

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ

SONIA REGINA LYRA

JUNG LEITOR DE NIETZSCHE: ACERCA DA “MORTE DE DEUS”

CURITIBA

2007

SONIA REGINA LYRA

JUNG LEITOR DE NIETZSCHE: ACERCA DA “MORTE DE DEUS”

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná como requisito à obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal.

CURITIBA

2007

SONIA REGINA LYRA

JUNG LEITOR DE NIETZSCHE: ACERCA DA “MORTE DE DEUS”

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná como requisito à obtenção do título de Mestre.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal (Presidente)
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Profa. Dra. Anna Hartmann Cavalcanti
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Francisco Verardi Bocca
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Curitiba, 28 de junho de 2007.

***Ao meu Pai
com amor.***

Um artista que não quer descarregar seu sentimento acumulado em obras e aliviar-se, mas sim transmitir o sentimento de acumulação, é bombástico, e seu estilo é aquele inflado.

F. Nietzsche

RESUMO

O objetivo desta dissertação é constatar o modo como Jung interpreta a “morte de Deus” anunciada por Nietzsche em *Assim Falou Zaratustra*. Para tal, faz-se necessário abordar o pensamento de Nietzsche no sentido de situar o surgimento e o desenvolvimento daquela obra, assim como discorrer sobre o niilismo, consequência da “morte de Deus” e da possibilidade do *Übermensch*. Ao prever e diagnosticar o niilismo, a crise de valores e a *décadence*, Nietzsche propõe uma reavaliação de todos os valores que fazem de sua filosofia um contramovimento às condições que o determinam. Também com a expressão “morte de Deus”, Nietzsche está contribuindo para a construção do conceito fundamental desenvolvido por Jung: o Si-mesmo. Nos *Seminários Nietzsche's Zarathustra*, Jung apresenta o personagem Zaratustra como um símbolo do Si-mesmo (*Self/Selbst*) e levanta a polêmica questão de que *Zaratustra* é uma *confissão involuntária* da psique do autor. As consequências da “Morte de Deus” na perspectiva da Psicologia Analítica são entendidas como catástrofe tanto para o indivíduo como para a civilização em função da *hybris* humana exacerbada e, também, como possibilidade de realização do *processo de individuação*.

Palavras-Chave: Zaratustra; “morte de Deus”; niilismo; *Si-mesmo*; *processo de individuação*.

ABSTRACT

This thesis aims to verify how Jung has interpreted the “death of God” announced by Nietzsche’s *Thus Spake Zarathustra*. For this it was necessary to approach Nietzsche’s thought in terms of specifying how this work appeared and was developed as well as presenting nihilism, consequence of “death of God” and the possibility of Superman (*Übermensch*). When Nietzsche foresees and diagnoses nihilism, value crisis and decadence (*décadence*), he proposes a re-evaluation of all values that make his philosophy a countermovement to the conditions that determine it. Moreover with the expression “death of God” Nietzsche contributes for the construction of the fundamental concept developed by Jung: the Self. In *Seminars Nietzsche’s Zarathustra* Jung presents the character Zarathustra as a symbol of the Self (*Selbst*) and raises the controversial question that Zarathustra is an involuntary confession of the author’s psyche. The consequences of “death of God” under Analytical Psychology perspective are understood as a catastrophe for the individual as well as for civilization due to exacerbated human pride (*hybris*) and also as a possibility of accomplishment of the individuation process.

Key words: Zarathustra, “death of God”, nihilism, Self, individuation process.

Abreviaturas das obras de Nietzsche citadas nesta pesquisa

GC	A Gaia Ciência
Z	Assim Falou Zaratustra
AC	O Anticristo
GM	Genealogia da Moral
ABM	Além do Bem e do Mal
HH	Humano Demasiado Humano
EH	Ecce Homo
CI	O Crepúsculo dos Ídolos
FITG	A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos
CW/NCW	Caso Wagner/Nietzsche contra Wagner
DT	Despojos de uma Tragédia

Abreviaturas das obras de Jung citadas nesta pesquisa

DI/ Vol. VIII	A Dinâmica do Inconsciente
ST/ Vol. V	Símbolos da Transformação
TP/ Vol. VI	Tipos Psicológicos
EPA/ Vol. VII	Estudos sobre Psicologia Analítica
PROO/ Vol. XI	Psicologia da Religião Ocidental e Oriental
EAC/ Vol. XV	O Espírito na Arte e na Ciência
PA/ Vol. XII	Psicologia e Alquimia
AIC/ Vol. IX/1	Arquétipos do Inconsciente Coletivo
PP/Vol. XVI	A Prática da Psicoterapia
PT/Vol. X	Psicologia em Transição
VS/Vol. XVIII/1	A Vida Simbólica
MC/Vol. XIV/II	Mysterium Coniunctionis
MSR	Memórias, Sonhos e Reflexões.
NZ	Seminários Nietzsche's <i>Zarathustra</i>
WI	Word and Image

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	19
2. A “MORTE DE DEUS” NA FILOSOFIA DE NIETZSCHE	23
2.1 Zaratustra e a “Morte de Deus” na perspectiva de Nietzsche	23
2.2 A crítica de Nietzsche à idéia de Deus como valor supremo	34
2.3 O que entende Nietzsche por valor	39
2.4 Nihilismo	42
2.4.1 Nihilismo Clássico/Nihilismo Europeu	47
3. JUNG E OS SEMINÁRIOS NIETZSCHE’S ZARATHUSTRAS	55
3.1 Jung em relação a Nietzsche	55
3.2 Os Seminários Nietzsche’s Zarathustra	56
3.3 Libido	68
3.4 Psique: o consciente e o inconsciente	76
3.4.1 Psique e Inconsciente Coletivo	79
3.5 O Selbst e a Individuação	81
3.6 Deus e sua morte	84
3.7 O Zaratustra de Nietzsche, nos Seminários Nietzsche’s Zarathustra	88
3.8 “Deus como Salvação da Alma” (Selbst) na Psicologia Analítica	95
4. “MORTE DE DEUS”: CONTRIBUIÇÕES DE JUNG E NIETZSCHE	101
4.1 Pressuposições filosóficas e o caráter peculiar da leitura de Jung da filosofia de Nietzsche	112
4.2 Contribuição de Nietzsche no aprofundamento psicológico da questão “morte de Deus”	115
5. CONCLUSÃO	121
6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	124

1. INTRODUÇÃO

Esta dissertação resulta da proposta de analisar a “morte de Deus” em Nietzsche, especialmente sob a perspectiva da leitura feita por Jung da obra *Assim Falou Zaratustra*, nos *Seminários Nietzsche’s Zarathustra*, ministrados entre 1934 e 1939. Essa análise da filosofia de Nietzsche a partir dos *Seminários* de Jung é feita, certamente, pela primeira vez no Brasil com este trabalho. Entre os autores estrangeiros que se ocuparam das fontes aqui utilizadas, pode-se apontar: Giovanni Rocci, em 1999 publicou *La Maschera e L’Abisso – Una lettura Junguiana di Nietzsche*; Patricia Dixon, em 1999 publicou *Nietzsche and Jung – Sailing a Deeper Night*, além de alguns autores reunidos, Mario Pezzella, Fulvio Salza, Dario Squilloni e Giorgio Concato, que em 1996 publicaram *Lo Spirito e L’Ombra – I Seminari di Jung su Nietzsche*.

Na forma como Jung compreende, Zaratustra é Nietzsche e a expressão “morte de Deus” que se encontra no *Zaratustra* significa que o Deus de Nietzsche está morto. Por decorrência dessa morte, o *processo de individuação*, termo central na psicologia de Jung, em Nietzsche não é alcançado, uma vez que falta a ele a configuração da *anima* e a diferenciação entre consciente e inconsciente. Com base na leitura de Jung, pode-se inferir que o excesso de lucidez ou a megalomania em Nietzsche podem decorrer da morte de Deus de acordo com os *Seminários Nietzsche’s Zarathustra*.

O propósito deste estudo é analisar como se desenvolvem tais proposições, avaliando se, com elas, Jung estaria fazendo apenas uma análise psicológica de Nietzsche ao longo das mais de mil e quinhentas páginas de seus seminários sobre o *Zaratustra*, ou se ele apresenta uma contribuição a ser considerada pelos estudiosos de Nietzsche, em especial para a compreensão de seu *Zaratustra*. Trata-se, assim, de “ver” o modo como Jung “viu” a percepção de Nietzsche sobre a “morte de Deus”, explicitada em *Assim falou Zaratustra*.

Reunir tema tão peculiar como a morte de Deus em autores de áreas diferentes – Filosofia e Psicologia – não é uma tarefa simples, especialmente porque pressupõe a compreensão do pensamento do psicólogo suíço em seus aspectos mais importantes: psique processo de individuação, libido, *Self*, consciente, inconsciente e outros correlacionados. Requer ainda uma compreensão de que Jung

toma Nietzsche no contexto da Psicologia Analítica, tendo como seu aspecto mais essencial a religião, entendida como uma re-ligação do indivíduo consigo mesmo, e da experiência do *numinoso*, enquanto que Nietzsche quer conduzir o homem à supressão de “toda religião”, assim como ela vem sendo entendida até agora; mais que isso, quer levá-lo à experiência do ateísmo que, segundo ele, é idêntica a uma segunda inocência, decorrente da morte de Deus.

Esta pesquisadora se ateve, a título de recorte na filosofia de Nietzsche, ao seu *Zarathustra*, no qual se tocou de forma breve em algumas passagens nas quais o “profeta” fala diretamente sobre a “morte de Deus” ou de suas conseqüências. Como decorrência imediata desta “morte de Deus”, considerou-se também o tema do niilismo, bem como a idéia nietzscheana de valores, tendo em vista a crítica de Nietzsche ao Deus Cristão, compreendido como o fundamento último da moral.

Quanto aos *Seminários* dados por Jung sobre o *Zarathustra* de Nietzsche, também foi preciso uma delimitação a algumas passagens específicas sobre a morte de Deus. Em tais *Seminários*, criteriosamente anotados e analisados, depara-se com aspectos idênticos aos levantados pelos comentadores mencionados, dentre os quais destacamos o que mais nos interessa: que Jung faz uma espécie de análise pessoal do Senhor Frederico Nietzsche, confundindo-o com a obra em vários momentos sem deixar, porém, de apontar a grandiosidade simbólica da obra. Nesse ponto encontrou-se a questão controvertida de uma análise de Nietzsche feita por Jung: de que Nietzsche foi o primeiro a viver em si mesmo, a *hybris* que será reproduzida na história da civilização, compensando seu sentimento de inferioridade com uma megalomania, um querer ser Deus, ele mesmo. Essa mania de grandeza de Nietzsche surge do ponto de vista de Jung, quando esse o identifica com o personagem Zarathustra e com toda a trama do poema, uma vez que Zarathustra, para Jung, é um símbolo do Si-mesmo (*Selbst*). Nietzsche, no pensamento de Jung, não está em condições de fazer a diferenciação entre consciente e inconsciente, entendida como uma diferenciação entre o eu e o Si-mesmo, pessoal e individual. Embora para Jung essa visão do *Zarathustra*, como ele mesmo diz, seja “mórbida”, o psicólogo suíço aproveita em toda a sua Psicologia Analítica os ensinamentos do filósofo, inclusive para aprofundar seus estudos com relação aos símbolos e deixará aos seus seguidores a mensagem paradoxal de que para aqueles a quem “Deus está morto” ficam duas possibilidades: de “atingir” o

processo de individuação em sua plenitude, caso extremamente raro, ou o caos resultante de não se ter mais um suporte, uma proteção por meio das crenças criadas pela religião cristã e, com isso, um crescente desequilíbrio do qual deriva um sem número de patologias psíquicas.

Distribuiu-se o trabalho em três capítulos. No primeiro apresentou-se uma abordagem do pensamento de Nietzsche acerca da morte de Deus explicitado em *Assim falou Zaratustra*. Quer-se examinar quem é Zaratustra para Nietzsche como surgiu e o que pretende ensinar o profeta por meio de suas palavras. Pontuar-se-á algumas passagens da obra que indicam o que Nietzsche entende por valor e o que o leva à crítica do Deus Cristão. Como decorrência direta da “morte de Deus”, o niilismo será visto sob diferentes perspectivas, atendo-se sempre, a modo de limitação, ao texto do *Zaratustra* com algumas citações de outras obras. Ao prever e diagnosticar o niilismo, Nietzsche propõe a transvaloração ou a reavaliação de todos os valores, sendo toda a sua filosofia um contramovimento às condições que determinam o niilismo passivo, bem como a proposição de o homem descer até as suas últimas profundezas. É uma jornada para o centro, o lugar da transformação criativa que será experimentada por Zaratustra em toda a sua trajetória, como se fosse ele à frente, o primeiro a mostrar o caminho, o *modo de ser* da experiência. “Morte de Deus” para Nietzsche não será algo, como se poderia esperar, triste e sombrio, mas sim uma espécie de encorajamento ou, como dirá ainda: “novamente é permitida toda a ousadia de quem busca o conhecimento” (GC, 343).

Em seguida, no segundo capítulo, apresentar-se-ão alguns aspectos do pensamento de Carl Gustav Jung e de seu interesse pela obra de Nietzsche, *Assim Falou Zaratustra*, na qual será abordada a “morte de Deus”, explicitada em seus *Seminários Nietzsche's Zaratustra* e de rapidamente em outras obras do psicólogo suíço. A morte de Deus é apenas um dos aspectos da obra de Nietzsche pontuados ao longo dos *Seminários*. Tratar-se-á também de alguns conceitos fundamentais, já mencionados, com o intuito de reconstituir o pensamento de Jung no que é necessário para examinar a questão da “morte de Deus”.

No terceiro capítulo será analisado o caráter peculiar da leitura de Jung sobre a filosofia de Nietzsche e a contribuição do pensamento dele, com relação à questão “morte de Deus”, à Psicologia Analítica de Jung. Conforme se verá, uma das contribuições fundamentais de Nietzsche encontra-se nos conceitos do eu e *Self* (Z, I, p. 51). O outro termo utilizado por Jung e apontado por Nietzsche

com outras palavras, presente ao longo de suas obras é *enantiodromia*. Perceber-se-á que os dois autores concordam em várias passagens sobre a importância desses conceitos. Ainda que suas visões aparentemente diverjam, elas também se encontram em alguns aspectos paradoxais, excetuando-se porém, a visão que Jung tem de Nietzsche, de que esse, ainda que genial, estava patologicamente inflado.

2. A “MORTE DE DEUS” NA FILOSOFIA DE NIETZSCHE

O objetivo deste capítulo é apresentar *Zaratustra* do modo mais próximo de como Nietzsche fala dele, como surgiu e como veio a ser evidenciado e, em seguida, acompanhar o modo como é abordado o anúncio da “morte de Deus”. Também se analisará o que Nietzsche entende por valores, sua crítica à idéia de Deus como valor supremo e, como decorrência da “morte de Deus”, o niilismo, suas manifestações e suas conseqüências.

2.1 Zaratustra e a “Morte de Deus” na perspectiva de Nietzsche

A expressão “morte de Deus” em Nietzsche, inferida a partir do *Zaratustra*, pode ser entendida somente se se conhecer quem é *Zaratustra* para Nietzsche. Naturalmente cair-se-á, para isso, numa rede de controvérsias infiltradas nas mais distintas interpretações dos mais diferentes autores. Para evitar tal rede, procurar-se-á apresentar *Zaratustra* a partir das notas do próprio autor, que o aponta como “a mais *desarticulada* das minhas criações” (DT, p. 277), em uma carta a Peter Gast.

Nietzsche sugere que sua obra, *Assim Falou Zaratustra* (1983), pode ser considerada, inteira, como música, uma música que ensina a arte de ouvir. “Certamente um renascimento da arte de *ouvir* era uma précondição para ele” (EH, *Assim Falou Zaratustra*, 1). De acordo com a avaliação crítica do filósofo à sua própria obra, essa é “a mais elevada forma de afirmação que se pode em absoluto alcançar” (EH, *Assim Falou Zaratustra*, 1). A esse “*pathos afirmativo par excellence*” Nietzsche denominou “*pathos trágico*” e confessa estar possuído por esse, ao escrever o *Hino à Vida*, uma obra do período posterior ao nascimento de *Zaratustra*.

Segundo Nietzsche, *Assim Falou Zaratustra* nasceu como um “parto súbito, acontecido nas mais inverossímeis circunstâncias” (EH, *Assim Falou Zaratustra*, 1)) em fevereiro de 1883, numa situação pouco favorável devido ao inverno frio e chuvoso ao extremo, quando sua saúde não era das melhores. O que chama a sua atenção é o fato de *Zaratustra* ser concluído “exatamente na hora

sagrada em que Richard Wagner morria em Veneza”¹ (EH, Assim Falou Zaratustra, 1) sendo resultado de um tempo de “dezoito meses de gravidez” (EH, Assim Falou Zaratustra, 1). A essa obra Nietzsche se referirá muitas vezes como seu filho *Zaratustra*; dirá ainda: “mais corretamente, ele *caiu sobre mim...*” (EH, Assim Falou Zaratustra, 1).

De acordo com Nietzsche, o pensamento essencial do *Zaratustra* já vinha se delineando na penúltima parte da *Gaya Ciência*. Chama a atenção nessa parte sobre a necessidade urgente de uma “nova saúde”, uma espécie de “*grande saúde*” para todo aquele que almeja “haver vivido o inteiro compasso dos valores e desejos até então vividos; para todo aquele que quer fazer sua a vivência de um descobridor e conquistador do ideal” (Assim Falou Zaratustra, 2) ou seja, todo aquele que quer compreender o modo como um artista se sente, “um santo, um legislador, um sábio, um erudito, um beato, um divino erudito de outrora” (EH, Assim Falou Zaratustra, 2), esse, necessita de uma *grande saúde*, pois o que tem à frente é “uma terra desconhecida², um mundo belo, estranho, questionável, terrível, divino” (EH, Assim Falou Zaratustra, 2). Não se trata, dirá Nietzsche, de ser “mera encarnação, mero porta-voz, mero *medium* de forças poderosíssimas” (EH, Assim Falou Zaratustra, 3), mas, sim, de uma *inspiração*, de algo que “simplesmente descreve o estado de fato” algo que se *ouve*, sem que seja preciso perguntar quem dá. Jamais “tive opção”, dirá o filósofo, em escrever ou não *Zaratustra*. Descreve esse estado que vive como “um êxtase”, no qual “o que é mais doloroso e sombrio não atua como contrário” (EH, Assim Falou Zaratustra, 3), estado esse que Jung virá a denominar como uma conseqüência do *processo de individuação, mysterium coniunctionis* (MC, XIV/II) e que, afirmará, Nietzsche não experimentou. Tudo acontece, explica Nietzsche, “de modo sumamente involuntário, mas como que em um turbilhão de sensação de liberdade, de incondicionalidade, de poder, de divindade” (EH, Assim Falou Zaratustra, 3). O que lhe ocorre de maneira radical é o símbolo³, como expressão mais notável da involuntariedade da imagem.

¹ Uma sincronicidade na linguagem de Jung. Sincronicidade: um princípio de conexões acausais, é capítulo da obra de Jung, *A Dinâmica do Inconsciente*, Vol. VIII, Petrópolis: Ed. Vozes: 1984, p. 437ss.

² O inconsciente na linguagem de Jung.

³ O símbolo será apresentado como tema central da Psicologia Analítica.

No verão seguinte, de volta a Nice, nasceu o “segundo *Zaratustra*”, criado em dez dias; no inverno que se seguiu, o “terceiro *Zaratustra*”, tendo então concluído a obra. Nietzsche experimentará, após o *Zaratustra*, tempos de grande infortúnio. Entende que “tudo grande, uma obra, um ato, uma vez completado volta-se incontinenti contra aquele que o fez. Precisamente por tê-lo feito está fraco – não mais suporta seu ato, não consegue mais encará-lo”⁴ (EH, Assim Falou Zaratustra, 5). Após essa inspiração inicial, deparou-se com o filósofo adoecido e melancólico em Roma “quando apenas tolerei a vida” (EH, Assim Falou Zaratustra, 4) descreve, local do qual “tentou escapar” porque permanecia ali sem tê-lo “escolhido livremente”, estando em tudo uma fatalidade que o obrigava a ficar. Foi dessa permanência a contragosto em Roma que nasceu o “O canto noturno” (Z, II, p. 118) do *Zaratustra*, em 1885. Com relação às três Canções, O canto noturno, O canto da dança e O canto do túmulo (Z, II, p. 118ss.), Safranski (2001) comenta que eles tratam “da relação entre vida e amor e se mostram os fatais aspectos de auto-referência do amor” (Id., 2001, p. 255). Para aquele autor, *Zaratustra* é, também, expressão de auto-superação “no criar um mundo totalmente imaginário de idéias, imagens e cenários, como o desenvolve o projeto *Zaratustra*, é mais do que autopreservação. É autodesenvolvimento” e complementa: “O si mesmo é uma força expansiva, uma tendência de crescimento, é acumulação própria do ser humano” (Id., p. 258).

Da mesma forma, para o próprio Nietzsche, *Zaratustra* passa a ser uma “obra à parte” devido à “profusão de energia do qual foi concebido, quando o conceito de *dionisíaco* torna-se ato supremo” (EH, Assim Falou Zaratustra,6) momento esse, que Zaratustra, diz o filósofo, tem o direito de dizer: “Eu traço círculos e fronteiras sagradas em torno de mim; sempre mais raros são os que comigo sobem montanhas sempre mais altas – eu construo um maciço de montanhas sempre mais sagradas” (EH, Assim Falou Zaratustra, 6).

A contradição, porém, aponta Nietzsche, “está em cada palavra” deste “mais afirmativo dos espíritos, pois nele todos os opostos se fundem numa nova unidade” (EH, Assim Falou Zaratustra, 6). O filósofo fala da presença viva dos

⁴ Parece haver aqui o que Jung virá denominar *enantiodromia*, uma inversão de estados, de que trataremos no segundo capítulo desta dissertação.

opostos como aquilo que “flui de *uma* nascente com certeza perene”⁵ (EH, Assim Falou Zaratustra, 6). E, então, “o conceito de ‘super-homem’⁶ fez-se ali realidade suprema” (EH, Assim Falou Zaratustra, 6) quando nessa “acessibilidade aos contrários” Zaratustra “se sente como *a forma suprema de tudo o que é*” (EH, Assim Falou Zaratustra, 6). Sua linguagem daqui em diante será o *ditirambo*, enquanto Zaratustra mesmo tornar-se-á dançarino. Sua dança cantará “não” a tudo que até então se disse “sim”, sem ser, no entanto, um “espírito de negação” (EH, Assim Falou Zaratustra, 6).

Dirá o filósofo e poeta que, em *Zaratustra*, o “Canto Noturno” (Z, II, p. 118) é um *ditirambo* à solidão e a “resposta a um tal ditirambo da solidão do sol e da luz é *Ariadne...*” (EH, Assim Falou Zaratustra, 8). Solidão aqui, segundo a tradução de *Vereisamung*, é o processo de tornar-se só e não o estado de solidão (*Eisamkeit*) que vai ser entendido e comentado por Jung como isolamento doentio, no caso pessoal de Nietzsche, embora o estado de solidão seja, no processo de individuação, experiência fundamental. O próprio Jung ao falar de seus anos de estudante menciona que: “O que me extraviara fora a paixão de estar só, o fascínio da solidão” (JUNG, 1963, p. 42).

Zaratustra ainda é entendido por Nietzsche como aquele cujo *nojo* ao homem foi superado. O homem “é para ele algo informe, um material, uma pedra feia que necessita de escultor” (EH, Assim Falou Zaratustra, 8). Para esculpi-la a tarefa exige que todos os criadores/escultores do “homem” tornem-se “duros”.

De acordo com Daniel Halévy (1989) os primeiro 23 cantos do Zaratustra foram “um exórdio”. Compõem o momento em que Zaratustra desce para a grande cidade e adverte a multidão, por meio de seus ensinamentos, que “nossa salvação está entre as nossas mãos” (Id., p. 227). Para esse estudioso a obra é serena, ao mesmo tempo que exalta “a força e não a brutalidade; a expansão e não a agressão” (Id., p. 227). Halévy faz uma ligação entre a morte de Wagner e o último canto/texto de Zaratustra, entre os 23 primeiros, cujo título é *Da virtude dadivosa* (Z, I, p. 88).

⁵ Imagem esta que fará jus ao que Jung denominará Si-mesmo (*Selbst*), em sua psicologia.

⁶ “Super-homem” é o *Übermensch* de Nietzsche, cuja tradução será mantida como *Superman* quando tratarmos dos seminários ministrados por Jung: Nietzsche’s *Zarathustra*.

Em uma carta de 14 de fevereiro 1883, Nietzsche, segundo Halévy, escreve ao seu editor:

Tenho hoje alguma coisa a dizer-lhe: acabo de dar um passo decisivo – quero dizer, lucrativo para o senhor. Trata-se de uma pequena obra, mal dando cem páginas, intitulada: *Assim Falou Zaratustra, um livro para todos e para ninguém*. É uma poesia, ou um quinto evangelho; ou qualquer outra coisa, que não tem nome; de longe, a mais séria, a mais feliz também, das minhas produções e acessível a todos... (Id., p. 229).

Depois de muita espera *Zaratustra* foi lançado em junho de 1883 pela primeira vez, estando Nietzsche em Roma e parece que *Zaratustra* (1983) foi recebido como seu autor, como se viesse “de um país não habitado”. Essa expressão já tinha sido usada por Erwin Rodhe, que recebeu a visita de Nietzsche em Lipzig, e espantado com sua fisionomia três anos depois, comenta: “Ele parecia vir de um país que ninguém habita” (HALÉVY, 1989, p. 230-232).

Entre os comentários a *Zaratustra* estavam o de Lisbeth e Malwida: “Como é áspero!”, disseram. E Nietzsche escreve a Peter Gast: “E eu que julgava meu livro tão suave!” (Id., p. 233).

Ao comentar o momento em que Nietzsche escreve a segunda parte de *Zaratustra*, Halévy traz um dado significativo para a psicologia de Jung: “*Zaratustra* não é mais aquele herói que Nietzsche tinha criado para arrancar-se de suas melancolias, para acrescentar ao seu gênio perturbado a serenidade que lhe faltava. O herói e o poeta confundiram-se lentamente e *Zaratustra* tende a tornar-se a voz lírica do solitário, o eco de suas cóleras e de suas queixas” (Id., p. 234).

À partir de 24 de junho, Nietzsche encarrega Peter Gast e Lisbeth de fazerem as correções e as negociações junto ao editor. “A crise inspiradora esgotou-o” (Id., p. 236). Passados alguns meses, em janeiro de 1884, volta-lhe a inspiração e surge a terceira parte de *Zaratustra*. “Em abril deste mesmo ano Nietzsche publica juntas a segunda e a terceira partes de *Assim Falou Zaratustra*” (Id., p. 247). Tantos outros meses se passam e, em abril de 1885, Lanzky o encontra: “Estou doente, dei à luz”, ao que seu interlocutor exclama: “O que está dizendo?” e Nietzsche afirma: “A quarta parte de *Assim Falou Zaratustra* está escrita” (Id., p. 260).

Safranski (2001) assim como Halévy parecem, ao falar de Nietzsche, pensar de modo semelhante a Jung que, ao comentar as anotações de Nietzsche,

diz: “O mestre só consegue *incorporar* sua própria doutrina ensinando-a” (SAFRANSKI, 2001, p. 253).

É com Zaratustra que se iniciará o comentário da expressão “morte de Deus”, quando já no Prólogo da obra “desceu a montanha sozinho” e deparou-se com um velho, de cujo diálogo segue o comentário: “Será possível? Esse velho santo, em sua floresta, ainda não soube que *Deus está morto!*” (Z, Prólogo, p. 28).

A “morte de Deus” para Nietzsche, em especial em “*Assim Falou Zaratustra*”, chega como o anúncio de uma rejubilante notícia, decorrente de uma mudança gestada ao longo de dez anos. “Mudado está Zaratustra, tornou-se uma criança” (Z, Prólogo, p. 27). Despertou e diz: “Agora, um deus dança dentro de mim” (Z, II, p. 58). Que fará então entre os que dormem, senão tentar despertá-los e difundir-lhes o segredo: “Deus está morto!”. Para levar a “novidade” aos homens é preciso falar-lhes, de certo modo, com muita força: “Com trovões e celestes fogos deve falar-se aos sentidos languês e adormecidos” (Z, II, p. 107), ou dirá ainda: “A sentidos débeis e adormecidos é preciso falar com trovões e divinos fogos de artifício” (Z, II, p. 117). Zaratustra vai ensinar os homens a “não mais enfiar a cabeça na areia das coisas celestes, mas, sim, trazê-la erguida e livre, uma cabeça terrena, que cria o sentido da terra!” (Z, II, p. 49). Até então entendia-se Deus, como quem constituía um “mundo do além”, distante da terra e das “aparências”. Era o “mundo verdadeiro” (Z, II, p. 49). Outros autores falarão sobre o Zaratustra de Nietzsche.⁷

Zaratustra está alegre, não porque Deus está morto, mas porque está alegre é que Deus está morto. Segundo o profeta, nosso único pecado é que nos alegamos pouco demais. “Desde que os homens existem, sempre o homem se alegrou pouco demais: é somente este, meus irmãos, o nosso pecado original!” (Z, II, p. 102). É essa alegria, esse pensamento afirmativo que vem derrubar por terra toda dualidade produzida pela leitura cristã que criou a oposição entre este mundo e o mundo do além. Nesse sentido, a “morte de Deus” não significa a crucificação de

⁷ Entre eles: Martin Heidegger em *Chi é lo Zarathustra di Nietzsche?*, em *Saggi e discorsi* em O “Zaratustra” de Nietzsche, Pierre Héber-Suffrin quer “ajudar” a “entrar em *Zaratustra*” aqueles desencorajados, e Roberto Machado quer expor a forma dramática como *Zaratustra* é apresentado pelo filósofo, apresentando “as experiências do personagem central” em sua obra *Zaratustra tragédia Nietzscheana*. Para Karl Jaspers, a obra *Zaratustra* “não pode ser subsumida em nenhum tipo tradicional: ao mesmo tempo é poesia, profecia e filosofia e, mesmo assim, ela não pode ser entendida de modo adequado em nenhuma destas formas”.

Jesus Cristo, mas antes de tudo a supressão da crença em um outro mundo, um mundo do além, do modo como vem sendo entendido, sendo esse, um mundo de aparências, de dor e sofrimento e aquele, um mundo do além, de felicidade. Zaratustra libertou-se: “Sofredor, superei a mim mesmo, levei a minha cinza para o monte e inventei para mim uma chama mais clara. E eis então que o fantasma *desapareceu!*” (Z, I, p. 48). Esse fantasma do qual se sente liberto é o fantasma do Deus cristão. Outrora, conta Zaratustra, “eu também projetei minhas ilusões para fora do mundo, para um além mundo”. E questiona: “mas para além do homem, realmente? (Z, I, p. 48), pois esse Deus que eu criava era também obra humana, loucura humana, como todos os deuses. Era um Deus que envelheceu. [...] Ficou velho e mole, e combalido e compassivo, mais semelhante a um avô que a um pai. [...] Quedava-se murcho, sentado a um canto do fogão, queixando-se da fraqueza das pernas, cansado do mundo, cansado de ter uma vontade e, um dia, morreu sufocado por sua excessiva compaixão” (Z, IV, p. 263). Embora Zaratustra, ao ouvir essa passagem do “velho papa” no *Sem Offício* (Z, IV, 261), diga-lhe que pode ter sido assim e também de outro modo. Mas tanto faz, prossegue: “está morto!”.

O anúncio da “morte de Deus” começa no encontro com o velho eremita da floresta e em seguida é levado ao aglomerado de pessoas reunidas na praça: “... ‘permanecei fiéis à terra’ e não acrediteis nos que vos falam de esperanças ultraterrenas!” (Z, Prólogo, p. 30).

A cultura ocidental encontra-se, para uma maioria, permeada por esta dualidade que fala do sagrado e do profano, de existência terrestre e de vida sobrenatural, do sensível e da idéia, do fenômeno e do *númeno*, do aparecer e do Ser, de corpo e alma. Encontra-se nela, para Nietzsche, uma negação da vida para a qual este mundo não tem valor, sendo um amálgama de ilusões, em que tudo é maculado pelo pecado. Se aquilo que representa este mundo, unilateralmente pendente para o além e para o negativo, Deus morre, então o que está ocorrendo é a primeira etapa de um novo advento, que também será visto como algo extremamente positivo, mas também como uma terrível catástrofe. No ensinamento de Zaratustra há uma outra dualidade que pode ser repensada: o “ser próprio” ou o *Selbst*, também traduzido como Si-mesmo. “E sempre o ser próprio escuta e procura: compara, subjuga, conquista, destrói. Domina e é, também, o dominador do eu” (Z, I, p. 51). Zaratustra sabe que há no homem um anseio que aponta para além do homem e chama a isso de o anseio do anel. “Há em vós a sede do anel:

alcançar-se de novo a si mesmo; para isso luta e gira todo o anel” (Z, II, p. 108), porque “tudo vai, tudo volta; eternamente gira a roda do ser. Tudo se desfaz, tudo é refeito; eternamente constrói-se a mesma casa do ser. Tudo se separa, tudo volta a encontrar-se; eternamente fiel a si mesmo permanece o anel do ser. Em cada instante começa o ser, [...] o meio está em toda parte” (Z, III, p. 224).

Zaratustra apresenta em parábola o eterno retorno do mesmo, sendo que esse anseio é o mesmo anseio pelo religar-se de novo a si mesmo, pois assim grávido estará esse portador das luzes do futuro. E dirá Zaratustra: “Oh, como não deveria eu almejar a eternidade e o nupcial anel dos anéis – o anel do retorno? [...] *Pois eu te amo, ó eternidade!*” (Z, III, p. 234). É da morte ou da ausência de Deus que surge o anseio pelo anel: a religação consigo mesmo como o que há de mais profundo no homem. É para isso, para despertar nos homens o anseio por essa busca que Zaratustra traz consigo, também, o amor aos homens: “Amo os homens” (Z, Prólogo, p. 45).

