

Jung e o fantasma de Nietzsche

Marco Heleno Barreto¹

RESUMO: A influência do pensamento de Nietzsche sobre Jung é estabelecida nos estudos junguianos e admitida explicitamente pelo próprio Jung. Na verdade, não se trata apenas de uma influência derivada da leitura dos textos fundamentais de Nietzsche, mas principalmente de uma incômoda identificação à experiência vivida por ele, com o conseqüente temor da loucura. Disso resulta uma espécie de ambivalência na recepção de Nietzsche por Jung: por um lado, o acolhimento e confirmação de perspectivas fundamentais propostas por Nietzsche, por outro uma crítica psicológica direcionada àquilo que teria arrastado Nietzsche à loucura. Para além de tal ambivalência, persiste o fato de que o cerne da psicologia avançada por Jung é claramente tributário do pensamento nietzschiano. Após um preâmbulo em que é apresentada de forma concisa a ambivalência de Jung em relação a Nietzsche, algumas afinidades fundamentais entre as duas perspectivas são expostas, culminando na visão de individuação apresentada em *Memórias, sonhos, reflexões* de Jung, onde se explicita a presença invisível, mas inegável do “fantasma de Nietzsche” na alma da psicologia analítica.

PALAVRAS-CHAVE: Jung. Nietzsche. Individuação. Si-mesmo. Mito.

INTRODUÇÃO

As relações de Jung com o pensamento de Nietzsche são complexas. Como relatado em suas *Memórias*, Jung travou contato com as obras de Nietzsche quando era ainda estudante de medicina na Universidade de Basileia. À época, já lera Schopenhauer, estudava Kant, lia Eduard von Hartmann. Nietzsche estava em seu programa, mas Jung retardava sua leitura, por sentir uma secreta angústia de talvez ser parecido com ele. Quando enfim se dispôs a lê-lo, começou com as *Considerações intempestivas*, e ficou entusiasmado, passando então a *Assim falava Zaratustra*, que o impressionou profundamente. Já tendo antes sido tocado também profundamente pelo *Fausto* de Goethe, Jung associou os dois personagens: “Zaratustra era o Fausto de Nietzsche” (JUNG, 1981, p. 99). E a impressão profunda causada pelas duas leituras vinha de pressentir em si mesmo algo semelhante ao que Goethe e Nietzsche refletiam em seus personagens famosos: um mundo interno estranho, diferente do senso comum reinante na consciência coletiva, mundo que Jung refere nas *Memórias* ao que chama “personalidade nº 2” e que, em sua teorização psicológica, receberá a designação consagrada de “o inconsciente”.

O encontro com Zaratustra—a “personalidade nº 2” de Nietzsche, segundo Jung—reforçou os temores que sentia. Jung achou Zaratustra sem sombra de dúvida mórbido e, tendo

¹ Doutor em Filosofia (UFMG, 2006), professor titular do Departamento de Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Email: marcoheleno@uol.com.br

em mente o enlouquecimento de Nietzsche, temia ser ele também mórbido, e experimentar o mesmo destino. Para Jung, o “equivoco mórbido” de Nietzsche

Fora o de 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 [transvaloração] de todos os valores”. Mas só encontrara filisteus e eruditos e—circunstância tragicômica—fora também um deles. Como os outros, não se compreendeu a si mesmo ao cair no mundo do mistério e do indizível, pretendendo (...) exibí-lo a uma massa [obtusa] e abandonada pelos deuses. Daí a ênfase da sua linguagem, a superabundância das metáforas, o entusiasmo épico [com] que tentava em vão [fazer-se ouvir neste mundo votado a um saber desconexo]. E—como um [funâmbulo]—acabou por cair além de si mesmo. [Ele não sabia situar-se neste mundo] - *dans [ce] meilleur des mondes possibles*. Tornou-se, pois, um possesso, um homem que seu ambiente só [poderia tratar com cautela embaraçosa]” (JUNG, 1981, p. 99).²

Após formar-se em medicina e abraçar a psiquiatria, Jung vai aliar-se a Freud e ser uma das principais personagens do movimento psicanalítico internacional. Com a ruptura final entre os dois, ocorrida em 1913, Jung mergulha em uma crise pessoal, de onde emergirá a originalidade de sua perspectiva psicológica. Registrada em seus famosos *Livros negros* e no *Livro vermelho*, essa experiência fundacional, descrita no capítulo “Confronto com o Inconsciente” em suas *Memórias*, assinala também o retorno de Jung à leitura de Nietzsche, que é, inclusive, nominalmente referido, tanto nos *Livros negros* quanto no *Livro vermelho*. Nessa experiência criativa encontramos, sob um certo ponto de vista, uma “resposta a Nietzsche” (cf. GIEGERICH, 2013, p. 273-323).

