orgânico. Como já destacamos, a teoria celular de nomes como Wilhelm Roux, foi fundamental para o desenvolvimento da tese da Vontade de potência nietzschiana. De acordo com esta tese das ciências naturais, todo organismo se desenvolve e se transforma devido à sua capacidade de auto-estruturação funcional, e é desta mesma forma que Nietzsche passa a entender o fundo da realidade como um todo através da sua tese da Vontade de potência. Trilhando por este caminho, não há mais sentido para Nietzsche compreender o mundo das aparências em que vivemos como um véu encobridor de um estrato mais fundamental. Tudo o que percebemos, em último termo, estará atrelado à nossa disposição afetiva que sofre constantemente o mesmo processo de mutação que caracteriza a Vontade de potência, e qualquer esfera da realidade que nos cerca e da qual fazemos parte, seja ela inorgânica, orgânica ou psíquica, no modelo nietzschiano, são apenas especializações oriundas do movimento da Vontade de potência, cujo ser é o próprio devir.

Amparado em suas investigações da cultura clássica grega, Nietzsche compreendeu que os deuses são miragens necessárias, que funcionam como uma espécie de impulsionadores das forças que nos constituem, de forma análoga ao que Jung entende por arquétipos, e foi por isso que adotou Dioniso como referência ao Uno-originário, que continua presente em nós através de algum tipo de processo, e assim, o impulso reconhecido como dionisíaco, em Nietzsche, passa a ser adotado como uma convocação a uma cultura da afirmação criadora. “Qual foi a prodigiosa necessidade de onde brotou tão luminosa sociedade de seres olímpicos”? (NIETZSCHE, 1992, p.35). Se a natureza autêntica da realidade continua em nós através do impulso dionisíaco, que eternamente brinca de construir e derrubar castelos, não há porque insistir em canonizar valores que já não nos impulsionam mais, e sendo este Dioniso, o elo em comum de todos nós, a parte que nos cabe como criaturas viventes conforme o pensamento nietzschiano, é atender a este fluxo, e isto consiste em criar para além de si. Nesta perspectiva, o valor de uma conduta repousa na sua afirmação e não em sua negação. Limitar, podar, reprimir, não podem ser considerados valor na filosofia nietzschiana. Para Nietzsche o que impulsiona é o que importa, pois este é o nosso fluxo natural. É neste ponto que Dioniso se confunde com a

Vontade de potência, e logo podemos inferir que este conceito da filosofia madura de Nietzsche, nada mais é do que a forma que Nietzsche encontrou para ilustrar como se dá a atuação dionisíaca, ou seja, como se dá o seu processo.

Ao estender o seu entendimento de Dioniso para a Vontade de potência, Nietzsche pluraliza a força incessante que sustenta a vida, numa tentativa de afastar-se da Vontade schopenhaueriana, mas deixa a lacuna aberta de como o que classificamos como fenômeno se manifesta. Ao recorrer às forças arquetípicas dos deuses gregos para ilustrar a presença da natureza no homem, o filósofo reconhece o poder que a imagem tem sobre nós, e esta imagem que pode ser traduzida pelo símbolo, carrega a representação das forças que permanecem como fundamento da realidade como um todo. A nossa condição de criaturas conscientes nos condena ao mundo das imagens, e é justamente esta prerrogativa que permite ao bicho homem traçar direcionamentos e comunicar suas intenções. Mas como seria a comunicação no fundo da realidade? Haveria algum tipo de imagem no processo que caracteriza a Vontade de potência de modo a reunir determinadas forças para uma certa especificidade? Seria esta *imagem* a aparência a qual Nietzsche se refere como forma mais geral da Vontade? Sabemos que a Vontade de potência é força cega como a Vontade de Schopenhauer, o seu único impulsionamento é se afirmar, mas e então, em qual seria a etapa em que forças tão insanas se arrumam como se encontrassem um propósito para se reunirem e gerar um adiante que se consolida em algum tipo de estrutura fenomênica?

Em seu exame em torno de quanto os gregos tinham afloradas em si as forças artísticas da natureza, Nietzsche intenta diagnosticar o que mudou desse tempo para cá no que diz respeito ao nosso exercer natural dessas forças que nos habitam. A sua defesa do dionisíaco proclama um retorno que nos dará acesso às nossas mais legítimas potências. Mas por onde e como estas potências trafegam em nós? O que os deuses olímpicos, por exemplo, representam da nossa interioridade? Pois não são eles, faces da nossa pluralidade? Quando Nietzsche se propõe a investigar qual a relação do artista grego com os seus arquétipos, ele almeja elucidar de que maneira a multiplicidade de forças que somos, nos arrebatam e nos leva a produzir a imagem do que nos impulsiona. Os deuses, como todos os símbolos, são expressões imagéticas dos nossos mais variados impulsionamentos, e Dioniso ou a Vontade de potência é a raiz que sustenta todos eles. No Nietzsche de *O nascimento da tragédia*, o dionisíaco correspondia a uma função ontológica que se consolidava no apolíneo. Do Nietzsche intermediário em diante, o dionisíaco dissolve-se em impulsionamentos puramente psicológicos que agitam o indivíduo através de diferentes imposições que disputam soberania, determinando por exemplo, sentimentos

subjetivos dentro deste. A Vontade de potência é o Dioniso despedaçado em *quantum* de potência que se reúnem em *quanta*, possibilitando as mais variadas especializações.

## V.2 - A unilateralidade da Vontade de potência segundo Jung

Para Jung, a Vontade de potência nietzschiana é um conceito tão redutor quanto o sexo, categorizado como impulso central na psicologia freudiana. Em sua concepção, a tese da Vontade de potência é completamente unilateral por se caracterizar como um impulso voltado exclusivamente para a dominação, deixando de exercer o movimento de regressão necessário inerente ao nosso sistema psíquico, que no seu entendimento, dispõe de uma mesma quantidade de energia que está sempre a se reorganizar progredindo e regredindo de modo a se redistribuir em suas mais variadas manifestações que vão do impulso sexual às aspirações de cunho religioso. Esta energia constante que tomando de empréstimo as leis da termodinâmica<sup>62</sup> não se altera em quantidade, mas que pode ser distribuída de forma irregular, podendo abundar em determinadas partes e carecer em outras, é o que Jung classifica como libido. O próprio Jung deixa claro que o seu conceito de libido é oriundo do conceito de Vontade de Schopenhauer. “A Schopenhauer, devo a visão dinâmica da psique; a ‘vontade’ é a libido que está no fundo de tudo” (De Angulo, 1952, 204). Essas passagens sugerem que sua formulação inicial da energia psíquica era derivada do conceito de vontade apresentado por Schopenhauer” (SHAMDASANI, 2011, p. 165).

Para Bishop (1995), a libido conforme a compreensão junguiana, não pode ser apenas correlacionada ao conceito de Vontade de vida schopenhaueriano, mas em seu movimento de auto-destruição, semelhante à Vontade de potência de Nietzsche, e esta é uma conexão que Jung não faz. Segundo este autor, um dos pontos selecionados por Jung que lhe autoriza a considerar a Vontade de potência unilateral, é a discussão levantada por Nietzsche em *Além do bem e do mal*(1886) sobre a psicologia do santo, que havia sido tratada anteriormente em *Humano demasiado humano* (1878), questionando como seria possível a negação da Vontade a ponto de produzir um santo e quais motivos levariam um guerreiro a se curvar diante deste, chegando a conclusão de que não há uma negação da Vontade, mas a afirmação de uma vontade sobre outra, caracterizando o que vem a ser a Vontade de potência, e que isto também explicaria o porquê do guerreiro se curvar ao santo. Um outro ponto, desta vez destacado por Huskinson

---

62 “O desenvolvimento da termodinâmica teve efeitos de longo alcance sobre as ideias sociais, psicológicas e metafísicas na segunda metade do século XIX. Anson Rabinbach diz que os princípios de conservação da energia e da entropia eram significativos porque as atividades produtivas dos seres humanos, máquinas e forças naturais não eram diferenciadas” (SHAMDASANI, 2011, p.168).

(2004), é que Jung rejeita a Vontade de potência, porque acredita que é uma doutrina unilateral adotada por Nietzsche para esconder o seu complexo de inferioridade. A referida autora ressalta que o mal-entendido de Jung em relação à Vontade de potência, se deve à equiparação que o psiquiatra perpetra deste conceito com a concepção unilateral de Alfred Adler do poder como autopreservação. Nietzsche deixa muito claro em sua crítica ao modelo darwiniano de preservação das espécies, que o impulso de autoconservação é apenas uma das consequências da Vontade de potência e não o seu ímpeto básico, que é expandir a sua afirmação. Ao equiparar a proposta nietzschiana ao modelo de Alfred Adler, Jung limita a Vontade de potência a um simples impulso de autoimposição egóica, a colocando na categoria de apenas um dentre tantos outros instintos. Sabemos que na tratativa fisiopsíquica junguiana, os instintos são padrões de comportamento dotados de carga libidinal específica, cuja atuação deve-se à orientação proporcionada pelos arquétipos. Ao limitar o conceito nietzschiano a um mero instinto de autopreservação ou a um conjunto de conteúdo afetivo que corresponde a um complexo de poder que permite ao ego sua autoimposição, Jung não percebe ou descarta deliberadamente o fato de que a carga libidinal específica necessária para a atuação de um instinto, corresponde exatamente a um dos papéis que a Vontade de potência representa como *quantum* de força, e que a sua concepção de complexo como um acúmulo de conteúdo afetivo não conta com a força impulsora da Vontade de potência apenas em sua acepção egóica, mas que esta se fará presente em todo e qualquer complexo, assim como em todo e qualquer instinto. É no mínimo curioso, como nos alerta Bishop, a omissão de Jung em tratar deste conceito a exemplo do seminário realizado em 23 e 30 de março de 1925 onde foi discutida três de suas principais fontes intelectuais: Schopenhauer, Eduard von Hartmann e Nietzsche. Quais seriam então os motivos que teriam levado Jung a optar pelo conceito da Vontade schopenhaueriana para correlacionar à sua concepção de libido, e não levar em conta as alternativas que a Vontade de potência teria a oferecer no esclarecimento da dinâmica deste seu conceito, dentre outros como os arquétipos, por exemplo?

No sistema psíquico junguiano, a progressão e a regressão da libido são movimentos fundamentais na constituição do mecanismo que rege o indivíduo em sua complexa multiplicidade de pulsões. Sendo assim, como podemos compreender este duplo movimento da libido? Sabemos que a Vontade Schopenhaueriana é a principal fonte de referência utilizada por Jung para elucidar este seu conceito, e isto nos permite inferir que a progressão e a regressão da libido seriam equivalentes ao movimento oriundo do conflito entre os graus superiores e inferiores de objetivação da Vontade. Nesta dinâmica, as forças inorgânicas, detentoras primárias da matéria, ao reivindicarem sua posse, corresponderiam ao que viria a ser a

regressão da libido, e no outro lado do fronte estariam as forças orgânicas arrastando para si a mesma matéria, o que equivaleria à progressão da libido. Nietzsche trata desta mesma progressão e regressão quando menciona a contraposição que se dá entre o *fado* e a *livre vontade*, e é evidente que tais movimentos não estariam isentos da Vontade de potência, já que esta é a força impulsora que proporciona a dinâmica de todo o seu sistema. A diferença entre Nietzsche e Schopenhauer em relação a este movimento de regressão, é que a atração exercida pelo *fado* não consiste exatamente em uma reivindicação exercida pelas forças inorgânicas na posição de detentoras primárias da matéria, mas de um recuo que promove a ligação orgânica com a evolução em geral. E se nestes parâmetros, onde o *fado* e a *livre vontade* nietzschiana, se equivalem às forças inorgânicas e orgânicas schopenhauerianas em termos de progressão e regressão energética, não há como concordar com Jung em sua defesa da unilateralidade da Vontade de potência, quando ele argumenta que fraqueza e força estão emparelhadas da mesma forma que progressão e regressão, e que não há este tipo de dicotomia no conceito nietzschiano. No entanto, de acordo com Xavier (2008), diferentemente de Freud, em Jung, a dicotomia fundamental não é entre *Eros* e *Thanatus*, o que equivaleria ao conflito schopenhaueriano entre as forças inorgânicas e orgânicas, mas entre *Eros* e *Poder*, sendo *Eros* identificado não apenas com a sexualidade, mas com o amor ou princípio de relação, e *Poder* como correspondente a um complexo de forças que buscam subordinar todas as influências e experiências à supremacia do ego. Neste sentido, segundo Xavier, o complexo de poder pode ser entendido como a *hybris* grega, que na teoria junguiana é chamada de inflação do ego, e que isso impediria a subordinação deste ao *si-mesmo* como atitude fundamental para a individuação. Na perspectiva desta dicotomia junguiana, onde há poder não há amor, e vice-versa. Mas o que seria amor na perspectiva do pensamento nietzschiano? Não seria justamente uma questão de afirmação da Vontade de potência? “É preciso estar firmemente assentado em si, é preciso sustentar-se bravamente sobre as duas pernas, caso contrário não se pode absolutamente amar” (NIETZSCHE, 1995, p.38-39). Seria este, o ponto crucial que leva Jung a não adotar a Vontade de potência em seu sistema psíquico?

Como podemos perceber, o amor, na dinâmica psíquica junguiana, representa uma atitude de *religere* que se realiza pela entrega do ego ao *si-mesmo*. Em Nietzsche, pelo contrário, o amor parece se afinar com a livre vontade em seu ímpeto de singularização, que segue promovendo o indivíduo quanto mais lhe afasta do todo, ou seja, quanto mais o afasta da ligação orgânica com a evolução em geral que o *fado* representa. Mas não seria esta ligação imposta pelo *fado*, uma imposição do tipo dionisíaca? Provavelmente esta seja uma nova forma de Nietzsche se referir ao terreno em comum de toda a existência, que nos seus textos da

juventude era representado pela simbologia dionisíaca. A expressão *fado* utilizada aqui, foi retirada da *Genealogia da moral* (1887), que é uma obra de sua fase madura. No entanto, o termo dionisíaco aparece nesta mesma obra numa acepção que nos permite constatar esta hipótese de que *fado* e *dionisíaco* são expressões complementares. “No dia, porém, em que com todo o coração dissermos: “avante! também a nossa velha moral é coisa de comédia!” — teremos descoberto novas intrigas e possibilidades para o drama dionisíaco do “Destino da Alma” ”(NIETZSCHE, 1998, p.9). Este drama dionisíaco do destino da alma não seria justamente a sua sina de refazer-se diante da força impetuosa do *fado* que nos coloca em ligação orgânica com a evolução em geral, impedindo que a nossa *livre vontade* nos mantenha apegados a valores que já não nos servem mais, embora, se optarmos por compreender o amor como algo possibilitado pela *livre vontade*, é aí que encontramos o ímpeto necessário para transgredir todo e qualquer valor. É interessante destacar, que o próprio Jung, de acordo com Bishop, estabeleceu uma conexão entre a libido e o conceito de Vontade de Nietzsche nos *Seminários Nietzsche Zaratustra*, enfatizando que “nada resta para a humanidade, senão trabalhar em harmonia com essa Vontade, Zaratustra, de Nietzsche, nos ensina isso de maneira impressionante” (JUNG *apud* BISHOP, 1995, p.364). É neste convite feito por Nietzsche para que entrássemos em harmonia com *o si-mesmo*, que Jung enxerga o caminho para que se alcance o amor. E para Nietzsche, o que podemos encontrar nesta afinação com o *si-mesmo*?

Talvez esta subordinação do ego ao *si-mesmo* para que se alcance o amor segundo Jung, corresponda à afirmação de si que Nietzsche propõe para que este sentimento aflore, de modo que para tal, o ego não seja suprimido, mas arrebatado pelo *si-mesmo* como meio de expressão. O que identificamos por ego neste processo, teria um papel similar ao apolíneo, como configurador do transbordamento dionisíaco, que ganha a conotação de amor devido ao seu encontro com Apolo, ou seja, tal sentimento só é possível na medida em que há um sujeito enquanto veiculador. O ponto crítico que se levanta aqui, é que a supressão do sujeito é uma das propostas de Nietzsche como parte de seu ataque à metafísica da coisa em si. A noção de um Eu substancializado como propôs Descartes, para Nietzsche é o mesmo que uma cisão entre o *noumenon* e o *fenomenon*. Mas se não há um sujeito, o que seria estar assentado em si mesmo como propõe Nietzsche, para que se possa amar? Esta afirmação feita por Nietzsche em *Ecce Homo*, se contrapõe à crença de que o amor seja algo altruísta, e ao mesmo tempo também sustenta que não pode se tratar de algo egoísta. “Não existem ações egoístas, nem altruístas: ambos os conceitos são um contra-senso psicológico” (NIETZSCHE 1995, p.38). O que podemos inferir diante desta constatação nietzschiana, é que toda e qualquer ação, incluindo-se o tipo de arrebatamento que identificamos como amor, trata-se da manifestação de um impulso

sobre outro como pressupõe a tese da Vontade de potência, mas isto não esclarece o que seria estar assentado em si para que se possa amar. Para Jung, o *self* individual consiste em uma descoberta que pode ser auxiliada pelo uso dos símbolos, que funcionam como uma espécie de integradores das forças que disputam imposição e se traduzem nos mais diversos querereres. Em Nietzsche, o *self* é uma questão de constante criação, o que corrobora para o entendimento de que o sujeito foi suprimido em seu sistema, no entanto, o lema *torna-se o que se é* percorre as três fases do seu pensamento. Como podemos compreender este lema diante da ideia de um *self* em constante criação sem sujeito? Nietzsche nos dá alguma pista quando chama a atenção para que cada indivíduo seja capaz de descobrir sua força central e não deixar que ela destrua as outras.

Em *Humano, demasiado humano*, o filósofo considera que um *individuum* é na realidade um *dividuum*, ou seja, cada sujeito identificado com o seu Eu, é na verdade uma multiplicidade como sugere a Vontade de potência, mas por outro lado, também sustenta como bem observa Constâncio (2016), que as pulsões de uma pessoa se organizam e coordenam sempre em torno de uma “pulsão dominante”, mais ou menos estável. Seria esta pulsão dominante, a responsável pela noção que cada um tem de si e pela singularidade que pressupõe um Eu? Neste caso, o Eu seria algo análogo a um conjunto de impulsos predominantes que demarcam os traços de sua personalidade ou do seu temperamento, onde todas as prerrogativas em comum da espécie se encontram arranjadas de forma singular sob a coordenação de um impulso dominante. Nesta ótica, o *Eu* não seria completamente indefinido, já que o conjunto de impulsos que o possibilitam se encontram afinados com um impulso dominante. Seria este impulso dominante, a força central que Nietzsche nos convida a descobrir e não deixar que ela destrua todas as outras? O fato de o filósofo chamar a atenção para a necessidade desta descoberta, evidencia o equívoco que costumamos ter a respeito de quem somos. Se comprarmos a ideia de que o nosso verdadeiro Eu é aquele que está afinado com o impulso dominante que organiza todos os outros, este convite feito por Nietzsche, indica que na maioria das vezes, a noção de Eu que temos se encontra completamente distante do nosso Eu mais autêntico. Seria então, este Eu autêntico, aquele que consegue “sustentar-se bravamente sobre as duas pernas” para que o elo em comum que entendemos por amor possa ser exercido?

Como vimos, o amor, segundo Jung, só é possível pela rendição do ego ao *si-mesmo*, enquanto para Nietzsche é preciso estar assentado em si para que se possa amar. Porém, se decidirmos compreender este sentimento como um solo em comum do tipo dionisíaco, tal manifestação não se difere tanto assim entre os dois autores, pois entregar-se ao *si-mesmo* não significa necessariamente um recuo para dentro de si, como pode também remeter a uma

abertura para que o *si-mesmo* ou Dioniso transborde. Este tipo de transbordamento sob a roupagem do amor, comumente se dirige ao outro, que mesmo na condição de indivíduo, não deixa de fazer parte do todo, por carregar também em si, os elementos em comum da totalidade da realidade que é o *si-mesmo*. Da mesma forma em que o *fado* nos arrasta para a ligação orgânica com o todo, o amor, assentado na livre vontade que forja o indivíduo, também nos coloca em ligação com o todo através do outro. Isto pode ser endossado se adotarmos a ideia de Schopenhauer de que não há nada fora da Vontade, e que por tanto, tudo trata-se de sua auto-devoração, ou seja, nada está fora do *si-mesmo*, e no indivíduo a realidade externa é apenas um reflexo de sua realidade interna. Neste âmbito, o objeto do seu amor é apenas uma projeção de algo que se manifestou nele e necessita de correspondência na realidade externa. Esta necessidade de espelhamento é semelhante a do tipo *religare* que fomenta as religiões, e se nesta projetamos deuses de todos os tipos impelidos pela força do *si-mesmo* que somos e que atua em nós, o amor nos religa a este *si-mesmo* através do outro.

Contudo, não podemos descartar a possibilidade de que o amor seja apenas um impulso dentre outros, ainda que se trate de uma descarga do tipo dionisiaca, não representando, portanto, o elo em comum que Jung pressupõe ao condicionar a renúncia do ego ao *si-mesmo* numa atitude de *religare* para que este sentimento possa aflorar. Pois o amor, pelo menos à maneira como costumamos identificá-lo, não se resume a um sentimento que se dirige ao outro, como também pode estar relacionado ao ânimo que alguém carrega pelo seu ofício, pela sua missão e principalmente por si mesmo. No final das contas, o amor pode ser apenas o nome que costumamos dar a um afeto de comando mais forte, a um impulso que se sobressai dentre outros, fazendo jus ao que Nietzsche classifica como Vontade de potência. No âmbito das relações humanas, fica em aberto o viés para compreendermos o amor como um sentimento que foi sendo desenvolvido ao longo dos tempos a partir de convivências típicas como a de mãe e filho, que num primeiro momento contam com um elo instintivo fundamental à sobrevivência; como a de parceiros sexuais, que inicialmente se entregam por puro desejo carnal; como a de parceiros de jornada, que unidos para enfrentar os perigos da selva desenvolvem uma forte amizade, e assim por diante. Todos esses exemplos, corroboram para que o amor possa ser vislumbrado como algo de caráter arquetípico, na acepção em que Jung entende os arquétipos como frutos de experiências recorrentes. Isto significa, que de forma análoga aos engramas de Semon, estas experiências se entranharam em nosso sistema psíquico como estruturas arquetípicas, que passam a se manifestar sempre que estão diante das situações típicas que as consolidaram.

Embora haja esta alternativa, amparada no conceito junguiano, para que possamos tentar elucidar o que venha a ser o amor, Jung não parece optar por este caminho ao eleger *Eros* não apenas como impulso sexual, mas também como princípio de relação. Para ele, o amor parece ser algo inerente ao *si-mesmo*, podendo vir a ganhar um caráter arquetípico no que diz respeito ao tipo de relação pela qual possa transbordar a exemplo das que citamos acima, e é aí que podemos falar de amor materno ou paterno, entre marido e mulher, entre amigos e até mesmo de amor à arte etc. O que não podemos deixar de observar, é que não há garantia de que o amor, manifesto nestas relações, perdure, até mesmo na relação de mãe e filho, quando por exemplo, é possível que o amor de uma mãe por uma determinada cria, seja completamente transferido para uma outra que acaba de nascer. Diante destas possíveis ocorrências, que é muito mais comum na relação entre casais, fica muito mais palatável compreender o amor no âmbito da Vontade de potência nietzschiana, se levarmos em conta que a troca que somos capazes de fazer de um objeto de amor para outro está condicionada à mutabilidade de nossas valorações inconscientes. Não é exatamente isso a Vontade de potência? Um universo em que ora predomina um impulso e ora predomina outro? Embora neste caso, o impulso dominante seja o amor, todos os outros que se arranjaram em seu entorno impulsionaram novas valorações, e por isso é possível a troca de um objeto de amor por outro.

Jung leva em consideração a existência de forças antagônicas como requisito indispensável para a autogestão do seu sistema psíquico, e é assim que o insaciável apetite dos instintos é contrabalançado por forças de origem cultural, por exemplo. Esta descrição de autogestão psíquica corresponde exatamente à dinâmica da Vontade de potência. O próprio amor, como vimos, está sujeito à influência de forças que alteram o seu objeto de valoração, e isto não é diferente com a instância singular que entendemos por Eu, que vai sendo forjado constantemente pelas criações valorativas da Vontade de potência. Como podemos perceber, não há nada de unilateral neste conceito da filosofia nietzschiana como sustenta Jung. Muito pelo contrário, a Vontade de potência enquanto mecanismo do nosso sistema psíquico e da realidade como um todo, promove todo tipo de avanço e recuo, todo tipo de criação e destruição, e as mais variadas especializações, impulsionando a alternância energética que Jung toma de empréstimo às leis da termodinâmica para elucidar a autogestão do seu sistema psíquico, que conta com a progressão e a regressão da libido em seu processo regulatório; movimento que o psiquiatra alega não existir na Vontade de potência nietzschiana.

### **V.3 - Nietzsche, Jung e os símbolos**

Tanto no pensamento nietzschiano quanto na psicologia junguiana, os símbolos desempenham um papel importante como canalizadores das forças que habitam o universo psíquico. A importância dada por Nietzsche a esta realidade imagética é patente já em seus estudos da juventude sobre a cultura clássica grega e toda a sua representação simbólica através dos deuses, prosseguindo em todo o seu percurso filosófico, desembocando em Zaratustra, que se traduz na expressão simbólica por excelência. Os símbolos como entendem Nietzsche e Jung, para além de representarem expressões da nossa realidade profunda, fazem parte do próprio mecanismo desta realidade. Provavelmente, esta seja a dimensão inserida por Nietzsche entre a Vontade e a Representação designada por ele como aparência (*Erscheinung*), que Crawford observara em suas anotações privadas de 1870 e 1871. Isto pode ser reforçado se adotarmos a definição de Jung, de que os símbolos são mecanismos psicológicos para a transformação de energia.<sup>63</sup> Neste caso, uma vez que Jung equipara sua concepção de libido à Vontade schopenhaueriana, a *aparência* a qual Nietzsche se refere, localizada entre a Vontade e a Representação, teria o papel de transformar a Vontade ou a libido, entendidas como energia, em algum tipo de representação que passa a atuar como uma função específica. É neste sentido que uma energia pode ser transformada, ou melhor dizendo, canalizada, e quem exerce esse papel é o símbolo. Mas como este símbolo surge como *aparência* entre a Vontade e a Representação no modelo nietzschiano?

Em sua obra *The Whole Self in the Union of Opposites* (2004), Huskinson observa que para Nietzsche e Jung, o símbolo é uma fonte de criatividade, e defende a tese de que a diferença entre os modelos desses dois autores, é que Jung interpreta o símbolo como sendo externo aos opostos, cuja atuação se dá como uma “terceira coisa” que exerce a função transcendente de mediá-los, impondo estrutura e forma num processo criativo que permite ao indivíduo a descoberta do si-mesmo (*self*), ou em outras palavras, a totalidade que implica o seu Eu, enquanto para Nietzsche, o símbolo seria inerente aos opostos e equivalente à própria Vontade de potência, agindo como mediador sem impor estrutura e forma através de um processo criativo que implica num *self* como criação e não como descoberta. No modelo junguiano, segundo a autora, os símbolos são imagens psíquicas que unem opostos como o

---

63 “Em meu livro *Wandlungen und Symbole der Libido* [Transformações e Símbolos da Libido], 2a parte, cap. III, usei a expressão “canalização da libido” para designar a conversão ou transformação da energia. Com esta expressão penso em uma transferência das intensidades ou valores psíquicos de um conteúdo a outro, de acordo com a chamada transformação da energia que, sob a forma de calor, se converte, mediante uma máquina a vapor, em tensão do vapor e, em seguida, em energia do movimento. De maneira semelhante, a energia de certos fenômenos psíquicos se converte, por meios adequados, em outros dinamismos. [...] O mecanismo psicológico que transforma a energia é o símbolo” (JUNG, 2002, p.30-33).

conhecido e o desconhecido, o racional e o irracional, o inconsciente e o consciente através da tendência intencional da função transcendente que o símbolo carrega. Estas imagens ou símbolos fornecem ao ego uma estrutura subjetiva, através da qual ele poderá relacionar-se com o *si-mesmo* e chegar a um acordo com suas forças inconscientes.

Os símbolos são imagens psíquicas que, através da tendência intencional da função transcendente, unem os opostos: o que é conhecido pelo desconhecido, o racional para o irracional e a consciência para a inconsciência. Essas imagens do Eu fornecem ao ego uma estrutura subjetiva através da qual ele pode se relacionar com o Si Mesmo e chegar a um acordo com suas forças inconscientes. As imagens não são o Eu real; são apenas aproximações representando estados de inteireza relativa ou egoísmo'. É impossível chegar ao arquétipo em si, podemos experimentar seus efeitos apenas no símbolo correspondente e há um número infinito de símbolos que podem ser aplicados (HUSKINSON, 2004, p.61).

É dessa forma que “o assim chamado Eu” experimenta estados de inteireza da sua própria totalidade. Para que todo este processo aconteça é preciso que haja uma estrutura reguladora e constitutiva a priori, e esta estrutura corresponde aos arquétipos, que através dos seus respectivos símbolos, irão impulsionar e ordenar a experiência criativa. No sistema nietzschiano não há estrutura a priori, sendo a experiência criativa possível através da própria relação entre os opostos. Mas o que Huskinson quer dizer quando defende a ideia de que a Vontade de potência funciona como um símbolo no modelo nietzschiano?

Sabemos que assim como Nietzsche, Jung também nega o estatuto da *coisa em si*. A estrutura *a priori* que compõe o que ele entende por inconsciente coletivo é fruto da marcha histórica humana. Dito isto, se há uma estrutura arquetípica comum a todos nós que antecede as nossas propensões individuais ao mesmo tempo em que fornece a simbologia necessária para que este indivíduo se complete como tal, e esta estrutura foi forjada ao longo dos tempos se estabelecendo como parte fundamental do nosso mecanismo psíquico, da mesma forma os símbolos vão sendo forjados, não podendo portanto, ser inerentes aos opostos no modelo nietzschiano como argumenta Huskinson, mas produzidos como efeitos dos seus embates. Concluimos então, que a Vontade de potência não funciona como símbolo no modelo nietzschiano, mas se constitui como um mecanismo que o gera. Isto poderia ser confirmado mesmo por Jung, se ele não optasse por descartar a Vontade de potência como mecanismo básico do nosso sistema psíquico. Na medida em que aponta os arquétipos como a matriz que forma os símbolos e a fonte que os realimenta<sup>64</sup>, nos indica que os arquétipos não são estáticos

<sup>64</sup> “Todavia, os arquétipos são ainda mais do que a matriz que forma os símbolos para estruturar a Consciência. Eles são também a fonte que os realimenta. Por isso, os mitos, além de gerarem padrões de comportamento humano, para vivermos criativamente, permanecem através da história como marcos referenciais através dos quais a Consciência pode voltar às suas raízes para se revigorar. A obra de Jung demonstrou fartamente que o Inconsciente não é somente a origem da Consciência, mas, também, a sua fonte permanente de reabastecimento. Da mesma forma que a noite permite às plantas prepararem-se para cada

em sua produção simbólica, mas que há uma dinâmica que os impele a um processo de refazimento que é expressado através da ressignificação dos símbolos. Não seria este movimento de ressignificação, algo parecido com as mudanças de valorações que a Vontade de potência impulsiona? Se a consciência é renovada pelo inconsciente como propõe o modelo junguiano, e a estrutura desta instância que promove este processo são os arquétipos, é muito convincente situarmos a Vontade de potência como a força motriz desta dinâmica, por trata-se de um movimento que se caracteriza pela tensão dos opostos, e que por isso realiza-se por si só, não dependendo de nenhuma simbologia externa como seria o caso do que acontece com a libido no modelo junguiano, que estaria sempre a depender do símbolo para a sua transformação. É por conta desta função, que Huskinson considera o símbolo como um terceiro elemento necessário para unir os opostos no modelo junguiano, que neste caso seria a união da consciência com o inconsciente efetivando o que ele entende por individuação. “Ao não promover a Vontade de Poder, Jung é forçado a olhar além do relacionamento diádico e a introduzir um elemento externo para tentar fundamentar e unir os opostos” (HUSKINSON, 2004, p. 151). No sistema de Nietzsche a simbologia externa não está descartada, no entanto, as transformações que ocorrem no interior de um indivíduo não dependem dela devido à auto-dinâmica da Vontade de potência que segue produzindo seus próprios símbolos, que por sua vez irão lhe possibilitar as mais diversas especializações.

Os símbolos parecem nos dar alguma pista da linguagem que permeia o fundo da realidade. A eficiência do nosso funcionamento orgânico, nos indica que há algum tipo de comunicação que Jung classificaria como arquetípica, e isto torna inegável o fato de haver estruturas típicas que determinam o que reconhecemos como espécie, por exemplo. Partindo deste princípio, somos levados a supor que há uma hierarquia da linguagem que permeia e permite as estruturas, cuja presença pode ser percebida através dos símbolos, que no bicho homem se manifestam resguardando traços dos mais arcaicos e universais ao mais modernos e pessoais. Em termos de mecanismo, já pontuamos que os símbolos funcionam como transformadores ou canalizadores de energia, designando algum tipo de atividade que passará a atuar de forma específica como parte de uma estrutura que surge como efeito dos embates da Vontade de potência. Como nos informa Bishop (1995), Nietzsche apresenta o Eterno retorno como a ausência definitiva de significado, e queremos dizer com isso, que apesar de situarmos os símbolos como mecanismos para certas objetivações, não há nenhum sentido pré-

---

novo dia e o sono descansa e reabastece o corpo, assim, também, o Inconsciente renova a Consciência” (BRANDÃO, 1986, p.10).

determinado. As interpretações simbólicas de cada cultura é que vão desenhar estes sentidos, e isto implica nas valorações afetivas determinadas pelo movimento da Vontade de potência. Para Jung, ainda de acordo com Bishop, os símbolos são fontes de significados capazes de conduzir tanto o indivíduo quanto a coletividade. A importância que Nietzsche dá ao símbolo, tem mais a ver com o acesso à nossa inteireza supostamente livre das costumeiras valorações da nossa linguagem consciente que se limita a dividir a vida entre o bem e o mal.

A mais poderosa energia para o símbolo até aqui existente é pobre brincadeira, frente ao retorno da linguagem à natureza mesma da imagem. — E como desce Zaratustra, e a cada um diz a palavra mais bondosa! Como toca com mãos delicadas até mesmo seus antagonistas, os sacerdotes, e sofre com eles por eles! — Ali o homem é superado a cada momento, o conceito de “super-homem” fez-se ali realidade suprema — tudo o que até aqui se chamou grande no homem situa-se a uma distância infinita, abaixo dele. O elemento alciônico, os pés ligeiros, a onipresença de malícia e petulância, e o que mais for típico do tipo Zaratustra, isso jamais se sonhou como essencial à grandeza. Precisamente nessa extensão de espaço, nessa acessibilidade aos contrários, é que Zaratustra se sente como a forma suprema de tudo o que é, e, ouvindo como ele a define, renuncia-se a procurar seu símile (NIETZSCHE, 1995, p. 59-60)]

Este retorno da linguagem à natureza mesma da imagem, utilizado por Zaratustra como um recurso que lhe permite o acesso à sua própria inteireza, nos remete à questão de que provavelmente há uma certa hierarquização simbólica. A natureza mesma da imagem que faz com que Zaratustra se sinta como a forma suprema de tudo o que é, contém a harmonia dos opostos numa expressão de totalidade que representa o *si-mesmo*. Jung considera o *self* como o núcleo mais profundo da psique e tudo indica que esse recuo da linguagem mencionado por Nietzsche consiste em um acesso a este núcleo, que segundo o filósofo contém a força da totalidade que se sobressai diante das demais instâncias geradoras dos símbolos, e isso nos leva a inferir que tanto em Nietzsche quanto em Jung, no que diz respeito aos desdobramentos psíquicos que forjam o bicho homem, há uma espécie de hierarquia simbólica que parte de sua mente original rumo à superfície da consciência. Sendo o homem moderno uma mistura de características adquiridas ao longo de uma evolução mental milenária como sustenta Jung, e os símbolos expressões destas progressões ao mesmo tempo em que se constituem como mecanismo deste processo evolutivo, podemos considerar a hipótese de que o universo psíquico humano abriga uma estrutura simbólica que vai dos símbolos mais elementares aos mais “superficiais”<sup>65</sup>. Isto pode ser corroborado por Nietzsche na citação acima, quando

65 “Quando um psicanalista se interessa por símbolos ocupa-se, em primeiro lugar, dos símbolos naturais, distintos dos símbolos culturais. Os primeiros são derivados dos conteúdos inconscientes da psique e, portanto, representam um número imenso de variações das imagens arquetípicas essenciais. Em alguns casos pode-se chegar às suas origens mais arcaicas — isto é, a idéias e imagens que vamos encontrar nos mais antigos registros e nas mais primitivas sociedades. Os símbolos culturais, por outro lado, são aqueles que foram empregados para expressar “verdades eternas” e que ainda são utilizados em muitas

menciona que “a mais poderosa energia para o símbolo até aqui existente é pobre brincadeira, frente ao retorno da linguagem à natureza mesma da imagem”. Ao frisar a ideia do “símbolo até aqui existente”, Nietzsche nos indica que a criação simbólica continua a ponto de não podermos mensurar quais viriam a ser os símbolos do futuro, mas também remete a um recuo a uma espécie de natureza primordial da imagem que dá acesso aos contrários. Aprendemos com Jung que o que caracteriza um símbolo é justamente a união dos opostos, inclusive a oposição real-irreal por corresponder a uma realidade psicológica devido à sua eficácia, ao mesmo tempo em que não corresponde a nenhuma realidade física, e assim o símbolo é uma realidade e também uma *aparência*. Mas se estas características mencionadas são prerrogativas de todo símbolo, o que seria a natureza mesma da imagem, a qual Nietzsche se refere? Se nos apoiarmos na ideia de que há uma hierarquia simbólica, a diferença que podemos apontar entre esta *aparência*, que contém a natureza mesma da imagem, e os demais símbolos, é que esta imagem primordial contém a união de todos os opostos, enquanto os demais símbolos são representações de opostos específicos que vão se desdobrando conforme a progressão de nossa estrutura psíquica e seus respectivos saltos rumo à consciência. Esta natureza mesma da imagem indicada por Nietzsche, seria o que Jung entende por *self*, como o núcleo mais profundo da psique. É nesta profundidade da nossa realidade psíquica, que Nietzsche embasa o seu conceito de *Übermensch*, o que não seria estranho a Jung, se nos permitirmos comparar este postulado nietzschiano com o símbolo, que segundo Jung, está presente no espírito humano como uma espécie de objetivo ou expressão do mistério fundamental de nossa vida, e que as inúmeras civilizações e épocas mais diversas atestam a sua universalidade como o símbolo do Grande Homem que representa o que é total e pleno. Este símbolo presente em vários mitos, que Jung identifica como o Homem Cósmico<sup>66</sup>, de acordo com estes mitos, “não significa apenas o começo da vida, mas também o seu alvo final, a razão de ser de toda a criação”. “Na nossa civilização ocidental o Homem Cósmico tem sido identificado com Cristo, e na oriental com Krishna ou com Buda. No Velho Testamento esta mesma figura simbólica aparece como "o Filho do Homem" e no misticismo judeu surge, mais tarde, como Adão Kadmon” (JUNG, 1996, p.202).

---

religiões. Passaram por inúmeras transformações e mesmo por um longo processo de elaboração mais ou menos consciente, tornando-se assim imagens coletivas aceitas pelas sociedades civilizadas. Estes símbolos culturais guardam, no entanto, muito da sua numinosidade original ou "magia". Sabe-se que podem evocar reações emotivas profundas em algumas pessoas, e esta carga psíquica os faz funcionar um pouco como os preconceitos” (JUNG, 1996, p.93).

**66** “Toda realidade psíquica interior de cada indivíduo é orientada, em última instância, em direção a este símbolo arquetípico do self. Em termos práticos, isto significa que a existência do ser humano nunca será satisfatoriamente explicada por meio de instintos isolados ou de mecanismos intencionais como a fome, o poder, o sexo, a sobrevivência, a perpetuação da espécie etc. Isto é, o objetivo principal do homem não é comer, beber etc, mas ser humano. Acima e além destes impulsos, nossa realidade psíquica interior manifesta um mistério vivente que só pode ser expresso por um símbolo; e para exprimi-lo o inconsciente muitas vezes escolhe a poderosa imagem do Homem Cósmico” (JUNG, 1996, p.202).

Nietzsche não apresenta o seu *Übermensch* como uma meta preestabelecida, como o é o Homem Cósmico, mas como um postulado que se fundamenta nas potencialidades que já possuímos e se encontram reunidas no que chama de natureza mesma da imagem que Jung classificaria como *self*. Não estaríamos equivocados se defendermos a ideia de que o próprio Nietzsche também se refere a esta realidade psíquica desta forma, quando em inúmeras ocasiões chama a atenção para o si-mesmo (*selbst*). Mas se para Jung, a simbologia do Homem Cósmico emerge como orientação funcional que situa o homem em sua meta de ser *humano*, que para tal não pode contar apenas com a sua constituição instintiva, na proposta nietzschiana, o

*Übermensch* surge como uma meta de superação que implica em nos libertar de todo tipo de valoração e conduta que impeçam o exercício da nossa plenitude. Em Nietzsche, o símbolo do *Übermensch* não está concebido e não tem uma função estabelecida como a do Homem Cósmico, no entanto, podemos dizer que ambos são feitos do mesmo “ingrediente”, ou seja, da totalidade que une todos os opostos, a qual podemos nos referir como *Self*. Seria então o *Self*, a natureza mesma da imagem que Nietzsche, em seus estudos da juventude, compreende por aparência (*Erscheinung*) como forma mais geral da Vontade?

O fato é que tanto Nietzsche quanto Jung intentaram compreender a psicologia da realidade como um todo, desde as instâncias mais profundas e básicas às mais superficiais e particularizadas, e os símbolos se apresentam como a pista mais evidente para este tipo de especulação. É inegável o saber que há na natureza, e no bicho homem este saber se encontra no corpo. Percebendo esta importância de primeira ordem, Nietzsche o elegeu como a grande razão, e se propôs a situá-lo em seu devido lugar que havia sido usurpado pela tirania da pequena razão e seu imperialismo racionalista. Levando em consideração a totalidade que nos concebe, Nietzsche se debruçou em elucidar o que há de mais elementar para que possamos exercer a plenitude de nossas potencialidades, e Jung, como um estudioso empírico do mesmo propósito, de certa forma, conseguiu identificar alguns caminhos para que o “sonho” nietzschiano seja possível. Como foi dito, o caminho que temos para tentar pelo menos ter uma noção da dinâmica que proporciona a realidade que percebemos e sobretudo a nossa como indivíduos coletivos, são os símbolos, que apesar de suas constantes manifestações, não são de fácil compreensão, por se expressarem como atesta Jung, na linguagem própria da natureza, que para nós, é estranha e incompreensível.

Para Jung, na medida em que o homem foi desenvolvendo sua consciência, sua mente foi perdendo contato com a porção de sua energia psíquica primitiva, e é devido a rejeição desta, que os símbolos oníricos passam a atuar como função criadora, numa tentativa de trazer para uma consciência esclarecida, a mente original do homem, que num passado distante era toda a

sua personalidade.<sup>67</sup> Tomando como base esta assertiva junguiana, que não é estranha a Nietzsche, quando este chama a atenção para o perigo que há na supressão dos instintos em nome do racionalismo, percebemos que os símbolos são recursos utilizados pela nossa porção inconsciente com o objetivo de estabelecer algum tipo de influência sobre a nossa porção consciente de modo a promover um certo equilíbrio entre ambos.

Assim o corpo atravessa a história, vindo a ser e lutando. E o espírito — que é ele para o corpo? Arauto, companheiro e eco de suas lutas e vitórias. Símbolos são todos os nomes do bem e do mal: não enunciam, apenas acenam. É tolo quem deles espera o saber! Atentai, irmãos, para cada momento em que vosso espírito quer falar por símbolos: aí está a origem da vossa virtude. Elevado está aí vosso corpo, e ressuscitado; com seu enlevo arrebatou o espírito, para que se torne criador, estimulador, amador e de tudo benfeitor (NIETZSCHE, 2011, p.70).

Ao atravessar a história, o corpo acumula experiências, e desta forma o nosso universo psíquico se alarga, e é este universo que Nietzsche chama pelo nome de espírito, que na psicologia junguiana, pode ser traduzido em estruturas como os arquétipos, que por sua vez irão atuar através dos símbolos como mecanismo de integração entre corpo e espírito em nosso processo de vir a ser. Não há saber para tirar de um símbolo, no sentido consciente, como nos lembra Nietzsche. A atuação de um símbolo no indivíduo, funciona de modo semelhante ao que acontece com alguém muito ingênuo, que ao se deparar com algumas adversidades, tem a sua perspectiva alterada naturalmente diante do mundo, sem que haja a necessidade de conjecturar para se chegar a tal mudança. Este sujeito agora se sente pronto para lidar com tais situações sem saber exatamente como desenvolveu tais habilidades.<sup>68</sup> O aceno de um símbolo é o seu efeito na percepção, é o aguçamento da sensibilidade que levará o indivíduo a atender às suas próprias demandas. Esta é a virtude que Nietzsche proclama. Não seria isto, *tornar-se o que se é?*

O símbolo ressuscita o corpo ao promover a sua integração com o espírito, e é nesta mútua relação de amparo entre corpo e espírito que o autêntico processo criativo acontece e

67 “A função criadora de símbolos oníricos é, assim, uma tentativa para trazer a mente original do homem a uma consciência “avançada” ou esclarecida que até então lhe era desconhecida e onde, conseqüentemente, nunca existira qualquer reflexão autocrítica. Num passado distante esta mente original era toda a personalidade do homem. À medida que ele desenvolveu a sua consciência é que a sua mente foi perdendo contato com uma porção daquela energia psíquica, primitiva. A mente consciente, portanto, jamais conheceu aquela mente original, rejeitada no próprio processo de desenvolvimento desta consciência diferenciada, a única capaz de perceber tudo isto” (JUNG, 1996, p.98).

68 “O mito do herói é um dos exemplos utilizados por Jung para ilustrar como o símbolo auxilia o indivíduo em seu processo de autodescoberta: ‘Entre os heróis gregos, Teseu tinha como protetor Poseidon, deus do mar; Perseu tinha Atenéia; Aquiles tinha como tutor Quiron, o sábio centauro. Estas personagens divinas são, na verdade, representações simbólicas da psique total, entidade maior e mais ampla que supre o ego da força que lhe falta. Sua função específica lembra que é atribuição essencial do mito heroico desenvolver no indivíduo a consciência do ego — o conhecimento de suas próprias forças e fraquezas — de maneira a deixá-lo preparado para as difíceis tarefas que a vida lhe há de impor” (JUNG, 1996, p.110-112).

torna o homem “estimador, amador e de tudo benfeitor”. A história presente no corpo do homem fomenta o espírito, que proclama as “suas lutas e vitórias”, ou seja, a sua experiência e os seus avanços através dos símbolos. É com base nesta constatação, que Nietzsche propõe a ideia de alma como acúmulo existencial, enquanto Jung, por outro lado, desenvolve a sua teoria dos arquétipos como uma estrutura comum à humanidade que se forjou devido ao acúmulo de experiências ancestrais recorrentes.

A ideia de alma proposta por Nietzsche tem mais a ver com a história do indivíduo, incluindo todos os antepassados que lhe dizem respeito, em constante relação com a sua marcha presente, mas não descarta a porção coletiva desta alma quando inclui nestes antepassados a história da pedra, da planta e do bicho como algo que permanece no fundo da nossa caverna. É deste fundo da caverna até à luz da consciência, que podemos nos referir à ideia de que há uma hierarquia simbólica que atua como mecanismo, dentre outros, que compõem a estrutura psíquica humana que até então tem permitido a existência da nossa espécie como a conhecemos. Jung nos apresenta os indícios desta hierarquia, quando aponta para certos símbolos que se manifestam com uma função específica de acordo com as etapas que envolvem a cronologia biológica do bicho homem. “Alguns símbolos relacionam-se com a infância e a transição para a adolescência, outros com a maturidade, e outros ainda com a experiência da velhice, quando o homem está se preparando para a sua morte inevitável”. (JUNG, 1996, p.109). É possível que alguns destes símbolos se manifestem fora da etapa que lhes são próprias, como a do caso descrito por Jung de uma menina de oito anos que continha em seus sonhos, símbolos habitualmente associados à velhice. Este é o caso de alguém que fugiu às etapas comuns da progressão simbólica, e talvez ocorrências deste tipo, nos forneçam pistas para que possamos investigar quais seriam as prerrogativas que forjam certos tipos de indivíduo como os identificados como gênio, por exemplo. Seriam então os ditos gênios, aqueles que possuem uma perspectiva diferenciada devido a uma manifestação simbólica incomum?