Amor aos homens é o que o velho da floresta não sente, mas ele diz que ama a Deus. Zaratustra, porém, “tendo juntado mel em excesso” (Z, Prólogo, p. 27) e desejando distribuí-lo como “uma taça que quer transbordar” (Z, Prólogo, p. 27), anuncia que “o homem é algo que deve ser superado” (Z, Prólogo, p. 29). A obra de Nietzsche, *Assim falou Zaratustra*, aponta para essa questão da superação, a qual só é possível se o desejo do homem for o desejo de libertação, do despeito, do ódio vingativo, do amargor, se essa superação for um *processo* de transformação que conduza o homem para além do homem, assim como ele tem sido até agora, cujo maior perigo é permanecer numa indiferença resignada, num pessimismo ou cinismo diante de si mesmo, porque “quem realmente ama, ama acima de prêmio e castigo” (Z, IV, p. 263), ou seja, acima de toda dualidade. Nesse sentido, Zaratustra é o difícil *fio* da afirmação que se fundamenta no amor transbordante de generosidade, quando a maior plenitude é ameaçada pelo maior perigo de malograr, o perigo da distorção, do despeito e da vingança, pois ensina Zaratustra: “E não souberam amar o seu Deus de outro modo, senão crucificando o homem” (Z, II, p. 106). Quanto a ele, diz: “eu acreditaria somente num Deus que soubesse dançar” (Z, II, p. 58). Zaratustra mostra ao povo que ser homem é ser ponte, é ser transição: “uma corda sobre um abismo” (Z, Prólogo, p. 31), cuja condição para a transição é o ocaso, a descida, ou dito de outra forma, sucumbir é o anúncio do crepúsculo e a passagem para o além do homem. Ir ao fundo, ao profundo do homem, àquela

dimensão distorcida e reinterpretá-la, ao reencontro da vida ali onde ela se faz anêmica, mascarada por falsas e fixas interpretações como, por exemplo, a moral que foi inventada pelo Zaratustra persa ou Zoroastro (660 a 580 a C.). A ele se atribui a composição do Zend-Avesta, livro sagrado do Mazdeísmo, cujo dogma essencial é o dualismo de dois deuses em luta: o da luz e o das trevas, o qual deverá agora ser questionado pelo *Zaratustra* de Nietzsche, numa espécie de oposição ao dualismo criado de seus princípios, entre eles o bem e o mal que chegou mesmo a extrapolar-se para a dimensão teológica.

Mas “por que fui falar de amor!” (Z, Prólogo, p. 25), diz Zaratustra, como se tivesse se arrependido de tocar nisso. Porém, ainda na praça, falando ao povo, fala também de como são os homens que ama: “Amo aquele cuja alma é tão transbordante, que se esquece de si mesmo e de que todas as coisas estão nele: assim, todas as coisas tornam-se o seu ocaso” (Z, Prólogo, p. 32). Todas as coisas estão nele (Eis aqui algo a que se ruminar), pois todo aquele que não aprender a ruminar não ficará livre da sua aflição, da sua grande aflição que hoje se chama *náusea*. Zaratustra é “o vencedor da grande náusea” (Z, IV, p. 271), da grande aflição. Jung não comenta essa passagem de Zaratustra como o vencedor da grande náusea e também não explica onde percebe morbidez em Zaratustra, simplesmente expressa: “Achei Zaratustra mórbido” (JUNG, 1981, p. 99).

Ainda falando de amor, prossegue Zaratustra em *O menino com o espelho* (Z, II, p. 97): “Meu impaciente amor jorra em torrentes, descendo para levante e poente. [...] Uma boca tornei-me por inteiro. [...] Decerto há um lago em mim, um lago solitário que se basta a si mesmo; mas a minha torrente de amor o arrasta consigo para baixo – para o mar!” (Z, II, p. 98). Esse amor que quer jorrar impaciente, em torrentes de dádivas, não é mencionado por Jung em sua análise do *Zaratustra*, o que vai colaborar na construção de uma visão unilateral da obra, tendendo para reafirmar sua morbidez.

Em que consiste o ocaso senão nesse movimento de avançar, fixar, “liquidificar”, reorganizar-se sempre de novo, num “retorno às origens”, na aquisição de novas visões e novas perspectivas? Comentaré o profeta que esse segredo a própria vida lhe confiou: “Vê”, disse, “eu sou aquilo *que deve sempre superar a si mesmo*” (Z, II, p. 127). Zaratustra prossegue ensinando que tudo isso é uma coisa só e um único segredo, pelo qual vale preferir o próprio ocaso: “Onde há ocaso e cair de folhas, sim, é ali que a vida se sacrifica – pelo poder!” (Z, II, p. 128).

Zaratustra, por um lado, vem livrar o homem do além e não, partilhar seu fardo, como o fez Jesus Cristo, segundo Héber-Suffrin (2003). Por outro lado, ainda mais difícil, vem fazê-lo portador deste segredo: encontrar seu fardo em si mesmo. Aqui, postula-se que, ao carregar seu próprio fardo e, com ele, ser uma ponte, uma transição, o próprio homem é aquilo que deve ser, consequência da “morte de Deus”, pois diz Zaratustra: “O que eu *não* sou, isso é, para mim, Deus e virtude!” (Z, II, p. 108). Mas, nessa perspectiva, depara-se com uma total escuridão que nasce do confronto do homem consigo mesmo e da ausência da idéia de Deus, surgida de seu próprio delírio e cuja sombra ainda viverá por milênios, sendo ela quem o homem deverá vencer: “Deus está morto; mas, tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada” (GC, III, 108).

Falando de Deus Zaratustra ensina: “Deus é uma suposição; mas quero que a vossa suposição não vá além da vossa vontade criadora” (Z, II, p. 99). Nos limites do pensado, da vontade criadora, encontramos o bem e o mal como os frutos da “árvore do conhecimento” e, para além dela, a “árvore da vida” (Gênesis, I, 10). Para Zaratustra o bem e o mal são representados por símbolos, assim definidos: “Símbolos são todos os nomes do bem e do mal; nada exprimem, somente aludem. Tolo quem deles quiser tirar conhecimento” (Z, I, p. 90). É ali, quando o espírito fala por símbolos, diz Zaratustra, que está a origem da virtude, é ali que o corpo se acha elevado e ressuscitado, deliciado. “Poder é essa nova virtude” (Z, I, p. 90). É essa virtude *desvirtuada* que Zaratustra ensina aos discípulos que deve ser trazida à terra, pois “de cem modos desorientaram-se e enganaram-se, até aqui, tanto o espírito quanto a virtude” (Z, I, p. 91) e “é pelo saber que o corpo se purifica, é procurando o saber que ele se eleva. Para o sabedor, todos os instintos tornam-se sagrados; no homem que se elevou, a alma torna-se alegre” (Z, I, p. 91). Poder-se-ia dizer que o homem que tem saber, esse tem o símbolo, ou ele é o próprio símbolo.

Zaratustra continuamente informa sobre o estado de alma daquele que experiencia sua própria elevação. E: “Com os vossos valores e palavras do bem e do mal, exercéis poder, sois vós que estabeleceis valores; e este é o vosso amor oculto e o esplendor e o frêmito e o transbordamento da vossa alma” (Z, II, p. 128). Desse transbordamento que acompanha Zaratustra, aparece um poder mais forte, a necessidade de uma superação contínua dos próprios valores, pois: “um bem e um

mal que fossem imperecíveis – isto não existe” (Z, II, p. 128), como o repete, com outras palavras, ao falar de volúpia, ambição de domínio e egoísmo: “Ambição de domínio: o terremoto que rompe e destroça tudo o que é carcomido e oco; a rolante, reboante, punitiva, destruidora de sepulcros caiados” (Z, III, p. 195). Zaratustra parodia o Evangelho (MT, 23, 27) que aponta o farisaísmo humano e suas hipocrisias. Criar ensina Zaratustra, mas criar é antes “destroçar valores” (Z, II, p. 128) conhecer, um conhecimento que tenha aprendido a “sorrir e a não ter ciúmes” (Z, II, p. 130). Uma vontade criadora que finalmente se redimisse a si mesma diz Zaratustra, até tornar-se: “seu próprio redentor e trazedor de alegria, desaprendeu o espírito de vingança?” (Z, II, p. 152). Desaprendido o espírito de vingança, ambição de domínio, deixa de ser destruição para sepulcros caiados e passa a ser “virtude dadivosa”, simplesmente ambição, o mais sadio dos anseios. Uma ambição que conduza à *mais alta potência*.

Mais ainda, essa ambição, a ambição máxima é amar-se a si mesmo, como ensina Zaratustra: “[...] Não é um mandamento para hoje ou amanhã, o de *aprender* a amar-se a si mesmo. Ao contrário, de todas as artes é a mais sutil, a mais astuciosa, a última e mais paciente” (Z, III, p. 199). Também esse ensinamento é uma paródia ao Evangelho de Mateus (MT, 23, 40), e o ouvido surdo da humanidade ainda não aprendeu como fazê-lo. Zaratustra quer agora contradizer sua primeira mensagem, aquela que gerou todo o moralismo e dualismo que veio a impregnar a cultura. O Zaratustra histórico ao qual Nietzsche vem contrapor seu Zaratustra, foi “exatamente como Nietzsche – lúcido e sincero” (HÉBER-SUFFRIN, 2003, p. 32) tendo sido o seu Zaratustra o primeiro a ver esse dualismo moralista. Ser sincero é, pois, “ser sincero em relação a si mesmo, ter a coragem de suas opiniões, a coragem da verdade; é ter, antes da coragem de dizê-las, a coragem de pensá-las, de VÊ-LAS”. (Id., p. 34) De certa forma, essa lucidez e esse discernimento que permeiam a obra de Nietzsche é que será posta quando Jung pergunta se o que houve com o filósofo foi um excesso de lucidez (uma iluminação, uma consciência divina) ou se foi uma megalomania, estado doentio de grandeza que compensa um igual sentimento de inferioridade.

Pode-se entender que o Zaratustra de Nietzsche destrua a antiga cultura que repousava sobre a idéia cristã de Deus, não deixando porém de, na mesma medida em que destrói as velhas tábuas, ir criando um novo modelo, novas

tábuas, enquanto reavalia os valores fixos ditados em nome de Deus: fala de amor, de como são os homens que ama, os homens de valor, os homens fiéis à terra. Esses conhecerão o *Übermensch*, conseqüência da morte de Deus, pura vontade de poder. “Depois da morte de Deus, se não tomar o duro caminho do super-homem, o homem – último homem – vai soçobrar no pior desamparo: a ausência total de toda moral. Para ele, se Deus não existe, tudo é permitido, no sentido de não haver mais nenhuma razão para proibir – e proibir-se – o que quer que seja” (Id., p. 86).

2.2 A crítica de Nietzsche à idéia de Deus como valor supremo

Para tratar da idéia de Deus como valor supremo, reportar-se-á também a outros conceitos nem todos explicitados diretamente por Zarathustra, que levarão à crítica de Nietzsche aos conceitos: Deus, valor e Deus como valor supremo.

A idéia de uma “história do conceito de Deus”, uma “história natural da moral” e uma “história do mundo verdadeiro” dentro da obra nietzscheana inserem-se num mesmo projeto filosófico, ou seja, numa relação de “continuidade e de mútua implicação nas manifestações do niilismo nas grandes religiões, na moral e na filosofia” (ARALDI, 2005, p. 72), passando o cristianismo a ser visto como o grande movimento niilista, enquanto forma de corrupção dos instintos que atingiu os fracos, oprimidos e degenerados.

Nesse sentido, o cristianismo surge na Antiguidade como decorrência de uma doença da vontade, isto é, no enfraquecimento e no empobrecimento dos instintos naturais, ocasionando uma negação da natureza em função da afirmação de um poder, seja ele a lei, a divindade ou uma idéia transcendente. Equiparados, “Budismo e Cristianismo, tornam-se as duas grandes religiões niilistas, visto que criam um deus a partir do nada (do caos da decadência fisiológica) e desembocam no nada” (Id., p. 73).

De acordo com Jaspers (1981), desde a juventude o cristianismo era para Nietzsche não só uma forma de “descer às profundezas”, mas o objeto de um problema. Pensava que poderia haver grandes transformações antes que a massa pudesse compreender que todo o cristianismo “se fundamenta em exceções: a

existência de Deus, a imortalidade, a autoridade da Bíblia, a inspiração, sempre foram problemas” (Id., p. 80).

Nietzsche não diz que Deus não existe. Tampouco afirma que não crê em Deus. Diz apenas: “Deus está morto”. O que importa aqui é a sua concepção filosófica originária que aparece sempre como uma dupla atividade – criar e destruir, negar e afirmar, aniquilar e produzir. Os valores bem e mal “adquirem significação e legitimidade em sua referência a um poder ou divindade transcendente” (ARALDI, 2005, p. 75). Com isso, os valores morais se desvalorizam na medida em que perdem sua legitimação religiosa, mostrando assim as implicações existentes entre religião, moral e niilismo. “Tendo sua origem na religião (nesse caso, o judaísmo e o cristianismo em sua relação), a moral se manifesta como niilismo em três formas: como ressentimento, como má consciência e como ideal ascético” (Id., p. 76).

São justamente esses aspectos que tornam o homem interessante para Nietzsche, distinguindo-o dos outros animais por constituir seu mundo interior ou, sua alma. Esse seu mundo interior é resultado de um “longo processo histórico que culminou na sociabilização do homem” (PASCHOAL, 2006, p. 72), o qual aprendeu a conter os antigos instintos que lhe davam segurança, num movimento de interiorização que, ao mesmo tempo em que dilatava as membranas deste mundo interior, dava origem à má-consciência. Na perspectiva de Nietzsche, “diferentemente de uma indigestão psíquica que se cura por meio do esquecimento ativo ou do ressentimento que pode ser eliminado como um movimento brusco para fora” (Id., p. 72), a má-consciência não deve ser eliminada, nem desviada com o propósito de aliviar o sofrimento dela decorrente, mas ao contrário, ao se dar ênfase ao conflito, possibilitar a elevação do homem.

A moral passou a ser entendida como a vontade de Deus e igual à verdade enquanto o portador dessa verdade, foi o sacerdote, o qual reina, segundo Nietzsche “graças à invenção do pecado” (AC, 49).

Ao tratar da história do mundo verdadeiro em diferentes perspectivas, Nietzsche entende que “em todas as posições teóricas metafísicas haveria uma motivação moral, a busca de sentido, de uma direção à vontade” (Apud ARALDI, 2005, p. 76). Entrelaçado a essa motivação moral está o sentimento de culpa e a má consciência, uma vez que “o advento do Deus cristão, o deus máximo até agora alcançado, trouxe também ao mundo o máximo de sentimento de culpa” (GM, 2, 20). A dedução que o filósofo tira disso é que “considerando o irresistível

declínio da fé no Deus cristão” (GM, 2, 20), observa-se, também, um igual declínio da consciência de culpa do homem. O sentimento de Deus como valor supremo não deixou de crescer ao longo dos milênios, segundo Nietzsche, na mesma proporção em que “toda história de luta, vitória, conciliação e fusão étnica, tudo que antecede a definitiva hierarquização de todos os elementos populares” (GM, 2, 20) também cresce, em progressões universais, em direção a divindades universais.

A crítica de Nietzsche ao Deus cristão é uma crítica à concepção cristã de Deus, isto é, onde se compreende “Deus como Deus dos doentes, Deus que tece como aranha, Deus como espírito” (AC, 18) que, segundo o filósofo, é “um dos conceitos mais corruptos de Deus que surgiram na face da Terra” (AC, 18) e em nome do qual “expressa-se o ódio à vida, à natureza, à vontade de viver” (AC, 18). No texto de Zarathustra *Das Tarântulas* (Z, II, p. 112), essa teia é tecida como o desejo de “igualdade” que prorrompe de “tarântulas e bem ocultas almas vingativas [...] que se assemelham aos entusiastas; não é o coração, contudo, que os entusiasma, mas a vingança” (Z, II, p. 113). Também previne contra o que está oculto nessas teias: “Suspeitai de todos aqueles que falam muito de sua justiça!, assim como quando se chamam a si mesmos os bons e os justos não esqueçais que, para se tornar fariseus, nada lhes falta – senão o poder!” (Z, II, p. 114). Justiça divina é também o que proclama o cristianismo prometendo redenção no mundo do além. Também se falou de Deus como espírito enquanto uma visão curta de um “povo de vista curta, povo que ignora o que é *espírito!*” (Z, II, p. 117). Para Zarathustra “espírito é a vida que corta na própria vida; graças ao seu sofrimento, aumenta seu saber”. E, assevera: “É pouco que o espírito remova montanhas” (Z, II, p. 117). Essa vista curta proclamadora da “igualdade” em nome do espírito, é que tece a teia da vingança e do ressentimento dos quais o homem precisa ser redimido. Aqui surge a questão da libertação já mencionada, como a libertação necessária do despeito, do ódio vingativo, do amargor em que o maior dos perigos é o cinismo, o pessimismo ou a indiferença resignada: “*Pois que o homem seja redimido da vingança: é esta para mim a ponte que conduz à mais elevada esperança e um arco-íris após longos temporais*” (Z, II, p. 113). Conseqüência da redenção do espírito de vingança e do ressentimento que o acompanha, o amor agora é *poder!* Na *Virtude dadivosa* (Z, I, p. 88) poder significa ou você pode ou não pode: “Tornar-vos vós mesmos oferendas e dádivas” (Z, I, p. 89) quando “obrigais todas as coisas a ir a vós e a estar em vós, para que voltem a fluir do vosso manancial como dádivas do vosso amor” (Z, I, p. 89)

porque, quando falta a alma dadivosa, ali “sempre adivinhamos a presença da degenerescência” (Z, I, p. 89). É essa virtude dadivosa que será idêntica ao amor redimido do espírito de vingança, desde que se possa manter a limpidez do seu ardor guiada pelo conhecimento. Virtude difícilíssima de se possuir aponta para a superação do homem que se entende como sempre-em-movimento-de-auto-superação, encontra-se na estrutura de *Dos transmudanos* (Z, I, p. 47); *Dos desprezadores do corpo* (Z, I, p. 51); *Do pálido criminoso* (Z, I, p. 54); *Dos pregadores da morte* (Z, I, p. 64) etc., nos discursos de Zaratustra. Nos textos surge a estrutura do além. Do espírito, em oposição ao corpo. Conceitos como julgar, juízo, norma, valorizar, condenar, parecem reforçar a interpretação cristã de Deus.

Deus, então, tornou-se para o cristianismo a “fórmula para toda a difamação do ‘aqui e agora’, para toda a mentira do além”! (AC, 18). De acordo com Nietzsche, isso remete à busca da origem do cristianismo, solo esse do qual nasceu e nele se fixou, permanecendo preso à crença ou, ainda, a uma falsa idéia de verdade, um ideal. “Falseado o conceito de Deus, falseado o conceito de moral – os sacerdotes judeus não pararam por aí” (AC, 26) diz Nietzsche, ao afirmar que o povo hebreu traduziu “em termos religiosos o seu próprio passado nacional” (AC, 26). O que Nietzsche quer dizer com isso é que, “cristão”, no fundo, é “todo aquele que leva adiante o ideal que outorga ao valorar humano substituir os determinantes da natureza dos construtos fictícios e que cria, dessa forma, outros meios para os esgotados se protegerem reciprocamente” (BARROS, 2002, p. 50). Nietzsche não refuta o cristianismo enquanto formação religiosa, ou enquanto inconsistência teórica, mas sim, dirige sua crítica às “monstruosidades e resíduos de declínio, que se nomeiam ‘igreja cristã’, ‘fé cristã’, ‘vida cristã’” (Id., p. 50). Diz o filósofo: “O que Cristo *negou*? – Tudo aquilo que hoje se chama cristão” (Id., p. 50). Ao desenvolver uma crítica a esse pensamento, Nietzsche encontra a marca distintiva com a qual Paulo vem garantir seu êxito teológico: “Desvirtuar a morte de Cristo para que esta viesse à luz como o assentimento ao sacrifício de alguém cujo único objetivo era redimir a culpa dos outros” (Id., p. 55). Deus surge como o que paga a si mesmo a dívida que seu devedor, o homem, não conseguirá pagar, pois afinal sua dívida é uma dívida eterna, posto que carrega consigo um “castigo eterno” (GM, 2, 21). Para Nietzsche, dessa idéia horrível, dessa vontade de se torturar, para fins de domesticação do “bicho-homem interiorizado” (GM, 2, 22), emerge a má consciência ligada à suposição religiosa que leva ao automartírio, na interpretação dos seus

próprios “instintos como culpa em relação a Deus” (GM, 2, 22). A partir de então, toda felicidade passa a ser interpretada como prêmio e toda infelicidade como castigo pela desobediência a Deus, como pecado, isto é, como falseamento da moral. Sendo assim, o valor de um povo ou de um indivíduo passou a ser avaliado de acordo com sua maior ou menor obediência às exigências de Deus, ou à vontade de Deus. Segundo Nietzsche, o poder do sacerdote foi constituído como que à sombra de Deus, ou seja, o assim denominado poder de Deus passou a ser propriedade do sacerdote, cuja presença tornou-se: “indispensável em toda parte; em todas as ocorrências naturais da vida, no nascimento, no casamento, na doença, na morte” (AC, 26). É nesse momento que a desobediência a Deus insurge-se como desobediência ao sacerdote, à lei de Deus e torna-se pecado. A tradução nietzscheana é: “Deus perdoa a todo que faz penitência, isto é, o que se sujeita ao sacerdote”. (AC, 26).

Igualar a idéia de verdade com o valor supremo fornece um sentido ao homem e busca afastar de si a ameaça do niilismo, do vazio de sentido, do em vão. Desde Platão o mundo verdadeiro insurge-se enquanto *idéia*, popularizando-se no cristianismo e “gerando uma noção dualista de mundo” (ARALDI, 2005, p. 90). Para Nietzsche no entanto, a verdade cristã é

um exército móvel de metáforas, de metonímias, de antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram poética e retoricamente intensificadas, transpostas e adornadas e que depois de um longo uso, parecem a um povo fixas, canônicas, vinculativas; as verdades são ilusões que foram esquecidas enquanto tais, metáforas que foram gastas e que ficaram esvaziadas do seu sentido, moedas que perderam o seu cunho e que agora são consideradas não já como moedas, mas como metal (AC, 13).

Eis o modo como a verdade se tornou uma fábula. O esforço de Nietzsche está em mostrar que a verdade, tendo sido instituída pelo cristianismo como valor supremo, “acabou por se tornar uma fábula” (CI, p. 35-36). Assim, para que se possa compreender o que Nietzsche combate no cristianismo é preciso, de qualquer forma, ascender à compreensão da crítica dos valores por ele elaborada, a moral, e com ela reavaliar as falsas interpretações criadas pelo pensar de representação que criou Deus como uma interpretação distorcida de algo originário.

Assiste-se, portanto, desde o Prólogo de Zaratustra, à destruição e à criação de valores em consequência da derrocada do valor supremo – Deus – a partir do qual será constituída uma nova ordem, reanimada por uma vontade criadora e afirmativa, denominada *Übermensch*, fazendo com isso uma “reabilitação total de todos os valores esgotados em nossa cultura: a razão, a moral e suas virtudes, e até os conceitos de metafísica tradicional são reintroduzidos” (HÉBER-SUFFRIN, 2003, p. 72). Qual é então para Nietzsche o valor mais alto? Diz Zaratustra: “uma virtude dadivosa é a mais alta virtude” (Z, I, p. 89).

2.3 O que entende Nietzsche por valor

Para compreender o que Nietzsche entende por valor, retoma-se sua obra *Assim Falou Zaratustra*, começando pelo discurso *Dos mil e um fitos* (Z, I, p. 73.), quando Zaratustra diz não ter encontrado na terra nenhum poder maior que o bem e o mal. Diz o profeta: “Em verdade, foram os homens a dar a si mesmos o seu bem e o seu mal” (Z, I, p. 74). Portanto, é o homem quem avalia, quem cria os valores. O homem conferiu valores às coisas e assim, ao avaliar, criava. “Somente há valor graças à avaliação: e sem a avaliação, seria vazia a voz da existência” (Z, I, p. 75). Ao dizer que “nenhum povo poderia viver se antes não avaliasse o que é bom e o que é mau” (Z, I, p. 75), Nietzsche aponta para o papel decisório que possuem os valores. Ao mesmo tempo, aponta para a questão de que, sendo criados pelo homem, não há nenhuma suposta divindade criando tais valores, uma vez que a própria criação do valor supõe uma dada avaliação. Nesse caso, resta buscar sua origem, seu ponto de partida, isto é, quais as apreciações que os engendraram. No prólogo da *Genealogia da Moral*, este problema é colocado pelo filósofo como uma necessidade de reavaliar os próprios valores. “Enunciemo-la, esta *nova exigência*: necessitamos de uma *crítica* dos valores morais, o *próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão* – para isto é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram” (GM, Prólogo, 6). Sendo assim criação humana, o que o filósofo quer mostrar é que não existe nenhum valor em si, pois, ao investigar a gênese da moral percebe que medir e valorar “num certo sentido *constituiu* o pensamento” (GM, 2, 8) dos povos gregários, quando a própria palavra “[Mensch, em alemão]

designava-se como o ser que mede valores, valora e mede, como o ‘animal avaliador’” (GM, 2, 8). Sentimentos de troca, contrato, débito, direito, obrigação, hábito de comparar e medir, calcular um valor sobre o outro, tudo isso logo conduziu à grande generalização: “Cada coisa tem seu preço; *tudo* pode ser pago” (GM, 2, 8).

Quanto mais superficialmente e grosseiramente o mundo for ‘resumido’, tão mais *cheio de valor*, determinado, belo e cheio de significado ele *aparece*. Quanto mais profundamente discernimos, mais rapidamente desaparecem nossas estimativas de valor: *a ausência de significado se aproxima!* Nós *criamos* o mundo que tem valor! Reconhecendo isso, reconhecemos também que a veneração da verdade é já o *resultado* de uma ilusão – que era deus – e que, mais alta do que ela, avaliou-se a força figurativa, simplificadora, configuradora, inventiva. Tudo é falso! Tudo é permitido! (ARALDI, 2005, p. 405-406).

Decisivo para compreender a crise de valores é perguntar o que os criou, se foi “a fome ou a abundância que se tornou criativa” (Id., p. 394). Nietzsche procura compreender a ambigüidade da própria criação de valores, a saber, segundo o filósofo:

O desejo de *destruição*, mudança, vir-a-ser, pode ser a expressão da força repleta, grávida de futuro, [...] mas pode ser também o ódio do malogrado, do desprovido, do enjeitado, que destrói, que *tem* que destruir, porque para ele o subsistente, e aliás todo subsistir, todo ser mesmo, revolta e irrita (ARALDI, 2005, p. 394).

Dessa forma, tendo perambulado pelas muitas morais, das mais finas às mais grosseiras, Nietzsche percebeu certos traços que geralmente se agrupam em torno dos criadores de valores: se os valores afirmativos predominam, “há uma *moral dos senhores*”, e se os valores de decadência predominam “há uma *moral dos escravos*” (ABM, 260). As diferenciações morais de valor, desse modo, correspondem a valores que se originaram dentro de uma espécie de homens dominantes ou de homens dominados, sendo os primeiros também denominados nobres. Quando os dominantes “determinam o conceito de ‘bom’, são os estados de alma elevados e orgulhosos que são considerados distintivos e determinantes da hierarquia” (ABM, 260). Bom, então, passa a significar nobre, enquanto ruim passa a ser o desprezível, em que o que se despreza é “o covarde, o medroso, o mesquinho, o que pensa na estreita utilidade; assim como o desconfiado, com seu olhar obstruído, que rebaixa a si mesmo, a espécie canina de homem, que se deixa

maltratar, o adulator que mendiga, e sobretudo o mentiroso” (ABM, 260). Já onde quer que predomine a moral dos escravos, a linguagem tende a equivaler a bom e a estúpido. Nesse sentido, o próprio niilismo é também valor, como condição da possibilidade de gerar elevação ou decadência do homem, por meio da moral.

Assim, a questão do valor de uma determinada coisa, diz Nietzsche, “reside por vezes não no que se alcança com ela, mas no que se paga por ela – o que ela nos *custa*” (CI, 38). Por exemplo, “o egoísmo é tão valoroso quanto é fisiologicamente valoroso aquele que o possui: ele pode ser muitíssimo valoroso, ele pode não ser digno de nada e desprezível” (CI, 33), pois “todo e qualquer indivíduo precisa ser considerado em função do fato de representar a linha ascendente ou descendente da vida” (CI, 33), isto é, “prazer e dor são juízos de valor” (CI, 33). O que então Nietzsche entende por valor? Entende-se que valorizar é o modo de uma estrutura dinâmica de autopotencialização e auto-superação na qual se dá o valor como o sentido, o peso, a importância das coisas. É essa estrutura que dá significação vital às coisas como se fosse seu “suco vital”, por assim dizer. Zarathustra levanta esta questão em *Do caminho do criador* (Z, I, p. 77), quando pergunta: “Dizes-te livre? Teus pensamentos dominantes, quero ouvir, e não que escapaste de um jugo. És tal que tinhas direito a escapar a um jugo? Há os que, ao deitarem fora sua condição de servos, deitaram fora seu derradeiro valor” (Z, I, p. 78). Que valor é esse que se cria a partir do e no jugo que se suporta ou, ainda, que liberdade é essa proposta por Zarathustra? Entende-se que essa estrutura aponta para um *poder* quando diz “tinhas o direito” e também para um valor. Ter o direito parece ser algo adquirido, assim como uma força propulsora, como energética vital, como valor no sentido de apontar a liberdade como estando em íntima conexão com o valor.

2.4 Niilismo

O pensamento de Nietzsche aborda o homem como aquele que cria e destrói valores. Valores tradicionais, como concepções metafísicas, morais, religiosas, etc., tornam-se fixos bloqueando o desenvolvimento e exigindo para que isso volte a ocorrer, uma reavaliação de todos os valores. Enfraquecido e sem coragem o homem pergunta: para quê? Há uma falta de sentido, uma ausência de valor, de verdade, assim como de finalidade e de unidade.

De acordo com Paschoal (1999, p. 134), o vácuo criado pela morte de Deus produz o que Nietzsche chama de “estado psicológico”, um estado de desvalorização que emerge para a consciência por três formas que se combinam. “São três, portanto, os conceitos básicos que se articulam a esse sentimento de ausência de valor (*Wertlosigkeit*): o de finalidade (*Zweck*), o de unidade (*Einheit*) e o de verdade (*Wahrheit*)” (Id., p. 135). Estas categorias que levavam ao mundo um valor e com ele o seu fundamento, sendo retiradas deixam o niilismo presente como uma radical falta de meta (para quê)?, bem como uma indisposição para a busca de novas metas que, reavaliadas, porém, fundamentam o novo processo criativo que delas pode emergir como consequência da morte de Deus. Afirma Nietzsche:

Não caímos, justamente com isso, na suspeita de uma oposição, de uma oposição entre o mundo em que até agora nos sentíamos em casa com nossas venerações – em virtude das quais, talvez, *tolerávamos* viver – e um outro mundo, que *somos nós próprios*: uma inexorável, radical, profundíssima suspeita sobre nós mesmos, que se apodera de nós, europeus, cada vez mais, cada vez pior, e facilmente poderia colocar as gerações vindouras diante deste terrível ou – ou: “Ou abolir vossas venerações, ou – *vós mesmos!*”. Este último seria o niilismo; mas o primeiro não seria também... o niilismo? Esse é *nosso* ponto de interrogação (GC 346).

Nessa “inexorável, radical, profundíssima suspeita sobre nós mesmos” pode-se perceber que o “eu” mais radical que até agora se é, não é o eu que se encontra como sujeito e sim que o eu *Self*, o eu mesmo, possui o próprio vigor da produção do niilismo. Talvez esteja aí à espreita o conceito de *Self* de Jung, como na abertura de uma nova dimensão que se dá como um não-eu, como em *Da visão e do enigma* (Z, III, p. 164) o instante: “Dois caminhos aqui se juntam; ninguém ainda os percorreu até o fim” (Z, III, p. 166). Não se está tomando esses dois

caminhos que se juntam, na filosofia de Nietzsche, como identidade eu/*Self*, mas metaforicamente talvez possam representar o *instante* de abertura para uma dimensão nova.

Como se verá, segundo Jung, o que decorre da morte de Deus é a *hybris luceferina* de Zarathustra/Nietzsche e da civilização, por um lado, e por outro, a possibilidade do indivíduo tornar-se quem ele realmente é, presente nessa identidade eu/*Self*. Qual será a relação desta *hybris* com o mais estranho dos hóspedes, o niilismo, para Nietzsche? Parece apontar para um germe de morte esse niilismo em sua relação com a *hybris*.

A interrogação, essa mesma deixada por Nietzsche e que constela em torno de si uma rede de tantas outras é, naturalmente, que mundo era esse supostamente venerado por nós, europeus, que poderia ou pode ser abolido, e que nós é esse que pode, ainda, ser abolido também. Haverá de fato esse ou-ou? Quem se é afinal? Quem é o “eu” portador da *hybris*?

O mundo assim venerado era o mundo da Verdade, como descrito em: “*Como o “Mundo-Verdade” tornou-se enfim uma fábula*” (CI, 5). Não se vai explorar aqui esse sentido de Verdade, mas sim reportar ao *Zarathustra* de Nietzsche e de outras obras suas.

Nietzsche diz que os homens são os veneradores, aqueles que inventaram valores que excederam o valor do mundo real, “pois justamente disto acabamos de retornar, como de um acentuado extravio da vaidade e insensatez humanas, que longamente não foi reconhecido como tal” (GC, 346). O erro do preconceito que faz entender homem e mundo como sendo dois, chega a fazer rir o filósofo da presunção assumida pela simples palavrinha “e”. É a partir dessa palavrinha “e” que vem a questão: e não seria isso niilismo e... também isso?

