Apolo e Dionísio: opostos complementares e o processo de individuação a partir de Jung e Nietzsche

Aline de Souza Taconeli*
Wesley Adriano Martins Dourado**

RESUMO

O presente artigo traz como objetivo uma possível aproximação entre o pensamento do filósofo Friedrich Nietzsche e o fundador da psicologia analítica Carl Gustav Jung no que tange o desenvolvimento da personalidade e da busca do eu. Nesse sentido, os deuses da mitologia grega Apolo e Dionísio, utilizados por Nietzsche, aparecem como figuração dos conceitos opostos e complementares da psicologia junguiana de consciente e inconsciente. O movimento de união entre essência e representação, é parte do processo de busca da integração com a natureza e a unicidade do indivíduo. Jung chamará esse processo de individuação. Assim, partindo dos escritos do filósofo e do psicólogo buscaremos apontar a possível similaridade aqui proposta, que corresponde a um mesmo fim, que

* Graduada em Teologia pela Universidade Metodista de São Paulo e em Psicologia pelo Centro Universitário Fundação Santo André. Pós-graduada em Filosofia Contemporânea e História pela Universidade Metodista de São Paulo. Professora auxiliar da Universidade Metodista de São Paulo no curso de Teologia em modalidade à distância. aline.taconeli@gmail.com.

** Graduado em Filosofia pela Universidade Metodista de São Paulo e em Teologia pela Faculdade de Teologia da Igreja Metodista; mestrado em Educação pela Universidade Metodista de São Paulo e doutorando em educação pela mesma Universidade. Professor auxiliar da Universidade Metodista de São Paulo, coordenador do curso de filosofia desta Universidade e professor titular de filosofia da Escola Municipal de Ensino Alcina Dantas Feijão. wesley.dourado@metodista.br.

é a integração do indivíduo consigo mesmo, buscando desenvolver a potencialidade de quem realmente é.
Palavras-chave: Nietzsche. Jung. Apolo e Dionísio. *Self*. Processo de individuação.

ABSTRACT

This paper has as its objective a possible rapprochement between the thought of the philosopher Friedrich Nietzsche and the founder of analytical psychology, Carl Gustav Jung, about personality development and the quest of "the self". In this sense, the gods of Greek mythology, Apollo and Dionysius, used by Nietzsche, appear as figuration of opposites and complementary concepts of Jungian psychology of conscious and unconscious. The union movement between essence and representation is a part of the search process of integration with nature and the uniqueness of the individual. Jung called this as "individuation process". Thus, based on the words of the philosopher and psychologist we point out the possible similarity proposed here, which corresponds to the same end that is the integration of the individual himself, seeking to develop the potential of "who you really are".

Introdução

No presente artigo buscaremos apresentar aproximações entre duas áreas de conhecimento, a saber, Filosofia e Psicologia. A aproximação que escolhemos não é a mais comum, pois se trata de dois autores que poucas vezes foram estudados concomitantemente: Nietzsche e Jung. Em uma breve busca e levantamento bibliográfico[1], encontramos um extenso material que aproxima Nietzsche de Sigmund Freud, pai da teoria psica-

[1] A referida busca se deu em artigos publicados em revistas acadêmicas online, no Brasil e no exterior, bem como pesquisa bibliográfica sobre livros que tratassem temas correlacionando Nietzsche e Freud. A lista de publicações é extensa, por isso achamos por bem não colocá-la aqui, e o leitor interessado facilmente encontrará referências sobre o assunto em uma breve busca pela internet. Indicamos os sites que utilizamos para essa busca: Portal de Periódicos CAPES [www.periodicos.capes.gov.br]; Portal Eletrônico de Revistas Científicas Scielo [www.scielo.com.br]; Portal de Revistas da Universidade de São Paulo [www.revistas.usp.br]; Google Acadêmico [www.scholar.google.com.br] bem como o acervo online da Biblioteca da Universidade de São Paulo [www.sibi.usp.br].

nalítica. Porém, sobre Jung, discípulo de Freud e fundador da psicologia analítica, pouco ou quase nada encontramos, principalmente no que diz respeito às publicações em língua portuguesa. Tivemos acesso à dissertação de mestrado em psicologia de uma pesquisadora do estado do Rio de Janeiro. Sofia Barbosa de Godois obteve o grau de mestre em Psicologia pela Universidade Federal Fluminense em 2011 apresentando sua pesquisa sob o título *"O Zaratustra" e o processo de individuação*. Será então, norteados por essa pesquisa, bem como outras referências bibliográficas referentes aos dois autores, que trataremos o tema proposto.

Começamos este artigo com a filosofia de Nietzsche, apresentando os conceitos de Apolo e Dionísio em sua obra *O nascimento da tragédia* (NIETZSCHE, 2007). Mostraremos como o filósofo, ao criticar o racionalismo presente no seu tempo, apresenta as contradições como constituintes da existência, e como possibilidade de autossuperação e realização do "si-mesmo". Será, porém, em *Assim falava Zaratustra* (NIETZSCHE, 2013) que Nietzsche concluirá sua jornada de autoconhecimento e autorrealização no conceito de Übermensch, o super-homem ou além-do-homem.

Em seguida, apontaremos como Jung trata esses mesmos conceitos de opostos complementares em sua psicologia a ponto de constituí-la sobre esses pilares. Mostraremos com base em Godois e nas obras de Jung, mais precisamente *Memórias, sonhos e reflexões* (JUNG, 2002) e *O eu e o inconsciente* (JUNG, 1987) como toda a psicologia analítica se desenvolve sob os pilares da tensão de opostos, como *consciente* e *inconsciente*. Assim, verificaremos, ao final, como o centro da psique, postulado por Jung como o conceito de *Self* é a integração entre os elementos opostos, em uma longa jornada, similar à jornada do herói da tragédia grega e do próprio Zaratustra em busca de realizar-se a si mesmo, tornando-se o que se é pelo processo chamado por Jung de processo de *individuação*.

Nietzsche – Apolo e Dionísio como caminho para o super-homem

O filósofo alemão Friedrich Nietzsche ousou, em tempos de ode à razão[2], evocar uma filosofia pautada na arte e nos impulsos de vida. Em seu

[2] A respeito do tempo histórico da literatura de Nietzsche, de acordo com Alves (2011), podemos dividir em dois momentos. No primeiro deles (1869-1872) "Nietzsche estava ligado às questões que faziam parte da sociedade alemã e do pensamento alemão, os temas gerais presentes em sua obra são recorrentes de toda uma ideologia alemã", pois

livro *O Nascimento da Tragédia ou helenismo e pessimismo* (NIETZSCHE, 2007), o pensador apresenta a compreensão da vida, não como atitude racionalizada, o que contraria a corrente de pensamento do seu tempo. Ele apresenta a vida pautada na música e na arte, como forma de sedução e redenção a favor da continuidade da existência. No prefácio escrito de forma dirigida ao músico Richard Wagner, Nietzsche afirma: "A esses homens sérios sirva-lhes de lição o fato de eu estar convencido de que a arte é a tarefa suprema e a atividade propriamente metafísica desta vida" (NIETZSCHE, 2007, p. 23). Com tal afirmação, era de se esperar que esse escrito da juventude do filósofo fosse rechaçado pela comunidade científica.

Segundo Giacóia Júnior (2000) a produção filosófica de Nietzsche pode ser dividida em três fases. O primeiro período é dividido aproximadamente entre os anos de 1870 e 1876; o segundo período entre 1876 e 1882; e o terceiro e último período a partir de 1882, findando-se abruptamente em 1889. Apesar dessa divisão em períodos ser objeto de debate entre os principais comentadores do filósofo, ainda de acordo com Giacóia Júnior, há uma continuidade de ideias que caracterizam esses três períodos, permitindo essa leitura. Há de ressaltar, entretanto, que a obra de Nietzsche sofre mudanças profundas ao longo de sua produção, de forma que tal divisão serve para fins didáticos. O Nietzsche do qual nos aproximamos no presente texto é o "jovem Nietzsche" do primeiro período, cuja questão central em seus escritos está pautada no destino da arte e da cultura no mundo moderno, bem como uma crítica à intelectualidade erudita, burocrática e estéril. Suas principais influências do período são a filosofia pessimista de Schopenhauer e a música de Richard Wagner (GIACOIA JUNIOR, 2000, p. 16).

Os princípios pautados no livro do qual nos aproximamos, dizem respeito ao simbolismo dos deuses gregos Apolo e Dionísio, como representantes da dualidade da filosofia de Schopenhauer que apresentou os conceitos de verdade e representação. Dionísio seria o caráter dos instintos naturais dos seres. Já Apolo, a representação imagética de tais instintos.

a Alemanha era um país atrasado política e socialmente em relação aos seus vizinhos ocidentais e buscava-se encontrar sua valorização nacional, juntamente com outros pensadores da época (Alves, 2011, p.4). Já no segundo período (1876-1882), "Alemanha não pode mais comportar uma cultura autêntica" e as esperanças de Nietzsche são direcionadas para os europeus (Alves, 2011, p.5).