Este tipo de manifestação simbólica que possivelmente contribui para a concepção de um gênio, se difere do tipo de símbolo que Jung classifica como cultural. Mencionamos anteriormente que Nietzsche não descarta a importância dos símbolos externos, e são estes, os que podemos entender como símbolos culturais. Foi justamente por compreender o poder dos seus efeitos, que Nietzsche exaltou a cultura clássica grega e o seu panteão. Os deuses gregos, para além de representarem as forças indômitas que habitam em nós, foram eleitos como referenciais de afirmação destas forças, exercendo um papel completamente diferente do Deus cristão, que foi concebido para “cortar as nossas asas” e enaltecer a fraqueza. Como atesta Jung, o papel dos símbolos religiosos é dar significação à vida do homem, e muitos desses símbolos

sofreram inúmeras transformações e passaram por um processo de elaboração mais ou menos consciente, até se tornarem imagens coletivas aceitas pelas sociedades civilizadas. Geralmente este tipo de símbolo surge como uma projeção de algo oriundo da nossa interioridade coletiva, como por exemplo a imagem do coração que costumamos fazer uso para simbolizar o amor, e é por isso, que apesar de suas convenientes adequações, estes símbolos culturais resguardam o poder de evocar reações emotivas profundas em algumas pessoas. Isto explica boa parte da onda de conservadorismo que vem se alastrando pelo mundo neste novo século, pois como nos explica Jung, este tipo de carga psíquica faz com que estes símbolos culturais funcionem como preconceitos. É assim que alguém extremamente preconceituoso, com ideias completamente contrárias do que se espera de um líder de uma nação democrática, se torna um símbolo para muitos que o elegem como mito.

A história do simbolismo mostra que tudo pode assumir uma significação simbólica: objetos naturais (pedras, plantas, animais, homens, vales e montanhas, lua e sol, vento, água e fogo) ou fabricados pelo homem (casas, barcos ou carros) ou mesmo formas abstratas (os números, o triângulo, o quadrado, o círculo). De fato, todo o cosmos é um símbolo em potencial. (JUNG, 1996, p.232).

A tese da Vontade de potência nietzschiana, da mesma forma que o fluxo universal de Heráclito, defende a ideia de que tudo está em constante transformação, e isto muito tem a ver com a declaração junguiana de que o espírito de uma época está em movimento incessante. Da mesma forma em que há demandas individuais a serem atendidas, o espírito de uma época também requer este tipo de atenção. Conforme Jung, a necessidade de símbolos heroicos brota no indivíduo quando o ego necessita fortificar-se. Em outras palavras, isso quer dizer que a consciência por si só não dá conta de realizar certas tarefas sem o apoio das fontes de energia do inconsciente. Os acontecimentos históricos e a cultura vigente de uma época funcionam como a consciência desta, e assim como no indivíduo, o seu espírito necessita de símbolos, que surgem projetados nos mais variados objetos, como nos ilustra Jung na citação acima. Um mito é composto de símbolos que não foram inventados conscientemente, e do mesmo jeito que símbolos heroicos surgem no indivíduo para atender às demandas que a consciência não é capaz de resolver por si só, também surgem para suprir as necessidades de uma época. Segundo Jung, o mito do homem-deus já existia muitos séculos antes do nascimento de Jesus, que dominado por esta ideia simbólica, acabou se tornando símbolo do espírito de uma época que começava a se arregimentar.<sup>69</sup> A inclusão social e a emancipação de grupos historicamente

---

<sup>69</sup> “Um mito assim, no entanto, consiste de símbolos que não foram conscientemente inventados. Aconteceram. Não foi o homem Jesus que criou o mito do homem-deus: este já existia muitos séculos antes do seu nascimento. E ele mesmo foi dominado por esta ideia simbólica que, segundo São Marcos, o elevou para muito além da obscura vida de um carpinteiro de

preteridos, impuseram transformações radicais no espírito do nosso tempo, que reagiu de acordo com as necessidades de cada um desses grupos através dos símbolos que lhes cabem. Porém, como não há bem e mal no universo psíquico, os insatisfeitos com estes avanços, os ditos conservadores, também necessitam de suas correspondências simbólicas, e diante de tais circunstâncias não surpreende a ascensão de homens e mulheres que despontam como símbolo para esta parcela. “A energia dos arquétipos pode ser concentrada (através de ritos e outros apelos à emoção das massas) com o objetivo de levar as pessoas a ações coletivas. Os nazistas sabiam disto e utilizavam diversas versões de mitos teutônicos para arregimentar o povo para a sua causa” (JUNG, 1996, p.79). Mas se formos atentar para esta questão em termos de símbolos que representam o espírito do nosso tempo e não simplesmente de determinadas parcelas, perceberemos claramente o papel da Vontade de potência nesta produção simbólica. Que forças têm predominado em nossos tempos? Ao que tudo indica, parece que estamos mais uma vez passando por um período de trevas. A nossa capacidade de gerar símbolos, como nos lembra Jung, é o que nos permite criar objetivos para além dos biológicos, e é desta forma que nos tornamos seres culturais. A cultura dominante é a expressão do espírito de uma época, pois o espírito se expressa por símbolos, que ao cabo de tudo, exercem o papel de fundamentar a cultura. É aí que entra a Vontade de potência como geradora das expressões simbólicas que irão determinar a cultura do nosso tempo.

Os valores instintivos, inconscientes de nossas pulsões desempenham um papel crucial na definição do tipo de relações de poder que estão na base de todas as relações interpessoais e da vida social, mas o “mundo de superfície e signos” (*FW/GC* 354, *KSA* 3.590) da consciência – em particular da consciência de costumes, normas, direitos e deveres – também desempenha um papel crucial (CONSTÂNCIO, 2016, p.124).

Por um lado, temos a Vontade de potência exercendo o seu papel através dos valores instintivos inconscientes, e por outro, através da consciência dos costumes, que enraizados pelo tempo, já não são tão conscientes, e por isto são tão poderosos quanto as nossas pulsões mais genuínas. De acordo com Brandão (1986), todos os símbolos existentes numa cultura são marcos do grande caminho da humanidade das trevas para a luz, ou seja, do inconsciente para o consciente. Mas não esqueçamos da diferenciação feita por Jung entre os símbolos naturais e os culturais. Os símbolos naturais são imagens do fundo da nossa realidade psíquica que podem vir a assumir o papel de símbolos culturais. Se o espírito de uma época está em movimento

---

Nazaré” (JUNG, 1996, p.89).

constante, e este movimento pode ser identificado com a dinâmica da Vontade de potência, os valores que determinam nossa conduta estarão sempre a se alternar. Isto quer dizer que as estimativas de valor conduzidas pela Vontade de potência, exercerão a sua influência tanto a partir de símbolos naturais, quanto culturais. O ponto da questão é que os símbolos culturais funcionam como cultivadores dos símbolos naturais, algumas vezes por reprimi-los e outras por alimentá-los, pois a força motriz de um símbolo provém dos processos instintivos. A nossa inclinação para o domínio como defende a tese da Vontade de potência nietzschiana, estará sempre a serviço dos afetos que estão no comando, e como estes comandos se alternam, os símbolos que irão desenhar, seja qual for a cultura vigente, sempre estarão suscetíveis a perder o lugar para outros, que não necessariamente são novos, mas que estão apenas retomando o seu domínio. É neste sentido que podemos falar do renascimento de um período de trevas ou de um período de luz.

A ideia nietzschiana do Eterno retorno, nos indica que não há novos sentimentos ou estados de espírito a serem vivenciados, no máximo estaremos sempre a encontrar novas formas de sentir as mesmas coisas de sempre. Bishop nos assegura que apesar das diferenças entre os modelos psíquicos de Nietzsche e Jung, há uma mesma preocupação central entre ambos, que é a ideia simbólica que remete ao mitologema Dioniso. Ambos os autores compreenderam a importância dos rituais dionisíacos como mecanismo de liberação das nossas inclinações mais primitivas. Independente dos avanços que nos levam a cálculos de razão, esta porção mais ligada aos instintos não poderia ser negligenciada, até porque se constitui como o fundamento e a retroalimentação da nossa porção consciente. Ao se dar conta deste processo, esses pensadores identificaram no símbolo um papel de suma importância como transmissores e canalizadores das demandas inconscientes. O modo pelo qual as profundezas da nossa realidade psíquica se comunicam, é através dos símbolos, e Dioniso é o representante da totalidade desta realidade tanto para o pensamento nietzschiano quanto para a psicologia junguiana. O que Nietzsche e Jung identificam como *si-mesmo*, pode tranquilamente ser representado pela simbologia dionisíaca. No entanto, Nietzsche nos convida a criar a partir destas forças simbolizadas por Dioniso através de um processo de tornar-se o que se é regido pela Vontade de potência no seu papel de selecionar as valorações afetivas que implicarão num *Self* atrelado ao devir, enquanto Jung vê nesta simbologia um caminho para que se descubra um *Self* estruturado arquetipicamente pelas experiências recorrentes, capaz de abarcar a totalidade do sujeito num sentido individual e num sentido em comum ou coletivo.

#### **V.4 - Libido ou Vontade de potência?**

Considerada um marco de sua ruptura com a psicanálise freudiana, é em sua obra *Símbolos da transformação*, com a primeira parte publicada em 1911 e a segunda em 1912, que Jung começa a desenvolver o seu próprio conceito de libido. Segundo Ellenberger<sup>70</sup>, o termo libido empregado no sentido de desejo sexual, já havia sido utilizado por Theodore Meynert, Moriz Benedikt, Richard von Krafft-Ebing, e por Albert Moll como instinto sexual no sentido evolutivo. O mérito de Freud foi ter excedido o campo de aplicação do termo libido para além do domínio mapeado por esses autores, relacionando-o à psicologia e à psicopatologia humanas como um todo, pois de acordo com o pai da psicanálise, é no seu movimento de progressão e regressão, que a libido segue forjando a psicologia do indivíduo através de seus estágios de desenvolvimento e as suas respectivas patologias. Em 1914, no intuito de se desvincular da concepção freudiana centralizada no sexo, Jung mencionou que o termo *interesse* como Claparède havia sugerido, poderia vir a calhar como uma alternativa para designar a libido como um conceito mais amplo. Daí em diante, a correspondência mais próxima do conceito de libido que Jung pretendia forjar, foi o *élan vital* de Bergson<sup>71</sup>. A forma como Bergson se referia à finalidade inerente ao *élan vital*, era a tradução do interesse que Jung pretendia imputar à libido. Esta finalidade pode ser entendida como um desejo que impulsiona a vida sem nenhuma meta preestabelecida. O seu único papel é compelir as manifestações vitais cujos desdobramentos são imprevisíveis de antemão. Este ímpeto original (*élan original*), segundo Bergson, é o que permite a formação orgânica e sua continuidade numa espécie de evolução criativa que vai de uma geração de germes para a seguinte e resvala em um organismo complexo como o do bicho homem, por exemplo. Esta noção já vinha sendo discutida sob a terminologia *Hormé* em Aristóteles ou até mesmo como Vontade em Schopenhauer. No final das contas, Jung optou por preservar a terminologia libido, que a seu ver abarca bem esta ideia de um ímpeto que apenas deseja, semelhante ao *Eros* de Platão ou ao amor e o ódio dos elementos de Empédocles<sup>72</sup>. Em momento algum Jung deixou de reconhecer o mérito de Freud,

<sup>70</sup> “Qualquer estudo da história do inconsciente tem uma dívida de gratidão para com o monumental trabalho de Ellenberger, *A descoberta do inconsciente*, e este não é exceção. O texto de Ellenberger assinalou a constituição e a delimitação de um novo campo de investigações. Embora seja possível divergir de diversas propostas teóricas desse autor, ainda assim todos os movimentos subsequentes continuam acontecendo dentro dos limites do território que ele inaugurou” (SHAMDASANI, 2011. p. 137).

<sup>71</sup> Henri Bergson apresentou sua ideia do ‘élan vital’ em sua obra principal intitulada ‘A Evolução Criadora’ publicada em 1907. Neste livro, Bergson desenvolveu sua filosofia da evolução e da vida, propondo a noção do ‘élan vital’ como uma força vital e criativa que ele acreditava ser essencial para explicar a evolução e o desenvolvimento da vida na Terra. A obra teve um impacto significativo tanto na filosofia quanto na biologia e influenciou muitos pensadores do século XX.

<sup>72</sup> “Como o conceito aplicado de energia logo se hipostasia nas forças (os instintos, os afetos e outros processos dinâmicos), o seu caráter concreto pode ser expresso adequadamente, a meu ver, pelo vocábulo "libido", pois concepções semelhantes se utilizaram de denominações parecidas, desde tempos remotos, tais como a "vontade" de SCHOPENHAUER, a  $\mu$  de ARISTÓTELES, o "eros" de PLATÃO, o "amor e o ódio dos elementos" de EMPÉDOCLES ou o élan vital de BERGSON.

o seu intuito era ampliar os horizontes desta observação experimentada sobretudo na espécie humana, pois a preponderância deste impulso no bicho homem, inevitavelmente, leva a uma série de variações que implicam extremamente no emolduramento individual, nas simbologias que sustentam a cultura e todo o comportamento automatizado pelos contratos sociais.

As implicações da repressão sexual analisadas por Freud, já vinham sendo discutidas por Nietzsche sem este foco específico. Para este pensador alemão, o problema partia da domesticação dos instintos como um todo. Ao utilizar a alegoria da dança como antídoto para tais problemas, este filósofo estava a fazer referências à fluidez que a vida requer para ser plena, e como na sua ótica não há um sentido pré-determinado para a humanidade, a parte que nos cabe é criá-los. Criar, é parir os melhores sentidos para a vida. O Eterno retorno é a bênção da criação, e por isso mesmo a concretude de um dogma não difere de uma corrente atada aos pés. A principal causa de Nietzsche foi quebrar estas correntes, e sem nenhum pudor, iniciou a sua batalha martelando ídolos. Se de um lado poderíamos encontrar por aí escultores dos mais habilidosos erguendo monumentos irretocáveis, do outro lado estava Nietzsche a transformar tudo em pó, para que a vida com o seu interesse natural de se afirmar pudesse ser afirmada com o nosso consentimento. Uma série de contratos sociais regidos por valores morais, se pronunciavam claramente contra a vida, e a repressão ao sexo foi uma delas. Em suas experiências clínicas, Freud pôde testemunhar as implicações que um impulso tão forte como este poderia promover no indivíduo. Há um bom punhado de patologias registradas cujo pivô é o sexo. Não dar para rivalizá-lo com impulsos como a fome ou como a sede, que estão mais para atender às necessidades materiais do corpo. Não há nenhum dilema para quem simplesmente quer comer e come ou quer beber e bebe. O sexo implica o desejo do outro, e é aí que a inteligência psíquica tem que lidar de uma maneira mais refinada com o seu poder de criação. O ato da conquista cujo alvo é o sexo, está presente em uma série de bichos, e pelo mesmo motivo também se fazem presentes as disputas e todo tipo de discórdia.

O papel de profissionais como Freud e Jung, é ajustar a pluralidade que há em cada indivíduo para que este possa fluir em sua mais plena naturalidade. Sem nenhum receio, podemos eleger estes dois médicos como empiristas do diagnóstico nietzschiano. O foco da pesquisa deste pensador alemão, sempre foi o usufruto das potencialidades humanas, e para justificar suas impressões, enumerou uma lista de consequências patológicas oriundas do desequilíbrio do homem devido à falta de afinação entre a sua realidade interna e externa. Ao

---

Destes conceitos só tomei o caráter concreto da denominação, não porém a definição do conceito. A omissão de uma explicação detalhada sobre este ponto, em minha antiga obra, foi a responsável por muitos mal-entendidos, tais como a acusação quase generalizada de haver construído uma espécie de conceito vitalista” (JUNG, 2002, p.21-22).

falar de nossa realidade interna, inevitavelmente recorreremos aos instintos. Jung tentou ampliar este entendimento lançando mão de uma perspectiva mais psiquificada e para tal cunhou o seu conceito de Arquétipos. O espírito do ponto de vista filosófico corresponde à nossa porção psíquica, é aquela nossa parte que sente, pensa, cria, calcula e se apaixona. Boa parte do debate filosófico que conhecemos se debruçou em explicar se esta porção inteligente que rege a vida até mesmo em seus mecanismos biológicos, era ou não imortal. Foi assim que nasceu a ideia da imortalidade da alma. Para se aproximar deste tipo de especulação, por volta de 1896, Jung tornou-se partidário das teorias vitalistas<sup>73</sup> e promoveu debates entre o materialismo e o vitalismo e o materialismo e o espiritualismo. A sua busca era encontrar um princípio vital que não fosse redutível a fatores físicos e químicos e a sua base fundamental para tal ocorrência sempre foi Schopenhauer. A Vontade schopenhaueriana representa o aspecto único da existência apesar de toda a sua pluralidade. Esta era a base de Jung para tentar esboçar uma epistemologia aceitável para o espiritualismo, que mesmo sustentando a existência *post-mortem* da alma, fosse compatível com a biologia. O que Jung tentava compreender, era a questão da autonomia da vida. O materialismo segundo ele, apenas dava conta dos limites da vida que se propunha a explicar, pois a matéria da qual se originam os processos vitais, é em si mesma produto de um processo vital. É com a pretensão de elucidar o que sustenta a autonomia da vida, que Jung amplia o conceito da libido freudiana fundamentada no impulso sexual, para um conceito que abarcasse a ideia de uma energia geral que impulsiona todos os desdobramentos da vida em sua totalidade.

Ao situar a libido como princípio geral de energia psíquica, Jung a correlacionou com o conceito de energia no campo da física, destacando que os seus movimentos tinham muito a ver com o princípio de conservação de energia, que entende que quando um *quantum* de energia desaparecia de uma determinada atividade, iria se manifestar em alguma outra parte. Para Jung, em termos biológicos, a dinâmica era exatamente esta, no entanto, as suas pesquisas neste âmbito pretendiam confirmar a autonomia da psique e desenvolver uma terminologia conceitual que abarcasse estas questões energéticas, mas que fosse própria da psicologia, da mesma forma em que os campos da física e da biologia tinham o direito aos seus próprios conceitos. Embora reconheça a dificuldade em separar os processos biológicos dos psíquicos, Jung decidiu conceber os processos psíquicos como processos vitais, ampliando o limitado

---

<sup>73</sup> “Desde a Antiguidade, têm sido amplamente discutidas pela biologia e pela medicina as questões atinentes à natureza dos organismos vivos, e à duvidosa existência de uma alma, ou princípio vital, inerente. As posições favoráveis à existência de uma força vital específica têm sido designadas como vitalistas ou animistas. As definições da força vital têm-se apresentado de forma positiva ou negativa” (SHAMDASANI, 2011, p.149).

conceito de energia psíquica para um conceito de *energia vital* [Lebens-Energie], de modo a especificar o que se pretende entender por energia psíquica.

Uma vez que nos colocamos no terreno do common sense [bom senso] científico e evitamos considerações filosóficas que nos levariam demasiado longe, o melhor que temos a fazer é justamente considerar o processo psíquico simplesmente como um processo vital. Com isto estendemos o conceito de energia psíquica a um conceito mais amplo de energia vital que engloba também a chamada energia psíquica como componente específico. Isto nos oferece a vantagem de podermos seguir as relações quantitativas, para além dos estreitos limites do psiquismo, até às funções biológicas em geral, podendo assim fazer justiça às relações sempre existentes, e de longa data discutidas, entre "corpo e alma", caso seja necessário.

O conceito de energia vital, entretanto, nada tem a ver com uma denominada força vital, pois, enquanto força, esta nada mais seria do que a forma específica de uma energia universal, e deste modo estaria eliminada a pretensão a uma bioenergética, em oposição a uma energética física, sem se reparar no abismo, até agora não preenchido, entre o processo psíquico e o processo vital. Propus que a energia vital, hipoteticamente admitida, fosse chamada libido, tendo em vista o emprego que tencionamos fazer dela em psicologia, diferenciando-a, assim, de um conceito de energia universal e conservando-lhe, por consequência, o direito especial de formar seus próprios conceitos (JUNG, 2002, p.13).

Justamente para diferenciar esta sua concepção de energia da concepção biológica ou até mesmo de um conceito universal de energia, é que Jung sugere o uso do termo *libido* como um privilégio do campo da psicologia. Feita tal diferenciação, surge a questão da natureza da libido, e Jung opta por classificá-la como um conceito quantitativo. Isto significa que não há como definir a libido em termos qualitativos, mas que todas as atuações qualitativas, ou seja, com função específica, de natureza psíquica, dependem da quantidade de libido disponível. Portanto, a libido, como preconiza Jung, corresponde ao nome da energia que se manifesta no processo vital, podendo ser percebida como iniciava e desejo, mas que apesar de sua notória presença, não pode ser definida como uma força vital [Lebenskraft] específica. Em seu texto *A Energia Psíquica (1928/2002)*, fica decidido então que o conceito de energia psíquica pode ser estendido a um conceito mais amplo de energia vital, que além de englobar a energia psíquica como componente específico, também abarca os processos biológicos, estabelecendo o elo que envolve as mútuas relações entre “corpo e alma”.

A maneira como Jung entende o caráter finalista de sua concepção energética denominada libido, é muito próxima da tese da Vontade schopenhaueriana, onde os fenômenos, independente do seu grau de manifestação, são impulsionados por uma energia que se mantém inalterada em sua totalidade. Por outro lado, o próprio Jung sustenta que “a ideia de energia não é a de uma substância que se movimenta no espaço, mas um conceito abstraído das relações de movimento” (JUNG, 2002, p.4). Estas relações muito têm a ver com o movimento da Vontade de potência nietzschiana, no entanto, em nenhum momento Jung correlaciona o seu conceito de

libido com esta tese. Isto é compreensível até determinado ponto, quando declara publicamente que no campo da psicologia estavam-se tentando substituir a ideia de ação recíproca dos poderes coordenados da alma [Seelenkräfte] por uma energia considerada homogênea. Por outro lado, Jung reconhece que o conceito quantitativo de energia exerce a sua função através das forças. A questão que se levanta é: como uma energia homogênea se desdobra em forças? A Vontade de potência nietzschiana resolve este impasse devido à sua pluralidade imanente, ao passo que a libido junguiana requer uma estrutura psíquica a priori para assumir especificidades distribuídas através das forças. As ideias platônicas em seu papel de entidades ontológicas da Vontade corroboram com Jung até determinado limite em sua proposta que aponta para uma estrutura arquetípica em comum que compõe o que ele chama de inconsciente coletivo. Entretanto, há uma outra concepção desses mesmos arquétipos do inconsciente coletivo, que o situam como conteúdos oriundos de experiências ancestrais recorrentes. Quanto às primeiras, mais próximas da concepção schopenhaueriana, o próprio Jung admite a impossibilidade de indicar a sua origem, mas se tivesse optado em correlacionar o seu conceito de libido com a Vontade de potência nietzschiana, talvez conseguisse elucidar com mais precisão a dinâmica que envolve a libido atuando em seu caráter quantitativo através das especificidades qualitativas das forças. Curiosamente, uma das descrições feitas por Jung em relação à libido e suas forças correspondentes, tem muito a ver com as características do movimento da Vontade de potência. “O acordo com a libido em hipótese alguma é um simples deixar-se levar, pois as forças psíquicas não têm uma direção única e muitas vezes até se dirigem umas contra as outras” (JUNG, 1986, p.22). Este acordo com a libido remete imediatamente à morte e a ressurreição de Dioniso como representante do movimento de regressão e progressão da libido, que para Jung é um padrão intrapsíquico. Para Nietzsche, Dioniso simboliza o mundo da eterna criação e destruição possibilitado pelo mar de forças fluentes que é a Vontade de potência, que apesar de não se constituir como padrão como o é na psicologia junguiana, pode vir a permitir uma estruturação psíquica devido aos arranjos que podem ser forjados pela interação entre as forças. Apesar de delimitar a libido ao seu movimento de progressão e regressão, Jung admite a fluência das forças do modo como ocorre na Vontade de potência nietzschiana, principalmente quando destaca que muitas vezes estas forças podem se dirigir umas contra as outras. No sistema psíquico junguiano, estas forças se equivalem aos fenômenos dinâmicos da alma como as tendências, os desvios, o querer, os afetos etc., impulsionados pela disponibilidade quantitativa de libido. Aqui percebemos com clareza a ideia de que há uma única e mesma energia dando sustentação aos mais variados fenômenos da alma, mas o que não fica muito claro, é como surge esta variedade de fenômenos traduzidos como forças. Jung resolve este

impasse elegendo os símbolos como transformadores ou canalizadores desta energia denominada libido, que só a partir de então ganha o status de força e passa a atuar com determinada especificidade. Mas é aí que surge novamente a questão: de onde vêm esses símbolos? Diante desta *aporia*, a única saída que resta para Jung é postular uma estrutura inata a priori. Mas como tal saída pode se justificar em seu sistema, se ele próprio, assim como Nietzsche, também nega o estatuto da coisa em si?

Em seu cerne, a Vontade de potência nietzschiana se traduz na criatividade em si, onde por exemplo, os fenômenos dinâmicos da alma destacados por Jung como tendências, querer e afetos, surgem como efeito dos embates da Vontade de potência. Não há necessidade de estrutura a priori e nem de nada externo à própria Vontade de potência para que os processos criativos aconteçam, pois este conceito da filosofia nietzschiana pode ser compreendido como o processo criativo em si mesmo. Autores como Bishop e Huskinson defendem a ideia de que a libido junguiana em seu movimento de auto-destruição tem muito mais a ver com a Vontade de potência nietzschiana do que com a tese da Vontade Schopenhaueriana. É sabido que na tese da Vontade de Schopenhauer, há a possibilidade de sua auto-negação através do homem, eleito pelo filósofo como a mais perfeita manifestação fenomênica da Vontade, mas tal movimento só é possível devido ao conhecimento que o homem é capaz de ter sobre a sua própria essência, que no caso seria a Vontade, podendo então a partir desta liberdade que lhe é possível pela sua posição privilegiada enquanto fenômeno, se contrapor à exclusividade da liberdade inerente à Vontade como coisa em si, devido à sua independência do princípio de razão. O movimento de auto-destruição da libido ao qual Bishop e Huskinson se referem, é inerente à autonomia psíquica e não depende desta liberdade exclusiva do fenômeno homem para que os seus deslocamentos funcionais aconteçam, caracterizando o que estes autores querem dizer com auto-destruição. No sistema psíquico junguiano, esta auto-destruição pode ser melhor exemplificada através das forças que atuam como representantes qualitativas da libido. Isto quer dizer que uma força pode deixar de exercer o seu papel como determinada funcionalidade devido à perda da quantidade de libido necessária para tal, cedendo lugar a uma outra força e sua respectiva funcionalidade que goza de uma maior quantidade de libido.

A energia é um conceito quantitativo que subsume as diversas forças e condições. Somente estas últimas se acham qualitativamente definidas, pois são conceitos que expressam qualidades que se tornam eficazes mediante a energia. O conceito de quantidade nunca deve ser entendido simultaneamente em sentido qualitativo; do contrário, tornaria impossível descrever as relações existentes entre as forças, como é sua verdadeira função (JUNG, 2002, p.12).

Não é justamente esta alternância de domínio entre os fenômenos dinâmicos da alma, o que podemos entender como Vontade de potência? Como já destacamos, a atuação da libido no sistema junguiano, está atrelada a uma estrutura pré-concebida, e é por esta estrutura que ocorre o padrão de regressão e progressão da libido, que de acordo com Bishop, “tem um (tríplice) propósito: o avanço diário da adaptação psicológica, a unificação dos opostos e o nascimento do Eu dionisíaco” (1995, p.362). Neste sistema, a Vontade de potência nietzschiana só seria possível após a passagem da libido por uma estrutura arquetípica que a transformasse em força, para só a partir de então poder interagir diante de outras forças. Como podemos perceber, o processo criativo em Jung depende de uma estrutura pré-concebida, que até certo ponto pode ser explicada pela ideia de arquétipos como conteúdos oriundos de experiências ancestrais recorrentes, mas não dá conta de abarcar o processo criativo em si, ponto que poderia muito bem ser elucidado pela tese da Vontade de potência nietzschiana.

## V.5 - Nietzsche, Jung e o instinto

A formulação do conceito de Inconsciente no século XIX foi o caminho encontrado pelos psicólogos para continuar dialogando com as ciências do corpo sem perder a autonomia de sua disciplina. Dentre os elementos que compunham esta instância designada pela psicologia como inconsciente, se encontravam os instintos, no entanto, não havia consenso quanto à sua origem e definição. Eram muitas as especulações sobre a quantidade e a natureza dos instintos, além da dificuldade em diferenciá-lo de impulso. Em alguns casos como na biologia e filosofia alemãs, o termo *instinto* era restrito aos animais, sendo utilizada a terminologia *impulso* para se referir a fatores análogos nos seres humanos. Este tipo de fronteira entre o homem e o animal começa a perder força com o avanço de teorias como a da seleção natural de Darwin. A partir de então, homem e animal passam a compartilhar de um território em comum demarcado pelo instinto, no entanto, permanecia em aberto o problema acerca de sua gênese e sua essência.

Um dos primeiros indícios do que viria a ser instinto, se assenta na tese da Vontade schopenhaueriana, onde os impulsos (*Triebe*), podem ser lidos como equivalentes da Vontade (*Wille*). As noções de propulsão, ímpeto, aguilhoamento, tendência à ação e movimento, que o termo alemão *Trieb* carrega, em alguma medida ilustram o *modus operandi* de um instinto, mas se formos analisá-lo de uma forma mais pontual, o instinto (*Instinkt*), corresponde a *triebe* determinados com atuações primitivas e naturais impulsionadas por algum tipo específico de satisfação, como o era compreendido pela filosofia e psicologia do século XVIII. Dito isto,

podemos inferir como nos indica Fonseca (2009), que o instinto é um caso particular do *Trieb*, ou seja, a sua manifestação deve-se a motivos específicos, enquanto o impulso (*Trieb*), pode atuar por motivos diversos adaptando-se a cada um deles. Este entendimento pode ser endossado por Nietzsche, quando o filósofo faz uso do conceito de instinto como forma perene e fixa do impulso que ao ser condicionado pela norma estratificou-se como estrutura herdada da espécie.

Em sua obra *A origem das espécies* (1859), Darwin defende a ideia de que os instintos são frutos da seleção natural, e que se desenvolviam por meio de um acúmulo lento e gradual de numerosas pequenas variações que vão adquirindo algum tipo de funcionalidade. Para nomes como Edward Von Hartmann, o inconsciente forma e preserva o organismo e por intermédio dos instintos, preserva o indivíduo e a espécie. Sua concepção de instinto se fundamenta em reformulações da filosofia de Schopenhauer, que o compreende como um estágio de objetificação da Vontade. Hartmann compactua desta ideia e acrescenta o elemento essencial da intenção deliberada, ressaltando que esta é a principal característica do instinto, apesar deste não ter consciência desse propósito.

No intento de elucidar o fator inconsciente que determina a origem dos corpos orgânicos e dos atos particulares, o biólogo e filósofo alemão Hans Driesch, lança mão da terminologia aristotélica conhecida como enteléquia<sup>74</sup>, cuja atuação seria genuinamente teleológica. Partidário da irredutibilidade da biologia à física ou à química, traçou uma diferenciação entre a *enteléquia*, classificada como o agente natural que forma o corpo, e o *psicóide*, que seria equivalente ao agente natural que o direciona. Irredutível a termos estritamente físicos, o fator psicóide atua como o elemento que direciona as funcionalidades, e para Driesch, esta seria a base dos instintos. Concepções desta natureza, remetem à possibilidade de que os instintos contam com elementos inatos em sua constituição. Na contramão deste tipo de concepção, podemos citar o fisiologista alemão Ewald Hering, que atribui à memória o papel designador não apenas dos instintos, como também das sensações, ideias, percepções, esforços e função geral de toda a matéria organizada. Isto significa que um ato uma vez ocorrido e registrado pela memória, poderá vir a funcionar como um condicionante deste tipo de possibilidade. Afinada com a hipótese da hereditariedade das características adquiridas, a sua tese sustenta a ideia de que as ações repetidas de cada geração se tornavam uma segunda natureza para a raça, e é desta forma que o instinto pode ser interpretado como oriundo da memória. Em sua obra *Vida e Hábito* (1878), o escritor e cientista amador inglês, Samuel Butler, defende uma ideia parecida,

<sup>74</sup> Para Aristóteles, a enteléquia está ligada à realização de um propósito ou função intrínseca de um ser. O filósofo acreditava que cada ser vivente tinha uma forma ou essência específica que determinava sua natureza e propósito. A enteléquia era a realização completa dessa forma ou essência.

quando sustenta que os instintos são lembranças herdadas que representam as recordações ancestrais da raça. Para o autor, quando uma prática se transformava em hábito, a consciência e a vontade desapareciam, e ao concluir que a vida é propriedade da matéria por meio da qual ela se lembra, o instinto em última análise, era a prática que se tornou automática podendo ser herdada devido ao seu entranhamento na matéria.

Dentre estas discussões que giravam em torno do instinto, surgiam algumas questões sobre a diferença entre a quantidade de instintos entre o homem e o animal. Em seu trabalho *Princípios de Psicologia (1890)*, William James sugere que o conceito de instinto deveria ser ampliado de modo a abranger todos os impulsos, e que o diferencial do homem em relação aos animais, era o fato dele ter mais instintos ou impulsos que este. Se contrapondo a um pressuposto tradicional que acreditava que a quase totalidade dos instintos no homem havia cedido lugar para a razão, e que este seria o fator que o diferenciava dos animais, defendia a hipótese de que a razão na verdade poderia ser identificada como a tendência a obedecer a determinados impulsos. Além disso, considerava que havia uma relação direta entre os instintos e as emoções, de tal maneira, que para cada instinto que se manifestasse uma emoção correspondente também o era. No que diz respeito à tendência da razão a obedecer a determinados impulsos, James poderia contar com o apoio de Nietzsche em *Além do bem e do mal (1886)*, quando o filósofo menciona que a consciência não se opõe ao que é instintivo e que a maior parte do pensamento consciente de um filósofo, por exemplo, é guiada pelos seus instintos.

Depois de por muito tempo ler nos gestos e nas entrelinhas dos filósofos, disse a mim mesmo: a maior parte do pensamento consciente deve ser incluída entre as atividades instintivas, até mesmo o pensamento filosófico; aqui se deve mudar o modo de ver, como já se fez em relação à hereditariedade e às características inatas”. Assim como o ato de nascer não conta no processo e progresso geral da hereditariedade, também estar consciente” não se opõe de algum modo decisivo ao que é instintivo – em sua maior parte, o pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas pelos seus instintos (NIETZSCHE, 2003, p.11).

Quanto à questão da vinculação entre os instintos e as emoções, psicólogos como Théodule Ribot e William McDougall corroboram com James na tentativa de situar as emoções como derivadas dos instintos, e de acordo com Shamdasani (2011), o valor destas formulações sobre os instintos estava em servirem de método, ainda que especulativo, de relacionar a psicologia com a biologia.

Em meio a todas estas especulações em torno dos instintos, se havia um consenso, era o entendimento de que as atividades instintivas se desenrolavam no inconsciente. Para Jung, um

ponto importante a ser elucidado, era as mudanças que haviam ocorrido ao longo da história do homem em relação à sua ordem natural, e por este motivo, não era suficiente desenvolver um modelo de funcionamento psíquico que não contemplasse estas implicações históricas. Em seu trabalho *Símbolos da Transformação (1911/1912)*, Jung recorre a Nietzsche para tratar desta questão que envolve o homem e a sua alienação em relação aos seus instintos, no entanto, apesar de reconhecer como Nietzsche os efeitos negativos do cristianismo devido ao papel que desempenhou na supressão dos instintos, justifica tal medida imputada por esta religião como necessária para que grande parte desses impulsos pudesse ser usada para a preservação social e a sua produtividade, mas volta a se afinar com Nietzsche ao nos alertar para as consequências deste processo de domesticação devido à possibilidade de uma insurgência por parte da nossa natureza animal.

Para Jung, “o processo da cultura consiste em dominar cada vez mais o animal que há no homem” (*OC 7, §427, trad. mod.*). Entretanto, esse processo de domesticação poderia não ocorrer sem uma rebelião por parte da “natureza animal”. Essa rebelião havia se tornado aguda após a revolução industrial, porque o crescimento de cidades de vários tamanhos, junto com a progressiva industrialização, removera as possibilidades de saída para a expressão de energias afetivas. Dessa maneira, as pessoas das cidades acabavam acumulando excesso de energia. No entanto, essa energia sexual contida entra em conflito com “a moralidade até certo ponto ascética e dotada de uma tendência sexualizada especialmente hipócrita, vigente em nossos tempos” (§430, trad. mod.). O resultado desse conflito é a neurose, que representava “uma tentativa mal-sucedida por parte do indivíduo, de solucionar o problema geral em sua própria pessoa” (*ibid.*). Jung caracterizava esse problema geral da seguinte maneira: “A ‘questão’ que perturba o paciente é – eu não posso falar de outro jeito – a ‘questão sexual’, ou, dito de maneira mais precisa, *o problema da moralidade sexual contemporânea*” (*ibid.*). A prática da análise liberava os impulsos animais com a intenção de canalizá-los para usos mais elevados, ou seja, sublimando-os. A tarefa da análise era solucionar a alienação do homem moderno em relação aos impulsos. Para Jung, Nietzsche tinha reconhecido corretamente o significado geral dos impulsos. Em 1917, em *A psicologia dos processos inconscientes*, ao perguntar se alguém sabia o que significava afirmar os impulsos, Jung observou que isso era o que Nietzsche desejara e ensinara, o que tornava o “caso” de Nietzsche especialmente crítico, pois “aquele que nos ensinou a dizer ‘sim’ ao impulso vital deve ter sua própria vida examinada criticamente, para que se descubram no professor os efeitos de seu próprio ensinamento” (1917b, 381, trad. mod.) (SHAMDASANI, 2011, p.204).

Em seu projeto filosófico, Nietzsche nos convida a exercer a nossa completude, e para justificá-lo, necessita compreender a influência de nossas bases mais profundas e ancestrais sobre a nossa constituição múltipla de indivíduo. Em meio a toda esta estruturação histórica, se encontram os instintos, situados como a ponte que mantém a ligação entre o homem e o animal. É fundamentado neste elo, que Nietzsche despende a sua crítica do mal-estar da civilização, cujo problema se encontra justamente no ponto em que esta ponte começa a ser quebrada devido à nossa maior capacidade adaptativa comportamental. Nietzsche reconhece este ponto

que nos diferencia dos animais como vantajoso, e isto fica evidente quando o filósofo valoriza a nossa capacidade criativa. O ponto crítico em questão, começa a ganhar corpo quando passamos a adotar uma cultura de negação dos nossos impulsos mais naturais, nos quais se enquadram os instintos. Em meio a toda esta discussão, o que fica patente no trabalho de Nietzsche é que a relação do homem com os seus impulsos não era definida e que continuava sendo moldada pelos processos históricos que direcionavam sua conduta, a exemplo do cristianismo. Esta análise do pensamento nietzschiano exerceu grande influência no trabalho de Jung, que o estendeu para uma abordagem sistemática acerca da dinâmica instintiva.

Ao fazer parte de um simpósio em 1919, organizado pela Sociedade Britânica de Psicologia, a Sociedade Aristotélica e a Associação Mind sobre “Instinto e o Inconsciente”, Jung deu início à sua participação se contrapondo à definição do neurologista e psiquiatra inglês W. H. R. Rivers para o instinto. De acordo com Jung, o instinto não poderia ser definido nos termos de uma reação exata por um motivo estritamente específico como Rivers defendia, pois apesar de ser caracterizado por sua uniformidade e regularidade, poderia haver diferentes gradações de intensidade em sua manifestação. Isto significa que o instinto é dotado de uma certa plasticidade que o torna capaz de perder a sua compulsividade, deixando de ser um fator meramente biológico e se tornando um fator psicológico determinante do comportamento humano. Em alguma medida, a indistinção algumas vezes feita por Nietzsche entre instintos e impulsos, corrobora com este conceito junguiano, quando o filósofo trata da moralidade dos costumes e suas implicações na relação do homem com os seus instintos, apontando como exemplo o enfraquecimento de uns e a intensificação de outros, que com o passar dos tempos se tornam determinantes de outras perspectivas<sup>75</sup>.

A origem dos instintos para Nietzsche é muito clara. Em sua base, trata-se de manifestações da Vontade de potência. No entanto, a marcha histórica é quem exerce o papel de condicionar estas manifestações em hierarquias de primeira e segunda ordem. Neste processo, digamos que algumas destas manifestações se firmam como fundamentais para a manutenção da integridade de uma estrutura que se consolidou como espécie, enquanto outras estão mais

---

<sup>75</sup> “Nietzsche postulou uma série de instintos e impulsos, entre os quais incluiu o da formação de bandos, o social, um instinto de liberdade, o maternal, o religioso, o da crueldade, o científico, um instinto para a hierarquização, para a limpeza, para a defesa e o ataque, e o impulso causal. Todos esses impulsos e instintos, considerados num nível fundamental, eram manifestações da vontade de poder. Todas as funções orgânicas e toda a energia efetiva eram derivadas desta. O fato de ter postulado uma abundante variedade de instintos e impulsos era compatível com a filosofia alemã do século XIX. A singularidade de sua abordagem estava em sua concepção do significado dos impulsos, e sua opinião de que a relação do homem com seus impulsos não era constante, mas moldada historicamente pelo aparecimento da civilização ocidental e do cristianismo, em particular. Ele afirmava que ‘todo psicólogo’ sabia que os estados da consciência e as crenças eram questões de ‘total indiferença e de quinta categoria, quando comparados com o valor dos instintos’. A maior parte do pensamento consciente era uma atividade instintiva. Os impulsos e instintos estavam em conflito entre si. [...] Todo impulso tinha a tendência a tornar-se dominante. Assim, ‘cada um deles ficaria muitíssimo satisfeito de se apresentar como a meta final da vida e senhor legítimo de todos os outros impulsos. Pois todo impulso é tirânico, e em tal medida que chega até a tentar filosofar’” (SHAMDASANI, 2011, p.161).

suscetíveis a um processo de adaptação que não envolve exatamente a estrutura “física” da espécie, mas a sua capacidade de se relacionar com as demandas das realidades que se apresentam. Neste caso, nos referimos especificamente à espécie humana, devido à sua indefinição diante da rotina das demais espécies, onde o que podemos classificar como instinto, se encontra dentre as manifestações de primeira ordem.

Mas tudo o que é *essencial* na evolução humana se realizou em tempos primitivos, antes desses quatro mil anos que conhecemos aproximadamente; nestes o homem já não deve ter se alterado muito. O filósofo, porém, vê "instintos" no homem atual e supõe que estejam entre os fatos inalteráveis do homem, e que possam então fornecer uma chave para a compreensão do mundo em geral: toda a teleologia se baseia no fato de se tratar o homem dos últimos quatro milênios como um ser *eterno*, para o qual se dirigem naturalmente todas as coisas do mundo, desde o seu início. Mas tudo veio a ser; *não existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas (NIETZSCHE, 2000, p.10-11).

Conforme Nietzsche, tudo o que é essencial à constituição da espécie humana já foi estabelecido, mas isto não significa que não possa haver alterações. Oriundo da Vontade de potência, a exigência de satisfação de um instinto provavelmente seja a mesma, mas as possibilidades de satisfazê-la podem ser ampliadas consideravelmente na trajetória humana. É neste processo que vão surgindo novos impulsos, que num primeiro momento figuram como de segunda ordem, mas propensos a alcançar ao longo dos tempos, o status de instinto. Se levarmos em consideração que esta foi a trajetória de todos os instintos, a única manifestação que realmente podemos classificar como de primeira ordem, é a Vontade de potência, porém, nos ateremos por ora, a identificar o instinto como tudo o que é essencial à manutenção mais fundamental da espécie.

Foi no referido simpósio de 1919 sobre o instinto e o inconsciente, que Jung inaugurou o seu uso do termo arquétipo, que a esta época figurava em paralelo aos instintos, condicionando os modos de compreensão tipicamente humanas, da mesma forma em que os instintos determinavam a sua conduta. Se de um lado os instintos impulsionavam o homem a agir de tal maneira diante de determinadas situações, os arquétipos o direcionavam para um modo em comum de compreensão da espécie. Contudo, destacou que não seria possível situar se era a ação ou a compreensão que se manifestava primeiro, sugerindo que as duas pertencem a uma mesma atividade. Este é o tipo de impasse que levou Nietzsche a não fazer distinção entre o físico e o psíquico, e que mais adiante, Jung parece resolvê-lo, quando por volta de 1936, em um artigo sobre o conceito de Inconsciente coletivo, conclui que os arquétipos representam os padrões fundamentais do comportamento instintivo. Em outras palavras, isto significa que os arquétipos são os responsáveis pelo saber do instinto, ou seja, cada instinto age de uma maneira

específica por conta de uma imagem que o direciona. Há indícios de que esta nova compreensão de Jung sobre os arquétipos, tenha sido influenciada pelo conceito de ideias forças (*idées-forces*) do filósofo francês Alfred Fouillée. Para este pensador, as ideias não eram apenas formas de pensamento, além disso, atuavam como direcionadoras da ação, ou seja, forneciam a imagem que orientava a ação. Na sua concepção, o instinto era um tipo fixo de ideia-força, cuja imagem de sua ação não seria inata, mas que a aptidão para formá-la, sim. Isto indica que há uma predisposição no instinto para que o seu objetivo seja forjado conforme as circunstâncias. Além disso, estas ideias-forças não se restringiam ao universo individual, podendo também serem coletivas ao representarem a alma de um povo com todas suas particularidades de lidar com a realidade. Todas estas características que envolvem este conceito do filósofo francês, podem ser encontradas dentre alguns dos papéis que Jung atribui aos arquétipos, e a influência destas ideias no desenvolvimento do seu próprio conceito fica explícita, quando por volta de 1956, ele argumenta que as fantasias das pessoas de diferentes épocas poderiam muito bem ser oriundas do mesmo tipo de ideias-forças que as nossas, e que a função dos mitos era estabelecer uma ligação entre a consciência e as ideias-forças efetivas do inconsciente.

Dentre todas estas especulações acerca do instinto debatidas na efervescência do século XIX, o que fica claro para Jung, é que os instintos estão atrelados a imagens que orientam o seu agir, e que estas imagens eram os arquétipos. Para Nietzsche, o instinto é algo muito próximo de uma conduta que se naturalizou, e este processo de naturalização tem muito a ver com algumas das concepções que Jung imputa aos arquétipos, quando por exemplo os classifica como ideias herdadas oriundas das experiências recorrentes dos nossos antepassados.

Estas ideias herdadas estão mais para o que Jung classifica como representações arquetípicas, que são diferentes dos arquétipos em si, que são irrepresentáveis. Estes últimos situam-se no sistema psíquico junguiano como potencialidades inatas para a formação da imagem que irá determinar os padrões de comportamento. Na psicologia nietzschiana, tudo veio a ser, a exemplo do que o filósofo considera que já foi realizado em tempos primitivos como essencial à evolução humana. Provavelmente, a única coisa que podemos considerar como inata em seu sistema, seja a Vontade de potência, por se tratar da força impulsora da vida como um todo. Ao definir os arquétipos em si como potencialidades inatas, Jung acaba por considerar que há algum tipo de estrutura psíquica a priori, o que não acontece no sistema nietzschiano. Para Nietzsche, se há algo do tipo arquetípico que direciona por exemplo a objetividade de um instinto, diz respeito a uma predisposição adquirida como fruto da marcha histórica impulsionada pelo processo criativo da Vontade de potência como condição de possibilidade. Qualquer que seja a estrutura, no pensamento nietzschiano, surge como efeito da

batalha de vontades que é a Vontade de potência. Apesar de se utilizar das conjecturas de Nietzsche sobre a relação do homem com os seus impulsos, se afinando com o filósofo no sentido de que a marcha histórica interfere nesta relação, Jung opta por suspender o juízo quando se trata de esclarecer a origem dos arquétipos em si, classificando-os como inatos e predispostos, por exemplo, a funcionar como condição de possibilidade para que um instinto adquira a sua objetividade diante dos ajustes que as circunstâncias exigem. Mas se concordarmos com Nietzsche que a força motora para todo e qualquer desdobrar-se da realidade atende pelo nome de Vontade de potência, não seria os arquétipos em si também um efeito desses embates, uma vez que contêm de forma imanente algo que o impulsiona para a sua atuação?