Toda a veneração constituída pelos valores não foi também constituída pelo homem, ou seja, pelo seu instinto de fraqueza, transfigurado em força? Tendo por base *Assim falou Zarathustra*, para buscar como é ali anunciado o niilismo, são encontradas várias passagens, por exemplo: “O homem é uma corda estendida entre o animal e o super-homem – uma corda sobre um abismo” (Z, Prólogo, p. 33).

O homem é exortado a torna-se uma ponte (Z, Prólogo, p. 31; GM, II, 16), uma passagem e não uma meta. Exortado ainda a uma vontade de ocaso a sucumbir, a ser dadivoso e não querer se conservar; a sacrificar-se à terra como

aquele que “cumpre mais do que promete, pois quer o seu ocaso”(Z, Prólogo, p. 32), a uma alma tão transbordante que se esqueça de si mesmo. Para tornar-se uma passagem é preciso não fixar-se, não apropriar-se, seguir o devir sem buscar nenhum propósito. Nada. Mas como não querer nada provar, nada contradizer? Como pensar nesse niilismo a partir do próprio niilismo, talvez seja algo a ser examinado.

Que ensina o profeta Zaratustra senão a libertação da *hybris*, que parece estar na base de todo niilismo, quando temos o esclarecimento de Nietzsche: “Híbris é hoje nossa atitude para com a natureza, nossa violentação da natureza. [...] Violentamos a nós mesmos hoje em dia, não há dúvidas, nós, tenazes quebra-nozes da alma, questionadores e questionáveis...” (GM, III, 9) quando não nos tornamos mais que “crentes”.

Quando uma pessoa chega à convicção fundamental de que *tem* que ser comandada, torna-se “crente”; inversamente, pode-se imaginar um prazer e uma força na autodeterminação, uma *liberdade* da vontade, em que um espírito se despede de toda crença, todo desejo de certeza, treinado que é em se equilibrar sobre tênues cordas e possibilidades e em dançar até mesmo à beira de abismos. Um tal espírito seria o *espírito livre* por excelência” (GC, 347).

Em *Dos compassivos* (Z, II, p. 102), o tema do niilismo insinua-se nas palavras do profeta, quando palavras de escárnio chegam aos seus ouvidos: “Aquele que busca o conhecimento anda entre nós como se *estivesse* entre animais” (Z, II, p. 102). Mas, continua, “para aquele que busca o conhecimento, o próprio homem chama-se, o animal que tem faces vermelhas” (Z, II, p. 102). O que deixa as faces do homem vermelhas são os valores, é o que fez com que o homem tivesse, com demasiada freqüência, de envergonhar-se e de ter *má-consciência*. Vergonha, diz Zaratustra, essa é a história dos homens. Vergonha não do que fazem comigo ou com outros, mas do que fazem consigo mesmos. E o que fazem esses envergonhados – a ponto de não conseguirem perdoar a si mesmos – imaginado que é ao outro que não perdoam, senão revoltar-se, reagir, tomados de ressentimento. Apropriar-se. Chegar ao ponto de apropriar-se da própria compaixão e de posse dela, usá-la para “atentar duramente contra a sua altivez” (Z, II, p. 102). Ensina o profeta que grandes favores não geram gratidão e sim ressentimento, uma vez que ao favorecido, ao ajudado, ao mendigo, de certa forma pesa esse sentimento de impotência, de não poder. Diz Zaratustra: “Irrita dar-lhes alguma coisa

e irrita não dar-lhes nada” (Z, II, p. 103), isto em função de que, o que mendiga não é o homem nobre. Esse, “impõe a si o dever de não envergonhar os outros: impõe a si mesmo o pudor diante de todos os que sofrem” (Z, II, p. 103), além do que espera encontrar em seu caminho, postos pelo destino, “gente sem sofrimentos, como vós, e tal com quem eu possa ter em comum esperança e refeição e mel!” (Z, II, p.103).

Aos que sofrem, aos que não têm esperança, ali ronda a *hybris* bailarina, conseqüência de sua própria pequenez. “Aprendermos a alegrar-nos melhor será esse o melhor modo de desaprendermos a fazer sofrer os outros e a inventar novos sofrimentos” (Z, II, p. 103), ensina a profecia. Ao finalizar o texto *Dos compassivos* (Z, II, p. 102) ficam as palavras marcantes: “todo o grande amor está ainda acima da sua própria compaixão, porque ainda quer criar o amado!” (Z, II, p. 104).

Ali onde o homem ainda *quer* criar, ali se delineia a possibilidade do grande amor, para além de sua própria compaixão, pois diante da experiência do niilismo encontra-se o homem amesquinhado, revoltado, empenhado em “apagar do horizonte da vida todo e qualquer *risco*” (FOGEL, 2003, p. 206). O tipo revoltado, *l’homme revolté*, caracterizado por Dostoievski, é o portador da dor e da amargura contra o finito, contra o limite, contra o carente e o deficiente como o que “*não deve e não deveria ser*” (Id., p. 206). Numa atitude de eliminar o esforço, eliminar a incerteza, eliminar o risco, o que se busca é o niilismo, isto é, busca-se um auto-asseguramento que apenas revela a fraqueza, o cansaço, a vontade de nada. *Hybris* e crescimento incontido, em tantos sentidos, revelam uma apropriação e um amolecimento, um achatamento do homem para quem, agora, Deus está morto. Zaratustra quer dizer niilismo quando afirma:

Chamaram Deus àquilo que se lhes opunha e os fazia sofrer; e, na verdade, havia muito de heróico em sua adoração! E não souberam amar o seu Deus de outro modo, senão crucificando o homem! (Z, II, ps.105 - 106).

Falsos valores e palavras ilusórias foram as soluções provisórias às quais o homem denominou Deus. Mas, Deus está morto e, então, “não há verdade – logo, tudo é verdadeiro. Logo, tudo é falso. Verdadeiro ou falso; verdade ou erro – nada disso importa” (FOGEL, 2003, p. 208). Esses valores hoje talvez tenham se tornado nada mais que caprichos de uma subjetividade exacerbada. Tudo é tão somente – eu. Mesmo em *Dos renegados* (Z, III, p. 186), essa *hybris* parece ter

acometido o próprio Deus, diz Zaratustra, quando pronunciou: “Existe somente *um* Deus! Não terás outros deuses ante mim!” (Z, III, p. 187). Que tipo de necessidade haveria nesse Deus para fazer tal imposição ao homem? Ou terá acometido os que “voltaram a ser devotos que, como renegados, teriam se acovardado” (Z, III, p. 187) É “o teu demônio covarde dentro de ti” (Z, III, p. 187), diz Zaratustra, “que gostaria de ficar de mãos cruzadas sobre o ventre e levar vida mais cômoda, é esse demônio covarde que te inculca: “*Existe um Deus!*” (Z, III, p. 187). Diante de tal niilismo, Zaratustra ensina a fidelidade à terra. De acordo com G. Fogel, “assim como a natureza não procede segundo fins” (FOGEL, 2003, p. 210), isto é, dá-se, acontece de nenhum lugar para nenhum lugar, de nada para nada. Assim, há algo extraordinário nessa fidelidade à terra que precisa ser investigado e não se desenvolverá aqui. Falando da morte de Deus, cuja consequência é o niilismo, Zaratustra dá outros indícios de quem era esse Deus, em *Sem ofício* (Z, IV, p. 261), pelo diálogo com o Papa: “Era um Deus oculto, cheio de mistérios” (Z, IV, p. 261). E prossegue: “Quem o gaba como um Deus do amor, não forma do amor um conceito bastante elevado, pois não queria, esse Deus, ser também juiz? Mas quem realmente ama, ama acima de prêmio e castigo” (Z, IV, p. 262). “Fora de vez com *semelhante* Deus! É melhor não termos nenhum Deus, é melhor forjarmos nosso próprio destino com as nossas mãos, é melhor sermos doidos, é melhor sermos Deus nós mesmos!” (Z, IV, p. 263). Jung tomou literalmente estas palavras de Zaratustra e, mais que isso, tomou-as ainda como sendo do próprio Nietzsche, para si mesmo, sinônimo da mais pura expressão de arrogância, uma vez que faz o homem querer ser Deus ele mesmo.

Nesse texto Zaratustra se diz o ímpio, o sem Deus, e o seu interlocutor, o Papa, lhe contrapõe: “Não é, acaso, a tua própria devoção que não te deixa mais acreditar em Deus? A tua suprema honestidade ainda te há de levar para além do bem e do mal!” (Z, IV, p. 264). O que podemos encontrar para além do bem e do mal senão o revelar-se sagrado como “evidência do fundo, por cujo fundamento ou princípio não mais é preciso se perguntar; a evidência do fundamento, portanto, que não mais precisa reivindicar nenhum direito, nenhuma razão de ser ou para ser tal fundamento – é mesmo o raso do profundo ou a superfície do fundo como fundo” (FOGEL, 2003, p. 211). De nada para nada, também niilismo.

Embora pareça que o homem possa aprender a pensar com a natureza, não parece ser o homem da praça que o vai poder fazer, pois nele não há

uma escuta como ausculta. Zaratustra mesmo diz em *Do homem superior* (Z, IV, p. 287): “Na primeira vez que fui para o meio dos homens, pratiquei a estultície do eremita, a grande estultície: fui à praça do mercado. E, como falasse a todos, não falei a ninguém”, [...] na praça do mercado, ninguém acredita em homens superiores” (Z, IV, p. 287). O que proclama o povo do mercado não é senão a igualdade, a identidade, “somos todos iguais, um homem é um homem: diante de Deus, somos todos iguais!” (Z, IV, p. 287). Mas Zaratustra completa:

“Não há mais Deus, Deus está morto! Somente com a morte de Deus, podem ressuscitar os homens superiores, aqueles que não querem ser iguais. Deus morreu; nós queremos, agora, que o super-homem viva” (Z, IV, p. 288).

Queremos o reino da terra e não o reino dos céus, diz Zaratustra. Nietzsche parece estar sugerindo aqui a necessidade da auto-superação do niilismo até a sua suprema afirmação:

Uma filosofia experimental, tal como eu a vivo, antecipa experimentalmente até mesmo as possibilidades do niilismo radical; sem querer dizer com isso que ela se detenha em uma negação, no não, em uma vontade de não. Ela *quer*, em vez disso, atravessar até o inverso – até a um ‘dionisiaco dizer-sim ao mundo’, tal como é, sem desconto, exceção e seleção -, quer o eterno curso circular: - as mesmas coisas, a mesma lógica e ilógica do encadeamento. Supremo estado que um filósofo pode alcançar, estar dionisiacamente diante da existência – minha fórmula para isso é *amor fati*....(Apud. ARALDI, 2004, p. 124).

2.4.1 Niilismo Clássico/Niilismo Europeu

O niilismo pode ser entendido como uma atitude ou concepção particular e subjetiva, na qual se vê tudo a partir do negativo e na direção dele, do nada (nihil). É algo como rejeição pessimista e depressiva da vida. O niilismo do qual Nietzsche fala, no entanto, denomina-se *niilismo europeu*, embora Nietzsche mesmo reconheça as diversas camadas de significação do niilismo em diferentes momentos de sua obra, ainda que constitutivos de um mesmo movimento. O adjetivo “*europeu*” do niilismo de Nietzsche também não está se referindo à Europa geográfica, podendo ser entendido também como sinônimo de “ocidental”- “empregados na acepção espírito-cultural” (ARALDI, 2004, p. 55). O niilismo europeu torna-se para

Nietzsche o termo para indicar o *movimento* que caracteriza e domina a história do Ocidente ou, melhor ainda, o movimento que *é a própria História do Ocidente*. Trata-se, portanto, de um *processo* cujo *evento máximo*, cuja *consumação*, se expressa e se resume nas palavras “Deus está morto”.

É um movimento que vem, diagnosticado por Nietzsche, constituído por um horizonte obliterado pela sombra do homem-anão. “O que nele se empreende, há mais de três séculos, é, para o filósofo, uma tentativa global em sentido inverso da auto-superação do homem, a saber, o ensaio de auto-rebaixamento, de congelamento do “tipo homem” numa figura medíocre e banal” (GIACÓIA, JR, 2005, p. 51). Trata-se, portanto, de um fenômeno da História do Ocidente, suscitando oposições e ambigüidades, ao mesmo tempo em que é situado historicamente. Esse fenômeno é *pensado* no interior do projeto filosófico que partindo da crítica da modernidade, tem “a pretensão de construir um tipo de homem afirmativo” (ARALDI, 2004, p. 34), visando a atingir uma superação da oposição entre homem e mundo, isto é, apresenta a necessidade de radicalização do niilismo, visando à sua superação. A crise da modernidade é decorrente do predomínio de uma prática científica desmedida, com predomínio também do declínio do poder e da disciplina do espírito.

De acordo com Giacóia Jr., Nietzsche não recusa a objetividade científica, “desde que seja considerada como interpretação, no caso, como esquema de formulação e simplificação, com vistas à comunicação e ao cálculo” (GIACÓIA JR., 2005, p. 38), pois o que a ciência faz é criar, a partir de modelos lógico-matemáticos, uma linguagem simbólica comum a todos os fenômenos. A partir daí, a descrição dos acontecimentos insere-se em esquemas de *calculabilidade*, o que facilita a operacionalização dos processos mas, ao mesmo tempo, traz consigo o problema da “pretensão científica de apresentar tais esquemas como *verdade*, arrastando consigo os irrefletidos artigos de fé na lógica e na gramática da linguagem, hipostasiando ‘coisas’, substâncias, agentes, pacientes, propriedades, causas e efeitos” (Id., p. 39). Para Nietzsche, segundo Araldi, as fontes iniciais do niilismo encontram-se em vestígios da leitura do “romance *Pais e Filhos*, de Ivan S. Turgeniev, bem como do prefácio de Prosper Mérimée a esta obra” (Id., p. 56).

Além do acima citado, o que caracteriza o niilismo europeu é a perda de credibilidade do *Deus Cristão*, interpretado como o sobrenatural (o metá-físico), o *mundo supra-sensível*, o mundo dos valores e das idéias que constituem a meta, o

fim para o qual tende a vida. O niilismo é a conseqüência da desvalorização dos valores morais, metafísicos e religiosos da tradição ocidental, cuja raiz está na interpretação moral da existência e do mundo. A tentativa de substituir esses valores por uma infinidade de “ismos”, sejam eles denominados, um mundo melhor, sociedade, progresso, Estado, razão, etc., é a tentativa de preencher o vazio deixado pelos diferentes valores que foram desvalorizados (GC, 125) e, nesse sentido, produzindo o que Nietzsche denomina *niilismo incompleto*.⁸

Para que não fique incompleto, deve sobretudo constatar e considerar a desvalorização de todos os valores, para que não haja substituição dos antigos valores por valores novos similares. Sobrecarregado de impressões, o homem moderno não consegue mais “digerir” os estímulos externos, apenas reagindo a eles. Sobrevêm-lhe, então, um cansaço e um peso, conseqüências do enfraquecimento da força de digestão, sendo marcado por uma irritabilidade doentia, por um caos de instintos e pulsões que não mais estão ordenados hierarquicamente.

O desdobramento da História do Ocidente coloca as condições que apontam o grande temor de Nietzsche como a mais fatal das fatalidades: é o “grande *nojo* ao homem; e também a grande *compaixão* pelo homem”, [pois] “supondo que esses dois um dia se casassem, inevitavelmente algo monstruoso viria ao mundo, a ‘última vontade’ do homem, sua vontade do nada, o niilismo” (GM, III, 14). Esse *nojo* e *compaixão* ecoam em *O grito de socorro* (Z, IV, p. 244), no *Zaratustra*, em que a chegada do adivinho traz consigo o anúncio do grande cansaço, que ensinava: “Tudo é igual, nada vale a pena, o mundo não tem sentido, o saber nos sufoca” (Z, IV, p. 244), e pode ser designado com a expressão “*passivo niilismo*”, isto é, “entendido como aspiração ao nada e como tendência à compaixão, à resignação, à quietude” (GIACÓIA, JR., 2005, p. 116), que dispõe também, as condições para a emergência de uma outra forma de niilismo, o “*niilismo ativo*”, isto é, como inquietude e vontade de destruir” (Id., p. 116), sendo que a destruição é compreendida “como *afeto*, *pathos* ou *instinto* em que predomina o não, a negação determinada e apaixonada” (Id., p. 118).

O termo passivo designa ainda, para Nietzsche, “um movimento de resistência e de reação”, uma forma de ser que se caracteriza pelo *bloqueio*, pela

⁸ Este estado de desvalorização está mencionado na página? (cf. Paschoal).

inibição (Gehemmt), quando se trata de “lançar-se agressivamente para frente” (PASCHOAL, 1999, p. 113), no qual a força do espírito pode estar cansada e esgotada. Por outro lado o ativo niilismo aponta para uma disposição que faz com que, em momentos de pressão das condições da existência, “um ser se distenda, cresça e ganhe poder...” (Id., p. 114).

Do fenômeno da vida participa o agregar-se e o desagregar-se de forças, o que significa que a decadência, proveniente desse processo de dissolução não é necessariamente negativa, mas parte de um *processo*. A degeneração da antiga composição é denominada, então, decadência. Uma vez que são os valores que compõem uma determinada agregação de forças, dando manutenção e elevação a uma determinada organização, é sempre uma crise de valores que estabelecerá o início de um processo de decadência. Essa crise sugere a necessidade de aniquilar uma organização até então mantida, surgindo a partir de uma outra necessidade, isto é, de sua reinterpretação.

Essa reinterpretação quer um exame mais atento daquilo que passou a ser o “revestimento, jogo de máscaras, seu ocasional endurecimento, ressecamento, dogmatização” (GM, III, 25), para liberar nele a vida que foi bloqueada em função de uma superestimação da verdade ou, “mais exatamente, na mesma crença na *inestimabilidade, incriticabilidade da verdade*” (GM, III, 25). Essa liberação ou expansão do homem interior vem desde uma pressão produzida em qualquer processo de socialização que se encontra na base da construção dessas organizações, incluindo a repressão de antigos instintos, que ao não poderem mais ser satisfeitos, nem extravasados, nem suprimidos, voltam-se para dentro do próprio homem, o que pode levar a uma expansão do Homem Interior, tonando-o profundo, largo, alto, ou pode, ainda, torná-lo não mais que o portador da “má-consciência”, que tem a função de despertar no culpado o sentimento de culpa, aquela reação psíquica chamada “remorso”. A esse movimento dos instintos denominou-se alma.

Com isso “um enorme *quantum* de liberdade” (GM, II, 17), tendo sido eliminado do mundo ou, pelo menos, do campo de visão e tornado como que latente à força, como um instinto de liberdade reprimido, encarcerado no íntimo, apenas isso, foi em seus começos a *má consciência*. Como todo processo é *contraditório*, a mesma força que gera a má consciência é também “a matéria na qual se extravasa a natureza conformadora e violentadora dessa força” (GM, II, 18), que é o homem mesmo e da qual o “deleite em se dar uma forma”, essa “oculta violentação de si

mesmo”, essa “crueldade de artista”, lutando para impor-se a si mesmo “a ferro e fogo uma vontade”, “uma crítica”, “uma contradição”, é desse molde que será forjado, dessa horrendamente cindida alma, o “vir à luz de uma profusão de beleza e afirmação nova e surpreendente” (GM, II, 18). Fala-se assim de uma má-consciência ativa.

Nesse sentido, os termos ativo e reativo comportam a possibilidade de “agrupar alguns sintomas que caracterizam certas formas de vontade de poder por seu atuar” (PASCHOAL, 1999, p. 119), isto é, que a “crise do niilismo que a dissolução dos valores ocasiona, possibilita uma reierarquisação das forças” (Id., p. 120). Tratando-se deste jogo de forças, o niilismo pode ser também entendido, segundo Michel Haar, como caos: “o caos seria o nome ‘natural’ do niilismo” (Id., p. 120). Aqui, caos é pressuposto como a condição de base a partir do qual “poderiam desenvolver-se e intensificar-se todos os impulsos criativos da vontade de potência” (Id., p. 121), pois, segundo Zaratustra: “é preciso ter ainda caos dentro de si para poder dar à luz uma estrela dançante. Eu vos digo: há ainda caos dentro de vós” (Z, Prólogo, p. 34), mas em seguida prevê que chegará o tempo em que “o homem não dará mais à luz nenhuma estrela” (Z, Prólogo, p. 34), deixando entrever o duplo aspecto do sentido do caos, o de criar ou aniquilar ou, ainda, nesse caso e em casos extremos, quando na inocência, “o jogo de criar e destruir é, antes de mais nada, uma conquista que pressupõe a libertação dos juízos morais” (Id., p. 416).

De acordo com Araldi, “o esforço em caracterizar o niilismo em suas várias formas e em suas metamorfoses, a tentativa de fornecer um diagnóstico, uma anamnese e um prognóstico que atestem o caráter do processo de transcurso histórico dessa questão não resultam, contudo, na elaboração de uma obra acabada, em que o autor expõe seus pensamentos de modo inequívoco e conclusivo” (2005, p. 46).

Esse processo do niilismo ocidental parece ter sido iniciado por Sócrates, com a pergunta básica “para quê/ por qual finalidade?” (PASCHOAL, 1999, p. 120), e pressupõe um “olhar inquisidor do homem para o seu interior (“conhece-te a ti mesmo”) na busca de causas para o seu agir, do significado e valor de uma *intenção* que deve expressar uma *finalidade* (*Ziel*) que autorize seu agir. A questão é que a legitimação dessa ação era, normalmente, entendida como algo que vem de fora, como de uma “*autoridade sobre-humana*”, que parecia ser *externa*, e passa a ser substituída por uma “*autoridade pessoal*”, por uma “*autoridade da*

razão”, pelo “*instinto social*”, ou ainda pela compreensão da “história com um espírito imanente, o qual tem a sua finalidade em si...” (Id., p. 121). Isso tudo ocorre na mesma medida em que o homem se afasta de uma prática religiosa, mas não dos pressupostos dessa prática. Desse modo, no campo religioso, a decadência (pressuposto para o niilismo) garante “sua hegemonia, por meio da imposição do seu Deus como Deus único, absoluto” (Id., p. 126), ou seja, ela opera por uma “esperteza de moedeiros falsos”, seus valores são antes uma transfiguração da fraqueza em valor. Enquanto opção por formas de expansão e afirmação da vida, quanto a que opta pela fraqueza e pela supressão dos impulsos básicos, pode-se dizer que ambas, enquanto estratégias de domínio, querem exteriorizar e expandir seu poder.

Considerando-se que o projeto cultural da decadência é um homem fraco que prima, sobretudo, pela “felicidade do repouso, da não perturbação, da saciedade e da unidade enfim alcançada, ou ‘sabá dos sabás’” (Id., p. 125), tanto na vida quanto na sua extensão, a vida eterna, essa meta, parece mais uma loucura. Trata-se de propor o próprio estrangulamento da vontade de poder, do próprio movimento da vida.

Essa sensação de perda de sentido surge como um modo de ser submisso, de um “cansaço e fraqueza”, ou como um modo de ser de revolta, de *hybris*, que se traduz numa espécie de dever de destruição diante da natureza, de Deus e do próprio homem. Ambos são modos de ser do niilismo passivo, em que se constata que “o mundo não tem mais nenhum sentido” e que, ao mesmo tempo, cria também as condições de pensar em novas formas de valorar que não precisam pressupor nem velhos nem novos fundamentos.

Isso significa que, uma inversão de valores, uma auto-superação da moral, uma superação do niilismo passivo, se faz necessária. Nesse sentido, Nietzsche “considera o niilismo uma necessidade para o homem, pois graças a ele o homem tornou-se capaz de fazer experimentos, permitindo à sua alma ‘se tornar má’” (Id., p. 143). Ainda que isto se dê, num primeiro momento, num movimento irrefreado e sem controle, é essa mesma crise que produz aquela “magnífica tensão do espírito”, com a qual “pode-se agora mirar nos alvos mais distantes” (Id., p. 143). Aqui, o “último homem” e o “além do homem” são realidades que se tornam possíveis pelo desdobramento do mesmo processo.

O homem se torna interessante para Nietzsche quando nele se acentua o conflito, principalmente por meio da introjeção dele e da perturbação que a ascese produz, gerando a possibilidade da preparação e explosão do ativo niilismo: é quando a vontade de verdade ascende à consciência como um problema. Essa preparação pode dar-se por meio do experimentar.

O experimentalismo é concebido por Nietzsche como um niilismo completo, desde que possa ser experimentado o desnorteamento causado pela derrocada da moral e da metafísica. Esse é o momento, o que possibilita lançar o homem na grande aventura, no mar aberto, no improvável, no não descoberto. Tal momento pressupõe o conhecimento dessa *moral de décadence* e de todos os valores que se encontram nas bases dos conceitos de bem e mal, “como condição para ‘deshipostasiar’ a moral vigente” (Id., p. 143). Para Nietzsche, o ideal ascético 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 par excellence*” (GM, III, 28). A contradição do ideal ascético está em negar a vida sensível, combater a vida em si mesma, denominando esse processo de sacrifício de si, gera ao mesmo tempo, um desgosto da vida, desejo de fim, pessimismo, um movimento niilista.

Com o niilismo ativo, o receio de que não haja um solo onde fundar a verdade, valores, etc. e “a falta de resposta à pergunta pelo sentido são levados às suas conseqüências mais extremas com a afirmação de que realmente não há qualquer tipo de “solo estável”, “fundamento”, “verdade” ou “coisa em si”. Sua negação a tudo o que é “absoluto” significa um ‘sim’ ao mundo como ele é, e que eternamente retorna como é” (Id., p. 149 – 150). “Essa é a forma extrema do niilismo: o nada (o ‘sem sentido’) eterno” (Id., p. 150), cuja postura já traz em si a inversão/transvalorização de todos os valores, bem como também ela é a condição para o homem criador de valores. Tem-se, aqui, a forma do niilismo extremo, como última expressão do niilismo ativo, que é um desdobramento do niilismo completo e cuja característica admite a mais terrível de todas as hipóteses possíveis: o eterno retorno do mesmo. De acordo com Nietzsche,

[...] a negação que ele lança à vida traz à luz, como por milagre, uma quantidade de afirmações mais delicadas; sim, mesmo quando ele se fere, esse mestre destruidor, destruidor de si mesmo – é ainda a ferida que o obriga a viver. (GM, III, 13).

É essa ferida e o sofrimento nela implícitos que obriga os “fortes a serem fortes e a manterem a sua robustez” (Id., p. 150), enquanto que, nos homens fracos e doentes, o sofrimento “aguça o desejo de fim” (Id., p. 150), nesse caso sob o pretexto de conservar sua existência. No niilismo completo, tem-se então a possibilidade da fundação da nova ordem da afirmação da Terra, da Vida, o niilismo chega à sua consumação podendo ser denominado niilismo clássico, o niilismo europeu. Para fazer jus a essa absoluta afirmação da Vida, Nietzsche indica o *Princípio de uma nova valorização*.

3. JUNG E OS SEMINÁRIOS NIETZSCHE'S ZARATHUSTRA

Neste segundo capítulo, apresenta-se Jung e o modo como surgiram os *Seminários*, bem como alguns comentários de James Jarret (NZ, X), o editor dos *Seminários*. Introduce-se alguns comentários de Jung a Nietzsche e sua obra, deixando para analisar, posteriormente, de modo mais detalhado, a presença do *Zarathustra* nos *Seminários*. Antes disto, analisam-se alguns conceitos básicos da Psicologia Analítica, necessários para se introduzir o pensamento de Jung e sua compreensão da “morte de Deus”, bem como os aspectos que, segundo Jung, apontam a *hybris luciferina* de *Zarathustra* e a conseqüente megalomania, estendida da análise do autor, para a história da civilização, em que “o número das neuroses vai aumentando consideravelmente, mostrando uma ausência inquietante de equilíbrio” (PROO, XI, p. 514).

3.1 Jung em relação a Nietzsche

Carl Gustav Jung (1875-1961) diz ter vindo “da psiquiatria, bem preparado por Nietzsche, para a psicologia moderna” (EP, VII, p. 199). Fará menção de reconhecer, tanto no *Fausto* como em *Zarathustra*, uma estranha figura compensatória que vem responder à crise da tradição paterna, à tradição cristã, a qual dará vida a uma outra personalidade, indicada como n^o. 2, provindo de um “espírito coletivo cuja idade é contada em séculos” (CAROTENUTO, 1992, p. 68). Em seu confronto com Nietzsche/Zarathustra delineia-se a direção fundamental da interpretação de Jung, pois o seu n^o. 2 identifica-se, a seu ver, com o *Zarathustra* de Nietzsche e, conseqüentemente, com o *Self/Selbst* ao ver “desenvolver-se o mesmo drama que tinha se expressado nele, que, já na infância havia emergido do inconsciente” (Id., p. 70). Tanto para Jung quanto para Nietzsche, segundo o próprio Jung, o tema da “morte de Deus” leva a um reentrar na terra, na natureza, o que ressoa do começo ao fim na interpretação do *Zarathustra*. “Esta afirmação de que Deus está morto é obviamente da maior importância” comenta Jung, pode-se dizer

mesmo que “nela está exposto todo o problema do *Zaratustra*” (Id., p. 70). Para Jung, *Zaratustra* começa lá, onde o espírito cristão sucumbe. Com a morte de Deus perde-se toda orientação estável para uma civilização, trata-se nada menos que a experiência de um caos inevitável. Mas, desse caos, surge a nova possibilidade: inaugura-se uma nova criação. Jung traz, portanto, de Nietzsche, a idéia da morte de Deus como característica da nossa época. “Eu sei apenas – e com isso exprimo o que sabe um número infinito de homens – que o tempo presente é um tempo de morte e de desaparecimento do deus” (Id., p. 72). Em uma conferência de 1937, Jung cita Nietzsche:

Quando Nietzsche disse: “Deus está morto”, ele enunciou uma verdade que vale para a maior parte da Europa. Os povos foram influenciados, não porque ele fez esta constatação, mas porque se tratava da constatação de um fato psicológico universalmente difuso. As conseqüências não tardaram a surgir: o obscurecimento e o ofuscamento dos *ismos* e a *catástrofe* (PROO, XI, p. 87).

Jung deixa entrever aqui a grande contribuição do pensamento de Nietzsche, para a formação e renovação da cultura, a partir da “morte de Deus”. Porém, ao longo dos Seminários *Nietzsche’s Zarathustra*, Jung mostrará profundas ambivalências em torno da sua compreensão.

3.2 Os Seminários Nietzsche’s Zarathustra

Cumprido reportar, inicialmente, ao modo como surgem e decorrem os *Seminários*, bem como a sua influência no próprio Jung.

No ano de 1923, Jung inicia, para um grupo seletivo de analistas, seminários intitulados *Dream Analysis* e na primavera de 1934 ele leva a termo tais seminários no Clube Psicológico em Zürich, quando surge uma discussão acerca do tema para os seminários seguintes. Foi proposto analisar a obra de Nietzsche *Assim falou Zaratustra*. Os *Seminários Nietzsche’s Zarathustra*, apesar da advertência de Jung de que a análise da obra era, de um lado por ser de Nietzsche, “cuja mente era altamente perturbada e perturbadora” (NZ, p. 10) e, por outro lado, pelo fato de a obra ser um escrito que poderia lhes custar duro trabalho, não constrange o grupo,

que decide assumir o trabalho no mês de maio de 1934, interrompendo-o na iminência da segunda guerra mundial no verão de 1939.

Para a transcrição dos seminários foi contratada uma secretária profissional que tomava notas editadas por Mary Foote, com a ajuda de vários membros do grupo que, juntamente com os demais, também faziam anotações. As cópias encadernadas e multiplicadas eram colocadas à disposição para a avaliação dos participantes e de outros associados da Psicologia Analítica, mas com a advertência de que seriam de uso exclusivo dos membros do seminário de que sem o consentimento do *Professor Jung* não poderiam ser emprestadas e nenhuma parte delas copiadas ou citadas para publicação. Para quem não participava dos seminários, ali estava uma oportunidade de se familiarizar com o pensamento do *Professor Jung*. Falando informalmente, expondo questões e fazendo observações, não se incomodava se, na discussão, se afastavam do tema principal, mas oferecia sugestões de leitura, mencionando situações políticas e econômicas dos acontecimentos contemporâneos, fazendo gracejos entre outras situações.

A primeira publicação surgiu em 1957 e o aparecimento em 1984 de *Dream Analysis*, editada por William McGuire, inaugurava o projeto de publicação da maioria das notas dos seminários de Jung. Já em suas primeiras obras Jung discutiu Nietzsche, atestando a importância dele para a sua maturidade intelectual como filósofo e poeta-psicólogo.

Em seu livro, *Memórias, sonhos e reflexões*, comentando sobre *seus dias de estudante*, Jung conta sobre suas leituras e estudos filosóficos e fala também de Nietzsche:

Tinha medo de descobrir que, como Nietzsche, eu era um ser à parte. Naturalmente – *si parva componere magnis licet* – ele era um professor universitário, escrevera livros, atingira alturas vertiginosas; provinha, é certo, de uma família de teólogos da grande e vasta Alemanha que se estendia até o mar, enquanto eu era um suíço, filho de um modesto pastor de uma cidadezinha fronteiriça. Ele falava um alemão erudito, sabia latim, grego e talvez francês, italiano e espanhol, enquanto eu dispunha com alguma firmeza apenas do dialeto germânico-basileu. De posse de todas essas maravilhas ele tinha direito a certas excentricidades; quanto a mim, devia ignorar até mesmo em que medida poderia ser parecido com ele. Apesar de meus temores estava curioso e me dispus a lê-lo (MRS, p. 98).

Jung, nessa época, entusiasma-se com a leitura de Nietzsche.

Caiu-me nas mãos o livro *Considerações Inaturais*. Entusiasmei-me e li em seguida *Assim falava Zaratustra*. Essa leitura, como a do *Fausto*, de Goethe, foi uma de minhas impressões mais profundas. Zaratustra era o Fausto de Nietzsche, e a personalidade nº. 2, o meu Zaratustra – naturalmente respeitando a distância que separa um monte de terra levantado por uma toupeira e o Mont Blanc. Achei Zaratustra mórbido. Seria ele também o meu nº. 2? (MSR, p. 98-99).