Seria então, a representação metafísica de essência e representação, respectivamente. A utilização dos mitos gregos remete diretamente à era Clássica dos Gregos, onde Nietzsche buscará fundamentar seu pensamento. Para Nietzsche, existia uma similaridade entre a situação dos gregos à época das tragédias gregas com a situação vivida por ele em sua cotidianidade da Europa do século XIX (GIACOIA JUNIOR, 2000, p. 18).

Nietzsche afirma em seu escrito que a partir da união de Dionísio e Apolo, e do fenômeno estético, era possível alcançar então o sentimento de unicidade que era buscado pelos demais pensadores de seu tempo pelo domínio da natureza através da razão.

> Até agora examinamos o apolíneo e o seu oposto, o dionisíaco, como poderes artísticos que, sem a mediação do artista humano, irrompem da própria natureza, e nos quais os impulsos artísticos desta se satisfazem imediatamente e por via direta: por um lado, o mundo figural do sonho, cuja perfeição independe de qualquer conexão com a atitude intelectual ou a educação do indivíduo, por outro, como realidade inebriante que novamente não leva em conta o indivíduo, mas procura inclusive destruí-lo e libertá-lo por meio de um sentimento místico de unidade (NIETZSCHE, 2007, p. 29).

Assim, o artista, ou o filósofo-artista, é capaz de satisfazer os impulsos artísticos inerentes da própria natureza, no caso dionisíaca, através da expressão da arte, que é nela mesma apolínea, pois, em si, não passa de aparência da essência, e não pode ser comparada à realidade do impulso. O indivíduo ou, como Nietzsche citará, o *principium individuationis*, é representação somente e, portanto, de natureza apolínea. Já a verdade, esta pertence ao Dionísio. Esse deus representa toda a natureza, com seus assombros e mistérios, e, portanto, é indomável.

O conceito de indivíduo em Nietzsche diz respeito ao próprio jogo de forças contrárias segundo um processo de dominação de uma força sobre a outra. Nietzsche rejeita uma ideia abstrata de indivíduo, que supõe a possibilidade de compreensão do ser humano a partir de si mesmo, em isolamento do mundo e do convívio social (PEREIRA, 2006, p. 121). Para o filósofo, o valor da vida de um indivíduo está em função da disposição a serviço da criação da cultura. Para que um ser humano fosse considerado

um indivíduo para Nietzsche, era necessário que ele criasse algo de novo, além de si mesmo.

> A modernidade pareceu-lhe um período decadente porque, embora valorizasse o indivíduo, procedeu a um nivelamento terrivelmente destrutivo em relação à cultura; isto é, em relação à criação de valores individuais. A humanidade, vale notar, era, para ele, uma categoria que, do ponto de vista cultural, só tem valor quando motiva sua própria superação, quando enseja o surgimento de indivíduos superiores ao tipo comum (RÜDIGER, 2000, p. 15).

O sujeito, para Nietzsche, nunca está separado do mundo, mas apercebe-se dos múltiplos elos que o ligam a terra. "O indivíduo pode ser considerado como um 'resumo' de todo o passado da linhagem biológica, e consequentemente o portador do seu futuro" (PEREIRA, 2006, p. 124). Assim, a ascensão da vida implica em um processo de autossuperação que aponta para o futuro, de tal forma que o homem é considerado como algo que deve ser superado, como veremos mais adiante.

A proposta de Nietzsche, ao apresentar os conceitos antagônicos de Apolo e Dionísio em *O Nascimento da Tragédia* (2007), é de reconciliação e integração entre eles, a partir da experiência artística. Para Nietzsche, essa experiência artística é o que de fato dá sentido à vida, em um jogo de forças entre a vida e a morte e que se estende por todo o tempo da existência. Vianna (1995), ao escrever sobre arte e psicologia em Nietzsche, nos indica como essa problemática existencial e sua resolução a partir da arte pode ser entendida em *O Nascimento da Tragédia* (2007):

> A concepção nietzscheana sobre a arte tem suas raízes na tragédia grega. O grego arcaico foi quem mais teve sensibilidade para o sofrimento e intuição da tragédia da existência. No *Nascimento da Tragédia* (1871), Nietzsche conta a antiga lenda do sábio Sileno, companheiro de Dionísio, quando este, prisioneiro é interpelado pelo rei Midas, revela com desprezo aquilo que convinha à espécie humana: "O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, nada ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer". Esta problemática existencial é que dá origem à arte e à tragédia grega. A tragédia significa o conflito entre as pulsões

> artísticas da natureza; a arte trágica é que possibilita a união e o equilíbrio entre os instintos pulsionais apolíneo e dionisíaco da natureza (VIANNA, 1995, p. 30).

Dessa forma, podemos compreender que o ideal nietzschiano é que, a partir da arte, consigamos nos reconciliar com duas partes aparentemente contrárias daquilo que somos, e que, segundo o filósofo, mantêm-se ainda mais distantes com a ode à racionalidade do seu tempo. A crítica deste que é o seu primeiro escrito vai exatamente nessa direção, ou seja, como que a filosofia grega, a partir do socratismo, tornou-se um instrumento de dissolução da cultura trágica grega, pontuando e estabelecendo a dicotomia entre racionalidade e instinto (GODOIS, 2001, p.30). Nesse sentido, o artista estaria mais perto da metafísica existencial do que o próprio filósofo que está preso em si mesmo, e em sua individualidade racional. Nietzsche afirma:

> Mas, na medida em que o sujeito é um artista, ele já está liberto de sua vontade individual e tornou-se, por assim dizer, um *medium* através do qual o único Sujeito verdadeiramente existente celebra a sua redenção na aparência (NIETZSCHE, 2007, p. 44).

Assim, essa dita redenção e sentimento de unicidade são a forma que o filósofo compreende a existência. A partir dessa concepção, no livro *Assim falava Zaratustra* (NIETZSCHE, 2013), Nietzsche apontará o conceito de "super-homem" e "superação" como o caminho natural para o homem que deseja retornar à sua natureza, não no sentido involutivo, mas, no sentido de conseguir tornar-se o que se é, extrapolando as meras aparências. Esse conceito de tornar-se o que se é apresenta o "eu" como algo em construção, em transformação e o indivíduo como um processo em aberto. Dias et al. (2014) escrevem a esse respeito. Eles afirmam:

> Pensar este indivíduo dividido como uma constante transformação é fundamental para o entendimento do que se pretende com este escrito, que é mostrar que através da experimentação, do entrelaçamento, de forças, de existências, o ser humano pode constituir-se e desconstituir-se no intuito

> de buscar sempre um crescimento, um caminhar em direção ao que realmente se é, mesmo que este seja inalcançável, e por isso mesmo desejável (DIAS et al., 2014, p.5)

A ideia de crescimento e de superar-se a si mesmo nos leva aos conceitos de *super-homem* e *superação* que vêm do termo alemão Übermensch. De acordo com Machado (1997), a melhor tradução para Übermensch seria *Super-homem*, pois é mantida a correspondência entre o verbo alemão *superar* (Überwinden) e o substantivo *autossuperação* (*selbstüberwinderung*), conceitos interligados às ideias que seriam defendidas por Nietzsche (MACHADO 1997, apud GODOIS, 2011, p. 49). De acordo com Nietzsche, após a derrubada dos pressupostos que eram base da civilização e cultura ocidentais, aos homens restavam dois caminhos: poderiam desmistificar toda a vida e lidar com ela de uma forma simplista, mecanicista, banal ou racionalista, no sentido mais estrito do termo "niilismo"; ou agiriam de forma totalmente oposta a isso, em uma tendência idealista, porém, não mais voltados para algo superior ou externo a eles. Os homens começariam, então a se dar conta do potencial criativo que possuem, avaliando a vida a partir de novas perspectivas e novos valores (GODOIS, 2011, p. 50). Essas duas possibilidades de existência humana diante do aparente esvaziamento de sentido aparecem em Zaratustra, quando o filósofo conclama à autossuperação, ao caminho ao super-homem:

> Eu vos ensino o Super-homem. O homem é algo que deve ser superado. Que fizestes para superá-lo? Todos os seres, até agora, criaram algo acima de si mesmos; e vós quereis ser a baixamar dessa grande maré cheia e retrogradar ao animal, em vez de superar o homem? Que é o macaco para o homem? Um motivo de riso ou de dolorosa vergonha. E é justamente isso que o homem deverá ser para o Super-homem: um motivo de riso ou de dolorosa vergonha. (...) O super-homem é o sentido da terra. Fazei a vossa vontade dizer: "que o super-homem seja o sentido da terra!" Eu vos rogo, meus irmãos, permaneceis fiéis a terra e não acrediteis nos que vos falam de esperanças ultraterrenas! Envenenadores, são eles, que o saibam ou não. Desprezadores da vida, são eles, e moribundos, envenenados por seu próprio veneno, dos quais a terra está cansada: que desapareçam, pois

> de uma vez! Outrora, o delito contra Deus era o maior dos delitos; mas Deus morreu e, assim, morreram também os delinquentes dessa espécie. O mais terrível agora, é delinquir contra a terra e atribuir mais valor às entranhas do imperscrutável do que ao sentido da terra! (NIETZSCHE, 2013, p. 23-24).