## CAPÍTULO VI - A ATUAÇÃO ARQUETÍPICA DO INCONSCIENTE COLETIVO NO DESABROCHAR DA VONTADE DE POTÊNCIA

A capacidade humana de produzir símbolos, justifica a tentativa de Nietzsche em tatear novos direcionamentos para o imenso potencial que somos na condição de bicho homem, pois os símbolos, para além de representarem os conteúdos do inconsciente através das imagens, também representam as direções cultivadas pelas nossas crenças, ou seja, emergem como um referencial do que buscamos. O problema que envolve a conduta humana cultivada pelos seus respectivos valores, é um dos pontos centrais do assistemático sistema filosófico de Nietzsche. Tudo que cultivamos amparado em nossas crenças, implica necessariamente numa relação com os símbolos, que por um lado expressam as demandas da nossa interioridade, e por outro, exercem o papel de conduzir as forças que temos à nossa disposição. Na sua compreensão, tudo o que temos à disposição do nosso processo de tornar-se, são as mesmas forças de sempre, não há acréscimos e nem decréscimos, mas a possibilidade de uma infinidade de arranjos, ainda que sejam para as mesmas satisfações. Para Nietzsche, o problema de algumas direções cultivadas pelas nossas crenças, é quando estas começam a nos murchar, a impedir que a exuberância própria da vida possa florescer. Já se sabe por demais, que os valores cristãos são este tipo de veneno de acordo com professor alemão, mas quais seriam os venenos mais nocivos do nosso tempo?

No século XXI, todas as visões de mundo parecem ter se tornado canônicas. Há rótulos para qualquer que seja a situação, forjados pelo velho carimbo do bem e do mal. Continuamos em uma prisão de crenças que impossibilitam a tão sonhada transvaloração de todos os valores proposta por Nietzsche. O seu *Übermensch*, é um postulado simbólico que não vingou, mas talvez possa vir a servir de semente, que aos poucos poderia ir sendo plantada na conduta humana. A cultura clássica grega levou Nietzsche ao entendimento de que a consciência por si só não seria capaz de definir o que se é cultivado no reino dos nossos afetos. Estes são guiados principalmente pelos nossos referenciais simbólicos, e isto implica em uma cultura que seja capaz de se entranhar no inconsciente coletivo da mesma forma em que o cristianismo conseguiu ser implantado, e a prova disso foi o seu sucesso na subversão de valores.

A supremacia da consciência havia sido colocada em xeque por Nietzsche. A sua tese da Vontade de potência chama a atenção para a pluralidade do indivíduo, que como tal, faz parte da pluralidade do mundo. Este indivíduo, seja bicho, seja planta, seja gente, é um arranjo que sempre fará parte do todo por nunca poder se livrar do seu caráter elementar, ao mesmo tempo em que se diferencia através de novos arranjos que vão afiando a sua singularidade. Todo este processo é impulsionado por forças compreendidas como inconscientes, que no bicho homem

exercem a prerrogativa de se manifestar através dos símbolos, sem os quais, não seria possível a sustentação do que entendemos por consciência. Quando Nietzsche se propôs a tomar ciência de Gaia, visava perscrutar a dinâmica da terra para inventariar os arranjos que temos ao nosso dispor na condição em que nos encontramos para que a condução de nossa vida aqui e agora seja fluida e capaz de promover os arranjos mais eficientes da pluralidade de forças que somos. Este interesse pela dinâmica da vida em si, da qual fazemos parte e a compreendemos como fenômeno, é uma preocupação que se encontra presente desde as publicações iniciais de Nietzsche. Referimo-nos à vida em todo seu acontecer que está para além do biológico, que se traduz em símbolos, em alegrias e tristezas, em descobertas e transformações, em seus tipos e seus temperamentos, passando por marés e correntezas até desembocar em felinas e rosas, movendo a pedra, movendo o rio, movendo a planta e movendo o bicho. A vida que os gregos entendiam por *psyché*, o *arché*, que Nietzsche tenta ilustrar com sua doutrina do eterno retorno. O começo que não começa, e que se desdobra em faces de uma única e mesma vida, o balaio de forças que sempre foi, sem nada além de si mesmo. Nos trabalhos iniciais de Nietzsche, este “balaio” corresponde ao *Ur-Eine*, onde a Vontade schopenhaueriana é o seu motor. Este Unoprimordial (*Ur-Eine*), é o todo sem nada além, impulsionando pelo seu querer incessante, a Vontade. Em sua fase mais madura, Nietzsche reafirma a tese da tensão dos opostos heraclitiana, apontando a Vontade de potência como o motivo que promove esta disputa constante que constrói e destrói. É pela necessidade eternamente insatisfeita destas forças se afirmarem diante de outras, que o acontecer que entendemos por vida se desdobra. Mas quais seriam suas camadas? Sabemos que o entendimento nietzschiano a este respeito, não resguarda estruturas a priori e nem eternas, mas é fato que a realidade da forma como a percebemos até então, já vem se repetindo há muito tempo. O que sustenta esta realidade como tal? O que Nietzsche poderia entender como estrutura diante desta constatação?

O indivíduo, na filosofia nietzschiana, é o querer mais forte que se destaca do todo sem nunca se livrar deste todo. Este é o contraponto, para o qual forjou os conceitos de Fado e Livre vontade. O Fado é o eterno retorno ao caráter elementar que envolve tudo o que é e o que passa a ser. A Livre vontade diz respeito a um conjunto de forças que se destacou no todo a ponto de ser capaz de gerar a imagem de si. É a partir desta imagem de si que o mundo fenomênico passa ser percebido como outro, ou seja, na condição de *fado*, as forças que Nietzsche entende por Vontade de potência, se encontram em estado de indiferenciação, e na condição de *livre vontade* inicia-se o seu processo de diferenciação que possibilita a geração da imagem de si. É desta forma que toda aparição vai sendo forjada e os contrastes de tudo o que é vão sendo acentuados. O claro e o escuro, o frio e o quente, o visível e o invisível e todos os opostos, são condições necessárias ao ato de perceber e sentir, ao mesmo tempo em que são as prerrogativas

de todo o acontecer que entendemos por realidade, que só é possível por conta destas oposições em si mesmas.

O papel dos valores discutidos por Nietzsche, implica em princípios orientadores que funcionam como canalizadores ou direcionadores das forças que compõem a nossa pluralidade. Se nos colocarmos atentos diante do papel que têm as religiões, constataremos que em última consequência, a sua função é acomodar a diversidade de demandas que há na interioridade do indivíduo. O poder que as religiões continuam a exercer nesta modernidade, demonstra que há uma imensidão de “almas” que ainda não amadureceram bastante para assumir as próprias rédeas. Este é o típico animal de rebanho apontado por Nietzsche. O filósofo tenta nos fazer enxergar que há outras maneiras de canalizar nossas potências e que não há nenhum problema em inventar deuses, desde que esses deuses contribuam para o desabrochar de nossas potencialidades. O Nietzsche que tanto se desentendeu com certas pregações de teor religioso, prega com fervor a sua doutrina de *tornar-se o que se é*. Zaratustra é o seu porta-voz, e não por acaso, carrega o nome de um profeta. Imerso na natureza, acena para a fauna e a flora que somos e que dispomos no fundo da nossa caverna - o inconsciente. As imagens que nos chegam e que nos movem, perceptíveis como símbolos que espelham a realidade externa como a águia, a cobra e o leão de Zaratustra, são representações de conteúdos que nos habitam.

Embora ofereça um imenso apoio para uma psique egocêntrica, a psicologia monoteísta é também imensamente danosa para nosso objetivo de deslocar do ego essas perspectivas como o único centro da consciência. Uma psicologia arquetípica que queira dar o lugar devido aos vários dominantes, que queira reconhecer a interpenetrante realidade psicológica dos muitos Deuses - e não só dos mais elevados: Jeová, Zeus, ego ou si-mesmo - e a legitimidade psicológica de cada cosmo, é forçada a questionar, até mesmo a abandonar, o monoteísmo psicológico e sua ênfase, por exemplo, no eixo ego-si-mesmo, que, no final das contas, é somente o comum monoteísmo judaico-protestante expresso em termos psicológicos. Esta linguagem usualmente apresenta o ego numa linha direta de confronto e compromisso com um único si-mesmo, representado por imagens de unidade (mandalas, cristais, esferas, homens sábios e outros padrões de ordem). Mas, segundo Jung, o si-mesmo possui várias instâncias arquetípicas. A enigmática relação entre os arquétipos e o si-mesmo reproduz o antigo enigma do muitos-em-um e do um-em-muitos. Para dar pleno valor a multiplicidade diferenciada das figuras divinas, dos daimones e das criaturas míticas do mundo arquetípico, como também do mundo fenomênico de nossas experiências, onde a realidade psicológica é imensamente complicada e multiforme, devemos concentrarmos intensamente na *pluralidade* do si-mesmo, em seus muitos Deuses e nas várias modalidades existenciais de seus efeitos. Devemos pôr de lado as fantasias teológicas de totalidade, unicidade e outras imagens abstratas daquela meta chamada si-mesmo (HILLMAN, 1984, p.233).

A vida é percebida como tal devido a sua própria auto-exposição, e acontece como se só existíssemos se fôssemos capazes de perceber a si próprio. Auto-exposição corresponde a auto-percepção, e é desta forma que a vida aparece. Como a Vontade de potência em seu ofício de

intensificar a vida e permitir que esta sempre venha a ser, produz a aparição que somos? A aparição que Schopenhauer denominou representação? O que se estruturou na marcha da Vontade de potência para que continuemos a perceber e a sentir as mesmas coisas de sempre? As perspectivas mudam, mas alguns dos nossos impulsionamentos continuam os mesmos. Estariam dentre estes, os instintos? Se a aparência como véu encobridor de uma realidade elementar foi abolida das hipóteses nietzschianas a partir de 1872/73, sendo substituída por uma concepção biológica, podemos então entender a atuação das forças que plasmam e são a própria matéria da mesma forma em que o filósofo cita a disputa de forças na formação dos órgãos, por exemplo? O que organiza os *quanta* de Vontade de potência em aptidões costumeiras ou em percepções em comum? O que, como as religiões e o seu papel de organizar as nossas forças, atuam na “arrumação” de nossa pluralidade psíquica a ponto de personalizá-la?

Em suas investidas filosóficas, Nietzsche tentou nos chamar a atenção para o imenso potencial que há no bicho homem, mas não se ocupou em ilustrar como se processa tal potencial em termos de etapas fisio-psíquicas e seus respectivos arranjos que lhe dão o caráter de estrutura. Para o filósofo, o que os gregos designavam por *physis*, diz respeito ao fluxo imanente em constante multiplicação de sua pluralidade até o limite de suas combinações numa expansão impulsionada por uma sede insaciável de se intensificar. É exatamente a este fluxo, que na fase mais madura de sua filosofia, se refere usando a terminologia Vontade de potência, mas não se ocupa em esclarecer como este impulsionamento imanente se desdobra, por exemplo, no mundo audiovisual que compartilhamos. Em *O Nascimento da Tragédia*, de certa forma, até intenta este tipo de esclarecimento quando recorre à tensão dos opostos de Heráclito lançando mão do contraponto Dioniso e Apolo. O papel de Apolo a esta altura, seria o de acomodar as forças insanas de Dioniso de modo a dar-lhe a forma por onde sucedia a aparição. Mas como Apolo foi parar diante de Dioniso? Seria Apolo incriável como Dioniso, que como já vimos, corresponde ao que veio a ser a Vontade de potência no pensamento maduro do filósofo? Este é o mesmo tipo de impasse que a teoria dos arquétipos junguiana nos lega quando não consegue decidir se os arquétipos são incriados ou não. Deixemos claro aqui, que o que nos referimos como teoria, trata-se de uma ilustração encontrada para descrever uma constatação. É neste ponto que Nietzsche e Jung se afinam por completo, pois qualquer indivíduo é capaz de constatar uma imensidão de manifestações dentro de si<sup>76</sup>, e é sobre este tipo de constatação que tratam estes dois pensadores da língua alemã. Debruçado sobre estas questões, Nietzsche se ocupou bastante em detectar valores equivocados e propor uma transvaloração. Nesta

<sup>76</sup> “O aspecto geral das manifestações inconscientes é principalmente caótico e irracional, apesar de certos sintomas de inteligência e propósito. O inconsciente gera sonhos, fantasias, visões, emoções, ideias grotescas, etc” (JUNG, 2000, p.276).

empreitada, o seu objetivo era diagnosticar tudo o que nos limita e propor o rompimento das barreiras que impedem o nosso pleno desabrochar. Não é bem este o trabalho de um psicólogo? O filósofo nos dá a entender que da mesma forma em que uma convivência tóxica entre duas pessoas pode vir a deixar sequelas, toda uma civilização também pode adoecer por conta de valores nocivos, pois ao cabo de tudo, todas estas questões tratam de como nossa pluralidade de forças estão sendo canalizadas ou suprimidas. Em suas primeiras incursões por estas questões, Nietzsche compreendia a esfera do apolíneo como um recurso que organizava os impulsionamentos dionisíacos, até então em estado de indiferenciação, fornecendo os ajustes que viriam a nos proporcionar a condição de ser. O ser nesta perspectiva, seria equivalente à ilusão que nos dá a sensação de indivíduo. Se optarmos por entender este processo em termos de estrutura psíquica, Apolo seria a instância responsável por configurar a representação que cria sentido para a desordem dionisíaca.

Transfigurado em Vontade de potência, Dioniso continuou presente na filosofia madura de Nietzsche e Apolo foi substituído pela compreensão configuratória das ciências biológicas que se apoiava em nomes como Wilhelm Roux. Mas se o deus grego tocador de lira dava conta de ilustrar o processo pelo qual os fenômenos, e dentre estes o nosso aparato cognitivo, iam adquirindo seus contornos, em sua abordagem biológica, Nietzsche se restringe a mencionar as apropriações da Vontade de potência, como o que ocorre, por exemplo, na formação de células, tecidos e órgãos, que vão sendo concebidos pela luta entre partes do organismo.

Sabemos, como indica o próprio Nietzsche, que a Vontade de potência se manifesta em especializações. O que não fica claro na ideia do filósofo, é como se dá este processo de especialização. Tentar elucidar este tipo de estrutura, parece ter sido uma suspensão do juízo em sua conduta filosófica, por entender que não há como saber de fato quais e como seriam as estruturas e etapas deste processo. Na sua concepção, qualquer que fosse a medida aplicada para delinear estes contornos estruturais, não passariam de interpretações. Na fase final de sua produção filosófica, condensou todo o seu diagnóstico da realidade em Vontade e potência e Eterno retorno, por corresponderem a constatações que a experiência nos proporciona a todo tempo. Mas se olharmos para trás, percebemos que tentou ilustrar algumas destas instâncias estruturais lançando mão da alegoria dos deuses Apolo e Dioniso. O histórico do homem se entender por símbolos remete ao próprio forjar do bicho homem. Se os felinos, por exemplo, estruturam-se e resguardam suas características que nos permite reconhecê-los como tal, a marca que define o bicho homem, sem dúvida é a sua relação com o símbolo. O fogo de Prometeu é justamente o nosso universo imagético aliado à nossa habilidade de reproduzi-lo, projetá-lo e ressignificá-lo. No homem primitivo, segundo Neumann (1999), ainda não era desenvolvida a leitura dos símbolos em sua dimensão de opostos. Bem e mal se encontravam na

interioridade deste primata em estado de indiferenciação, localizados numa instância que classifica como arquétipo primordial.

O arquétipo primordial pertence a uma consciência e a um ego ainda incapazes de fazer diferenciação. Seus efeitos e suas manifestações são ainda mais fortes e desconcertantes quanto maiores forem as contradições nele envolvidas. A natureza do arquétipo primordial é paradoxal, indiscernível e irrepresentável, uma vez que, contendo em si uma grande quantidade de motivos e símbolos contraditórios, essa pluralidade se resume no um - ele próprio (NEUMANN, 1999, p.26).

O efeito que o homem das cavernas sentia quando estas forças atuavam sobre ele, era atribuído às forças poderosas que percebia na natureza. Assim, tais forças eram atribuídas a algo que vinha de fora como um deus. A ação de um deus neste período, não estaria atrelada nem à bondade e nem à maldade, mas exclusivamente ao seu poder. A contradição inerente ao arquétipo primordial, o define como tal, e demarca uma fronteira que mais adiante irá nos permitir discutir sobre uma nova estrutura que identificamos por consciência. Consciência nos sugere capacidade de diferenciação, e o homem avança em sua conquista quanto mais desenvolve esta capacidade. De acordo com Neumann, este processo de diferenciação ocorre por vias simbólicas, e é a partir de então que bem e mal passam a ser percebidos como diferentes.

O processo da “diferenciação” dos fenômenos arquetípicos, que designamos por “fragmentação dos arquétipos” na história da origem da consciência, subentende que arquétipos individuais emergem de uma grande massa complexa e levam a formação de grupos arquetípicos coerentes.

A diferenciação dos símbolos e sua organização ocorrem paralelas a esse desenvolvimento. Os símbolos são a visibilidade manifesta do arquétipo, correspondendo à invisibilidade latente do mesmo. Enquanto, por exemplo, podemos encontrar no arquétipo primordial lado a lado os símbolos mais variados e contraditórios que para a consciência são mutuamente exclusivos - tais como positivo e negativo, masculino e feminino -, eles depois se separam e se organizam, segundo o princípio dos opostos (NEUMANN, 1999, p.22).

Os sonhos parecem nos oferecer algumas pistas para que possamos entender como se dá este processo de diferenciação. Ao que tudo indica, os sonhos despontam como uma espécie de imagem projetada por forças que se sobressaíram diante de outras, configurando-se como um impulso mais forte que passa a atuar como o satélite dos demais, arrastando consigo todo tipo de confluência que desemboca em imagens. O sonho representa bem o que parece ser o primeiro passo para que se tenha um esboço do que possa vir a se manifestar como fenômeno. Com base nesta hipótese acerca do despontar dos sonhos, como poderíamos compreender a atuação dos arquétipos junguianos desde o seu caráter mais elementar até a estruturação da personalidade do indivíduo?

Amparado nos princípios junguianos, Neumann se dedicou a aprofundar o entendimento dos processos arquetípicos na configuração da personalidade humana. Para Neumann, os conteúdos do inconsciente em seu estado elementar, são inconscientes para o próprio inconsciente. Isto é o que descreve como o fenômeno da gravitação psíquica, que se caracteriza por uma inércia natural no âmago da psique onde predomina o domínio psíquico total do inconsciente sobre todos os conteúdos e tendências individuais<sup>77</sup>. O poder de arrasto que este caráter elementar da psique exerce sobre os demais conteúdos e tendências psíquicas, muito se assemelha ao que Nietzsche classifica como Fado, mas há um detalhe que chama a atenção. Nietzsche menciona um retorno que remete a uma reintegração à evolução da vida em geral, e com isso parece nos deixar claro que não há inércia nesta esfera da psique, mas um incessante movimento que sempre foi, o movimento que os gregos compreendiam por *arché*. Este movimento é equivalente ao que Bergson designaria por Duração, Schopenhauer Vontade, Heráclito Tensão dos opostos e Nietzsche, Vontade de potência. Nietzsche foi cirúrgico em afirmar que qualquer constatação não passa de interpretação, mas isto não quer dizer que não seja verdadeira. Por mais que se contraponha a seus mestres, reconhece que todos estão a tratar de uma mesma constatação. Se levarmos em consideração a ideia apresentada por Neumann de um inconsciente, que em sua base elementar, encontra-se em estado de inércia natural, seria então o movimento da Vontade de potência Nietzscheano, um acontecimento posterior a este fenômeno da gravitação psíquica? Mas talvez, o que Neumann entenda por inércia, resguarde apenas a ideia de que tudo é um, e assim podemos entender esta inércia como ausência de individuação, ou seja, onde tudo se encontra em estado total de indiferenciação, sem nenhuma imagem para representá-lo. Mas de onde vem a representação? Como esta atmosfera de forças desorganizadas se harmonizou para gerar a aparição? O que é aparição?

Neumann elaborou um esquema que tenta ilustrar como ocorre o processo de formação de imagens e seus desdobramentos no processo de diferenciação psíquica, que segue atrelado a uma alternância de domínio entre o seu caráter elementar e o seu caráter de transformação. Neste esquema, o primeiro passo a partir da realidade não visual, ou seja, do arquetipo em si, completamente indiferenciado, o qual podemos classificar como a totalidade inconsciente, é representado pelo símbolo urobórico. Reconhecido pela imagem da serpente circular que morde a própria cauda, o uroboros é o símbolo do estado psíquico inicial e da situação

---

77 “O fenômeno da “gravitação psíquica”, isto é, a inércia natural no âmago da psique, mantém inconscientes os conteúdos do próprio inconsciente, e permite que aqueles pertinentes à consciência se tornem inconscientes. Tal fenômeno, juntamente com o fenômeno simbólico da feminilidade predominante do inconsciente em sua relação com a consciência, cria as bases daquilo a que denominamos “caráter elementar do Feminino”.

Nos termos da energia psicológica, o caráter elementar do Feminino e seu simbolismo expressam a situação original da psique, a qual podemos portanto designar por matriarcal. Nela, ocorre o domínio psíquico total do inconsciente sobre todos os conteúdos e tendências individuais” (NEUMANN, 1999, p.38).

primordial, no qual se encontram interpenetrados o positivo e o negativo, o masculino e o feminino, além de elementos pertinentes à consciência, como também os hostis a ela. Neste estágio, a psique ainda se encontra marcada por ausência de diferenciação entre o caos, o inconsciente e a totalidade da psique, de modo que a mistura de todos estes elementos não permite que a consciência os apreenda de forma adequada devido à sua imagética paradoxal<sup>78</sup>. Os aspectos da psique que Neumann classifica como o Grande Feminino e o Grande Masculino se encontram na esfera do Uroboros em estado de indiferenciação e começam a se diferenciar no estágio seguinte. No terceiro estágio, o Grande Feminino e o Grande Masculino já se encontram diferenciados, mas como Neumann optou por ilustrar apenas o desenvolvimento do aspecto feminino, esta terceira etapa passa a ser designada por ele como o Feminino Arquetípico. No quarto estágio torna-se visível uma organização de elementos que subdivide-se em a Grande Mãe, a Mãe Bondosa e a Mãe terrível. Na Grande Mãe encontram-se reunidos atributos positivos e negativos, tanto masculinos como femininos. Os atributos positivos configuram o arquétipo da Mãe Bondosa e os negativos configuram o arquétipo da Mãe Terrível, e juntos estes arquétipos formam um grupo arquetípico homogêneo. O quinto estágio refere-se ao plano entre o mundo e a consciência ligada ao inconsciente, onde o ego se situa como centro da consciência. O mundo ao qual este esquema se refere, significa plano externo de projeção das imagens arquetípicas, pois estas podem ser observadas e vivenciadas diretamente pelo ego quando são projetadas internamente através dos sonhos, como também podem ser projetadas na realidade externa, quando o sujeito por exemplo, entende que um impulsionamento psíquico diz respeito à manifestação de um deus ou de um demônio que dá vida a uma pedra ou a uma árvore, por exemplo. Mas apesar de focar nesta conceituação de mundo, há um sexto plano no esquema de Neumann que posiciona o mundo como camada extra-psíquica no sentido de traçar uma diferenciação entre o indivíduo e os fenômenos à sua volta.

A interação do indivíduo com estas imagens arquetípicas pode ser compreendida através das experiências relativas à divindade, as quais a personalidade costuma vivenciar como exteriores, ao atribuir seus efeitos a um deus que o ego considera real. Como exemplo destas experiências, Neumann cita a figura assustadora da Górgona como uma projeção da Mãe Terrível, a figura de Sofia como uma projeção da Mãe Bondosa e a figura de Ísis que une em si os traços da Mãe Terrível e da Mãe Bondosa como uma projeção do arquétipo da Grande Mãe. É desta forma que deuses e demônios, anjos e fadas, se apresentam como personas da nossa própria interioridade, o que nos leva a crer que o deus que projetamos sempre terá a nossa

78 “O uroboros, como símbolo da origem, situa-se entre o fenômeno amorfo e meramente efetivo do ‘arquétipo em si’ e as figuras já especificadas do arquétipo primordial como, por exemplo, o do “Grande Feminino” ou o do ‘Grande Masculino’” (NEUMANN, 1999, p.31).

medida. A nossa pluralidade incessante que Nietzsche descreve como Vontade de potência, inevitavelmente se assume no plano da representação. Somos o que é projetado por nós mesmos e espelhado no mundo a nossa frente. É com base nesta evidência, que Nietzsche descarta a possibilidade de um além-mundo, porque todo e qualquer mundo é inseparável de si mesmo. Este mundo inseparável de si mesmo se mantém pelo que Neumann designa por caráter *elementar*, “devido a sua tendência de conservar para si aquilo a que deu origem e envolvê-lo como uma substância eterna” (1999, p.36). O que caracteriza o caráter elementar é a sua função de conter, de modo que por mais que um indivíduo se torne independente, jamais será completamente autônomo. Este rumo a autonomia é impulsionado pelo que Neumann descreve como o *caráter de transformação*<sup>79</sup>, que se caracteriza como o elemento dinâmico da psique por colocar algo já existente em movimento e levá-lo a uma modificação. Estaríamos aí tratando de um primeiro movimento? O que gerou este movimento inicial? Para Nietzsche, bem aparentado com Heráclito, tudo sempre esteve em conflito. Não há momento inicial, todo acontecer que sentimos e percebemos, é simplesmente o devir de tudo que sempre foi e continua a ser e a se desfazer. O nosso cerne conflitante, que Nietzsche batiza Vontade de potência, é a condição imanente de toda a criação. Tudo se move, se cria e se desconstrói, desvanecendo e renascendo eternamente. O eterno sempre esteve presente, o aqui e agora é tudo o que há. Imaginemos quantas repetições este aqui e agora já experimentou e quantas novas faces já foram projetadas para os velhos e novos deuses e demônios de sempre. É muito provável que possamos falar em uma hierarquia de deuses e demônios, onde aqueles que seriam os primogênitos estariam mais próximos de nossa base elementar. Os deuses e demônios elementares seriam aqueles que nunca deixarão de exercer a sua influência sobre os outros, e estes tais outros seriam aqueles personalizados pelo caráter de transformação que de acordo com Neumann, assim como o caráter elementar, se encontra presente no Grande Feminino e na Grande Mãe. Este caráter de transformação da psique encontra-se inicialmente submetido ao caráter elementar e só aos poucos vai adquirindo independência. A sua projeção no Feminino pode ser percebida através de sua ação como função básica do Feminino-maternal ao atuar na gestação e na parturição da criança. Da mesma forma em que o caráter de transformação projetado no feminino impulsiona a gestação e a parturição da criança, deuses, demônios e tudo que projetamos nos impulsiona a buscar correspondências na realidade externa, e isto nos indica que esta seja a nossa própria condição de relação com a realidade, que passa a ser demarcada pelos afetos oriundos do

---

79 “O *caráter de transformação do Feminino*, ao contrário do caráter elementar, é a expressão de uma outra constelação psíquica fundamental. No caráter de transformação enfatiza-se o caráter dinâmico da psique, o que, ao contrário da tendência conservadora do caráter elementar, coloca em movimento algo já existente e leva a uma modificação, em suma, à transformação. Durante o desenvolvimento psíquico, o caráter de transformação da psique que é projetado no Feminino, encontra-se primeiramente submetido ao ‘domínio anterior’ do caráter elementar, e só aos poucos vai se desligando daquela supremacia para adquirir uma forma própria e independente” (NEUMANN, 1999, p.38).

movimento da Vontade de potência que pode ser compreendido como a transformação em si, mas que só atua na construção da personalidade, que por sua vez demarcará a relação do indivíduo com a realidade, a partir do momento em que passa a gerar imagens. Com isso queremos dizer que os atritos que sempre existiram no fundo da nossa caverna devido ao movimento da Vontade de potência, adquirem novos contornos através de todo tipo de representação. É desta forma que a Vontade de potência se manifesta em especializações como angústias, ansiedades e apetites os mais diversos, pois cada uma destas manifestações relaciona-se a *quanta* de potências que buscam se sobressair diante dos demais, ou seja, são configurações de forças que ganharam especificidade através das imagens que as representam. A imagem parece ser a porta de saída para o diferenciado, embora se optarmos por compreender as profundezas do inconsciente em seu estado de gravitação psíquica como supõe Neumann, nesta esfera, além da ausência de imagens, há também ausência de qualquer tipo de atividade, e assim poderíamos descrevê-lo como um estado de forças em suspensão, o que não é possível de acordo com a tese da Vontade de potência nietzschiana.

O que nos interessa entender nesta pesquisa, é como as estruturas invisíveis que dão sustentação às manifestações que percebemos em imagens, sons, sensações e suas influências nos nossos mais variados sentimentos, desembocam no homem e forjam a sua singularidade como indivíduo. Até que ponto um indivíduo é plenamente singular? Onde ele faz parte do todo, quando é espécie, e o que tem para extrair de si mesmo? A base de sustentação que aqui nos orienta, fundamenta-se na hipótese de um fundo da realidade que Nietzsche descreve como Vontade de potência. Entendemos que o filósofo alemão estende a tese cosmogônica da *tensão dos opostos* de Heráclito para tentar de certa forma elucidar a realidade que envolve a fisiopsicologia humana. Neste cenário, recorreremos aos arquétipos como os responsáveis pelo processo de diferenciação no âmago da psique que se encontra em estado de gravitação psíquica como nos indica Neumann, onde tudo é inconsciente de si mesmo. Neste estado de gravitação psíquica, o inconsciente atua como uma espécie de buraco negro que traga tudo de volta e torna indiferenciada toda e qualquer individuação. O que fica difícil pontuar neste processo, é como este todo em sua inercia de ser indiferente devido ao seu total estado de igualdade, se diferenciou em estruturas psíquicas como os arquétipos? De acordo com Neumann, estas estruturas existem e atuam como caracteres desde o princípio, tornando-se visíveis ao longo da evolução. Como elucidada o próprio autor, estes caracteres são tendências psíquicas que atuam no processo de desenvolvimento das instâncias que estruturam a psique humana. Estas instâncias correspondem a estruturas parciais da psique que vão sendo esculpidas pelo fator pessoal, ao passo que os caracteres são tendências elementares. Mas o que forjou estes caracteres?

## VI.1 - A Vontade de potência e as representações simbólicas

Se considerarmos o orgânico como algo que se relaciona tanto consigo mesmo quanto com a realidade objetiva ao seu redor, ao analisarmos a condição humana, podemos concluir, que apesar de termos alcançado a subjetividade por meio da emancipação da consciência, não podemos descartar a possibilidade de uma objetividade atuante em nossa interioridade que identificamos como atividade psíquica. Em outras palavras, assim como podemos identificar objetivamente elementos na realidade externa, também podemos encontrar elementos objetivos em nossa realidade interna. “Isso quer dizer que a consciência se volta também para o interior. Sendo o órgão da cognição, ela deve funcionar diante do psíquico-objetivo interior da mesma forma que funciona diante do físico-objetivo exterior” (NEUMANN, 2014, p.245).

De acordo com Jung, “objetividades” como estas, são possíveis graças aos arquétipos. Eles são a raiz em comum do comportamento humano, desde as suas manifestações mais universais até as expressões mais singulares. O que não fica claro no sistema psíquico junguiano é a controvérsia em relação aos arquétipos quando os classifica como acúmulo de experiências ancestrais ao mesmo tempo em que os classifica como atemporais. É neste ponto, que a tese da Vontade de potência nietzschiana, descartada por Jung, pode vir a oferecer uma saída para este impasse.

Como já salientamos, Nietzsche não se dedica a esclarecer quais são as estruturas pelas quais a Vontade de potência se manifesta. No entanto, ao apontar para fenômenos como a *má consciência*, o filósofo sugere a existência de instâncias no universo psíquico humano, que neste caso, guarda semelhanças com a estrutura do sistema psíquico freudiano quando este trata do seu conceito de *super-ego*<sup>80</sup>. Não obstante, também é possível encontrar algumas afinidades entre Nietzsche e Jung nestes aspectos, que diferentemente das relações que se costumam fazer entre Nietzsche e Freud, foram aproximadas pelo próprio Jung em seus *Seminários Nietzsche Zaratustra (1934-1939)*.

Jung atribuiu aos personagens presentes na obra *Assim Falou Zaratustra*, desde o homem mais feio até o *Übermensch*, correspondências com uma série de simbolismos arquetípicos. Tais símbolos, como a cobra, a águia, o leão, o equilibrista e outros, teriam emergido do inconsciente coletivo que habita em Nietzsche e em qualquer indivíduo da espécie humana. “Em seu Seminário sobre Nietzsche, Jung argumentaria que o mundo de Zaratustra é um microcosmo de Nietzsche e uma exploração do Self” (BISHOP, 1995, p.180). A sua abordagem

---

<sup>80</sup> Psicanalistas importantes como Ernest Jones e Didier Anzieu, apontam correspondências teóricas entre o *super-ego* freudiano e a formação da *má-consciência* descrita por Nietzsche.

é a de um clínico que analisa Nietzsche como um paciente. Mas seria possível distinguir os momentos em que Nietzsche faz uso desses símbolos em sua obra de forma intencional, dos momentos em que estes emergem espontaneamente do seu inconsciente? Como alguém que reconheceu amplamente a importância dos deuses gregos como impulsionadores de nossas próprias forças, não teria conhecimento deste tipo de manifestação em si mesmo? Um pensador assim, certamente estaria atento à própria interioridade, sendo capaz de no mínimo reconhecer o impacto que suas faces internas exercem sobre o seu processo de tornar-se.

Se traçarmos um paralelo entre a simbologia presente em *Assim Falou Zaratustra* e a ilustração que Neumann faz do processo de desdobramento psíquico que culmina na consciência, amparado na teoria junguiana dos arquétipos do inconsciente coletivo, a *Grande Mãe* seria equivalente à caverna de *Zaratustra*, onde todos os símbolos coexistem sem contradições.

O entrelaçamento interno e a indiferenciação, o estado fluídico e inapreensível, são o que determina a primeira apreensão do arquétipo primordial da Grande Mãe. Só mais tarde se destaca desse fundo unitário, o caráter pictórico e simbólico, formando um grupo de arquétipos e símbolos interligados em volta desse centro indescritível (NEUMANN, 2014, p.233).

Nesta linha de interpretação, o equilibrista poderia corresponder ao Eu situado entre o animal e o *Übermensch*, exercendo o papel de centro da consciência ao mesmo tempo em que esta se constitui como seu centro. Ao longo da obra, Nietzsche concede uma ênfase significativa às simbologias que representam a nossa natureza animal, que de acordo com Neumann são as mais propensas a gerar conflitos, pois é na relação com esta animalidade que a nossa consciência mais se confronta. Conforme este processo de desdobramento psíquico ilustrado por Neumann, a nossa fase em que predomina a simbologia vegetal já cumpriu o seu desabrochar, dando vez à nossa interioridade animal. A influência da nossa interioridade vegetal provavelmente continuará a se manifestar em nossa tendência à inércia, à estabilidade e à segurança, ou seja, na nossa inclinação em estabelecer raízes profundas como uma planta.

Para uma planta, todas as coisas são normalmente quietas, eternas, cada coisa igual a si mesma. Do período dos organismos inferiores o homem herdou a crença de que há *coisas iguais* (só a experiência cultivada pela mais alta ciência contradiz essa tese). A crença primeira de todo ser orgânico, desde o princípio, é talvez a de que todo o mundo restante é uno e imóvel (NIETZSCHE, 2000, p.17-18).

No decorrer deste processo que parte do inconsciente rumo a luz da consciência, os nossos mitos vão sendo forjados devido à necessidade de significado que o nosso mundo de imagens refletido pela consciência nos impõe, e isso inclui nossas imagens internas e as

externas que identificamos por realidade. O mito do herói, por exemplo, segundo Neumann, representa a vitória da individuação, cuja grande conquista é a crescente independência da consciência em relação à predominância do inconsciente, passando a atuar como instrumento decisório, contribuindo para a afirmação da singularidade que entendemos por Eu. As primeiras fases desta relação entre a consciência do ego e o inconsciente são marcadas pela dependência e pela resistência. Nas palavras de Neumann, neste processo, “o inconsciente é originalmente experimentado como paraíso, na sequência como perigosamente fascinante, até finalmente se apresentar como hostil dando início à luta do velho sistema com o novo”.

Contudo, no terreno psíquico, deparamos, repetidamente, com o fato de que o crescimento-desenvolvimento acontece aos trancos. Primeiro surgem fixações e bloqueios da libido que têm que ser superados pela irrupção de uma nova fase de desenvolvimento. O “velho sistema” sempre resiste até que as forças opostas se tornem suficientemente fortes para vencê-lo. Aqui também a “guerra é o pai de todas as coisas”. Os sistemas psíquicos possuem uma estabilidade interna, a que Jung deu o nome de inércia da libido. Todo sistema - e todo arquétipo corresponde a um grupo definido de conteúdos organizados num sistema - tende a autopreservação, que se manifesta psiquicamente, no fato de o ego ser possuído e aprisionado por ele como num círculo mágico. Sair desse sistema e passar para a atuação livre só vem a ser possível se o sistema da consciência egóica dispuser de quantidade de libido maior do que o sistema que a retém, ou seja, se a volição do ego for forte o suficiente para se livrar do arquétipo em questão (NEUMANN, 2014, p.221).

Mas como se dão as primeiras fixações e bloqueios da libido? Quais são as forças opostas envolvidas nesse processo psíquico, onde cada parte depende de uma quantidade maior de libido para predominar sobre a outra, a exemplo do que ocorre quando a consciência alcança sua autonomia em relação ao apoderamento de um arquétipo?

A forma como Neumann nos apresenta os detalhes do sistema psíquico junguiano, poderia ser a mesma, caso pretendesse nos explicitar a dinâmica da Vontade de potência nietzschiana no universo psíquico do bicho homem. Ao nos indicar que o crescimento-desenvolvimento do nosso desabrochar psíquico acontece aos trancos, Neumann praticamente descreve o processo de interação que caracteriza a Vontade de potência. Conforme exposto por Neumann, com base nas ideias de Jung, os sistemas psíquicos competem pela estabilidade, sendo alcançada pelo sistema que detém maior quantidade de libido. Quando um sistema é obrigado a sair da inércia, isto soa como um incômodo e o impele a batalha para se sobrepor e agregar o sistema adversário à sua estabilidade. Nesta abordagem, o princípio prazer-desprazer pode ser mais bem compreendido como o princípio prazer-desprazer-prazer, onde cada instância depende da libido como um recurso para aumentar seu poder e enfrentar um sistema adversário, levando o prazer a manifestar-se como efeito, da mesma forma como emerge do processo da Vontade de potência.

O **prazer advém do sentimento de potência**. Nesse sentido, o prazer é associado exclusivamente ao crescimento do poder, e todo desprazer representa uma **resistência** a ele. Tal resistência é pressuposta e considerada necessária na relação entre as miríades de forças, que possuem todas certas qualidades específicas, mas que, de um ponto de vista quantitativo podem todas ser reduzidas à mesma vontade de potência (FONSECA, 2009, p.196).

Esse princípio parece ser a base de boa parte dos prazeres que experimentamos. Porém, da forma como Neumann descreve, o prazer primordial parece estar associado à inércia. A completa estabilidade é o prazer máximo. No entanto, quando essa inércia é perturbada, surge o desconforto, o desprazer, e o sistema afetado é compelido a despertar de seu estado de repouso e atrair mais libido para superar o sistema opressor e restabelecer sua estabilidade, que lhe proporcionará prazer novamente. No sistema freudiano, em consonância com as concepções psíquicas de Schopenhauer, o prazer também revela-se como uma consequência da superação de um sistema em relação a outro que se apresenta como desconforto e princípio motivador desta possibilidade. Além disso, o prazer também pode ser obtido por meio da estimulação das chamadas zonas erógenas.<sup>81</sup>

Ao examinarmos essa abordagem do princípio prazer-desprazer, torna-se evidente a presença da tensão dos opostos heraclitiana nestas e em outras reflexões sobre o universo psíquico. Autores como Nietzsche, Freud, Jung e até mesmo Schopenhauer, apontam para a tensão dos opostos como uma condição *se ne qua non* do processo dinâmico que gera as mais variadas manifestações. A tensão implícita no conceito da Vontade de potência nietzschiana, por exemplo, é capaz de engendrar tanto a realidade concreta quanto a psíquica, embora não haja uma distinção entre ambas em seu sistema. Presente nas diferentes instâncias da realidade, a Vontade de potência se encontra atuante no universo psíquico do bicho homem através de uma pluralidade de demandas que se traduzem nos querereres mais diversos. Nesta dinâmica, a necessidade inerente a qualquer sistema é aumentar a sua potência e se expandir até o seu ápice, retornando num processo de desconstrução que se rearranja e ruma para o ápice novamente. Não há oportunidade para a inércia no sistema fisiopsíquico nietzschiano.

Conforme a sistematização feita por Neumann da estrutura psíquica esboçada por Jung, a instância simbolizada pelo círculo urobórico se encontra em total estado de indiferenciação, onde os opostos coexistem unidos até o momento em que surge uma instância simbolizada pela

---

<sup>81</sup> “O interesse de Freud pelo conceito de libido, como se vê, está ligado à especificação da sexualidade como uma energia própria do organismo, distinta do impulso de conservação do Eu. A distinção entre esses dois tipos de impulso, o sexual e o de conservação, sustenta-se no conceito de zona erógena, que vai definir a especificidade do impulso sexual como alguma coisa parcial que visa o estímulo de um órgão receptivo, da pele, das mucosas e dos órgãos dos sentidos, para obtenção de satisfação ou prazer, enquanto o impulso de conservação pretende aplacar uma necessidade efetiva do organismo” (FONSECA, 2016, p.157-158)

Grande Mãe, que corresponde à primeira divisão do círculo urobórico, dando luz ao primeiro grau de diferenciação entre os opostos, que a este período ainda se encontram entrelaçados, sendo mais adiante fragmentados. “Essa fragmentação ocorre através da consciência, que, a partir da sua distância, percebe, reconhece e registra” (NEUMANN, 2014, p.233). A abundância de imagens que surge deste processo de decomposição, inaugura o nosso sistema de percepção dual, através do qual a consciência passará a perceber a realidade por meio do contraste entre os opostos, a exemplo do positivo e do negativo. Mas o que promoveria a divisão do círculo urobórico inaugurando o estágio da Grande Mãe? Desta mesma forma, qual seria o motor gerador da consciência, para que a partir de então pudesse se posicionar à distância e promover a fragmentação do arquétipo da Grande Mãe?

Assim como uma semente precisa da terra para desabrochar, conforme as prerrogativas junguianas, o desenvolvimento de um sistema psíquico que culmina na consciência, depende essencialmente do curso da história para se estabelecer como tal. Esse processo de desenvolvimento acontece devido a circunstâncias recorrentes que consolidam determinados arquétipos, os quais permanecem se renovando por meio de novas oportunidades. Embora certas situações possam reafirmar arquétipos antigos, elas os reconfiguram em uma nova consciência, que fundamentada em uma base antiga, se constitui com uma nova perspectiva.

O ego e a consciência, na medida em que procuram dissolver, com as suas funções discriminadoras, a indeterminação do mundo inconsciente, formam um órgão de adaptação à realidade. Por isso, os desenvolvimentos do ego e da consciência, tanto do homem primitivo quanto da criança, dependem sempre da apreensão da realidade (NEUMANN, 2014, p.245).

O sistema junguiano, da forma como o próprio psiquiatra nos dá a entender, se assemelha à teoria evolucionista de Darwin e sua lei da adaptação das espécies à imposição das circunstâncias. No entanto, como nos atenta Neumann, este desabrochar também atende a um processo espontâneo do inconsciente que passa a se expressar numa variedade de símbolos. Mas o que impulsiona esta espontaneidade? O que impulsiona a priori as transformações e ascensão da libido que leva a humanidade da inconsciência para a consciência? A maneira como Neumann nos apresenta o sistema psíquico junguiano, nos indica um processo oriundo dos embates entre o velho e o novo sistema que surge com a consciência.

Como já foi destacado, Jung descarta uma estrutura incriada e permanente da realidade. Em uma de suas observações sobre os arquétipos, deixa claro que as tendências que eles representam e impulsionam foram forjadas pela recorrência de determinadas circunstâncias. Porém, ao buscar elucidar os aspectos da predisposição arquetípica, se depara com a ideia de sua natureza atemporal, e apesar de ter se fundamentado no conceito de Vontade de

Schopenhauer para desenvolver alguns pontos do seu sistema psíquico como sua concepção de libido, por exemplo, não recorre ao filósofo e ao seu conceito de representação atrelado às idéias platônicas como entidades ontológicas da Vontade para tentar esclarecer a suposta atemporalidade dos arquétipos, optando pela suspensão do juízo. Em seu sistema, a libido equivale à Vontade como impulsionadora das mais variadas demandas, e a representação exerce o papel de direcionar a libido através das imagens. Todo o processo de desdobramento neste sistema, é fruto das interações entre a libido e as imagens que lhe dão forma, a canalizam e a fortalecem, num jogo recíproco de impulsionamentos. Isso quer dizer, que a partir do momento em que a libido tem a sua imagem projetada como representação, esta imagem passa a ter o poder de canalizá-la ou transformá-la. Este é o papel de um arquétipo: forjar um horizonte que gera uma tendência específica para o animado em si, entendido como libido ou vontade. A imagem arquetípica funciona como um ventrículo que atrai para si a libido que o anima. É desta forma, que a consciência, através das imagens que consegue refletir, angaria libido para fazer frente ao inconsciente. É assim que a consciência alcança sua liberdade em relação ao inconsciente e promove a fragmentação do arquétipo urobórico.

Neumann nos esclarece, que a pluralidade de imagens que irão interagir com a libido neste processo, surge graças ao espelhamento realizado pela consciência, que a distância, fragmenta o arquétipo da Grande Mãe. Mas se optássemos por investigar este conteúdo arquetípico a nível inteiramente inconsciente, ou seja, no tocante a um período completamente desprovido de consciência, qual teria sido a sua origem? Tomando o homem primitivo como objeto desta investigação, independente dele ser dotado de algum nível de consciência ou não, Neumann aborda a questão dos arquétipos na relação com o desenvolvimento desta. A sua sistematização visa elucidar como as imagens presentes no inconsciente foram se destacando através do espelhamento da consciência de modo a promover a sua capacidade de discernir. O que propomos aqui, é compreender a origem das imagens que compõem o inconsciente em estado de indiferenciação.

O círculo, a esfera e o redondo são aspectos do Autocontido, sem começo nem fim; na sua perfeição pré-mundo, precede todo processo, é eterno, porque, em sua rotundidade, não há antes e nem depois, não há em cima e nem embaixo, não há espaço. Tudo isso só pode surgir com o surgimento da luz, da consciência, que ainda não está presente; aqui ainda domina a divindade não exteriorizada, cujo símbolo é, por conseguinte, o círculo.

O redondo é o ovo, o Ovo do mundo filosófico, o núcleo do princípio e a semente de onde, como ensina em toda parte a humanidade, surge o mundo. É também o estado perfeito em que os opostos estão unidos - o princípio perfeito, pois os opostos ainda não se separaram e o mundo ainda não começou; é o final perfeito, uma vez que, nele os opostos tornaram-se a juntar numa síntese e o mundo se encontra, uma vez mais em repouso (NEUMANN, 2014, p.27).

Mas qual seria o motor que desintegra este círculo e impulsiona o seu desabrochar espontâneo até chegar ao ponto em que a consciência se impõe como antagonista desta realidade puramente inconsciente? Poderia este ponto de partida ser esclarecido pela Vontade de potência nietzschiana? Poderiam estas ideias terem surgido como efeitos da Vontade de potência, resultando em uma estratificação através da repetição? Pois o que seria a Vontade de potência, senão a dinâmica imanente cujos efeitos se expressam nas mais variadas estruturas?

Os arquétipos junguianos podem ser situados como parte desta estrutura que se atualiza e se consolida porque as forças que os possibilitam são sempre as mesmas. A Vontade de potência é a expressão que se refere a estas forças possibilitadoras que se reafirmam como imanes pela sua inconstância de criar e destruir. Com isto, o filósofo alemão nos aponta para o processo criativo em si, que não depende de um primeiro ato para acontecer, mas também não insinua a possibilidade de repouso.

A ideia de um inconsciente completamente em estado de indiferenciação representado simbolicamente pelo círculo da forma como Neumann nos apresenta, onde os opostos se encontram numa síntese em estado de repouso, nos coloca diante do impasse do primeiro ato. Mais uma vez, Neumann nos leva a recorrer à metáfora da semente <sup>82</sup>com todas as suas possibilidades contidas em estado de indiferenciação. Mas o que concebeu tal semente e quais as circunstâncias que a fazem desabrochar?

## **VI.2 - A função das imagens arquetípicas no direcionamento da Vontade de potência e na ampliação da consciência**

O modelo psíquico junguiano, quando lança mão da teoria dos arquétipos, tenta nos fazer entender como funciona o sistema de padrões que regem o comportamento humano. Da mesma forma em que há padrões que nos permitem identificar a diversidade da realidade externa em seus mais diversos agrupamentos, também há padrões em nossa interioridade que compreendemos por psíquica<sup>83</sup>. O laço em comum que a nossa espécie participa, sendo capaz de alternar entre sentimentos de amor e ódio, de alegria e tristeza, de prazer e dor, remete a uma estrutura em comum que nos proporciona esta pluralidade de possibilidades. É quando

---

<sup>82</sup> Esta metáfora da semente encontra correspondências com a teoria do fruto do carvalho do psicólogo junguiano norte americano James Hillman (1926-2011). No entanto, a teoria de Hillman se refere às potencialidades inatas que definem a singularidade de um indivíduo. Aqui nos referimos às potencialidades do inconsciente coletivo presentes em todo e qualquer indivíduo.