A crise criativa de Jung, vivida entre 1913 e 1918, corresponde à queda “no mundo do mistério e do indizível”—em outros termos, ao confronto com as forças inconscientes da alma humana. Esta é a chave interpretativa psicológica pela qual Jung compreende não só a sua experiência pessoal, mas também a vida e o pensamento de Nietzsche, e em particular o seu desfecho trágico. A princípio, Jung sentia-se angustiado pela possibilidade da loucura, cujos sintomas ele, como psiquiatra, conhecia bem. Mas o desdobramento de sua experiência afastaria tal possibilidade, e assim Jung pôde acreditar que ele fora bem-sucedido ali onde Nietzsche naufragara. Em uma passagem das *Memórias*, Jung explica a razão de ter sido poupado da catástrofe da loucura:

Naturalmente, nessa época em que trabalhava em torno das minhas fantasias, senti a necessidade de um “apoio neste mundo”: ele me foi

2 Utilizo a tradução brasileira das *Memórias* de Jung, mas corrigindo-a, nas partes entre colchetes, pela edição alemã original: JUNG, 1999.

dado por minha família e pelo trabalho. Era vital e necessário levar uma vida ordenada e racional como contrapeso à singularidade do meu mundo interior. A família e a profissão permaneceram para mim uma base à qual eu sempre podia regressar, provando que eu era realmente um homem existente e banal. Os conteúdos do inconsciente às vezes podiam fazer-me sair dos gonços. Mas a família, a consciência de que eu tinha um diploma de médico e de que devia socorrer meus doentes, de que tinha mulher e cinco filhos e habitava na Seestrasse 228 em Küsnacht — eram realidades que me solici-tavam. Provavam-me, dia após dia, que eu existia realmente e que não era somente uma folha varrida pelos ventos do espírito, como um Nietzsche. Nietzsche perdeu o solo debaixo dos pés porque nada mais possuía senão o mundo interior de seus pensamentos — mundo que o possuiu muito mais do que Nietzsche a ele. Ele estava desenraizado e pairava sobre a terra; por isso foi vítima do exagero e da irrealidade. (JUNG, 1981, p. 168)

A capacidade para diferenciar-se (enquanto eu consciente) das imagens do inconsciente (e especialmente do inconsciente coletivo) é fundamental para a saúde psíquica, segundo Jung. Tal diferenciação é um dos aspectos definidores do que ele denominará processo de individuação (cf. JUNG, 1966a, p. 212-226 [§§ 341-373]). Quando ela não ocorre, segue-se a “inflação psíquica” e, no pior dos casos, a loucura. Para Jung, resumidamente, essa teria sido a raiz da catástrofe psicológica que atingiu Nietzsche.³

No cerne da experiência vivida e elaborada por Jung encontra-se em forma bruta, por assim dizer, aquilo que pode ser considerado o núcleo fundamental de sua concepção psicológica e psicoterapêutica, que nasce, portanto, de seu “confronto com o inconsciente”: as noções de individuação, inconsciente, si-mesmo e eu consciente. Ora, ainda que com inflexões e perspectivas distintas, essas noções axiais da psicologia analítica encontram correspondência no pensamento de Nietzsche, e não se pode pretender que isso seja apenas coincidência. De fato, a influência de Nietzsche sobre a formulação psicológica de Jung é palpável, como o demonstra Paul Bishop, em um livro dedicado a expor a relação entre os dois pensadores: *The Dionysian Self. C. G. Jung's Reception of Friedrich Nietzsche* (BISHOP, 1995).