Há de se supor que tais palavras ásperas do filósofo fossem rechaçadas e mal compreendidas pela sociedade de seu tempo. Até em nossos dias essa forma de compreensão do mundo e de filosofar parecem por demasiado perigosas. Há quem acredite que tomar parte nesse processo de leitura, compreensão e possível aplicabilidade da teoria nietzscheana é motivo para preocupação. Um exemplo claro e curioso do que afirmamos pode ser verificado no texto *O caso Nietzsche: ou o que torna perigosas filosofias perigosas* (GILMAN, 2005). Nesse escrito o autor apresenta curiosamente a ligação entre a leitura do filósofo e atos psicopatológicos e sociopáticos, e inclusive com o cometimento de crimes severos como o assassinato. Gilman apresenta casos verídicos de assassinatos em que os réus afirmaram claramente serem leitores apaixonados do filósofo. As mentes fracas, segundo Gilman, seriam propensas em acreditar no *super-homem.*

Dando seguimento ao que introduzimos, em *Zaratustra*, Nietzsche dá continuidade ao que foi proposto inicialmente em *O Nascimento da Tragédia*, tentando conduzir a filosofia para além da razão, através da via da arte, procurando um ponto de equilíbrio entre conteúdo e expressão, sendo *Zaratustra,* além de uma obra de filosofia, uma obra de arte. A própria forma como o texto é escrito, em tom poético, em forma de narrativa, nada tem a ver com os escritos filosóficos comuns e demonstra a tentativa do filósofo em romper com a racionalidade e os conceitos impostos em sua época (GODOIS, 2011, p. 40).

O espírito trágico, como a forma de vivenciar os sofrimentos do herói de forma artística e, por isso, sobrepor à dor e ao sofrimento, encontram-se presentes em toda a narrativa do livro. O Zaratustra é o próprio herói trágico que sofre as vicissitudes da vida em caminhos de metamorfose. Esse processo culminará na superação do homem pelo super-homem, como autossuperação. Essa postura tomada pela nova sociedade daria origem aos novos valores e à nova sociedade. Nesse

sentido, existe uma necessidade de transvalorização, iniciando-se nas bases de todos os valores.

Sobre o tema da transvaloração de valores, vale indicar o que o filósofo diz em *Genealogia da Moral* (NIETZSCHE, 2009), obra em que Nietzsche faz uma crítica direcionada aos valores da sociedade ocidental cristã. Na introdução da obra, o filósofo já deixa clara sua intenção. Ele afirma:

> ... uma nova exigência se faz ouvir. 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 (moral como consequência, como sintoma, máscara, tartufice, doença, mal-entendido; mas também moral como causa, medicamento, estimulante, inibição, veneno), um conhecimento tal como até hoje nunca existiu ou foi desejado (NIETZSCHE, 2009, p. 11-12).

Com essas afirmações, Nietzsche deixa claro que se os valores foram nascidos, criados e desenvolvidos historicamente situados, em um contexto peculiar, não poderão ser tidos como verdade ou atribuídos como absolutos, senão considerados como circunstanciais e passíveis de mudanças. Dessa forma, abre-se a possibilidade de criação de novos valores que podem até mesmo serem contrários aos valores tidos como verdadeiros até então. Essa é a tarefa do super-homem, buscar seus próprios valores, ultrapassando aqueles já dados. Nessa mudança, nesse movimento, "transvalorar é, antes de tudo, desconstruir as bases sobre as quais os valores até então foram sendo erigidos" (GODOIS, 2011, p. 52). É nessa tarefa de desconstrução, de destruição dos velhos alicerces da moral que o filósofo se propõe a "filosofar com o martelo", a fim de desconstruir, para depois construir. É aí que se dá duramente a crítica do filósofo à metafísica, à religião e à moral. Os valores são então, criações humanas que devem ser superadas a partir de si mesmo, do humano, de sua vivência ambígua, equilibrando-se entre suas naturezas apolínea e dionisíaca. A figura do aristocrata, como Nietzsche indica em alguns escritos, sobretudo em *Para além do Bem e do Mal (1886),* sobre a qual não nos deteremos aqui, são os homens que deixaram para traz a impotência desse homem moderno e

experimentaram toda a força da autossuperação, rompendo com as amarras do moralismo e criando novos valores, sendo legislador de si mesmo. (GIACOIA JUNIOR, 2000, p. 40).

O homem em superação de si mesmo, em superação de ser considerado apenas como racional e dotado das verdades absolutas, pode vislumbrar uma nova imagem de si mesmo e da sua existência: a do homem avaliador. "Ao definir o homem como 'aquele que avalia', Nietzsche sustenta a ideia de que o valor é produto da avaliação, e que portanto, avaliar é criar, apontando o caminho para a criação de novos valores, e o homem criador como o princípio de todo valor" (GODOIS, 2011, p. 53). Esses valores estão tão imbricados na existência humana que há a necessidade de superar a si mesmo, como o filósofo afirma:

> "Vê", disse, eu sou aquilo que deve sempre superar a si mesmo (...). Onde há vida, também há vontade: mas não vontade de vida; senão – é o que te ensino – vontade de potência! Muitas coisas o ser vivo avalia mais alto do que a própria vida: mas, através mesmo da avaliação, o que falta é – a vontade de poder! (NIETZSCHE, 2013, p. 165-166).

Temos então um novo conceito filosófico nietzscheano, a "vontade de potência". Essa expressão aparece pela primeira vez em Nietzsche na segunda parte de Zaratustra, que pode ser compreendida como a vontade de todo homem que avalia, sua natureza avaliadora (GODOIS, 2011, p. 54). O filósofo demonstra que a superação dos valores já postos na sociedade para uma concepção de homem como avaliador, como criador de valores novos é a tarefa principal da superação do homem pelo super-homem.

Pereira (2006) considera a "vontade de potência" como uma dimensão fisiológica do ser. Há em *Zaratustra* uma valorização do corpo, sendo que Nietzsche o chamará de "grande razão", do qual os sentidos e o espírito seriam meros instrumentos, a "pequena razão". A razão, então, passa a ser entendida somente como uma função instrumental a serviço do corpo. Dessa forma, o "eu" só pode ser compreendido em referência ao corpo, o "verdadeiro sujeito". A metafísica é criticada, pois despreza o corpo e este mundo, estando ligada estritamente à moral em caráter antinatural.

> Mas o que é o corpo para Nietzsche? Obviamente, a partir de sua filosofia da natureza, este só pode ser entendido como uma configuração de vontades de potência (...) Em *Além do Bem e do Mal,* por exemplo, chama todo corpo vivo de vontade de poder encarnada (PEREIRA, 2006, 92-93).

A "vontade de potência" em nível corporal assume para o filósofo a forma de instintos, também chamados por ele de impulso, pulsão e impulsão. Em *O Nascimento da Tragédia* (2007) os impulsos são considerados instâncias universais, potências geradoras das atividades manifestas pelo homem e pela própria natureza. Em *Zaratustra*, os instintos são considerados como força e vontade de potência. A razão está subordinada à grande razão que é o corpo, sede da vontade de potência, e só pode conceber racionalmente parte do grande todo que seu corpo é (PEREIRA, 2006, p. 93-100).

Feiler (2011) concebe a vontade de potência como uma manifestação da tensão entre o Apolíneo e Dionisíaco. Segundo o autor, as duas disposições artísticas fundamentais expressas pela beleza da forma apolínea e a embriaguez e dilaceramento dionisíaco constituem as pulsões do cosmos repletas de vontade de potência. A "vontade de potência" está ligada diretamente com o devir, como o vir-a-ser, com a superação e o movimento. Qualquer permanência não é concebível, e, dessa forma, a ideia de sujeito estático dos modernos é mais uma vez criticada. A verdade também não pode mais ser concebida como estática, mas sim como uma hermenêutica dinâmica. A "vontade de potência" é a própria manifestação da vida, para Nietzsche, em uma luta constante. Dessa forma, a vida não vai além dos fenômenos, é instintiva e não tem nenhum fim em si mesma, senão continuar a mover-se, vontade sobre vontade.

> Com seu caráter dinâmico, um querer vir-a-ser sempre mais forte, a vontade de potência não possui uma meta ou fim a alcançar, mas continuamente depara-se com um obstáculo a ser superado, como é o caso de Apolo que ordena e regra a embriaguez dionisíaca, e Dionísio que quebra o modelo ordenado apolíneo (...) E, a cada obstáculo superado, produzem-se novos obstáculos e consequentemente é desencadeada mais potência, numa abertura ilimitada para o criar (FEILER, 2011, p. 31).

Diante do exposto, podemos afirmar que a escolha proposta pelo filósofo é entre a movimentação, a superação rumo ao "super-homem", e uma conformação àquilo que já está dado e posto na sociedade. Esse homem estático, fruto do pensamento moderno é o que ele chamará de "o último homem" ou "animal". O super-homem é aquele homem que se movimenta, tem instintos e supera a si mesmo. O último homem ou animal é o homem conformado, racionalista e abnegado. No final do prólogo de Zaratustra, Nietzsche afirma que os "últimos homens" se veem descobridores da felicidade, pois consideram-se sábios, conhecedores das verdades e de tudo o que se passou nesse mundo (NIETZSCHE, 2013, p. 30-32). Aí está posta mais uma vez a crítica de Nietzsche aos homens de seu tempo, que rejeitaram o discurso de Zaratustra, para abraçarem seus velhos valores.