<sup>83</sup> “A nossa consciência moderna começa a reconhecer o fato de que os constituintes da realidade também estão presentes no próprio inconsciente, como dominantes da nossa experiência, como ideias ou arquétipos” (NEUMANN, 2014, p.245).

entramos neste terreno, que os símbolos nos fornecem a pista mais representativa para ilustrar esta gama de variedades emotivas a que estamos sujeitos a experimentar na condição de bicho homem. Os deuses gregos e os deuses de todos os povos, são o que há de mais genuíno em nosso entendimento a respeito da pluralidade que somos. Para cada arrebatamento a que estamos sujeitos, o povo grego nomeou um deus, e da mesma forma os escandinavos, os africanos, os asiáticos e os povos originários da América.

Quando Jung remete a uma instância identificada como inconsciente coletivo, ele dá um passo além do *isso* freudiano por ousar apontar estruturas subjacentes à atuação do *isso*. O *isso* freudiano é muito semelhante ao *si-mesmo* nietzschiano. Sem estrutura definida pelos seus autores, mas um poço de imposições que obriga a consciência do ego a tentar assumir o controle. Jung ousa inferir que estas imposições possibilitam suas manifestações através das imagens cunhadas pelos arquétipos e representadas pelos símbolos. É desta forma que a libido, por exemplo, consegue pender para uma determinada direção e requisitar a sua imposição como uma porção singular. Imaginemos que a libido seja uma espécie de energia uniforme em toda sua extensão, e que a partir do momento em que uma pequena porção é envolvida por uma imagem arquetípica, ela consegue se diferenciar e então passa a requisitar exclusivamente para si mais quantidade de libido para afirmar esta singularidade.

O caminho da evolução, que leva a humanidade da inconsciência para a consciência, é a via traçada pelas transformações e ascensão da libido. Essa via é acompanhada pelas grandes imagens dos arquétipos e dos símbolos. No seu curso, quantidades cada vez maiores de libido são levadas do inconsciente para a consciência do ego, fortalecendo e ampliando o sistema deste (NEUMANN, 2014, p.245).

A imagem arquetípica seria o direcionamento para as muitas porções de libido, que individualizadas pelo seu respectivo símbolo passam a disputar por aumento de predominância ao mesmo tempo em que estão sujeitas a perder preponderância. Analisando este processo no universo psíquico do bicho homem em seu processo de individualizar-se, podemos ter uma ideia de alguns dos muitos símbolos que regem a sua subjetividade. A mercê de todo tipo de arrebatamento de teor emocional, este indivíduo sempre estará a correlacionar estes impulsionamentos com o mundo que o cerca, e assim desenvolve símbolos de todas as espécies.

Ao tratar do inconsciente coletivo, Jung possibilita detectar traços presentes na interioridade destes indivíduos que são comuns à toda humanidade. Estes traços são os arquétipos, de modo que qualquer que sejam os símbolos do futuro, os seus impulsionamentos mais básicos, sempre serão os mesmos. Odin, Zeus, Júpiter e Hórus são apenas nomes diferentes para os mesmos tipos de impulsionamentos. Dinheiro, beleza e fama, são novos símbolos para velhos poderes. A partir do primeiro ato dual nos legado pela Grande Mãe, o

mundo dividido em dois se repartiu em muitos pedaços, que passam a depender do seu oposto para confirmar sua existência. A singularidade de cada “pedaço” deste mundo, só é notada porque o seu contrário permite. O bom sem o mau seria inerte, não existiria, neste sentido, só existe por comparação. A luz não teria o que iluminar sem a escuridão e assim por diante.

Como já observamos, o processo de desdobramento psíquico junguiano muito se assemelha a uma semente com todas as suas predisposições reunidas em estado de inatividade e indiferenciação até se deparar com as circunstâncias ideais para desabrochar. Assim, o desabrochar da nossa atividade psíquica se expande como um big bang, descomprimindo “trilhões de partículas” que irão se transformar nas mais variadas “galáxias”. Neste processo, os arquétipos despontam como um arranjo primordial e ideal para que a aparição se concretize. É como se através do processo de descompressão e expansão da semente, antes em estado de indiferenciação, surgisse uma multiplicidade que se revela. Agora dispersa como poeira ao vento, essa pluralidade permite que cada partícula de poeira possa perceber a si mesma através da outra e vice-versa.

Os arquétipos junguianos são forjados por conta desta possibilidade de interação que remete a um espelho.<sup>84</sup> A saída do estado de indiferenciação do inconsciente se dá através de uma pluralidade de imagens arquetípicas e desse modo pode ocorrer a fragmentação dos próprios arquétipos. Essa diferenciação se dá para a consciência quando o arquétipo primordial se fragmenta num amplo grupo de arquétipos e símbolos inter-relacionados. Esse processo de fragmentação é o que possibilita o desenvolvimento da consciência, que ao se emancipar o intensifica, passando a experimentar a influência arquetípica diferente dos primitivos que a experimentava em unidade de grupos arquetípicos de símbolos. O homem primitivo experimentava o arquétipo em sua ambivalência original e ao se desenvolver, a consciência passa a discriminar essa ambivalência em positivo e negativo, em masculino e feminino.

As formas arquetípicas podem ser compreendidas como fruto desta interação entre o diverso, onde o único exemplificado como semente, sempre foi diverso, como sugere a etimologia da palavra universo. Na estrutura psíquica junguiana, existe uma progressão que começa com o estado de indiferenciação e prossegue por uma infinidade de desdobramentos e multiplicidades, levando-nos a alcançar níveis cada vez mais elevados de consciência. O tamanho da consciência está completamente entrelaçado a esta multiplicidade que se traduz no mundo de imagens, sons e cheiros<sup>85</sup> que ela consegue agregar e multiplicar. As inúmeras

<sup>84</sup> “O aparelho psíquico deve ser concebido como um aparelho reflexo. O processo reflexo continua a ser o modelo de todo o funcionamento psíquico” (FREUD *apud* FONSECA, 2016, p.126).

<sup>85</sup> O filósofo alemão Thomas Metzinger propõe em seu livro "The Ego Tunnel" que a consciência é uma forma de modelagem do mundo, na qual a mente cria uma representação interna de si mesma e do ambiente, e que essa modelagem envolve não apenas imagens visuais, mas também a capacidade de espelhar sons e cheiros.

combinações de elementos que possibilitam a vasta vida concreta da qual participamos, podem ser infinitamente multiplicadas no universo consciente. Entre embates e afinações, esta pluralidade de elementos que compõem o nosso universo psíquico, se agrupa em arranjos que se relacionam com outros arranjos. Os arquétipos podem ser categorizados como arranjos primordiais que convivem em agrupamentos afins e interagem com outros agrupamentos se afinando ou se confrontando.

Os arquétipos junguianos desempenham um papel crucial na interação com a percepção da consciência, podendo tanto se contrapor quanto sintonizar-se com ela para gerar produtividade. Neumann, ilustra essa interação ao elucidar como os arquétipos influenciam o processo criativo, seja na arte, literatura, ciência ou em qualquer outra forma de expressão que permita um salto criativo, em que algo interno emerge para impulsionar nossa percepção<sup>86</sup>. Na psicologia junguiana, a discussão sobre arquétipos que mais interessa, é o seu papel como atuante na composição da personalidade humana.

Se fossemos entender os arquétipos junguianos numa perspectiva religiosa, poderíamos dizer que todos os deuses e demônios habitam em nós, e que absolutamente ninguém pode escapar de suas influências para o bem ou para o mal. Na Grécia antiga ou dentre os vikings escandinavos, por exemplo, a vontade dos grandes homens sempre foram os seus deuses. Um impulso neste contexto, poderia ser interpretado como um chamado de Zeus ou de Odin. A entrega que o homem antigo tinha aos seus deuses os tornava poderosos. Não é a isto que Nietzsche se refere quando menciona os deuses gregos? Vaidade, ciúme, raiva, cobiça - tudo isso era simbolizado por estes deuses. Todos estes sentimentos eram potências à disposição do homem grego antigo. Ao que tudo indica, os homens antigos correspondiam mais naturalmente à sua pluralidade, pois neste período, ainda não havia o tipo de consciência repressora forjada pelo cristianismo, a qual Nietzsche se refere como *má consciência* e Freud como *super-ego*.

A diferença fundamental entre o inconsciente e a consciência, é que a consciência não possui nada dela mesma, sendo apenas o reflexo de tudo que emana do inconsciente e do mundo externo ao seu redor, desempenhando o papel de um órgão mediador entre esses dois domínios. À medida em que aprendemos através das mais variadas experiências, fortalecemos a consciência, resultando em um complexo jogo de imagens que se desenrola entre o mundo exterior, a consciência e o inconsciente<sup>87</sup>. Todas estas imagens geram estímulos e impulsos dentro de nós. Algumas destas influências imagéticas, correspondem às quais podemos

---

<sup>86</sup> Este processo se assemelha àquele tipo de conhecimento imediato que Schopenhauer designa pelo termo *Anschauung* e atribui à arte esse acesso privilegiado.

<sup>87</sup> Freud situa o “pobre eu” entre três influências implacáveis. São elas o id, o super-eu e o mundo externo.

classificar como arquetípicas, e dentre estas, estamos sujeitos à intervenção de arquétipos dos mais primitivos até aqueles profundamente imbricados na cultura vigente. Todos nós possuímos arquétipos primitivos, e é por isso que ainda experimentamos paixões em estados que nos tornam semelhantes uns aos outros. No entanto, quando nos deparamos com características típicas presentes no imaginário coletivo de uma determinada sociedade, percebemos que estas paixões são idealizadas de acordo com tais características. É por este mesmo motivo que os mitos, segundo Jung, apesar de variarem em suas histórias, personagens e elementos culturais, apresentam sempre os mesmos temas.

O sistema psíquico junguiano funciona como um jogo de espelhos regido pelos mitos de cada tempo e cada lugar. O mito é o que permite um povo se ver no espelho. Os símbolos arquetípicos, adornados de acordo com cada cultura, representam uma multiplicidade de forças que não governamos. “A multiplicidade de imagens corresponde a uma multiplicidade de atitudes possíveis e de possíveis reações da consciência, ao contrário da reação total- unitária que originalmente se apossava do homem primitivo” (NEUMANN, 2014, p.138). Neste jogo de imagens, o que podemos inferir a respeito da consciência, é que ela se comporta basicamente como um campo de reação, análogo a um espelho solitário que se anima através das imagens que despontam diante de si. É através dos arquétipos e seus respectivos símbolos, que o ímpeto imanente da pluralidade da realidade, que Nietzsche nomeou Vontade de potência, atua em nossa interioridade como uma multiplicidade de impulsionamentos específicos. Um exemplo desta atuação pode ser observado no processo de desenvolvimento da consciência descrito por Neumann, quando ele nos indica que, na medida em que cresce a consciência do ego, o simbolismo animal passa a predominar, e que nesta fase, ocorre uma ampla identidade do ego com os componentes impulsivos - os vetores do inconsciente. O ego passa de vegetativo-passivo para ativo-ávido. A potência e o impulso da intenção do ego passam a ser mais fortes e mais poderosos, e isso é entendido como um “eu quero”. Um ímpeto instintivo se comunica ao ego e à consciência e é assimilado por eles entendendo seu raio de atividade.

Como podemos observar, o ego funciona como um órgão que assume a responsabilidade por um desejo que no fundo não é seu. A imagem que possibilita o reconhecimento deste ímpeto, o convence de que esse desejo é seu, e assim o ego munido de sua ferramenta consciente, toma as providências para satisfazer o que considera seu querer. Este processo pode ser muito bem compreendido sistematicamente ao situarmos os arquétipos junguianos em uma etapa do desdobramento psíquico em que se localizam como uma rede de imagens em potencial que irão direcionar o mundo desgovernado da Vontade de potência. Desta mesma forma, este mosaico de impulsionamentos imagéticos atua sobre a indiferenciação da libido junguiana, direcionando-a para querereres que disputam entre si por predominância. A libido é o

combustível para cada imagem se tornar mais forte e confrontar as demais, e este é o mesmo papel exercido pela Vontade de potência. Desempenhando seu papel de direcionar a libido ou canalizar a Vontade de potência, os arquétipos são o que transformam algo puramente energético em uma finalidade que só passa a existir através da imagem. A libido aqui compreendida como correlata à Vontade de potência, quando condicionada pela imagem arquetípica, passa a rumar em uma direção que a singulariza e a coloca em disputa com outras singularizações arquetípicas.

Nesta tentativa de ilustrar o fundo da realidade psíquica, os arquétipos junguianos podem ser interpretados como a instância que surge originalmente como efeito dos embates da Vontade de potência, em resposta ao seu viés atemporal, e que mais adiante, estabelecidos como uma estrutura em comum do bicho homem, que Jung classifica como inconsciente coletivo, irão ampliar o processo criativo da mesma atividade que os concebeu, ou seja, da Vontade de potência. Pois conforme nos indica esta tese nietzschiana, a realidade se fundamenta em sua multiplicidade, sendo cada aspecto uma manifestação especializada da Vontade de potência.

### **VI.3 - A caverna eterna do retorno**

Os deuses gregos, tão perscrutados por Nietzsche e Jung, para nós, capitalistas pós-modernos, não servem mais como referências. Não adiantaria, por exemplo, promover um culto para tentar invocar Zeus ou Dioniso. No entanto, Dioniso e Zeus permanecem em cada um de nós. O nosso contato com esses deuses continua a ocorrer através dos símbolos, mas estes símbolos só passam a existir se houver um histórico que os sustente. Neste modo de entender, imaginemos um jovem cavaleiro que dominava qualquer cavalo, e quando este jovem se torna um senhor, mais descrente de suas habilidades, Dioniso aparece como memória, nas lembranças em que o impulsionava com todo vigor naqueles belos momentos em que saboreava os violentos pulos dos cavalos. Este tipo de memória pode vir a se tornar um símbolo e servir de opção para realimentar a potência do sujeito. Esta é uma prática comumente utilizada nas psicoterapias das mais tradicionais às mais modernas.

A eficácia simbólica consistiria precisamente nessa “propriedade indutora” que possuiriam, umas em relação às outras, estruturas formalmente homólogas que podem se edificar com materiais diversos nos vários níveis do ser vivo – processos orgânicos, psiquismo inconsciente, pensamento consciente (LÉVI-STRAUSS, 2008, p.217).

Lévi-Strauss chama a atenção para as semelhanças e diferenças no uso do símbolo entre a

cura xamânica e a cura psicanalítica. Na cura xamânica, o paciente é restituído por um símbolo que representa um mito que diz respeito a toda uma comunidade. Na cura psicanalítica, o paciente é levado a restituir o mito de si mesmo, e o símbolo utilizado é estritamente pessoal. Porém, como destaca Lévi-Strauss, o inconsciente não é apenas o “inefável refúgio das particularidades individuais”, pois além deste papel, também exerce uma função comum especificamente humana - a função simbólica. Por conta disso, mesmo que um símbolo apareça como exclusivo para um determinado indivíduo ancorado em sua própria história, tal símbolo só é possível segundo as mesmas leis do inconsciente.

De acordo com o psicanalista analítico norte americano James Hillman, a histeria foi fundamental para a descoberta do inconsciente e o início da psicologia terapêutica. Hillman ainda destaca que Rabelais foi o primeiro a sugerir que a misoginia com a qual as histéricas eram encaradas, indicava a presença de um impulso dionisíaco na histeria. “As mulheres que atormentaram Mesmer, desmaiaram para Charcot, assustaram Breuer e exasperaram Freud” (HILLMAN, 1984, p.239), abriram as portas de uma caverna chamada inconsciente. Mas por que este impulso que acordou na mulher foi identificado justamente como Dioniso?

Autores como Hillman, chamam atenção para a negligência a respeito da bissexualidade de Dioniso, pois o sintoma histérico foi reconhecido pelo próprio Freud como uma mensagem do arquétipo bissexual. Dioniso é o deus que varre as fronteiras, o limiar entre o masculino e o feminino. A histeria que dominou os holofotes no século XIX, foi um sintoma da rédea curta que a cultura patriarcal vem impondo às mulheres há muito tempo. Os seus corpos as convocavam a se reconectar com a natureza e esta natureza foi reconhecida como Dioniso.

É oportuno lembrar que Dioniso é essencialmente um deus das mulheres. Seu culto era predominantemente uma prerrogativa das mulheres. Embora ele seja masculino e fálico, não há misoginia nessa estrutura de consciência porque ela não está separada de sua própria feminilidade. Dioniso, “em um de seus epítetos, é ‘homem e mulher’ *n uma só pessoa*. Desde o início ele era andrógono, e não só na sua forma ‘efeminada’ conhecida pelas representações posteriores. Esta figura e seu espírito podem informar a consciência e induzi-la, finalmente, a se afastar daquela linha ininterrupta de pensamento que estivemos seguindo desde Adão e Apolo (HILLMAN, 1984, p.228).

Os nossos impulsionamentos simbolizados em Dioniso, resguardam a priori, a prerrogativa de serem ambivalentes. É por conta desta ambivalência, que o desejo sexual humano, seja no homem ou na mulher, pode vir a aflorar na direção de ambos os sexos. Tal prerrogativa, é o que torna comum dentre a espécie humana, a presença de homossexuais e bissexuais. Acrescentando a esta estatística, a presença dos heterossexuais, tal variedade dentre a espécie humana não poderia ser encarada como surpresa, se levássemos em conta que graças à nossa capacidade de simbolizar, podemos recriar a realidade.

Hillman nos atenta para o fato, de que desde Platão e Aristóteles, a nossa estrutura psíquica é dividida em três níveis, chegando sem ruptura ao *id*, *ego* e *super-ego* freudianos. No seu entendimento, estes modelos hierárquicos impõem a inferioridade das posições mais baixas. Ao sustentar que não há forças ou deuses superiores e inferiores, Hillman muito se aproxima de Nietzsche e da ausência de hierarquias permanentes que caracteriza a sua Vontade de potência em seu eterno processo de criação e destruição, que no universo psíquico do bicho homem, manifesta-se numa pluralidade de impulsionamentos cuja predominância é alternada constantemente. Entretanto, Nietzsche condensa toda esta diversidade em Dioniso, e foi assim que segundo Hillman, submeteu todos os deuses gregos a um só deus. Nomear um só deus para esta diversidade de demandas que nos habitam, de certa forma compromete a diversidade que somos, pois a nossa interioridade é plural. Com isso, Hillman acusa Nietzsche de ser vítima do que tanto combateu. Matou o Deus do monoteísmo, alicerce da sua crítica à unilateralidade limitante, clamou tanto pelo direito à exercer a pluralidade que somos, e acabou cometendo o mesmo pecado do monoteísmo ao colocar todos os outros deuses aos pés de Dioniso.

Ao migrar de Dioniso para a Vontade de potência, Nietzsche se redime desta suposta falta, pois consoante o próprio Hillman, é preciso compreender que Dioniso são muitos e que sempre se fez presente aos pedaços se manifestando das mais variadas formas. Se no século XIX, ecoou nas mulheres com os seus ataques histéricos, na sociedade do século XXI renasce como depressão. De acordo com este estudioso da psicologia arquetípica junguiana, a depressão é um recuo de refazimento que se manifesta como sombra. O que tenta nos dizer com isso, é que não há cura para os nossos altos e baixos. Mas não é isto que também sugere a tese da Vontade de potência? Qualquer tentativa de se estabelecer uma hierarquia neste reino psíquico terá prazo de validade. A troca de posições entre os afetos, as forças e toda simbologia que os representam, é constante. É por conta desta alternância incansável, que para Hillman, Deus está morto, mas os deuses não.

Jung interpreta o Eterno retorno como um reencontro com Dioniso. Mas o que Jung entende por dionisíaco?

Se “Apolo” versus “Dioniso” aos olhos da comunidade acadêmica é simplesmente uma fantasia romântica, para a psicologia a validade destes termos reside, exatamente na fantasia. Nietzsche tinha cerca de vinte e oito anos quando elaborou essas denominações para definir dois tipos de consciência numa obra que Cornford definiu como que marcada por um “profundo discernimento imaginativo que deixou os filólogos de uma geração engatinhando na retaguarda”. Desde então, a adequação psicológica de sua intuição é atestada por sua recorrência, embora a psicologia deva ainda efetivar suas implicações (HILLMAN, 1984, p.234-235).

Até que ponto a teoria dos arquétipos junguianos se afina com a adequação psicológica

nietzschiana ilustrada por Dioniso e Apolo? Já vimos que a Vontade de potência corresponde a Dioniso aos pedaços, manifestando-se através dos mais diversos impulsionamentos que trafegam por toda nossa estrutura psíquica. Como insiste Hillman, não há um *si-mesmo* uniforme, e por conta disso, a proposta de individuação junguiana assim como o *tornar-se o que se é* nietzschiano, não podem se resumir a uma simples junção de um centro egóico com o um *si-mesmo* central. Para Hillman, o próprio ego é plural, e da mesma forma o *si-mesmo*, de modo que não há como estabelecer um centro para cada uma dessas instâncias, como nos indica a sua hipótese da ausência de hierarquias entre os deuses ou impulsionamentos. O próprio Nietzsche vem a corroborar com esta concepção de que o *si-mesmo* é desprovido de um centro.

No "em si" não existem "laços causais", "necessidade", "não-liberdade psicológica", ali não segue "o efeito à causa", não rege nenhuma "lei". Somos nós apenas que criamos as causas, a sucessão, a reciprocidade, a relatividade, a coação, o número, a lei, a liberdade, o motivo, a finalidade; e ao introduzir e entremesclar nas coisas esse mundo de signos, como algo "em si", agimos como sempre fizemos, ou seja, *mitologicamente*. (NIETZSCHE, 2003, p.27).

O *si-memo*, da forma como nos é apresentado por Nietzsche, remete à atividade da Vontade de potência em seu cerne mais elementar, desprovido de estruturas e objetivos. A intervenção da consciência é o que arregimenta os conteúdos desta caverna. No entanto, ao se referir ao corpo como a grande razão, o filósofo nos indica que este *si-mesmo* dispõe de sua própria organização funcional que independe da intervenção da consciência. Mas o que há neste *si-mesmo* além da pura Vontade de potência, que determina sua própria objetividade na condição de grande razão, ao mesmo tempo em que também fornece o substrato que sustenta a consciência?

No início do seu percurso filosófico, Nietzsche encontrou correspondências destes conteúdos do *si-mesmo* com os deuses gregos, e descreveu o processo de espelhamento que possibilita toda a atividade psíquica, através da ilustração que envolve a interação entre Dioniso e Apolo. Tomando como base este processo de espelhamento, fica evidente que para Nietzsche, esta caverna nomeada *si-mesmo* corresponde a uma realidade também composta por imagens, e que graças à sua atividade de espelhamento, é capaz de se criar e se recriar. Jung compreende esta caverna (*si-mesmo*), como a totalidade integrada da psique, e ousa inferir que uma parte desta totalidade é composta por um universo imagético comum a todo indivíduo denominado inconsciente coletivo. Se em outrora este universo imagético impulsionador das condutas típicas da nossa espécie era compreendido através dos deuses, Jung o atualiza sob o seu conceito de arquétipos, e da mesma forma que Nietzsche, leva em conta todo o percurso histórico que o forjou. "O inconsciente coletivo continha toda a herança mental ou espiritual da

evolução da humanidade, que “renascia outra vez na estrutura cerebral de cada novo ser humano”. Assim, o inconsciente coletivo representava o eterno retorno da história na alma” (JACOBI, 1995, p.194-195).

Tanto a concepção do *si-mesmo* nietzschiano, quanto o conceito de Inconsciente coletivo junguiano, carregam a história que se encontra entranhada em nosso corpo para além da nossa estrutura cerebral. Na totalidade em que ambos os autores identificam por *si-mesmo*, está presente a história geral da vida como parte da nossa própria história. Tudo isso germina o nosso espírito e nos refaz. Esta nossa realidade interna que costumamos entender como espiritual, cresceu com as imagens e através delas se recria. Se fossemos analisar a trajetória destas imagens utilizando o homem primitivo como ponto de partida conforme a sistematização esboçada por Neumann do desenvolvimento da consciência, podemos argumentar que as imagens ditas arquetípicas apareciam como enormes para este homem, no sentido do impacto que lhe causava em termos emocionais, de modo que a correlação mais imediata que podiam fazer era com os fenômenos naturais: o sol, o trovão, a tempestade. Na medida em que a consciência foi crescendo, estas imagens grandes foram diminuindo e se multiplicando. A partir de então o nosso universo simbólico não se resumia mais aos fenômenos naturais, podendo ser projetado em pedras, plantas, bichos ou em qualquer outro objeto.

O genuíno terreno em comum entre Nietzsche e Jung é justamente quando suas atenções se voltam para os símbolos. Nos seus *Seminários Nietzsche Zarathustra*, Jung sustenta que o Dioniso ao qual Nietzsche se refere é na verdade Wotan, e isto tem a ver com aquela questão de pertencimento histórico que tratamos anteriormente. Nietzsche faz parte de um histórico germânico, e é por isso que nele, Dioniso assume naturalmente a persona de Wotan. Mas seria apenas este tipo de reencontro com Dioniso, o que Jung interpreta como Eterno retorno?

Assim como a histeria foi essencial para a descoberta do inconsciente e o início da psicologia terapêutica no século XIX, os *Seminários Nietzsche Zarathustra* realizados por Jung no século XX, ao “dissecar a psique de Nietzsche”, nos legou boas pistas a respeito do maquinário simbólico que nos governa. “Como ele já havia observado em *Tipos Psicológicos* (GW6§ 214 / CW6 § 232), Nietzsche 'explodiu em um estado de espírito dionisíaco que era absolutamente o contrário de tudo o que ele tinha escrito antes' na segunda metade de sua vida (CW18 § 61)”(BISHOP, 1995, p.305). Para Jung, o universo simbólico do *Zarathustra* de Nietzsche é um retrato da “cabeça” do seu autor, e a mudança radical no seu estilo literário, se deve a uma transformação brusca em sua forma de se relacionar com a própria interioridade.

Quando deu a luz ao seu *Zarathustra*, Nietzsche já estava em um outro patamar de linguagem, que curiosamente, era mais primitiva. Ele retornou à caverna e avançou ao mesmo tempo à frente de sua época. Este tipo de recuo se assemelha ao que acontece no processo

criativo artístico quando a consciência entra em contato com algum arquétipo. Como já atentamos, não se pode negligenciar a intencionalidade poético-simbólica de Nietzsche em sua obra. No entanto, a presença de alguns símbolos, a exemplo da semelhança entre o próprio Zaratustra e o arquétipo do Velho Sábio, chamam a atenção de Jung de que poderia se tratar de manifestações do inconsciente coletivo. O papel de Zaratustra, ou seja, a sua função, é exatamente a mesma do Velho Sábio, que aparece de tempos em tempos para orientar um indivíduo ou uma comunidade humana. Exercendo este mesmo papel, o Velho Sábio estava presente em Buda, Jesus e Maomé. Zaratustra surge na imaginação de Nietzsche impulsionado pelas suas referências da realidade externa que na análise junguiana irão despertar a manifestação do Velho Sábio em sua interioridade.

Para Jung, a linguagem simbólica presente na obra *Zaratustra*, é a prova cabal de que Nietzsche estaria sendo impulsionado pelas oscilações criativas e demoníacas do inconsciente coletivo. “De acordo com Jung, o retorno desses instintos perdidos e potencialidades psíquicas na forma de Dionysos na vida de Nietzsche antecipou o advento das mesmas forças psicológicas na forma de Dioniso / Wotan na Alemanha” (BISHOP, 1995, p.319). Da mesma forma em que uma pandemia biológica como a Covid-19 pode assolar uma população inteira, uma onda psíquica também pode se alastrar, com a diferença de que não se trata de algo novo como um vírus que acaba de ser descoberto, e sim de um retorno a impulsionamentos arcaicos. Conforme a leitura junguiana, esta espécie de delírio coletivo se apoderou do povo alemão caracterizando um retorno de Dioniso/Wotan, e a simbologia presente no *Zaratustra*, além de fornecer dados preciosos para a análise da estrutura psicológica do seu autor, demarcou o prenúncio do que viria a desembocar no nazismo. Nietzsche teria sido o primeiro do seu povo a que se tem notícia, a se contagiar com essa onda simbolizada em Wotan, que no seu caso, não o levou a guerra, mas o implodiu. Quando declarou que Deus estava morto, foi porque sentiu a sua partida.

No Seminário Visions, Jung argumentou que *Assim falava Zaratustra* foi uma reinterpretação moderna da morte de Pan, a versão da antiguidade da 'morte de Deus'. E de acordo com Jung, a morte do antigo deus grego sinalizou o fim de um tipo de consciência, à medida que uma forma de religião declinava e outra, o cristianismo, surgia para ocupar o seu lugar (BISHOP, 1995, p.259).

Como podemos perceber, *Assim falou Zaratustra*, foi um prato cheio para Jung alegorizar a sua teoria dos arquétipos. Para Bishop, ao insistir nas implicações dionisíacas, “Jung está sugerindo que a doutrina do Eterno retorno é uma garantia de vida nova”, mas não no sentido de uma repetição sem fim da mesma, e sim de um retorno prometido da divindade, e que qualquer que seja a forma de retorno (cósmica ou psicológica), a divindade que retorna tanto na visão de

Nietzsche quanto na de Jung, é Dioniso. Se concordarmos com esta conclusão de Bishop, a morte de Pan, em resumo, refere-se a um renascimento dionisíaco. Mas se aderirmos à perspectiva de Hillmann de que não há um só deus e muito menos hierarquia entre eles, será mesmo que o deus que sempre retorna é Dioniso? Poderia a doutrina do Eterno retorno nietzschiano se resumir ao retorno de Dioniso?

Ainda navegando pelo universo psicológico de Nietzsche exposto em *Zaratustra*, Jung chega a conclusão de que a serpente e a águia presentes na obra, simbolizam o ciclo do Eterno retorno. A sua interpretação é amparada na ideia de que o verme é a forma mais primitiva de vida, sendo capaz de se desenvolver até alcançar a forma do seu oposto direto que neste caso seria a criatura pássaro. Sendo assim, a águia e a serpente, os dois animais de *Zaratustra*, simbolizam o Eterno retorno devido a esta alegoria de transformação em que um animal que se rasteja como a serpente, tem a possibilidade de evoluir para a condição de um animal que voa e novamente retornar para a sua condição primitiva. Esta simbologia lembra bastante a metamorfose da lagarta em borboleta, mas poderíamos também traçar um paralelo entre o inconsciente e a consciência, no qual a águia representa a busca pela altura, pelo voo elevado e pela superação dos limites, simbolizando o potencial humano para alcançar um estado superior de existência, e a serpente simboliza o aspecto terreno e instintivo da existência, com o seu rastejar no solo, representando as paixões e impulsos básicos do ser humano, bem como a necessidade de voltar às origens e reconectar-se com os instintos primordiais. Este é o anel dos anéis, que na sistematização de Neumann do modelo psíquico junguiano, se equivale ao uroboros. Em termos psíquicos, o Eterno retorno é este vai e vem que não cessa e nos dá a possibilidade de se refazer, retornando à caverna onde se encontram todos os deuses que Jung passou a entender como arquétipos. Pois como vimos, através da argumentação de Hillmann, o nosso processo de refazimento não pode está atrelado a um único deus, que neste caso seria Dioniso, a não ser que ele se faça presente aos pedaços, através da Vontade de potência como nos indica Jung com outras palavras, apesar de não aderir a este conceito nietzschiano. “A provocação do conflito é uma virtude luciferina, no sentido próprio da palavra. O conflito gera o fogo dos afetos e emoções e como todo fogo, este também tem dois aspectos, ou seja, o da convulsão e o da geração da luz” (2000, p.105).

Apesar de se opor à ideia de estruturas estabelecidas, o pensamento nietzschiano acaba reconhecendo a existência de padrões recorrentes ao abordar o conceito do Eterno retorno como uma nova oportunidade para velhas possibilidades. Em sua obra *Além do Bem e do Mal (1886)*, no capítulo Sentenças e Interlúdios, o filósofo apresenta diferentes tipos psicológicos ao analisar a conduta das mulheres, dos artistas, dos cientistas, dos sábios, religiosos, poetas, eruditos, homens superiores e espíritos livres. Estes são exemplos de tipos recorrentes em todas

as épocas, suscetíveis a retornar em todos os tempos e lugares. Embora não se dedique a elucidar estruturas específicas, ao apontar a recorrência de padrões comportamentais percebidos em certos tipos específicos de indivíduo, acaba sugerindo implicitamente a existência de uma estrutura psíquica que possibilita esses impulsionamentos padrão.

Como já destacamos, o interesse pela simbologia mitológica corresponde a um terreno em comum entre Nietzsche e Jung. Bishop salienta que a teoria arquetípica de Jung e a sua noção de espírito (*Geist*), estão em dívida com Nietzsche, não no nível conceitual, mas em um nível mais literário da imagem. Em uma de suas abordagens sobre os arquétipos, Jung indica que estes atuam por compensação para suprir a ineficiência da consciência no que diz respeito ao equilíbrio psíquico. Nas especulações psicológicas de Nietzsche, também é possível identificar este mesmo tipo de abordagem que remete a uma atividade de compensação, com a diferença de que o filósofo não aponta para a estrutura específica que envolve este processo como faz o psiquiatra suíço. “Nós, homens modernos, sentimos precisamente o inverso: quanto mais interiormente rico o homem se sente hoje, quanto mais polifônica a sua subjetividade, tanto mais poderosamente age sobre ele o equilíbrio da natureza” (NIETZSCHE, 2000, p.52).

Mais uma vez, Nietzsche implicitamente nos sugere que há uma estrutura que sustenta o nosso processo de refazimento e Jung praticamente repete as palavras de Nietzsche em sua palestra de 6 de fevereiro de 1935 sobre “*Von den Verachtern des Leibes*” [Sobre os Desprezadores do Corpo], quando afirma que um retorno ao corpo pode levar a uma renovação do espírito. Outra afinidade entre Nietzsche e Jung está na concepção de que não há um centro fixo no inconsciente. Ambos questionam a ideia de um Eu central ou de uma identidade unitária e sustentam a pluralidade e a multiplicidade da psique. A perspectiva arquetípica junguiana reconhece que a psique é constituída por uma diversidade de arquétipos, imagens e complexos que operam de maneira dinâmica e muitas vezes contraditória. Não há uma única essência ou um único centro que defina a identidade ou a experiência psíquica. “Perguntar-se-á naturalmente se o inconsciente também possui um centro. Eu não ousaria pensar em um princípio dominante no inconsciente, análogo ao eu. Na realidade tudo sugere o contrário. Se existisse um tal centro, poderíamos quase esperar sinais regulares de sua existência” (JUNG, 2000, p.270). Em vez disso, para Jung, a psique é um campo complexo e em constante movimento, onde múltiplos arquétipos coexistem e interagem. Essa compreensão pluralista e multifacetada do inconsciente em Jung, aproxima-se da visão de Nietzsche, que também desafia a noção de uma identidade fixa e linear.

A concepção de ambos os autores de que não há um centro no inconsciente, encontra ressonâncias com Hillman e a sua visão de que há uma pluralidade de deuses ao invés de um único deus, e de que não há uma hierarquia entre esses deuses. Esta variedade de deuses à qual

Hillman se refere, imediatamente se correlaciona com a diversidade de arquétipos, imagens e complexos mencionada por Jung. A operação dinâmica entre essas imagens, muitas vezes contraditórias, se aproxima bastante da dinâmica apontada por Nietzsche com a sua tese da Vontade de potência. Se considerarmos que os deuses aos quais Hillman se refere correspondem aos arquétipos junguianos, a ausência de hierarquia entre eles pode ser explicada pelo movimento da Vontade de potência, e se concordamos com Nietzsche, Jung e o próprio Hillman de que não há um centro no inconsciente, embora Jung considere que há um centro egóico que identificamos por Eu, o projeto de *tornar-se o que se é* de Nietzsche e a proposta de individuação de Jung sempre será um processo de refazimento que visa o equilíbrio psíquico entre o inconsciente e a consciência, pois na medida em que esta última vai ganhando asas, a necessidade de retornar à caverna se impõe, e se tomarmos como referência a caverna de Zaratustra como fez Jung, compreenderemos que para voar, é preciso também rastejar.

## CAPÍTULO VII – JUNG MAIS PRÓXIMO DE NIETZSCHE

### VII.1 - A estrutura psíquica sistematizada por Jung a partir de Dioniso e Apolo

No entendimento de autores como Bishop e Huskinson, os impulsos apolíneo e dionisíaco podem ser considerados o fundamento a partir do qual Jung desenvolve a sua própria concepção de impulsos opostos. O impulso dionisíaco corresponde ao que Jung viria a denominar extroversão e o impulso apolíneo ao que autor denominou introversão. No percurso desta empreitada, Bishop nos atenta para os equívocos do psiquiatra ou até mesmo para a interpretação tendenciosa do par Dioniso e Apolo, relatando que num artigo de 1913, o autor toma este par para ilustrar o seu conceito de introversão e extroversão e exemplifica a sua efetividade associando Apolo à nossa capacidade de sonhar, onde o indivíduo está imerso em um universo estritamente pessoal, e Dioniso, com o êxtase que impulsiona o indivíduo a se lançar na direção da multiplicidade do mundo objetivo. Outra alegoria utilizada pelo autor, é a da citação feita por Nietzsche de Schopenhauer da imagem de um homem solitário num barco, simbolizando o princípio de individuação que é realizado por conta de Apolo. Nesta ilustração, Dioniso é associado ao mar, que simboliza o mundo em sua totalidade. Para Bishop, o equívoco de Jung ocorre quando ele faz uso do trecho de *O Nascimento da Tragédia*, que se refere ao rompimento do véu de maia protagonizado por Dioniso rumo à unidade primordial, e interpreta tal extravasão dionisíaca como um rumo a uma multiplicidade de objetos. O comentador acrescenta, que o que ocorre é justamente ao contrário, ou seja, uma unidade mística e não uma multiplicidade é revelada ao extasiado. Mais adiante, Bishop absolve Jung de suas faltas por reconhecer que o psiquiatra ajusta suas concepções a este respeito com mais coerência na sua versão final da abordagem sobre os tipos de 1921.

Nesta abordagem atualizada, é notório que Jung dá prosseguimento à compreensão de Nietzsche de que o Eu é concebido por uma hierarquia de impulsos e que por conta disso há sempre uma tarefa dominante. Com base nesta deixa nietzschiana, Jung conclui que para cada função psíquica predominante num indivíduo, haverá uma função auxiliar ou menos desenvolvida, podendo vir a atuar de forma compensatória justamente por ser oposta à função que predomina. Como podemos ver, é na esteira deste universo psíquico de oposições, que Jung desenvolve o seu conceito de extroversão e introversão, que a esta altura são elucidados pelo movimento da libido.

O que caracteriza a extroversão é o fato de a libido fluir predominantemente em direção

ao objeto. No caso da introversão, a libido recua diante do objeto. São esses dois movimentos desta energia psíquica em relação ao objeto que vão definir o indivíduo do tipo extrovertido e o indivíduo do tipo introvertido. Entretanto, devido à própria condição inerente do funcionamento psíquico que se encontra em movimento por conta de impulsos opostos, sempre haverá, como já destacamos, um mecanismo de compensação, que no caso do extrovertido ocorre quando uma corrente energética inconsciente se volta para a interioridade do sujeito, e no caso do introvertido, se dirige em direção ao objeto. É importante esclarecer que a corrente energética que se contrapõe ao direcionamento do fluxo energético que predomina e caracteriza o indivíduo como um tipo específico, é denominada inconsciente exatamente por não preponderar no sujeito, e neste sentido é entendida desta forma por ser menos desenvolvida, ao passo que o movimento predominante é compreendido como consciente.

Leiter (2002), ressalta que Nietzsche via seus empreendimentos teóricos como contribuições que deveriam avançar com o apoio da investigação empírica. Boa parte da obra de Jung indica que o psiquiatra tenha levado a cabo este intento de Nietzsche, e isto fica mais explícito no decorrer do desenvolvimento da sua teoria dos tipos. Partindo de Dioniso e Apolo para fundamentar o seu conceito de extroversão e introversão, encontramos em suas investidas de 1921 sobre os tipos, a tentativa de encontrar explicações biológicas para as possíveis origens destas duas formas distintas de orientação do sujeito.

Biologicamente falando, a relação entre sujeito e objeto é sempre uma relação de adaptação. Cada relação dessas pressupõe efeitos modificativos de um sobre o outro. Essas modificações constituem a adaptação. As atitudes típicas para com o objeto são, portanto, processos de adaptação. A natureza conhece dois caminhos fundamentais diferentes de adaptação que tornam possível a sobrevivência dos organismos vivos: um caminho é a enorme proliferação, mas com relativamente pouca força defensiva e curta duração de vida; o outro é a dotação do indivíduo com inúmeros meios de autoconservação, mas com relativamente pequena proliferação. Parece-me que este contraste biológico não é apenas o análogo, mas o fundamento geral de nossos dois modos psicológicos de adaptação (JUNG, 1991, p.317).

Para o psiquiatra, são esses dois modos de adaptação que provavelmente dão origem ao tipo extrovertido e ao tipo introvertido, pois no primeiro, a libido lança-se livremente em direção ao objeto, e no segundo, recua como se o objeto ameaçasse o indivíduo. Esta noção de ameaça estaria diretamente ligada à ancestralidade dos organismos que garantia a sua adaptação por meio da autoconservação. Isto remete imediatamente à concepção de Nietzsche, muito influenciada, segundo Leiter, pelos materialistas alemães da década de 1850 de que o comportamento consciente dos indivíduos pode ser explicados em grande parte ou até mesmo

em sua totalidade pela sua fisiologia.<sup>88</sup>

Se em termos biológicos a relação entre sujeito e objeto se refere sempre a uma questão de adaptação, cada indivíduo irá se orientar pelos dados que o mundo externo lhe apresenta. Neste processo, o que vai diferenciar o extrovertido do introvertido é que para o primeiro a objetividade da realidade será mais decisiva para a sua orientação e isso se reflete no seu comportamento diante do mundo. No segundo, também há uma interação com os dados objetivos, mas estes não serão decisivos para a sua orientação, pois é a sua vida consciente íntima que irá guiá-lo perante a realidade que o convoca.<sup>89</sup>

## VII.2 - O afastamento de Jung em relação a Freud e Adler e a sua aproximação da Vontade de potência nietzschiana

Para Jung, reduzir o Eu à submissão do impulso sexual como fez Freud, ou identificá-lo como o centro do poder que se sobrepõe aos instintos coletivos como fez Adler, são deduções que desconsideram o fato de que há uma variedade de impulsionamentos tão imponentes quanto estes no forjar do indivíduo. Com este ponto de vista, Jung se afina completamente com a Vontade de potência nietzschiana, embora insista em levar adiante a sua missão de compreender as implicações do dionisíaco sustentando-se no conceito da Vontade schopenhaueriana.

Há pessoas cujo Deus é a barriga e para outras ele é o dinheiro, a ciência, o poder, o sexo etc. Toda a psicologia do indivíduo, ao menos em seus aspectos essenciais, varia conforme a localização do bem supremo, de sorte que uma teoria psicológica baseada exclusivamente em um instinto fundamental, como poder ou sexo, só pode explicar traços de importância secundária quando aplicada a um indivíduo com outra orientação (JUNG, 1991, p.58).

Ainda que se entenda a pluralidade de interesses do sujeito como uma capilarização do

---

88 “Nietzsche acrescenta a essa ideia materialista a ideia proto-freudiana de que a vida psíquica inconsciente da pessoa é também de suma importância na determinação causal da vida e comportamento conscientes. Dessa forma, como tenho defendido, Nietzsche aceita o que chamaremos de “Doutrina dos Tipos” (Leiter, 1998), de acordo com a qual: ‘Cada pessoa tem uma constituição psicofísica fixada que a define como um *tipo* particular de pessoa’” (LEITER, 2017, p.30).

89 “Como sabemos, cada qual se orienta pelos dados que o mundo externo lhe fornece; mas isto pode acontecer de maneira mais ou menos decisiva. Alguém se deixa condicionar, pelo fato de estar frio lá fora, a vestir o casaco; outro, por querer aumentar sua resistência, acha isto desnecessário. Alguém admira o novo tenor porque todo mundo o admira; outro não o admira, não porque o deteste, mas porque acha que o fato de todos o admirarem não é motivo suficiente para que seja digno de admiração. Alguém se submete às situações dadas porque a experiência mostra que não é possível agir de outra forma; outro está convencido de que, mesmo tendo sido assim mil vezes, a milésima primeira vez pode ser diferente, etc. O primeiro se orienta pelos fatos que o mundo exterior fornece; o último se reserva uma opinião que se interpõe entre ele e o dado objetivo” (JUNG, 1991, p.319).

impulso sexual, do modo como é sustentado pelo próprio Freud<sup>90</sup>, reduzir a psicologia dos indivíduos a um mesmo impulso, para Jung, é extremamente inconcebível. Esta concepção, demonstra a proximidade de Freud com a tese da Vontade schopenhaueriana, no ponto em que esta lhe serve de fundamento para o desenvolvimento do seu conceito de libido. Em seu empreendimento que o leva a se afastar de Freud e Adler, Jung poderia ter utilizado como contra-argumentação a tese da Vontade de potência nietzschiana devido à pluralidade de impulsionamentos que ela sugere, cujos efeitos pressupõem um impulso dominante que varia de um indivíduo para outro como sustenta Jung na citação acima. Mas apesar de não se utilizar desta tese para justificar o seu afastamento em relação às concepções de seus colegas, é muito evidente a proximidade que resguarda com Nietzsche.

A visão “oficial” de Nietzsche (por estranho que isso possa parecer) é que nosso mundo é um mundo de necessidades de ocorrências *particulares* [*token necessities*], e não necessidades legais [*lawful*], e que isso é verdadeiro mesmo se as pessoas são de diferentes *tipos*: os *tipos* interagem com o ambiente de um modo que não é governado por leis (LEITER, 2017, p.29).

Leiter atesta que para Nietzsche cada indivíduo é inteiramente singular em sua maneira de interagir com o mundo, e isto vem a reforçar a ideia de Jung de que cada pessoa possui uma valoração diferente conforme o bem que lhe é supremo. Esta pluralidade de interesses que move o bicho homem, no sistema junguiano, desponta como fruto da sua decisão em definir a diferença entre a sua abordagem da psicologia e as de Freud e Adler. É no decorrer desta empreitada, que acaba desenvolvendo a sua teoria dos tipos psicológicos, e desta vez, deixa explícita a sua proximidade com Nietzsche como já destacamos no uso que fez de Dioniso e Apolo para ilustrar a sua concepção de extroversão e introversão. Antes disso, também é possível destacar a sua proximidade com o filósofo em meio às suas especulações a respeito da barbárie como um vetor que define o tipo unilateral. Para além destas confluências, a tipologia psicológica junguiana, ao estilo de Nietzsche, se fundamenta em observações concretas. Ao longo de toda a sua obra, Nietzsche não se isenta de citar tipos passíveis de serem observados em nosso entorno e ao longo da história, além de sugerir tipos idealizados como os *espíritos livres* e o *Übermensch*. Esta constatação de que há uma referência a determinados tipos na obra de Nietzsche, pode em alguma medida contradizer a sustentação de Leiter, de que para Nietzsche nem mesmo os tipos são governados por leis e sim por necessidades particulares. Todavia, para Nietzsche, assim como para Jung, a possibilidade de determinados padrões psicológicos se repetirem não é descartada, e isto não significa que dentre estes indivíduos que

---

<sup>90</sup> Freud acreditava que o impulso sexual, ou libido, é uma energia que pode ser direcionada para diferentes atividades e interesses ao longo da vida.

se assemelham como tipos, não haja demandas estritamente pessoais.

Os indícios da tipologia nietzschiana são observáveis até mesmo quando o filósofo compara o temperamento do povo alemão com o temperamento dos demais povos. Este tipo de observação o leva à compreensão de que tais diferenças consistem em uma construção histórico-cultural que, quando levada para a esfera individual, pode lançar luz sobre a tipologia do indivíduo cujas inclinações certamente estarão atreladas ao que os seus antepassados vivenciaram. No desenvolvimento da sua teoria dos tipos, Jung também leva em conta este arcabouço histórico, e dá um passo além ao tentar compreender como esta história trafega no indivíduo em termos de tendências através de determinadas estruturas psíquicas, uma vez que são estas estruturas que possibilitam a manifestação dessas tendências. Nesta acepção, extroversão e introversão são tendências e os arquétipos do inconsciente coletivo podem ser classificados como componentes da estrutura possibilitadora.