Nessa obra Jung nomeia o eu=ego como número 1 e o Si-mesmo=*Self/Selbst* como número 2. “Nietzsche descobrira o seu número 2 mais tarde, depois da segunda metade de sua existência, ao passo que eu o conhecia desde a juventude” (Id., p. 99), diz Jung. E prossegue:

Nietzsche falava ingênua e irrefletidamente desse *arrheton* (segredo), como se fizesse parte da ordem comum.[...]Seu equívoco mórbido – pensei- fora expor seu nº. 2 com uma ingenuidade e uma falta de reserva excessivas a um mundo totalmente ignorante de tais coisas e incapaz de compreendê-las. Ele alimentava a esperança infantil de encontrar homens que pudessem experimentar seu êxtase e compreender a ‘transmutação de todos os valores’[...]Não se compreendeu a si mesmo ao cair no mundo do mistério e do indizível, pretendendo além do mais exibi-lo a uma massa amorfa e abandonada pelos deuses (Id., p. 99).

Terminados os seus estudos na escola médica, Jung vai para o Hospital Burghölzli de Zürich como psiquiatra residente. Ali ocorreu o encontro histórico com Freud. Jung surpreende-se com a declaração de Freud, “homem tão versado e lido nas coisas da cultura e do espírito” (NZ, p. 11), de que ele, nunca tinha lido Nietzsche. Depois da ruptura com Freud em 1913 e durante o isolamento forçado pela guerra, Jung dedica-se à leitura mais intensa de *Além do Bem e do Mal*, *A Gaya Ciência*, *Genealogia da Moral* e naturalmente também de *Zaratustra*. Jung então fica fortemente impressionado pelo fato de quão poderosamente o caso de Nietzsche ilustrava sua própria compreensão crescente de que as crenças, as mais básicas de uma pessoa, possuem seus caminhos para a personalidade e, assim, pode-se descobrir mais acerca da personalidade própria de um autor do que de seus escritos. Em *Tipos psicológicos* (1921) ele reconhece Nietzsche como altamente introvertido/intuitivo, com a função fortemente desenvolvida do pensar, mas com sérias fraquezas em sensação e sentimento.

Schopenhauer e Kant, que tiveram grande influência sobre Jung, eram ambos tipos-pensamento⁹ (de acordo com a teoria de Jung, acerca dos tipos psicológicos) (TP, VI), função essa que aparece fortemente também em Nietzsche, nos seus escritos aforísticos. Mas, aqui, “estava-se diante de um filósofo cujos interesses eram mais psicológicos do que metafísicos, e que estava constantemente em busca da visão do mundo que guiaria e enriqueceria a vida”(NZ, IV). Jung percebe então que ninguém melhor do que Nietzsche para ilustrar a necessidade de se valorizar não tanto o que o filósofo diz ou escreve, mas de examinar as palavras no contexto da qualidade da sua vida. Nesse caso, comenta Jung, Nietzsche parece ter sido o primeiro a perceber isso já na *Filosofia da Idade Trágica dos Gregos*, quando diz terem sido os gregos os “admiráveis na arte de aprender dando frutos; e *deveríamos*, como eles, aprender com os nossos vizinhos a utilizar os conhecimentos adquiridos como apoio para a vida e não para o conhecimento erudito” (FITG, p. 19).

No parágrafo 37 de *Estudos sobre Psicologia Analítica*, Jung aponta o fato de que Nietzsche quis dizer “sim” ao instinto, mas não pôde vivê-lo. Disse: “Nietzsche quis ensiná-lo e foi honesto em seu empreendimento. Com rara paixão sacrificou sua vida inteira e a si mesmo à idéia do super-homem, isto é, à idéia do homem que, obedecendo ao seu instinto, também excedesse a si mesmo. E como transcorreu sua vida? Da maneira como ele a profetizou no *Zarathustra*: naquela queda mortal, premonitória, do saltimbanco, o “homem” que não queria que “lhe passassem por cima” (EPA, VII, p. 23). Jung cita ainda nessa obra a passagem em que Zarathustra diz ao moribundo: “Tua alma morrerá mais depressa que o teu corpo!”¹⁰ (NZ, p. 136). E, em seguida, a passagem em que o anão fala a Zarathustra em *Da visão e do enigma* (III, p. 164): “Ó pedra da sabedoria! Arremessaste-te para o alto; mas toda a pedra arremessada deve - cair![...]. Condenado a ti mesmo e ao teu próprio apedrejamento, ó Zarathustra, bem longe, sim, arremessaste a pedra - mas é sobre ti

9 Jung refere-se aos “tipos-pensamento” como portadores de uma *função psicológica* predominante, denominada pensamento: “o processo da sensação constata essencialmente que algo existe; o pensamento vai dizer o que significa; o sentimento, qual o valor dela; e a intuição é suposição e pressentimento sobre o “de onde” e “para onde”. (*Tipos Psicológicos*. Jung, C.G. Vol. VI, 1054, Petrópolis: Ed. Vozes, 1991).

10 “Thy soul will be dead even sooner than thy body”, p. 136. *Nietzsche's Zarathustra* – Notes of the Seminar Given in 1934-1939 by C.G.Jung. Edited by James L. Jarrett. Bollingen Series XCIX, Princeton University Press.

que ela cairá de volta!” (Z, III, p. 165). Essa é a profecia que, segundo Jung, Nietzsche faz sobre sua própria vida, pois embora tenha ensinado o “sim” ele mesmo vivia o “não”, isto é, “Nietzsche viveu muito *além do instinto*, renunciando seu desastre psíquico. Foi-lhe possível manter-se nessas alturas graças à mais meticulosa dieta, num clima privilegiado e ingerindo grande quantidade de soníferos, até que a tensão lhe estourou os miolos” (EPA, VII, p. 23).

Ainda nesse capítulo, intitulado “Outro ponto de vista: a vontade de poder”, Jung apresenta Nietzsche como aquele cuja vida não demonstra seu ensinamento, pois assevera ele: “Sem menosprezar sua grandeza e importância, ele foi uma personalidade mórbida” (EPA, VII, p. 24), pois “como é possível, que a natureza instintiva do homem o tenha justamente afastado do convívio dos homens, relegando-o ao mais absoluto isolamento, defendido pelo nojo do contato com o rebanho?” (EPA, VII, p. 24). Jung vê como isolamento uma solidão que Nietzsche já exaltava como parte do caráter dos grandes filósofos gregos: “Tales, Anaximandro, Heráclito, Parmênides, Anaxágoras, Empédocles, Demócrito e Sócrates, todos esses homens são talhados de uma só pedra. [...] Todos eles são, numa solidão extraordinária, os únicos homens que então viviam votados ao conhecimento” (FITG, p. 20). Para Zaratustra essa solidão é um modo de ser que faz surgir o eu-mesmo como a auto-identidade em *Das moscas da feira* (Z, I, p. 67).

Segundo Jung, entre os dois grandes instintos, o *instinto de conservação da espécie* e o *instinto de autoconservação*, é deste último que Nietzsche nos fala, isto é, “da vontade de poder” pois explica o psicólogo: “Como é possível, perguntamo-nos surpresos, que a natureza instintiva de um homem o tenha justamente afastado do convívio dos homens, relegando-o ao mais absoluto isolamento, defendido pelo nojo do contato com o rebanho?” (EPA, VII, p. 24). E prossegue: “Então o instinto não junta, não copula, não gera, não busca o prazer e a vida gostosa, a satisfação de todos os desejos sensuais?” (EPA, VII, p. 24). Dirá com isto que, para Nietzsche, predominou o *instinto de autoconservação*, apontando com isso para o perigo da unilateralidade neurótica quando se faz abstração do cristianismo. Para ele, “tudo que existe de instintivo é decorrência da vontade de poder.[...] Nietzsche sentiu em toda a sua profundidade a renegação cristã da natureza animal e buscou a totalidade humana mais elevada, que superasse o bem

o mal” (EPA, VII, p. 24). Tal comentário aponta a vontade de poder como uma vontade de tornar-se “um herói ou deus, com uma grandeza muito acima do humano. Sente-se como se estivesse a ‘6 mil pés além do bem e do mal’” (EPA, VII, p. 24) em um estado designado “identificação com a sombra” (EPA, VII, p. 25).

Jung acredita, como aparece acima, que a psicose de Nietzsche se anuncia bem antes do seu colapso no ano de 1889 e a neurose estava todo o tempo ali, ao longo da vida presente. Ao mesmo tempo que “mantinha firmemente a posição de que a arte não é uma morbidez” (EAC, XV, p. 87), reconhecia que “uma pessoa deve pagar caro pelo divino dom do fogo criativo” (EAC, XV, p. 87). E isso é especialmente válido para o gênero de artistas que chamamos de “visionários”, aqueles com presciência aterradora, como Goethe e Joyce, e certamente “para esse estranho, solitário, angustiado, gênio produtivo como o foi Nietzsche” (EAC, XV, p. 87). Ele sabe, desde o estudo dos gregos, que a forma como um filósofo aparece, depende da civilização e de como ela “pode responder a pergunta relativa à tarefa do filósofo em geral” (FITG, p. 22), porque só essa civilização sabe que o filósofo não é alguém que surge aqui ou ali, pois “há uma necessidade férrea que acorrenta o filósofo a uma civilização autêntica. Mas o que acontece quando essa civilização não existe?” (FITG, p. 22). A resposta de Nietzsche é que, então, “o filósofo é como um cometa imprevisível e assustador” (FITG, p. 22).

Jung vê Nietzsche como alguém que viveu em si a experiência da redescoberta do inconsciente feita no século XIX (“è *il precursore della scoperta dell'inconscio, è il profeta delle forze psichiche collettive che inquietano la coscienza moderna*” (PEZZLLA et al., 1996, p. 11). A essa redescoberta do inconsciente atribui os conteúdos da obra *Assim Falou Zaratustra* como sendo trazidos à luz por Zaratustra, “principalmente os conteúdos do inconsciente coletivo de nossa época e, por isso encontramos também nele as características decisivas: a revolta iconoclasta contra a atmosfera moral tradicional e a aceitação do homem ‘mais feio’ que leva à tragédia comovente e inconsciente, apresentada em *Zaratustra*” (TP, VI, p. 188). Jung quer dizer com isto que certos “espíritos criadores” extraem do inconsciente coletivo algo que já existe lá e que mais cedo ou mais tarde “aparecerá como fenômeno das massas” (TP, VI, p. 188).

Os seminários (1934-1939) surgiram numa época em que, segundo Jung, a reputação de Nietzsche estava em alta pois, diz Jung, “no seu curto tempo de vida - ele teve pouco mais de 15 anos de trabalho maduro, criativo antes de seu

colapso em 1889 -, ele foi mais assunto de fofocas ou até ignorado do que levado a sério” (NZ, XI). Muitos de seus escritos foram publicados “com recursos próprios ou a expensas” (NZ, XI) e continua ele:

Somente no fim estava começando a ser reconhecido pelas pessoas fora do estrito círculo dos seus conhecidos: August Strindberg, Georg Brandes, Hippolyte Taine. Depois do seu colapso mental, suas idéias facilmente eram rejeitadas como doentias, embora brilhantes. Nos anos próximos a 1925, um manual popular de história da filosofia na América não menciona Nietzsche no rol dos pensadores do século XIX. No entanto, mesmo sem ser reconhecido totalmente, Nietzsche teve notável efeito sobre os escritores do século XX: Thomas Mann, Schaw, Lawrence, Remy de Gourmont, Heidegger, Jaspers etc” (NZ, XI).

De acordo com a visão de Jung, o brilhantismo da mente de Nietzsche aparece desde o início de seus estudos. Fez a sua especialização acadêmica em filologia clássica em Bonn e em Leipzig. Era reconhecido por seus professores e companheiros como destinado a uma brilhante carreira acadêmica, tendo sido indicado, com a idade de 24 anos, para a promoção ao professorado na Universidade de Basel. Mas o seu primeiro escrito *O nascimento da tragédia no espírito da música* foi uma decepção para os que esperavam dele que seguisse as linhas convencionais acadêmico-escolares. É aqui que Nietzsche, segundo Jung, estabelece a sua identidade com Dioniso, deus da música e da escuridão, ao lado do qual colocava, ao modo de contrapeso, Apolo, o padroeiro da escultura grega, forma e luz. Quando jovem, comenta Jung Nietzsche, “foi seguidor fiel de Schopenhauer e ao se encontrar com Wagner, pensou ter encontrado o exemplar vivo do filósofo que ensinava que, na música e na contemplação das idéias eternas, estava a saída da roda da vontade, à qual todos estamos miseravelmente presos” (NZ, XI). Estes dois “heróis”, ao ver de Jung, são celebrados na obra *Ensaio intempestivos* e isso é antes da ruptura com eles. Schopenhauer, assim pensava Nietzsche, tinha razão na importância que dava à vontade mas falhava em não celebrar a vontade na forma da Vontade de Poder, como Nietzsche entende especialmente o poder do gênio criativo, fundado no rigor da disciplina. “*Todos os criadores são duros*” (EH, Assim Falou Zaratustra, 8). Considerava Wagner como um dos maiores exemplares da criatividade artística, mas infelizmente nele havia uma parte de decadência, uma suavidade, uma fraqueza romântica, justamente uma nostalgia romântica pelo cristianismo: veja *Parsifal!* (NZ, XIV).

Jung vê nas oscilações radicais de mudança de julgamento em Nietzsche o que ele chamava de *enantiodromia*, termo emprestado de Heráclito, a saber, a oscilação pendular de um julgamento ou crença no seu oposto. Significa: “correr em sentido contrário” (TP, VI, p. 405), gerando a concepção de que “tudo o que existe se transforma em seu contrário” (TP, VI, p. 405). Jung cita como um exemplo a deificação feita por Nietzsche de Wagner “e o subsequente ódio” (TP, VI, p. 405), e mostra o filósofo como um mestre, excelente e fino em Basel, mas que, depois de alguns anos de ensino, os deveres da docência tornaram-se-lhe onerosos demais para a sua delicada saúde, obrigando-o a pedir uma licença e mais tarde a retirar-se da docência. O resto da sua vida Nietzsche viveu de uma modesta pensão, suficiente para suprir cama e mesa, caneta e tinta, e adquirir bilhetes de viagem que o levavam de Basel a Turin, a Gênova, a Nice, a Veneza, continuamente em movimento, em busca de um clima adequado à sua saúde e que lhe permitisse escrever, apesar da miséria e da sua saúde debilitada: enxaquecas, indigestão, olhos enfraquecidos, insônia, necessidade de dietas, etc. Mas ainda pior, diz Jung, entre os seus sofrimentos está a solidão: “O pior de todos os destinos para ameaçadoramente sobre o aventureiro: a muda e abissal solidão” (PROO, XI, p. 561), embora Nietzsche tenha escrito a Georg Brandes: “Minha doença tem me sido o maior dom: ela me desbloqueou, me deu a coragem de ser eu mesmo”. E a *Zaratustra* ele o chamou de “um ditrambo a solidão” (NZ, XIV).

Ainda que escrevesse obras reconhecidas pelos filósofos, como *A genealogia da moral*, *Além do bem e do mal*, *Crepúsculo dos ídolos*, *O Anti-Cristo*, *A gaya ciência*, Nietzsche mesmo reconhece *Zaratustra* como a sua maior obra, composta, como ele gostava de dizer, a seis mil pés além do bem e do mal. “Se há uma obra escrita sob inspiração, *Zaratustra* certamente o é” (NZ, XIV).

Seguindo as idéias de Jung, no *Assim Falou Zaratustra* emerge o imoralista auto-anunciado, a vontade de poder, o eterno retorno do mesmo, a morte de Deus e o *Übermensch*. Diz o psicólogo que foi no profeta persa *Zaratustra* que Nietzsche encontrou seu locutor para a necessidade da completa reversão das atitudes da humanidade, suas crenças e aspirações. “Mais tarde Nietzsche disse a um amigo que talvez o título de seu *Zaratustra*, devesse ter sido *A tentação de Zaratustra*, referindo-se possivelmente à tentação de Jesus no deserto” (NZ, XII), assim pensa Jung.

Nos *Seminários*, de acordo com a visão de Jung, para Nietzsche tudo que é reverenciado – especialmente por cristãos – deve ser denunciado e abandonado, e o que é aviltado deve ser abraçado e praticado.

No que ele chama de ‘transvaloração de todos os valores’, ele celebra não o amoralismo, mas o que a tradição ocidental chamou de imoralismo e imoralidade. Em renunciando à antítese de bem e de mal, ele abraça a oposição de bem e de mal. Mas que é bem? Tudo o que potencializa a sensação de poder no homem, a vontade para o poder, o poder ele mesmo. Que é mal? Tudo que é nascido da fraqueza. Essa formulação acima vem mais tarde, mas o sentimento, a idéia, já está em *Zarathustra* (NZ, XV).

Sustenta Jung que apesar de Nietzsche se orgulhar de ter “desaprendido a auto-comiseração”, é necessário ser um *Superman* (com o qual Nietzsche não faz questão de ser identificado) para suportar o silêncio em que é relegada essa obra que ele reconhece ser uma grande obra. Para compensar essa negligência dos seus pares, Nietzsche sente necessidade de reivindicar mais fortemente a favor de si mesmo como “a melhor mente do século” (NZ, XV), e isto quatro meses antes do seu colapso. Jung o cita: “Com esse *Zarathustra* eu conduzi a língua alemã ao estado de perfeição” (NZ, XV). E explica: “Agora ele precisava determinar para sua auto-afirmação que o seu tempo tinha chegado: algumas pessoas nascem postumamente” (NZ, XV). Aí estava uma outra fonte de ansiedade muito maior.

Quando Jung começou os seus seminários *Nietzsche's Zarathustra*, já surgiam várias biografias de Nietzsche, inclusive uma, escrita por sua própria irmã, com a qual Jung diz ter mantido contato. A acuidade do seu pensar recebia crescente reconhecimento, a maestria no domínio da língua alemã também era cada vez mais reconhecida. A sua exigência de ser reconhecido como psicólogo era aceita, principalmente entre os psicólogos da Psicologia Analítica, mas ao mesmo tempo começava a crescer o alarmante espetáculo de trombetear e aclamar Nietzsche como o profeta do Nacional Socialismo. Jung sabia que esse clamor se baseava num completo equívoco e desconhecimento das atitudes e dos pensamentos de Nietzsche, equívoco que jamais considerou, quanto ao seu total desprezo, por tudo quanto se referia ao germânico ou ao seu ódio contra o anti-semitismo, bem como suas exposições acerca da assim chamada neurose do nacionalismo.

Jung parece estar consciente da importância do *Zarathustra* como presságio do cataclismo que estava para abater-se sobre a Europa e o mundo. Mais tarde, nos *Seminários*, Jung disse: “Talvez eu tenha sido o único que nos detalhes de *Zarathustra* captou a perturbação que haveria de vir, bem mais do que alguém o pudesse pensar. Assim, ninguém realmente compreendeu em que extensão ela estava ligada com o inconsciente e, portanto, com o destino da Europa em geral” (NZ, XVII). Essa análise de Jung está embasada no conceito de inconsciente coletivo que será desenvolvido ainda neste capítulo.

Apesar de toda essa tensão, Jung, como sempre, está muito ocupado. Além desse seminário, ele conduz um seminário na Alemanha sobre os sonhos das crianças. Também viaja para Londres, para dinamizar as Tavistock Lectures; para a Universidade de Yale para assistir a Terry Lectures, *a Psicologia da Religião*; para a Índia, onde recebe três doutorados *honoris causa*. Naturalmente continua a escrever: “*Uma revisão da teoria do complexo*”, “*Arquétipos do inconsciente coletivo*”, “*O simbolismo do sonho individual na alquimia*”, “*O que é psicoterapia?*”, “*O uso prático da análise de sonho*”, “*O desenvolvimento da personalidade*”, “*Yoga e Ocidente*”, para mencionar apenas alguns títulos das publicações desse período. Ele, além de tudo isso, tem uma práxis clínica muito intensa. Participa do serviço militar da Suíça; é *pai de família*, com inúmeros deveres domésticos, além da correspondência intensa que mantém com seus amigos.

James L. Jarrett (NZ, XV), editor dos *Seminários*, tenta fazer um paralelo entre Jung e Nietzsche. Ao conhecer Jung tão de perto, acredita que embora ele não diga “nós, nietzscheanos”, partilha muita coisa com Nietzsche. “Ambos foram perseguidos pelo cristianismo. Ambos eram da elite não por causa da riqueza, da família, classe ou raça, mas no que diz respeito à inteligência, à compreensão e à consciência” (NZ, XV). Sugere que para Nietzsche, que conscientemente endereçou suas obras para “bem poucos”, a grande distinção está entre a moralidade escrava (atitude de acomodação, passividade e perdão que oferece a outra face) e a moralidade do senhor - do *Superman*. Afirma que também Jung muitas vezes fala em termos do desenvolvimento consciente, pois a maioria das pessoas não foi além da Idade Média e ainda dormita na salinha familiar ou nas saletas de atendimento das igrejas. Para ambos, o caminho da individuação - para usar o termo de Jung - é solitário e árduo, especialmente se houver uma lacuna grande da compreensão da missão ou mesmo beligerância contra ela. Ambos, para

Jarret, “eram filósofos da escuridão, não menos da luz. Uma celebração do espírito dionisíaco, onde se encontra o pânico do inconsciente com seus sonhos alarmantes, ali eles se tornam uma grande fonte da criatividade humana. Ambos deploram o que Nietzsche chamou de ‘personalidade diminuída’” (NZ, XVIII), com sua cautelosa e medrosa concepção destilada do que é real e importante. Ambos concordam que nenhuma realização intelectual ou artística de uma pessoa pode ser devidamente compreendida ou abordada sem considerar o todo, *Selbst*, da pessoa criativa. Nos termos de Jung, ambos são altamente desenvolvidos na intuição, no pensar; ambos são introvertidos. Ambos reconhecem seu débito para com Heráclito, Goethe, Schopenhauer e Dostoievsky. Jung, diz Jarret, “se regozija em ver Nietzsche identificar a grandeza de uma pessoa com sua ‘compreensividade’ e multiplicidade, com a largueza da sua totalidade em abarcar a diversidade – quantas e quão grandes coisas uma pessoa pode carregar e assumir sobre si, quão longe a pessoa consegue estender a sua responsabilidade” (NZ, XIX). Diz J. Jarrett: “Como deve ter sido grande o espanto do inventor da psicologia dos arquétipos, quando ele depara com o louvor de Nietzsche sobre Siegfried: uma maravilhosa, acurada juventude arquetípica” (NZ, XIX). Melhor ainda, agora sobre o *Ring* (Anel): “Um tremendo sistema de pensamento sem a forma conceptual de pensamento – uma descrição, aliás, extraordinária do arquétipo” (NZ, XIX).

As diferenças importantes entre eles virão à luz no decorrer dos comentários que podem ser lidos nas notas do seminário, mas explicitam-se aqui as principais diferenças entre os dois pensadores, observadas por J. Jarrett (NZ, XIX).

A primeira diferença é que para um é a dimensão estética e para outro é a dimensão religiosa a mais importante. Não é acidental que Nietzsche tenha tido uma grande amizade com um músico, cuja maior ambição era fazer com que suas óperas (músicas-dramas, como ele preferia chamar) transcendessem as trivialidades do entretenimento público e se tornassem uma grande síntese da música, da literatura, do desenho visual, da dança, da mitologia e da filosofia. Nietzsche concordava plenamente com essa aspiração e se fica decepcionado com Wagner, é porque esse esperava por fim incluir a religião – e pior ainda o cristianismo – nessa síntese. Como Nietzsche, também Jung é filho de pastor protestante e ambos facilmente podem ser vistos como portadores de uma reação contra o pietismo reinante nas suas famílias de origem. Jung, porém, diferentemente de Nietzsche, vê nas várias religiões do mundo uma inevitável e muitas vezes

profunda tentativa de simbolizar a eterna busca do homem pelo sentido da vida. Ao contrário de Nietzsche, Jung acredita que as grandes religiões universais representam corajosas tentativas de captar a natureza da alma e as possibilidades – embora bem remotas – da salvação. Assim, negligenciar as profundas questões das origens e dos destinos da consciência humana é como uma autodeficiência humana tanto quanto negligenciar sonhos e mitos.

Certamente o empenho que acompanha a profissão de Nietzsche – “quase desesperado na sua intensidade - de adquirir para cada um dos seus multi propósitos o estilo justo, o último caminho para integrar forma e conteúdo, era uma *idéia fixa* que Jung dificilmente toleraria” (NZ, XV), diz Jarret.

Uma outra diferença dos caminhos que para Jung e Nietzsche vinha à luz está dada claramente numa crítica antiga de Jung: ambos concordando sobre a necessidade de “não perder contato” com os instintos (p. ex., pela excessiva intelectualização ou por outras formas de espiritualidade).No entanto, eles diferem no que se refere ao melhor caminho para alcançar um nível mais alto de consciência. Segundo Jung,

Nietzsche indubitavelmente sente a negação cristã da natureza animal de modo muito profundo e, portanto, busca uma totalidade mais alta para além do bem e do mal. Mas, assim, ele que critica seriamente as atitudes básicas do cristianismo, carece da proteção que essas atitudes lhe outorgam. E ele se entrega a ele mesmo, irresistivelmente, a psique animal.

Este é o momento do frenesi dionisíaco, a manifestação do ataque esmagador da ‘besta loira’, que se apossa da alma confiante, com inomináveis calafrios. O ataque o transforma num herói ou num ente semelhante a deus, uma entidade super-humana [...] quando o heroísmo se torna crônico, termina numa paralisia e esta leva à catástrofe (NZ, XX).

Não obstante, em resposta à crítica de Jung, Nietzsche pode dizer: “Eu sou uma coisa, meus escritos, outra” (NZ, XX). Certamente Jung concorda que pode haver discordâncias entre a obra de uma pessoa e sua vida. E a obra criativa (em algum médium) pode representar uma extensão imaginativa do que passa por realidade, justamente uma compensação para as limitações de caráter que pode condenar o maior dos gênios ao *stress* da mediocridade da existência cotidiana. Não obstante, poder-se-ia pensar ainda que Jung continue a dizer: “Todo esse seminário é dedicado à análise de um dos seus ‘melhores livros’, para determinar o quanto é

possível detectar a qualidade da vida do seu autor, e como uma pessoa pode *não* ser idêntica às suas criações” (NZ, XX). Afirma ainda: “Eu julgo um filósofo nisso, se ele está, ou não, habilitado para servir como um exemplo” (NZ, XX).

A derradeira questão que Nietzsche coloca em seus livros é simples: “Compreendem-me?” (EH, Porque sou um destino, 3). Poder-se-ia então acrescentar: “Jung fará justiça à grandeza de Nietzsche como filósofo e escritor?” (NZ, XXI). E (de novo com presunção), diz J. Jarrett, alguém poderia imaginar o *espírito* de Jung a responder: “A questão é a de nos perguntarmos se, pela nossa análise do seu texto e do que ele nos apresenta sobre a sua vida, teremos entendido melhor a condição humana” (NZ, XXI).

Ao chegar em *De velhas e novas tábuas* (Z, III, p. 202), os seminários são interrompidos e todos os demais textos de *Zaratustra* permanecem não analisadas por Jung. Para situar o pensamento de Jung de acordo com seus próprios conceitos apresentam-se, brevemente, alguns deles.

3.3 Libido

Embora ao longo dos *Seminários* Jung não faça referências explícitas ao conceito de libido, o problema é abordado contínua e especialmente em torno da questão “morte de Deus”, o que busca-se examiná-lo com o intuito de apreender o que Jung quer dizer ou entende com esse conceito.

O desenvolvimento inicial do conceito de libido ocorreu em 1912, com a edição de *Transformações e Símbolos da Libido*, ampliado e corrigido em 1952, com o título definitivo de *Símbolos da Transformação*. De modo geral, o termo é usado por Jung para designar uma *tendência instintiva* sem ser, porém, um instinto específico. Enquanto uma *tendência* ou um *voltar-se para*, a libido é entendida como um movimento e, particularmente, um movimento cujos atributos são conhecimento e afeto. Enquanto energia psíquica, a libido pode ser pensada como capaz de assumir formas diversas, isto é, pode ser entendida como o motor de manifestação de cada ação humana natural e cultural.

Desse modo, a libido está sujeita a transformações de uma forma à outra, de um modo de expressão a outro devido à presença, na psique humana, de um aparato de conversão que comumente é denominado *função simbólica*. No seu

processo de transformação, que em 1916 foi denominado *função transcendente*, a libido vai assumindo diferentes formas cuja expressão é o *símbolo*.¹¹

O conceito está sujeito a diferentes teorizações e, nesse caso, estreitamente ligado à teoria da *individuação*, dos *símbolos* e dos *tipos*. Jung faz referência aos conceitos de *progressão* e *regressão* da libido ao tratar de determinados aspectos do Zaratustra de Nietzsche, considerados inerentes às configurações das várias partes da psique deste autor, especialmente, ao falar de *arquétipos* (AIC, IX/1, p. 16).

Etimologicamente, libido coincide com lubido (com libet, mais antigo lubet), agrada, e líbens ou lubens = com prazer, com vontade; sanscr. Lúbhyati = sente forte desejo, lôbhayati = deseja excitadamente, lubdha-h = ávido, lôbha-h = desejo, cobiça; got. liufs; antigo alto-alemão liob = querido. Acrescentam-se got. lubains = esperança, e antigo alto-alemão lobôn = louvar, elogio, glória; e búlgaro antigo ljubiti, amar, ljuby = amor; lituano liáupsinti = louvar, glorificar” (ST, V, p. 119).

Outro dos termos usados para libido é “Mulungu”, sendo que a imagem se desenvolveu em sempre novas variações ao longo da história, como, por exemplo, na sarça que arde em chamas diante de Moisés, na descida do Espírito Santo em forma de línguas de fogo, como “o fogo eternamente vivo” (EPA, VII, p. 61) de Heráclito, como a viva luz do fogo “*haoma*” (EPA, VII, p. 61) dos persas, como o calor primordial dos estóicos, sendo esse, a “força do destino” (EPA, VII, p. 61), ou, ainda, variações dessa imagem, as chamas da cabana dos santos, ou como o Sol e sua plenitude de luz. Ainda, para interpretações mais antigas, a própria alma é essa energia com sua idéia de imortalidade e de conservação. São os mitos solares que, segundo Jung, configuram esse arquétipo, sendo o arquétipo entendido como uma “aptidão para reproduzir constantemente as mesmas idéias míticas” (EPA, VII, p. 61).

Jung vai reinterpretar o conceito de libido não apenas como inerente à sexualidade, mas como a expressão da energia psíquica, que indica um desejo ou um impulso que não é refreado por qualquer instância moral ou outra. A libido é um

¹¹ Está-se referindo ao conceito de símbolo, assim como ele é desenvolvido em *Símbolo e Alegoria – a gênese da concepção de linguagem em Nietzsche*, por Anna Hartmann Cavalcanti, São Paulo: Annablume Editora, 2005, em que o termo, após sofrer deslocamentos de sentido, culmina no modo de equivalência entre símbolo e alegoria, indicados como “imagens que representam a “visão irrepresentável” do Uno Primordial ou de Dioniso” (p. 276).

appetitus em seu estado natural. “Filogeneticamente são as necessidades físicas como fome, sede, sono, sexualidade, e os estados emocionais, os afetos, que constituem a natureza da libido” (ST, V, p. 123).

O que se sabe sobre a libido ou o *appetitus* que a constitui, segundo Jung, “é uma *interpretação* do processo psíquico sobre o qual, em última instância, sabemos tanto quanto sobre o que a psique em si mesma é” (ST, V, p. 124). Com isso é possível manter a hipótese de que “não é o instinto sexual, mas uma energia em si indiferente que leva à formação de símbolos: luz, fogo, sol, etc.” (ST, V, p. 127). Aos paralelos das imagens internas formadoras dos símbolos religiosos, Jung chama mais tarde de inconsciente coletivo; “não se trata de idéias hereditárias, e sim de uma predisposição inata para a criação de fantasias paralelas, de estruturas idênticas, universais, da psique” (ST, V, p. 145).

Assim, “quando se venera Deus, o Sol ou o Fogo, venera-se diretamente a intensidade ou a força da libido, portanto o fenômeno da energia psíquica, da libido” (ST, V, p. 74). Psicologicamente, Deus é o nome de um complexo de representações que se agrupam em torno de um sentimento muito forte cuja tonalidade afetiva “é o fator característico e ativo do complexo” (ST, V, p. 74). Em outras palavras, a imagem de Deus, sob o ponto de vista psicológico, “é um fenômeno real, mas de início subjetivo” (ST, V, p. 24). Arquetipicamente, “trazer um Deus dentro de si significa muito: é a garantia de felicidade, de poder e até de onipotência, uma vez que esses são atributos divinos. Trazer Deus em si mesmo quer dizer quase tanto como ser o próprio Deus” (ST, V, p. 75).

Será abordada, sob esse aspecto, a visão que Jung tem sobre o Zarathustra de Nietzsche a partir das imagens que o constituem sob a perspectiva da libido e suas representações, ou seja, cada passagem das dos discursos do *Zarathustra* poderá ser entendida como expressão da libido. Como afirma Jung, a energia produz a sua própria imagem, de modo que a energia psíquica, a libido, produz a imagem de Deus usando modelos arquetípicos e que o homem, em consequência da força anímica que nele age, reverencia o divino. Um exemplo disto ocorre na transformação de um sintoma em símbolo quando, a partir de uma dor, pode-se encontrar a imagem que a represente e, com isso, o movimento ou a estagnação da libido.

A energia (libido) que produz sua própria imagem pode ser compreendida por meio de três tipos de representação:

- a) *A comparação analógica*: como Sol e fogo.
- b) *As comparações causativas*: a) comparação com o objeto: a libido é designada por seu objeto, por exemplo, o sol benfazejo; b) comparação com o sujeito: a libido é designada por seu instrumento ou pelo análogo dele, por exemplo, pelo falo ou pela serpente (seu análogo).
- c) *A comparação de atividade*: onde o “*tertium comparationis*” é a ação, por exemplo, a libido fecunda como o touro; é perigosa, pela força da paixão, como o leão ou o javali, etc.