Entre ambos, super-homem e último homem, existe uma ponte, a que Nietzsche chama simplesmente de homem, que é um meio, e não um fim. A condição humana é uma estrada a ser trilhada em busca de superar-se a si mesmo, e tornar-se o super-homem, e não uma condição suprema de "racionalidade" e "conhecimento" que é postulada ao homem moderno, como meta a ser alcançada.

> O homem é corda estendida entre o animal e o Super-homem; uma corda sobre um abismo; perigosa travessia, perigoso caminhar, perigoso andar para trás, perigoso tremer e parar. O que é de grande valor no homem é ele ser uma ponte e não um fim; o que se pode amar no homem é ele ser uma passagem e um acabamento (NIETZSCHE, 2013, p. 327).

Ao falar acerca do homem como simples meio, Zaratustra segue uma trajetória contrária a dos últimos homens, que não apreciam o processo de superação próprio da vontade. Essa atitude resulta em uma estagnação existencial de negação da vida, ocorrendo a perda da possibilidade criativa do homem, o que impede que o mesmo realize o que constitui o desejo premente da vida: superar-se a si mesma, rompendo, neste caso, as amarras que a moderna civilização ocidental colocou nela.

Nesse sentido, Nietzsche também introduzirá o conceito do *eterno retorno*, não menos complexo, mas, que podemos sintetizar como um con-

ceito por meio do qual tudo volta a um estado original, dando a compreensão de que devemos aceitar a vida como ela é, naturalmente. O filósofo propõe, pela primeira vez, o conceito do eterno retorno no aforismo 341 de *A Gaia Ciência* (1981) que transcrevemos a seguir:

> E se um dia ou uma noite um demônio se esgueirasse em tua mais solitária solidão e te dissesse "esta vida, assim como tu a vives agora e como a viveste, terás de vivê-la ainda uma vez e ainda inúmeras vezes; e não haverá nela nada de novo, cada dor e cada prazer e cada pensamento e suspiro e tudo o que há de indizivelmente pequeno e de grande em tua vida há de te retornar, e tudo na mesma ordem e sequência – e do mesmo modo esta aranha e este luar entre as árvores, e do mesmo modo este instante e eu próprio. A eterna ampulheta da existência será sempre virada outra vez – e tu com ela poeirinha da poeira"– não te lançarias ao chão e rangerias os dentes e amaldiçoarias o demônio que te falasse assim? Ou viveste alguma vez um instante descomunal, em que lhe responderias: "Tu és um deus, e nunca ouvi nada de mais divino!" Se esse pensamento adquirisse poder sobre ti, assim como tu és, ele te transformaria e talvez te triturasse; a pergunta, diante de tudo e de cada coisa: "Quero isto ainda uma vez e ainda inúmeras vezes?" pesaria como o mais pesado dos pesos sobre teu agir! Ou então, como terias de ficar de bem contigo mesmo e com a vida, para não desejar nada mais do que essa última, eterna confirmação e chancela? (NIETZSCHE, 1981, p. 223-224)

Embora haja um consenso de que esse é um dos conceitos mais complexos do filósofo, o que ele parece propor é que exista um engajamento na reflexão sobre todos os atos, inclusive os atos morais, pois, os mesmos retornarão, e aquele que agiu torna-se responsável pela ação realizada. Portanto, o ideal é que se aja conforme aquilo que se é, e aquilo que se representa na vida. Após enfrentar todas as formas de niilismo, de acordo com a saga de Zaratustra, o herói deve assumir seu destino trágico, dizendo sim à vida como ela é. Assim, o herói assume poeticamente o eterno retorno, como quem diz que está pronto para viver sua vida de novo, e de novo, e de novo (GODOIS, 2011, p. 56). Essa é afirmação total do vivido, escolhido após análise e abandono dos valores já postos pela sociedade racional. Assim, Zaratustra pode "dançar" diante da vida, como ela é.

> Zaratustra é um dançarino como aquele que tem a mais dura e terrível percepção da realidade, que pensou o "mais abismal pensamento" não encontra nisso, entretanto, objeção alguma ao existir, sequer ao seu eterno retorno – antes uma razão a mais para ser ele mesmo o eterno sim a todas as coisas, "o imenso ilimitado sim e amém"... A todos os abismos levo a bênção do meu Sim... (NIETZSCHE, 2012, p. 144).

Compreende-se assim, em Nietzsche, um desejo de retorno ao estado natural, dionisíaco, porém, ao mesmo tempo, superior, superado, transvalorado, apolíneo. Dessa forma, em *Zaratustra*, Nietzsche conclui aquilo que iniciou em *O nascimento da tragédia*. Ele defende não ser possível vislumbrar um homem dualista, dicotômico, onde o racional, apolíneo domina o irracional, instintivo, o dionisíaco. Deve haver a união entre os opostos, para que se possa superar-se a si mesmo, ir além do homem, e tornar-se o super-homem. Dessa forma novos valores são criados para esse novo homem, e uma nova atitude diante da vida, de dizer sim a ela com toda a sua faceta trágica. Bilate (2014) afirma que Zaratustra pode ser considerado o modelo do super-homem, representante do *amor fati*, expressão latina que quer dizer *amor ao destino*:

> Considerando que um dos ensinamentos mais importantes de Zaratustra é o amor em suas mais variadas formas, sobretudo como *amor fati,* nos parece uma hipótese válida que a personagem nietzscheana seja o modelo de Übermensch. (...) Zaratustra, ao contrário, é o representante maior do *amor fati*, sem viver as fraquezas do amor de Cristo, tais como a compaixão, afeto que está em contradição com a possibilidade de toda elevação de poder de um indivíduo. (BILATE, 2014, p. 228)

Esse processo árduo e longo de autossuperação e de vir-a-ser pode ser aproximado do processo de *individuação*, conforme veremos a seguir na teoria de Carl Gustav Jung.

Jung – O conceito de self e o processo de individuação

Carl Gustav Jung foi o fundador da Psicologia Analítica após perpassar o pensamento de Sigmund Freud e da psicanálise. Ambos os autores foram

contemporâneos e, além disso, amigos, e mantiveram-se em contato, pessoalmente e, principalmente, por cartas durante longos anos. Jung buscava inicialmente trazer contribuições para o florescimento da teoria freudiana, mas, algumas diferenças em relação às suas concepções psicanalíticas fizeram com que ambos entrassem em desacordo (PINTO, 2007, p. 75). Jung utilizou-se de termos cunhados pela escola freudiana como *consciente*, *inconsciente*, *libido* entre outros. Porém, as divergências de pensamento se tornaram tão grandes que fizeram com que houvesse um momento de muita tensão até uma definitiva ruptura entre Jung e Freud em 1914[3].

Segundo Pinto (2007), as desavenças teóricas se davam principalmente no âmbito da natureza da libido que, para Jung, não seria sexual, mas, algo que era dessexualidado e transpassava a corporeidade para o além do humano. Para Freud esse pensamento de Jung descaracterizava a psicologia como ciência, aproximando-a do misticismo e do ocultismo. Pinto afirma:

> A parceria de Freud e Jung já anunciava a discordância desde o seu início. As cartas trocadas revelam que o interesse pela psicose estava colocado tanto do lado de Jung quanto do lado de Freud, bem como a dificuldade do suíço em captar a essência da noção de *sexualidade* proposta por Freud. Jung fez numerosas tentativas de neutralizar o papel da sexualidade, acreditando que a comunidade científica não seria capaz de alcançar a abrangência dessa noção. A noção de sexualidade, na teoria freudiana, escapa à noção restrita de genitalidade e a posição de Jung permanecia divergente daquela de Freud no essencial sobre a libido: para ele a libido não poderia ser apenas a energia da pulsão sexual. Ele a eleva a uma proporção tal que ela sofre muitas transformações, alcançando formas espirituais. Esse é, aliás, o tema do seu livro *Metamorfose e símbolos da libido*, sobre o qual Freud decide-se por cortar definitivamente as relações com Jung, acusando-o de deturpar a teoria psicanalítica e de não ter entendido nada sobre o inconsciente (PINTO, 2007, p. 77).

Por meio de cartas, definitivamente em 1914, a parceria e a amizade

[3] Caso o leitor deseje adentrar no assunto da ruptura entre Carl Jung e Sigmund Freud, que deu origem à Psicologia Analítica, ele poderá consultar McGUIRE (1993) e MASSON (1993).

chegam ao fim. Para Jung, o momento de afastamento de Freud foi decisivo, embora penoso, pois possibilitou ao médico que encontrasse suas próprias posições e fundamentasse sua teoria de forma mais sistemática[4]. Mesmo tendo adentrado em um colapso nervoso, é dele que Jung emerge com sua teoria do inconsciente, mais especificamente o *inconsciente coletivo*. Durante o período que esteve em crise psíquica, tinha sonhos vívidos e visões, o que chegou a fazer com que ele pensasse que estava em um surto psicótico.