Para Jung, além das tendências do Eu à extroversão ou à introversão em sua relação de adaptação diante da realidade objetiva, o sujeito conta com quatro funções psíquicas básicas. São elas a sensação, a intuição, o sentimento e o pensamento. Cada uma dessas funções se faz presente em todo e qualquer indivíduo, mas sempre haverá uma que predomina de modo a enquadrá-lo como um tipo específico.<sup>91</sup> Mais uma vez, podemos observar a lógica nietzschiana que aponta para uma tendência particular no sujeito devido a um impulso dominante. Curiosamente, Jung toma o próprio Nietzsche como um exemplo destes tipos, o classificando como um tipo intuitivo.

Levando em consideração a conclusão de Jung de que toda nossa estrutura psíquica está a serviço da nossa adaptação à realidade, e atentando-se para o fato de que a realidade não se resume à objetividade que nos cerca, correspondendo também à nossa interioridade, as funções psíquicas junguianas são ferramentas que nos auxiliam nesta interação/adaptação para com estas duas realidades. Dito isto, a habilidade de intuir, por exemplo, pode ser direcionada para o mundo externo ou interno. A maneira como Nietzsche expõe as suas ideias, e a profundidade de suas observações, levaram Jung a classificá-lo como um tipo intuitivo introvertido.

O fato de NIETZSCHE enfatizar, por um lado, a função psicológica da intuição e, por outro, a função da sensação e do instinto, é característico de sua própria psicologia pessoal. Deve-se reconhecê-lo como tipo intuitivo, com tendência para o lado introvertido. Em favor da primeira, fala sua arte de produção eminentemente intuitivo artística, da qual é característica a obra *O Nascimento da Tragédia* e ainda mais

91 “Todos possuímos as quatro funções, entretanto sempre uma dentre elas se apresenta mais desenvolvida e mais consciente que as três outras. Daí ser chamada função principal. Cada indivíduo utiliza de preferência sua função principal, pois manejando-a consegue melhores resultados na luta pela existência. O leão ataca com as garras e o crocodilo abate sua presa com a cauda, exemplifica Jung. Uma segunda função serve de auxiliar à principal, possuindo grau de diferenciação maior ou menor. A terceira quase sempre não vai além de um desenvolvimento rudimentar e a quarta permanece, de ordinário, num estado mais ou menos inconsciente. Por este motivo é denominada função inferior” (SILVEIRA, 1981, p.47).

característica sua obra principal *Assim falou Zaratustra*. Seu lado intelectual introvertido é comprovado pelos escritos aforísticos que, apesar da forte conotação sentimental, mostram o acentuado intelectualismo crítico à moda dos intelectuais franceses do século XVIII. Sua falta de moderação racional e concisão apontam-no como tipo intuitivo em geral. Nestas circunstâncias, não surpreende que, em sua primeira obra, dê proeminência inconsciente à sua psicologia pessoal. Isto é bem próprio da atitude intuitiva que percebe o exterior através do interior, mesmo às custas da realidade. Graças a esta atitude ele adquiriu profundo conhecimento das qualidades dionisíacas de seu inconsciente, cujas formas brutais, enquanto o sabemos, só atingiram a superfície de sua consciência após a manifestação de sua doença, ainda que se tivessem apresentado em seus escritos através de várias alusões eróticas. É muito lamentável, pois, do ponto de vista psicológico, que fragmentos de escritos - tão significativos neste particular - encontrados em Turim, após o surgimento de sua doença, tenham sido destruídos por escrúpulos morais e estéticos (JUNG, 1991, p.146).

A intuição, assim como a sensação, são classificadas pelo psiquiatra suíço como funções irracionais. Isto significa que elas não julgam, apenas constataam dados da realidade. A sensação é a função que nos coloca em contato com a realidade objetiva através da constatação da presença das coisas. É a nossa primeira forma de perceber o objeto, que pode ser externo ou interno.<sup>92</sup> A intuição é a nossa capacidade de antecipar a leitura da realidade enxergando possibilidades para além do que pode ser constatado pela sensação. É uma espécie de luz que se acende para nos alertar quando um saber inconsciente se revela.

As funções racionais, ficam por conta do pensamento e do sentimento. Para Jung, essas duas funções são judicativas, e por isso são classificadas como racionais. Neste contexto, é preciso entender que o que caracteriza a racionalidade é o fato desta se guiar por parâmetros. É desta forma que o pensamento e o sentimento julgam; com base em parâmetros que lhe permitem discriminar uma coisa da outra. O que diferencia o pensamento do sentimento, é que o julgamento do primeiro confere significado aos objetos, enquanto o segundo decide o valor que estes têm para nós. De acordo com Silveira (1981), a lógica do sentimento é a lógica do coração.

Para Jung, a realidade é um *esse in anima*,<sup>93</sup> pois o que seria a realidade, se não for uma realidade em nós? O autor compreende que a realidade não é dada exclusivamente pelo mundo objetivo das coisas e nem tampouco pelo exclusivo mundo das ideias, mas pela mútua combinação de ambos em todas as suas variantes. Nesta eterna combinação, a impressão sensível e a força das ideias, só são possíveis por conta de uma atividade vital e específica do que Jung compreende por psique. A psique é o todo em interação. Coisa e ideia numa mútua relação de sustentação. No seu entender, e nisso se afina inteiramente com Nietzsche, todo

<sup>92</sup> Uma dor física como uma dor de cabeça ou até mesmo um calafrio, podem ser considerados como exemplos de dados internos constatados pela sensação.

<sup>93</sup> “O que é a realidade se não for uma realidade em nós, um *esse in anima*? A realidade viva não é dada exclusivamente pelo produto do comportamento real e objetivo das coisas, nem pela fórmula ideal, mas pela combinação de ambos no processo psicológico vivo, pelo *esse in anima*” (JUNG, 1991, p.63).

processo vital é um ato de criação contínua, pois toda esta atividade autônoma, não pode ser considerada mera ação reflexiva das constatações, ou seja, das impressões sensíveis, como também não pode ser um órgão executor das ideias eternas - as famosas ideias platônicas.

Ao compreender a realidade como um processo de criação contínua, Jung está inteiramente de acordo com Nietzsche e a sua Vontade de potência, embora considere a fantasia, como o ato criativo que multiplica a realidade continuamente. A fantasia para Jung, é o que interliga todas as funções psíquicas. Neste reino da fantasia que nos encontramos imersos, estamos submetidos a fantasias primordiais que sustentam determinados padrões, a exemplo da experiência cognitiva específica da espécie humana, assim como às fantasias que são o produto último de tudo que acumulamos.

A psique cria a realidade todos os dias. A única expressão que me ocorre para designar esta atividade é *fantasia*. A fantasia é tanto sentimento quanto pensamento, é tanto intuição quanto sensação. Não há função psíquica que não esteja inseparavelmente ligada pela fantasia com as outras funções psíquicas. As vezes aparece em sua forma primordial, às vezes é o produto último e mais audacioso da síntese de todas as capacidades. Por isso, a fantasia me parece a expressão mais clara da atividade específica da psique. É sobretudo a atividade criativa donde provêm as respostas a todas as questões passíveis de resposta; é a mãe de todas as possibilidades onde o mundo interior e exterior formam uma unidade viva, como todos os opostos psicológicos. A fantasia foi e sempre será aquela que lança a ponte entre as exigências inconciliáveis do sujeito e objeto, da introversão e extroversão (JUNG, 1991, p.63-64).

Sendo um processo natural de ajuste do funcionamento psíquico e ao mesmo tempo condutor do processo de individuação, a fantasia sempre estará a se contrabalançar entre fantasias universais e estritamente pessoais. Jung acusa o cristianismo, assim como todo sistema fechado de religião, de reprimir a fantasia natural do indivíduo, ou seja, o produto do seu inconsciente, e substituí-lo pela religião e suas concepções simbólicas solidamente estruturadas. Ao seu ver, a simbologia religiosa tem este poder de suprimir o inconsciente do indivíduo, porque são configurações de processos inconscientes em forma típica. Isto quer dizer que tanto a simbologia pessoal natural do indivíduo quanto a simbologia cristã que é instaurada só são possíveis através de uma mesma estrutura, cujo produto pode ser configurado e transformado numa tendência universal. Neste sentido, podemos dizer que o cristianismo usurpou a individualidade das pessoas e a sua naturalidade comum, como o impulso dionisíaco, por exemplo, que em Freud é identificado como impulso sexual. Não é exatamente esta, a crítica que Nietzsche dirige à moralidade cristã?

A fantasia do próprio Cristo, segundo Jung, foi aceita como universal, porque se tratava de uma fantasia em comum, presente no inconsciente de todos os indivíduos. O feito de Cristo foi ser arrebatado por elas e conseguir transmiti-las como suas. Ele não perdeu a sua

individualidade para estas fantasias.

Se Cristo houvesse entendido a fantasia em sentido concreto, tomando-a ao pé da letra, teríamos tido um louco a mais no mundo. Mas ele rejeitou o concretismo de sua fantasia e entrou no mundo como um rei a quem estão sujeitos os impérios do *céu*. Não foi um paranóico, como o demonstram seus êxitos. As idéias expressas, de tempos em tempos, por psiquiatras sobre a morbidade da psicologia de Cristo, nada mais são do que palavrório de cunho racionalista, longe de qualquer compreensão de processos semelhantes na história da humanidade. A forma pela qual Cristo apresentou ao mundo o conteúdo de seu inconsciente foi aceita e declarada obrigatória em geral. Todas as fantasias individuais perderam seu efeito e valor; foram perseguidas como heréticas, como no-lo atestam o movimento gnóstico e todas as heresias posteriores (JUNG, 1991, p.64-65).

Cristo, claramente, é um dos exemplos escolhidos por Jung para sustentar as suas concepções de inconsciente coletivo e de tipos psicológicos, onde os arquétipos correspondem às estruturas que abrigam o reino das fantasias universais. Mas o que cunha as fantasias estritamente pessoais? Os complexos, ou diferentes configurações dos arquétipos? Como as funções psicológicas típicas forjam os tipos? Como a história em comum da humanidade se desdobra em cada um? Até mesmo Nietzsche, em seu *Anticristo*, reconheceu a autenticidade de Jesus, elegendo-o, de certa forma, como um exemplar da sua proposta de *tornar-se o que se é*.<sup>94</sup>

A proposta dos tipos psicológicos de Jung, foi a alternativa encontrada pelo psiquiatra para se contrapor às concepções de Freud e Adler que reduzem à psicologia do Eu a um impulso dominante generalista. Esta proposta, inteiramente afinada com o pensamento nietzschiano, sustenta a ideia de que as singularidades dos indivíduos estão assentadas em bases múltiplas, coletivas e ao mesmo tempo estritamente pessoais. Partindo destas prerrogativas já apontadas por Nietzsche, Jung pretende demonstrar que cada indivíduo carrega em sua constituição psicológica uma história em comum e ao mesmo tempo única. As implicações desta história em comum no indivíduo, já haviam sido investigadas pelo psiquiatra, levando-o à sua tese dos arquétipos do inconsciente coletivo. Em sua proposta dos tipos psicológicos, o autor nos apresenta mais algumas ferramentas em comum que intermediam a interação do sujeito com a realidade. Tais ferramentas, denominadas funções psíquicas, nos auxiliam em nosso processo de adaptação diante do mundo, e o fato da predominância de uma delas variar de um indivíduo para outro definindo-o como um tipo, mantém Jung mais próximo da tese da Vontade de potência nietzschiana do que ele mesmo gostaria.

---

94 “Farei uma pequena regressão para explicar a autêntica história do cristianismo. — A própria palavra “cristianismo” é um mal-entendido — no fundo só existiu um cristão, e ele morreu na cruz. O “Evangelho” morreu na cruz. O que, desse momento em diante, chamou-se de “Evangelho” era exatamente o oposto do que ele viveu: “más novas”, um *Dysangelium*. É um erro elevado à estupidez ver na “fé”, e particularmente na fé na salvação através de Cristo, o sinal distintivo do cristão: apenas a prática cristã, a vida vivida por aquele que morreu na cruz, é cristã” ... (NIETZSCHE, 2006, p.59).

## CAPÍTULO VIII - TIPOS PSICOLÓGICOS

### VIII.1 - A influência de Nietzsche na teoria dos tipos psicológicos de Jung

Jung reconhece que foi influenciado pelas ideias de Nietzsche ao desenvolver sua teoria dos tipos psicológicos. Apesar de tomar para si alguns exemplos especificados pelo filósofo para embasar sua tese, o que vai mesmo lhe fornecer evidências mais concretas para sustentá-la, são as peculiaridades do próprio Nietzsche. Dentre essas peculiaridades, o que lhe chama bastante atenção é a capacidade intuitiva do filósofo, que pode ser observada principalmente em sua obra *Assim falou Zaratustra*. No seu entendimento, Nietzsche concretizou o método intuitivo que em Bergson não passou de uma proposta.

BERGSON propôs a intuição e a possibilidade de um método intuitivo. Mas ficou apenas na *proposta*. Falta a *prova* do método e esta não será fácil de produzir, ainda que BERGSON tivesse apresentado seus conceitos de élan vital (elã vital) e durée créatrice (duração criadora) como resultados da intuição. Abstraindo dessa concepção básica, intuitivamente considerada, que deriva sua justificação psicológica do fato de já ter sido uma combinação intuitiva corrente na antiguidade, sobretudo no neoplatonismo, o método de BERGSON é intelectualista e não intuitivo.

Em grau incomparavelmente maior usou NIETZSCHE a fonte intuitiva, libertando-se do puro intelecto na formação de seu arcabouço filosófico; mas usou-a de forma tal e em tão grande quantidade que seu intuicionismo ultrapassou em muito os limites de uma cosmovisão *filosófica* e levou a um feito artístico, em grande parte inacessível à crítica filosófica. Penso, evidentemente, no *Zaratustra* e não na coletânea de aforismos filosóficos que são passíveis de crítica filosófica, principalmente por seu método intelectualista. Se pudermos falar de um método intuitivo, então o *Zaratustra* de NIETZSCHE deu, a meu ver, o melhor exemplo dele e também demonstrou categoricamente que é possível focar os problemas de modo filosófico e não necessariamente de modo intelectual (JUNG, 1991, p.306).

Jung atribui a Schopenhauer e a Hegel, o posto de precursores do método intuitivo. Ele caracteriza Schopenhauer como um intuitivo sentimental, devido a sua capacidade de julgar a realidade com base em seus próprios sentimentos, e Hegel como um intuitivo ideal, que projetava na realidade o reflexo da sua idealização intuitiva. No entanto, argumenta que Nietzsche foi além desses precursores por ter conseguido se livrar do intelectualismo, pois apesar de Schopenhauer e Hegel apreenderem o conhecimento pelas vias intuitivas, a sua exposição é feita de forma intelectualista. Nietzsche por outro lado, apreende o conhecimento intuitivamente e consegue transmiti-lo praticamente da mesma forma em que o obteve, e este feito é possível devido à linguagem simbólica adotada, que reflete o seu processo de apreensão intuitiva.

Embora Jung considere o *Zaratustra* de Nietzsche como o melhor exemplo do uso da

fonte intuitiva, é possível observar ainda que em menor grau, a utilização que o filósofo faz do recurso simbólico proveniente deste método, desde o início da sua jornada filosófica. Em *O Nascimento da Tragédia*, por exemplo, Dioniso e Apolo despontam como representantes simbólicos da tensão dos opostos heraclitiana, promovendo a fantasia que sustenta a realidade. Se voltarmos às primeiras investidas de Jung sobre as conjecturas de Nietzsche que contribuíram para a sua tese dos tipos psicológicos, nos deparamos com o discurso do psiquiatra em torno das implicações que envolvem a questão da “besta louca”. Esta expressão empregada por Nietzsche, imediatamente nos sugere uma imagem, uma visualização, sendo capaz de nos dar uma noção imediata do que venha a ser barbárie, e este dado mais uma vez nos indica a recorrência do filósofo ao recurso simbólico típico do método intuitivo.

Jung praticamente espelha o diagnóstico feito por Nietzsche em sua *Genealogia da Moral* a respeito da domesticação imputada aos bárbaros germânicos pela moralidade cristã, ressaltando o seu caráter repressor que os dividiu em uma metade superior e uma inferior, reprimindo o lado escuro e domesticando a metade clara, tornando-a adequada à civilização, e segue argumentando que este estágio civilizatório é muito recente para este povo bárbaro e que na medida em que a visão de mundo cristã vinha perdendo sua autoridade inquestionável, ou seja, o seu poder de contenção, a besta louca começava a se pronunciar podendo a qualquer momento emergir com consequências devastadoras.

Se formos analisar com o devido recuo epistemológico, a ambivalência que tanto Nietzsche quanto Jung imputam às suas concepções de barbárie, perceberemos mais uma vez a presença da tensão dos opostos heraclitiana. Em *O Nascimento da Tragédia*, Dioniso é o excesso, o deus titânico sem forma que impulsiona a vontade, e Apolo é a contenção, a medida que individualiza Dioniso. A esta época Nietzsche traça uma distinção entre os gregos dionisíacos e os bárbaros dionisíacos. Embora ambos sejam impulsionados pelas energias primais, o grego dionisíaco conta com Apolo a serviço de sua transmutação, enquanto o bárbaro apenas dispõe de sua condição animal, e com este último, Nietzsche antecipa a imagem da besta louca que simbolizará as implicações do dionisíaco no contexto da *Genealogia da Moral*.

Na quinta seção de *Humano, Demasiado Humano* intitulada “Sinais de cultura superior e inferior”, o filósofo identifica um novo tipo de barbárie que emerge como resultado da baixa cultura, que se guardarmos as devidas proporções, afeta até mesmo a nossa sociedade contemporânea. Nesse contexto, Nietzsche se refere à falta de repouso que nos mantém constantemente frenéticos em busca do ganha pão. É importante ressaltar que tanto Nietzsche quanto Jung compreendem a barbárie como algo que nos priva da nossa autonomia. O homem moderno vinha se transformando cada vez mais em um tipo autômato que simplesmente reproduz a rotina que sustenta a máquina dos negócios. Essa condição representa um novo tipo

de barbárie para Nietzsche, pois resulta na perda da liberdade individual e na redução do ser humano a meros instrumentos de um sistema mecânico.

Em *Aurora*, na seção “A Busca pela Distinção”, Nietzsche estabelece um contraponto entre a barbárie do asceta, que o implode em sua própria dor por meio de sua renúncia, e o bárbaro que inflige esse mesmo tipo de dor aos outros. Em seguida, no mesmo texto, é feito um contraponto entre barbárie e conhecimento (*Erkenntnis*), no qual o filósofo lamenta o domínio deste último sobre o primeiro, chamando a atenção para suas graves consequências. Em escritos posteriores que viriam a compor a obra *Vontade de potência*, são apontados dois tipos de bárbaros: o que era anteriormente encontrado nas profundezas e o que vem das alturas. O que vem das alturas é simbolizado pelo fogo de prometeu, representando o nosso ímpeto para dominar o mundo e moldá-lo ao nosso gosto. Este contraponto é muito semelhante à observação de Jung quando ele se refere à metade escura reprimida pelo cristianismo e à metade clara domesticada para a civilização. Essa referência a uma metade clara domesticada e a uma metade escura reprimida, pressupõe uma ambivalência a priori que assume o caráter de barbárie quando se tornam unilateralidades que se confrontam.

São com as questões levantadas a partir de *O Nascimento da Tragédia*, que Jung irá tentar aprofundar as implicações do dionisíaco que Nietzsche tentava nos alertar. É daí que vem o conceito de Inconsciente coletivo de Jung. O dionisíaco é a porção em comum da natureza. Com Dioniso, somos natureza, somos besta fera, e graças a Apolo podemos multiplicar a vida com uso de sua força. Apolo é o reino das fantasias, das imagens que recriam a realidade. A realidade humana, sem dúvida, é muito diferente da dos bichos, e este diferencial, quem nos garante é Apolo. De certa forma, Apolo até se faz presente nos bichos, pois é quem garante o saber instintivo, mas nos homens, Apolo é o fogo de Prometeu, ou seja, o poder da criação. O fogo é a luz que acende e cria sombras. Com a luz do fogo, nasce o reino das fantasias, das projeções. Mas o que acendeu o fogo? A tensão dos opostos, promovendo a aparição que se dá pelo contraste entre a luz e a escuridão? Se concordarmos que a luz surgiu posteriormente, podemos considerar que a escuridão tem sido predominante desde o início. Dioniso é a simbologia da energia primal, de modo que é o representante direto do lado escuro. Apolo simboliza o fogo de prometeu que tem a sua chama acesa pelo ardor de Dioniso.

Esta fusão entre Dioniso e Apolo, no bicho homem deu a luz à cultura, e este é o foco de Jung: discutir as condições problemáticas em que ocorre o desenvolvimento cultural, já perscrutadas por Nietzsche em sua *Genealogia da moral*. A metade clara e a metade escura, que um dia foi reprimida em nome da civilização pelo cristianismo, já havia passado tempo demais na repressão. O dilema que se apresenta para Jung é o seguinte: entendendo-se que barbárie é um ímpeto unilateral que usurpa a autonomia do sujeito, e que a sociedade forjada pelo

cristianismo tinha se tornado bárbara por supervalorizar a cognição reprimindo a pura natureza (Dioniso), acarretando em arroubos como a histeria, demais neuroses e as guerras, a questão que se levantava era como liberar a besta louca sem promover uma catástrofe. “Quando isso ocorre no indivíduo, ocorre uma revolução psicológica, mas também pode assumir uma forma social” (*JUNG apud BISHOP*, 1995, p.128).

Estas explorações das implicações sociais da psicologia do dionisiaco, são levadas adiante por Jung durante suas reflexões sobre os tipos psicológicos. Nesta pesquisa de 1920, Jung parte de dois tipos de bárbaros: o bárbaro oriundo do superdesenvolvimento de uma função psicológica diferenciada (a consciência criativa e repressora), e o bárbaro que não é outra coisa senão natureza. Os dois são unilaterais e isto os torna bárbaros. Jung considera a capacidade consciente de ser unilateral um sinal da mais alta cultura, “mas a unilateralidade involuntária, ou seja, a incapacidade de ser qualquer coisa além de unilateral, é um sinal de barbárie”(GW6 § 376/CW6 § 346) (*JUNG apud BISHOP*, 1995, p.132). Nesta acepção, a barbárie se configura como um descontrole, e neste contexto temos dois tipos de bárbaro: o que supervaloriza uma função e perde a sua autonomia para ela, e o que é puramente natureza reprimida, cuja explosão pode ser devastadora nos levando a um estado de pura barbárie.

## VIII.2 - A gênese das funções psíquicas

Como a natureza se sustenta em seu processo de auto-realização? Até então, o que podemos inferir, é que não há inércia. O fluxo da vida é constante. Jung teve a oportunidade de observar e testar as evidências desse fluxo em seus pacientes, e assim nos legou um arcabouço estrutural que visa clarificar as instâncias por onde este fluxo trafega. Arquétipos do inconsciente coletivo, complexos e funções psíquicas como a sensação, a intuição, o sentimento e o pensamento, são algumas destas instâncias que funcionam como canais especializados por onde trafega o fluxo universal promovido pela tensão dos opostos heraclitiana que Nietzsche atualiza para Vontade de potência.

Os embates típicos da Vontade de potência permeiam toda a estrutura psíquica apontada por Jung. Arquétipos se sobrepõem, se alternam e disputam soberania conforme as circunstâncias. Nesta mesma dinâmica prosseguem os complexos e as funções psíquicas básicas. Como podemos observar, a condição inerente para que todo o seu sistema psíquico continue em plena atividade, remete às tensões que caracterizam a Vontade de potência, e de certa forma, isso é atestado pelo próprio autor. “A oposição das duas dimensões da consciência é a expressão da estrutura contraditória da psique, a qual depende, enquanto sistema energético, da tensão entre opostos” (*JUNG*, 1991, p.264).

Levando-se em conta este universo da tensão dos opostos sugerido por Heráclito, que Nietzsche atualiza para Vontade de potência, e diante das evidências detectadas por Jung, podemos concluir que arquétipos, complexos e funções psíquicas, atuam sobre nós sem o nosso consentimento e disputam entre si um lugar de destaque. Esta conclusão nos leva ao fato de que no fundo, nenhum indivíduo tem as rédeas da sua própria construção. O que de fato pode fazer, é tentar desvendar quais são as suas inclinações e torná-las proveitosas. A proposta de *tornar-se o que se é* de Nietzsche, caminha nesta direção. No entanto, o filósofo nos alerta que no processo de tornar-se o que se é, não fazemos a mínima ideia de quem somos. Diante deste desconhecimento de si, a pergunta que se levanta para cada indivíduo é o que de fato lhe interessa e o que fazer para atender a este interesse.

Nietzsche e Jung nos auxiliam no entendimento de que somos uma pluralidade inerente e transcendente. Transcendente, não no sentido de transpassar para um mundo além, mas no de poder nos elevarmos para além da nossa condição inerente. Este além, nos é sugerido por Nietzsche através do seu *Übermensch*, um conceito que talvez não compreendamos totalmente, mas que pode nos servir de parâmetro para cultivar o que importa. Esta sugestão do filósofo indica o seu reconhecimento ao potencial que temos enquanto espécie. O dilema shakespeariano “ser ou não ser” não cabe na sua proposta de refazimento. Na sua compreensão, o ser estará sempre a se fazer a partir da sua inerência como possibilidade de transcendência.

Os arquétipos e as funções psíquicas assinaladas por Jung, fazem parte da inerência em comum da espécie humana. Estas estruturas e funções, ao mesmo tempo em que contribuem para forjar indivíduos típicos, também possibilitam uma individualidade inteiramente singular. Somos típicos e ao mesmo tempo singulares. Ao apontar alguns indivíduos com características típicas como professores, artistas e mulheres, Nietzsche nos indica compartilhar deste mesmo entendimento. As funções psíquicas junguianas, remetem ao nosso aparato de interagir com a realidade, ou seja, senti-la, percebê-la, compreendê-la e tocá-la. A função sensação é a ferramenta de interação mais primitiva e muito tem a ver com a concepção de Nietzsche a respeito do tato. Numa perspectiva evolucionista, a intuição certamente teria surgido posteriormente como uma memória que detém o registro de ocorrências que se tornam possibilidades sabidas, e que a partir de então podem passar a nos servir de alerta. Nesta ótica, a intuição seria a experiência adquirida através da sensação, que fica gravada como um engrama de Semon.

Sabemos, conforme Jung, que a sensação e a intuição não são funções judicativas, diferentemente do sentimento e do pensamento. Quanto aos parâmetros de julgamento destes últimos, não é difícil apontar quais os possíveis critérios adotados pelo pensamento em seu processo de avaliação. No caso do sentimento, podemos compreendê-lo como uma função

deste tipo, se compararmos, por exemplo, o que os argentinos sentem ao ouvir um tango e os brasileiros ao escutar um samba. Este exemplo nos indica que os parâmetros do sentimento se sustentam em uma espécie de memória afetiva que vai sendo internalizada pela cultura na qual o indivíduo está inserido. “Os sentimentos estão em sintonia com as situações objetivas e com os valores aceitos em geral” (JUNG, 1991, p.339). Jung não quer dizer com isso que o sujeito tenha clareza do seu julgamento através do sentimento. O que pretende nos informar é que o julgamento do sentimento é condicionado. Por outro lado, o julgamento do pensamento, apesar de também ser condicionado, conta com parâmetros mais fáceis de serem identificados devido ao seu teor imagético. É justamente esta clareza de percepção que o pensamento nos proporciona através das imagens, que o torna tão valorizado na cultura do homem moderno. Além do mais, de todas as funções mencionadas, o pensamento é a mais controlável, pois é possível que um indivíduo o direcione em torno de um objetivo. As demais funções são predominantemente espontâneas, embora possam ser condicionadas através dos símbolos, e este é o poder que tem a arte e as religiões.

Tomando o tipo sentimento extrovertido como um breve exemplo para a nossa análise, o que o caracteriza, tem a ver com a sua predisposição em se orientar a partir do que o dado objetivo é capaz de lhe fazer sentir. A realidade externa é o que irá orientar o seu julgamento. O papel da realidade neste processo, é se comunicar com a estrutura comunicante deste tipo, que resguarda uma inclinação inata de ser guiado por parâmetros externos que lhe permitem avaliar o dado objetivo, ou seja, o mundo como outro, através do que é sentido. Esta capacidade, identificada por Jung como sentimento extrovertido, é o que nos predispõe, por exemplo, a apreciar músicas, pinturas, peças de teatro e cultos religiosos.

Esta forma de sentir é responsável, em grande parte, pelo fato de tantas pessoas irem ao teatro, ao concerto ou à igreja, e o fazerem com sentimentos positivos, corretamente dimensionados. Também a ela devemos as modas e - o que é bem mais importante - a manutenção positiva e ampla de empreendimentos sociais, filantrópicos e culturais. Nisto o sentimento extrovertido se mostra fator criativo. Sem ele seria, por exemplo, inconcebível uma convivência social, bela e harmônica. Até aí o sentimento extrovertido é uma força atuante tão benfazeja e razoável quanto o pensamento extrovertido (JUNG, 1991, p.338).

Como vimos, o sentimento extrovertido, depende inteiramente do objeto para se manifestar. O objeto externo ao indivíduo é o que irá promover o sentimento. No sentimento introvertido, este objeto externo apenas estimularia o objeto interno do indivíduo, e este é quem promoveria o sentimento. Utilizamos aqui a terminologia objeto para se referir à subjetividade do indivíduo, com o propósito de ressaltar o fato de que a nossa interioridade é tão concreta em termos de presença quanto a realidade externa que entendemos por mundo.

O fato de sermos uma espécie sociável, está diretamente amparado nos nossos mecanismos em comum. As nossas faculdades da sensação, intuição, sentimento e pensamento nos torna semelhantes e únicos em nosso próprio reino. Jung, assim como Nietzsche, compreende que cada indivíduo é produto de uma história coletiva e pessoal. É este acúmulo que irá definir a singularidade do indivíduo.

Quanto mais retrocedermos na história, tanto mais veremos a personalidade desaparecendo sob o manto da coletividade. E quando chegamos à psicologia primitiva, nem vestígios encontramos do conceito de indivíduo. Em vez da individualidade, só acharemos relacionamento coletivo ou participação mística *participation mystique* (JUNG, 1991, p.27).

A vida gregária do primitivo forjou laços em comum para toda a humanidade. No parecer de Jung, este homem ainda não havia desenvolvido as funções sentimento e pensamento. Contava essencialmente com a faculdade da sensação para a sua sobrevivência. Devido a nossa capacidade de registrar nossas experiências como supõe os *engramas* de Semon, fomos ampliando a nossa capacidade de leitura da realidade e assim desenvolvemos a intuição, o sentimento e finalmente o pensamento. A medida em que o primitivo se deparava com a recorrência de determinadas situações, desenvolvia a habilidade de prever possibilidades através da intuição e de julgar tais situações através do sentimento. O diferencial da intuição, segundo o ponto de vista do próprio Jung, é que esta faculdade possui a prerrogativa de poder acessar imagens primordiais, o que nos permite a capacidade de enxergar para além do óbvio. Talvez por conta disso, a intuição seja tão primitiva quanto a sensação.

Filho legítimo da sensação, o sentimento desenvolve a sua capacidade de julgar com base no que atrai e no que repulsa o indivíduo, dando origem aos parâmetros que irão definir o bem e o mal, que num primeiro momento se encontram livres de perspectivas dogmáticas. De todas essas ferramentas que Jung classifica como funções psíquicas básicas, o pensamento é a mais tardia, por que como tal, necessita de conteúdo para espelhar. Os registros das vivências foram se acumulando em conteúdos imagéticos que irão servir de pano de fundo para o pensamento e do mesmo modo para o progresso da consciência.

### **VIII.3 - O tipo sensação**

Como nos atesta Jung, o tipo sensação, não tem tempo para a reflexão e muito menos para o desejo de dominar. A sua relação com o objeto é imediata e passageira, pois são as diferentes situações da existência que vão reger a sua atenção. Não há fidelidade a um objeto específico, cada nova sensação é o que importa. “Com frequência a sensualidade precipita o crescimento

do amor, de modo que a raiz permanece fraca e é facilmente arrancada” (NIETZSCHE, 2003, p.74).

A diferença entre os tipos sensação extrovertido e introvertido, é que o extrovertido é impulsionado pela intensidade da influência do objeto, enquanto o introvertido lida com o fator objetivo apenas como estímulo para a parcela subjetiva da sensação. Se por um lado o tipo sensação extrovertido possui um senso objetivo dos fatos extremamente desenvolvido a ponto de lhe colocar diante de um realismo inigualável, a sensação introvertida detém a capacidade de apreender melhor os planos de fundo do mundo físico do que a superfície, e isso é possível porque ao invés de sensualizar a realidade do objeto, sensualiza a realidade do fator subjetivo, que é composta por imagens primordiais.

A pergunta que se levanta quando Jung nos apresenta o seu diagnóstico dos tipos psicológicos, é: quais são os elementos constantes e as variantes que compõem cada indivíduo em termos de estrutura psíquica em comum da espécie humana? A pergunta pelo Eu do indivíduo sempre tenderá a levar em consideração o que este tem de constante ainda que se entenda que configure-se como uma construção. Se fôssemos nos amparar em ilustrações do tipo que o próprio Jung costuma utilizar, como a termodinâmica, por exemplo, substituindo-a por eletricidade, o Eu seria algo constituído por uma corrente contínua e outra alternada. Nesta ótica, o seu dilema seria lidar com esta duplicidade de correntes elétricas, o que de certa forma se aproxima do conceito de *self* junguiano que é ao mesmo tempo estritamente pessoal e coletivo. Nesta analogia, a corrente contínua seria de âmbito coletivo e a alternada estritamente pessoal.

As funções psíquicas classificadas por Jung como sensação, intuição, sentimento e pensamento, são contínuas por se fazerem presentes em todo e qualquer indivíduo, mas por alternarem de um indivíduo para outro em maior ou menor grau de atuação, já começam a indicar características pessoais, que até então não podem se enquadrar como estritas, devido ao fato de poderem atuar de modo a definir um tipo comum e não exclusivo. No caso do tipo sensação extrovertido, a constância que define o tipo é a relação genuína que este indivíduo tem com o objeto. Estes tipos são indivíduos práticos, com habilidades imediatas para manipular objetos, tocar instrumentos musicais, dirigir, nadar etc. O seu ímpeto natural é o de colocar a “mão na massa” sem cerimônias. Um músico com a sensação extrovertida a florada, é daqueles que aprende a música de ouvido e a reproduz em seu instrumento com fidelidade. Este tipo, caso fosse de orientação introvertida, escutaria a música e a reproduziria com um toque mais pessoal. Por responder melhor ao que percebe em sua própria interioridade, tal músico possui uma maior inclinação para a composição.

Na relação com os objetos, o tipo sensação extrovertido valoriza a aparência e o bom

gosto. Por ter a sensação aflorada, a sua percepção exige harmonia. Estes tipos são exímios decoradores funcionais, tudo para ele implica resposta imediata da sensação. Não se demora na contemplação. Requite, talvez, seja a característica mais próxima de descrevê-lo. “Veste-se bem, de acordo com as circunstâncias; come-se e bebe-se bem com ele e fica-se à vontade ou, ao menos, se entende que seu gosto refinado pode colocar certas exigências aos que o rodeiam. Consegue, inclusive, provar que vale a pena fazer algum sacrifício por amor ao estilo” (JUNG, 1991, p.346).

De acordo com Jung, a função diretamente oposta deste tipo é a intuição. O tipo sensação, diferentemente do tipo intuição, não tem tempo para enxergar possibilidades, apenas usufrui das sensações que lhe arrebatam. Isto remete ao fato, ressaltado por Jung, de que o sistema psíquico ao ser colocado em movimento pela tensão dos opostos, sempre estará sujeito a compensações. A intuição, no tipo sensação, é a sua compensação diretamente oposta. Este mecanismo de compensação é o que evita a tendência à unilateralidade, que quando se pronuncia, pode gerar uma relação conflituosa entre a função dominante que caracteriza o tipo e a função compensatória diretamente oposta. Este problema de unilateralidade pode ocorrer quando a vinculação ao objeto é levada aos extremos. São nestes casos, que a intuição entra em cena como uma espécie de superego impiedoso, capaz de desconstruir todo o encanto que liga a sensação ao objeto. Através da sua habilidade de prever possibilidades, a intuição, nestas situações, irá propor perspectivas desvantajosas de modo a desvincular o sujeito do objeto.

Sobretudo as intuições reprimidas entram em ação como projeções sobre o objeto. Nascem as suposições mais aventureiras. Tratando-se de objeto sexual, têm papel importante as fantasias ciumentas e estados de angústia. Em casos mais graves, desenvolvem-se fobias de toda espécie, e, sobretudo, sintomas de obsessão. Os conteúdos patológicos são de caráter particularmente irreal, muitas vezes de coloração moral e religiosa (JUNG, 1991, p.347).

Mulheres apaixonadas e obcecadas pelos seus parceiros, quando desenvolvem estas patologias, costumam achar que estão pecando e que irão ser punidas pela sua libertinagem. É interessante notar, que Jung atribui às intuições reprimidas o papel de forjar todo tipo de suposição, muitas vezes de coloração moral e religiosa. Mas se formos analisar certos casos com o devido cuidado, este tipo de suposição que emerge como censura ao deleite da sensação, nem sempre será uma atribuição de uma função diretamente oposta à do tipo em questão. Pois se levarmos em consideração que independente de fazer parte de um tipo psicológico em específico, qualquer pessoa é passível de se apegar a alguém obcecadamente e da mesma forma que o tipo sensação, também sofrer por conta de mecanismos de censura de cunho moral e religioso, chegaremos à conclusão de que esta atribuição de oposição não pode se resumir a uma

função psíquica diretamente oposta como é o caso da intuição em relação ao tipo sensação, podendo ocorrer também por conta de uma introjeção cultural que vai instalando no indivíduo sentimentos de culpa. Neste caso, a própria moralidade cristã inculcada no indivíduo é que vai atuar como mecanismo de repressão. Isto é observável em casos de indivíduos educados sob a rigidez de certos dogmas cristãos que quando se casam e finalmente podem exercer a atividade sexual, simplesmente não conseguem se permitir<sup>95</sup>.

A ideia de Jung de que a intuição é uma função que faz oposição à sensação, não pode ser sustentada de forma generalizada. Assim como reconhece que algumas funções podem ser auxiliares de outras, como no caso da sensação nos momentos em que serve de levantamento de dados para o pensamento, a intuição, bem pode servir à sensação como uma espécie de “farejadora” do que mais lhe interessa ou até mesmo do que é necessário evitar. Pois como o próprio Jung destaca, a intuição pode estar a serviço de possibilidades tanto grandiosas quanto mesquinhas. “A faculdade intuitiva, este nobre dom do homem, é sofisticação pessoal, bisbilhotice de todos os cantos e, em vez de dirigir-se para o mais amplo, vai para a mais estreita pequenez do excessivamente humano” (JUNG, 1991, p.347). Apesar de aqui, estar se referindo à atuação da intuição como opositora da sensação, destacando o seu direcionamento para a estreita pequenez do excessivamente humano, Jung não deixa de ressaltá-la como nobre dom do homem, e é nesta qualidade que esta faculdade pode muito bem funcionar em sintonia com a sensação. Além do mais, todo este contraponto da intuição à sensação que desponta como uma segunda personalidade quando o primado da sensação se excede a ponto de suprimir o sujeito, não se restringe à faculdade intuitiva, podendo se estender também à atividade do pensamento e do sentimento que nestes quadros se manifestam desvirtuados num primitivismo doentio, repleto de julgamentos censores e vazios.

Como vimos, as contraposições entre as distintas funções psíquicas, não podem ser tão lineares. Desta mesma forma, um indivíduo não pode ser definido pelo seu tipo. Se optasse por esta conclusão, Jung estaria sendo tão redutor quanto Freud e Adler ao submeter o Eu às suas respectivas crenças. Ao examinarmos minuciosamente a sua proposta dos tipos psicológicos, podemos afirmar de imediato que a tensão dos opostos presente em qualquer que seja o ajuste da personalidade, ocorre principalmente entre os polos da introversão e da extroversão. Cada um de nós enfrenta essa dualidade que enriquece nossas experiências. Mesmo que o indivíduo seja do tipo extrovertido, não há um sujeito desprovido de sua percepção interior, pois ainda que a extroversão prepondere, a sua percepção de si sempre estará amparada de alguma forma em sua interioridade. É daí que surgem as possibilidades de identificação do indivíduo com o mundo ao seu redor, que ocorrem quando o seu mundo de dentro se procura no mundo de fora.

---

<sup>95</sup> O pastor e então Deputado federal Henrique Vieira relata em um programa de entrevista televisiva que tal bloqueio ocorreu com ele quando se casou.

Se nos apoiarmos no fato de que a verdadeira disputa se dá entre a introversão e a extroversão, todas as funções psíquicas podem se opor entre si para além das oposições mais comuns destacadas por Jung. Um exemplo disso pode se dá numa situação em que um tipo pensamento introvertido esteja diante de algo ou de alguém que lhe desperte a mais extrema sensação e ao mesmo tempo em que se entrega a esta função é reivindicado a se voltar para o universo pensante de sua interioridade. Nesta ilustração, temos o pensamento em disputa com a sensação, mas a depender da situação, pode suceder entre as demais funções.

Como já ressaltamos, uma função como a intuição, pode auxiliar ou sabotar a sensação e exercer o mesmo papel em relação ao pensamento e ao sentimento. A maneira como estas funções irão interagir, sempre estará atrelada à predisposição histórica do indivíduo agregada ao acúmulo oriundo de suas experiências da vida em curso. Os tipos predefinidos, de acordo com a sua função psíquica predominante, podem ser considerados como um tipo específico, uma vez que já apresentam suas próprias tendências intrínsecas. No entanto, ao mesmo tempo, aqueles que pertencem a esses tipos têm à sua disposição uma ampla gama de possibilidades de interação entre estas diferentes funções psíquicas, que são impulsionadas pela influência das circunstâncias e da contingência.

No tipo sensação extrovertido, as funções julgadoras, sentimento e pensamento, estão subordinadas aos fatos concretos da sensação. Isto significa que o sentimento e o pensamento são funções menos diferenciadas, apresentando traços arcaicos-infantis. Não se pode, por exemplo, exigir de imediato, que alguém com essas características apresente determinados tipos de compreensão em relação a certos objetos, assim como não se pode exigir que alguém muito racional apenas contemple uma obra de arte sem buscar significados. O primado do tipo sensação é a força absoluta da percepção, o puro senso de objetividade, sem suposições. Partidária desta condição de força absoluta da percepção, a intuição é a primeira abertura para a suposição. A sua habilidade é perceber a possibilidade real que se apresenta como se a vida tivesse planos e resolvesse nos revelar uma centelha. Já o pensamento, manifesta-se basicamente como suposições ancoradas na memória. Supor é a atividade central do pensamento. “Os pensamentos são as sombras de nossas percepções— sempre mais escuros, vazios e simples que estes” (NIETZSCHE, 2016, p.243). Ainda que tente entender profundamente a realidade, tudo que o pensamento conclui não passa de suposições. A sensação é o contraponto essencial para nos livrarmos das fantasias do pensamento, e a intuição, apesar de ser uma suposição de possibilidade, é mais orgânica, e por isso mais objetiva. A faculdade da sensação, seja extrovertida ou introvertida, é a nossa capacidade fundamental de tocar a realidade. A sensação é o que nos torna real. É através dela que somos tocáveis e vulneráveis. A sensação é o nosso elo mais fiel à realidade.

## VIII.4 - O tipo intuição

Ao se perguntar pelo que seria o Eu, Jung chega a conclusão de que este é a pessoa, ou seja, a soma da sua própria experiência. Neste sentido não pode haver um Eu determinado, porque toda a história que o forja, atua através de estruturas como nos indica os seus arquétipos do inconsciente coletivo. Os arquétipos dizem respeito ao modo de apreensão psíquica da realidade. Assim como um instinto nos impulsiona a agir diante de um determinado motivo, os arquétipos nos permitem perceber a realidade, ou seja, visualizá-la, senti-la e tocá-la. É quando não há narrativa que os arquétipos entram em cena. Isso ocorre quando ainda não há conceitos ou compreensões conscientes ou que por algum motivo não sejam possíveis, ficando reservado este plano de conexão e compreensão apenas para os arquétipos e a sua linguagem simbólica.

Para Jung, o sujeito é a porção singular do *si-mesmo* coletivo. Podemos compreender o *si-mesmo* geral ou coletivo, como o terreno das tendências em comum que se fazem presentes em todos nós, e o *si-mesmo* individual ou sujeito, como o terreno das manifestações particulares das tendências coletivas.

A estrutura psíquica é o que SEMON chamou de *mneme* e eu de *inconsciente coletivo*. O *si-mesmo* individual é parte, segmento ou representação de uma espécie de corrente psicológica que existe, com certas nuances, em toda parte e em todos os seres vivos e que é inata em cada novo ser (JUNG, 1991, p.356).

Nesta estrutura em comum da vida, o bicho homem carrega um arranjo estrutural típico da sua espécie. Neste arranjo, os arquétipos do inconsciente coletivo, na compreensão de Jung, se apresentam à consciência como tendências e concepções manifestas. Diante destas evidências, seriam as nossas funções psíquicas, tendências arquetípicas?

Dentre essas funções, a intuição, assim como todas as outras, é uma faculdade em comum da nossa espécie. O tipo intuição, segundo Jung, se for introvertido, possui a habilidade de entrar em contato com o nosso aparato a priori de sentir e perceber a realidade. No seu entendimento, este é aquele tipo de indivíduo com habilidades proféticas, capaz de perceber, por exemplo, o rumo que a humanidade pode tomar. Para medida de ilustração, se fosse um cineasta, produziria filmes extraordinários, que embora corram o risco de soar incompreensíveis, não passariam despercebidos devido à magia do seu impacto. O tipo introvertido quando é artista, é do tipo genuíno. Isto tem a ver com aquele tipo de sujeito que não pediu para ser artista; ele é porque não tem escolha. Um artista intuitivo introvertido é aquele indivíduo condenado à sina de germinar criações espontâneas por conta de percepções

profundas. A imagem que a intuição consegue captar, como nos atesta Jung, é fruto do arquétipo como *noumenon*, que dá a possibilidade dessa imagem ganhar forma como *fenômeno* de acordo com a circunstância. As imagens que a intuição capta são forjadas simultaneamente entre o arquétipo, a faculdade da intuição e a circunstância.

Há também no rol dos intuitivos introvertidos, o tipo fantasista, que é aquele indivíduo que vive imerso na contemplação do seu mundo imaginário. A vida para ele, está acontecendo dentro de si. Tudo que vem de fora lhe serve apenas de estímulos que irão estabelecer determinadas conexões com a sua interioridade profunda. Um tipo deste, se afinado com alguma cultura religiosa, será daqueles visionários que a história conhece como profetas. Se for alguém envolvido com a política, terá a habilidade de vislumbrar soluções assertivas. No entanto, quando resume-se a alguém sem nenhuma causa, este estará sujeito a sucumbir em seu plano interno podendo vir a ser um paranoico ou completamente indiferente aos que estão à sua volta.

Quando alcança o primado, a natureza peculiar da intuição introvertida cria também um tipo especial, isto é, o sonhador e visionário místico, por um lado, e o fantasista e o artista, por outro. Este último deveria ser o caso normal, pois em geral existe nele a tendência de limitar-se ao caráter perceptivo da intuição. Via de regra, o intuitivo para a percepção; seu maior problema é a percepção - se for um artista produtivo - dar forma à sua percepção. O fantasista, porém, contenta-se com a contemplação pela qual se deixa formar, isto é, determinar. O aprofundamento da intuição leva naturalmente o indivíduo a um grande afastamento da realidade palpável, de modo a tornar-se completo enigma até mesmo para as pessoas mais chegadas. Se for artista, apresentará sua arte coisas extraordinárias, estranhas ao mundo, reluzentes em todas as cores, ao mesmo tempo importantes e banais, belas e grotescas, sublimes e ridículas. Não sendo artista, é muitas vezes um gênio incompreendido, um estróina, uma espécie de sábio meio louco, personagem típico de romances psicológicos (JUNG, 1991, p.378).

O mundo interno do intuitivo introvertido é tão concreto quanto o da realidade externa em termos de impactos no sujeito. A diferença, de acordo com Jung, é que as imagens subjetivas provindas do inconsciente não são encontradas na realidade externa. Mas se formos investigar isso a fundo, ainda que os objetos interiores não se constituam de uma realidade física, mas psíquica, sempre há um processo de espelhamento entre a realidade interna e externa, como por exemplo, na variedade de cores, pois todas as cores que vemos por dentro, são correlatas com as que vemos por fora. Isso também acontece com algumas formas, pois ainda que concebamos feras e monstros impensáveis em nosso mundo imaginário provindo do inconsciente, muitos deles possuem patas, rabos, olhos, caras e bocas; atributos típicos dos seus correspondentes na realidade exterior.