Em *Símbolos da Transformação* (1986), Jung compara o poema de Nietzsche “*O Sinal de Fogo*”, como a imagem da chama, com a libido, teriomorficamente, isto é, em forma de animal, também representada como serpente e simultaneamente como imagem da alma. O poema que, segundo Jung, foi gerado na “grande solidão de Nietzsche” (ST, V, p. 83) diz:

O Sinal de Fogo

Aqui, onde entre mares cresceu a ilha,
 Uma pedra sacrificial erguida bruscamente,
 Aqui, sob um céu escuro,
 Zaratustra acende seu fogo celestial...

Esta chama com ventre esbranquiçado
 - até frias distâncias lança labaredas seu anseio,
 para alturas cada vez mais puras estende seu pescoço –
 uma serpente se impacienta impertigada:
 este sinal diante de mim ergui.

Minha própria alma é esta chama:
 Por novas distâncias insaciável,
 Sobe, sobe, seu silencioso ardor...

Tudo que é solitário procuro agora:

Respondei à inquietação da chama,
Apanhai para mim, pescador em altos montes,
Minha sétima, derradeira, solidão! (ST, V, p. 83).

Para Jung aqui “a libido se transformou em fogo, chama e serpente” (ST, V, p. 83-84). Assim, “o símbolo é uma expressão indeterminada, ambígua, que indica alguma coisa dificilmente definível, não reconhecida completamente, bem como toda *mitologia solar* é psicologia projetada para o céu” (ST, V, p. 112). A proposição básica é: “assim como o homem consiste de um elemento mortal e outro imortal, também o Sol é um par de irmãos dos quais um é mortal, o outro imortal. O homem de fato é mortal, mas há exceções, existem homens imortais, ou alguma coisa em nós que é imortal [...]. A comparação com o Sol sempre de novo nos mostra que a dinâmica dos deuses é energia psíquica; ela é a nossa parte imortal, representando aquele elo através do qual o homem se sente integrado para sempre na continuidade da vida” (ST, V, p. 186). Os símbolos que tenham uma conotação de determinação e de repetição da imagem, surgem, dessa forma, em função de alguns símbolos esvaziados de seu sentido latente, tornam-se símbolos culturais, em outras palavras signos ou sinais, ou seja, abreviações convencionais de “alguma coisa conhecida ou uma indicação corretamente usada da mesma” (ST, V, p. 112). Isso não impede que os mesmos símbolos culturais tornados signos não possam outra vez ressurgir como símbolos naturais (HSS, 1977).

A libido é percebida, também, como uma ânsia dirigida para um determinado fim, sendo essa uma “força natural boa e má ao mesmo tempo, portanto, moralmente indiferente” (ST, V, p. 113). Jung adota-a num sentido muito amplo, resumidamente, o que os homens fizeram “por vontade arbitrária, não guiados pela razão”. Assim, por exemplo, “o mais nobre de todos os símbolos da libido é a figura do demônio ou do herói” (ST, V, p. 157).

Os heróis geralmente são símbolos da peregrinação, isto é, imagens da alma em sua ânsia, sua nostalgia pelo inconsciente, em “sua busca insaciada e raramente saciável pela luz da consciência” (ST, V, p. 190). Jung fará referências ao Zaratustra de Nietzsche como um herói ou, ainda, como Nietzsche mesmo, sendo o herói identificado a Zaratustra, seu alter-ego, e a própria obra, *Assim Falava Zaratustra*, como uma *peregrinatio* (peregrinação) (ST, V, p. 190). Assim comenta Jung:

“O herói que precisa realizar a renovação do mundo, vencer a morte, personifica a força criadora do mundo que, chocando-se a si mesma na introversão, como serpente envolvendo o próprio ovo, ameaça a vida com a mordida venenosa para conduzi-la à morte e, desta noite, vencendo-se a si mesma, a faz renascer” (ST, V, p. 370).

Diz que reconhece essa imagem na linguagem de Nietzsche:

Há quanto tempo estás sentado sobre teu infortúnio?

Ouve! Ainda hás de colocar um ovo,

Um ovo de basilisco

De tanto te lamentares” (ST, V, p. 370).

Não só heróis, mas deuses e deusas, sob o ponto de vista de sua dinâmica, são símbolos da libido. A libido, sempre outra vez, se expressa “na comparação com o sol, com luz, fogo, sexualidade, fertilidade e crescimento” (ST, V, p. 210). De fato, para o pensamento de certos povos primitivos, havia algo como uma força universal mágica chamada *mana*, que é o equivalente ao que “Lovejoy qualificou como ‘*primitive energetics*’” (ST, V, p. 210). De acordo com Jung, a esse conceito corresponde a idéia de “alma, espírito, deus, saúde, força corporal, fertilidade, poder mágico, influência, poder, respeito, remédio, bem como certos estados de ânimo caracterizados pela liberação dos afetos” (EPA, VII, p. 60).

Assim, toda unidade de significado está nas alegorias da libido, cuja natureza se revela pelas nossas realizações. É a força criadora que se oculta em imagens. São os símbolos que funcionam como transformadores da energia psíquica, “conduzindo a libido de uma forma ‘inferior’ para uma forma superior” (ST, V, p. 221), ou seja, como um movimento de regressão pelo qual se pode verificar, por exemplo, a evolução de um sistema sexual a um sistema espiritual. Para representar a regressão da libido à *imago* materna, Jung chega a considerar a regressão como um caso limite da progressão. Assim, por exemplo, os pensamentos que assaltam irresistivelmente são como flechas, isto é, símbolos da libido que não atingem o herói de fora, “mas é ele que caça, combate e martiriza a si próprio” (ST, V, p. 284), mostrando que “não vem de fora a tortura que o aflige (ST, V, p. 283-284).

Nele mesmo, acrescenta Jung, “instinto se voltou contra instinto” (ST, V, p. 284), razão porque o poeta Nietzsche diz: “encravado em ti mesmo” (Z, p. 367s, citação de Jung), isto é, ferido pela própria flecha, sendo que o ato de encravar simboliza uma união consigo mesmo, uma “espécie de autofecundação, também uma autoviolação, um suicídio” (ST, V, p. 284). Este mitologema não ocorre por um ato voluntarístico, mas acontece no homem, sendo que, nesse caso, “o simbolismo de seu sofrimento é arquetípico, isto é, coletivo (AIC, IX/1), podendo ser considerado como sinal de que um tal homem não mais sofre em si mesmo, mas no espírito de sua época. Ele sofre por uma causa objetiva, impessoal: seu inconsciente coletivo, ele o tem em comum com todos” (ST, V, p. 284).

Jung quer dizer que o ferimento pela flecha significa a libido que penetra em seu próprio fundo, uma introversão. Se a libido fica presa ao mudo interior, o homem fica como morto para o exterior ou gravemente doente, mas se ela se liberta de sua viagem ao submundo, volta a jorrar “como uma fonte de juventude para ela e da morte aparente desperta novo vigor” (ST, V, p. 285).

Ao interpretar a terceira dissertação do Prólogo de *Humano, demasiado Humano* (HH, Prólogo, 7), como uma separação da mãe que, nesse caso, simboliza o próprio inconsciente, Jung sugere que o impacto da separação é proporcional à ligação com a mãe (o inconsciente): “Quanto mais forte o cordão rompido, tanto mais perigosamente a “mãe” o enfrenta na forma do inconsciente. Pois é esta a “*mater saeva cupidinum*”, a selvagem mãe dos desejos, que ameaça devorar o recém-libertado de uma outra forma” (ST, V, p. 303). O que Jung está chamando de “mãe” é na realidade uma “imagem materna”, isto é, “uma simples figura psíquica que possui conteúdos inconscientes muito importantes, embora variados. A ‘mãe’, como encarnação do arquétipo-anima, até personifica todo o inconsciente” (ST, V, p. 319), isto é, representa-o como símbolo por meio da imagem da mãe ou seu equivalente feminino.

Depara-se aqui com a porta que abre para o inconsciente, ou seja, a regressão como introversão, ou ainda, aquela “espécie de autofecundação” que aponta para a união consigo mesmo. Quem entra, diz Jung, “submete toda a sua personalidade consciente de seu eu à influência dominadora do inconsciente; [...] a regressão, se não for dificultada, não estaciona na ‘mãe’, mas regride para além

dessa, até um assim chamado ‘eterno-feminino’ pré-natal, ao mundo primitivo das possibilidades arquetípicas onde ‘envolta por visões de infinitas criaturas’, a ‘divina criança’ dorme procurando o despertar de sua consciência” (ST, V, p. 320). A libido aparece também na figura do pai, uma vez que o herói “representa o *eu inconsciente do homem*, e este se revela empiricamente como a soma e o conteúdo de todos os arquétipos, incluindo também o tipo do “pai” e o do sábio ancião. Neste sentido o herói é seu próprio pai e se gera a si mesmo” (ST, V, p. 323). Semelhante interpretação é dada por Jung ao designar inflação a identidade Nietzsche/Zaratustra como uma identificação entre o consciente e o inconsciente, ou entre o sábio ancião Zaratustra e o autor da obra (herói).

Inflação e suas derivações apontam para uma concentração específica da libido que, por meio de inervações transbordantes, provoca um estado geral de tensão que está vinculado às expressões comumente usadas como: imagens de transbordamento, não agüentar mais, explodir, etc. Jung cita como exemplo o super-homem no Fausto, de Goethe, em que “o nascimento e a transformação que se seguem à “coniunctio” se dão no além, isto é, no inconsciente, deixando o problema em aberto” (PA, XII, p. 500). Nietzsche, segundo Jung, retomará em seu *Zaratustra* a “transformação em super-homem, que ele aproximou perigosamente do homem terrestre. Isso provocou inevitavelmente o ressentimento anticristão, pois o seu super-homem é uma *hybris* da consciência individual, que se choca necessariamente com o poder do cristianismo – levando à destruição catastrófica do indivíduo” (PA, XII, p. 500). Inflação, então, será em Fausto “a identificação com aquilo que devia ser transformado” e em Nietzsche “era a identificação com o super-homem Zaratustra, com a parte da personalidade que chegara até a sua consciência” (PA, XII, p. 498/499). Para concluir, Jung diz que “uma consciência inflacionada é sempre egocêntrica e só tem consciência de sua própria presença” (PA, XII, p. 500).

Ao retomar o conceito de libido, Jung sugere ser melhor considerar também o *Selbst* como energia, para evitar mal entendidos vitalistas, “assim como é preciso rejeitar cabalmente a hipóstase do conceito de energia, adotada pelos energiticistas modernos. O conceito de energia é inseparável da idéia de opostos, sendo que o mesmo acontece com o conceito de libido. Os símbolos da libido, sejam eles de natureza mitológica ou filosófico-especulativa, apresentam-se diretamente como opostos ou podem ser considerados como tais” (TP, VI, p. 199).

3.4 Psique: o consciente e o inconsciente

Na terminologia junguiana, a totalidade do mundo psíquico se chama: *psique* (psyché). Jung utiliza-se do termo alemão *Seele* e vai tomá-lo intercambiavelmente como alma, alma, ou psique. Sua etimologia provém do grego e indica o sopro, que ao animar um corpo, torna-o vivo. Aristóteles utiliza o conceito *psyché* como *bios*, ou seja, como vida, enquanto o termo alma abre o dualismo entre psíquico e físico, teorizado por Descartes com a distinção entre *res cogitans* e *res extensa* e que, de qualquer modo, já havia sido apresentado por Platão. Diante de suas implicações morais e metafísicas, o termo alma é substituído por psique, considerado mais neutro e técnico.

A Psicologia Analítica, denominação utilizada por Jung a partir de 1913 (WI, p. 222), passa a representar as relações entre consciência e inconsciente ou entre superfície e profundidade, daí ser designada também como Psicologia Profunda. Nessa modalidade de psicologia, a psique é uma atividade funcional, cuja dinâmica é constituída e, ao mesmo tempo, vem a constituir pares de opostos, como: eu-sombra; persona-anima; eu-Si-mesmo, etc. Como órgãos funcionais da psique são entendidas as transformações da libido, por meio de diferentes imagens, as quais podem ser percebidas como *símbolos*, *signos*, *complexos* e *arquétipos*.

A psique divide-se aqui, em duas “partes”: o *consciente* ou a *consciência* (*das Bewusst, das Bewusstsein*) e o *inconsciente* (*das Umbewusst*). O conceito de psique estende-se para além de qualquer limite válido, tendo uma base *somática* e uma base *psíquica*. Sabe-se que existem estímulos endossomáticos que jamais tonar-se-ão conscientes e, uma vez que o processo vital é um conceito amplo demais, Jung propôs que “o conceito de psíquico fosse aplicado àquela esfera em que exista uma vontade comprovadamente capaz de alterar o processo reflexivo ou instintivo” (AIC, IX/1, p. 15).

Aquela “parte” da psique, denominada consciência, tem como centro o *Eu* (Ich), um fator que é “impossível descrever com exatidão” e que *se apóia* sobre o campo global da consciência, o que não quer dizer que seja *constituído* por ele. É apenas o ponto central da consciência, fundado e delimitado por fatores somáticos ligados ao seu caráter psíquico. Seu desenvolvimento constitui uma aquisição

empírica da existência individual, resultando do entrelaçamento entre o mundo exterior e o mundo interior, vindo a constituir um sujeito real.

A consciência, quanto mais ampla se torna, tanto mais proporciona ao indivíduo a capacidade de diferenciação com relação aos demais, tornando-se a ampliação da consciência proporcional ao grau de liberdade empírica. Quanto ao inconsciente, termo central na Psicologia Analítica, é usado como adjetivo para qualificar os conteúdos não presentes na consciência, e como substantivo para especificar um “lugar” da psique. Jung situa historicamente a noção de inconsciente pela primeira vez em Leibniz e a idéia de uma zona propriamente inconsciente surge com a escola wolffiana (C. Wolff, *Psychologia rationalis*, Halle 1734, p. 58ss) e também em Kant (DI, VIII, p. 359). Porém, a idéia de inconsciente como identidade de natureza e espírito, bem como de um dos aspectos do absoluto, torna-se o elemento central na filosofia de Schelling.

Já em Schopenhauer, diz Jung, encontra-se “a vontade inconsciente como nova definição de Deus” (DI, VIII, p. 177), como aquela vontade de viver que constitui o *noumeno* do mundo para além do tempo e do espaço e que, em Carus, é a região do inconsciente, o lugar que contém a chave para a compreensão da vida consciente (*Psyche, zur Entwicklungsgeschichte der Seele*, Leipzig, 1846, p. 148). Em Hegel, “a identificação e a inflação, a equiparação prática da razão filosófica ao espírito puro e simples” (DI, VIII, p. 177). É quando surge von Hartmann que, a partir das reflexões de Schelling e Schopenhauer, introduz o termo em sua filosofia, afirmando que a matéria e o espírito são duas diferentes manifestações do mesmo princípio que ele denomina inconsciente.

Jung cita os filósofos com o intuito de dizer que o termo psique não coincide com consciência, uma vez que a psique “funciona inconscientemente, à semelhança ou *diversamente* da parte capaz de se tornar consciente.[...] À primeira vista não se sabe como funciona esse inconsciente, mas como se trata, supostamente, de um sistema psíquico, provavelmente contém todos os elementos que integram a consciência, tais como a percepção, a apercepção, a memória, a fantasia, a vontade, os afetos, os sentimentos, a reflexão, o julgamento, etc., mas tudo isto sob forma subliminar” (DI, VIII, p. 179). Na área médica, Charcot, Janet, Ribot e Flournoy referiram-se ao inconsciente com o objetivo de compreender melhor os automatismos psíquicos. Com Freud e a psicanálise, o inconsciente vem a ser identificado com as tendências sexuais que, de vários modos, se encontram na

psique, revelando-se acima de tudo enquanto sintoma e não só isso. Para Jung, o inconsciente foi entendido inicialmente como *inconsciente relativo* e *inconsciente absoluto*, vindo, posteriormente, a ser designado como *inconsciente pessoal* e *inconsciente coletivo*. Jung acrescentará ainda, mais tarde, uma amplificação do conceito de inconsciente como *inconsciente criativo*. Explicitamente, o conceito de inconsciente desenvolve-se a partir de duas questões fundamentais: a da *auto-regulação da vida psíquica*, quando se fala de “dinâmica compensatória do inconsciente”, e do *dinamismo da imaginação* de modo geral, mas particularmente, da imaginação onírica, isto é, dos sonhos, quando se fala então de “dinamismo compensatório imaginativo” (DI, VIII, p. 179).

Para que esses processos psíquicos tenham acesso à consciência, faz-se necessária uma certa intensidade de energia para que transponham o limiar da consciência, “o que torna necessário admitir a existência de um sujeito que os controle e para o qual a ‘coisa foi representada’” (DI, VIII, p. 180).

Se é comum os conteúdos da consciência se tornarem subliminares em função da perda de energia e os processos inconscientes se tornarem conscientes devido a um aumento da energia, então é possível pressupor que há uma espécie de consciência secundária subliminar que se separou da consciência do eu. Essa dissociação favorece a percepção de dois aspectos distintos do inconsciente: “um conteúdo originariamente consciente, que se tornou subliminar ao ser reprimido por causa de sua natureza incompatível. No segundo caso, a consciência secundária consiste em um processo que jamais pôde penetrar na consciência, porque nela não há a mínima possibilidade de que se efetue a apercepção desse processo, isto é, a consciência do eu não pode recebê-lo por falta de compreensão e, por conseguinte, permanece essencialmente subliminar, embora, do ponto de vista energético, ele seja inteiramente capaz de tornar-se consciente” (DI, VIII, p. 162). O que ocorre é a atuação da consciência secundária sobre a consciência do eu por meio de símbolos, ou seja, de representações, cujos conteúdos aparecem na consciência como sintomas. Na maioria das vezes, o que aparece como sintomas não são conteúdos reprimidos no inconsciente, mas “simplesmente conteúdos que *ainda não se tornaram conscientes*, isto é, ainda não foram percebidos subjetivamente” (DI, VIII, p. 182).

Na tentativa de esclarecer o *conceito de inconsciente*, Jung apresenta-o como:

Tudo aquilo que, supostamente, não se distinguiria dos conteúdos psíquicos conhecidos, quando chegasse à consciência, “[...] retratando assim um estado de coisas extremamente fluido: tudo o que eu sei, mas em que não estou pensando no momento; tudo aquilo que um dia estive consciente, mas de que atualmente estou esquecido; tudo o que os meus sentidos percebem, mas minha mente consciente não considera; tudo o que sinto, penso, recordo, desejo e faço involuntariamente e sem prestar atenção; todas as coisas futuras que se formam dentro de mim e somente mais tarde chegarão à consciência; tudo isto são conteúdos do inconsciente” (DI, VIII, p. 191).

Nesse sentido, pelo fato de esses conteúdos serem capazes de se tornarem conscientes, “o inconsciente é a *fringe of consciousness* [uma franja da consciência], como o caracterizou outrora William James” (DI, VIII, p. 191). Essa dimensão do inconsciente Jung denominou inconsciente pessoal para diferenciá-lo do inconsciente coletivo, cujos componentes são os arquétipos, inatos, sendo que a sua *numinosidade* se situa inteiramente fora da volição, uma vez que podem levar o indivíduo a estados de inspiração, êxtase, arrebatamento, “numa entrega em que a vontade está inteiramente ausente” (DI, VIII, p. 193).

3.4.1 Psique e Inconsciente Coletivo

É evidente que o fenômeno global da psique não coincide com o eu, nem com a “parte” consciente, mas inclui toda a dimensão inconsciente que, de qualquer forma, não pode ser captada em sua totalidade e que foi denominada *Selbst* (Si-mesmo). Essa expressão foi adotada da filosofia oriental, mais propriamente desenvolvida em *Symbole und Erfahrung des Selbstes in der Indo-Arische Mystik, 1934*, a filosofia dos Upanishads, a qual corresponde a uma psicologia que, segundo Jung, há muito já advertiu sobre a relatividade dos deuses.

O reino dos deuses é o reino do inconsciente coletivo e acessá-lo é, simultaneamente, acessar a dimensão religiosa da psique, termo que contém, uma estrutura psíquica que Richard Semon chamou de *mneme* e Jung, de *inconsciente coletivo*. A imagem primordial, que também foi chamada arquétipo (AIC, IX/1, p. 16s), é sempre coletiva, isto é, comum a todos os povos e tempos.

Quando fala de imagem (Id., p. 16s), Jung não está se referindo a um retrato psíquico do objeto exterior, mas a uma representação imediata oriunda da linguagem poética, analógica, ou seja, da *imagem da fantasia* que se relaciona indiretamente com a percepção do objeto externo. Apresenta-se como expressão concentrada da situação psíquica como um todo e não, sobretudo ou simplesmente, dos conteúdos do inconsciente e constela-se como resultado de uma atividade espontânea do inconsciente, por um lado e, por outro, pela situação momentânea da consciência. Portanto, chama-se imagem primordial ou arquétipo a expressão da psique que possui caráter arcaico, isto é, quando a imagem apresenta uma concordância explícita com motivos mitológicos conhecidos. Finalmente, não é possível distinguir a psique de suas próprias manifestações. Embora constitua o objeto da Psicologia, ela é também seu sujeito e, em última análise, está-se expressando simbolicamente aquilo que se pode imaginar como o mais obscuro, pois, apesar de se ter uma “física da alma”, não se pode observá-la e julgá-la a partir de um ponto arquimédico externo e, portanto, nada de objetivo sabe-se a seu respeito, pois tudo o que dela se sabe é ela própria, a alma é a experiência direta de nosso ser e existir. Ela “é para si mesma a experiência única e direta e a ‘*conditio sine qua non*’ da realidade subjetiva do mundo em geral” (ST, V, p. 220). Assim, chegamos à conclusão paradoxal de que *não há um conteúdo consciente que não seja também inconsciente sob outro aspecto*. É possível igualmente que não haja um psiquismo inconsciente que não seja, ao mesmo tempo, consciente” (DI, VIII, p. 194).

Quanto ao inconsciente coletivo, é observado nos produtos da fantasia da psique moderna, sendo possível distinguir duas categorias em tais produtos: fantasias de caráter pessoal, representações de vivências pessoais que podem ser explicadas pela anamnese individual e outra, de caráter impessoal, que não pode ser atribuída a vivências pessoais, portanto, à história individual e que, conseqüentemente, não podem ser explicadas por meio dela. Tais imagens da fantasia ou imagens arquetípicas possuem analogias com os motivos mitológicos. Segundo Jung, presume-se por esse motivo que elas correspondam a certos elementos estruturais *coletivos* (e não pessoais) da alma humana em geral e que são *herdadas* tais como os elementos morfológicos do corpo humano” (AIC, IX/1, p. 262). Jung desenvolve a questão dessa herança em *A Dinâmica do Inconsciente*, no

capítulo VI: *O significado da constituição e da herança para a psicologia* (DI, VIII, p. 111).

3.5 O *Selbst* e a Individuação

A categoria fundamental da psicologia de Jung é designada *Selbst*, traduzido para: ingl. *Self*; fr. *Soi*; it. *Sé*. *Selbst* significa o mesmo, daí a encontrá-lo em português como *Si-mesmo*. Expressa a totalidade e a unidade global da psique que, como conceito empírico, implica necessariamente ser em parte potencialmente empírico e, portanto, na mesma proporção, um *postulado*. Engloba o experimentável e o não experimentável ou o ainda não experimentado. Na medida em que, como totalidade, comendo-se de conteúdos conscientes e inconscientes é um *postulado*, seu conceito pode ser entendido como *transcendente*, isto é, como uma entidade que só pode ser descrita em parte e que, de outra parte, permanece irreconhecível e não dimensionável. O *Selbst* aparece empiricamente em sonhos, mitos e contos de fadas, etc., representado por figuras superiores, sejam, reis, heróis, profetas, salvadores, demônios, etc., formando um *complexio oppositorum*, ou seja, um jogo de luz e sombra cujos símbolos podem ser reconhecidos por sua *numinosidade*, constituindo, assim, uma *representação arquetípica*.

As representações do *Selbst* de natureza inconsciente são projetadas, isto é, vistas como fazendo parte de situações ou coisas, pessoas, pertencentes ao mundo exterior, o que leva à percepção da divisão sujeito/objeto. Assim, quando o homem moderno, a partir da morte de Deus não mais pode projetar a imagem divina, representação do *Selbst*, sofre como consequência uma experiência de abandono, achando-se ameaçado pela inflação de um lado, enquanto que, de outro lado, essa é a única possibilidade para a integração do próprio *Selbst* inconsciente à consciência. Quando a idéia de Deus, portanto, não se acha mais projetada como realidade autônoma, o inconsciente cria a idéia de um homem deificado ou divino, encarcerado, escondido, protegido, aprisionado e que precisa ser libertado. Essa é a razão, segundo Jung, pela qual os homens sempre precisaram de deuses e demônios, exceto “alguns espécimes recentes do ‘*homo*

occidentalis', particularmente dotados de inteligência, super-homens cujo 'Deus está morto', razão pela qual eles mesmos se transformam em deuses, isto é, deuses enlatados, com crânios de paredes espessas e coração frio" (EPA, VII, p. 63). Jung está, outra vez, referindo-se a Nietzsche e reiterando aqui sua compreensão da conseqüência da morte de Deus para o filósofo.

O Si-mesmo como símbolo da totalidade é uma "*coincidentia oppositorum*", portanto contém luz e trevas ao mesmo tempo" (ST, V, p. 356). Para que o Si-mesmo seja uma experiência, o processo de individuação é um fenômeno limite que necessita de condições especiais para se tornar consciente, havendo uma necessidade constante de diferenciação entre tornar-se consciente e realizar-se a si-mesmo (individuação).

A individuação é um processo de análise interior, que deve ser experimentado como uma transformação penosa e demorada. Conceito central da psicologia de Jung é entendido genericamente como o *devir* da personalidade e, particularmente, do processo de contínua transformação dessa individualidade.

O termo foi trazido da Filosofia com um sentido que soa como: o que faz de uma substância comum esta substância específica? A questão surgiu primeiramente com o intuito de superar três problemas fundamentais: a) a individualidade depende da matéria das coisas; b) a individualidade depende da forma; c) a individualidade depende da matéria, da forma e do seu composto. A primeira solução, para a qual o princípio da individuação é a matéria, foi dada por Avicena (PIERI, 1998, p. 350). Para São Tomás, "o princípio da individuação é representado por aquela matéria comum que faz com que um homem seja "este homem" enquanto unido a um corpo que o determina no espaço e no tempo" (AQUINO, 1999). Considerando a vontade como substância comum a todos os homens a mesma resposta será dada por Shopenhauer (PIERI, 1998, p. 350) na idade moderna.

A segunda solução, de que a individualidade depende não apenas da matéria mas também e sobretudo da forma foi adotada por São Boaventura (PIERI, 1998, p. 351), expoente máximo da escola filosófica franciscana, o qual propunha que o princípio de individuação fosse buscado na *comunicação* que deve existir entre forma e matéria. A terceira solução foi proposta por Duns Scottus (PIERI, 1998, p. 351), filósofo e teólogo inglês, de cuja perspectiva o indivíduo é

composto de matéria e forma, caracterizado pela riqueza e complexidade das suas determinações.

Finalmente, em Jung não há uma busca de compreensão no sentido nem ontológico, nem epistemológico, mas sim de uma relação que considera a natureza psíquica individual e a comum ou coletiva como de mútua inclusão e de recíproca remissão, entendida ainda como um processo complementar designado *diferenciação* e *integração*, ou seja, a diferenciação remete à integração e vice-versa, particularmente, fazendo referência à diferenciação-integração, respectivamente, entre *eu* e *Si-mesmo*, e *eu* e *mundo*. Em 1928, no livro *O Eu e o Inconsciente*, Jung (1928, VII) apresenta uma definição de individuação como: “*Individuação* pode ser traduzido como ‘atuação do próprio Si-mesmo’ ou ‘realização do Si-mesmo’” (EPA, VII, p. 163). Em 1939, em *Consciência, inconsciente e individuação* (AIC, IX/1, p. 268), explica:

Uso o termo ‘individuação’ para designar o processo que produz um ‘indivíduo’ psicológico, isto é, uma unidade separada, indivisível, um todo, entendido como o processo de desenvolvimento que nasce do conflito entre consciência e inconsciente. A tarefa é invulgar, pois a psique é constituída de duas metades incongruentes que, juntas, deveriam formar um todo (AIC, IX/1, p. 269).

A dificuldade consiste em expor adequadamente quais as mudanças que se verificam no sujeito, uma vez que a integração, a assimilação do inconsciente na consciência provoca também uma transformação da mesma. Nesse caso, embora o complexo do eu seja capaz de preservar sua estrutura, ele é

como que arrancado de sua posição central dominante, passando, assim, ao papel de um observador passivo a quem faltam os meios necessários para impor sua vontade em qualquer circunstância, o que acontece não tanto porque a vontade se acha enfraquecida em si mesma, quanto, sobretudo, porque certas considerações a paralisam (DI, VIII, p. 229).

Esse fator mais forte ao qual o eu se submete é o representante da totalidade denominado Si-mesmo. De acordo com Jung, quando o eu se dissolve, identificando-se com o Si-mesmo, “o resultado é uma espécie de vago super-homem, com um eu inflado e um Si-mesmo deflacionado” (DI, VIII, p. 230), passagem esta na qual Jung está se referindo a Nietzsche e seu Zaratustra. Jung menciona que essa dissolução do eu também pode ocorrer, como de fato ocorreu,

na experiência dionisíaca experimentada por Nietzsche. “É o horror da destruição do princípio de individuação e, ao mesmo tempo, o ‘feliz êxtase’ de que seja destruído. Por isso o dionisíaco é comparável à embriaguez, que dissolve o individual nos instintos e conteúdos coletivos, uma explosão do enclausurado eu por influência do mundo” (TP, VI, p. 140/141). Jung descreve essa experiência como aquela para a qual a individualidade “deve estar, então, abolida, pois nela “o homem já não é artista, tornou-se obra de arte” (TP, VI, p. 141). Jung diz ainda que não é esse o caso de Nietzsche, dado o desfecho que teve sua vida. Daí que, como se disse no início, Jung conclui que em Nietzsche o *processo de individuação* não foi alcançado.

3.6 Deus e sua morte

Será desenvolvido agora, a partir dos conceitos já expostos, os pressupostos junguianos decorrentes da “morte de Deus” e abordados por Nietzsche em *Assim Falou Zaratustra*, envolvendo passagens dos textos de *Zaratustra*, bem como de sua análise nos *Seminários Nietzsche’s Zaratustra*.

Assim, de acordo com Jung, Nietzsche, em seu *Zaratustra*,

traz à luz, principalmente, os conteúdos do inconsciente coletivo de nossa época e por isso encontramos nele as características decisivas: a revolta iconoclasta contra a atmosfera moral tradicional e a aceitação do homem ‘mais feio’ que leva à tragédia comovente e inconsciente, apresentada em *Zaratustra* (TP, VI, p. 188).

Uma vez que os deuses são representações mitológicas da libido, e Deus renovado, isto é, morto e ressuscitado, significa uma atitude renovada, ou seja, a possibilidade renovada de vida intensa, uma nova consecução de vida. Isso significa que, psicologicamente, Deus representa sempre o valor maior, a maior quantidade de libido, a maior intensidade de vida, o ótimo da vitalidade psíquica. O significado fundamental, aqui, é que a morte de Deus e seu renascimento, sua renovação, é a tentativa de solução em forma de uma renovação da atitude geral. Daí que “a idéia de um princípio criador universal é uma projeção da percepção do ser que vive no homem” (TP, VI, p. 199) e que coincide com aquela idéia de uma força dinâmica ou criadora que foi denominada libido. Por exemplo, ainda na filosofia

oriental, a palavra *brama*, que coincide com o *Selbst*, significando oração, fórmula mágica, discurso sagrado, saber sagrado (veda), conduta santa, o absoluto, casta sagrada (brâmanes), deriva de *barth, farcire*, a inflação, isto é, oração, concebida como “a vontade do homem que procura atingir o sagrado, o divino” (TP, VI, p. 198). No volume XI das Obras Completas, Jung apresenta Deus como

uma experiência primordial do ser humano e desde épocas imemoriais o homem se entregou ao esforço inaudito de expressar de algum modo essa experiência inefável, de integrá-la em sua vida mediante a interpretação e o dogma ou então negá-la (PROO, XI, p. 323).

Como conteúdo psíquico, Deus ou o Demônio “atuam de maneira poderosíssima e avassalam a consciência em todas as épocas, com exceção dos últimos tempos, em que nos tornamos de tal modo recatados em assuntos de religião (ainda bem!) que falamos, aliás acertadamente, de ‘inconsciente’, pois Deus se tornou realmente inconsciente” (PROO, XI, p. 322).

Na concepção de Jung o pressuposto da existência de deuses e demônios invisíveis é uma formulação do inconsciente muito adequada, embora se trate de uma projeção antropomórfica. Mas como o desenvolvimento da consciência moderna exige a retirada de todas as projeções que podem ser alcançadas, isto é, uma “des-animação” do mundo, ou, o que é a mesma coisa, a retirada das projeções continuar avançando, “tudo quanto se acha fora, quer seja de caráter divino ou demoníaco, deve retornar à alma, ao interior do homem desconhecido de onde aparentemente saiu” (PROO, XI, p. 84). Assim, os antigos iconoclastas, diz Jung, para derrubarem ídolos pagãos tinham consciência de estar servindo a um novo deus, enquanto que os modernos, “não sabem em nome do que destroem os antigos valores” (PROO, XI, p. 84). Jung está se referindo a Nietzsche, pois esse,

sucumbiu à estranha necessidade de respaldar-se num Zaratustra redivivo, à guisa de segunda personalidade, de um *alter ego* (sombra) com o qual identificou sua grande tragédia: *Assim falava Zaratustra*. O resultado dessa morte foi sua cisão interior que o compeliu a personificar seu outro “Si-mesmo” (*Selbst*) como “Zaratustra” ou, em outra fase, como ‘Dionísio’.[...] A tragédia de *Assim falava Zaratustra* consiste em que o próprio Nietzsche, não sendo ateu, se transformou em deus, porque seu Deus havia morrido (PROO, XI, p. 84).