Assim, há uma ambiguidade na posição de Jung com relação a Nietzsche: por um lado, ele percebe um “equivoco mórbido” que desaguaria na loucura, e por isso se distancia do trágico pensador de *Assim falava Zaratustra*; por outro, ele confirma várias das intuições presentes no pensamento de Nietzsche, acolhendo-as, elaborando-as e integrando-as em sua própria concepção psicológica. No que se segue, apresentaremos de forma breve a afinidade

3 O diagnóstico de Jung, bem como sua interpretação frequentemente discutível dos textos de Nietzsche, são o objeto de um seminário sobre *Assim falava Zaratustra*, conduzido entre 1934 e 1939 por Jung em Zurich (veja-se JUNG, 1988). Tanto o diagnóstico (sob o ponto de vista do dinamismo psicológico envolvido) quanto as interpretações de Jung são contestados no campo dos estudos junguianos. Veja-se, a propósito, Huskinson (2004) e Domenici (2019).

constatável entre a essência da psicologia analítica, em sua significação existencial, e algumas ideias fundamentais encontradas no pensamento nietzschiano.

1 O “FANTASMA DE NIETZSCHE” NA ALMA DA PSICOLOGIA ANALÍTICA

1.1 SI-MESMO, EU E INDIVIDUAÇÃO

“Minha vida é a história de [uma autorrealização <*Selbstverwirklichung*> do inconsciente]” (JUNG, 1981, p. 19). Assim Jung abre a narrativa de sua vida no prólogo de *Memórias, sonhos, reflexões*, sua biografia coligida e editada por Aniela Jaffé. O estudioso de Jung pode discernir nesta afirmação inicial a referência *in nuce* àquilo que constitui a síntese de toda a perspectiva psicológica que ele elabora: as noções de individuação e si-mesmo. Pois individuação em Jung significa justamente “autorrealização”⁴; e o que se autorrealiza aí não é a personalidade empírica consciente, o assim chamado “ego”, com seu horizonte humano, demasiado humano, mas sim “o inconsciente”, que, incluído na totalidade da psique como o seu “centro”, ou como essa totalidade mesma, é designado em Jung como “si-mesmo”.

Pois bem: uma das fontes principais que alimenta a noção junguiana de si-mesmo é justamente Nietzsche. Na conhecida seção intitulada “Dos desprezadores do corpo”, em *Assim falava Zaratustra*, Nietzsche apresenta a distinção entre o eu (*Ich*) e o si-mesmo (*Selbst*), e descreve este como “um soberano, poderoso, um sábio desconhecido” que, por trás dos pensamentos e sentimentos do eu, é a “grande razão” que mora no corpo e é o corpo, que domina e faz o eu, sendo “uma multiplicidade com um único sentido” (cf. NIETZSCHE, 1983, p. 51). Esse si-mesmo, que é um outro eu *desconhecido*—e, portanto, *inconsciente*—para a “pequena razão” do eu, pode comunicar-se com esse eu, que ele faz e domina, através de sonhos, visões, presságios e vozes premonitórias. Ora, essa é justamente a matéria prima do “confronto com o inconsciente” experimentado por Jung, registrada cuidadosamente em seus livros-diários (os *Livros negros* e o *Livro vermelho*), e depois transposta teoricamente na concepção de individuação como realização do si-mesmo. Em *Assim falava Zaratustra* encontramos uma alusão metafórica a essa relação si-mesmo—eu na visão enigmática que Zaratustra tem de um pastor adormecido, em cuja boca insinua-se uma serpente, que morde sua garganta e o sufoca. Então Zaratustra grita-lhe para morder a cabeça da serpente, cortá-la e cuspi-la fora (cf. NIETZSCHE, 1983, p. 166-168). O que era enigma e visão simbólica em um dado momento torna-se posteriormente um evento que acomete o próprio Zaratustra (cf. NIETZSCHE, 1983, p. 222-227). Paul Loeb afirma, por conseguinte, que o pastor na visão é um símbolo do futuro eu de Zaratustra (cf. LOEB, 2010, p. 158), que precisa convalescer quando o “pensamento terrível” do eterno retorno do mesmo for integralmente assimilado. Mas a premonição visionária supõe que há ainda um outro sujeito por trás da cena, por assim dizer, comunicando-se ao próprio Zaratustra por meio da visão mesma: de acordo com a doutrina do eterno retorno do mesmo, seria o próprio eu *total* e eternamente recorrente de

4 Cf. JUNG, 1966a, p. 173 [§ 266]: “Poderíamos pois traduzir individuação como ‘tornar-se si-mesmo’ [*Verselbstung*] ou o ‘realizar-se do si-mesmo’ [*Selbstverwirklichung*].”