Numa comparação com o tipo sensação introvertido, o intuitivo introvertido, ao perceber um estado de inervação oriundo de um ataque de vertigem psicógena, cujo exemplo é levantado

pelo próprio Jung, vai além da força da percepção sensorial e encontra suposições para a causa. É possível que lhe apareça em estados assim, a imagem de um homem cambaleante atingido por uma flecha em seu coração. Esta imagem, pelo seu fascínio, impulsiona o sujeito a buscar entendimento. O tipo sensação introvertido, por outro lado, apenas acompanha o ritmo da vertigem como se esta o convidasse para uma dança. Desse modo, percebe a cadência da inervação, o seu compasso, a sua intensidade, as suas idas e vindas, e não se ampara em imagens para perceber; simplesmente percebe.

Com essa dupla de funções, o homem forja significados. A sensação mergulha na realidade, e a intuição a descobre em seu próprio processo criativo. Se decidíssemos traçar uma genealogia das funções psíquicas junguianas, as funções judicativas sentimento e pensamento, parecem surgir como um desdobramento das funções irracionais sensação e intuição respectivamente, onde o sentimento corresponde à subjetividade adquirida através da sensação, e o pensamento, à subjetividade oriunda das significações da intuição. Contudo, não podemos esquecer, que a atividade destas funções em interação com toda a nossa estrutura psíquica, estão muito entrelaçadas. Pois é bem provável que encontremos exemplares por aí, de pessoas que usufruem destas funções de uma forma mais equilibrada, mesmo fazendo parte de uma tipologia específica. Isto pode muito bem ser atestado pelo próprio Jung, pois as imagens oriundas de qualquer uma das funções, na medida em que arregimentam energia, reorganizam e impulsionam o sistema psíquico como um todo. Esta dinâmica é o que Jung descreve como economia psíquica. Cada imagem gerada tem aquele poder característico dos símbolos de gerar tendências<sup>96</sup>. Essas imagens em seu caráter mais elementar, constituem o que Jung designa por arquétipos. Os arquétipos são o fundamento da realidade psíquica ao mesmo tempo em que eles próprios são fundados pela experiência e prosseguem procriando em constante transformação. Esta concepção de Jung é praticamente a descrição da estruturação promovida pela Vontade de potência nietzschiana. Os arquétipos não são estáticos, nada na psique é. Tudo se transforma e se estrutura pela repetição como nos indica a doutrina do Eterno retorno. Nesta concepção, podemos inferir que cada espécie e cada coisa que existe são um arranjo típico de tendências. Foi através da repetição que muitas tendências se reforçaram e cresceram acumulando experiências de modo a promover uma tipificação que reconhecemos por espécie. Assim concluímos, que cada espécie é um arranjo específico de determinadas tendências.

Esses arquétipos, cuja natureza íntima é inacessível à experiência, representam o sedimento do funcionamento psíquico da linha ancestral, isto é, das experiências do

---

96 “Na medida em que essas imagens são possibilidades de concepções capazes de dar à energia, por vezes, novo potencial, esta função por mais estranha que seja para o mundo externo - é tão indispensável para a economia psíquica total como o é o tipo humano correspondente para a vida psíquica de um povo” (JUNG, 1991, p.377).

existir orgânico em geral, acumuladas em milhões de repetições e condensadas em tipos. Nestes arquétipos, portanto, estão representadas todas as experiências que tiveram lugar neste planeta, desde as mais remotas eras. São tanto mais nítidas no arquétipo quanto mais numerosas e intensas tiverem sido. Para usar uma linguagem de Kant, o arquétipo seria uma espécie de *noumenon* da imagem que a intuição percebe e gera no perceber. Não sendo o inconsciente algo que apenas aí está como *caput mortuum* psíquico, mas algo que convive e experimenta transformações internas que estão em íntima conexão com tudo o que acontece, a intuição introvertida, mediante a percepção dos processos interiores, fornece determinados dados que podem ser da máxima importância para a compreensão dos acontecimentos em geral; pode inclusive, prever com maior ou menor clareza as possibilidades bem como o que realmente acontecerá mais tarde. Sua visão profética é explicável por sua relação com os arquétipos que representam o decurso legítimo de todas as coisas experimentáveis (JUNG, 1991, p.377-378).

As experiências mais numerosas e intensas se encontram nos arquétipos mais expressivos. O primado da intuição é acessar esses arquétipos na condição de nosso fundamento *a priori*. Todos nós temos uma hereditariedade em comum. Não há dúvidas de que não temos como nos separar do todo. A ancestralidade da vida é uma só, onde toda diversidade corresponde a uma infinidade de arranjos. Cada arranjo pressupõe suas próprias tendências, e estas vão definindo os tipos e forjando as personalidades. A intuição é um desses arranjos que se efetivaram como ferramenta humana. A habilidade da intuição é acessar possibilidades que são identificadas devido a sua capacidade de repetição. É nesta possibilidade de repetição que o saber da intuição se ampara, pois só é possível prever o que de alguma forma já ocorreu, ainda que apenas no plano das ideias.

Uma das patologias que podem acometer o intuitivo, é quando ele entra em relacionamento com as suas visões ao invés de simplesmente contemplá-las. Este tipo de relacionamento se dá, quando o tipo intuitivo se empenha em buscar significados para as suas percepções, e assim alimenta a atividade do pensamento, que como função judicativa, o auxiliará na busca de respostas que tentam satisfazer as suas indagações. Nesse processo, a atividade do pensamento acaba afastando este sujeito do seu fundamento *a priori*. É desta ânsia por respostas imputada pela curiosidade que as imagens provocam, que vão surgindo os dilemas morais.

O problema moral surge quando o intuitivo se coloca em relacionamento com sua visão, quando não mais se contenta com a simples contemplação e sua valorização e configuração estéticas, mas chega a perguntar: o que significa isto para mim e para o mundo? O que resulta disto para mim e para o mundo em termos de dever ou tarefa? O intuitivo puro que reprime o julgamento ou só o possui confinado dentro da percepção nunca chegará a estas perguntas porque sua preocupação é apenas o como da percepção. Por isso considera o problema moral incompreensível, ou, mesmo, absurdo e impede, ao máximo, que o pensar se ocupe com o observado. Outra é a atitude do intuitivo moral. Preocupa-se com o significado de sua visão, e não se interessa tanto pelas possibilidades estéticas ulteriores dela, mas pelos possíveis efeitos morais que provêm do significado do seu conteúdo. Seu julgamento, porém, só

lhe permite reconhecer obscuramente que ele, enquanto homem e totalidade, está de certo modo envolvido em sua visão e que esta é algo que não apenas pode ser contemplado mas que gostaria também de participar da vida do sujeito. Este reconhecimento faz com que se sinta obrigado a transformar sua visão em sua própria vida. Mas como, nas coisas essenciais, ele se apóia exclusivamente na visão, sua tentativa moral descamba para a unilateralidade; faz de si e de sua vida algo simbólico, adaptado ao sentido íntimo e eterno do devir, mas inadaptado à realidade presente e fatural. Com isso, priva-se de qualquer influência sobre esta, pois ele continua incompreendido. Sua linguagem não é a que todos usam, mas altamente subjetiva. Falta a seus argumentos a razão persuasiva. Sabe apenas confessar ou proclamar. É a voz do que clama no deserto (JUNG, 1991, p.378-379).

Por não submeter suas decisões a julgamentos racionais, o intuitivo pode entrar em confronto com determinados contratos sociais que regem a nossa moralidade. No tipo extrovertido a neurose ocorre quando o sujeito passa a ter uma relação compulsiva com o objeto, que quando chega à saturação, gera todo tipo de tramas conspiratórias, suposições de significações ocultas, progredindo para manias hipocondríacas. Este tipo de conjectura paranoica, tem a ver com a entrada em campo do sentimento e do pensamento, que até então encontravam-se reprimidos. Como funções menos desenvolvidas no tipo intuição, apresentam traços arcaicos-infantis, que conforme Jung podem manifestar-se como projeções intensas comumente referentes a suposições sexuais, financeiras e pressentimento de doenças. A sensação, no posto de função diretamente oposta, também se encontra reprimida, e quando irrompe do inconsciente, agarra-se ao primeiro objeto que corresponder à sua tendência natural de tocar à realidade. É por conta deste tipo de irrupção, que algumas pessoas se apegam compulsivamente a outras, ainda que estas outras não sejam recomendáveis.

Normalmente, estas se fazem notar também quando o intuitivo se ver repentinamente preso a uma mulher altamente inconveniente, ou, no caso da mulher, a um homem impróprio, e quando essas pessoas tocarem a esfera arcaica da sensação. Disso nasce uma vinculação inconsciente coercitiva a um objeto desprovido de qualquer êxito. Este caso já é um sintoma obsessivo, bem característico desse tipo (JUNG, 1991, p.351).

O tipo intuitivo extrovertido em seu estado natural não é de se apegar a ninguém desta forma. Esta pessoa, é do tipo que percebe quem tem interesse nela e pode aproveitar ou não estas oportunidades. Muitas vezes, pode até soar indiferente para com as outras pessoas, e isso se deve ao fato de naturalmente não se demorar no objeto porque este só importa até o momento em que se mantém como uma nova descoberta.

Como sua intuição se ocupa de objetos externos e se ocupa de possibilidades externas, volta-se de preferência para profissões onde possa desenvolver suas múltiplas capacidades ao máximo. Muitos homens de negócios, empresários, especuladores, agentes, políticos etc, pertencem a este tipo (JUNG, 1991, p.350).

Este tipo de indivíduo carrega os atributos naturais de um gestor visionário, daqueles que podem dar rumo à humanidade em termos de sociedade. Essas pessoas, no parecer de Jung, têm um faro aguçado para descobrir talentos, pressentir ótimos empreendimentos e ditar modas; são grandes influenciadores e encorajadores. Quando este tipo intuitivo leva suas melhores impressões adiante, costuma se destacar entre os homens. A sua deficiência, em muitos casos, é justamente não levar adiante os seus achados. É desta forma que o intuitivo costuma deixar um legado que outros tirarão proveito enquanto ele termina de mãos vazias. Esses achados, para engrandecê-lo, necessitaria de uma constância como bem observou Nietzsche. “Não a intensidade, mas a constância das impressões superiores, é que produz os homens superiores” (NIETZSCHE, 2003, p.68).

O que exatamente seriam essas impressões superiores mencionadas por Nietzsche? Seriam elas, reveladas pela intuição? Como vimos, o intuitivo, principalmente no caso do tipo introvertido, resguarda a habilidade de acessar o fundamento a priori da realidade, e por conta disso é capaz de detectar possibilidades visionárias. Sabemos que esta habilidade não se restringe ao tipo intuitivo em questão, pois na condição de função psíquica, é suscetível de se manifestar em qualquer indivíduo. Nietzsche tanto quanto Jung, valoriza as manifestações que se dão através dos símbolos, que no entender deste último trata-se de uma forma de expressão arquetípica. Esta afinidade torna-se ainda mais estreita quando ambos os autores expõem suas desconfianças a respeito da superestimação que a nossa cultura costuma dar à linguagem letrada, o que acaba dando postos de destaque para os que simplesmente a dominam, quando na verdade muitos desses não conseguem sequer ultrapassar a esfera da mediocridade. “No trato com eruditos e artistas, é fácil equivocar-se em direções opostas: por trás de um erudito notável encontramos não raro um homem medíocre, e por trás de um artista medíocre – um homem muito notável” (NIETZSCHE, 2003, p.78).

Comparando estes dois tipos mencionados pelo filósofo alemão, o artista medíocre tem a possibilidade de ser um homem notável justamente por conta das impressões superiores que o seu ofício lhe põe em contato, e essas impressões certamente o chegam através dos símbolos. Nesse quesito, a vantagem do artista sobre o erudito, é que o artista apreende a realidade por outras vias. Estas vias, certamente têm a ver com o fundamento a priori da realidade ao qual Jung se refere, cujo acesso é dado pela intuição. O erudito, por outro lado, navega no universo vazio dos conceitos impregnados de perspectivas viciadas.

Jung parece ter acertado ao diagnosticar Nietzsche como um tipo intuitivo. O estilo aforismático do filósofo, assim como toda a sua linguagem simbólica que predomina em sua obra *Zarathustra*, atestam o diagnóstico do psiquiatra suíço. Nietzsche atira as suas ideias como

quem é possuído por elas. Isso é típico de quem as acessou por vias intuitivas.

### VIII.5 - O tipo sentimento

Se pararmos para avaliar o que se entende por inteligência, logo a classificamos como atributo de uma atividade cerebral privilegiada. Nietzsche sempre nos alertou para a grande razão que é o corpo. Esta grande razão é a inteligência em si. A nossa razão consciente é um órgão que se desenvolveu mais tarde. Ao defender esta tese, já argumentada por Schopenhauer, Nietzsche nos indica que há um *modus operandi* em nosso corpo para além do que podemos compreender, e ao especular sobre esta seara, o máximo que consegue nos apontar, é o seu processo de impulsionamento. A Vontade de potência é o motor da grande razão. Os nossos sentidos são mecanismos de apreensão e experienciação da realidade a serviço do nosso corpo, da nossa grande razão. A nossa capacidade de sentir, por exemplo, é um aparato essencial para a imersão na realidade. Considerando que a realidade pode ser compreendida como possibilidades, sentir é uma forma de percebê-las e vivenciá-las. Como esta função trafega pelo corpo e interage com a realidade?

Cada escolha feita pelo sentimento é orientada por uma imagem que cresceu na consciência ou no inconsciente. A imagem que cresce representa a apreensão oriunda do contato com a realidade e suas respectivas possibilidades. O sentimento julga, na medida em que é capaz de reconhecer, e quando uma imagem cresce, ele reconhece. A imagem referida aqui, não necessariamente esteja restrita a uma esfera visual, pois a música nos arranca sentimentos que não são guiados pelo que se pode visualizar. Certamente, a música gera imagens, mas não são exatamente as imagens que impulsionam os sentimentos que a música é capaz de nos provocar. O que guia o sentimento, é a atenção que lhe arrebatam.

Um dos efeitos da Vontade de potência nietzschiana, é a atenção que um *quantum* de potência reivindica para se sobrepor. Em termos de estrutura psíquica, essas atenções são requisitadas a níveis inconsciente e consciente. Num tipo sentimento introvertido, por exemplo, que tem as suas atenções voltadas para a própria subjetividade, há demandas de atenções reprimidas que têm a necessidade de se voltarem para o mundo externo das possibilidades. O objeto “palpável” é o seu interesse maior, e desse modo essas demandas internas reprimidas podem vir a arrebatam a atenção do indivíduo impulsionando o seu apego a algo ou a alguém. O curioso, é que algumas dessas arrebações podem ocorrer de forma coletiva. Esse é o tipo de observação que sustenta a tese junguiana do inconsciente coletivo, embora Nietzsche também possa corroborar bastante com este diagnóstico.

*Vivificação da arte.* — A arte ergue a cabeça quando as religiões perdem terreno. Ela acolhe muitos sentimentos e estados de espírito gerados pela religião, toma-os ao peito e com isso torna-se mais profunda, mais plena de alma, de modo que chega a transmitir elevação e entusiasmo, algo que antes não podia fazer. A riqueza do sentimento religioso, que cresceu e se tornou torrente, continuamente transborda e deseja conquistar novos domínios: mas o crescente Iluminismo abalou os dogmas da religião e instalou uma radical desconfiança: assim, expulso da esfera religiosa pelo Iluminismo, o sentimento se lança na arte; em certos casos também na vida política, ou mesmo diretamente na ciência. Sempre que se nota, nos empenhos humanos, uma coloração mais intensa e mais sombria, pode-se presumir que o temor de espíritos, aroma de incenso e sombras da Igreja ali permaneceram (NIETZSCHE, 2000, p.67).

Nietzsche nos chama a atenção para os resíduos legados pelas religiões que continuam presentes como demandas em comum da humanidade. Ressaltando-se o fato de que para Jung o inconsciente coletivo é forjado pelo acúmulo de experiências ancestrais, as religiões fazem parte deste acúmulo. Ao inventarem um rito que de alguma forma contribui para que possamos acessar a nossa interioridade em suas instâncias mais profundas, as religiões exercitaram setores da nossa estrutura psíquica que passam a ter uma demanda mais evidente, que independente do veículo necessita ser atendida. É por conta desta prerrogativa, que a arte pode muito bem ocupar o lugar das religiões e em alguma medida a política, a ciência e o esporte. A riqueza do sentimento religioso referido por Nietzsche, não pode ser interpretada nos parâmetros de nenhum dogma, pois trata-se de um pico de potência, de algo que eleva o nosso estado de espírito independentemente da ferramenta que o desperte.

A riqueza do sentimento religioso que continuamente tende a conquistar novos domínios, é um transbordamento natural que foi nutrido e canalizado pelas religiões. Canalizados, significa que foram dadas a estas forças uma direção. Já discutimos o fato de que tanto para Nietzsche quanto para Jung, os símbolos forjam a direção, ou seja, canalizam os impulsos. As religiões tiveram suas simbologias questionadas a partir do Iluminismo como nos indica Nietzsche, e é em cima desta falta que a arte, por exemplo, ganha terreno. Como uma função psíquica judicativa, o sentimento é despertado por intensidades que o forjaram. O seu julgamento estará atrelado à simbologia que o alimenta. Toda vez que um indivíduo ou uma massa se empenha em algo movido por um estado de devoção, são os resíduos da “igreja” se fazendo presente. Expulso da esfera religiosa pelo Iluminismo, o sentimento migra através de novas simbologias que vão guiar os seus julgamentos.

É importante frisar que o sentimento apontado por Nietzsche não se resume a uma função psíquica específica como nos indica Jung. Muito mais que isso, é um transbordamento majestoso que se ajusta a novos contornos, e nesse sentido se torna específico por ser um atributo típico que pode ser arrebatado por simbologias específicas do terreno da arte, da religião, da ciência, da política ou até mesmo do esporte. O sentimento como função psíquica, diz respeito a outra coisa. É uma ferramenta de ler a realidade conforme parâmetros

sedimentados que vão guiar o sujeito de acordo com a sua capacidade de identificá-los sentindo. Neste sentido, o sentimento religioso é ativado através da função psíquica sentimento. A bagagem em comum mencionada por Nietzsche preenchida de aroma de incenso e sombras de igreja, correspondente ao que Jung decreta como inconsciente coletivo, se manifesta percebida como um sentimento também em comum.

As possibilidades internas de um indivíduo em termos de estrutura psíquica, abrigam toda a história das nossas vivências que em alguns casos parecem se encontrar em camadas distribuídas das mais profundas até as mais superficiais. Um artista genuíno, por exemplo, tem um contato mais constante com essas camadas mais profundas ou arcaicas.

*A arte sendo perigosa para o artista.* — Quando a arte arrebatava fortemente um indivíduo, leva-o de volta a concepções de épocas em que a arte florescia do modo mais vigoroso, e tem então uma influência regressiva. Cada vez mais o artista venera emoções repentinas, acredita em deuses e demônios, põe alma na natureza, odeia a ciência, adquire um ânimo instável como os indivíduos da Antiguidade e requer uma subversão de todas as relações que não sejam favoráveis à arte, e isso com a veemência e insensatez de uma criança. Ora, em si o artista já é um ser retardado, pois permanece no jogo que é próprio da juventude e da infância: a isto se junta o fato de ele aos poucos ser "regredido" a outros tempos. Desse modo acontece, afinal, um violento antagonismo entre ele e os homens de mesma idade do seu tempo, e um triste fim; assim, segundo os relatos dos antigos, Homero e Ésquilo acabaram vivendo e morrendo na melancolia (NIETZSCHE, 2000, p.69).

O ofício desses artistas é lidar com a expressão dos sentimentos através da sua arte. Com a sua arte, este artista consegue acessar as camadas mais arcaicas do seu espectador. O verdadeiro artista é um artífice dos sentimentos, uma espécie de manipulador de sentimentos em comum que partindo dele próprio se comunica com a sua espécie por conta de um mesmo tipo de estrutura que ambos dispõem. Os sentimentos, na posição de ferramentas judicativas, são coletivos e ao mesmo tempo estritamente pessoais, na medida em que cada julgamento promovido pelo sentimento sempre estará assentado em toda história que compõe a subjetividade individual.

As patologias oriundas da falta de equilíbrio psíquico, com seus sintomas muito parecidos entre os indivíduos, são a prova de que temos um organismo psíquico da mesma forma em que dispomos de um conjunto de órgãos que compõem o nosso corpo. Em Nietzsche, esse sistema psíquico é o corpo em sua totalidade. A inteligência do corpo é o próprio corpo. Na concepção do filósofo não há uma separação entre corpo e inteligência. Mas esta conclusão do filósofo, não descarta a possibilidade de estruturas majoritariamente psíquicas e isso pode ser atestado quando aponta para laços em comum da nossa espécie ao tratar de funcionalidades como o sentimento e a intuição.

Conforme diagnosticado por Jung, há patologias típicas dentre os tipos. No tipo

sentimento extrovertido, por exemplo, o pensamento costuma ser reprimido, porque como função diretamente oposta, é o que mais perturba o sentimento. No entanto, o pensamento não deixa de exercer a sua influência. Tendo em mente que o motor de todo esse sistema como nos indica Nietzsche, seja a Vontade de potência, esta função reprimida, em algum momento terá forças para se sobrepor à função preponderante. Conforme Jung, uma oposição mais veemente do pensamento em relação ao sentimento, ocorre quando a personalidade é engolida por estados individuais do sentimento, tornando o sujeito inconsciente. Esse é o tipo de patologia que podemos observar em paixões doentias, daquelas de ciúme exagerado e capazes de fazer qualquer loucura, até mesmo matar. Há também versões mais brandas, pois qualquer patologia no terreno psíquico humano, de alguma forma sempre será pessoal.

Quanto mais forte o sentimento consciente, e quanto mais, por isso, o sentimento se despersonaliza (“ente-ichf”), mais forte se torna também a oposição inconsciente. Isto se manifesta assim: ao redor dos objetos mais valorizados se juntam ideias inconscientes que tiram, sem piedade, o valor desses objetos. O pensar no estilo do nada mais do que está aqui à vontade, pois destrói o superpoder do sentimento vinculado ao objeto.

O pensamento inconsciente chega à superfície na forma de ideias obsessivas, cujo caráter geral é sempre negativo e depreciativo. Por isso, em mulheres desse tipo, há momentos em que as piores ideias se voltam para aqueles objetos mais queridos pelo sentimento (JUNG, 1991, p.341).

De acordo com a citação acima, quando o apego ao objeto se torna problemático, se faz necessário uma maior atuação compensatória da função diretamente oposta, que neste caso é o pensamento. No entanto, não se pode afirmar, que todos os casos em que o pensamento aflore com ideias negativas, se manifeste automaticamente como um mecanismo de compensação. A depender do sistema de crenças introjetado no sujeito, este tipo de manifestação em que o pensamento se apresenta como um exterminador de encantamentos, pode ser impulsionado pelo mecanismo que Freud descreve como *super-ego*. Este tipo de manifestação pode facilmente ser observado em casos de mulheres casadas que se envolvem perdidamente com um amante e passam a sofrer de um sentimento enorme de culpa. É em casos assim, que se costuma sentir o cheiro de incenso da igreja e perceber as suas sombras pairando como já nos atentava Nietzsche. A mulher apaixonada em uma situação como estas, crê estar cometendo um enorme pecado e a primeira deprecição a ser gerida pelo pensamento nem sempre é dirigida ao objeto amado como sustenta Jung. Em alguns casos, estas mulheres começam a apontar os defeitos do marido numa tentativa de justificar o seu ato. É quando esta mulher começa a não vislumbrar futuro com o seu amado, que as ideias depreciativas ao seu respeito começam a brotar.

Um afeto preponderante no organismo psíquico humano, que pode se manifestar num arquétipo, num complexo ou numa função psíquica, se torna problemático, quando se apodera

do Eu e o imprime uma conduta unilateral. Diferente do nosso organismo físico, não é possível se livrar deste tipo de problema através de uma cirurgia como a que se faz para extirpar um tumor maligno. O que temos à nossa disposição é terapia psicológica e medicamentos. Optando por um caminho mais saudável, quais seriam as terapias mais eficazes? Ou seja, o que precisa ser treinado no sujeito? Quais os métodos mais precisos para este tipo de treinamento?

Antes que entendamos os métodos a serem aplicados, é fundamental compreendermos a estrutura com a qual estamos lidando. Fundindo os entendimentos de Nietzsche e Jung neste âmbito, temos contribuições consistentes a respeito dos mecanismos que promovem e compõem o nosso sistema psíquico. A Vontade de potência é o impulsionamento inerente. Apolo é o espelho modelador das especificações. O deus grego em Nietzsche, exerce o mesmo papel dos arquétipos junguianos. A semelhança mais próxima entre Nietzsche e Jung neste quesito, é que assim como Nietzsche pluralizou Dioniso redimensionando-o para a Vontade de potência, Jung pluralizou Apolo com a sua ideia de arquétipos.

As contribuições dos dois investigadores da alma não param por aí. As funções psíquicas apontadas por Jung também estão presentes nas especulações de Nietzsche. O sentimento, por exemplo, é um mecanismo recorrente nas conjecturas do filósofo. É interessante notar o cunho perspectivista que ele atribui a esta função.

Não devemos estar muito seguros de nossa crença na qualidade de qualquer artista que seja; ela não é apenas a crença na veracidade de nosso sentimento, mas também na infalibilidade de nosso julgamento, quando julgamento ou sentimento, ou mesmo ambos, podem ser de natureza demasiado grosseira ou delicada, extremados ou crus. Mesmo os benefícios e bênçãos de uma filosofia, de uma religião, nada provam quanto à sua verdade: assim como a felicidade que um louco desfruta com sua ideia fixa nada prova quanto à racionalidade dessa ideia (NIETZSCHE, 2000, p.70).

Assim como Jung, Nietzsche classifica o sentimento como uma função judicativa. O seu alerta para não confiarmos no julgamento do sentimento, pretende nos dizer que o sentimento é impulsionado por uma força que se destacou, como presume o seu movimento da Vontade de potência. O arrebatamento que o trabalho de um artista evoca num sujeito através da sua capacidade de sentir, não é o suficiente para uma leitura assertiva do artista e da sua arte. O reino das intensidades da Vontade de potência, na esfera das suas manifestações através dos sentimentos, não oferece parâmetros para a verdade. Os seus parâmetros são de intensidade. Por este mesmo motivo, qualquer julgamento do sentimento sempre será perspectivista e sempre estará atrelado ao que se manifestou com preponderância no sujeito pelas vias do sentimento. Seja num arrebatamento artístico, numa paixão de verão ou na dor de uma perda irreparável, o sentimento julgará a serviço da intensidade que prevalece.

Da mesma forma que Jung, Nietzsche reconhece que a qualidade do julgamento de um

sentimento pode ser de natureza sofisticada ou grosseira, contemporânea ou arcaica. É quando nos aponta exemplos de patologias oriundas do desequilíbrio em que uma função pode se encontrar, que Jung nos dá exemplos de manifestações do tipo arcaicas. De acordo com o psiquiatra, quando o sentimento tenta tornar o Eu, sujeito preponderante, o pensamento do tipo arcaico entra em ação como mecanismo para impedir a elevação do Eu a esta posição de identificação com o sentimento. Quando o sentimento é maior que o Eu, o tipo é normal segundo Jung, mas quando esse sentimento se torna o Eu, temos o tipo egocêntrico. Quando isso acontece, significa que houve repressão total das influências redutoras do pensamento inconsciente e assim este pensamento passa a ser projetado nos objetos.

E o sujeito que se tornou egocêntrico começa a sentir o poder e a importância dos objetos desvalorizados. A consciência começa a sentir o que os outros pensam. Naturalmente, os outros pensam toda sorte de vulgaridades, planejam o mal, instigam e fazem intrigas secretas etc. A isto o sujeito tem que se antecipar e ele mesmo começa preventivamente a intrigar, desconfiar, sondar e combinar. É assaltado por boatos, e esforços inauditos precisam ser feitos para tornar, sempre que possível, uma inferioridade ameaçadora em superioridade. Surgem intermináveis rivalidades de natureza secreta; e nestas lutas impiedosas não se recua diante de nenhum meio, por pior ou vil que seja; inclusive as virtudes são enxovalhadas só para se ter um trunfo a jogar. Este estado de coisas leva ao esgotamento. A forma da neurose é antes neurastênica do que histérica, com forte participação, nas mulheres, da disposição corporal, por exemplo, anemia e suas sequelas (JUNG, 1991, 369).

A evolução deste quadro desemboca num tipo de desunião consigo mesmo que Jung diagnostica como neurose. O Eu inflado, ao se identificar com o próprio sentimento, passa a ter um ferrenho opositor como ferramenta judicativa. Este opositor é o pensamento inconsciente que a essa altura projetado nos objetos, tende a desvalorizar todo objeto que atrai a atenção do sentimento. O que era magia neste tipo sentimento, vira uma contenda interna do indivíduo consigo mesmo que evolui para todo tipo de paranoia, desencanto, aborrecimento e esgotamento. Em seu estado saudável, é comum se encontrar dentre os de sentimento introvertido, o poder de irradiar o mundo a sua volta devido a supervalorização que consegue transmitir ao objeto advinda de um julgamento interno e profundo que se espelha no objeto. Conforme Jung, este tipo de poder é encontrado com mais frequência em mulheres. Estas mulheres são daquelas que fascinam ao máximo o homem extrovertido, que inconscientemente percebe o enfeitiçamento que ela provoca nos objetos, incluindo-se ele próprio.

É curioso notar como Nietzsche e Jung estão sempre muito próximos em suas linhas de investigação. Ambos perseguem as mesmas evidências, cada um a seu modo. Diante desta observação, é difícil apontar com precisão quando Jung está dando prosseguimento a um legado de Nietzsche ou quando está sendo genuíno. Toda esta confluência entre esses dois investigadores da alma teria algo a ver com uma proximidade tipológica? Seriam Nietzsche e

Jung, tipos parecidos em sua constituição individual?

### **VIII.6 - O tipo pensamento**

Ferramenta em comum da espécie humana, a atividade do pensamento é mais proeminente em alguns indivíduos. Quando isso acontece, temos o exemplo de um indivíduo que Jung classifica como o tipo pensamento. Mas, apesar dessa tendência ser mais evidente neste tipo, é bastante comum o fato de que com o passar do tempo, a maioria das pessoas passe a ficar mais pensativa. Os indivíduos que já viveram por mais tempo, acabam desenvolvendo o hábito de refletirem mais sobre as suas vivências, e isso implica evidentemente num uso maior da função pensamento, o que nos remete à ideia de que o sujeito se tornou mais introspectivo. O problema, é que assim como os demais tipos, o tipo pensamento pode ser introvertido ou extrovertido. Neste caso, se tomarmos como objeto de análise o sujeito que se tornou mais pensativo com o tempo, podemos dizer que este sujeito, mesmo sendo naturalmente extrovertido, tenha se tornado mais introvertido?

Sendo uma função judicativa como defende Jung, o pensamento é caracterizado como de ordem extrovertida quando se orienta por dados objetivos. Estes dados, segundo o psiquiatra, não necessariamente referem-se a objetos concretos, podendo também referir-se a ideias aceitas em geral. Já o pensamento de ordem introvertida, se orienta pela subjetividade do indivíduo. Se há esta diferença que distingue o ponto de partida da atividade pensante de um tipo e de outro, parece-nos coerente concluirmos que há tipos distintos de introspecção se considerarmos os casos em que os sujeitos tornam-se mais pensativos ao longo dos tempos.

Em seu trabalho sobre os tipos psicológicos, Jung não atenta para este fato de que é comum nos tornarmos mais pensativos ao acumularmos mais experiências. Decidimos ressaltar esta observação aqui, para tentarmos entender o que pode vir acontecer com o tipo pensamento com o passar dos anos. Seria este tipo, mais propenso a sucumbir ao reino dos pensamentos a exemplo do que aconteceu com o próprio Nietzsche?

Chega a ser natural a mudança de comportamento que leva o idoso a perder o interesse por uma série de atividades. Nesse contexto, muitas vezes, a religiosidade passa a ocupar uma parte significativa de sua rotina, pois de alguma forma constitui-se em um exercício de voltar-se para dentro. Segundo Jung, o ato de voltar-se para a própria interioridade, exercido desde sempre no tipo pensamento introvertido, quando se aproxima em maior grau de imagens primitivas e universais, tem a possibilidade de produzir pensamentos com ideias positivas e sintéticas. No entanto, este tipo de pensamento, característico do sujeito em questão, só fará

sentido para os seus contemporâneos, se estiver afinado com fatos conhecidos. Isto significa, que estas ideias universais classificadas por Jung como arquetípicas, precisam encontrar correspondência com a realidade externa presente para terem validade. Na medida em que não há este tipo de correspondência, estas ideias, estes pensamentos, tornam-se mitológicos e se diluem.

Este tipo de contato com as imagens arquetípicas que o tipo pensamento introvertido costuma vivenciar, é parecido com a atividade que leva o tipo sentimento introvertido a exercer uma atividade artística genuína. O que seria então o tipo pensamento introvertido nestes termos? Um filósofo genuíno? Se pensarmos com Nietzsche, o fato de sermos arrebatados por um fluxo criativo, não significa que estejamos em contato com instâncias constituídas da nossa interioridade profunda, a exemplo das que Jung compreende por arquetípicas.

*Ainda a inspiração.* — Quando a energia produtiva foi represada durante um certo tempo e impedida de fluir por algum obstáculo, ocorre enfim uma súbita efusão, como se houvesse uma inspiração imediata sem trabalho interior precedente, ou seja, um milagre. Isso constitui a notória ilusão que todos os artistas, como disse, têm interesse um pouco excessivo em manter. O capital apenas se *acumulou*, não caiu do céu. Aliás, há uma inspiração aparente desse tipo também em outros domínios, como, por exemplo, no da bondade, da virtude, do vício (NIETZSCHE, 2000, p.68).

Ao que parece, Nietzsche nos indica um acúmulo de capital do tempo corrente do indivíduo e não de um acúmulo ancestral, que em certas ocasiões até é levado em consideração pelo filósofo. No tipo pensamento, este acúmulo de capital pode ser oriundo de uma série de vivências. De repente, como no despertar de uma manhã, este capital acumulado transborda e impulsiona a atividade pensante produtiva do sujeito de modo semelhante ao que acontece com um músico que passou um bom tempo escutando um determinado tipo de música ou uma variedade delas, e de repente começa a perceber novas melodias rondando em sua cabeça. No caso de certos compositores, o acúmulo de vivências desponta como se o pensamento e o sentimento estivessem unidos por uma mesma causa em que o sentimento cria as melodias e o pensamento complementa com a letra.

Jung classifica o sentimento como o maior rival do pensamento. Por serem funções judicativas, o julgamento de cada uma dessas funções é exclusivo. Assim, não atuam como auxiliares entre si como o que acontece quando funções como a sensação e a intuição entram em cena para dar suporte ao pensamento trazendo matéria prima para a sua atividade. O pensamento tende a ser conclusivo a partir de sua própria estrutura que lhe confere sua própria perspectiva. Da mesma forma, o sentimento julga conforme os seus próprios parâmetros, e por isto mesmo o seu julgamento é distinto do julgamento do pensamento. Mas será que não haveria a possibilidade de o pensamento simplesmente traduzir o julgamento do sentimento como

tentam fazer os poetas, e assim trabalharem em harmonia como se estivessem servindo a uma mesma causa? Mas qual haveria de ser esta causa?

O acúmulo de capital ao qual Nietzsche se refere, pode muito bem ser a causa em comum do sentimento e do pensamento da mesma forma em que também pode ser a da sensação e a da intuição. O trabalho do compositor mencionado acima, é o de quem coloca as palavras a serviço do sentimento. O que não podemos ignorar, é o fato de que as palavras pertencem à “jurisdição” do pensamento, e nesta atividade em questão não parece haver conflito de julgamento entre ambas as funções consideradas opostas por Jung, pois o papel que o pensamento assume nesta situação, é o de interpretar o sentimento a altura da sua magnitude e não o de tentar dissuadi-lo com as suas próprias conclusões.

No tipo pensamento, seja introvertido ou extrovertido, o sentimento, em circunstâncias como estas, a serviço do transbordamento de um certo acúmulo de capital, parece poder se tornar um suporte para o pensamento, ao contrário do que sustenta Jung. Nestas situações, o tipo pensamento, se for um escritor, contará com as ideias mais brilhantes ao seu dispor para colocar no papel. Este tipo de acúmulo de capital possui as mais variadas origens. Pode por exemplo, ser fruto de muita coisa reprimida ou talvez de algum tipo de cultivo como um estudo aprofundado em determinada área, ou até mesmo produto de um amontoado de experiências que foram se impregnando no indivíduo de forma análoga ao que acontece com os engramas de Semon. Uma vez impregnadas, estas experiências acumuladas passam a exercer influência no indivíduo como impulsos. De certa forma, esta é a mesma concepção dos arquétipos junguianos: um acúmulo de experiências que vão forjando a nossa estrutura e o nosso modo de funcionar. Porém, há um tipo de acúmulo de capital que se dá justamente pela repressão de uma função sobre outra, e geralmente é este tipo de acúmulo que se manifesta em franca oposição à atitude consciente, ou seja, à atitude em que predomina uma determinada função, que neste caso é o pensamento.

Os primeiros a serem atingidos pela inibição oriunda da consciência são os sentimentos; são eles que mais se opõem a uma fórmula rígida e por isso também são os mais reprimidos. Nenhuma função pode ser totalmente eliminada, apenas sensivelmente alterada. Na medida em que os sentimentos se deixam formar e subordinar aleatoriamente, devem sustentar a atitude intelectual da consciência e adaptar-se às suas intenções. Mas isto só é possível até certo ponto; parte do sentimento não se subordina e necessário se torna, pois, reprimi-la. Tendo êxito a repressão, o sentimento desaparece da consciência e desenvolve subliminarmente uma atividade contrária às intenções conscientes, fazendo surgir consequências que são completo enigma para o indivíduo. Assim, por exemplo, o altruísmo consciente, muitas vezes extraordinário, é atravessado por um egoísmo secreto, desconhecido do próprio indivíduo, que imprime nas ações desinteressadas o selo do interesse pessoal (JUNG, 1991, p.333).

Este tipo de quadro em que o sentimento entra em oposição ao pensamento, é mais facilmente percebido no tipo pensamento extrovertido. Este é o tipo, que em seu funcionamento natural, pensa a realidade a partir dos dados objetivos do mundo que o cerca. De acordo com Jung, estes indivíduos transformam as suas conclusões da realidade em fórmulas que irão reger o seu comportamento moral. É em nome destas fórmulas que o sentimento é completamente reprimido, e é assim que passa a acumular capital para sobrepujar o pensamento racional. São em casos assim, que a arte e a religião atestam a sua relevância, por serem capazes de satisfazer, em alguma medida, os anseios do sentimento que por natureza não pode se enquadrar em fórmulas racionais. Mais uma vez Jung se aproxima bastante de Nietzsche com a sua queixa da supremacia da razão e a antecipação das neuroses que poderiam vir a nos afetar.

Mais cedo ou mais tarde - dependendo das circunstâncias externas e da disposição interna as formas de vida, reprimidas pela atitude intelectual, vão manifestar-se indiretamente, perturbando a condução consciente da vida. Quando esta perturbação atingir um grau notório, fala-se de neurose. Na maioria dos casos não se chega a tanto, porque o indivíduo cria para si, instintivamente, certas atenuações da fórmula, sempre numa roupagem adequada e razoável. Está criada, assim, uma válvula de segurança (JUNG, 1991, p.332).

É importante atentarmos para a importância dada por Jung, de que as circunstâncias externas são condicionantes essenciais para que o modo de vida reprimido comece a escapar da sua “prisão”. Estas circunstâncias correspondem ao que se costuma chamar de gatilhos. Isto quer dizer, que determinadas disposições internas são reivindicadas pelas circunstâncias que as alimentam. Neste momento, compreendemos que Jung, assim como Nietzsche, se refere a um transbordamento de ordem mais geral de certas forças reprimidas. Dentro da sua estrutura sistêmica, essas energias reprimidas podem ser personificadas pelo sentimento, e isso fica claro quando atenta para a importância da arte e da religião no atendimento às necessidades de transbordamento destas forças, que irresponsavelmente passaram a ser negligenciadas em nome da razão. Ao discorrer sobre o que seria a inspiração, Nietzsche aborda este assunto referindo-se a uma energia criativa represada, que quando liberada provoca no artista a sensação de um milagre.

Analisando esta questão relativa à liberação de certas energias em uma circunstância mais específica, consideremos um cenário em que um indivíduo tenha experimentado uma determinada situação que despertou nele um sentimento de medo que até então desconhecia. Agora, sempre que ele se aproxima da localização onde essa experiência ocorreu, ou simplesmente a rememora por alguma associação, imediatamente é inundado por imagens indesejáveis em sua mente. Esta situação que desequilibrou o indivíduo, parece ter criado as circunstâncias ideais para que determinadas energias que até então não haviam se manifestado,

passassem a se sentir representadas através dessas imagens indesejadas pelo sujeito. É como se a energia em estado informe não fosse capaz de se manifestar, e a partir do momento em que encontra um direcionamento, ganha forma, cresce e exerce sua força. Neste caso, o cenário que proporcionou a liberação de tais energias, exerce o papel de um símbolo como canalizador das forças indiferenciadas que constituem a Vontade de potência, como já foi discutido aqui. Ainda que o medo tenha sido superado, toda vez em que o indivíduo se depara com o cenário que o traumatizou, as memórias e os pensamentos indesejáveis reaparecem e condicionam o seu estado de espírito. Há muitos desses casos em que o sujeito não suporta e se mata.

As forças naturais contidas, sob a perspectiva da Vontade de Potência nietzschiana, não permanecerão reprimidas indefinidamente. A alternância das circunstâncias irá favorecer ora a ascensão de um conjunto de forças X, ora de um conjunto de forças Y, ao mesmo tempo em que essas próprias forças também moldam gradualmente as circunstâncias. Muito próximo de Jung mais uma vez, Nietzsche parte de um problema coletivo e propõe uma saída individual. Quando aborda os problemas psicológicos fomentados pelo cristianismo, parte de uma análise coletiva, e quando nos apresenta a sua proposta de *tornar-se o que se é*, foca no individual.

Tanto Nietzsche quanto Jung reconhecem que há predisposições coletivas e individuais no arranjo que distingue um indivíduo. A proposta do filósofo alemão de *tornar-se o que se é*, da mesma forma que o processo de individuação de Jung, nos convida a um ajuste individual que por natureza tem as suas próprias demandas. A ideia dos tipos psicológicos de Jung, dar um passo adiante no trabalho de Nietzsche, na medida em que ao classificar os tipos gerais, já também identificados pelo filósofo, de acordo com as funções psíquicas que lhe são predominantes, nos sugere uma compreensão didática que pode nos auxiliar a buscar métodos para que o sujeito possa vir a exercitar as suas potencialidades em harmonia com a sua diversidade de demandas.

Um outro ponto fundamental em comum entre Nietzsche e Jung, é que ambos os pesquisadores se ocupam em entender as raízes da nossa atividade psíquica incessante e suas manifestações através de sentimentos, pensamentos, sensações e intuições, além de outras variantes como a fúria, a inveja, a ambição, a cobiça, o ódio, a discórdia, a paixão, a luxúria, etc. Tudo isto são manifestações em comum da espécie humana que compõem a disputa interna que todo indivíduo é obrigado a lidar. Ninguém escapa a este *pathos*. Para Nietzsche, a raiz desta atividade incessante pode ser explicada pelo movimento da Vontade de potência. Todas estas alterações em comum da espécie, onde trafegamos do ódio ao amor, são manifestações deste movimento. Esta raiz em comum da existência como um todo, que continua em movimento graças ao confronto, se traduz na psique humana em todas estas nossas alternâncias fisiopsicológicas. Estamos constantemente em revezamentos de sensações, percepções,

sentimentos, pensamentos e emoções. A nossa satisfação é constantemente redirecionada. Curiosamente, é justamente esta alternância de satisfação que possibilita o equilíbrio psicológico.

As patologias investigadas pelo que veio a ser a psicanálise, sempre giraram em torno de estados de unilateralidade, a exemplo da histeria que se consagrou como o seu primeiro objeto de análise e dos demais tipos de neuroses que vieram a ser detectados. Resumindo, esses problemas são correlatos ao que Nietzsche e Jung compreendem como barbárie. O indivíduo, que na nossa sociedade, é considerado como louco, no final das contas, é vítima de um barbarismo radical. Muitos desses casos são oriundos de um trauma, que leva o sujeito a hiperfocar nas imagens que giram em torno deste desagravo. Como um mecanismo de alívio para a sua dor, vão sendo criadas outras imagens que muitas vezes surgem como personagens que arrebatam o indivíduo. Segundo Schopenhauer, este é o tipo de processo que compreendemos como loucura.

No universo das disputas internas que todo indivíduo é obrigado a encarar devido à atividade incessante da Vontade de potência, o confronto mais fácil de ser observado é o que se dá na arena dos pensamentos. Nesta arena, uma profusão de pensamentos disputa hegemonia, e neste *pathos*, a diferença crucial entre o tipo pensamento e os demais tipos, é que para o tipo pensamento, é muito difícil resistir à sedução que esta função psíquica exerce sobre ele. O tipo sensação extrovertido, por exemplo, que porventura tenha se tornado uma pessoa mais pensante com a idade, dispõe de uma maior facilidade para se desvincular dos pensamentos e se concentrar em uma determinada atividade externa. Numa circunstância como esta, o tipo pensamento, consegue conectar-se à uma atividade externa por pouco tempo, e logo volta a navegar no seu mar de pensamentos. Quem é deste tipo sabe o quão ardilosos são os artifícios do pensamento para roubar a sua atenção. Sempre que se esforça para manter o foco em um dado objetivo, surge um pensamento mais sedutor do que o outro, desde os mais prazerosos àqueles que pelo seu incômodo usurpa a atenção do sujeito sem piedade.

Os pensamentos que giram em torno de um trauma costumam ser os mais poderosos. É quando este tipo de pensamento assume a predominância, que o indivíduo surta, no sentido de perder o controle quase que por completo das suas decisões. O tipo dito louco, nem sempre perde o seu discernimento por completo. O que acontece, é que os seus momentos de discernimento passam a ser esporádicos. A lucidez que todos nós prezamos, no sujeito traumatizado, é pura dor. Permanecer lúcido nestes casos, é o mesmo que ser obrigado a encarar o que mais lhe incomoda. Como já ressaltamos, os personagens que vão surgindo na cabeça do indivíduo que sofre de um problema como este, são paliativos para a sua dor.

Uma patologia como essas, no tipo pensamento, leva à exaustão da função pensante. Ao

invés de simplesmente se entregar aos personagens do seu mundo imaginário, o tipo pensamento tenta buscar uma saída para o problema, e assim vai forjando todo tipo de justificativa e conjectura que muitas vezes só contribuem para aumentar o tamanho do problema. A sua imaginação é do tipo possibilista. Ele não se satisfaz com a pura imersão nos personagens. Este é o caso típico do paranoico, que por conta de uma única experiência indesejável, vive forjando possibilidades indesejáveis constantemente. A coisa se complica quando este tipo estaciona numa mesma paranoia. Mais uma vez temos as evidências de que os problemas mais críticos da psique estão atrelados à unilateralidade.

## CAPÍTULO IX - O MITO DE ZARATUSTRA

Para Nietzsche, se há um sentido para a vida, este sentido é afirmar-se, expandir-se, aflorar. A Vontade de potência é a força que impõe à vida este ímpeto, e o que compreendemos por deuses, são as expressões simbólicas dos seus efeitos que nos constituem através dos instintos, emoções, sensações e sentimentos os mais diversos. Todas estas manifestações dispostas em seus diferentes graus pelo nosso aparato psíquico, são o que nos garante a possibilidade de tornar-se. A Vontade de potência nietzschiana, sugere a ideia de que tudo partiu de uma realidade onde existem apenas forças, e que aos poucos, por conta dos seus próprios embates, começou a galgar a montanha da aparição. Quanto mais experiências, ou seja, mais embates; mais aparições. A espécie humana parece ser a única que consegue replicar este mecanismo de criação inerente à própria vida devido a sua capacidade de produzir e recriar imagens. Graças a esta capacidade é que temos a possibilidade de criar para além da nossa condição biológica.

O martelo de Nietzsche foi a sua forma de nos dizer que no reino da espécie humana, tudo deve ser superado. A sua proposta de *tornar-se o que se é*, diz respeito a um processo constante, porque o ser nunca é o mesmo, como já descortinava Heráclito. A única coisa que sempre fomos, é o nosso fundamento; as forças indomesticáveis que nos impulsionam para o aflorar da vida, que o filósofo alemão nomeia Vontade de potência. Impulsionados por esta força, aliada à nossa capacidade de recriar a realidade, somos o bicho que cria cultura, ou seja, diferentes modos de vida. O que a princípio se compara a um dom dos deuses, ao mesmo tempo se revela um grande problema para a nossa espécie, pois um dos grandes dilemas humanos, deve-se à nossa dificuldade em equacionar a natureza com a cultura.