As visões temerosas que teve aconteceram nos meses que antecederam a eclosão da Primeira Guerra Mundial, em 1º de agosto de 1914. Sobre essa "coincidência", Jung afirmou no livro *Memórias, Sonhos e Reflexões*:

> Hoje quando olho para trás e reflito sobre o sentido do que ocorreu na época em que me consagrava às minhas fantasias tenho a impressão de ter sido subjugado por uma mensagem poderosa. Havia nessas imagens elementos que não deviam pertencer somente a mim mesmo, mas à comunidade. Os conhecimentos que eu buscava e que me ocupavam ainda não faziam parte da ciência vigente naqueles dias. Eu mesmo devia realizar a primeira experiência, e, por outro lado, devia tentar colocar no terreno da realidade aquilo que ia descobrindo; senão minhas experiências permaneceriam no estado de preconceitos subjetivos inviáveis (JUNG, 2002, p. 170).

Para Jung, o que havia ocorrido com ele era a prova de que o conceito de *inconsciente coletivo* e de *imagens arquetípicas* poderia ser verificado na psique humana, em análise de sonhos e do material inconsciente. Essa postura o afastava ainda mais de Freud, para quem o inconsciente era constituído apenas de conteúdos reprimidos da infância. Jung prosseguiu seus estudos, e durante o ano de 1918, ainda durante a guerra, ele utiliza-se pela primeira vez dos termos *Self* e *individuação*.

[4] Cabe ressaltar que o período histórico da produção intelectual de Jung está situado em um momento de colapso mundial, a 1ª Guerra Mundial. "Em suas memórias, Jung recorda que foi somente perto do final da 1ª guerra mundial que foi saindo lentamente "da obscuridade". Jung relembra que foi no período entre os anos de 1918 e 1920 - enquanto dedicava-se a desenhar "mandalas"- que foi levado à compreensão de que a meta do desenvolvimento psíquico é o "algo central", a "totalidade da personalidade" denominada por ele de *Self*: As minhas reflexões e pesquisas atingiram então o ponto central de minha psicologia, isto é, a ideia do *Self*. Só nesse momento encontrei meu caminho de volta ao mundo" (JUNG, 2002, p.183 *apud* GODOIS, 2011, p. 100)

Para que se possa compreender o processo de *individuação*, faz-se necessário ter, ainda que de forma incompleta, conhecimento de alguns conceitos principais da teoria de Jung. Segundo Vargas (2002 apud AGOSTINHO, 2006), no processo de individuação existem algumas fases a serem realizadas para chegar-se à totalidade. Ele afirma:

> Tanto nos escritos de Jung quanto nos de seus discípulos esse processo pode ser discriminado em quatro momentos: a conscientização da ***persona***, o confronto com a ***sombra***, o encontro com ***anima/animus***, e, finalmente, o encontro com o ***Self*** (VARGAS, 2002, apud AGOSTINHO, 2006, p. 129).

Persona, *sombra*, *anima/animus* e *Self* (2006, p. 129), são matrizes de comportamento herdadas enquanto espécie do *inconsciente coletivo*, o inconsciente de toda a espécie humana, comum a todos os seres humanos. Por isso, buscaremos, apoiados no explicitado por Agostinho (2006) em seu texto, ainda que brevemente, apresentar tais conceitos, para posteriormente nos focarmos no processo de individuação em si.

Persona é um termo derivado da palavra latina que equivale à máscara, sendo uma clara alusão às máscaras usadas pelos atores no drama grego. Esse termo se torna muito apropriado para o conceito que Jung apresenta, visto tratar-se da forma como nós nos apresentamos ao mundo, em relação com o outro. Isso inclui nossos papéis desenvolvidos pessoalmente e o estilo com o qual nos expressamos. Porém, como o próprio termo o denuncia, trata-se apenas de uma aparência de individualidade que busca convencer os outros e até a si mesma de que não representa um papel. "Através da *persona*, o homem quer parecer isto ou aquilo, ou então se esconde atrás de uma "máscara", ou até mesmo constrói uma *persona* definida, a modo da muralha protetora" (JUNG, 1987, p. 50). Vale dizer que as pessoas podem desenvolver múltiplas *personas* de acordo com as necessidades e demandas sociais. Entretanto, muitas vezes o indivíduo pode adotar a *persona* adotada como quem realmente é e negar assim o verdadeiro si-mesmo. O si-mesmo, ou o *Self,* faz parte do inconsciente coletivo, mas, está ligado diretamente com o *ego*, outro arquétipo importante

para Jung, sobre o qual não vamos tratar aqui. Basta dizer que o *ego* vem a ser o sujeito, o centro do campo consciente.

Já o arquétipo da *sombra*, em contrapartida, pode ser definido como aquilo que a pessoa é no seu mundo interno, pessoal, muitas vezes esquecido e despercebido. A sombra vem a ser o que o consciente expulsa de si e lança para o inconsciente pessoal os conteúdos que o *ego* acaba negando em si mesmo, seus aspectos que, por serem por vezes contrários à *persona* e aos valores morais da sociedade, não podem nem ao menos chegarem à consciência e serem aceitos. A maioria das pessoas até mesmo desconhece sua existência (AGOSTINHO, 2006, p. 39). Jung afirma em *O Eu e o Inconsciente:*

> Uma vez que a natureza humana não é constituída apenas de pura luz, mas também de muita sombra, as revelações obtidas pela análise e prática são às vezes penosas e tanto mais penosas (como é geralmente o caso) quanto mais se negligenciou, antes o lado oposto (JUNG, 1987, p. 16).

Os arquétipos de *anima/animus* representam respectivamente a parte sexual inconsciente masculina na mulher e feminina no homem. Jung chegou a essa concepção quando percebeu em si mesmo uma voz feminina e partiu em busca de compreendê-la. Desde tempos antigos sempre se falou de uma parte masculina na mulher e feminina no homem. Jung apenas sistematiza esse pensamento, apresentando-os de forma mais delimitada como conteúdos do inconsciente. Agostinho afirma:

> Assim como existem aspectos biológicos masculinos na mulher, há também aspectos psicológicos masculinos correspondentes ao arquétipo do animus. A anima ou o animus contém as qualidades humanas que faltam na disposição consciente. Essa contraparte sexual, anima no homem, animus na mulher, é essencialmente uma maneira inferior que tanto o homem quanto a mulher têm de se relacionar com o seu ambiente, com os respectivos parceiros e escolhas amorosas (AGOSTINHO, 2006, p. 46).

Por último apresentamos o *Self*, arquétipo central na teoria junguiana. Jung percebeu, ao acercar-se da alquimia, budismo e do conhecimento das

mandalas que o psiquismo deveria fazer o caminho circular até o centro da psique, que seria o *Self*, e este processo em direção ao centro ele chamou de *processo de individuação*. Ele afirma: "As minhas reflexões e pesquisas atingiram então o ponto central de minha psicologia, isto é, a ideia do *Self*. Só nesse momento encontrei meu caminho de volta ao mundo" (JUNG, 2002, p. 183). Aos poucos, esse conceito de *Self* começa a ser moldado durante todos os escritos que são publicados posteriormente. A primeira definição detalhada de *Self* data de 1928, data da primeira publicação do livro *O Eu e o Inconsciente*, onde o "si-mesmo" é descrito por Jung como meta a ser alcançada e que é chamada de *individuação*.

O termo *individuação*, embora desenvolvido pelo psicólogo, não foi criado por ele. Segundo Agostinho, Jung teria buscado o termo da filosofia de Schopenhauer e do alquimista do século XVI, Gerard Dorn. Ambos falam do *principium individuationis*. (SAMUELS, SHORTER & PLANT, 1988, p. 108 apud AGOSTINHO, 2006, p. 125). Aqui podemos já abrir um parênteses e enfatizar a raiz filosófica schopenhauriana como comum à Nietzsche e Jung. Porém, sigamos com o processo de individuação junguiano. Ele é para Jung o *telos* e a realização do si-mesmo, podendo ser considerado o sentido da própria vida.

> Há uma destinação, uma possível meta além das fases ou estágios de que tratamos na primeira parte deste livro: é o caminho da individuação. Individuação significa tornar-se um ser único, na medida em que por "individualidade" entendemos nossa singularidade mais íntima, última e incomparável, significando também que nos tornamos o nosso próprio si-mesmo (JUNG, 1987, p. 66).

O individuar-se é compreendido como a integração dos opostos conscientes e inconscientes da personalidade. Retomando o que foi acima explicitado, essa integração se dá em quatro fases: a conscientização da *persona*, o confronto com a *sombra*, o encontro com *anima/animus*, e, finalmente, o encontro com o *Self*. Primeiramente devem-se integrar os opostos *persona* e *sombra*. Em segundo momento encontrar-se como seu *animus* ou sua *anima* e integrá-lo a sua identidade sexual oposta, que é consciente. O terceiro passo seria a ampliação da consciência, de modo

que o inconsciente mude o seu caráter dominante e aparece uma nova forma simbólica, representada pelo *Self*. Assim, ao ampliar sua consciência, o ser se liberta do *inconsciente coletivo* e se individua (AGOSTINHO, 2006, p. 127-134).