Porém, diz Jung, o eu individual é demasiado pequeno e seu cérebro demasiado débil para assimilar todas as projeções retiradas do mundo.

Numa eventualidade dessas, o eu e o cérebro romper-se-iam em pedaços (que os psiquiatras chamam de esquizofrenia) (PROO, XI, p. 84).

A morte de Deus, de acordo com a Psicologia Analítica, não constitui apenas um símbolo cristão, mas faz parte de todos os símbolos de transformação, pois “toda vez que um valor desaparece, a impressão é de que foi perdido para sempre” (PROO, XI, p. 89), sendo a sua volta um fato completamente inesperado. No caso do Deus cristão “o que se sabe é que estamos numa época ou de morte ou de desaparecimento de Deus. Essa morte ou perda deve repetir-se: Cristo sempre morre e sempre torna a nascer. [...] Diz o mito que ele não foi encontrado onde seu corpo havia sido depositado” (PROO, XI, p. 89). Sendo um valor supremo que pertence ao inconsciente, a morte de Cristo e sua descida aos infernos simboliza “o mergulho do valor desaparecido no inconsciente, onde vitorioso sobre o poder das trevas, estabelece uma nova ordem de coisas e de onde volta, para elevar-se até o mais alto dos céus, ou seja, até a claridade suprema da consciência” (PROO, XI, p. 89). A questão é: “Onde voltaremos a encontrar o Ressuscitado?” (PROO, XI, p. 89).

No mito cristão encontramos o próprio Cristo como a prefiguração do arquétipo¹², isto é, “Cristo representa o tipo do Deus que morre e se transforma” (PROO, XI, p. 88). Se se quiser saber o que acontece quando a idéia de Deus não se acha mais projetada como realidade autônoma, “a resposta é esta: o inconsciente cria a idéia de um homem deificado ou divino, encarcerado, escondido, protegido, quase sempre privado de sua personalidade e representado por um símbolo abstrato” (PROO, XI, p. 95), por exemplo, as mandalas¹³. Só por meio da psique e de seus símbolos pode-se constatar que a divindade age em nós. Daí que sendo Deus e o inconsciente conceitos limites para conteúdos transcendentais, não temos como saber se são duas grandezas diferentes.

¹² Em *Os arquétipos do inconsciente coletivo*, vol. IX/I, p. 16, Jung apresenta os arquétipos como sendo os conteúdos do inconsciente coletivo. Jung diz: “O termo *archetypus* já se encontra em FILO JUDEU como referência à *imago dei* no homem. Em IRINEU também, onde se lê: “Mundi fabricator non a semetipso fecit haec, sed de alienis archetypis transtulit” (O criador do mundo não fez essas coisas diretamente a partir de si mesmo, mas copiou-as de outros arquétipos). No *Corpus Hermeticum*, Deus é denominado a luz arquetípica. Em DIONISO AREOPAGITA encontramos esse termo diversas vezes como “*De coelesti hierarchia*” (os arquétipos imateriais), bem como “*De divinis nominibus*”. O termo arquétipo não é usado por AGOSTINHO, mas sua idéia, no entanto, está presente; por exemplo, em “*De diversis quaestionibus*”, “*ideae... quae ipsae formatae non sunt... quae in divina intelligentia continentur*” (idéias... que não são formadas, mas estão contidas na inteligência divina). *Archetypus* é uma perífrase explicativa do *eidōs* platônico.

Para Jung, Nietzsche “não foi senão um dos casos entre milhares e milhões de alemães – que na época ainda não haviam nascido – em cujo inconsciente se desenvolveu, no decurso da Primeira Guerra Mundial, o primo germânico de Dioniso: Wotan.¹⁴ “Na biografia de Nietzsche encontramos testemunhos irrefutáveis de que o Deus ao qual ele se referia, originariamente, era na realidade Wotan; mas como filósofo clássico dos anos setenta e oitenta do século XIX denominou-o Dioniso” (PROO, XI, p. 27). Assim, é possível que “da mesma forma que a revelação do homem se fez, outrora, a partir de Deus, assim também é possível que, no momento em que o anel se fechar, Deus se revele a si próprio a partir do homem, [...] provocando uma inflação do sentimento desmesurado de seu próprio valor, cujo prelúdio já se achara claramente delineado no caso de Nietzsche” (PROO, XI, p. 179). A inconsciência do problema religioso gera o perigo do uso abusivo do núcleo divino que há em si “para uma ridícula e demoníaca inflação de sua própria pessoa, em vez de perceber que mais não é do que um estábulo no qual nasce o Senhor” (PROO, XI, p.180).

Tal situação, diz Jung, faz perceber que

quanto maior for o nosso conhecimento acerca do complicado entrelaçamento do Bem e do Mal, tanto mais inseguro e mais confuso se tornará nosso julgamento moral (PROO, XI, p. 180).

A dedução de Jung, a partir da leitura da morte de Deus, de Nietzsche, é a de que seu *Zaratustra*

já não é mais filosofia e, sim, um processo dramático de transformação que engoliu completamente o intelecto. Não se trata mais de um modo de pensar [...] mas do pensador do pensamento no mais alto sentido – e isto é o que transparece em cada página do livro: um novo homem, um homem completamente transformado deve aparecer em cena, um ser que quebrasse as cascas do homem velho e não olhasse apenas para um novo céu e uma nova terra, mas fosse, ele mesmo, quem os criasse (PROO, XI, p. 553).

¹³ Sobre o simbolismo da mandala ver *Os arquétipos do inconsciente coletivo*. Jung, C.G. Vol. IX/1. Petrópolis: Ed. Vozes, 2000, p. 351-387.

¹⁴ Wotan é considerado o deus nacional germânico, considerado também como “o demônio da floresta e da tempestade”. É comparado ainda a Hermes-Mercúrius-Wotan. *Estudos Alquímicos*. Vol. XIII, C.G.Jung. Petrópolis: Ed. Vozes, 2003, p. 196/199. Wotan também é reconhecido por Nietzsche como “o declínio dos consolos religioso-morais da tradição ocidental e a ascensão de um pensamento destrutivo-criador” – *Nilismo, Criação, Aniquilamento*. Araldi, C. L., São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: UNIJUÍ. 2005, p. 51. Nietzsche também faz referência a Wotan: “Um coração duro me colocou Wotan no peito”, diz uma velha saga escandinava – e está se referindo a alma “nobre” (ABM, 260).

Por outro lado, Jung afirma também que “somente as tragédias espirituais do *Fausto*, de Goethe, e do *Zaratustra*, de Nietzsche, marcam a primeira irrupção, apenas pressentida, de uma experiência da totalidade em nosso hemisfério ocidental” (PROO, XI, p. 561).

3.7 O Zaratustra de Nietzsche, nos Seminários Nietzsche's Zarathustra

Jung analisa, juntamente com o grupo de estudiosos, a obra *Assim Falou Zaratustra*, que compõe os *Seminários Nietzsche's Zaratustra* voltado, especialmente, para o fenômeno da “morte de Deus” e as conseqüências decorrentes dessa morte, tanto para o indivíduo Nietzsche como para o inconsciente coletivo, ou seja, como a necessidade própria de uma época. Dado a grande quantidade de citações que são utilizadas para configurar o pensamento de Jung em torno da morte de Deus no *Zaratustra*, serão omitidas as notas de rodapé que seriam citações no original inglês, optando-se pela tradução livre.

Ao introduzir o tema para o grupo, Jung começa por explicar que esses capítulos do *Zaratustra* “são uma espécie de sermões em verso e que Zaratustra não é de modo algum uma figura metafórica ou poética, inventada pelo autor” (NZ, p. 13). Comenta que Nietzsche certa vez escreveu à sua irmã que Zaratustra já lhe havia aparecido em sonhos quando era menino (*Nietzsche's Sister*, Introdução, 13).

Prossegue, dizendo ter quase certeza de que o que Nietzsche diz sobre Zaratustra, ele o experimentou como identidade em si mesmo, embora essa identidade tenha existido a centenas de anos antes dele. Na verdade, “ela sempre existiu. [...] Esse Zaratustra diz ter trinta anos e nele descobrimos uma certa analogia com Cristo” (NZ, p. 13-14).

Para Nietzsche, Zaratustra é mais que uma figura poética, é uma confissão involuntária. Ele também se perdera na obscuridade de uma vida descristianizada, distante de Deus. Por isso, veio a ele o revelador e iluminador como fonte expressiva de sua alma. Esta é a origem da linguagem hierática do *Zaratustra*, pois este é o estilo do arquétipo (NZ, ps. 13-14).

Nietzsche, de acordo com Jung, invocou “pela sua reencarnação no Zaratustra, o espírito superior de uma idade quase homérica, para tornar-se portador e porta-voz de sua própria iluminação e êxtase dionisíaco. Para ele, Deus tinha morrido, mas o daimon da sabedoria tornou-se, por assim dizer, seu desdobramento físico” (AIC, IX/1, p. 78).

Essa identidade de Nietzsche com Zaratustra representa a presença do “arquétipo do velho sábio” (NZ, p. 21), afirma Jung. Quando o “arquétipo do velho sábio aparece, geralmente está se referindo a certas situações: existe alguma desorientação, inconsciência, as pessoas estão confusas e não sabem o que fazem” (NZ, p. 24). Por isso, esses homens sábios ou profetas aparecem em tempos de dificuldades, quando os homens estão confusos, quando uma antiga orientação já não serve e a nova ainda não existe. Então “Zaratustra aparece no momento em que sua presença se faz necessária, momento ao qual Nietzsche denomina “morte de Deus”. Quando Deus morre, o homem necessita de uma nova orientação” (NZ, p. 24) e nesse momento, comenta Jung, “o pai de todos os profetas, o homem sábio, deve aparecer e trazer uma nova revelação, dar à luz uma nova verdade. Isto é o que Nietzsche destina Zaratustra a ser” (NZ, p. 24).

Deparara-se aqui com o problema proposto inicialmente, ou seja, a questão está em saber se, de fato, havia em Nietzsche excesso de lucidez, uma “iluminação”, ou se, patologicamente, estava tomado por um estado de “megalomania” ao ser Zaratustra, o profeta, o porta-voz dessa nova revelação. Embora a proposta inicial do projeto desenvolvido seja especular em torno desta questão e logo em seguida se apresente a visão de Jung distanciado em alguns anos da época dos *Seminários*, como contraditória a tudo que vem dizendo até aqui, a questão é: até que ponto é relevante filosoficamente, para a questão da morte de Deus, e suas conseqüências se o estado demais, quer dizer, excessivo vivido pelo filósofo, positivamente como iluminação ou negativamente como megalomania influenciou sua obra ou a obra do próprio Jung?

Jung apresenta Zaratustra, com o qual diz Nietzsche estar identificado, como uma necessidade da época, como que evocado pelo próprio inconsciente coletivo e, ao mesmo tempo, como porta-voz de um indivíduo grave e mentalmente enfermo: sua consciência está caracterizada acima de tudo por uma ‘iluminação’ e isto é, naturalmente, demais, é uma espécie de consciência divina.

Naturalmente isto sugere uma megalomania, e é preciso, de fato, supor que essa megalomania aconteceu em Nietzsche (NZ, p. 26-27).

O *Zaratustra*, de Nietzsche, diz Jung, “representou com rara consistência e com a paixão de um homem verdadeiramente religioso a psicologia daquele super-homem cujo Deus está morto, daquele ser humano que se despedaça pelo fato de haver encerrado o paradoxo divino no estojo exíguo do homem mortal” (AIC, IX/1, p. 190). Na edição revista de Psicologia e Alquimia, em 1952, Jung escreve: “Surpreendentemente, o paradoxo pertence ao bem espiritual mais elevado” (PA, XII, p. 18). Alguns anos mais tarde, ao escrever o prefácio à obra de Suzuki, *A Grande Libertação*, Jung parece ter alterado sua perspectiva, quando afirmou: “Nunca estamos em condição de decidir, definitivamente, se uma pessoa foi *realmente* ‘iluminada’ ou ‘redimida’, ou se apenas imagina que o tenha sido. Falta-nos para isso qualquer critério” (PROO, XI, p. 550). Prosseguindo em sua análise do *Zaratustra*, Jung diz que Nietzsche, e também Zaratustra, “está identificado com o arquétipo e isto é uma inflação” (NZ, p. 27), pois “o arquétipo do velho sábio retém Zaratustra nove séculos a .d. e Zaratustra agora. Ele pode ser Cristo, pode ser Mohamed, pode ser Mani” (NZ, p. 45).

Mas, no caso de Nietzsche, continua Jung, “ele não está em condições de fazer a diferença entre ele mesmo e Zaratustra” (NZ, p. 28). “Quando há uma inflação, quando alguém está identificado com o arquétipo, o ser humano experimenta um sentimento de inferioridade que ele não admite, e então usa particularmente linguagens exacerbadas” (NZ, p. 56).

Tendo mencionado a idéia da morte de Deus nos *Seminários*, Jung propõe ao grupo: “Como devemos entender esta declaração feita por Nietzsche, de que Deus está morto?” (NZ, p. 38). Sugere que, para ele mesmo, Jung, “podemos entender Deus psicologicamente como um princípio orientador supremo” (NZ, p. 38). Deus como sendo o princípio orientador, certamente é possível. Um deus é usualmente característica de um certo sistema de pensamento ou moralidade, acrescenta Jung. Como exemplo, cita o Deus Cristão, o *summum bonum*: Deus é amor, amor como sendo o mais alto princípio moral e Deus é espírito, o espírito sendo a idéia suprema de sentido. Todos os nossos conceitos morais cristãos derivam dessa suposição, e à essência suprema de todas elas nós chamamos Deus (NZ, p. 40). Então, quando Nietzsche diz ‘Deus está morto’, isso significa que esse

princípio orientador supremo está morto, o espírito, o amor – o amor cristão é claro – o que quer que se acredite sobre o Deus Cristão (NZ, p. 40).

Como já se declarou no início, para Jung essa declaração de que Deus está morto é obviamente muito importante. “É, até onde eu posso dizer, a exposição de todo o problema do *Zaratustra*” (NZ, p. 43). Nas páginas seguintes dos *Seminários*, Jung analisa, parte por parte, as dissertações de *Zaratustra*. Deter-se-á principalmente, nas que estão diretamente ligadas ao problema de pesquisa.

Jung começa a analisar a presença do funâmbulo (Z, Prólogo, p. 36), pois é o momento em que Zaratustra inicia seu sermão sobre o *Übermensch*. “Não está claramente indicado que Zaratustra é o funâmbulo, mas é óbvio na continuação da história que ele é Nietzsche” (NZ, p. 49), diz Jung, pois “é quando ele começa o seu sermão sobre o *Superman*” (NZ, p. 49). Claro, “cada criação é uma criação para além de si, porque algo sempre já existe e se alguma coisa é criada deve ser para além. A essência, o mais alto princípio da criação poderia ser o homem-para-além de si mesmo, isto é o *Superman*”, pois, Nietzsche diz aqui: “O homem é algo que precisa ser ultrapassado, algo que precisa ser superado” (NZ, p. 49).

Que acontece ao homem “quando ele declara que Deus está morto” (NZ, p. 50), questiona Jung junto ao grupo: “Aqui está o resultado do que ocorre quando ele declara que Deus está morto: inflação” (NZ, p. 50).

Anarquia e destruição experimentaram os seus efeitos sobretudo sobre Nietzsche: morto Deus, a “*hybris* humana elege o eu na sua mais ridícula mesquinhez a assenhorear-se do universo. Esse é o caso Nietzsche, um menosprezado signo precursor de toda uma época. O eu humano é muito minúsculo e o seu cerebelo muito impotente para poder incorporar em si, sem explodir, todas essas projeções após tê-las retirado do mundo. “Eu” e “cerebelo” romper-se-iam em pedaços (isto é o que os psiquiatras chamam de esquizofrenia) (CAROTENUTO, 1992, p. 69).

Inseriu-se essa passagem outra vez, uma vez que é essa idéia do “eu” identificado ao arquétipo que parece sustentar a compreensão de Jung sobre o *Superman* de Nietzsche. O problema da “*coniunctio*” (conjunção dos opostos) foi retomado do Fausto, de Goethe, por Nietzsche, diz Jung, como já se mencionou ao tratar da individuação:

Como sabemos, no *Zaratustra* Nietzsche experimenta o processo da transformação em super-homem, que ele aproximou perigosamente do

homem terrestre. Isso provocou inevitavelmente o ressentimento anticristão, pois o seu super-homem é uma *hybris* da consciência individual, que se choca necessariamente com o poder coletivo do cristianismo, levando à destruição catastrófica do indivíduo (NZ, p. 50).

Jung parece saber que essa destruição aconteceu a Nietzsche “tanto moral quanto fisicamente, sendo que a resposta dada pelos tempos subseqüentes ao super-homem de Nietzsche foi o ‘coletivismo’, o ‘amontoamento das massas’, a ‘asfixia da personalidade’ e a ‘impotência do cristianismo talvez mortalmente ferido” (PA, XII, 559) como balanço final uma vez que o “exagero de Nietzsche era a identificação com o super-homem Zaratustra, com a parte da personalidade que chegara até a sua consciência” (PA, XII, 560). Essa identificação aos olhos de Jung será designada inflação, ou seja, um estado que em Nietzsche estará sendo experimentado como megalomania.

“A idéia do *Superman* é, de fato, a conseqüência da morte de Deus, o que faz com que o homem não possa permanecer homem” (NZ, p. 52). O que ocorre, segundo Jung, é que quando uma inflação acontece ao homem, ele se torna o criador de si mesmo. Portanto, Nietzsche continua agora a falar do *Superman* como capaz de criar a si mesmo: “Zaratustra é então a expressão do homem mais Deus” (NZ, p. 52). Zaratustra, agora, “em toda esta dimensão, torna-se Deus ele mesmo” (NZ, p. 53), e isto é inflação.

Inflação é algo anormal e não é necessariamente parte do processo criativo, embora infelizmente apareça, quase sempre, em conexão com ele e, “como vocês sabem”, diz Jung nos *Seminários*, “essas forças criativas estão em Nietzsche ou em mim ou em quem quer que seja e isso causa uma inflação, porque o homem não possui poderes criativos, ele é possuído por eles” (NZ, p. 57).

Ainda abordando e analisando os textos do *Zaratustra*, de Nietzsche, e buscando focar sua interpretação da morte de Deus, Jung cita o item três do Prólogo, uma passagem onde Zaratustra diz: “Mas o mais sábio dentre vós não passa de uma discrepância e de um híbrido de planta e fantasma. Mas vos mando eu, porventura, tornar-vos fantasmas ou plantas?” (NZ, p. 61; Z, Prólogo, p. 30).

Nietzsche, diz Jung, nos apresenta a idéia do *Superman* em contradição com as plantas e o espírito. “A planta é completamente inconsciente e o espírito não tem carne, nem corpo, portanto, isso é como um espírito metafísico conectado com uma planta e formando uma unidade, completamente inconsciente e

fechada na matéria” (NZ, p. 62). O *Superman*, nesse mesmo texto, é entendido como algo ou alguém, muito distante do ensinamento de Zaratustra com relação a terra. “Nós acreditamos que o *Superman* possa ser o *Self*[...]. Se você entende que o *Superman* é o *Self*, então, como pode o *Self* expressar a si mesmo, ou como você que é apenas espírito, pode expressar você mesmo?” (NZ, p. 63). Entende-se que isso é o que Nietzsche quer dizer aqui: “O *Superman*, o *Self*, é o sentido da terra e consiste no fato de que nós entendemos a terra” (NZ, p. 64). Veja-se, por exemplo, esta passagem: “Eu vos conjuro, meus irmãos, permaneça fiéis a terra” (NZ, p. 67). O que o *Superman* diz é uma outra questão e ele é estrondoso nesse ponto. Ele diz que o pensamento mais terrível é uma blasfêmia, contrária a terra e à superestima, o não saber sobre essas coisas, assim como elas são, como é a relação com a terra [...]. Ele pensa que é direito blasfemar sobre o espírito e afirma que deve ser a condição para ser a verdade da terra, ou que alguém pode dar valor ao corpo mais que ao espírito” (NZ, p. 67). No entanto, continua Jung, “é uma coisa engraçada, contudo, por toda parte, no todo de *Zaratustra* você pode sentir como se este Deus que ele diz estar morto não estivesse absolutamente morto” (NZ, p. 72).

“Deus, é claro, não está morto” (NZ, p. 92), dirá Jung. Mas, então, de que se trata? Para Jung, Nietzsche está anunciando nessas passagens a idéia do *Superman* como o relâmpago que vem para derrubar as condições adormecidas do mundo, pois então o homem poderia mudar.

Isto não é exatamente a transformação cristã, a tina da graça de Deus ou do batismo. Isto é devido ao homem, porque quando Deus está morto, Ele aparece como o próximo a quem Ele mesmo mata; então a faculdade criativa divina necessita e deve permanecer no homem. E esse homem tem a faculdade de transformar-se no *Superman*, embora isso não seja para o homem uma grande virtude; mas um homem que é simplesmente o homem de hoje, uma criatura diferente, é óbvio, um homem a quem cabe parte da sombra da natureza humana (NZ, p. 80).

A interpretação de Jung parece ir ficando cada vez mais distante do objetivo de Zaratustra, pois ele acrescenta: “Zaratustra alcança a culminância real quando ele diz: ‘Veja, eu vos ensino o *Superman*; ele é o raio, ele é esta loucura” (NZ, p. 92), o *Superman* pode somente trazer a destruição para o homem como ele é. [...] Nosso atual inconsciente coletivo busca a destruição de milhões” (NZ, p. 93). [...] E Nietzsche diz, comenta Jung que ele “ama aquele que destrói: por isso ele prega a guerra” (NZ, p. 93). Sua interpretação, até aqui, vê no anúncio da morte de

Deus destruição e loucura, o que parecia condizer com a chegada da guerra e todas as suas conseqüências.

Para Jung, o pensamento da morte de Deus implica em vir à fala o não-poder do homem. Para ele, Zaratustra, o sem Deus, proclama o anúncio epocal da “morte de Deus e, assim como para Plutarco, Tamo grita: o grande Pan está morto! e num gemido se atira ao mar” (NZ, p. 51). Assim, com esse gemido Nietzsche necessita criar para si um apoio como um “Zaratustra redivivo, como uma espécie de personalidade secundária, uma espécie de alter ego, com o qual ele identificou a sua grande tragédia *Assim Falou Zaratustra*” (PROO, XI, p. 84). Nietzsche, diz Jung, “não era ateu, mas o *seu deus estava morto*. O resultado dessa morte foi uma cisão interior em Nietzsche, e sentir-se obrigado a personificar um outro Si-mesmo em Zaratustra e ainda, em outro momento, em ‘Dioniso’” (PROO, XI, p. 84). [...] A tragédia de *Assim falou Zaratustra* foi “porque o seu deus estava morto, Nietzsche mesmo tornou-se deus e isso acontece porque ele não era ateu. Era uma natureza muito positiva para poder suportar a neurose metropolitana chamada ‘ateísmo’. Aquele para quem “Deus morre” sucumbirá à inflação” (NZ, p. 50-2, p. 113-4)¹⁵. De acordo com Giovanni Rocci, em *La Masquera e l’Abisso* (1999), Jung vê o *Zaratustra*, de Nietzsche, “como uma vibrante confissão do seu mundo profundo, como a história da sua experiência interior e do confronto com os seus demônios internos, com os abismos e as alturas da sua interioridade” (ROCCI, 1999, p. 92). A obra, portanto, traduz-se como um reflexo da vida interior do próprio autor. Poder-se-á questionar um indivíduo que diz, pela boca de Zaratustra, o que Nietzsche disse, e não ter vivido o que diz? Jung escreve no livro *O eu e o inconsciente* (1928): “Individuar-se significa tornar-se um ser singular e entendendo por individualidade nossa mais íntima, última, incomparável e singular peculiaridade, tornar-se si mesmo, atuar o próprio Si-mesmo” (Id., p. 92). Aqui todo escavar e buscar, debaixo de todas as máscaras, nas profundidades psíquicas, significa alcançar e realizar a profundidade do Si-mesmo.

De acordo com Jung, embora Nietzsche tenha perseguido assiduamente essa meta, não pôde alcançá-la, seja porque qualquer coisa de

¹⁵ “What happens to man when he declares that God is dead? Something must happen, because other human beings hold that God lives, declaring by that that they delegate certain of their vital processes into an impersonal sphere which they call God”. [...] “But there is a definite effect which takes place when you declare that God is dead. – Inflation – Of course”.

orgânico interferiu, seja porque no confronto sufocante com o seu próprio inconsciente faltou-lhe a força necessária para a integração desses conteúdos na consciência, ou seja, faltou uma relação positiva com o inconsciente, tendo faltado uma “adesão ao princípio de realidade” (Id., p. 93).

É mais uma vez o problema da sombra que, segundo Jung, Nietzsche não pode aceitar: “Esta é a *hýbris* luciferina de Zaratustra!” (Id., p. 163). Essa mesma inflação que Jung vê em Nietzsche/Zaratustra, ele a vê como o quadro de psicopatologia geral e coletiva, como o diagnóstico de nossa época.

3.8 “Deus como Salvação da Alma” (Selbst) na Psicologia Analítica

De acordo com Jung, a idéia de Deus é uma idéia arquetípica, isto é, quando não é consciente, é inconsciente, sendo uma função psicológica absolutamente necessária, que nada tem a ver com a existência de Deus, pois, segundo o autor, “não pode haver qualquer prova da existência de Deus, o que, aliás, é supérfluo” (EPA, VII, p. 63). O que acontece é que um

impulso ou um complexo qualquer que concentra em si a maior parcela da energia psíquica, obriga o eu a colocar-se a seu serviço, [...] sendo usualmente tão intensa a força de atração exercida por esse foco de energia sobre o eu, que esse se identifica com ele, passando a acreditar que fora ou além dele não existe outra necessidade (EPA, VII, p. 64).

Esse acúmulo de energia em torno de uma paixão ou monomania é o que os antigos chamavam de “deus”. Assim, “os deuses não podem e não devem morrer” (EPA, VII, p. 64). O que é preciso fazer é distinguir o eu do não-eu, ou seja, da psique coletiva e assim “escapar à crueldade da enantiodromia” (EPA, VII, p. 65), isto é, tornar-se aquele que é capaz de diferenciar-se do inconsciente. A *enantiodromia* surge aqui, como uma ameaça inevitável para “qualquer movimento que alcança uma indiscutível superioridade” (EPA, VII, p. 65), porque sua desorganização é tão cega quanto sua organização. Conforme Jung, Nietzsche passou por esse estado no início de sua doença mental, sofrendo, como Zagreu, o estilhaçamento por ter se tornado como deus. Como exemplo de *enantiodromia*, Jung cita “a psicologia de São Paulo e sua conversão ao cristianismo, também a história de conversão de Raimundo Lullo, a identificação com Cristo do doentio

Nietzsche, seu endeusamento de Wagner e sua hostilidade posterior contra ele...” (TP, VI, p. 405-406).

Aquilo que se nomeou *Deus* e designado pela fórmula *bem supremo* significa, como o próprio termo o diz, o valor psicológico supremo. Em outras palavras, “é um conceito ao qual se atribui, ou realmente possui, a maior e mais geral importância na determinação de nossos pensamentos e ações. Na linguagem da Psicologia Analítica o conceito de Deus se confunde com o complexo representativo que, segundo a definição anterior, concentra em si a maior soma de libido (energia psíquica)” (TP, VI, p. 58). A partir dessa perspectiva, o conceito de Deus pode ser diferente nas diversas pessoas, pois, “como se sabe, o valor atuante mais alto da alma humana está localizado bem diversamente. Há pessoas “cujo Deus é a barriga” (Fil. 3,19) e, para outras, ele é o dinheiro, a ciência, o poder, o sexo, etc.” (TP, VI, p. 58), variando conforme a localização do bem supremo e indicando com isso a psicologia do indivíduo.

Salvar-se a si mesmo, tornar-se aquele que se é, isto os deixam, Jung e Nietzsche, como ensinamento de suas obras. Em outras palavras, o que Jung chama de salvação pode ser pensado como união de opostos *ou processo de individuação*, enquanto Nietzsche chama de “redenção” (Z, II, p. 151ss) aquilo que “pode conduzir o homem a tornar-se aquele que se é” (Z, II, p. 126).

Porém, como já se teve oportunidade de acompanhar com Jung, Nietzsche é esta identidade inflacionada, não diferenciada de Zarathustra. Se, porém, lermos o que diz Zarathustra em *A Saudação* (Z, IV, p. 279), ver-se-á que ele aponta para essa não identidade ou, ainda, para um outro modo de ser de tal identidade que não é experimentada no sentido inflacionado indicado por Jung. Zarathustra diz: “Para mim, ou seja, para o ser inexorável que, em mim, guarda silêncio [...] *ainda* pode vir gente melhor, aqueles últimos restos de Deus, ou seja, todos os homens do grande anseio, que não querem viver sem que aprendam de novo a ter esperança, a *grande* esperança!” (Z, IV, p. 283).

Quando Zarathustra refere-se “ao ser inexorável” (Z, IV, p. 283) que, em si, “guarda silêncio” (Z, IV, p. 283) deixa claro a presença dos “dois”, isto é, do algo ou alguém que, “em mim” (Z, IV, p. 283), guarda silêncio. Também Zarathustra aponta para essa distinção em *Do amigo* (Z, I, p. 72): “Eu e mim estamos sempre em colóquio por demais acalorado” (Z, I, p. 72). Jung não chegou em seus *Seminários* a essa parte quatro do *Zarathustra*, o que talvez justifique, em parte, ele não ter

reconhecido a consciência clara que Nietzsche tinha dessas existências de Zaratustra e do “outro”.

Ao longo dos *Seminários*, Jung pressupõe que em Zaratustra, falta a configuração da alma como arquétipo do feminino presente na psique, razão pela qual não pode haver uma integração dos opostos em Zaratustra e, conseqüentemente, em Nietzsche, uma *coniunctio*, porque de acordo com Jung, Nietzsche é Zaratustra. Para Jung o importante motivo da alma desenvolve-se em vários autores, porém quando “um gênio perigoso, FRIEDRICH NIETZSCHE, envolveu-se, e um Zaratustra ergueu a sua voz sem ter como parceiro do diálogo nenhuma mulher sábia” (VS, XVIII/2, p. 1281), isto é, uma voz que, segundo o psicólogo, vinha de um “solteiro atacado por enxaquecas a seis mil pés além do bem e do mal, isso só pode ser sintoma da consternante loucura, que fez aquelas confissões que tanto escandalizaram sua irmã” (VS, XVIII/2, 1281) cujos traços podem ser encontrados em sua história clínica. Essa ausência da configuração da alma, segundo Jung, revela-se como a insaciável procura pela luz, a insaciável procura pela individuação não alcançada. Tal união em Nietzsche/*Zaratustra* não ocorre, segundo Jung, porque para Nietzsche Deus está morto, ou seja, “o seu Deus morreu e a conseqüência desta morte é a *inflação* e o *Superman*” (NZ, p. 44).

A ânsia pela procura da luz, por sua vez, está baseada no pressuposto junguiano do inconsciente como consciência múltipla. Jung traz essa hipótese da existência de múltiplas luminosidades, da alquimia antiga, então denominadas *scintillae* (centelhas). “Essas centelhas eram emanações da *Anima Catholica*, da Alma Universal (alma do mundo) que é idêntica ao Espírito de Deus. As *scintillae* eram também chamadas “sementeiras do futuro”, em outras palavras, *formae rerum essentielles* (formas essenciais das coisas) (ST, V, p. 320). Psicologicamente, a única *scintilla* deve ser considerada como um símbolo do *Sí-mesmo* (ST, V, p. 320). Como exemplo desse símbolo, Jung cita Paracelso, para o qual as *scintillae* são luminosidades germinais que brilham de dentro da escuridão do inconsciente, assim como o sol, pois “o Sol é invisível no homem, mas visível para o mundo, embora os dois sejam um só e mesmo sol”. Da mesma forma diz a Escritura em Mt, 5 – 14: “Vós sois a luz do mundo”. Luz do mundo e fidelidade a terra, afirmação da vida, por sua vez, é o que vem anunciado pela boca de Zaratustra.

Zaratustra saúda o sol e toda a sua trajetória é acompanhada pelo sol e seus contínuos ocasos e alvoradas. Zaratustra anuncia em *Do homem superior*: “Deus morreu; nós queremos, agora, que o super-homem viva” (Z, IV, p. 288). Para que o *Übermensch* viva, o homem, assim como ele tem sido até agora, precisa ser superado. Zaratustra anuncia primeiro a morte de Deus ao povo da praça do mercado, mais tarde a seus discípulos e, finalmente, a alguns poucos “homens superiores”, que ainda “não acompanham o seu passo”, ficando o anúncio a ser ouvido, quem sabe, pelos homens do futuro. Enquanto nas Escrituras Deus morre para salvar o homem, em Zaratustra o homem pode redimir-se a si mesmo, porque Deus está morto. Zaratustra diz em *Da ciência* (Z, IV, p. 302): “Essa *coragem*, finalmente afinada, espiritualizada, essa coragem humana com asas de águia e prudência de serpente, essa coragem, ao que me parece, chama-se hoje:... *“Zaratustra!”*... (Z, IV, p. 304).