*O Nascimento da tragédia*, foi uma tentativa do educador Nietzsche nos ensinar a promover a Vontade de potência, que a esta época era compreendida como impulso dionisíaco, para que pudéssemos criar para além de si. Afirmar este impulso significava afirmar os instintos, e as principais referências para tal intento se encontravam simbolizadas nos deuses gregos. Estes seriam os parâmetros para a cultura da afirmação da vida proposta por Nietzsche, e isso já demonstra o seu entendimento a respeito do quanto é importante escolhermos bem os símbolos que nos guiam, pois eles podem nos elevar ou nos rebaixar.

Uma das críticas que Jung costuma dirigir à Nietzsche, refere-se ao fato de o filósofo não ter vivido uma vida que condiz com os seus ensinamentos<sup>97</sup>. Pois foi um homem que se entregou

---

<sup>97</sup> “Assim, Nietzsche prega bastante sobre o corpo, mas pergunte ao homem Nietzsche o que ele pensa sobre o corpo, e ele vai contar uma história diferente. É uma possessão quando as pessoas pregam coisas que não realizam nas suas vidas. Simplesmente

à atividade do pensar e esqueceu de ser gente normal, no melhor do trivial. No entender do psiquiatra suíço, Nietzsche não usufruiu dos instintos como tanto pregava. Não tinha uma vida sexual ativa, não desfrutava de um relacionamento amoroso e não socializava com qualquer tipo de pessoa. Toda a sua libido estava direcionada para o seu filosofar. Ironicamente, Jung se ampara no alerta do próprio Nietzsche a respeito das possíveis implicações oriundas da repressão dos instintos, para diagnosticá-lo. O que aconteceu com o filósofo alemão devido a repressão dos seus instintos?

Se atentarmos para o fato de que Nietzsche sempre se deu grandes referências, será mesmo que seus instintos se encontravam reprimidos? Reconhecendo a importância dos símbolos na condução de suas aspirações, Nietzsche se mirou em referências como Dioniso, Espíritos livres, Zaratustra e *Übermensch*. Diante de tais evidências, seria possível afirmar que um homem que decidiu se entregar às alturas, tinha os seus instintos reprimidos? Não estariam os seus instintos a serviço dos picos que decidiu escalar? O professor da Basileia concluiu que nossas aspirações precisam estar assentadas em nós mesmos, onde os deuses sejam nada mais que o espelho de nossas próprias forças. Só assim, seremos capazes de nos refazer para melhor, e isso requer uma cultura cujos valores estejam acima do bem e do mal, pois do contrário, não passaremos de almas adoecidas, neuróticas.

Nietzsche era excessivamente sensível ao espírito do tempo; percebeu muito claramente que agora estamos vivendo num tempo quando novos valores devem ser descobertos, porque os velhos estão decaindo. Pois assim que uma dúvida se torna óbvia, o símbolo se esvai. Se apenas um homem ousa confrontar a igreja, argumentar com sua autoridade, uma pessoa sensível está acabada se não pode refutar seu argumento. Ela percebe de imediato que todo o sistema ruiu, pois há um pequeno rombo na sua autoridade. Se o sistema não funciona, então Deus tornou-se vulnerável, e toda a vida saiu dele. Nietzsche sentiu isso e naturalmente, de imediato, todo o processo simbólico que havia chegado a um fim do lado de fora, principiava dentro dele. Daí que ele tivesse aquele terrivelmente tensionado e ameaçador inconsciente, que começou a desgastar a parede de separação, e irromper aqui e ali (JUNG, 1988, p.172).

No entender de Jung, o *Zaratustra* de Nietzsche foi a tentativa do filósofo refazer a cultura assentada na moralidade do bem e do mal. O primeiro Zaratustra, fundador do zoroastrismo, por volta do século VI a.C, teria sido o responsável por instaurar tal moralidade quando legou à

---

fogem com um espírito desencarnado que fala coisas de alta qualidade, mas não são confrontadas com isso nas suas vidas. Nunca se torna um problema. Elas nem mesmo pensam em tornar isso verdade, simplesmente o aceitam como um fato e se comportam de modo completamente diferente. Eu reclamo que elas falam e pensam de uma maneira e se comportam de outra, mas as pessoas até se orgulham bastante de poderem pensar diferente da maneira que sentem. Não percebem que se trata de uma cisão que permeia toda sua condição, e esta é uma condição mórbida, uma falta de inteireza, uma falta de integridade” (JUNG, 1988, p.138).

humanidade o conflito entre o bem e o mal. Nietzsche se incumbiu da missão de dar ao próprio Zaratustra a oportunidade de se retratar e de desfazer o seu equívoco. Esta é a compreensão que Jung tem das intenções de Nietzsche quando imerso na atmosfera de dar luz ao seu Zaratustra.

Quando Schopenhauer ensinou Nietzsche a ser um espelho, como nos indica Salviano (2006), o filósofo prodígio logo entendeu que o mundo adocece por dentro devido ao que projetamos no lado de fora e vice-versa. O mundo sempre será o nosso retrato, e como somos inacabados, estaremos sempre a conduzi-lo, e nesse sentido, a realidade mais proeminente que temos a nossa frente, é aquela espelhada pela coletividade. Com os seus arquétipos, Jung tenta esclarecer como se processa este diagnóstico de Nietzsche.

As evidências que levaram Jung a estudar a obra *Assim Falou Zaratustra* para confirmar suas suspeitas sobre as manifestações arquetípicas do inconsciente, estão presentes em todos os capítulos desta obra de Nietzsche. No entender do psiquiatra, os sermões em verso que dão enredo a *Zaratustra*, são manifestações do inconsciente, típicas do período em que eram comuns as visões.

Devido à sua função de conter os registros do que experienciamos e atuar como um impulso nos informando a conduta que devemos adotar diante de situações já experimentadas, é que os arquétipos são capazes de promover essas visões, ou seja, é por conter a imagem do que já foi e do que pode ser, que os arquétipos nos possibilitam as previsões. Conforme Jung, nos sermões de Zaratustra e toda atmosfera que o cerca, podemos encontrar uma série de manifestações que emergiram do inconsciente de Nietzsche através de sonhos, visões e descobertas. A própria figura de Zaratustra já estava presente na vida de Nietzsche desde sua infância, conforme evidenciado pelas informações que Jung coletou de cartas<sup>98</sup> em que o filósofo relatou a sua irmã que Zaratustra havia aparecido em um de seus sonhos quando ele era criança. Uma outra especulação do psiquiatra, é que Nietzsche como um homem muito lido, provavelmente se debruçou sobre o *Zend-Avesta*, pois os sermões em verso deste livro sagrado do zoroastrismo, seria o modelo para os sermões do Zaratustra nietzschiano.

Primeiramente, devemos tentar construir a situação psicológica. Como lhes disse, vou abordar estes capítulos ou experiências como as Visões. Aqui começa a estória de Zaratustra. O homem que fala ou escreve é Nietzsche; como se ele fosse o historiador de Zaratustra, descrevendo o que ele estivera fazendo. Zaratustra está obviamente objetivado aqui, o escritor não parece ser idêntico a ele (JUNG, 1988, p.13).

---

<sup>98</sup>“A irmã de Nietzsche, Elizabeth Forster Nietzsche escreveu que ‘a figura de Zaratustra e um grande número dos pensamentos condutores, nesta obra, apareceram muito antes nos sonhos e escritos do autor’.” (JUNG, 1988, p.9).

O fato de Nietzsche objetivar Zarathustra como demonstra Jung, se deve à tomada de consciência que ele exerce sobre a imagem que lhe apareceu. A consciência é este distanciamento que olha tudo como um espelho, e isso nos indica que a sua objetivação não tem controle sobre o que aparece, apenas direciona. Zarathustra não foi um personagem inventado por Nietzsche, ele emergiu dentro dele. É inegável, que Nietzsche como um grande leitor, inclusive de si mesmo, conhecia o personagem histórico Zarathustra e tinha suas próprias evidências e conceituações a respeito deste tipo de manifestação que Jung considera arquetípica. Isso ficou claro desde o momento em que utiliza Dioniso e Apolo como ilustração, pois como filólogo profissional, ao explorar sua própria realidade interior, sem dúvida seria capaz de identificar e compreender simbolicamente cada uma das manifestações que descobria.

Zarathustra é o tipo de figura folclórica arquetípica porque podemos encontrá-lo em qualquer cultura através da lenda do velho sábio. É bem provável que esta lenda tenha surgido por conta da ideia de conhecimento acumulado com o tempo. Supunha-se que o ancião de uma comunidade teria um melhor discernimento devido à sua maior experiência, e graças a essa crença, o mito do velho sábio foi se acomodando no inconsciente da espécie humana em todos os cantos do mundo. Elisabeth Förster-Nietzsche, após receber as cartas de seu irmão que informavam sobre sua relação com Zarathustra desde a infância, relatou que não apenas o profeta estava presente no universo pessoal do filósofo há muito tempo, mas também uma série de pensamentos condutores da trama zarathustriana. De acordo com a psicologia analítica, os símbolos emergem como indicadores de forças que buscam se manifestar. Nietzsche já lidava com muitos dos seus personagens há tempo. A águia e a serpente, a estrela e a caverna, o *Übermensch* e o bufão. *Assim falou Zarathustra* é a sua tentativa de explicitar a interação dessas forças e compreender os seus destinos.

“Então um tornou-se dois e Zarathustra passou através de mim”, significando que Zarathustra então manifestou-se nele como uma segunda personalidade. Isto mostra que ele mesmo tinha uma noção bastante clara de que não era idêntico à Zarathustra. Mas como poderia evitar assumir uma tal identidade naqueles dias em que não havia psicologia? Ninguém teria então ousado levar a sério a ideia de uma personificação, ou mesmo de uma instância espiritual independente e autônoma. 1883 foi o tempo do florescimento da filosofia materialista. Ele teve que se identificar com Zarathustra, apesar do fato de que sentia, como este verso prova, uma definida diferença entre ele mesmo e o velho sábio (JUNG, 1988, p.12).

Sem dúvida, Nietzsche entendeu o chamado de Zarathustra e sabia o que isso significava. É evidente que como um pioneiro da psicologia, o filósofo seria capaz de reconhecer personalidades distintas em si próprio, mas decidiu se entregar ao transbordamento de

Zaratustra como um artista no pico do seu processo criativo e não porque ainda não havia psicologia em sua época como sustenta Jung. Para Nietzsche, o chamado de Zaratustra é a missão que lhe coube no seu tempo, e assim o filósofo a assumiu e escreveu o seu livro sagrado. A sua boa nova fundamentava-se na superação do bem e do mal. No entanto, por mais que quisesse falar para a humanidade, sabemos que o seu livro sagrado ainda é para poucos.

O processo pelo qual Nietzsche passou ao conceber a sua obra Zaratustra, é uma experiência que pode ser vivenciada por qualquer indivíduo. Contudo, mesmo quando se trata de um mesmo tipo de manifestação arquetípica, as simbologias que a representam podem ser estritamente pessoais e da mesma forma os seus respectivos significados. O que a figura de Zaratustra “encarnada” no arquétipo do velho sábio queria de Nietzsche?

Agora, diz-se que ele tinha trinta anos quando deixou sua casa. A que fato se referem estes trinta anos? Até onde eu sei, não há uma cronologia definida na vida de Zarathustra, exceto a idade de sua morte, aos 77 anos.

Sr. Allemann: Refere-se à idade de Cristo.

Dr Jung: Sim, a idade legendária de Cristo, quando começou sua carreira de ensino; isso imediatamente cria uma identidade entre Zarathustra e a Cristo. Esta é uma identidade em geral garantida historicamente (JUNG, 1988, p.13).

A forma como Jung faz a analogia entre a idade de Zaratustra e a de Cristo, nos leva a crer, que assim como temos uma média de idade para a puberdade, é provável que haja também uma média para determinadas manifestações como a do velho sábio quando resolve se apoderar de alguém para falar ao mundo. E neste sentido, a própria idade contribui para o imaginário coletivo que sustenta este tipo de mito. Zaratustra tinha 30 anos quando saiu de sua casa e foi morar nas montanhas. Jesus tinha esta mesma faixa etária quando resolveu pregar os seus ensinamentos. Buda tinha cerca de 29 anos quando deixou sua vida de luxo e privilégio. Após uma intensa jornada de busca, alcançou sua iluminação aos 35 anos e a partir de então rumou a propagar o que aprendeu. Maomé destoa um pouco dos seus antecessores, pois tinha cerca de 40 anos quando recebeu a primeira revelação do anjo Gabriel. A partir de então continuou a ter acesso a outras revelações por cerca de 23 anos e as registrou no livro sagrado do Islã. Curiosamente, Nietzsche tinha a mesma faixa etária do pai do Islã quando foi inspirado a escrever seu *Zaratustra*.

De acordo com o ensinamento zoroastriano, a cada mil anos emerge um *Saoshyant* – uma espécie de mediador entre Deus e o homem, cuja missão é reorientar a humanidade<sup>99</sup>. Na

<sup>99</sup> “O velho sábio na floresta e o velho sábio em Zarathustra são uma e a mesma coisa. E isto é sempre assim. O velho sábio é ao mesmo tempo aquele que vai e aquele que vem, porque tudo aquilo que é, também não é - e o que é hoje, amanhã não é. Por esta pequena operação mental de assumir que o tempo é uma extensão, sabe-se que aquilo que foi ainda é, e aquilo que será já é: visto que as coisas acontecem em uma condição atemporal, elas estão sempre existindo. Assim, aquele arquétipo do velho sábio foi Zarathustra no nono século a.C. e Zarathustra agora. Ele foi Cristo, ele foi Maomé, ele foi Mani. Ele veio e ele foi, ele morreu

história das grandes figuras religiosas, a trajetória de Zaratustra envolve a introdução da perspectiva sobre o bem e o mal, geralmente datada em torno do século VI a.C. Buda emerge na cena por volta de 563 a 483 a.C. Jesus desempenha seu papel cerca de 500 anos depois. Mais adiante, pelos idos de 570 a 632 d.C. temos a figura de Maomé. De acordo com o registro persa, por volta de 1100 ou 1200 d.C seria o período do reino do Anticristo<sup>100</sup>, mas diferente dos outros Saoshyants, não conhecemos a figura histórica que o representa. Neste caso, estaria o reino de satã presente nos corações da multidão? O ano 1883 é a vez do Zaratustra de Nietzsche. Não seria um exagero de Jung inserir o personagem do filósofo alemão nesta seara? Pois não é uma tarefa complicada perceber que a obra *Zaratustra* representou o ápice da proposta que Nietzsche havia estabelecido desde o início de sua jornada filosófica. A sua missão de promover a transvaloração de todos os valores culmina em *Zaratustra*. Nietzsche tinha conhecimento do sentido histórico do personagem e do seu papel como reformador. Diante das evidências deixadas pelo próprio Nietzsche, a exemplo do relato do contato com Zaratustra desde menino, percebemos que a ideia que culminou em sua obra mais famosa já vinha sendo germinada há muito tempo. O Zaratustra que assim falou, era o seu amigo íntimo de longas datas. É evidente que o sonho do menino Nietzsche com o profeta, muito poderia ter a ver com algum contato que ele teve com essas histórias. Entretanto, o que não podemos ignorar é que se Zaratustra surgiu em um sonho, poderia certamente guardar correspondências com a essência do que ele representava: o arquétipo do sábio ancião. Independentemente de como Zaratustra emergiu em Nietzsche, o fato, é que a predisposição de entrar em contato com forças do inconsciente que contenham a sabedoria de um velho sábio, está à disposição de todos nós. Este é o tipo de possibilidade inerente a nossa espécie, que Jung chama de arquetípica. Sem dúvida, Zaratustra é uma construção de Nietzsche de longas datas, mas boa parte desta construção é inconsciente, pois o *si-mesmo* nunca é indiferente ao que é espelhado pela consciência. Alguém que focou suas energias em plantar determinadas sementes, em algum momento colherá os seus frutos correspondentes.

---

e nasceu de novo. Com certeza isto é extremamente estranho e paradoxal, mas as coisas acontecem assim no inconsciente: lá nos deparamos com tais fatos peculiares. E o que o inconsciente é, o mundo é também” (JUNG, 1988, p.32-33).

100 “De fato, mais ou menos nesta época houve uma grande comoção no mundo cristão, porque eles supuseram que o fim do mundo viria no ano 1000—de acordo com a antiga idéia de que depois de 1000 anos uma nova revelação deveria acontecer, ou alguma coisa aconteceria ao mundo. Mas aparentemente nada aconteceu. É verdade, entretanto, que nesta época o poder da Igreja atingiu seu ápice e os poderes mundanos estavam praticamente subjugados. Logo depois começaram a fortalecer-se novamente e a Igreja entrou em declínio; e isto continuou, com sua pior manifestação no começo do século XVI, quando ocorreu o cisma dentro da Igreja: o Protestantismo” (JUNG, 1988, p.14).

*Zaratustra* é o transbordamento de Nietzsche, pois no decorrer de suas buscas, houve um processo de acúmulo no seu inconsciente, que como qualquer outro, se encontra em total estado de interação com as experiências e responde ao sujeito conforme o estímulo que lhe é dado. É por conta desta afinação que o *Zaratustra* nietzschiano é tanto uma criação consciente do seu autor quanto uma emersão de suas correspondências inconscientes. *Zaratustra*, assim como Jesus, Buda e Maomé, são figuras que se tornaram presentes no inconsciente coletivo de seus respectivos povos, mas a força que sustenta a representação que essas figuras são, está presente em todos nós. O *Zaratustra* de Nietzsche pode sim ter sido uma emersão arquetípica forte como foi em Jesus e Maomé, mas os contextos é que criam os ídolos. Nos tempos modernos, revelações desse tipo viram obra de arte ao invés de preceitos religiosos.

Segundo Jung, *Zaratustra* emergiu em Nietzsche como uma demanda do seu tempo ao mesmo tempo em que se tratava de um ajuste psicológico do seu próprio autor. Quando o profeta decidiu descer da montanha e difundir seus ensinamentos, ele tinha alcançado um estágio em que estava exausto de sua própria consciência e por isso se entregou por completo à espontaneidade do seu inconsciente. De acordo com o psiquiatra, esta atitude de *Zaratustra* é um espelhamento do próprio Nietzsche, que sofria de uma sobrecarga de consciência. *Assim Falou Zaratustra* forneceu uma oportunidade ideal para que Jung testasse suas interpretações características de sua técnica da imaginação ativa. As portas do inconsciente de Nietzsche foram abertas e registradas em sua obra prima. No entanto, ao contrário do que Jung gostaria, as simbologias do universo zaratustriano são em sua grande maioria, pessoais. Ainda que sejam sustentadas por padrões arquetípicos, elas só surtem efeito no próprio Nietzsche. Não há evidências de que os leitores de *Zaratustra* foram fisgados pelas suas ideias como muitos foram pela Bíblia e pelo Alcorão. Isso significa que as simbologias presentes em *Zaratustra* não dialogam com o inconsciente coletivo das massas. Apenas Nietzsche entendia suas mensagens. Mas isso não quer dizer que tais simbologias não pertençam à instância arquetípica que Jung considera em comum a toda a nossa espécie – o inconsciente coletivo.

O inconsciente coletivo é o *si-mesmo* imortal que permeia tudo que existe. A simbologia mais comum entre os povos que utilizamos para se referir a este centro é o que chamamos de Deus. Para Jung, esta simbologia funciona como uma base que representa a nossa fonte criativa e que em alguma medida consola as respostas que não temos, exercendo um papel, neste sentido, de alicerce psicológico. Quando Nietzsche dispensou este alicerce, o seu sistema psíquico logo se agitou para criar um substituto para o conteúdo abolido.

Agora, nós temos uma esfera peculiar em nosso inconsciente que corresponde a tais conceitos, a qual chamamos “Deus”, o criativo ou o deus criador. E assim que esta projeção ou esta declaração, este deus criativo (o que quer que ele seja) é abolido, instantaneamente este processo começa em nós. Nós somos agarrados por estes poderes. Se você não quiser ser agarrado por eles, então não faça tais declarações; é extremamente tolo fazê-las, porque assim se provoca o inconsciente. É claro que se imagina que é bem fútil fazer-se ou não tal declaração, que se pode dizer isso e aquilo sobre Deus, e isso não vai fazer diferença alguma. Mas eu lhes digo que isto na realidade faz diferença, somente que não se relacionará com as coisas. Vejam, o próprio homem Nietzsche não percebeu, quando disse que Deus estava morto, que isto significava que ele teria que entrar no moinho, no vaso alquímico onde seria cozido e transformado (JUNG, 1988, p.39).

Se houve este reboiço em Nietzsche por conta da morte de Deus, certamente não se deu por conta desta declaração, pois isto não passaria de palavras em vão se Deus não tivesse de fato morrido em seu coração. Jung nos levar a concluir que o *Übermensch* é o divino reprimido em Nietzsche. Para o psiquiatra, essa ideia tem suas raízes em Schopenhauer como educador, no momento em que se levanta a questão: “quem consegue sustentar um espelho diante da vontade cega”?

Se a obra do autor de *O mundo como vontade e representação* é um espelho, como afirma o próprio Nietzsche, é interessante imaginar quais imagens de Nietzsche foram ali refletidas nos diferentes momentos em que o pensamento nietzschiano passava de uma fase a outra. Em fases posteriores da obra de Nietzsche, este toma seus próprios escritos também como um espelho. Algo importante precisa ser dito: Schopenhauer ensinou Nietzsche a ser um espelho. Que imagens serão refletidas pelo espelho de Zaratustra? (SALVIANO, 2006, p.118-119).

Jung reconhece o pioneirismo de Nietzsche a respeito do inconsciente coletivo, mas acredita que o filósofo não tinha ideia de suas implicações, apenas o intuiu<sup>101</sup>. No início do seu percurso filosófico como autor, Nietzsche refletiu Dioniso e Apolo; na sua fase intermediária, os *espíritos livres*. Em *Zaratustra*, as portas de sua caverna foram escancaradas, e podemos ver imagens refletidas do herói, da sombra, do velho sábio, da cobra, da águia, do leão, do equilibrista e do *Übermensch*. A vontade cega se transmutou em Vontade de potência com seus múltiplos querer e suas respectivas representações digladiando entre si. O que mais saiu do fundo da caverna de Nietzsche? O que emergiu até a superfície da sua consciência? Quais foram

---

101 “Parece que Jung está aqui contradizendo sua visão profundamente arraigada de que Nietzsche foi um dos primeiros investigadores do inconsciente (coletivo junguiano e autônomo). No entanto, como veremos mais adiante, não há contradição, pois Jung aceita a antecipação do inconsciente coletivo em Nietzsche, mas Nietzsche apenas ‘intui’ sua existência: ele não compreende seu significado essencial e, portanto, não argumenta nem reconhece explicitamente suas implicações (SNZ, II, p. 1147). Talvez seja por causa do fracasso de Nietzsche em compreender completamente a dinâmica do inconsciente além da mera intuição que Jung reluta em promover Nietzsche como uma influência pioneira e explícita em seu próprio modelo” (HUSKINSON, 2004, p.203).

as forças que conquistaram uma imagem para representá-las? O quanto de Nietzsche é espelhado em seu Zaratustra?

Zaratustra não representa o tipo clássico do velho sábio. Há mais reflexo do próprio Nietzsche em Zaratustra do que conteúdos do inconsciente coletivo<sup>102</sup>. Os seus personagens são seus, independente do seu teor universal. Zaratustra é um exemplo do sujeito que se tornou um, justamente por ter abraçado a experiência de ser todos. O seu feito simboliza o processo de individuação proposto por Jung, onde *o self* coletivo torna-se estritamente singular. Todos os personagens que compõem a obra *Zaratustra* em alguma medida são o reflexo dele próprio, e na medida em que Nietzsche os inventava, evocava uma força correspondente no fundo da sua própria caverna.

Mas a própria palavra inventar significa entrar dentro; quando você inventa uma coisa você literalmente entra dentro de algo que já existe, embora ainda invisível. É como se você estivesse entrando numa casa que não viu antes, e então conclui que a inventou, mas ela estava lá muito antes de você nascer - você simplesmente aconteceu de encontrá-la. A palavra alemã para inventar é *erfinden*, que significa a descoberta completa; já existe e era apenas para você encontrar; você não a fez, simplesmente descobriu. Assim a invenção da alma significa que você encontrou a alma, que você veio a ela; mas ela já estava lá.

Isso é o que Zaratustra alude aqui - que a alma, significando é claro, a vida secreta do homem, sempre tem que ser inventada ou não existirá. E é uma declaração psicológica verdadeira, que não existem conteúdos psíquicos a não ser que sejam inventados, na medida que eles são inconscientes. Pois quando você está inconsciente de uma coisa, ela realmente não existe para você; não está no seu mundo. Se você quiser encontrá-la, tem que inventá-la, e então existe (JUNG, 1988, p.316-317).

Aos poucos Nietzsche foi rompendo o limiar entre a consciência e o inconsciente, se identificando e tornando-se todos os seus personagens, pois até os mais indesejáveis, segundo Jung, tratavam-se dele mesmo, pois na perspectiva da psicologia analítica, podem ser interpretados como sua sombra; conceito que também podemos encontrar no pensamento nietzschiano. Esta ideia de Jung de que é preciso criar para despertar, igualmente, encontra correspondências com Nietzsche, quando o filósofo nos alerta para a importância de criar valores para si. No seu entender, até mesmo a atividade filosófica é uma questão de criação, pois até os fatos podem se tornar invenção na medida em que são ressignificados, e é aí que reside o nosso poder. É neste sentido, que se livrar da moralidade seria o passo necessário para libertar a divina criação.

<sup>102</sup> “Em um homem é, regra geral, o arquétipo típico, mas o Zaratustra de Nietzsche não é o típico velho sábio; só em certos lugares aparece tipicamente, o que vem do fato de que o próprio Nietzsche é idêntico a ele, confundindo assim o caso. Então o arquétipo aparece misturado com traços pessoais, que comumente não conteria” (JUNG, 1988, P.317).

## IX.1 - Nietzsche e Zaratustra na mira da psicologia analítica de Jung

No processo de individuação proposto por Jung, o início da jornada em direção ao *si-mesmo*, envolve a necessidade de se desvincular da *persona*. Os muitos personagens que assumimos devido as exigências da convivência social, precisam sair de cena para dar passagem ao modo autêntico do indivíduo. O professor, o médico, o padeiro, o policial, etc; todos eles sustentam o enredo das identificações que dá a cada um o seu lugar no mundo, mas ao fundir-se com essas personas, o indivíduo não passa de uma casca, que precisa ser arrancada para que brote suas verdadeiras demandas. Cumprida esta etapa, o indivíduo se depara com o mundo que a sua persona escondia. O mundo que não gostaria de ver no espelho, mas que reflete com fidelidade parte da sua personalidade total. Este universo individual é denominado por Jung de sombra<sup>103</sup>. Corresponde a tudo que não aceitamos em nós e que costumamos reprimir ou projetar nos outros. Após a passagem pela sombra, o indivíduo, se for homem, terá que encarar sua *anima*, se for mulher, seu *animus*. No homem, a *anima*, é a sua cota feminina<sup>104</sup> pois se no fundo somos totalidade, nada pode ficar de fora, ainda que em dosagens mínimas. Superada a batalha com a *anima* no caso masculino ou com o *animus* no caso feminino, começam a aparecer através dos sonhos as primeiras representações simbólicas do *self* – núcleo mais profundo da psique.

Habitualmente, nos sonhos de mulheres, esse centro revela-se sob a forma de uma figura feminina superior - mulher desconhecida de quem emana autoridade e benevolência, sacerdotisa, deusa mãe ou deusa do amor. Nos sonhos de homens assume o aspecto de velho sábio, de mago, de mestre espiritual, de filósofo.

---

103 “Esta é a primeira prova de coragem no caminho interior, uma prova que basta para afugentar a maioria, pois o encontro consigo mesmo pertence às coisas desagradáveis que evitamos, enquanto pudermos projetar o negativo à nossa volta. Se formos capazes de ver nossa própria sombra, e suportá-la, sabendo que existe, só teríamos resolvido uma pequena parte do problema. Teríamos, pelo menos, trazido à tona o inconsciente pessoal. A sombra, porém, é uma parte viva da personalidade e por isso quer comparecer de alguma forma. Não é possível anulá-la argumentando, ou torná-la inofensiva através da racionalização. Este problema é extremamente difícil, pois não desafia apenas o homem total, mas também o adverte acerca do seu desamparo e impotência. As naturezas fortes - ou deveríamos chamá-las fracas? - tal alusão não é agradável. Preferem inventar o mundo heróico, além do bem e do mal, e cortam o nó górdio em vez de desatá-lo. No entanto, mais cedo ou mais tarde, as contas terão que ser acertadas” (JUNG, 2000, p.31)

104 “Depois de travar conhecimento com a própria *sombra*, uma tarefa muito mais difícil se apresenta. É a confrontação da *anima*. Todos sabem que no corpo de cada homem existe uma minoria de genes femininos que foram sobrepujados pela maioria de genes masculinos. A feminilidade inconsciente no homem, Jung denomina *anima*. ‘A *anima* é, presumivelmente, a representação psíquica da minoria de genes femininos presentes no corpo do homem’ ( Jung ). Esta feminilidade inconsciente no homem, indiferenciada, inferior, manifesta-se, na vida ordinária, por despropositadas mudanças de humor e caprichos. Vêm compor a *anima* também as experiências fundamentais que o homem teve com a mulher através dos milênios, ‘um aglomerado hereditário inconsciente de origem muito longínqua, tipo de todas as experiências da linha ancestral em relação ao ente feminino, resíduo de todas as impressões fornecidas pela mulher’” (Jung) (SILVEIRA, 1988, p.83).

Essas personificações, sejam as femininas ou as masculinas, são dotadas de grande potencial energético, causando sempre ao sonhador uma impressão duradoura de maravilhamento.

O *self* (si mesmo) não se revela apenas através de personificações humanas. Sendo uma grandeza que excede de muito a esfera do consciente, sua escala de expressões estende-se de uma parte ao infra-humano e de outra parte ao super-humano. Assim, seus símbolos podem apresentar-se sob aspectos minerais, vegetais, animais; como super-homens e deuses. Também sob formas abstratas. A denominação de *self* não cabe unicamente a esse centro profundo, mas também à totalidade da psique. O reconhecimento da própria sombra, a dissolução de complexos, liquidação de projeções, assimilação de aspectos parciais do psiquismo, a descida ao fundo dos abismos, em suma o confronto entre consciente e inconsciente, produz um alargamento do mundo interior do qual resulta que o centro da nova personalidade, construída durante todo esse longo labor, não mais coincida com o ego. O centro da personalidade estabelece-se agora no *self*, e a força energética que este irradia englobará todo o sistema psíquico.

A consequência será a totalização do ser, sua esferificação (*abrundung*). O indivíduo não está mais fragmentado interiormente. Não se reduz a um pequeno ego crispado dentro de estreitos limites. Seu mundo agora abraça valores mais vastos, absorvidos do imenso patrimônio que a espécie penosamente acumulou nas suas estruturas fundamentais. Prazeres e sofrimentos serão vivenciados num nível mais alto de consciência. O homem torna-se *ele mesmo*, um ser completo, composto de consciente e inconsciente incluindo aspectos claros e escuros, masculinos e femininos, ordenados segundo o plano de base que lhe for peculiar (SILVEIRA, 1988, p.89-90).

Se tomássemos Nietzsche como exemplo de um indivíduo que passou por um processo de individuação, como leva a crer a sua obra *Assim falou Zaratustra* conforme a análise de Jung, como teria ocorrido este processo? Seguiria a sequência padrão onde o filósofo primeiramente teria que se livrar de sua *persona* para em seguida encarar sua *sombra*, passar pela *anima* e finalmente descobrir o *self*? O quanto Jung acerta da leitura que faz de Nietzsche em seus *Seminários Nietzsche Zaratustra (1934-1939)*? O que o Zaratustra de Nietzsche nos fornece de pistas para analisarmos seu autor? Seriam os muitos personagens que interagem com o profeta e inclusive ele mesmo, representações do universo particular de Nietzsche?

Os versos poéticos que compõem a obra *Assim falou Zaratustra*, foi a forma encontrada por Nietzsche para nos compartilhar as imagens que o conduziam. Um pensador, em alguma medida, é refém de sua imaginação. Ele não consegue frear esta atividade incessante e tem um imenso prazer em viver imerso nela, mas na medida em que visualiza imagens, acaba criando correspondências com forças presentes em sua interioridade - as forças que o filósofo compreende como Vontade de potência. Estas imagens, em grande parte, são oriundas do contato do sujeito com a realidade externa, e neste sentido, podemos dizer que a experiência da extroversão amplia o mundo da introversão. Isto significa, que quanto mais o mundo externo nos prover com experiências, mas correspondências teremos com a nossa pluralidade interna inerente. É como se cada imagem que criamos ou nos deparamos, ativasse uma força correspondente que já se encontra em nós.

Na medida em que a experiência da extroversão alimenta a atividade da introversão, o nosso mundo de possibilidades aumenta. Estas possibilidades começam a se insinuar em nossa interioridade e logo se agitam para buscar correspondências na realidade externa. É por conta deste tipo de atividade que podemos dizer que criamos a realidade a todo momento. Além desta correspondência colaborativa entre a extroversão e a introversão, também é possível observar uma certa disputa entre estas duas tendências pela atenção do sujeito. Em seus trabalhos, Jung não chega a levar em consideração a disputa direta que se dá entre a extroversão e a introversão. Até onde podemos investigar, em sua obra, disputas deste tipo só ocorrem entre uma função psíquica predominante no indivíduo e a sua contraparte diretamente oposta<sup>105</sup>. Mas este tipo de disputa que se dá entre a extroversão e a introversão, é algo que pode ser facilmente observado em qualquer indivíduo. No entanto, parece ser mais comum em indivíduos do tipo pensamento, e principalmente na faixa etária em que Nietzsche se encontrava quando concebeu seu Zarathustra. Um sujeito deste tipo, as vezes quer concentrar suas atenções numa música, por exemplo, mas logo é arrebatado pelas garras do pensar e se volta para dentro. Mas adiante uma bela mulher lhe chama a atenção, e logo em seguida ela passa a fazer parte do seu mundo imaginário, e desta forma, o seu universo de possibilidades vai se ampliando. Este indivíduo do tipo pensante vive esquecendo do mundo ao seu redor por estar sempre imerso em seus pensamentos, revisitando memórias e correlacionando-as com as suas especulações internas. Ao que tudo indica, Nietzsche começou a lidar muito cedo com esta disputa entre a extroversão e a introversão, que sem dúvida corresponde a mais uma evidência da sua tese da Vontade de potência. Dentre estas e outras, o que mais disputava preponderância no sujeito Nietzsche?

Zarathustra é um caso muito particular. Não é um caso onde podemos esperar uma diferenciação da consciência a partir do inconsciente: ao contrário, encontramos uma considerável identidade entre consciente e inconsciente. Estão no inconsciente de Nietzsche ativado. Ele está então identificado com todos os seus conteúdos, especialmente nos primeiros sintomas ao furioso assalto do inconsciente coletivo, que finalmente foi sua ruína. Ele está em identificação com a alma, com o arquétipo do velho sábio e com várias outras figuras, particularmente o self, o qual naturalmente não tem aí a qualidade de um self psíquico, mas antes a qualidade de um deus antigo ou, mais propriamente, primitivo. Isto está, sem dúvida, no âmago de sua famosa experiência dionisíaca. Agora, é particularmente difícil lidar com esta condição psíquica muito peculiar, porque sempre devemos manter em mente que se trata de uma identidade completa. É uma condição que raramente encontramos na análise prática. Encontra-la-famos naturalmente em pessoas criativas em uma disposição criativa, mas tais casos são muito raros porque quando estão em uma disposição criativa estas seguramente não buscam serem analisadas (JUNG, 1988, P.364).

---

105 “Exemplo clássico disso é o tipo sentimental extrovertido, que goza de excelente relacionamento sentimental com seus semelhantes próximos, mas que, às vezes, externa juízos de absoluta falta de tato. Estes juízos provêm de seu pensar menos diferenciado e menos consciente que, só em parte, está sob seu controle e, além disso, insuficientemente relacionado ao objeto, podendo atuar de modo bastante inconveniente” (JUNG, 1991, p.324).

Seria este, o caso, em que o inconsciente e o consciente se encontram equalizados em torno do *self*? Um estado psíquico como esse, corresponderia àquilo que Jung descreve como individuação, ou seja, o indivíduo alcança a unidade com o todo. Estaria o artista, no ápice de seu processo criativo, individuado? Mas não seria tal situação, apenas um estado de espírito momentâneo como alguns outros? Poderia a individuação ser experimentada em ocasiões deste tipo para logo em seguida ser desfeita? O que pode ser considerado um estado psíquico normal? O nosso estado de incompletude?

A metáfora da semente de carvalho de Hillmann, sustenta a ideia de que tudo tem a tarefa de completar-se. Da mesma forma, o bicho homem necessita completar-se, mas diferentemente do carvalho, é capaz de tomar consciência deste processo e influenciá-lo. Para Jung, esta completude acontece quando o consciente e o inconsciente convergem em direção ao *self*, que então passa a atuar como o centro da personalidade. Mas o que o *self* contém para equilibrar consciente e inconsciente? Arquétipos? Há um arquétipo central que representa o *self*? Seria este arquétipo, o que costumamos chamar de Deus? Mas não seria o *self*, uma entidade plural?

Jung, com um entendimento muito próximo ao de Nietzsche, compreende que a psique se move e se ajusta por conflito e colaboração. O *self* é a união de todas as coisas. O sujeito individuado, é aquele que contém todas as coisas do mundo ajustadas de maneira única. Ele é o "Eu" que emerge das interações entre o consciente e o inconsciente num processo de ajuste que culmina na formação de uma personalidade integral, onde todos os atributos se fundem para criar uma unicidade indivisível.

O conceito junguiano de individuação tem sido muitas vezes deturpado. Entretanto é claro e simples na sua essência: tendência instintiva a realizar plenamente potencialidades inatas. Mas, de fato, a psique humana é tão complexa, são de tal modo intrincados os componentes em jogo, tão variáveis as intervenções do ego consciente, tantas as vicissitudes que podem ocorrer, que o processo de totalização da personalidade não poderia jamais ser um caminho reto e curto de chão bem batido. Ao contrário, será um percurso longo e difícil (SILVEIRA, 1981, P.78).

Entendemos que no universo psíquico não existe inércia; tudo está imerso no fluxo contínuo da transformação. Diante desse cenário natural, surge a questão: é realmente possível que um indivíduo alcance a sua completude? E se isso acontecer, o que ocorre em seguida? O indivíduo permanecerá completo pelo resto da vida? Talvez, a proposta junguiana de individuação possa ser experimentada em diversas fases na vida de um indivíduo, pois a tarefa de refazer-se não cessa. Os altos e baixos da vida são essenciais no processo de recriação

contínua. Nietzsche, por exemplo, não permaneceu no estado em que se encontrava quando fecundou seu Zarathustra. O próprio filósofo relata o seu desolamento após esse parto.

Excetuando esses trabalhos de dez dias, os anos durante e sobretudo após o Zarathustra foram de um infortúnio sem igual. Paga-se caro por ser imortal: morre-se várias vezes em vida. — Existe algo a que chamo a rancune [rancor] do que é grande: tudo grande, uma obra, um ato, uma vez completado volta-se incontinenti contra aquele que o fez. Precisamente por tê-lo feito ele está fraco — não mais suporta seu ato, não consegue mais encará-lo. Deixar atrás de si algo que nunca se deveria ter querido, algo a que está atado o nó do destino da humanidade — e tê-lo doravante sobre si!... Quase que esmaga... A rancune do grande! (NIETZSCHE, 1995, p.58).

Quantas individuações realizamos ao longo da vida? Quais são os tipos de individuação mais comuns em determinadas faixas etárias? Em seu processo de individuação que culminou em sua obra *Zarathustra*, qual seria a persona que Nietzsche teve que se livrar para mergulhar nas demais etapas do seu processo de completar-se. O filólogo, o professor, o pensador, ou o artista? E suas sombras, quais seriam?

Pelo que podemos acompanhar através de seus trabalhos, Nietzsche é o tipo de personalidade que sempre esteve afinado consigo mesmo. Do tipo semelhante àquele famoso piloto brasileiro<sup>106</sup> que vivia entregue ao seu ofício. Ele não sentia falta de mais nada, pois estava a exercer o que é. O seu único ímpeto era ser cada vez melhor, superar seus próprios desafios - uma bela representação da Vontade de potência. Nietzsche era um pensador, e mesmo quando estava a exercer qualquer outra atividade, era isso o que ele era. A fase que o levou a produzir o seu *Zarathustra*, não se trata de uma novidade para Nietzsche. Isto é confessável por ele mesmo, quando relata que não tinha consciência da coerência de suas ideias, porque elas lhe apareciam soltas, e somente quando concluía a obra, é que podia perceber a sua unidade. Essa confissão demonstra que as portas do inconsciente de Nietzsche sempre estiveram abertas. Será mesmo que elas só se escancararam para Nietzsche no parto de *Zarathustra* como nos leva a crer Jung? Teria sido diferente em *O Nascimento da Tragédia*? Em sua *Genealogia da Moral*, Nietzsche adotou uma abordagem acadêmica, oferecendo uma obra estruturada e mantendo a coerência estabelecida desde o princípio. Pelos seus escritos é possível perceber, que Nietzsche era o tipo de pensador que vivia sendo arrebatado por ideias, de maneira semelhante ao que costuma acontecer com um artista criativo. No desfecho do processo, o seu trabalho como escritor era tentar traduzir as imagens que lhe arrebatavam, um ofício muito próximo ao dos poetas quando tentam fazer o outro sentir através das palavras, e isto é levado ao extremo em sua obra que tem como protagonista *Zarathustra*.

---

106 O piloto mencionado trata-se de Ayrton Senna.

A noção de inconsciente era muito clara desde muito cedo para Nietzsche. A sua identificação com Schopenhauer foi um consolo. Conforme podemos observar em seus escritos, o filósofo aproveitava suas manifestações inconscientes como ferramenta desde os primeiros momentos de sua produção intelectual. Ele tinha consciência do que fazia. Como alguém deste tipo, não saberia o que está acontecendo consigo próprio? Jung alega que Nietzsche, embora consciente de suas ações, talvez não tivesse uma compreensão psicológica plena do que estava ocorrendo consigo mesmo. Ele sugere que Nietzsche se identificava com os impulsos do inconsciente devido à falta de uma psicologia desenvolvida em sua época. O próprio Nietzsche se proclamava um grande psicólogo. Pelo seu legado, sabemos que ele tem propriedade para tanto. Zaratustra pode ter sido o ponto culminante em que as portas da sua caverna inconsciente se escancararam, mas o filósofo já havia vivenciado experiências semelhantes anteriormente em que aproveitava a abertura dessas portas como ferramenta de criação, pois através do que nos traz em suas reflexões, percebemos que sempre esteve atento ao que o *si-mesmo* queria lhe dizer.

Como um indivíduo do tipo pensamento intuitivo introvertido, Nietzsche estava constantemente conectado ao que Jung define como arquétipos. Afinal, não são os arquétipos que possibilitam a intuição de acordo com o próprio Jung? Isto pode ser confirmado quando o pensador nos convida a prestar a devida atenção quando o *si-mesmo* que falar através de símbolos. Este tipo de relato, que de alguma forma demonstra a familiaridade do filósofo com o universo simbólico investigado por Jung, nos leva à seguinte pergunta: por quantas individuações Nietzsche passou ao longo de sua jornada? O que de fato se passava com o filósofo quando deu vida ao seu Zaratustra?

Ao que parece, Nietzsche não teria seguido as etapas convencionais do processo de individuação conforme sugeridas por Jung. De alguma forma, ele convivia continuamente com seus personagens e identifica-se com eles ao longo de sua vida, o que sugere que não precisava necessariamente se despojar de sua *persona* para confrontar sua sombra, pois tinha consciência de sua presença já há algum tempo. Além do mais, como já mencionamos, Nietzsche parecia ser o tipo de sujeito que se encontrava afinado com suas próprias demandas desde muito cedo, e isso significa que não havia uma *persona* a ser retirada. Jung argumenta que em *Zaratustra*, o equilibrista é uma das sombras de Nietzsche. Ao anunciar o *Übermensch* para as massas, estas se mostraram mais interessadas no equilibrista, já que desejavam ver algo concreto acontecendo. O *Übermensch* permanecia apenas no plano das ideias, enquanto Zaratustra não conseguia demonstrar como efetivá-lo. Nesse sentido, o equilibrista realiza o que Zaratustra não consegue, representando a sua lacuna. Teria Nietzsche, consciência desta inoperância de

Zaratustra? Este parece ser um grande acerto da análise que Jung faz de Nietzsche. Pois sendo o filósofo, um homem que vive no mundo das ideias, Zaratustra apenas o espelha. Uma outra sombra identificada por Jung é o bufão. Para o psiquiatra, trata-se de uma sombra ativa devido ao seu papel negativo, pois no contexto de Zaratustra, o bufão encontra-se frustrado por ninguém rir de suas piadas e assim passa a assumir o papel daquele que nos dá um choque de realidade. Confrontado pela realidade devido à sua frustração, ele não acredita em algo como o *Übermensch* e acaba matando o equilibrista, que talvez fosse o único a torna-lo possível.

A forma como Jung descreve a psique de Nietzsche espelhada em Zaratustra, parece confirmar a tese de que o filósofo não seguiu as etapas convencionais do processo de individuação. Em um processo típico, o surgimento do velho sábio seria esperado na última etapa, no encontro com o *self* após a passagem pela *sombra* e pela *anima*. No entanto, o equilibrista e o bufão surgem como sombras que se contrapõem ao velho sábio, que por sua vez, já se encontrava presente. Isso também reforça a ideia de que Nietzsche não precisou se despir de sua persona para mergulhar em seu Eu mais profundo, pois sempre esteve identificado com todas as suas representações.

Num processo convencional de individuação, todos os conteúdos interagem com a consciência e a ampliam na medida em que ajudam a promover a sua diferenciação. É como se a consciência passasse a ficar mais lúcida toda vez que se relacionasse com os conteúdos inconscientes. Segundo Jung, no caso de Nietzsche não houve diferenciação. O pensador se identificou com todos os seus personagens e acabou sofrendo uma inflação. Na compreensão do psiquiatra, foi por conta dessa identificação total, que o filósofo desconhecia a existência de sua *anima*. Esta geralmente se manifesta como uma emoção incomum para o homem.

Se um homem parte do princípio de que seus humores são ele mesmo, tem uma inflação de anima e se faz de tolo. Mas se pode criticar seu humor, ele se pergunta: "é este realmente meu sentimento?" De modo algum. Seu sentimento real é até mesmo suprimido em favor deste non sense, uma emoção que é realmente estranha para ele. E se pode fazer disso uma experiência real, terá percebido uma realidade trans-subjetiva. Esta foi a maneira como eu cheguei à concepção de anima. Eu critiquei minhas emoções e cheguei à conclusão de que elas não eram eu mesmo. Eram simplesmente feitas para mim, então perguntei a mim mesmo, "agora, quem neste mundo pode produzir tais coisas em mim?" Eu estava quase inclinado a acreditar em bruxaria. Esta foi sem dúvida a origem da bruxaria e a razão porque homens ainda se dizem enfeitiçados. Eles ingenuamente sentem que suas emoções não são deles mesmos. Um homem que está enfeitiçado é preenchido com intensos sentimentos que pensa devem vir de algum lugar, e então descobre uma jovem ruiva e pensa que ela é a responsável - e aí poderia matá-la como feiticeira. Mas se tivesse uma mente filosófica, entenderia que esta é uma realidade trans-subjetiva, que não deve projetar em uma jovem ruiva (JUNG, 1988, p.182).

Segundo Jung, era por não conseguir diferenciar-se das manifestações de sua *anima*, que Nietzsche as projetava nas mulheres. O seu conhecimento sobre elas advinha justamente desta indiferenciação. Pois como um homem que teve pouco contato com mulheres, as conhecia tanto? Era graças à sua *anima* que ele conseguia desvendar os seus mistérios e distinguir com muita precisão a diferença de interesses entre homens e mulheres.

A felicidade do homem é: eu quero. A felicidade da mulher é: ele quer. “Vê, agora mesmo o mundo se tornou perfeito!” — assim pensa toda mulher, quando obedece na plenitude do seu amor. E obedecer deve a mulher, e achar uma profundidade para sua superfície. Superfície é o ânimo da mulher, uma pele movediça e tempestuosa sobre uma água rasa. Mas o ânimo do homem é profundo, sua corrente ressoa em cavernas subterrâneas: a mulher intui-lhe a força, mas não a compreende. — Nisso me respondeu a velhinha: “Muitas coisas gentis falou Zaratustra, especialmente para as que são jovens o bastante para elas. É estranho, Zaratustra conhece pouco as mulheres, mas tem razão acerca delas! Será que isso ocorre porque nada é impossível com a mulher? E agora recebe, como agradecimento, uma pequena verdade! Afinal, sou velha o bastante para ela! Enrola-a bem e tapa-lhe a boca, senão ela gritará muito alto, essa pequena verdade.” “Dá-me, mulher, a tua pequena verdade!”, disse eu. E assim falou a velhinha: “Vais ter com as mulheres? Não esqueças o chicote!” (NIETZSCHE, 2011, p.61-62).