Como visto, a concepção de *individuação* é chave na psicologia analítica onde, a partir da ideia de um propósito em relação à existência, o indivíduo passa a perceber as experiências existenciais que vive em um nível mais profundo. Essas experiências são subordinadas a um objetivo que o conduz à realização da sua totalidade, através da integração de todos os aspectos que existem em potencial no *Self*. Esse é o ponto central da busca existencial do indivíduo, através do qual ele se torna o *Self*, realizando aquilo o que de fato é. Segundo Jung, "A individuação, portanto, só pode significar um processo de desenvolvimento psicológico que faculte a realização das qualidades individuais dadas; em outras palavras, é um processo mediante o qual um homem se torna o ser único que de fato é" (JUNG,1987, p.67).

O *Self* somente é atingido a partir de um processo longo de metamorfose, representada por todas essas etapas acima mencionadas. O homem é levado a tomar consciência dos inúmeros elementos que fazem parte de seu psiquismo, principalmente os aspectos inconscientes, que são dados a conhecer de diversas formas simbólicas, como sonhos, pensamentos e intuições. O indivíduo deve estar atento a esses conteúdos para poder situar-se no percurso de *individuação* (JUNG, 2002, p. 165-167).

Desta forma, o processo de *individuação* pode ser compreendido como a realização do vir-a-ser do homem, com o intuito de integração da consciência e o inconsciente, constituindo, assim, uma totalidade de processos psíquicos. Xavier (2008, p.27) em seu texto *Arendt, Jung e Humanismo: um olhar sobre a Violência* postula que "A individuação significa tornar-se um in-dividuum, i.e., um ser único, indiviso, não-atomizável. Nesse sentido, não deve ser confundida com individualismo". Pelo contrário, nesse texto Xavier demonstra que o processo de *individuação* é totalmente oposto ao individualismo, uma vez que ao individuar-se, o ser está escolhendo separar-se da massa psiquicamente, ainda que continue no meio dela e deva se adaptar coletivamente. Lemos no referido texto:

> O indivíduo deve adaptar-se ao coletivo, mas sempre resguardando sua individualidade (vide o fenômeno da persona), sem com ele identificar-se. No entanto, numa sociedade caracterizada por massificação, racionalismo e consumo, o indivíduo torna-se "uma espécie em extinção". Como unidade da massa, não há mais responsabilidade ética, pois esta foi deixada a cargo do Estado, nem valor para a vida individual, pois seu sentido foi perdido. Isso representa um crime contra a natureza humana, visto que seu telos visa à realização da individualidade; esse crime a natureza pune como um pecado (XAVIER, 2008, p. 28).

A partir do que até aqui foi exposto podemos postular a interação entre princípios opostos como central para a psicologia analítica. Segundo Jung: "nenhuma energia é produzida onde não houver tensão entre contrários" (JUNG,1987, p. 78). Assim, de acordo com sua concepção, a psique é um aparelho dinâmico constituído por opostos, e a personalidade do indivíduo é formada por dois princípios opostos, a saber, o *consciente* e o *inconsciente*. Desta forma podemos conceber o *processo de individuação* como um movimento dinâmico dos opostos que são integrados de maneira ativa na formação da totalidade.

Nesse caminho há a ocorrência de uma relativização do papel da consciência, que até então era central. Por conta da noção de totalidade psíquica, o indivíduo é impelido a compreender que só conhece, só tem consciência de uma parte muito pequena de sua psique, e que desconhece os fundamentos principais de sua vida psíquica, que estão localizados fora da consciência, no inconsciente.

> Sentindo o Si-mesmo como algo de irracional e indefinível, em relação ao qual o eu não se opõe nem se submete, mas simplesmente se liga, girando por assim dizer em torno dele como a terra em torno do sol – chegamos à meta da individuação (JUNG, 1987, p. 105).

De acordo com Jung, o *Self,* além de representar a integração entre o consciente e o inconsciente, atua como o centro regulador da psique; ele é ao mesmo tempo o meio e a meta a ser alcançada através do processo de *individuação*. Assim para chegar até a realização do *Self* através do

processo de individuação, o indivíduo deve compreender a estrutura dinâmica da psique, de contínua interação entre o consciente e o inconsciente. Portanto, há a necessidade de manter essa relação consciente-inconsciente como condição para atingir a realização. Esse processo, de acordo com Jung, é um processo iniciado pela natureza, uma vez que compreende uma tendência instintiva para a realização das potencialidades inatas da personalidade, mas que exige a "arte", como método e o esforço consciente de um ser humano para ser completada (GODOIS, 2011, p.105-106).

A *individuação* seria então um processo natural do desenvolvimento psíquico e amadurecimento da personalidade, que possui o impulso presente no homem de forma mais ou menos consciente e que pode ser conduzido pelo processo analítico. Assim, o indivíduo que se empenha na busca pela realização do *Self* auxilia a natureza a realizar aquilo que ela não pode fazer por si mesma. De acordo com Jung, se a individualidade permanecer inconsciente, não haverá um indivíduo psicológico, mas apenas uma psicologia coletiva da consciência. (JUNG, 1987, p. 129). Em outras palavras, , caso o indivíduo não parta em busca do *Self*, na integração do consciente e do inconsciente, nada mais será do que produto cultural pura e simplesmente, não podendo autorrealizar-se e integrar-se, pois será apenas construção coletiva, desconhecendo quem de fato é.

Aproximações entre Nietzsche e Jung – União dos opostos para ser o que se é

Podemos indicar alguns temas que são passíveis de aproximação entre as teorias de Nietzsche e Jung. Segundo Xavier (2008), Jung teria apresentado dois instintos básicos da espécie humana: conservação da espécie e autopreservação "que correspondem à sexualidade e à vontade de poder (ou seja, às teorias de Freud e Nietzsche); e a transgressão de seus limites (ou sua perversão) corresponde aos pecados capitais da *concupiscentia* e da *superbia* (Santo Agostinho), respectivamente" (Jung, 2002 *apud* XAVIER, 2008, p. 26). Para Jung, a vontade de poder é um dos instintos fundamentais. Da mesma forma Nietzsche a apresenta como impulso e pulsão, como visto anteriormente.

Além disso, Gouvêa (2010) aproxima o processo de *individuação* de Jung do antigo mundo grego, mesma fonte de onde Nietzsche bebe e forma sua teoria. Gouvêa afirma:

> Diria que o conceito de "Processo de Individuação" em Jung pode se servir do Método dialético de Platão para pensar o "Eixo Eu-Si-mesmo". A consciência de que existe uma realidade vital e criadora própria ao ser do homem – a noção de Si-mesmo e dos arquétipos, ilumina a práxis de Jung na clínica e guarda elementos da paidéia platônica. (...) A relação dialética entre o conceito de Eu e de Inconsciente no qual se traduz a mecânica do "Processo de Individuação", é uma espécie de revivência da dialética platônica. Jung proclama que a nossa consciência nasce "de dentro de nós mesmos" como uma criança do seio materno e sempre em dialética. O indivíduo para Jung, como para Platão, não se forma a partir de um espaço vazio, ao contrário, se desenvolve no social e em meio ao solo e vivências do povo e atravessando todas as mudanças históricas. A consciência seria a depositária das opiniões que nascem naturalmente da alma humana (doxa) e o saber que adquirimos porque procuramos (epistéme).

De igual forma o conceito de *rebanho* em Nietzsche, que se refere ao homem comum, o último-homem, aquele que não passou pela *transvaloração dos valores*, ou seja, faz parte da massa, como crítica ao racionalismo moderno também é comum à Jung. Agostinho afirma que Jung chega a afirmar abertamente que a vida das pessoas no mundo moderno é agora dominada pela deusa que atende pelo nome de Razão.

> O Estado, as massas, os grupos, a era científica, o racionalismo retiram do indivíduo a liberdade, a responsabilidade e a descoberta ou encontro consigo mesmo. (...) Para ele (Jung) o sentido da vida não é a mesma coisa que um certo bem-estar social ou um alto padrão de vida proporcionados pelo conhecimento humano (AGOSTINHO, 2006, p. 149)

A referida aproximação entre Jung e Nietzsche será apresentada desde a obra de Godois (2011) com a finalidade e de mostrar a compreensão da integração de opostos como caminho para que o ser chegue a ser quem de fato é como um tema comum nas duas correntes de pensamento.

Vimos, inicialmente, que para Nietzsche, na época da formulação de sua filosofia, a interação entre os princípios opostos, caracterizados em *O Nascimento da Tragédia* como a figura dos deuses Apolo e Dionísio,

assumiu grande importância como constitutiva do humano em busca de ser o super-homem. Essa percepção dualista estava presente em todas as ideias do filósofo acerca da vida e do mundo.

> Uma qualidade aparta-se continuamente de si mesma e separa-se em seus contrários: e, de novo, esses contrários se esforçam continuamente um em direção ao outro. Com efeito, o povo acredita reconhecer algo rígido, acabado e sólido; em verdade, em cada instante há luz e escuridão, amargo e doce, um junto ao outro e presos entre si, como dois lutadores dos quais ora um ora outro adquire a hegemonia. Segundo Heráclito, o mel é simultaneamente doce e amargo, sendo que o próprio mundo é uma vasilha que tem que ser permanentemente agitada. Todo vir-a-ser surge da guerra dos opostos (NIETZSCHE, 2008, p.59).