Em Jung, salvação da alma não tem o significado que povoa o imaginário popular e, de certa forma, de todos nós, de livrar-se das penas e castigos eternos que a alma viria sofrer no além, no mundo após a morte, na eternidade, e que coincidiria com os méritos morais adquiridos, segundo o modo de vida de cada indivíduo. Na Psicologia Analítica, o sentido de salvação da alma pode ser encontrado nas passagens em que fala de redenção e de seu significado como sendo a libertação da flutuação dos afetos e, conseqüentemente, da tensão gerada pelos opostos, pois “como o sofrimento é um afeto, a libertação dos afetos significa a salvação, sendo seu sinônimo a libertação da ‘tensão dos opostos’, como caminho da salvação que leva gradualmente ao estado de brama” (TP, VI, p. 348). O conceito de brama é tirado por Jung da Filosofia Oriental, em que “Brama é designado como *sat* e *asat*, ser e não-ser, *satyam* e *asatyam*, realidade e não-realidade” (TP, VI, p. 338). A esse estado, a Psicologia Analítica designa Si-mesmo (*Selbst*), que aparece como representação dos opostos, que colidem não apenas na sociedade, mas no indivíduo, sendo que o indivíduo procura uma espécie de “ótimo vital” (TP, VI, p. 323). Essa qualidade de união dos opostos aparece projetada como “Deus mediador, Messias, intermediário, etc.” (TP, VI, p. 323). O Oriente contrapondo-se ao Ocidente coloca sua doutrina psicológica da salvação no campo da intenção humana, retirando a projeção em Deus como salvador, porque, enquanto mantida, “salta aos olhos a infantilidade dessa concepção” (TP, VI, p. 323).

Segundo Nietzsche, a interiorização dos antigos impulsos inibidos e contidos geraram a má-consciência, cujos frutos, por meio da luta do homem consigo mesmo, apontam para um além do homem, um caminho de redenção. Admoestações célebres confirmam esse caminho de individuação ou de salvação como sendo “tarefa essencialmente ética, não se deixar influenciar pelos opostos (*nirdvandva* = livre, imune aos opostos), mas elevar-se acima deles, porque a libertação dos opostos conduz à salvação” (TP, VI, p. 325). Esta idéia é sustentada por Roberto Machado (1999), ao falar do *Zarathustra*, de Nietzsche, quando diz que o “Super-homem é todo aquele que supera as oposições terreno-extraterreno, sensível-espiritual, corpo-alma; é todo aquele que supera a ilusão metafísica do mundo do além e se volta para a terra, dá valor à terra” (MACHADO, 1999, p. 46). Nietzsche insurge-se, em *Além do bem e do mal* e fala não de opostos, mas de seu refinamento, “pois embora a *linguagem*, nisso e em outras coisas, não possa ir além de sua rudeza e continue a falar em oposições, onde há somente degraus e uma sutil gama de gradações...” (ABM, 24).

O significado fundamental é que a morte de Deus e seu renascimento, sua renovação é a tentativa de solução em forma de uma renovação da atitude geral. Daí que “a idéia de um princípio criador universal é uma projeção da percepção do ser que vive no homem” (TP, VI, p. 199) e que coincide com aquela idéia de uma força dinâmica ou criadora que foi denominada libido. Por exemplo, ainda na Filosofia Oriental, a palavra “brama”, que coincide com o “*Selbst*”, significa: oração, fórmula mágica, discurso sagrado, saber sagrado (veda), conduta santa, o absoluto, casta sagrada (brâmanes), deriva de *barth, farcire*, a “inflação”, isto é, “oração”, concebida como “a vontade do homem que procura atingir o sagrado, o divino” (TP, VI, p. 198).

Da mesma forma Giovanni Rocci (1999) comenta as palavras de Nietzsche que dizem que o eu e o Tu não são mais que imagens. “*Essere, temporalità, Volontà di potenza, tutto ciò è rappresentazione. Noi dobbiamo essere uno specchio dell’essere: noi siamo Dio in piccolo*”. (“Ser, temporalidade, Vontade de Potência, tudo isto é representação. Nós devemos ser um espelho do ser: nós somos Deus em miniatura”) (ROCCI, 1999, p. 219). E continua: “Tudo que há em nós de alto ou de baixo deve ser entendido como necessariamente pertencente ao ser do mundo. Não são as *nossas* perspectivas através das quais vemos as coisas; mas são as perspectivas de um ser da nossa espécie, *porém maior: nós vemos em*

imagens o que ele vê” (Id., p. 219). Para Jung esse “*più grande*”, esse “*maior*” é o Si-mesmo, que também pode ser visto como Atman-Braman e que, empiricamente, só pode ser experienciado como um estado ao qual se chega através da “morte de Deus”, estado este decorrente do maior de todos os perigos e, simultaneamente, o único caminho para a salvação da alma, do mistério da união dos opostos pelo processo de individuação.

A noção de “Deus” foi inventada, segundo Nietzsche, como antítese à vida, inventada como uma noção de “além” para desvalorizar o único mundo que existe, “para não deixar à nossa realidade terrena nenhum fim, nenhuma razão, nenhuma tarefa” (EH, Porque sou um destino, 8). Da mesma forma a noção de alma, de salvação da alma “entre convulsões de penitência e histeria de redenção!” (EH, Porque sou um destino, 8), bem como as inversões de *bom* e *mau*, “nisso tudo acreditou-se *como a mora*” (EH, Porque sou um destino, 8).

Zaratustra, porém, embora não fale de salvação da alma, sabe que há no homem um anseio que aponta para além do homem, para algo muito semelhante ao *Selbst* de Jung, pois afirma: “Melhor terias feito dizendo: ‘Inexprimível e sem nome é o que faz o tormento e a delícia da minha alma, e que é, também, a fome das minhas entranhas’” (Z, I, p. 53). Esse anseio aponta também para a libertação do homem, libertação do despeito, do ódio vingativo, do amargor, que conduza o homem para além do homem, assim como ele tem sido até agora, cujo perigo é permanecer numa indiferença resignada, num pessimismo ou cinismo diante de si mesmo, porque “quem realmente ama, ama acima de prêmio e castigo” (Z, IV, p. 263), ou seja, para além de todas as oposições. Por um momento, ainda que não chame isto de salvação da alma, esse amor, que ama acima de prêmio e castigo parece coincidir com o que Jung denomina salvação da alma como união dos opostos, ou *mysterium coniunctionis*.

A ambição máxima que pode ser alcançada está à mão, ensina Zaratustra: “quem deseja tornar-se leve e ave, deve amar-se a si mesmo [...] de um amor sadio e saudável [...] em verdade, não é um mandamento para hoje ou amanhã, o de *aprender* a amar-se a si mesmo. Ao contrário, de todas as artes, é a mais sutil, a mais astuciosa, a última e mais paciente” (Z, III, p. 199). É o tornar-se o que se é pois “o homem é difícil de descobrir e, mais difícil que tudo, descobrir-se a si mesmo” (Z, III, p. 200).

4. “MORTE DE DEUS”: CONTRIBUIÇÕES DE JUNG E NIETZSCHE

Após a apresentação feita, de alguns aspectos das obras de Nietzsche e Jung, retoma-se aqui a contribuição dada por ambos, tanto de Nietzsche para a psicologia de Jung, quanto de Jung, eventualmente, para a leitura da filosofia de Nietzsche. Particularmente, deseja-se retomar o tema da “morte de Deus”, agora como uma contribuição específica do filósofo à psicologia junguiana, entre elas, em Nietzsche, o conceito de *Self/Selbst*, ou Si-mesmo, que foi traduzido por Mário da Silva, no *Zaratustra*, como “o ser próprio”, designado por Zaratustra como “um soberano poderoso, um sábio desconhecido” (Z, I, p. 51); é ele quem “quer criar para além de si” (Z, I, p. 51). Verificar-se-á que, para Jung, Zaratustra mesmo é um símbolo do *Self*, o qual, segundo Jung, também pode ser chamado de “Deus em nós” (EPA, VII, p. 397). O conceito de *enantiodromia*, de Heráclito, será retomado, como citado por Nietzsche:

Quanto mais fortemente um homem desenvolve seu instinto, tanto mais é atraído a *precipitar-se no seu oposto*. Vale dizer: “Demonstrar a necessidade de que, a um consumo sempre mais econômico de homem e humanidade, a uma ‘maquinaria’ sempre mais firmemente intrincada uma na outra de interesses e rendimentos, pertence um contra movimento. A isto eu denomino como separação de um excedente de luxo da humanidade: nela deve vir à tona um tipo mais forte, mais elevado, o qual tem outras condições de emergência e de conservação que aquelas do homem mediano. Meu conceito, minha alegoria para esse tipo é, como se sabe, a palavra *Übermensch*”. (KSA XII, 10 [17]) .

Ponto de vista também corroborado por Jung: “Tudo que existe se transforma em seu contrário” (DI, VIII, p. 790).

Curiosamente, percebe-se que ambos, Jung e Nietzsche, apontam indícios de um “para além” dos opostos, seja no caminho de individuação como “tarefa essencialmente ética não se deixar influenciar pelos opostos, mas elevar-se acima deles” (TP, VI, p. 325), seja em *Para além de bem e mal* quando, nas palavras de Roberto Machado (1999), ao falar do *Zaratustra*, diz que “Super-homem é todo aquele que supera as oposições” (MACHADO, 1999, p. 46). O convite Para o qual Nietzsche nos impele é para “além do homem” numa expectativa de que surja um tipo mais elevado de homem: o homem individuado de Jung.

A questão central abordada tanto na psicologia de Jung quanto na filosofia de Nietzsche é a *totalidade*, entendida na perspectiva da conjunção dos opostos. A experiência dessa totalidade é citada por Jung como sendo uma vivência “inteiramente estranha ao nosso tempo, mas que hoje seria mais necessária que em qualquer outra época anterior. É evidente que este é o principal problema com que se confronta a arte da psicoterapia contemporânea” (PP, XVI, p. 267). A essa crise da cultura moderna Nietzsche chamou niilismo, sendo a *décadence* uma expressão da fragmentação e da unilateralidade da alma moderna. Jung denominou *processo de individuação* à busca pela cura da dissociação, processo que requer a integração mútua de consciente e inconsciente, quando então um novo equilíbrio é encontrado, surgindo para além de consciente e inconsciente, um terceiro, isto é, um novo centro da personalidade: o Si-mesmo (*Selbst*).

O Si-mesmo “tem o caráter de algo que é um resultado, uma finalidade atingida pouco a pouco e através de muitos esforços” (EPA, VII, p. 228). Jung afirma que o Si-mesmo pode ser sentido como algo irracional e indefinível em relação ao qual o *eu* não se opõe nem se submete, mas simplesmente se liga, girando por assim dizer em torno dele como a terra em torno do sol – chegamos à meta da individuação, sendo que o *eu* individuado sente-se como objeto de um sujeito desconhecido e de origem superior (EPA, VII, p. 228).

Ambos, Jung e Nietzsche usam expressões como: “síntese dos opostos” e “tensão dos opostos” (DIXON, 1999, p. 5) intercambiavelmente, lembrando que síntese é o resultado da *tese* e da *antítese*. Ambos compreendem como sinônimo da conjunção dos opostos a totalidade, a qual implica uma mudança de atitude. Ao nascimento dessa nova atitude Jung denominou “função transcendente”. Neste sentido, segundo Dixon, a “função transcendente” de Jung é idêntica ao conceito de “extra-moral” de Nietzsche, quando transcende a tradicional dicotomia de *um ou outro*. Transformação através da “união dos opostos é o que Nietzsche chama de “*self-overcoming*” (Id., p. 6) – superar a si-mesmo. Em *Zaratustra*, diz Nietzsche: “Nele todos os opostos se fundem numa nova unidade” (EH, Assim Falou Zaratustra, 6). Assim, por exemplo, diz o Profeta: “Como não teria a alma que mais ama a si mesma, em que todas as coisas têm suas correntes e contracorrentes e preamar e baixa-mar; oh! como a *alma mais excelsa* não teria os piores parasitas?” (Z, III, p. 19).

Ao expressar seu pensamento como experiência viva dos opostos, Nietzsche é mal compreendido por Jung, que o acusa de “imoralista”, “irracionalista”, “ateísta” e “niilista” ou, ainda, aquele para quem o “*seu Deus está morto*” (NZ, p. 50-2, p. 113-4). Nietzsche não é compreendido como gostaria de ser. O que o filósofo faz é revestir esses conceitos com novos significados. Ele afirma: “Todo espírito profundo necessita de uma máscara; mais ainda, ao redor de todo espírito profundo cresce continuamente uma máscara, graças à interpretação perpetuamente falsa, ou seja, *rasa*, de cada palavra, cada passo, cada sinal de vida que ele dá” (HH, 40). Nesse jogo entre os opostos, ao se dizer “eu sou o primeiro *imoralista* e com isto sou um destruidor *par excellence*” (EH, Porque ou um destino, 4), Nietzsche diz que deviam lhe ter perguntado quem é *Zarathustra* em sua boca, pois o Zarathustra persa “*criou o mais fatal dos erros, a moral; em consequência, deve ser também o primeiro a reconhecê-lo porque o negar e o destruir são condições para o afirmar*” (EH, Porque sou um destino, 4).

Jung parece não compreender Nietzsche quando o interpreta como “o *campeão do dionisismo* no sentido de uma tendência fatal para o irracionalismo” (DIXON, 1999, p. 7), entendido como uma personalidade patológica. É quando Jung diz:

Nietzsche não viveu esse instinto, esse instinto animal de vida. Podemos acusá-lo de ter praticamente negado o seu instinto animal? Sem dúvida, ele próprio não concordaria com tal acusação. E até poderia nos provar, sem dificuldade, que viveu o instinto em seu sentido mais elevado. Como é possível, perguntamo-nos surpresos, que a natureza instintiva do homem o tenha justamente afastado do convívio dos homens, relegando-o ao mais absoluto isolamento, defendido pelo nojo do contato com o rebanho? (EPA, VII, p. 24).

Mas, continuará Jung, “não existe unicamente o instinto de *conservação da espécie*, existe também o de *autoconservação*, e é sem dúvida deste último instinto que Nietzsche nos fala, isto é, da *vontade de poder*” (EPA, VII, p. 24).

Para Jung a vontade de poder da qual trata Nietzsche conduz à *hybris*, assim como quem

discorda a fundo das linhas básicas do cristianismo, também abre mão da proteção que o mesmo proporciona. *Rende-se forçosamente à alma animal*. É o momento do delírio dionisíaco, a revelação subjugadora da ‘besta louca’, que se apodera do incauto, que assim subjugado torna-se um herói ou um deus, com uma grandeza muito acima do humano.

Sente-se como se estivesse a “6 mil pés além do bem e do mal” (EPA, VII, p. 24).

Dirá Jung que nesse caso há uma identificação com a sombra. Embora se possa inferir a compreensão por Jung em vários aspectos, há muito da filosofia de Nietzsche na psicologia daquele. Assim também ambos, Nietzsche e Jung, eram, igualmente, intensamente religiosos, diz Dixon. Foi ao dizer: “Deus está morto” em *Assim Falou Zaratustra* que, em Nietzsche, essa consciência religiosa atingiu seu mais alto grau de expressão, o ateísmo. Da mesma forma, ao falar da reavaliação dos valores, estava dizendo com outras palavras o mesmo que Jung chamou de *processo de individuação*, isto é, um processo de integração de si mesmo que, “ao reconhecer e afirmar os aspectos opostos de suas naturezas – entre o racional e o irracional, consciente e inconsciente, bom e ruim, homem e mulher – juntos transcendem a dicotomia e vêm a ser transformados no processo – com um alto nível de consciência moral e espiritual” (DIXON, 1999, p. 10). Isso ocorre desde que seja respeitada a natureza instintiva do homem, a qual Nietzsche propõe continuamente e que Jung critica como não tendo sido vivida pelo filósofo, mas que vivê-la é a condição para a conjunção dos opostos que chamou “salvação da alma”. Diz Jung: “O homem moderno acaba perdendo de vista a sua natureza instintiva originária, substituindo sua verdadeira essência pela visão que projeta de si mesmo” (PT, X, p. 558), no sentido de uma consciência alienada e “desenraizada de sua base instintiva, ou seja, a cisão que leva ao conflito inevitável entre consciência e inconsciente, espírito e natureza, fé e saber” (PT, X, p. 558). De acordo com Jung, nesse tipo de situação o que acontece é “de início uma pura inversão: o que está abaixo vai para cima, a escuridão ocupa o lugar da luz e, como isso sempre se dá de maneira anárquica e turbulenta, a liberdade do oprimido “libertado” precisa ser necessariamente restringida” (PT, X, p. 558). Como que contradizendo a si mesmo, Jung vê Nietzsche como um “exemplo clássico” da “ampliação da consciência”, isto é, “o encontro de Nietzsche com Zaratustra” transformou-o de “aforista crítico em poeta trágico e profético” (AIC, IX/1, p. 216). O que Jung está chamando de ampliação da consciência é a conscientização de “um alargamento que emana de fontes internas” (AIC, IX/1, p. 215). Diz-se contradizendo porque esse alargamento da consciência é próprio de um processo de individuação bem sucedido.

De modo semelhante, segundo Dixon, (1999, p. 11), a “inteira filosofia de Nietzsche é um contramovimento às condições que ele chama de

niilismo, o qual ele foi o primeiro a prever e a diagnosticar”. Ao prever e diagnosticar o niilismo, Nietzsche propõe a “reavaliação de todos os valores” (Id., p. 11), mas, insiste, “não com belas palavras ou com uma simples reflexão socrático/racional ou ainda uma instrospecção intelectual. Isto requer um radical exame de si mesmo – radical no sentido original da palavra” (Id., p. 11). Para isso Nietzsche nos convida a “descer até nossas últimas profundezas”, pois a reavaliação dos valores é uma jornada para o *centro*, o lugar da transformação criativa” (Id., p. 11). Como uma confirmação de suas palavras, em uma carta ao Barão de Gesdorff, datada de junho de 1883, Nietzsche escreve:

Eu tenho já atrás de mim um largo e rigoroso ascetismo do espírito, ascetismo que professei voluntariamente e que nem todos os homens puderam exigir de si próprios. – O meu *Zarathustra* que te enviarei esta semana, revelar-te-á a elevação do vôo da minha vontade (DT, 1944, p. 125).

A reavaliação dos valores ou a transvaloração de todos os valores é decorrente do niilismo e, conseqüentemente, da morte de Deus sendo o niilismo o grande perigo da civilização. Depois de ter tentado refugiar-se no além, toda interpretação da moral termina no niilismo, o qual é “a rejeição radical dos valores, do sentido, do desejável” (DIXON, 1999, p. 11)). É numa “interpretação *perfeitamente determinada* que está o niilismo” (Id., p. 11). Assim, diz Nietzsche aos interpretadores e apregoadores da moral: “Verdadeiramente vocês entendem da arte contrária à alquimia, a desvalorização do que é valioso! Não seria tempo de falar a respeito da moral, como mestre Eckhart: “Peço a Deus que me livre de Deus”? (GC, 292).

Jung, por sua vez, sem usar a expressão niilismo, aponta a morte de Deus (ou o seu desaparecimento) como um símbolo universal que se repete sempre como um “processo típico da alma” (PROO, XI, p. 149), a perda do valor supremo que dá vida e sentido às coisas. O que sei, diz Jung, é o que o sabe grande número de pessoas, que “estamos numa época ou de morte ou de desaparecimento de Deus” (PROO, XI, p. 149). Como exemplo, Jung sugere a comparação ao mito cristão, que diz:

Ele não foi encontrado onde seu corpo havia sido depositado. O ‘corpo’ corresponde à forma externa visível da versão até então conhecida, mas passageira, do valor supremo. O pequeno número de pessoas que vê o

Ressuscitado é uma prova de que não são poucas as dificuldades com que se tropeça quando se aspira a reencontrar e a reconhecer o valor transformado (PROO, XI, p. 149).

O valor transformado e o processo de transformação ao qual Nietzsche designa como Reavaliação dos Valores, Jung, como já foi dito, designa como *Processo de Individuação*. Não prometo com isto, diz Nietzsche, melhorar a humanidade. “A realidade foi despojada de seu valor, seu sentido, sua veracidade, na medida em que *forjou* um mundo ideal. O ‘mundo verdadeiro’ e o ‘mundo aparente’- leia-se: o mundo *forjado* e a realidade o que levou a humanidade a adorar os valores inversos” (EH, Prólogo, 12).

O filósofo, porém, prenuncia o maior dos acontecimentos recentes, o “fato de que ‘Deus está morto’ de que a crença no Deus cristão perdeu o crédito” (GC, 343), cujas primeiras conseqüências são, *para o homem*, não como se poderia esperar, tristes e sombrias, mas, sim,

uma espécie de luz, de felicidade, de alívio, contentamento, encorajamento, aurora. De fato, *nós*, filósofos e ‘espíritos livres’ ante a notícia de que ‘o velho Deus morreu’ nos sentimos como que iluminados por uma nova aurora, nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa – novamente é permitida toda a ousadia de quem busca o conhecimento (GC, 343).

Por outro lado, para os outros, isto é, para os espíritos não livres Jung fala que, “paralelamente à decadência da vida religiosa, o número de neuroses vai aumentando consideravelmente” (PROO, XI, p. 514) mostrando uma “ausência inquietante de equilíbrio” (PROO, XI, p. 514). Afirma o psicólogo que o homem moderno – não importa a que religião pertença - “perdeu a proteção dos muros da Igreja – a vida se tornou mais rápida e intensa. Nosso mundo é inundado por ondas de inquietação e medo” (PROO, XI, p. 84). Isso significa que, com a morte de Deus, “o homem ver-se-á despojado de todos os dispositivos de segurança e meios de defesa espirituais que o protegem contra a experiência imediata das forças enraizadas no inconsciente que esperam a sua libertação” (PROO, XI, p. 85).

O problema fundamental é, em última instância, o problema do valor da vida, da religiosidade, pois, diz Nietzsche: “Aquilo que assombra, na religiosidade dos antigos gregos, é a exuberante gratidão que ela irradia – é uma espécie muito nobre de homem, a que *assim* se coloca perante a vida e a natureza! Mais tarde,

quando o populacho atinge a preponderância na Grécia, o *medo* prolifera também na religião; o cristianismo se preparava” (ABM, 49).

Ao longo dos *Seminários*, Jung deixou transparecer continuamente a suposta identidade entre Nietzsche e Zaratustra, bem como apontou o *Übermensch* (lido como *Superman*) como a conseqüência da morte de Deus e, com isso, a emergência da *hybris luciferina* de Zaratustra e de toda a civilização. Viu ainda no filósofo “sem menosprezar sua importância que, ele foi uma personalidade mórbida” (EPA, VII, p. 23/24). Comenta Jung que: “O par de amigos distorcidos pela inflação na figura de Nietzsche e Zaratustra está diante de nossos olhos e nos alerta dos - *perils of the soul* – e à periculosidade e ambigüidade dos deuses” (AIC, IX/1, p. 254). Com isso, parece que viu um dos lados, que de fato pode acontecer como decorrência da morte de Deus quando se mantém uma visão unilateral da experiência.

Confundir o personagem Zaratustra, o “profeta”, com o autor, parece implicar uma visão de Jung anterior a como ela o seria a partir de uma “segunda inocência”, como o diz Nietzsche. O psicólogo de Zürich, embora já estivesse de posse do conhecimento teórico, ainda não o tinha como experiência. Também como psiquiatra e tendo conhecido a irmã de Nietzsche, foi profundamente influenciado por sua história pessoal, deixando a dimensão filosófica do seu pensamento em um segundo plano, focando por isso, com especial ênfase, a patografia do filósofo. É fato, porém, que Jung entendeu a “morte de Deus” também como a grande possibilidade, para alguns indivíduos, de conhecerem a si mesmos (como resultado do *processo de individuação*) e é essa, sem dúvida a maior contribuição de Nietzsche para a sua Psicologia Analítica.

É possível ver como Jung viu, se Nietzsche estivesse falando a partir de uma “*inocência ingênua*”, uma insciência, um não saber, ignorante e cego, que é de fato o que predomina na civilização. Pode-se discordar de Jung em muitos pontos, entre eles o fato de que, na própria obra *Assim Falou Zaratustra*, percebe-se em várias passagens, que já foram assinaladas, que há sim uma identidade, mas é, por assim dizer, uma segunda identidade, semelhante a uma “*segunda inocência*”, citada por Safranski como a “primeira espontaneidade do que é vivo: *Inocência é criança e esquecimento, um recomeçar, um jogo, uma roda que gira por si, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim*” (2001, p. 254).

O que se fará rapidamente aqui, pois isto pode vir a ser desenvolvido em trabalhos futuros, é comentar justamente a questão da identidade. Para Nietzsche alguém é artista, “é ator pelo fato de ter uma percepção à frente dos outros homens: o que deve ter efeito de verdade não pode ser verdadeiro” (CW, 8, 26). Comentando sobre a arte Nietzsche, diz estar “à frente dos psicólogos todos” por “ter um olhar mais agudo para a difícil e insidiosa espécie de *inferência regressiva*, na qual se comete a maioria dos erros – a inferência que vai da obra ao autor, do ato ao agente, do ideal àquele que dele *necessita*, de todo modo de pensar e valorar à *necessidade* que por trás dele comanda” (NCW, Nós Antípodas, 60). O filósofo completa sua reflexão apontando para uma não identidade de artista e obra: “O grande estadista, o conquistador, o descobridor está disfarçado, escondido em suas criações, até um ponto irreconhecível: a obra, a do artista, do filósofo, só ela inventa quem criou, quem a teria criado...” (NCW, O Psicólogo toma a palavra, 69).

A visão de Jung, sobre a filosofia de Nietzsche, especialmente em seu *Assim Falou Zaratustra*, está profundamente sustentada pela questão de uma identidade, porém, baseada em uma insciência – a *hybris luciferina*, o que nos faz pensar a inferência acima relatada por Nietzsche.

A questão da identidade é demasiado complexa e o próprio Jung busca abordá-la por meio do processo de individuação, o caminho da diferenciação, o caminho inicial como um começo, mas, ao longo do processo, o que se verifica é que da diferenciação brota uma nova unidade, a conjunção dos opostos pela *função transcendente*. A essa nova unidade Jung denomina, *mysterium coniunctionis*. É essa segunda unidade o que Jung insiste que Nietzsche não pode alcançar, pois nele estaria faltando a configuração da anima, configuração esta designada como a representação do feminino ou, ainda, como a personificação feminina do próprio inconsciente à qual pertencem certos estágios, sendo o último deles representado por Sofia, a própria sabedoria. Mas é com ela que Zaratustra dialoga ao longo de muitas dissertações, como por exemplo em *Do grande anseio* (Z, III, p. 228). Excesso de lucidez? Excesso de clareza? Se se pode medir a sabedoria de alguém por seus frutos, o que se experimenta do *Zaratustra*, de Nietzsche, são frutos de sabedoria e não os frutos podres da demência.

É provável que na época dos *Seminários* essa temática, a da identidade, ainda não tivesse sido amplamente construída por Jung, posto que ele mesmo parece que ainda não havia chegado a essa experiência. Entende-se que a

partir de um processo gradativo de clareza da consciência, o que já havia em Nietzsche/Zaratustra, é nessa segunda união que se dá a identidade de Nietzsche/Zaratustra, e, neste sentido, “quem” está presente é e não é mais o Dr. Nietzsche. É uma personalidade mais ampla, uma “consciência divina”, como tentou intuir Jung, e achou que “era demais” concordar com isto, optando por diagnosticá-la como megalomania. Nietzsche por certo não concordaria com nenhuma dessas visões, elas seriam ainda conceitos identitários, congelados, que tentam mumificar o devir. Necessidades humanas, dirá Nietzsche. O homem necessita construir um mundo de identidades, mesmo que não existam entidades, ele precisa delas para conservar e expandir suas forças.

Assim, “morte de Deus” para Nietzsche/Zaratustra traz como conseqüência o nada, o vazio de sentido, o niilismo, condição da possibilidade do nascimento da própria personalidade ou, quem sabe, da ressurreição de Deus, na figura do Si-mesmo, ou, ainda, *nada*, apenas o devir.

Para se compreender esse *processo* do tornar-se quem se é, foi preciso recorrer às origens da idéia de culpabilidade e de castigo e à valoração dada a esses valores é que o mantém contaminado, fundamentalmente, pela moral cristã. O que Nietzsche designa por moralidade, como foi dito, é o “*sentimento de costume*” (A, I, 19) o qual representa experiências passadas do homem, sendo que não dizem mais respeito a elas, mas “sim à idade, santidade, indiscutibilidade do costume” (A, I, 19), e *por isso* Deus *tem que* morrer. Só com a “morte de Deus” o homem pode resgatar o homem, só conhecendo sua inocência até as raízes pode transpô-la, atravessar a ponte que leva o homem para o além do homem, entendido em suas muitas perspectivas.

De acordo com o pensamento de Nietzsche, já não a partir do *Zaratustra* mas sim, um pouco mais tarde, em *Aurora*, tem-se: “nós homens de hoje, vivemos numa época muito pouco moral; o poder do costume está espantosamente enfraquecido...” (A, I, 9). E ao falar de costumes, está falando de uma maneira *tradicional* de agir e avaliar e não, como se poderia supor, de uma crítica da moral, somente. “Em coisas nas quais nenhuma tradição manda, não existe moralidade” (A, I, 9). Assim, “o homem livre é não-moral porque em tudo quer depender de si, não de uma tradição em todos os estados originais da humanidade, mau’ significa o mesmo que ‘individual’, ‘livre’, ‘arbitrário’, ‘inusitado’, ‘inaudito’, ‘imprevisível’” (A, I, 9) Afinal, pode-se deduzir, que o ateuísta, o não-teuísta, isto é, alguém que não segue

nenhuma tradição religiosa, nos moldes como ela é ditada pelo sacerdote ascético ou pelo costume, é aquele que segue a si mesmo. Nesse sentido, Nietzsche faz uma alusão ao *ateísmo*, que é idêntico a uma *segunda inocência*. Alude, mas não explicita. Oculta, baixando o véu, do recém revelado.

O filósofo explica que só então podem abrir-se os “escuros propileus da salvação cristã” (A, I, 9), porque só agora pode ter efeito a promessa de uma *segunda inocência* e, ironiza - póstuma! Naturalmente está, mais uma vez, fazendo referência à afirmação da vida como o contramovimento que oferece ao niilismo uma reavaliação de todos os valores, na linguagem de Dixon, uma transvaloração de todos os valores, como é dito em outras traduções. A reavaliação de todos os valores é um dos pontos centrais de toda a obra do filósofo, juntamente com a afirmação da vida e o ideal do *Übermensch* em *Zarathustra*. Diz Nietzsche: “O ideal do homem mais exuberante, mais vivo e mais afirmador do mundo, que não só aprendeu a se resignar e suportar tudo o que existe e é, mas deseja tê-lo novamente, *tal como existiu e é*” (ABM,56); “quero ser, algum dia, apenas alguém que diz sim!” (GC, 276). E conclui: “O mundo é perfeito”- assim fala o instinto dos intelectuais, o instinto que diz sim: a imperfeição, o abaixo-de-nós de qualquer espécie, a distância, o *pathos* da distância – os homens mais espirituais encontram felicidade onde os outros deparariam com a sua ruína” (AC, 57).

O ponto de vista de Jung, embora designado freqüentemente como filosófico é, naturalmente, o ponto de vista psicológico e, como tal, empírico, uma vez que quer se ater fiel ao material proporcionado pela experiência, pois “como reflexo do mundo e do homem, a alma é de tal complexidade que pode ser observada e analisada a partir de um sem-número de ângulos” (DI, VIII, p. 283). Dada a necessidade de enquadrá-la para fins de observação empírica, torna-se necessário distinguir entre vários grupos e fatos psíquicos, e o modo como parece a consciência fluir em torrentes para dentro de nós, vindo de fora sob a forma de *percepções sensoriais*. Assim, tudo é transmitido pela psique: traduzido, filtrado, alegorizado, desfigurado e mesmo falsificado. A psique é constituída *essencialmente* de imagens, sendo essa uma realidade da alma, que é válida em si mesma. Por exemplo: a ciência nunca descobriu um Deus e a crítica epistemológica prova que é impossível o conhecimento de Deus; mas eis que surge a alma com a afirmação da experiência de Deus. “Deus é um dado psíquico da experiência imediata. Se assim não fosse nunca se poderia falar de Deus” (DI, VIII, p. 338). Para que esse dado da

experiência imediata possa ser traduzido para alguma forma de linguagem e interpretação, essa parte desconhecida da alma foi designada *inconsciente*, termo do qual se apropriou Jung, desdobrando-o, ainda, em inconsciente pessoal e inconsciente coletivo - expressando-se *simbolicamente*.

O inocente em Jung é necessária e amplamente inconsciente e, com isso, caótico, confuso, *doente*, enquanto que para se chegar a uma *segunda inocência*, termo não propriamente utilizado por Jung, mas dito em outras palavras, transformado, individuado, aquele que se tornou livre, tornou-se si mesmo, é preciso que ocorra um processo de *transformação*, o qual decorre obrigatoriamente de uma transformação da energia psíquica, da força com que lutam entre si os instintos e os afetos dentro do homem. Tais *fatores dinâmicos*, concebidos também como potências, espíritos, demônios, deuses, leis, idéias, ideais ou qualquer outra denominação que o homem lhes atribua, devem sua existência a um fator que Rudolf Otto designou "*numinoso*". Jung procura deixar claro que utiliza o termo religião como uma atitude do espírito humano, que pode ser qualificada como uma *consideração e observação cuidadosas* desses citados fatores dinâmicos, que virá a denominar mais tarde como *arquétipos*. Nesse caso, não está tratando de modo nenhum com algum tipo particular de confissão religiosa, embora conclua que foram elas, originalmente experiências, que cristalizadas e dogmatizadas enrijeceram dentro de uma construção mental inflexível e de valor afetivo. No entanto, diz Jung, sem dúvida alguma não só Buda, Maomé, Confúcio ou Zaratustra constituem fenômenos religiosos, igualmente Mitra, Cibele, Átis, Manes, Hermes e muitas outras religiões exóticas. Desconstruir essas aparentes petrificações e recriar, com isso, o fluxo e o vigor da vida que elas ocultam, eis hoje o trabalho do 'novo psicólogo'. Fatores externos denominados 'costume', 'bom nome', 'opinião pública', 'respeitabilidade', tornam o homem envergonhado e humilhado diante de si mesmo, ocultando, até mesmo de si, confessar certas coisas, o que o deixará cada vez mais à mercê de uma moralização dos costumes, uma vez que 'toda neurose é acompanhada por um sentimento de desmoralização' (PROO, XI, p. 12). e que, nessa mesma medida, ele perde a confiança em si mesmo, ou seja, na proporção da sua neurose, da sua falta de sentido. Nessa "feliz inconsciência" e como que dormindo sobre um vulcão, o homem converte-se em uma partícula da massa e, como tal, desce inconscientemente a um nível moral e intelectual inferior, que

permanece sob o limiar da consciência, a “sombra”. Neste sentido, a moral pode ser entendida, também, como a sombra de Deus” (O’KANE, 1999).