Jung diagnostica Nietzsche como um tipo pensamento intuitivo. Isso significa que suas funções diretamente opostas são o sentimento e a sensação. Essas eram as características da *anima* de Nietzsche segundo o psiquiatra. Por conta delas é que o filósofo podia ter uma noção muito clara da alma feminina, mas quando se apaixonou perdidamente por uma mulher, tratava-se de alguém com o *animus* destacado<sup>107</sup>. Lou Adreaas Salomé era o receptáculo ideal para Nietzsche justamente por ser o tipo de mulher que apresentava um *animus* muito pronunciado. Em um homem, é a *anima* que o faz idealizar o seu receptáculo feminino. O seu primeiro receptáculo geralmente é a mãe, e mais adiante pode ser transferido para a professora, para a atriz do cinema ou para alguma outra mulher, mas como segundo Jung, Nietzsche possuía sua *anima* completamente reprimida, o seu receptáculo só poderia ser alguém com um *animus* extremamente ativo como era o caso de Lou Salomé. Entregue à sua atividade pensante, o filósofo era puro *animus*, de modo que não deixava espaço para a manifestação natural de sua *anima*. Isso demonstra que o pensador alemão parece ter sido vítima do barbarismo que tanto quis evitar. A entrega ao seu ofício suprimia todas as suas demais demandas, e sempre que o

---

107 “Do mesmo modo que no corpo de todo homem existe uma minoria de genes femininos, no corpo de cada mulher acha-se presente uma minoria de genes masculinos. Jung denomina *animus* à masculinidade existente no psiquismo da mulher. Esta masculinidade é inconsciente e manifesta-se, de ordinário, como intelectualidade mal diferenciada e simplista. Daí vemos freqüentemente mulheres sustentarem afirmações a priori, opiniões convencionais, que não resistem ao exame lógico mas que nem por isso deixam de ser teimosamente defendidas com argumentos acirrados. O *animus* opõe-se à própria essência da natureza feminina que busca, antes de tudo, relacionamento afetivo. Sua hipertrofia resultará em humor querelante, em quebra de laços de amor” (SILVEIRA, 1981, p.86).

inconsciente se pronunciava como compensador através de suas imagens arquetípicas, ele as incorporava, e as transformava em personagens para os seus “contos”.

"Há no amor da mulher injustiça e cegueira por tudo o que ela não ama", dá uma descrição exata do que este sentimento-sensação está fazendo vejamos, injustiça significa valorar erroneamente, e cegueira significa não ver as coisas como elas são. "Ainda não é a mulher capaz de amizade...", se não é capaz de amizades, ninguém é capaz de amizade com ele porque ele está dissociado, mas projeta isso na mulher. "...mulheres são ainda gatos e pássaros" (JUNG, 1988, p.380-381).

Para Nietzsche, o interesse da mulher é muito previsível. Todas elas buscam relacionamento afetivo. Já se sabe no fundo o que ela quer, portanto o seu desprezo por tudo o que ela não ama. Os interesses dos homens são diversos e daí a sua habilidade para a amizade. A cegueira da mulher é a proteção do seu amor. A sua natureza é como gato e pássaro convivendo na mesma gaiola. Uma contradição por excelência. O que a *anima* de Nietzsche amava, para impossibilitá-lo da amizade? Pelo que se percebe, o pensador estava apaixonado por si mesmo, desfrutando da riqueza de ser muitos em um só. Quando almeja um amigo, entende que este só poderia ser um terceiro, pois todo eremita como ele tem uma segunda personalidade como companhia. No caso de Nietzsche essa segunda personalidade era Zarathustra, mas este trazia em sua caverna o universo inteiro.

Segundo Jung, foi por conhecer os interesses de sua *anima*, que Nietzsche a desprezou, pois ela o colocava em pé de igualdade com os homens inferiores. Mas não estaria Nietzsche neste momento, sendo um desprezador do corpo? O que interessava do corpo para ele? Apenas o seu saber, a sua grande razão? O sentimento da mulher pelo seu objeto de amor é tão supérfluo assim? Para Jung, a *anima* é o próprio par de opostos. É por conta disso que uma mulher pode ser escrava e tirana ao mesmo tempo, pois no momento em que torna-se refém do seu amor, não mede meios para a sua conquista.

"Tempo demais, esteve escondido na mulher um escravo e um tirano." Vejamos, ele está prestes a fazer uma descoberta. Não que ele a fará, nós precisamos descobrir a *anima* para ele. O problema é a *anima* - seu lado feminino que é escravo e tirano. É ela que separa os pares de opostos, pois que a *anima* é em si mesma um par de opostos; é clara e escura, tirana e escrava (JUNG, 1988, p.380-381).

Para Jung, a *anima* tem um papel central na diferenciação dos opostos, e isso inclui a diferenciação entre inconsciente e consciente. Por tê-la renegado, Nietzsche acabou se identificando com ela e todos os demais temperamentos que emergiam do fundo de sua caverna. Ele era todos os seus personagens. Conforme Jung, o seu ego era identificado com a sua função pensamento intuitivo. Talvez esta seja o que podemos eleger como a *persona* de Nietzsche. No

entanto, o que lhe chegava pelas vias da intuição ia ganhando força através das possibilidades arquitetadas pelo pensamento, e tudo isso acabou se transformando na engrenagem automatizada do homem Nietzsche. “As figuras do inconsciente são também “ininformadas” e têm necessidade do homem ou do contato com a consciência para adquirir o saber” (JUNG, 2016, p.198). A medida em que Nietzsche intuía, se relacionava cada vez mais com figuras arquetípicas que iam ganhando corpo conforme o espelhamento que ele lhes dava. Neste sentido, o saber do inconsciente só se manifestava se tivesse a quem responder, ou seja, se fosse provocado.

O relato do próprio Nietzsche, nos indica que o filósofo havia se descoberto por inteiro, embora houvesse algo a conquistar, que nesse caso seria o *Übermensch*. O grito de socorro que ecoou da sua caverna, foi escutado pelo pensador. Soube Nietzsche, correspondê-lo? Teria o filósofo consciência da ruptura consigo mesmo que lhe tornava um neurótico, segundo o diagnóstico de Jung<sup>108</sup>? Não estaria o pensador, ao escutar o grito de socorro ecoando em sua caverna, reconhecendo a sua falta para com ela?

Foi apenas ao entardecer que Zaratustra, após muito buscar e vagar inutilmente, voltou para sua caverna. Mas, quando se achava defronte dela, a não mais que vinte passos de distância, aconteceu o que menos esperava então: ouviu novamente o grande *grito de socorro*. E, coisa assombrosa, dessa vez ele vinha de sua própria caverna! Mas era um grito demorado, múltiplo, estranho, e Zaratustra percebeu claramente que se compunha de várias vozes: ainda que, ouvido de longe, pudesse soar como o grito de uma só boca.

Então Zaratustra se lançou para sua caverna, e eis que um espetáculo se oferecia aos seus olhos, após o concerto que lhe surpreendera os ouvidos. Pois lá se encontravam, sentados um ao lado do outro, todos aqueles com quem havia estado durante o dia: o rei da direita e o rei da esquerda, o velho feiticeiro, o papa, o mendigo voluntário, a sombra, o consciencioso do espírito, o adivinho triste e o jumento; o mais feio dos homens, porém, havia posto uma coroa e duas cintas de cor púrpura — pois, como todos os feios, amava disfarçar-se e embelezar-se. E no meio dessa tristonha companhia estava a águia de Zaratustra, inquieta e de penas eriçadas, pois devia responder a muitas coisas para as quais seu orgulho não tinha resposta; mas a sagaz serpente estava em volta de seu pescoço. Zaratustra olhou tudo isso com espanto; depois examinou cada um de seus hóspedes com afável curiosidade, leu suas almas e novamente se espantou. Nesse meio-tempo, eles haviam se levantado de seus assentos e esperavam, respeitosamente, que Zaratustra se manifestasse. E Zaratustra lhes falou assim: “Ó desesperados! Ó singulares! Então foi o *vosso* grito de socorro que ouvi? Agora sei também onde encontrar aquele que hoje busquei em vão: *o homem superior* — em minha própria caverna ele está, o homem superior! Mas de que me admiro? Não o atraí eu mesmo até mim, com a oferenda do mel e os astutos chamarizes da minha felicidade? (NIETZSCHE, 2011, p.256).

---

108 “Visto que Nietzsche é idêntico com Zaratustra, naturalmente a ninguém seria possível ser um amigo pessoal dele; ninguém pode lidar com tal identificação pois isso significa uma inflação. Não podemos ter uma relação pessoal com alguém que tem uma inflação; alguém inflado é neurótico, e é absolutamente impossível constituir uma relação com um neurótico, porque nunca se sabe com quem se está tratando” (JUNG, 1988, p.127).

É nesse momento que Zaratustra se dá conta de que o *Übermensch* se encontra em sua própria caverna. É na sua caverna que está a sua completude. A sua pluralidade é a sua plenitude. Cada hóspede em sua caverna tem a sua própria demanda. Isso é o que os torna singulares. Como todos esses hóspedes esperavam serem socorridos por Zaratustra? O que o profeta poderia fazer por todos eles? Servirem-nos? É interessante notar que muitos dos hóspedes que se abrigavam na caverna de Zaratustra, haviam tido com ele durante o dia. Isso significa que suas experiências não ficaram para trás. Agora elas compõem a sua alma juntamente com os bichos que já estavam por lá há mais tempo. O paralelo que se pode fazer entre esses personagens de Nietzsche e os arquétipos junguianos como frutos de experiências recorrentes, é inegável. Os bichos de Zaratustra são os seus instintos e os arquétipos são seus complementos. Os hóspedes da caverna de Zaratustra são representações da totalidade do próprio Nietzsche como indivíduo coletivo. Como poderia o pensador se integrar a todos eles para vivenciar o *Übermensch*? Estaria Nietzsche consciente da individuação que lhe aguardava, ou estaria apenas inflado como sustenta Jung? É curioso notar, como Nietzsche ressalta o fato de que o *Übermensch* foi encontrado em sua caverna porque ele o havia procurado, ou seja, ele provocou seu espelhamento.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A linha de investigação que mais aproxima Jung de Nietzsche, é a busca pela compreensão de como é concebida a singularidade do indivíduo, ou seja, que elementos arregimentam a sua personalidade. A proposta de *tornar-se o que se é* do filósofo alemão, implica numa abordagem que envolve o clássico dilema entre natureza e cultura. Como equacionar estas duas presenças no bicho homem, muitas vezes inconciliáveis, de modo a garantir a sua inteireza? Levando adiante o interesse de Nietzsche em contar com o apoio da investigação empírica para reforçar seus empreendimentos teóricos, Jung nos traz o seu conceito de individuação.

A conciliação entre os instintos e a cultura tornou-se um grande desafio para a humanidade. Nietzsche argumentou, que ao tentar conter suas pulsões para se adequar às exigências da sociedade civilizada, o homem deu origem à má consciência, um conceito que Freud se refere como o Super-ego<sup>109</sup>. Freud considerava que a formação do super-ego precedia o surgimento do cristianismo, e um de seus componentes fundamentais era o tabu do incesto, que acabou por se naturalizar no inconsciente da humanidade, cuja representação se encontra simbolizada no mito de Édipo<sup>110</sup>. Por outro lado, Nietzsche acreditava que a má consciência emergiu quando o homem começou a reprimir seus impulsos de besta fera que matava e saqueava sem piedade. Neste forjar de lastros psíquicos construídos historicamente, Freud compreendia que o Eu encontra-se sitiado pelo impulsionamento inconsciente que chama de *id*, pelas influências da realidade externa e pelas crenças que vão dando sustentação ao *super-ego*. Este mesmo Eu segundo Nietzsche, se encontra numa situação muito parecida com a descrita

---

109 “As relações históricas entre Nietzsche e Freud permanecem, até hoje, controvertidas. Embora os escritos de Nietzsche e de Freud sejam rigorosamente consecutivos, no sentido cronológico do termo, e os de Nietzsche já estejam bastante difundidos no fim do século XIX e começo do XX, Paul-Laurent Assoun aceita a tese de que Freud não tenha lido quase nada de Nietzsche, baseando-se em declarações do próprio criador da psicanálise (cf. Assoun 1, primeira parte). Já Ronald Leher (Leher 6) afirma existirem evidências históricas de que Freud conhecia os escritos mais antigos de Nietzsche e que, em 1908, teria discutido seções da Genealogia da moral e de *Ecce homo* com membros da Sociedade de Psicanálise de Viena. Chega a se perguntar, inclusive, se as leituras de Freud não teriam ido mais longe, dada a grande coincidência entre as idéias básicas de ambos os autores. De fato, uma dívida teórica de Freud para com Nietzsche é afirmada por psicanalistas importantes como Ernest Jones e Didier Anzieu, Jones enfatizando a correspondência entre o super-ego freudiano e a formação da má-consciência, descrita por Nietzsche; Anzieu dizendo que Nietzsche já descrevera anteriormente a repressão sob o nome de inibição, o superego e os sentimentos de culpa sob a forma de ressentimento, má- consciência e falsa moralidade, além de ter antecipado vários outros processos e conceitos [como a volta dos impulsos sobre si próprios, as imagens paterna e materna, a renúncia imposta pela civilização aos nossos instintos etc”]. (NAFFAH, 1997, p.42).

110 “Depois de um período de apatia psíquica e intelectual após a morte de seu pai, em outubro de 1896, Freud intensificou sua auto-análise e partiu célere em direção às suas suspeitas de que a causa das neuroses poderia estar relacionada com a atuação do psiquismo de impulsos sexuais amorosos e incestuosos, como também hostis e parricidas, tanto que poucos meses depois ele comunicou a Fliess um esboço do conceito de Complexo de Édipo, que logo em seguida seria formalmente definido como uma experiência psíquica humana universal, de cuja elaboração, vinte anos depois, nasceria o super-ego” (HOMRICH, 2008, p. 16).

por Freud, submetido à autonomia do *si-mesmo*, às influências das circunstâncias e aos valores que permeiam o seu tempo.

Jung compactua com os dois autores no que diz respeito às influências a que o Eu se encontra submetido, mas ousou ir além ao buscar identificar que estruturas compunham o que Nietzsche classifica como *si-mesmo*. Nesta busca chegou à sua concepção de arquétipos do inconsciente coletivo e concluiu que para além do *id*, *ego* e *super-ego* freudianos, os arquétipos são os possibilitadores das manifestações destas instâncias. Por se tratar de um mecanismo de geração de imagens, os arquétipos são o que permite o inconsciente se relacionar consigo mesmo e se manifestar no reino das percepções. Sem imagem, o inconsciente não existiria para si próprio e muito menos para a consciência. O papel da imagem ao qual nos referimos, não se resume ao que pode ser visualizado, o que classificamos como imagem aqui, é condição de relação, de percepção. Um inconsciente onde existam apenas forças sem imagens para direcioná-las, dificilmente seria notado e não haveria como ser produtivo. Para vir à luz, o inconsciente precisa da imagem, pois esta, não exerce a sua influência apenas na consciência, antes de tudo, é ao inconsciente que ela doa vida.

Para Freud, as imagens inatas que se encontram na interioridade do sujeito, são resíduos arcaicos. Jung levou adiante esta evidência e ousou compreender o que herdamos em comum desses resíduos, como isto se manifesta em estruturas, e ao que estamos sujeitos sob as suas influências. O que chamamos de espírito, para Nietzsche, seria este ganho de possibilidades através do acúmulo residual que a experiência proporciona; um aprendizado que se transforma em norma no corpo e passa a necessitar de correspondência. Pelo que o filósofo nos dá a entender, as pulsões são impulsionamentos condicionados por determinadas condutas. Os instintos, por exemplo, na medida em que são reprimidos, arrumam um outro jeito de se manifestar, e tais manifestações são condicionadas por simbologias que habitam o universo cultural do tempo em curso.

Jung conduziu experimentos para investigar as ideias de Nietzsche, e em alguma medida, acabou confirmando suas suspeitas. Os vestígios arcaicos podem ser identificados por meio dos símbolos, sendo os símbolos a forma pela qual esses vestígios se manifestam para a consciência. Desde seus escritos sobre o dionisíaco, Nietzsche nos apontava para a existência de um inconsciente compartilhado, repleto de forças que anseiam transbordar. O símbolo representa a afetividade dessas forças; seu comando e sua identidade. Diante de tais evidências, é no mínimo incoerente Jung não aderir à Vontade de potência em seu sistema, pois cada símbolo percebido corresponde a uma manifestação arquetípica, que por sua vez é sustentada por um conjunto de

forças que se destacou dentre outras. A Vontade de potência é a força que impulsiona o arquétipo, que dentre outros, disputa soberania.

Como já destacamos ao longo deste trabalho, tanto Nietzsche quanto Jung descartam o estatuto da coisa em si. Se há um lastro que sustenta a realidade e sobretudo a psique humana, este não passa de uma construção histórica que abriga todas as experiências. A referência aos deuses gregos feita por Nietzsche, foi uma de suas primeiras formas de ilustrar o universo de forças que habitam em nós. Esses deuses, para além de confirmarem a parcialidade da consciência, representavam a exuberância que o filósofo acredita possuímos. Mais adiante, principalmente em sua obra *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche demonstrou que estas forças também se encontram representadas em personagens do nosso cotidiano. Na rotina de Zaratustra, estas forças se encontravam representadas na águia, na cobra, no equilibrista, e em todos os personagens que compõem a sua história. Na sua busca pelo *Übermensch*, tomou ciência de que tudo que precisava para conquistá-lo se encontrava em sua própria caverna.

O processo de *tornar-se o que se é* de Zaratustra, nos demonstra que a realidade humana nunca é um simples espelhamento das forças da natureza, pois a nossa condição não se trata da sua tradução, embora não possamos deixar de afirmá-la. A nossa realidade é complexa, repleta de crenças e fantasias que enriquecem as nuances do nosso mundo. Nossos impulsos não se limitam apenas a necessidades básicas como comer, beber, dormir e copular. Uma multiplicidade de forças está sempre à espreita, ansiosa por encontrar uma representação que a expresse. Que imagens daremos a cada uma delas para que se tornem realizáveis e valiosas; veiculáveis através de funções que são reforçadas diante do espelho? Toda vez que uma força é requisitada ela se fortalece, e a chave para estabelecer comunicação com essa força é a sua representação, ou seja, a sua imagem, o seu símbolo.

É impressionante como cada um de nós sente a necessidade de se ver nos espelhos que a vida oferece – as chamadas identificações. O que seria do cavaleiro sem o seu cavalo? O que seria de Jacobina sem o seu uniforme de alferes? Jacobina se encontrava quando se reconhecia. Ele conseguia se individuar vestido no seu uniforme. Sem ele, Jacobina era o abismo, um chão sem fundo perdido no espaço. A persona de alferes era a oportunidade onde Jacobina encontrava a si mesmo. Era a imagem que pairava no espelho ideal de sua imaginação e que lhe acolhia na imensidão do seu nada.

Se resolvêssemos analisar Jacobina e o seu Alferes da forma como Jung analisou Nietzsche e o seu Zaratustra, o que teríamos a dizer, por exemplo, a respeito do temperamento de Jacobina? O seu apreço pelo uniforme, nos diz que ele era um tipo manso, daqueles que gosta de ficar bem acomodado vendo seu jogo de futebol na TV. Mas Jacobina não tinha televisão, e n

ão estava disposto a abrir mão da sua comodidade. O seu uniforme de alferes era o seu travesseiro. Este provável temperamento de Jacobina, é típico do tipo sensação extrovertido. Jacobina gostava de sentir a sensação de ser ele, mas como era extrovertido, precisava de um uniforme. Caso Jacobina fosse introvertido, o que lhe confortaria? Que imagens do *si-mesmo* poderiam provê-lo? Arquétipos junguianos? Haveria na caverna de Jacobina, as suas próprias representações?

Da mesma forma em que Jacobina se torna um com o seu uniforme, o tipo introvertido se torna um com o seu mito interior. Alguns estudiosos da individuação, a exemplo da psiquiatra Nise da Silveira, acreditam que Jacobina necessitava do uniforme porque não aprendera a se encontrar por dentro<sup>111</sup>. O que Jacobina poderia encontrar de si mesmo nesta busca? Zaratustra encontrou cobras, águias, bufões e equilibristas. Seriam estas, imagens universais, ou restritas ao universo Nietzsche? O que Jacobina encontraria? Velho sábio, sombra, anima, herói? Quais seriam as representações destas manifestações em Jacobina? Se em Nietzsche o velho sábio lhe apareceu na figura de Zaratustra, que personagem o velho assumiria para se apresentar a Jacobina? Seria o alferes, o arquétipo do herói vestindo Jacobina? Ou isto só seria possível se o alferes lhe arrebatasse por dentro assim como o velho sábio arrebatou Nietzsche na figura de Zaratustra? Conforme a análise de Jung, Zaratustra reúne várias manifestações arquetípicas, pois além do velho sábio, representava o mito do herói, e se identificava com a sua anima, com a sua sombra e com os seus instintos. Mas não seria o uniforme de alferes uma projeção de Jacobina? Seria o alferes simplesmente sua persona? Será mesmo que o uniforme de alferes apenas vestia o seu nada? Não seria Jacobina, um caso típico da manifestação do herói num extrovertido? Seria possível esta correspondência externa de Jacobina com o seu uniforme não ter nenhum lastro de sustentação interior? Seria ou não, o uniforme, um reflexo? Que forças necessitavam se expressar no alferes? Vontade de potência?

O problema de Nietzsche, segundo Jung, foi se tornar um com Zaratustra. Com a sua experiência de psiquiatra, o médico suíço já tinha observado muitas manifestações arquetípicas em seus pacientes, e constatou que o tipo dito louco era o que se deixava levar pelos arquétipos. O bicho homem é o cavalo montado no próprio cavalo. As rédeas precisam ficar em suas mãos, não para contê-lo, mas para guiá-lo pelos caminhos que lhe interessam. Isto significa que a consciência precisa manter distância dos arrebatamentos arquetípicos. O que interessa de um

---

111 “Se, numa certa medida, a persona representa um sistema útil de defesa, poderá suceder que seja tão excessivamente valorizada a ponto do ego consciente identificar-se com ela. O indivíduo funde-se então aos seus cargos e títulos, ficando reduzido a uma impermeável casca de revestimento. Por dentro não passa de lamentável farrapo, que facilmente será estraçalhado se sopriarem lufadas fortes vindas do inconsciente. Nenhum exemplo ilustrará melhor o que seja a *persona*, que o conto de Machado de Assis – *O Espelho*”. (SILVEIRA, 1981, P.80).

arquétipo é a sua intensidade, o estado de ânimo que ele contém para impulsionar o indivíduo. Para Jung, seria um erro vestir a sua persona como fez Nietzsche. Quando o velho sábio se manifesta em alguém, é para lembrar que temos essa sabedoria acumulada em registros arquetípicos. Se o arquétipo do herói igualmente se manifesta, o que interessa para o sujeito é o ânimo que ele lhe traz. Mas se o indivíduo acometido por um desses arquétipos assume a sua identidade, como Nietzsche incorporou seu Zaratustra, torna-se inflado e flutua um pouco acima da realidade. Se o diagnóstico de Jung estiver correto, não teria sido em *Assim Falou Zaratustra* que Nietzsche experimentou isso pela primeira vez, pois o filósofo já tinha dado indícios de que conhecia tais alturas, e gostava delas.

Para Nietzsche e Jung, não há um Eu a priori, no entanto, todo indivíduo traz em si tendências próprias que necessitam desabrochar. O desenvolvimento total da personalidade para estes pensadores requer o reconhecimento das próprias demandas por parte do indivíduo. Os arquétipos, por mais que sejam conteúdo da espécie, podem ser rearranjados infinitamente, e não só eles, como também os complexos e as fantasias. Dito isto, será mesmo que Jacobina era um saco vazio sem o seu uniforme? Seria mesmo o seu apego à sua persona um empecilho para a sua individuação? Não estaria Jacobina individuado com o seu uniforme? Necessitaria o cavaleiro renunciar ao seu cavalo para se encontrar? Como mencionamos, o uniforme de Jacobina parece ser uma sustentação de suas próprias forças e não um cobertor para o seu nada. Quando se encontrava no alferes, Jacobina estava a afirmar um conjunto de forças específicas do arranjo que lhe caracteriza como um indivíduo singular. O alferes, é o símbolo que representa essas forças, ao mesmo tempo em que essas forças são a sua sustentação. Vontade de potência e arquétipos se condensam no símbolo. O símbolo é o seu espelhamento ideal.

A nossa multiplicidade inerente, é Vontade de potência, e nesse universo, cada arquétipo é a representação de um determinado conjunto de forças arregimentado pelo acúmulo de experiências. As simbologias do nosso tempo são correspondências das forças que cultivamos. O que valorizamos afirma nossas forças ou nossas fraquezas. Da mesma forma em que uma imagem cresce na cabeça de um sujeito e o impulsiona a agir, no mundo contemporâneo capitalista há imagens que crescem pelo valor que atribuímos. Vivemos nos tempos da monetização das imagens. O que faz sucesso na cultura dos nossos tempos não passa de uma mera ampliação de imagens condicionantes. Vemos isso na música, no cinema, na ciência, no esporte, na política etc. Quando uma imagem cresce no imaginário das pessoas, ela se torna arquetípica, e por isso consegue se apoderar das massas.

Se graças a Nietzsche e Jung tomamos conhecimento do poder das imagens, que forças queremos alimentar? Que frutos cultivaremos para o amanhã? O que temos de melhor para

usufruir agora? Nietzsche encontrou a cura para o problema do ajustamento da natureza com a cultura. Consciente do comando que as imagens são capazes e igualmente ciente da insatisfação das forças da natureza, nos receitou a sua afirmação implementada numa cultura de elevação. Não há dúvidas de que há imagens capazes de nos elevar ou nos rebaixar, nos engrandecer ou nos apequenar, nos expandir ou nos limitar. A analogia feita por Nietzsche, comparando nossa realidade psíquica aos deuses gregos, oferece uma ilustração profundamente didática da interação entre forças e imagens. Inicialmente, ele usa as representações de Dioniso e Apolo para destacar como essas forças estão em constante interação em nossa psique. A noção de Vontade de potência, representa sua maneira de nos transmitir a ideia de que Dioniso se manifesta aos pedaços e que Apolo surge a partir dos seus conflitos constantes. Na Vontade de potência, Dioniso e Apolo se multiplicam e nenhum é sem o outro. Para Nietzsche, não existe Apolo sem Dioniso, não existe mundo e representação como duas coisas diferentes. Na Vontade de potência, Apolo surge como efeito de Dioniso e o refaz eternamente.

Para Nietzsche, os afetos estão sempre no comando, e o seu poder reside na sua capacidade de espelhamento. A base dos afetos é a Vontade de potência, e a virtude deste movimento é poder ser refletido numa multiplicidade de espelhos. Queremos dizer com isso, que a Vontade de potência é afeto de comando que no bicho homem pode partir de dentro, de fora ou da ilusão. O afeto é o que nos move, é o que nos impulsiona, é a representação do querer afirmado pela Vontade de potência. Os nossos querereres são plurais porque somos afetados de todos os lados. Por dentro, por fora e pela imaginação.

A ideia de revelação através dos símbolos que Nietzsche descreve no capítulo “Da virtude dadivosa” em *Assim falou Zaratustra*, confirma o forjar e o arrebatamento arquetípico que Jung sustenta: “Assim o corpo atravessa a história, vindo a ser e lutando<sup>112</sup>”. A Vontade de potência é a luta eterna, o espírito é o seu resultado, a sua memória e a sua glória. Nenhuma conquista aplacará esta luta constante, a Vontade de potência é condição de acontecimento; a exuberância que a própria vida exhibe para todos nós, nos dando provas da divina beleza, do florescer que é a vida. Se Nietzsche fosse um fazendeiro, sem dúvidas seria um florista. O seu cultivo favorito seria flores. Este seu apreço pelo florescer, está impregnado em sua filosofia. A Vontade de potência é a nossa fatalidade, mas ela floresce. Assim como a terra, o sol, o ar e a água, são os insumos essenciais para que uma árvore cresça, a Vontade de potência é força motora da nossa existência, e sobre ela está a montanha, a árvore, o leopardo, o homem e até mesmo Deus. O rio,

---

<sup>112</sup> Este trecho de *Assim falou Zaratustra* (NIETZSCHE, 2011, p.70), já foi utilizado como citação no tópico em que tratamos de Nietzsche, Jung e os símbolos. Foi repetido aqui para auxiliar no desfecho da compreensão das manifestações da Vontade de potência.

as nuvens, as estrelas e tudo o que há, no pensamento nietzschiano, é manifestação da Vontade de potência.

Nesta orquestra onde as forças dão o tom, o espírito aparece para dar o ritmo. No homem, o espírito é a sua inteligência, a sua atividade pulsante que reflete imagens. É a nossa capacidade criativa, o nosso privilégio de sentir, a nossa faculdade de reconhecer o que queremos. O que faremos com o nosso espírito, pergunta Nietzsche? Como atenderemos a multiplicidade de forças que o constitui? O que queremos que nossas forças mais poderosas reflitam?

Se conforme as instruções de Nietzsche, o que interessa dos símbolos é o enlevo que arrebatava o espírito como um sinal de alerta para a nossa magnitude, qual a parte que nos cabe diante deste chamado? Para o filósofo alemão, a responsabilidade que nos compete é criar para além da nossa condição inerente. Temos recursos para fugirmos dos abismos que nos empurram para o nada. Compreendemos com o nosso corpo que estamos sujeitos a estados de espírito elevados, rebaixados e doentios, o que nos leva a concluir, que da mesma forma em que se é possível cultivar a terra para a rosa florescer na sua mais plena beleza, também somos capazes de cultivar o florescer que há em nós.

Nietzsche exerceu algumas tentativas de utilizar o recurso do símbolo para direcionar nossos enlevos além do bem e do mal. O *Übermensch* é um desses exemplos: um parâmetro de magnitude, de florescimento exuberante. O *Übermensch* é a luz solar sobre a planta homem, o símbolo da sua grandeza, das suas alturas. O Zaratustra de Nietzsche desce da montanha para reformar a mentalidade humana. Zaratustra é um reformador, o anunciador da nossa grandeza que por muito tempo apequenaram. Evita falar do cristianismo por entender que já ficou claro os seus danos e pretendeu mostrar para o mundo o que os símbolos fizeram com ele: o transformaram. Zaratustra tinha encontrado dentro de si todas as respostas para a grandeza, todas elas estão representadas nos símbolos.

Jung transformou a ideia de Nietzsche em remédio. A sua proposta de individuação é um tratamento indicado para quem precisa tornar-se quem se é. Isto requer um despertar de si mesmo capaz de ativar forças que irão se manifestar para nos recompor, e nós a reconhecemos através dos símbolos. Como mencionado, o primeiro passo na busca de tal objetivo, é arrancar o que seria a nossa máscara. Mas não poderia haver o caso no qual indivíduo já se encontra pleno, e para tanto precisa justamente da sua máscara, da sua persona? Como seria o sujeito individuado de Jung? O que ele refletiria no espelho? Não seria Jacobina o caso daquele que reflete no espelho a sua imagem ideal? Aparentemente, não há o que consertar em Jacobina, pois ele é um com o seu uniforme. O seu uniforme é a sua pele de urso. O problema de Jacobina

é se sentir um abismo sem ele. Mas não é assim com todos os plenos? O que seria do melhor piloto sem o seu carro? O que seria de Jacobina sem a sua persona de alferes?

Alguém que se encontra nesses estados de plenitude, teria algo a individuar? Jung compreende que o processo de individuação não é uma invenção sua. É um processo pelo qual todos nós passamos e que pode ser facilmente observado nos jovens com as suas constantes mudanças de interesse. O seu trabalho foi sistematizar este processo natural para aplicá-lo na atividade clínica, e mais uma vez concluiu com Nietzsche que o recurso que temos à disposição para tais intentos é o símbolo. O universo simbólico parte dos símbolos mais coletivos aos estritamente pessoais. A dádiva do homem é ser singular e plural. Na verdade, esta parece ser a tônica de toda a realidade, mas na espécie humana isto se amplia. O bicho homem, como já dissemos, não é a simples tradução da natureza, pois nós somos capazes de reinventar a realidade. Nesta perspectiva, a única natureza que somos, é Vontade de potência. A sua imposição requer criação, porque tudo segue se transformando. Ainda que toda transformação retorne para o mesmo tipo de realidade, o processo de mudança não cessa. É como o nascer e o pôr do sol, que apesar de sua rotina fiel, nunca é o mesmo. Teria o sol permanecido o mesmo depois de um dia brilhante em que se encontrava a nos iluminar? E nós, o que estamos refletindo para a vida nos devolver?

Este é um dilema que vai do pessoal ao coletivo: que Eu, cada indivíduo em sua multiplicidade gostaria de ver no espelho? Que mundo queremos ver no cenário ao fundo quando nos olharmos neste espelho? Quais desses mundos que podemos conceber, representa a nossa face mais querida? Seria o resultado esperado do tratamento de individuação de Jung, uma conquista definitiva? Não estaria o indivíduo anulado se isso acontecesse? Há mais para ser elevado em alguém que atingiu este estágio? Ficaria então o acaso, responsável por novas imposições à sua transformação, se considerarmos que o imprevisível é um grande estimulante para as mudanças?

Da mesma forma em que crianças e adolescentes experimentam mudanças em seu corpo e em seu espírito, o bicho homem adulto também passa por transformações. Se pudermos classificar algumas dessas transformações como o que Jung entende por individuação, na maioria dos casos, o sujeito é individuado sem nem saber, e assim concluímos que a individuação não se completa, pois trata-se de uma tarefa que geralmente está atrelada às fases da vida de um indivíduo desde a infância, passando pela adolescência, prosseguindo por toda fase adulta. Em algumas pessoas o processo é mais intenso e mais recorrente, o aproximando com mais fidelidade de quem ele realmente é, enquanto em outras é muito sutil a ponto do sujeito nem ao menos perceber sua autotransformação, que embora conte com elementos

coletivos e culturais, sempre estará assentada em uma configuração de forças estritamente singular.

## REFERÊNCIAS

- A.B.\*<sup>113</sup> **Quem foi em filosofia o primeiro mestre de Nietzsche?** Nietzsche e Petöfi. In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n.35-v.1, pp. 157-161, 2014.
- ARALDI, C. L. **A vontade de potência e a naturalização da moral.** In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n.30, pp.101-119, 2012.
- ASSIS, Machado de. **O Espelho.** Obra Completa. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994. v. II.
- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida.** Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.
- BERTEN, André. **Por que ser republicano?** “Manuscrito disponibilizado” no curso de pós-graduação em Filosofia contemporânea, UFBA, Salvador, 2019.
- BISHOP, Paul. **The Dionysian self: C.G. Jung’s reception of Friedrich Nietzsche.** Berlin. New York: Walter de Gruyter, 1995.
- BRANCO, Maria João. **A música, nossa percursora:** Acerca da música na filosofia de Nietzsche. In: *cadernos Nietzsche*, São Paulo, n.31, pp.209-234, 2012.
- BRANDÃO, Juanito de Souza. **Mitologia Grega.** Petrópolis: Vozes, 1986. v.I
- CACCIOLA, Maria Lúcia. **Schopenhauer e a questão do dogmatismo.** São Paulo: Editora da USP, 1994.
- CARNEIRO LEÃO, Emmanuel e WRUBLEWSKI, Sérgio. Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito. Introdução e tradução. Petrópolis: Vozes, 1993.
- CLARK, J.J. **Em busca de Jung:** Indagações históricas e filosóficas. Tradução de Rui Jungmann. Rio de Janeiro: Ediouro S.A., 1993.
- CONSTÂNCIO, João. **Lutas por reconhecimento e vontade de poder:** uma afinidade entre Hegel e Nietzsche? In: *Cad. Nietzsche*, Guarulhos/Porto Seguro, v.37, n.1, p. 88-144, 2016.
- CRAWFORD, C. *The Beginning of Nietzsche’s Theory of Language.* Berlin: de Gruyter, 1988.
- DEBATIN, Gabriel. **Vontade de tragédia, tragédia da música:** Controvérsias entre o jovem Nietzsche e Schopenhauer. In: *Cad. Nietzsche*, Guarulhos/Porto Seguro, n.2-v.40, pp. 124-145, 2019.
- DIAS, R. “A questão da criação para Nietzsche”. In: *Viso: Cadernos de estética aplicada*, v. III, n. 7 (jul-dez/2009), pp. 1-12
- FONSECA, Eduardo Ribeiro. **Psiquismo e Vida:** O conceito de Impulso nas obras de Freud,

---

<sup>113</sup>\*Tudo indica tratar-se de um correspondente europeu do jornal O Paiz.

Schopenhauer e Nietzsche. São Paulo: Tese de doutorado, 2009.

\_\_\_\_\_. **Uma estreita passagem:** o conceito de corpo nas obras de Schopenhauer e Freud / Eduardo Ribeiro da Fonseca. – Curitiba: Ed. UFPR, 2016.

FREUD, Sigmund. **Mal-estar na civilização.** in Obras psicológicas completas de Sigmund Freud, tradução de Paulo César de Souza, São Paulo, Companhia das Letras, 2010.

\_\_\_\_\_. **Psicologia das massas e análise do eu.** In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

GEWER, Rodrigo Barris. **Entre Filosofia e Ciência:** o problema do naturalismo na psicologia de Carl Gustav Jung. *Psicologia USP*, Maceió – AL, v.30, 2019.

HATAB, Lawrence J. **A vontade de potência e a política democrática.** In: *Cad. Nietzsche*, Guarulhos/Porto Seguro, v.36, n.2, pp. 219-252, 2015.

HEIDEGGER, Martin. **Caminhos da floresta.** Coordenação científica da edição e tradução de Irene Borges Duarte. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1998.

\_\_\_\_\_. **Ensaio e Conferências.** Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. **Marcas do caminho.** Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.

HENRIQUES, Vitor de Freitas. **Considerações acerca do conceito de psiquificação na obra de Carl Gustav Jung.** São João del-Rei: UFSJ, 2015 (Dissertação de mestrado).

HILLMAN, James. **O Código do Ser:** Uma busca do caráter e da vocação pessoal. Tradução de Adalgisa Campos da Silva. Rio de Janeiro: Ed. Objetiva, 1996.

\_\_\_\_\_, James. **O Mito da Análise:** três ensaios de psicologia arquetípica. Tradução de Norma Telles. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

HOMRICH, Adriana. **O conceito de superego na teoria freudiana.** São Paulo: Universidade de São Paulo, 2008 (Tese de doutorado).

HUME, David. **Da identidade pessoal.** in Tratado da natureza humana, Livro I, parte 4, Seção 6, trad. Déborah Danowski, São Paulo, UNESP, 2009.

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

ITAPARICA, André Luís Mota. **Nietzsche:** estilo e moral. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Ed. Unijuí, 2002.

\_\_\_\_\_, André Luís. **Sobre a gênese da consciência moral em Nietzsche e Freud.** *Cadernos Nietzsche*, 30, 2012.

JACOBI, Jolande. **Complexo, Arquétipo, Símbolo na psicologia de C.G. Jung**. Tradução de Margit Martincic. São Paulo: Editora Cultrix, 1995.

JUNG, Carl Gustav. **A energia psíquica**. Tradução de Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. **A Natureza da Psique**. Tradução de Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Vozes, 2000.

\_\_\_\_\_. **A psicologia do Inconsciente**. Tradução de Maria Luíza Appy. Petrópolis: Vozes, 1980.

\_\_\_\_\_. **Memórias, sonhos, reflexões**. Tradução de Dora Ferreira da Silva. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche's Zarathustra – notes of the seminar given in 1934-1939** (2 vols., James L. Jarret, Ed.). Princeton University press : New Jersey, 1988.

\_\_\_\_\_. **O Eu e o inconsciente**. Tradução de Dora Ferreira da Silva. Petrópolis: Vozes, 1991.

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

\_\_\_\_\_. **Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo**. Tradução de Maria Luíza Appy, Dora Mariana R. Ferreira da Silva. Petrópolis: Vozes, 2000.

\_\_\_\_\_. **Tipos Psicológicos**. Tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 1991.

\_\_\_\_\_. **Tipos Psicológicos**. Tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth. Edição digital. Petrópolis: Vozes, 2015.

LARROSA, Jorge. **Nietzsche e a Educação**. Belo Horizonte. Editora Autêntica, 2009.

LEITER, Brian. **A teoria nietzschiana da vontade**. Tradução de Daniel Temp. *Cad. Nietzsche, Guarulhos/Porto Seguro*, v.38, n.3, p. 17-49, setembro/dezembro, 2017.

LINGIS, Alphonso. **"The will to power"**. Trad. Tomaz Tadeu. In: *Educação & Realidade*, Porto Alegre V. 28, n.1, pp. 11-20, 2003.

LOBOSQUE, Ana Marta. **A vontade livre em Nietzsche**. Belo Horizonte: FAFICH/UFMG, 2010 (Tese de doutorado).

LOCKE, John. **Da identidade e da diversidade**. in *Ensaio sobre o entendimento humano*, trad. Eduardo Abranches de Soveral, Lisboa, Calouste Gulbekian, 1999.

LUPO, Luca. **"Also spricht meine Seele". O Zarathustra de Nietzsche no Livro vermelho de Jung**: a verdade como vida entre experiência e experimento. Trad. Larissa

Morgato. *Cad. Nietzsche*, Guarulhos/Porto Seguro, n.2-v.37, pp. 83-122, 2016.

MANTAIN, Paul de. **A sublime loucura de Nietzsche**. In: *Cad. Nietzsche*, Guarulhos/Porto Seguro, n.3-v.37, pp.68-68, 2016.

MARTON, Scarlett. **NIETZSCHE: Das Forças Cóslicas aos Valores Humanos**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

MECA, Diego Sánchez. **Vontade de potência e interpretação como pressupostos de todo processo orgânico**. Trad. Vinicius de Andrade. In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n.28, pp.13-47, 2011.

MELO NETO, J. E. Tude de. **Invertendo o poema parmenídico: sobre a crítica do jovem Nietzsche ao pensamento de Parmênides**. In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 34 - v.1, pp. 189-213, 2014.

MÉTAYER, Guillaume. **Poesia e melancolia. A invenção da vontade de potência?** Trad. Célia Machado Benvenho. In: *Cadernos. Nietzsche*, Guarulhos/Porto Seguro, n.2-v.40, pp. 9-32, 2019.

METZINGER, Thomas. **The Ego Tunnel: the science of the mind and the myth of the self**. New York: Basic Books, 2009.

MONTEIRO, Dulcinéa da Mata R. **Assim falaram Nietzsche e Jung**. Curitiba: Juruá Editora, 2018.

MONTEIRO, Geovana da Paz. **Um absoluto movente: considerações sobre monismo e pluralismo em Bergson**. *Griot : Revista de Filosofia*, Amargosa – BA, v.18, n.2, p.86-99, dezembro, 2018.

MÜLLER-LAUTER, W. **Nietzsche. Sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia**. Trad. Clademir Araldi. São Paulo: Editora UNIFESP, 2009.

NAFFAH NETO, Alfredo. **Nietzsche e a Psicanálise**. In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n.2, pp. 41-53, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. Tradução e notas de Inês A. Lohbauer. São Paulo: Martin Claret, 2016.

\_\_\_\_\_. **A Genealogia da moral: Uma polêmica**. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. **Além do bem e do mal: Prelúdio a uma filosofia do futuro**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

\_\_\_\_\_. **Assim falou Zaratustra: Tradução de Paulo César de Souza**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. **Crítica Moderna**. Tradução de Carlos A. R. de Moura. In: SOUZA, José Cavalcante de. (org.). **Os Pré-Socráticos: Fragmentos, Doxografia e Comentários**. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1996. p.137-152.

\_\_\_\_\_. **Ecce homo**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. **Escritos sobre Educação**. Tradução: N. C. M. Sobrinho. 4ª ed. São Paulo: Ed. Loyola, 2007.

\_\_\_\_\_. **Humano, Demasiado Humano**: Um livro para espíritos livres. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

\_\_\_\_\_. **Humano, Demasiado Humano II**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. **O Anticristo**: Ensaio de uma Crítica do Cristianismo (1895). Tradução de André Dísposre Cancian, eBooksBrasil.org, 2006.

\_\_\_\_\_. **O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo**. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NEUMANN, Erich. **A grande mãe**: Um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente. Tradução de Fernando Pedroza de Mattos e Maria Sílvia Mourão Netto. São Paulo: Editora Cultrix, 1999.

\_\_\_\_\_. **A História da Origem da Consciência**. Tradução de Margit Martincic. São Paulo: Editora Cultrix, 2014.

OLIVEIRA, Jelson Roberto de. **Nietzsche e a doutrina das coisas próximas**. In: Unisinos, pp. 174-187. Doi: 10.4013/fsu.2009.102.04

PESSOA, Fernando. **Mensagem**. Lisboa: Guerra & Paz, 2022.

RAWLS, John. **O liberalismo político**. Tradução de D. de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática, 2000.

RICOEUR, Paul. **Escritos e conferências 3**: antropologia filosófica. Tradução de Lara Christina de Malimpensa. Textos reunidos, estabelecidos, anotados e apresentados por Johann Michel e Jérôme Porée. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

\_\_\_\_\_. **Escritos e Conferências I**: em torno da psicanálise. Tradução: Edson Bini. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

RIVERA, Silvia. **Friedrich Nietzsche**: metafísica, mitologia e linguagem. In: *Cadernos Nietzsche*, n.17, pp.7-14, 2004.

SALAUARDA, Jörg. **A concepção básica de Zaratustra**. *Cadernos Nietzsche* (2), p. 17-39, 1997

SALVIANO, Jarlee Oliveira Silva. **Labirintos do Nada: A crítica de Nietzsche ao niilismo de Schopenhauer**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2006 (Tese de doutorado).

SANTOS, Milton. **Metamorfoses do Espaço Habitado**. São Paulo: Hucitec, 1988.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação: Primeiro Tomo**. Tradução de Jair Barbosa. São Paulo: Unesp, 2005.

SHAMDASANI, Sonu. **Jung e a construção da psicologia moderna: O sonho de uma ciência**. Tradução de Maria Silvia Mourão Netto. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2011.

SILVEIRA, Nise. **JUNG - vida e obra**. 7. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

SCHMITT, Alexandre. Jung e Nietzsche: pensando a catástrofe e pensando a psique por meio da catástrofe. In: MONTEIRO, Dulcinéa da Mata R. (org.). **Assim falaram Nietzsche e Jung**. Curitiba: Juruá Editora, 2018. p.143 -155.

SOBRINHO, Noéli, C, M. **Apresentação: a pedagogia em Nietzsche**. In: Escritos sobre Educação. Tradução: N. C. M. Sobrinho. 4ª ed. São Paulo: Ed. Loyola, 2007.

SOMMER, Andreas Urs. **O que Nietzsche leu e o que não leu**. Trad. Saulo Krieger. In: *Cadernos Nietzsche*, Guarulhos/Porto Seguro, n.1-v.40, p. 9-43, 2019.

SOUZA, José Cavalcante de. **Os Pré-Socráticos: Fragmentos, Doxografia e Comentários**. Tradução de José Cavalcante de Souza, Arma Lia Amaral de Almeida Prado, Ísis Lana Borges, Maria Conceição Martins Cavalcante, Remberto Francisco Kuhnen, Rubens Rodrigues Torres Filho, Carlos Ribeiro de Moura, Ernildo Stein, Arnildo Devegile, Paulo Frederico Flor e Wilson Regis. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1996.

SUAREZ, Rosana. **Sobre causalidade e natureza em Nietzsche**. In: Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche, Rio de Janeiro, Vol. 5 – nº 2 – pp. 84-98, 2012.

WANDER, de Paula. **Filosofia como “visão de mundo”**: sobre a crítica à metafísica no jovem Nietzsche, à luz de sua relação com a filosofia schopenhaueriana. In: *Philosophos*, Goiânia, V. 21, N. 2, P.315-352, 2016.

WOTLING, Patrick. **Quando a potência dá prova de espírito: origem e lógica da justiça segundo Nietzsche**. Trad. Ivo da Silva Júnior. In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n.32, pp.113-140, 2013.

XAVIER, Marlon. **Arendt, Jung e Humanismo: um olhar interdisciplinar sobre a violência**. In: *Saúde Soc.* São Paulo, v.17, n.3, p.19-32, 2008.

ZIMERMANN, David E. **Fundamentos Psicanalíticos: Teoria, técnica e clínica: uma abordagem didática**. Porto Alegre: Artmed, 1999.