Nietzsche apropria-se da filosofia heraclitiana da "guerra dos opostos" para fundamentar essa tensão que origina a vida. Para ele, toda a existência passada, presente e futura é pautada por essa tensão dualista, e, da mesma forma, todos os seres são constituídos por ela.

De forma próxima, Jung afirmou, como vimos acima que "nenhuma energia é produzida onde não houver tensão entre contrários" (JUNG, 1987, p. 78). Assim, podemos assumir que há grande similaridade em relação ao princípio de opostos complementares entre a filosofia nietzschiana e a psicologia junguiana. A questão da polaridade é de extrema importância e a tensão gerada entre os polos é condição necessária para a psique humana. A partir da tensão dos princípios antitéticos, a energia necessária para gerar o dinamismo da psique é fomentada. Godois afirma:

> Desta forma, como representantes de impulsos opostos complementares, Apolo e Dionísio irão surgir nos textos de Jung correlacionados aos vários pares de opostos presentes na psicologia analítica; como a introversão/extroversão, intuição/sensação e consciente e inconsciente (GODOIS, 2011, p. 117).

Nesse sentido, seguindo a filosofia iniciada em *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche personificará em *Zaratustra* a questão da polaridade

existente. No início do livro ele é apontado como herói apolíneo, resplandecente, representante da racionalidade e da luz. No decorrer de sua saga passará por uma violenta transformação que o fará enxergar e integrar o seu extremo oposto, que é o lado caótico da sua existência, sombrio, noturno e sem delimitação, ou seja, o seu aspecto dionisíaco. Assim, Zaratustra transforma-se em seu extremo oposto, mas, não deixa de ser o que é (GODOIS, 2011, p. 58-59).

Jung teve especial interesse por Nietzsche e pelos temas abordados por ele. Em suas correspondências com Freud, o nome de Nietzsche é citado dezesseis vezes (GODOIS, 2011, p. 68) São nessas cartas que o filósofo aparece como fonte de inspiração. Entre os aspectos nietzschianos que Jung considera em sua obra, ele trata de Dionísio.

> As cartas enviadas durante o período compreendido entre 1909 e 1910 refletem claramente o interesse crescente de Jung em temas mitológicos em geral e no deus Dionísio em particular, tema que, na maioria das vezes, aparece associado ao nome de Nietzsche (GODOIS, 2001, p. 68).

Dionísio é tido por Jung como o contato com os conteúdos inconscientes coletivos da humanidade, que podem levar a loucura. É interessante ressaltar que Dionísio era considerado um deus "inferior" no panteão grego, pois estava ligado ao estado natural das coisas e, tinha como um de seus atributos, a loucura. Apolo, ao contrário, considerado o deus da representação racional, retira o homem desse estado de natureza, do contato com ela e com os outros homens por meio do inconsciente coletivo, porém, sem desvalorizar essa experiência. Godois assim se expressa sobre essa leitura de Dionísio feita por Jung:

> Desde os primórdios da psicologia analítica, Jung voltou-se para Dionísio como a imagem do padrão psicológico e do processo que havia descoberto. No livro *Transformação e Símbolos da Libido,* Jung discorre extensa e essencialmente sobre o retorno da libido para o inconsciente denominado de introversão;o que para ele significava a possibilidade de um renascimento psicológico. Desta maneira, segundo Bishop (1999, p.225), Jung revive em termos psicológicos uma série de aspectos dos antigos Mistérios de Dioní-

> sio, nos quais o deus renascia após ter passado por um desmembramento, da mesma forma que a personalidade é "desmembrada" no seu confronto com o inconsciente coletivo, para renascer mais fortalecida e ampliada após os conteúdos da "sombra" (inconsciente) terem sidos integrados pelo ego (GODOIS, 2011, p. 131).

O homem na jornada de seu processo de individuação assemelha-se ao herói da tragédia grega que "desce" como Zaratustra e chega a um patamar considerado como "loucura". Esse estado se dá pelo contato com as forças inconscientes, que embora causem um grande estado de desintegração, mostram ao herói seu valor. Ao se reconhecer, o herói percebe o valor de ser quem é, tal como descrito anteriormente, do mesmo modo que ocorre no processo junguiano.

> A consciência entra em contato com os conteúdos inconscientes, mas não é assimilada por eles; ela é capaz de integrar o material inconsciente experimentando uma ampliação em vista do todo de uma forma criativa e funcional, conduzindo o indivíduo a um conhecimento mais profundo de si mesmo (GODOIS, 2011, p. 119).

Assim, podemos afirmar que a experiência dos opostos Apolo e Dionísio pode ser relacionada ao processo de individuação simbolizando a dinâmica existente entre os princípios opostos do consciente e do inconsciente. Os opostos se contradizem e, ao final, complementam-se a fim de integrarem-se em uma nova entidade centralizada. Essa unidade psíquica é o centro da mandala para os alquimistas pesquisados por Jung e corresponde ao seu conceito de *Self* que é a realização da psique constituída por princípios opostos.

Para Jung é de vital importância no processo de individuação que o sujeito entre em contato com os conteúdos arquetípicos do inconsciente coletivo para afirmar, diante da coletividade, sua individualidade e singularidade. De acordo com Godois (2011, p. 133), o inconsciente deixa-se conhecer através de sonhos e outras formas de manifestação simbólica, como fantasias, visões e emoções. Tais manifestações são trazidas à consciência que as integra na individualidade.

Porém, apesar de identificarmos nas concepções de Apolo e Dionísio a tensão dos contrários, é na trajetória de Zaratustra, principalmente na ideia do "super-homem", o übermensch, que se pode considerar o principal símbolo do *Self*. Como símbolo da união dos opostos, o super-homem representa aquilo que há de mais individual e mais singular no homem, encontrado somente naquele que passa por toda a jornada e percurso de autoconhecimento e individuação. Pois, somente ao integrar os conteúdos conscientes e inconscientes o homem se autossupera e pode de fato ser aquilo que é. Além disso, como apresentado nos tópicos anteriores, Nietzsche, assim como Jung, atribui à arte o papel da individuação.

Portanto, é nesse sentido que a filosofia de Nietzsche aponta para os homens a possibilidade de superarem a si mesmos e a sociedade racionalizada onde estão inseridos, pois, a partir do autoconhecimento e autossuperação encontrarão um novo e mais amplo sentido de existência. Assim, não estarão mais presos aos valores e verdades da sociedade científica e racionalista, porém, tornar-se-ão "espíritos livres". Para Nietzsche, os *espíritos livres* se opõem aos *pensadores livres*. "Os espíritos livres (...) seriam aqueles que *interpretam* os valores segundo sua origem e qualidade" (DELEUZE, 2003, p. 67-68 apud PEREIRA, 2006, p. 110). Essa é a crítica direcionada pelo filósofo aos homens de seu tempo, pois ele afirma que é necessário desconstruir antigos saberes e valores, transvalorar-se, como explicitado mais acima no texto, destituindo-os do suposto papel de detentores da verdade absoluta alcançada pelo racionalismo. Nietzsche afirma em *A Gaia Ciência*:

> (...) pode-se imaginar um prazer e força na autodeterminação, uma liberdade, da vontade, em que um espírito se despende 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 do abismo. Um tal espírito seria o espírito livre por excelência (NIETSZCHE, 1981, p. 241).

O filósofo em *Zaratustra* convida então os homens a responsabilizarem-se por si mesmos, indo além de si mesmos, para encontrarem-se consigo mesmos, a fim de superarem aquilo que Nietzsche chama de "último homem". Esse processo, cheio de sofrimentos, dores e penas, corresponde,

na psicologia analítica de Jung, ao processo de individuação, à busca por si mesmo e por realizar-se, como única coisa que pode dar sentido à vida.

> O que confere ao *Zaratustra* o seu sentido como tragédia é a presença da problemática do apolíneo e do dionisíaco vistos sob a perspectiva de Nietzsche, que, *em O nascimento da tragédia* – sob forte influência schopenhaueriana – além de atribuir o surgimento da tragédia ática à reconciliação dos dois princípios, afirma o sentido da importância dessa reconciliação em termos médicos, declarando que a sua configuração é um ato de cura eficaz, detentor de forte sentido terapêutico, pois somente a arte dionisíaca, ou seja, a tragédia possui o poder de destituir Dionísio de seu poder destruidor, ao produzir no espectador a aceitação de que o sofrimento faz parte da vida, expondo os sofrimentos do herói com a finalidade de produzir alegria (GODOIS, 2011, p. 43).

Portanto, podemos afirmar que ao expressar em Zaratustra o que para Jung corresponde ao processo simbólico de individuação, Nietzsche deixa para a posteridade da história da filosofia e de outras áreas do conhecimento a possibilidade de que todo homem pode ver além do que aparentemente é. Ou seja, todos podem estar prontos para adentrar nesse longo e árduo percurso a fim de encontra-se consigo mesmo, e com sua singularidade, aprendendo de fato a ser o que é.

Conclusão

A partir do que aqui foi posto podemos voltar à proposta do presente texto ao afirmar que existe uma similaridade notória entre os conceitos filosóficos de Nietzsche e os psicanalíticos de Jung. Principalmente partindo da concepção heraclitiana[5] de que a tensão dos contrários é o que dá origem a todo o existir, vemos que ambos os pensadores percorrem o mesmo caminho em busca de si mesmos.