Em nome de certas confissões religiosas, diz Jung, foram construídos muros de proteção em torno do homem que, ao necessitar confrontar sua experiência interior, vem derrubando alguns desses muros, sem amparos de guias ou dogmas, o que é o caso de católicos e protestantes, principalmente, indivíduos que alimentam uma “inclinação secreta ou manifesta para o ateísmo” (PROO, XI, p. 34), posto que o absolutismo da Igreja Católica parece exigir uma negação igualmente absoluta. Outra vez Jung, está se referindo a Nietzsche. A uma religião degenerada e corrompida pelo mundanismo e pelos instintos do vulgo não resta senão um sentimentalismo religioso que substitui o *numinoso* da experiência, o que significa que uma religião desse tipo não representa uma ajuda, nem sequer produz qualquer efeito moral. O indivíduo é deixado a sós consigo mesmo e com seu sofrimento. Esse sentimento de a sós-consigo-mesmo também pode conduzir ao conceito fundamental de Jung, qual seja o *Selbst*, experimentado como consequência da “morte de Deus”.

A grande contribuição de Jung, ao analisar o *Zarathustra*, de Nietzsche, é ter agregado à Psicologia Analítica o simbolismo profundo contido nessa obra, por meio de um método comparativo com as religiões e mitologias de várias épocas.

4.1 Pressuposições filosóficas e o caráter peculiar da leitura de Jung da filosofia de Nietzsche

A psicologia de Jung, com base no pressuposto filosófico das oposições, aponta para a conclusão de que é “esta tensão dos opostos a condição para o crescimento da humanidade” (DIXON, 1999, p. 281). Para Jung, “a estrutura polarizada da psique, objeto da experiência imediata, é um fato” (AIC, IX/1, p. 264). Essas oposições serão designadas em sua psicologia como consciente e inconsciente, e poderão representar outros muitos pares de opostos, entre eles o dionisíaco e o apolíneo. Mas para falar das tensões das oposições Jung utilizará o símbolo (HARTMANN, 2005). É o símbolo quem fará o papel de quem “une os

opostos”, cuja união Jung designará por função transcendente e que Nietzsche designará por para além de. Para se falar de união dos opostos precisa-se falar de símbolo.

Uma interpretação simbólica coincide com um evento simbólico, sendo que não se dá um sem o outro e, devido a isto, o símbolo é transformador, isto é, muda o horizonte do intérprete, quer dizer, “o símbolo é um acontecimento “*Ureinfall*”, simultaneamente evento, dissolução, intuição originária e transformação” (Id., p. 90). O símbolo se oferece como uma perspectiva unificante, mas a sua energia provém do conflito. Em Nietzsche’s *Zarathustra*, Jung reconhece que na grande confusão entre os povos “eles estão repletos e um reconhecimento do símbolo é revelado então como a verdade, a nova base da consciência; o alemão tem *Weltanschauung* (mundivisão) que o expressa” (NZ, p. 975).

O símbolo ocorre como simultaneidade de compreensão e ultrapassamento; a imagem simbólica é, portanto, sinal de uma mudança já iniciada e, ao mesmo tempo, representação de uma ligação que desfaz e de uma perspectiva que se abre. Integração e diferenciação caracterizam o *Verstehen*, a “compreensão” que Jung distingue do que Giacóia Jr. (2004) apresenta em *Nietzsche como psicólogo*, como “primado da consciência” e que significa “reconhecer no material inconsciente uma posição e um ponto de vista opostos à consciência, isto é interpretar “finalisticamente” esta oposição como manifestação de uma transformação em ato, de uma mudança em direção a uma nova visão de mundo, não apenas derivada da antecedente, mas da dissolução da precedente. Significa, em outras palavras, reconhecer a subjetividade como o cenário possível de um confronto entre forças opostas, confronto destinado a romper a unilateralidade de um ponto de vista consciente” (DIXON, 1999, p. 93). De qualquer forma não é suficiente, sustenta Jung, ver no símbolo apenas a representação estética das manifestações do inconsciente, mas aponta para a contínua construção do significado que surge pela tensão e pelo conflito. A individuação é, assim, uma contínua atividade de diferenciação entre o eu e o inconsciente e, simultaneamente, uma integração das várias tendências complexuais na consciência. É daqui que surge o postulado junguiano do *Selbst* como uma configuração originária virtualmente unitária, dado que uma dissociação ameaça continuamente essa “unidade, que não coincide com o eu, mas com um possível equilíbrio na multiplicidade” (NZ, p. 935). O *Selbst* “é ao mesmo tempo um conceito e uma meta

virtual (NZ, p. 983), um “existente não-existente” (NZ, p. 419) mas é, sobretudo, “o princípio criativo no qual têm origem simultaneamente o mundo e a psique” (NZ, p. 139, 289, 325, 978). O *Selbst* é “o campo onde jogam os deuses, o lugar ou a forma na qual o drama divino, a transformação do deus, é representado” (NZ, p. 725). E Jung, conclui: “O *Superman* é realmente o *super* homem, para além de e acima do homem, e isto é o *Self*” (NZ, p. 725).

Ao desenvolver o tema do símbolo, em torno do *Selbst*, em sua representação cristã, Jung aponta para a existência do dogma, sugerindo que a eficácia do dogma não repousa, porém, de modo algum na realidade histórica, que é única, mas em sua natureza simbólica, em virtude da qual é expressão de um pressuposto anímico relativamente ubíquo, que independe da existência do dogma. Logo, existe um Cristo “pré-cristão”, bem como um Cristo “não-cristão”, na medida em que se trata de uma realidade anímica existente por si mesma” (PROO, XII, p. 253).

Como símbolo do *Selbst*, Cristo, a figura do Anthropos ou do Poimen pode aparecer “no homem moderno, isento de pressupostos religiosos, uma vez que está presente em sua própria psique” (PA, XII, p. 253). Isto significa para Jung que o lugar da divindade hoje “acha-se ocupado pela totalidade do homem” (PROO, XI, p. 139) - o *Selbst* - o que designa a soma de seus aspectos conscientes e inconscientes. Jung considera um erro lamentável que sejam tomadas as suas observações acerca da idéia da existência de Deus como uma espécie de demonstração. Sugere que suas idéias demonstram somente “a existência de uma imagem arquetípica de Deus” (PROO, XI, p. 102), mas que, como a experiência desse arquétipo, tem freqüentemente “a qualidade de *numinoso*, cabe-lhe a categoria de experiência religiosa” (PROO, XI, p. 102).

É nesse sentido de experiência religiosa que a ascese, convertida em ideal ascético, bem como a moral, convertida em moral dos costumes ou moral cristã, induzida por sua interpretação e necessitada de uma transvaloração, cada qual de modo mais rigoroso e profundo, pode conduzir o homem para além do homem e, ao mesmo tempo, mantê-lo aprisionado como escravo de uma “inocência original”, de um “pecado original”, de uma “culpa original”, como que crucificado no próprio paradoxo. Nietzsche propõe essa passagem pela ponte da transvaloração de todos os valores, enquanto Jung o faz de modo lento e gradativo, o adentrar-se ao interior do homem para encontrar o Homem Interior, para que a *falta* que foi um dia

suprida pelos *ideais ascéticos (dos males o menor)* seja hoje preenchida com a autonomia, no sentido da auto-afirmação de si mesmo, da liberação da culpa e do sentimento de ter encontrado um *sentido* no não sentido, por meio de uma vida simbólica. Nietzsche afirma ter sido o primeiro a ter visto a verdadeira oposição, “o instinto *que degenera*, que se volta contra a vida com subterrânea avidez de vingança (o cristianismo, a filosofia de Shopenhauer, em certo sentido já a filosofia de Platão, o idealismo inteiro, como formas típicas) em contraste com a mais elevada percepção: o mais radiante, mais exaltado-exuberante, Sim à vida” (EH, O nascimento da tragédia, 2).

Nietzsche diz que “compreender tudo isto pode causar dores profundas, mas depois há um consolo: elas são as dores do parto” (HH, 107). Tudo poderá compor a experiência para saber se a humanidade “pode se transformar de moral em sábia” (HH, 107).

4.2 Contribuição de Nietzsche no aprofundamento psicológico da questão “morte de Deus”

No texto *Dos desprezadores do corpo* (Z, I, p. 51), em Zaratustra, encontra-se possivelmente uma das maiores contribuições da filosofia de Nietzsche à psicologia de Jung nos conceitos de Eu e *Selbst*. “Eu, dizes, e ufanas-te desta palavra” (Z, I, p. 51). E continua Zaratustra: “instrumentos e brinquedos são os sentidos e o espírito; atrás deles acha-se, ainda, o ser próprio. O ser próprio procura também com os olhos dos sentidos, escuta também com os ouvidos do espírito” (Z, I, p. 51). O ser próprio, corresponde ao Si-mesmo junguiano, enquanto que o eu, corresponde ao ego junguiano. Diz Zaratustra: “O teu ser próprio ri-se do teu eu e de seus altivos pulos” (Z, I, p. 51). O ser próprio de Zaratustra é um “soberano poderoso, um sábio desconhecido aquele que diz ao eu: Eu sou as andadeiras do eu e o insuflador dos seus conceitos” (Z, I, p. 51). O ser próprio é aquele que “quer criar para além de si, é este o seu mais férvido anseio” (Z, I, p. 51). Em Nietzsche temos certamente uma base para a psicologia de Jung. Em *Relações com o eu superior*, o filósofo dá indícios de como isto acontece. “Muitos vivem no temor e na humildade frente a seu ideal, e bem gostariam de negá-lo: temem o seu eu superior, porque esse, quando fala, fala de modo exigente; além do que diz, esse eu superior

possui uma espectral liberdade de aparecer ou de permanecer ausente” (HH, 624), sendo, porém, a própria pessoa.

Nietzsche diz que sua filosofia é uma filosofia experimental. Se isso implicou em um processo de transformação, então coincide com o que Jung designou *processo de individuação*. Afirma o filósofo: “Uma *impaciência* comigo mesmo me tomou; vi então que era hora de refletir, retornar a mim” (EH, Humano demasiado humano, 3). A esse distanciar-se de si e da necessidade de retornar, Nietzsche aponta para a civilização, quando fala do “*entorpecimento*” e da “sensação de vazio”, infortúnio de muitos jovens, quando “não são poucos os condenados a decidir-se prematuramente e logo *definhar*, sob um peso de que já não podem se desvencilhar...” (EH, Humano demasiado humano, 3).

Na história do Zaratustra, Nietzsche indica ainda o símbolo do *Selbst* por excelência na psicologia junguiana, quando diz: “na pedra dorme para mim uma imagem, a imagem das imagens! [...]. *Agora se enfurece cruelmente o meu martelo contra a sua prisão*” (EH, Assim Falou Zaratustra, 8). Realizar o processo de individuação é criar, trazer à fala a imagem das imagens que dorme na pedra, no centro da alma, o Si-mesmo. Aqui Nietzsche sintetiza toda a alquimia antiga (LYRA, 1999) trabalhada por Jung como uma analogia ao processo de individuação. O próprio termo individuação é utilizado por Nietzsche em diferentes acepções. Uma delas, porém, coincide com a interpretação junguiana: “A enorme importância que o indivíduo atribui ao *instinto sexual* não é uma *conseqüência* da importância desse instinto para a espécie; ao contrário, o gerar é o rendimento próprio do indivíduo e também do seu interesse supremo, *a sua mais alta expressão de potência* (naturalmente, não julgando a partir da consciência, mas do centro de toda individuação) (DIXON, 1999, p. 281).

Na psicologia de Jung, como vimos, o *Selbst* não está identificado com o ego, mas, sim, há uma submissão dele ao centro da personalidade. Naturalmente que se deve entender centro como aquilo que abraça ambos, consciente e inconsciente. O termo centro refere-se ao arquétipo do *Selbst* e contém em si suas expressões simbólicas, bem como diz respeito ao modo de organização dos opostos. Esse centro, diz Jung, “é-nos estranho e, no entanto, próximo, é algo incognoscível, um centro virtual de misteriosa constituição” (EPA, VII, p. 226). Num paralelo com o conceito de Deus, análogo ao Si-mesmo, Jung completa: “O *si-mesmo* também pode ser chamado ‘o Deus em nós’” (EPA, VII, p. 226), pois todos

os primórdios de nossa vida psíquica “parecem surgir inextrincavelmente deste ponto e as metas mais altas e derradeiras parecem dirigir-se para ele” (EPA, VII, p. 226).

Jung comenta nos *Seminários* que Nietzsche é Zaratustra e que Zaratustra é o símbolo do *Self*. Nessa passagem, também afirma que o *Self* é “Deus em nós”; no entanto, em Nietzsche, diz o psicólogo, “o homem é um ser solitário, como ele mesmo era, neurótico, financeiramente dependente, sem Deus e sem mundo” (EPA, VII, p. 225- 226). Ainda que essa descrição de Jung coubesse, não poderia lançar sobre a profundidade e grandeza de Zaratustra nenhuma sombra, ou melhor, toda sombra daí advinda que *possa* ser lançada sobre essa obra de arte, só *pode* torná-la “mais”, torná-la, por assim dizer, para além de si mesma.

De qualquer forma, mesmo pensando em Nietzsche como um “neurótico” (EPA, VII, p. 226) toda a psicologia de Jung gira em torno dos conceitos de eu e de Si-mesmo/*Selbst*, dando uma visão de ambos os conceitos como se estivessem um para o outro, “assim como o sol está para a terra” (EPA, VII, p. 226). Aprofundamento psicológico aponta, diante da questão da “morte de Deus”, para até onde queremos ver, até onde *podemos* ver? Entendemos com isso que uma das contribuições possivelmente mais claras de Nietzsche está na passagem do Zaratustra:

Para que ninguém possa ver no fundo de mim e de minha última vontade – para isso inventei o longo, luminoso silêncio, pois ‘os seres claros, valorosos, transparentes, ao contrário, são, para mim, os mais sutis dos silenciosos, pois seu fundo é tão *profundo*, que também a água mais límpida – não o trai’ (Z, III, p. 181).

Com essas palavras Nietzsche revela o segredo resultante da “morte de Deus”. Então ele, o sem Deus, no dizer de Jung, encontra o lugar mais profundo a transparência mais clara, por meio da união dos opostos, da *enantiodromia*? Nietzsche ainda completa: “E acaso, não *devo* esconder-me, como alguém que engoliu ouro – para que não me rasguem a alma? (Z, III, p. 182). [...] Assim, eu lhes mostro somente o gelo e o inverno dos meus cumes – e *não* que o meu monte ainda amarra nos flancos todos os cintos do sol!” (Z, III, p. 182), pois “como *poderiam* tolerar a minha felicidade, se eu não a cobrisse de desgraças e inverniais tribulações e gorros de pele de urso e capas de céu nevoso!” (Z, III, p. 182). E prossegue: “Ocultar-me a mim mesmo é a minha riqueza – *isso* aprendi lá embaixo pois ainda

achei todos pobres de espírito. [...] Redimido, por fim, está meu nariz do cheiro dos seres humanos” (Z, III, p. 192-193).

É aqui, neste não revelado, que surge a lucidez do filósofo, na expressão de Zaratustra: “Quanto a mim, digo que não há na loucura ou na psicose nenhuma ‘rósea calma’ e nenhum ‘silêncio sem nuvens’” (Z, IV, p. 244) e muito menos um tempo dado pelo destino, “sem paciência nem impaciência, mas, antes, como alguém que desaprendeu a ser paciente – porque já não ‘padece’” (Z, IV, p. 243). Eis outro modo de dizer a *enantiodromia*, ou ainda: “A cada crescimento do homem em grandeza e altura, cresce também a sua terribilidade e profundidade: não é licito querer uma coisa sem a outra, ou ainda quanto mais profundamente se quer uma, tanto mais profundamente se obtém a outra” (DIXON, 1999, 207). Este processo de *enantiodromia* parece ser assimilado por Jung da filosofia de Nietzsche, não apenas como uma ocorrência individual mas da civilização, quando afirma: “O processo cultural consiste na repressão progressiva do que há de animal no homem; é um processo de domesticação que não pode ser levado a efeito sem que se insurja a natureza animal, sedenta de liberdade” (EPA, VII, p. 17).

A *enantiodromia* é inversão dos contrários, identidade, encontro dos contrários. Em se tratando da identidade inconsciente Nietzsche/Zaratustra, não se a vê como Jung a vê, mas vê-se a identidade consciente/inconsciente quando Zaratustra diz: “Fisga para mim, com a tua luz, os mais lindos peixes humanos![...]. Para dentro, para baixo, isca da minha felicidade! Pinga o teu mais doce orvalho, mel do meu coração! Morde, ó meu anzol, morde no ventre de todas as negras angústias” (Z, IV, p. 244). Como identificar a consciência e o inconsciente agora, se luz e trevas se encontram?

Também a expressão com a tua luz torna distintos os “eus” aqui presentes, mesmo porque é preciso ver no conceito de “eu” toda a sua genealogia e, em conseqüência, sua possível transvaloração. Para Nietzsche esse conceito aparece em *Zaratustra*: “Na verdade, difícil de demonstrar é todo o ser, e difícil é fazê-lo falar. Dizei-me, meus irmãos, acaso não se demonstra melhor a mais estranha das coisas? Sim, esse eu e a contradição e confusão do eu é ainda quem mais honestamente fala do seu ser; esse eu que cria, que quer, que estabelece valores e que é a medida e o valor de todas as coisas” (Z, I, p. 49). Retomando a questão da identidade em outra passagem Zaratustra, atraído por um grito de socorro, depara-se com vários homens, que acaba encontrando por fim reunidos à

noite em sua caverna: o rei da direita e o rei da esquerda, o velho feiticeiro, o papa, o mendigo voluntário, a sombra, o homem consciencioso do espírito, o triste adivinho e o burro, o mais feio dos homens; e lhes diz: “Não sois bastante elevados e fortes. Para mim, ou seja, para o ser inexorável que, em mim, guarda silêncio, mas que não guardará para sempre” (Z, IV, p. 283). Há uma clara, distinta igualdade entre o “eu” e o “outro”, o que, outra vez, pode ser o indicador de uma identidade consciente que tem discernimento, mas não inconsciente que não sabe do que fala.

Nietzsche sabe o que é uma inflação quando, por Zaratustra, está dito: “Para o que é grande, os olhos mais sutis são grosseiros, hoje em dia. É o reinado da plebe. Já vários encontrei, a dilatar-se e inchar, [...] mas que aproveitam todos os foles? No fim, o vento sai. No fim, de tanto inchar, rebenta a rã; e, então, o vento sai” (Z, IV, p. 260). As expressões aqui usadas fazem referência a esse estado psíquico inflado, se se quiser ler psicologicamente.

Apresentando o saber de Nietzsche sobre a modéstia, uma vez que Jung não a vê em Nietzsche, esse diz que existe modéstia verdadeira, ou seja, existe o reconhecimento de que não somos nossas obras e que essa modéstia é a que convém aos grandes espíritos. Somente eles são capazes de “apreender a idéia da completa irresponsabilidade (também para o que criam de bom)” (HH, 588). Segundo Nietzsche, não é a imodéstia dos grandes o que as pessoas odeiam, mas sim o modo como expressam a própria força, quando querem usá-la para ferir os demais, “tratando-os imperiosamente e vendo até onde suportam” (HH, 588).

Em se tratando da sombra, a qual Jung viu como um conteúdo não assimilado por Nietzsche, parece-nos que Nietzsche não só viu como viveu a sua sombra no mais profundo sentido do termo, tendo deixado como herança seu conhecimento e sua experiência para a psicologia junguiana. Numa linguagem que aponta para a integração da sombra Zaratustra, encontra, dialoga e transforma cada um dos pedidos de socorro dos homens superiores, entre eles o mais feio dos homens. Ele assim diz a todos: “Ó vós todos, meus amigos, [...] que vos parece? Só por causa do dia de hoje – estou contente, pela primeira vez, de ter vivido a vida toda. [...] Vale à pena viver na terra: um só dia, uma só festa com Zaratustra ensinaram-me a amar a terra. ‘Era isso a vida’, hei de dizer à morte. ‘Pois muito bem! Outra vez’” (Z, IV, p. 318). Assim, todos tomaram consciência de sua mudança e da cura que ocorrera. E o próprio Zaratustra pensava: “Oh, como gosto, agora, destes homens superiores!” (Z, IV, p. 318). O que quer que signifiquem esses

homens superiores, de qualquer forma, “hoje” estão contentes. Hoje, todos juntos, quando acaba o mundo de Zaratustra, de atingir a perfeição, quando “os mais puros devem ser os senhores da terra” (Z, IV, p. 322).

Tudo então parece se tornar paradoxo. Aqui, “a dor é também um prazer, a maldição é também uma bênção, a noite é também um sol [...] e um sábio é também um louco” (Z, IV, p. 324).

5. CONCLUSÃO

Jung cita uma interpolação apócrifa de Lucas (Lc 6,41): “Ó homem, se sabes o que estás fazendo, és feliz; se, porém, não sabes o que estás fazendo, és um maldito e um transgressor da lei” (PROO, XI, 435). Em sua linguagem psicológica, fica traduzido mais ou menos assim: Ó homem, se és consciente, és bendito, mas se és inconsciente, és maldito. Essa citação de Jung e sua possível interpretação leva à epígrafe de abertura desta dissertação, quando nas palavras de Nietzsche se lê: “Um artista que não quer descarregar seu sentimento acumulado em obras e aliviar-se, mas sim transmitir o sentimento de acumulação, é bombástico, e seu estilo é aquele inflado” (A, IV, 332).

Esse modo inflado com que se revela o *Zaratustra*, de Nietzsche, numa linguagem exacerbada para mais ou para menos (homens superiores ou último homem, por exemplo) é justamente o que Jung exalta ao longo dos *Seminários*, interpretando como a principal característica da patologia de Nietzsche em consequência da “morte de Deus”. Também fica evidente a opção que Jung faz, entre tratar o *Zaratustra* como obra, ou como o fruto de um excesso de lucidez, ou de uma megalomania, tendo preferido analisar a obra sob o segundo enfoque, uma vez que parecia ser “demais” pensar a obra, como expressão de um excesso de lucidez, pois tratar-se-ia nada menos que de “uma consciência divina”. Ficou faltando, nessa percepção, segundo o modo de ver desta pesquisadora, a tão acentuada “união dos opostos”. Não será esta *loucura* sabedoria e não patologia? Sabe-se que em várias passagens possivelmente se fez com Jung o mesmo psicologismo que ele fez com Nietzsche, se, analisando a obra, a confunde com o autor. Assim como a postura unilateral de Jung diante da análise do *Zaratustra*, inclui Nietzsche entre os malditos, ou seja, entre os que não *sabem* o que estão fazendo.

Parece estar aqui a chave da questão: Jung prefere pensar o *Zaratustra*, de Nietzsche, como mórbido (ainda que genial), como resultado da inflação inconsciente de Nietzsche. pois, segundo Jung, Nietzsche não está em condições de discernir entre consciente e inconsciente, como dito na introdução. É essa sua visão, que, tornando-se unilateral, deixa de ver a inflação como expressada por Nietzsche, ou seja, como um *estilo* capaz de transmitir o sentimento de acumulação, presente na obra de arte poética e filosófica, usado

conscientemente, o que incluiria Nietzsche entre os “benditos”. Como exemplo desse estilo pode-se citar Nietzsche:

Toda arte, toda filosofia pode ser vista como remédio e socorro da vida em crescimento ou em declínio: elas pressupõem sempre sofrimento e sofredores. Mas existem dois tipos de sofredores, os que sofrem de *superabundância* de vida, que querem uma arte dionisíaca e, desse modo, uma compreensão e perspectiva trágica da vida – e depois os que sofrem de *empobrecimento* da vida, que requerem da arte e da filosofia silêncio, quietude, mar liso, ou embriaguez, entorpecimento, convulsão (NCW, Nós, Antípodas, 59).

É a partir dessa compreensão da experiência filosófica e poética de Nietzsche, como *superabundância*, em Jung com sentido de excesso, que o psicólogo, interpreta a “morte de Deus” anunciada por Zaratustra como a expressão da *hybris luciferina* de Zaratustra e, conseqüentemente, de Nietzsche, com o qual Zaratustra, segundo o psicólogo, está identificado. Pelo prisma de uma primeira inocência, ou seja, de uma insciência, na linguagem de Nietzsche, o filósofo está mesmo patologicamente inflado, uma vez que, para Jung, Nietzsche é Zaratustra e esse é um símbolo do *Self*. Nesse caso, não há diferenciação entre consciente e inconsciente, e Nietzsche está entre os “malditos” do *logion* acima citado. Dessa perspectiva, a visão de Jung é coerente, ainda que unilateral. Por outro lado, a mesma experiência, vista sob o prisma de uma *segunda inocência*, como é entendida por Nietzsche, ou de uma *consciência ampliada*, na linguagem de Jung, mostra que Nietzsche *sabe* o que é uma inflação e, mais que isto, usa *conscientemente* esse modo de ser, como um *estilo*. E aqui, o indivíduo Nietzsche, autor de *Assim falou Zaratustra*, experimenta, ao contrário do que propõe Jung, um *processo de individuação*, de uma re-ligação tal consigo mesmo que ficam escancaradas as polaridades, as quais continuamente interagem, ora afirmando, ora negando, numa espécie de jogo de sobe e desce, expressão plena dos paradoxos. União dos opostos, no entender desta pesquisadora, não significa anulação dos opostos, mas a percepção refinada de que sequer existem opostos, mas sim uma sutil gama de gradações.

Essa segunda inocência, na filosofia de Nietzsche, surge como conseqüência da “morte de Deus” e como sinônimo de ateísmo. Naturalmente, como experiência, ela possivelmente não será experimentada por muitos, uma vez que na grande maioria dos indivíduos, predomina o caos e o desequilíbrio de não ter mais

nenhum suporte, ou o que quer que seja para “se agarrar”, nenhum Deus e sim, o nada, o niilismo.

Jung não parece entender a proposta de Nietzsche, ao prever e diagnosticar o niilismo como uma reavaliação de todos os valores, embora ele diga, com outras palavras, que o que quer com sua psicologia analítica nada mais é que “dissolver as formas de pensar historicamente petrificadas e transformá-las em concepções da experiência imediata” (PROO, XI, p. 148), o que, de certa forma, implica em uma reavaliação de todos os valores. Isso é evidente quando se trata do *processo de individuação*, quando então coincide a psicologia de Jung com a filosofia de Nietzsche.

Portanto, se Nietzsche, de acordo com esta autora, não estivesse experimentando, uma vez que chama sua filosofia de experimental, em cada movimento de seu *Zarathustra* um estado ampliado de consciência, ter-se-ia que concordar com Jung, e pensar que a filosofia de Nietzsche não seria mais que um modelo de vontade de poder pessoal, entendida como uma identidade de consciente e inconsciente, ou seja, uma *hybris luciferina*. Concorda-se porém, que esse processo de identidade inconsciente – *ego/Self* – é experimentado pela grande maioria dos indivíduos para os quais “Deus está morto” ou, quem sabe, agonizante.

Jung, de fato, não tenta fazer prevalecer o ponto de vista psicológico sobre a filosofia de Nietzsche, pois não é a filosofia de Nietzsche o objeto de seu estudo e, sim, o próprio Nietzsche, deixando com isso uma dúvida se fez ou não fez “psicologismos”, uma vez que sabia que se propôs a analisar aquele autor por meio da sua obra. Com isso, Jung obriga que sejam reavaliados seus pontos de vista e investigado, cada vez mais a fundo, as origens de seu pensamento.

Conclui-se que *Assim Falou Zarathustra*, na perspectiva do anúncio da “morte de Deus”, pode ser entendido de muitos pontos de vista, dependendo do campo de visão em que se situa quem o lê ou analisa. Para efeito desta dissertação, pensa-se que é a partir de uma experiência da *segunda inocência* que se pode fazer jus ao desejo de Nietzsche: “Fui compreendido”?

6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AQUINO, T. ***Sobre el principio de individuación.*** Navarra: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.

ARALDI, C.L. ***Nilismo, criação, aniquilamento. Nietzsche e a filosofia dos extremos.*** São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2004.

CAROTENUTO, A. ***Trattato di Psicologia Analitica.*** Diretto da Aldo Carotenuto. Jung e Nietzsche. Torino: UTET, 1992.

CAVALCANTI, A. H. ***Símbolo e alegoria. A gênese da concepção de linguagem em Nietzsche.*** São Paulo: Annablume; Rio de Janeiro: Fapesp. DAAD, 2005.

DIXON, Patrícia. ***Nietzsche and Jung – sailing a deeper nighth.*** New York: Peter Lang Publishing, Inc, 1999.

FOGEL, G. ***Conhecer é criar, um ensaio a partir de F. Nietzsche.*** São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2003.

GIACÓIA, Jr. O. ***NIETZSCHE & Para além de bem e mal.*** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

_____. ***Nietzsche como psicólogo.*** São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2004.

HALÉVY, D. ***Nietzsche. Uma biografia.*** Trad. Roberto Cortes de Lacerda e Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

HÉBER-SUFFRIN, P. ***O “Zaratustra” de Nietzsche.*** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

HEIDEGGER, M. ***Saggi e discorsi.*** A cura di Gianni Vátimo. Milano: Mursia, 1976.

JASPERS, K. **Nietzsche – Introducción a la comprensión de su filosofar**. Trad. Emílio Estiú. Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1963.

JUNG, C.G. **Dream Analysis – The Seminars**. London: Routledge & Kegan Paul, 1984.

_____. **Nietzsche's Zarathustra**. London: Ed. By James Jarret, Bollingen Séries, 1984b.

_____. **Memórias Sonhos e Reflexões**. Trad. Dora Ferreira da Silva. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1981.

_____. **O Homem e seus símbolos**. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1977.

_____. **A Vida Simbólica**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1998. Vol. XVIII/1

_____. **Psicologia da religião ocidental e oriental**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1980. Vol. XI.

_____. **A prática da psicoterapia**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1988. Vol. XVI

_____. **Psicologia em transição**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1993. Vol. X.

_____. **A dinâmica do inconsciente**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1984. Vol. VIII.

_____. **Psicologia e alquimia**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1991. Vol. XII.

_____. **Arquétipos do inconsciente coletivo**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2000. Vol. IX/1.

_____. **Tipos psicológicos**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1991. Vol. VI.

_____. **Estudos sobre psicologia analítica.** Petrópolis: Ed. Vozes, 1978. Vol. VII.

_____. **Símbolos da transformação.** Petrópolis: Ed. Vozes, 1986. Vol. V

_____. **Mysterium coniunctionis.** Petrópolis. Ed. Vozes, 1990. Vol. XIV/II.

_____. **C.G, Jung. word and image.** Edited by Aniela Jaffé. Trad. Krihsna Winston. Bollingen Series XCVII: 2. Princeton University Press, 1983.

LYRA, S.R. **O elixir vermelho... muitos falam de amor...** Petrópolis: Ed. Vozes, 1999.

MACHADO, R. **Zaratustra tragédia nietzschiana.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

MORAES, F. Barros de. **A maldição transvalorada: O problema da civilização em O Anticristo de Nietzsche.** São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2002.

NIETZSCHE, F. **O nascimento da tragédia.** Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Cia das Letras, 2003.

_____. **A Filosofia na idade trágica dos gregos.** Lisboa: Edições 70, 2002.

_____. **Humano demasiado humano: um livro para espíritos livres.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

_____. **A gaia ciência.** Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

_____. **Assim falou Zaratustra. Um livro para todos e para ninguém.** Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983.

_____. ***Além do bem e do mal. Prelúdio a uma filosofia do futuro.*** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.

_____. ***Genealogia da moral. Uma Polêmica.*** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2003.

_____. ***O caso Wagner. Um problema para Músicos – Nietzsche Contra Wagner. Dossiê de um Psicólogo.*** Trad. Notas e Posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. ***Crepúsculo dos ídolos (ou como filosofar com o martelo).*** Trad. Mário Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. ***Acerca da verdade e da mentira. O anticristo.*** Trad. Heloísa da Graça Burati. São Paulo: Riededel, 2005.

_____. ***Ecce Homo. Como alguém se torna o que é.*** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.

_____. ***Despojos de uma tragédia (Cartas Inéditas).*** Trad. Ferreira da Costa. Pôrto: Ed. Educação Nacional, LTD, 1944.

O'KANE. F. ***L'Ombra di Dio. La lotta tra il bene e il male nella psiche dell'individuo.*** Milano: RED Edizioni, 1999.

PASCHOAL, A . E. ***A dinâmica da vontade de poder como proposição moral nos escritos de Nietzsche.*** Tese de Doutorado. Curitiba, 1999.

_____. ***A interiorização do homem como doença e como promessa na filosofia de Nietzsche.*** XII Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF. Salvador, 2006.

PEZZELLA, M; Salza, F.; Squilloni, D.; Concato, G. ***Lo Spirito e L'Ombra – I Seminari de Jung Su Nietzsche.*** Bergamo: Moretti & Vitali Editori, 1996.

PIERI, P. F. ***Dizionario Jungiano***. Torino: Bollati Boringhieri, 1998.

ROCCI, G. ***La Maschera e L'Abisso. Una lettura junghiana di Nietzsche***. Roma: Bulzoni Editore, 1999.

SAFRANSKI, R. ***Nietzsche. Biografia de uma tragédia***. Trad. Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2001.