[5] De todas as coisas a guerra é pai, de todas as coisas é senhor; a uns mostrou deuses, a outros, homens; de uns fez escravos, de outros, livres (HERÁCLITO DE ÉFESO, fragmento 53. Disponível em: http://www.heideggeriana.com.ar/textos/heraclito.htm. Acesso em: 25 ago. 2013. A palavra grega correspondente à guerra é πολεμος [polemos] (Substantivo masculino) e indica guerra; batalha, luta; tensão entre contrários.

Apolo e Dionísio para Nietzsche, consciente e inconsciente para Jung, são opostos complementares de uma mesma unidade. Nenhuma dessas polaridades pode ser negada diante daquele que deseja encontrar-se com si mesmo e superar aquilo que já é dado e conhecido em seu próprio existir. Os conceitos nietzschianos de *super-homem*, *transvaloração de valores* e *eterno retorno* aqui apresentados podem ser lidos em uma aproximação do *processo de individuação* junguiano onde ao dar-se conta dos conteúdos inconscientes coletivos, o indivíduo é capaz de integrá-los à consciência e produzir, assim, uma versão mais completa e autossuperada de si mesmo.

O herói trágico nietzschiano Zaratustra é o modelo a ser seguido por todos os homens que não desejam permanecerem estáticos, limitados e disciplinados pelas regras sociais ditadas pelas ciências e pelos valores absolutos em geral. Todos os indivíduos, em uma concepção junguiana, são capazes de seguir esse caminho que é trilhado por Zaratustra: cair nas profundezas do oculto, do inimaginável, do inconsciente, que por vezes é assustador, sombrio e parece levar à loucura. Mas, mediante a ação de Apolo, consciente e representado, todos esses elementos dionisíacos podem ser assimilados e integrados, levando a um estado superior e elevado de consciência de si mesmo, a tornar-se consciente de fato do que se é, a tornar-se o super-homem, o homem superado, o Übermensch.

Podemos fazer uma leitura pessoal dos dois pensadores, em nossa cotidianidade, quando somos interpelados a viver uma experiência tal qual a tragédia grega: mergulhar no mais profundo de nossa existência e, por fim, dizer sim à vida com todas as suas nuances, assumindo suas peculiaridades e dificuldades e, por que não dizer, todas as facetas desagradáveis de nossa condição humana. Certamente, como o filósofo Nietzsche bradava aos seus contemporâneos, é muito mais cômodo e aparentemente aprazível permanecer em nossas condições puramente humanas, negando as dificuldades e inconstâncias, podendo afirmar que somos "corretos", "bons" e "seguidores de regras". Difícil mesmo é encarar a faceta horripilante da morte e da loucura e encontrar em nós sua representação. Experimentar em nossa existência, aquilo que não pode ser negado e. por fim, é certo: a finitude e limitação de nosso existir.

O caminho trilhado nessa direção, de aprofundarmos deliberadamente nas covas de nossa existência, na profundeza de nossos conteúdos

psíquicos, é a trajetória trágica do herói. Assim como Zaratustra, no caminho de individuação em busca do *Self* proposta por Jung, e que pode ser alcançada por meio do processo analítico, sentimos dores, morremos um pouco, enlouquecemos um tanto, mas, se conseguirmos superar a nós mesmos sairemos de lá mais aptos a sermos nada além daquilo que de fato somos e não o que o mundo, a sociedade e as imposições culturais fizeram de nós. Seremos dados a avaliar nossa condição a partir de nossa experiência, que é única e própria de cada indivíduo.

Tendo como base esse caminho de individuação, poderíamos nos deter um pouco mais sobre as questões do sentido, da consciência, do fenômeno e da experiência, traçando um caminho pelo mundo da fenomenologia, como diversos autores já o fizeram. Porém, fica posto que este é um caminho possível e que pode ser produtivo em diálogo com outros autores dessa vertente tão em voga em nossos dias.

Eis aqui a similaridade entre Nietzsche e Jung no que tange o processo de individuação e a superação do "último homem" pelo "super-homem". As leituras nietzschianas e junguianas divergem em forma, mas, podemos afirmar que correspondem à mesma concepção de autorrealização e autoaceitação da existência com a finalidade de ser o caminho a trilhar em busca de realizar-se a si mesmo.

Referências

AGOSTINHO, Márcio Roberto. **O Arquétipo do Sagrado, a religião e o sentido da vida em Carl Gustav Jung. 159 p.** Dissertação (Mestrado) – Universidade Presbiteriana Mackenzie, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 2006. Disponível em: < http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=67074> Acesso em; 25 fev. 2015.

ALVES, Frederick Gomes. Notas preliminares sobre o espaço de experiência na constituição do conceito de história de Nietzsche. In*:* Camila Aparecida Braga Oliveira; Helena Miranda Mollo; Virgínia Albuquerque de Castro Buarque. (Orgs). **Caderno de resumos & Anais do 5º. Seminário Nacional de História da Historiografia: biografia & história intelectual.** Ouro Preto: EdUFOP, 2011. Disponível em: <http://www.seminariodehistoria.ufop.br/ocs/index.php/snhh/2011/paper/viewFile/760/308>. Acesso em. 15 jul.2014.

BILATE, Danilo. Nietzsche, entre o Übermensch e o Unmensch. **Cad. Nietzsche**, São Paulo, v. 1, n. 34, Junho 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2316- 2422014000100010&lng=en&nrm=iso> Acesso em: 17 fev.2015.

DIAS, Mákellen Gonçalves; WINTER, Lilian Ester; COSTA; Luciano Bedin da; HADLER, Oriana Holsbach. Da amizade nietzschiana: por uma psicologia nômade. **Revista Alegrar.** n. 13, Jun/2014. Disponível em: <http://www.alegrar.com.br/revista13/pdf/da_amizade_nietzschiana_dias_alegrar13.pdf>. Acesso em: 20 fev.2015.

FEILER, Adilson Felicio. **Nietzsche:** sujeito moral e cultura cristã. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2011.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Nietzsche.** São Paulo: PUBLIFOLHA, 2000.

GILMAN, Sander L. O caso Nietzsche ou o que torna perigosas filosofias perigosas. **Teoria e Pesquisa,** n. 47, jul-dez 2005. Disponível em: <http://www.teoriaepesquisa.ufscar.br/index.php/tp/article/view/48/41>. Acesso em: 20 fev. 2015.

GODOIS, Sofia Barbosa de. **"O Zaratustra" e o processo de Individuação. 140 p.** Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Psicologia, 2011. Disponível: em < http://server.slab.uff.br/dissertacoes/2011/Sofia.pdf> Acesso em 25 ago. 2013.

GOUVÊA, Álvaro de Pinheiro. Os gregos e Jung. **Boletim Interfaces da Psicologia da UFRRJ,** v.. 3, n. 1, Janeiro-Junho 2010. Disponível em: <http://www.ufrrj.br/seminariopsi/2010/boletim2010-1/boletim.pdf>. Acesso em: 10 fev. 2015.

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

NIETZSCHE, Friedrich. **A filosofia na era clássica dos gregos.** São Paulo: Hedra, 2008. 128p.

_____. **A gaia ciência.** São Paulo: Hemus, 1981. 294p.

_____. **Assim falava Zaratustra.** São Paulo: Escala, 2013. 463p.

_____. **Ecce homo.** São Paulo: Escala, 2012. 191p.

_____. **Genealogia da Moral:** uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, 169p.

_____. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007. 177p.

JUNG, Carl Gustav. **Memórias, Sonhos e Reflexões.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002. 240p.

_____.. **O eu e o inconsciente.** Petrópolis: Vozes, 1987. 166p.

MASSON, J. (Org) (1887-1904) **A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess**. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

McGUIRE, W. **A correspondência completa de Sigmund Freud e Carl G. Jung**. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

PEREIRA, Rafael Rodrigues. **A defesa da aristocracia em Nietzsche. 130 p.** Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC Rio, 2006. Disponível em: < http://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/Busca_etds.php?strSecao=resultado&nrSeq=8646@1>. Acesso em: 02 fev. 2015.

PINTO, Kátia Mariás. Crônica de um fim anunciado: o debate entre Freud e Jung sobre a teoria da libido. Ágora (Rio J.), v. 10, n. 1, Junho 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982007000100005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 13 jul.2014.

RÜDIGER, Francisco. Aspectos da Crítica ao Indivíduo em Nietzsche. **Convergência, Revista de Ciencias Sociales**, v. 7, n. 23, setembro 2000. Disponível em: <http://www.redalyc.org/pdf/105/10502301.pdf>. Acesso em 15 fev. 2015.

VIANNA, Gracia Mônica M. V.. Psicologia/arte no pensamento filosófico de Nietzsche. **Psicologia: ciência e profissão**, v. 15, n. 1-3, 1995. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-98931995000100007&lng=en&nrm=iso> . Acesso em: 14 jul.2014.

XAVIER, Marlon. Arendt, Jung e Humanismo: um olhar interdisciplinar sobre a violência. **Saude soc.**, v. 17, n. 3, Setembro 2008 . Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-12902008000300004&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 15 fev. 2015.

Submetido em:11-3-2015

Aceito em: 24-3-2015