Zaratustra. Para o Zaratustra no momento em que recebe ou sofre a visão, e também para o Zaratustra que posteriormente realiza o que na visão estava simbolizado no pastor adormecido, esse eu total, que conhece os acontecimentos temporais e os comunica simbolicamente através de visões, sonhos, vozes, inspirações, tem o estatuto de um *outro* que não deixa de ser ele próprio (Zaratustra), ou seja: trata-se exatamente do si-mesmo. É exatamente assim que Jung interpreta as relações do si-mesmo inconsciente com o eu consciente.

Quanto à identificação do si-mesmo ao corpo, uma reflexão cuidadosa sobre o conjunto do pensamento psicológico de Jung não teria dificuldades em confirmar, em certa medida, mais esta afinidade com Nietzsche, ressaltando-se que este corpo não é o corpo positivizado sobre o qual a ciência médica e biológica trabalha, mas um corpo que é uma “grande razão”, e que possui uma “sabedoria” desconhecida que pode ser comunicada ao eu, desde que esse eu tenha a sensibilidade e a forma de inteligência adequadas e necessárias para ouvir e receber o que lhe é comunicado. Recordemos que Nietzsche sustenta que as ideias e descobertas filosóficas são formadas por inspiração a partir dos instintos humanos fundamentais, que desempenham o papel de gênios ou daimones inspiradores (cf. NIETZSCHE, 1974, p. 14-16). A “inspiração” é justamente o domínio do si-mesmo, do corpo com seus instintos humanos, sobre o “espírito” do eu: “Atrás de teus pensamentos e sentimentos, meu irmão, acha-se um soberano, poderoso, um sábio desconhecido—e chama-se o [Si mesmo]. Mora no teu corpo, é o teu corpo” (NIETZSCHE, 1983, p. 51).

Em Jung essa sabedoria dos instintos está associada aos *arquétipos do inconsciente coletivo*, e ele reiteradas vezes usa uma retórica “evolucionista” em favor da plausibilidade de sua controvertida concepção: os arquétipos seriam as estruturas fundamentais do psiquismo humano, e, assim como o corpo humano condensa a história da evolução, também o psiquismo teria uma constituição análoga, atribuível em especial à evolução do cérebro, de forma que toda atividade espiritual e simbólica do ser humano repousaria sobre uma base arquetípico-instintiva.⁵ O si-mesmo representaria a totalidade dessa base. Em um texto de 1940, sobre a psicologia do arquétipo da criança, responsável por uma das simbolizações típicas do si-mesmo,⁶ Jung deixa clara a relação entre corporeidade e símbolos do si-mesmo:

Em última análise, o corpo humano também é constituído da matéria do mundo e é nela que as fantasias se tornam manifestas; de fato, sem ela as fantasias não poderiam ser experienciadas. (...) Os símbolos do Si-mesmo emergem na profundidade do corpo e expressam a sua materialidade tanto quanto a estrutura da consciência discriminadora. O símbolo é portanto um corpo vivo, *corpus et anima* (...) A singularidade da psique nunca pode concretizar-se integralmente, e só pode

5 Recorde-se que, para Nietzsche, também a experiência dos “místicos de toda a espécie” provém da mesma inspiração instintiva (cf. NIETZSCHE, 1974, p. 14-15).

6 Lembremos que em “Das três metamorfoses” (cf. NIETZSCHE, 1983, p.43-45) a criança representa a forma última do espírito; não é descabido elaborar sua correspondência simbólica com o si-mesmo nietzschiano: por essa via, o “soberano poderoso, sábio desconhecido” se manifestaria na criatividade da “criança” arquetípica.

ser concebida aproximativamente, embora ela continue sendo a base absoluta de toda consciência. As ‘camadas’ mais profundas da psique perdem sua singularidade individual na medida em que retrocedem cada vez mais na obscuridade. Quanto mais ‘baixas’, isto é, com a aproximação dos sistemas funcionais autônomos, tornam-se gradativamente mais coletivas, até que se universalizam e se extinguem na materialidade do corpo, isto é, nas substâncias químicas. O carbono do corpo é simplesmente carbono. Consequentemente, ‘no fundo’ a psique é simplesmente ‘mundo’. (...) no símbolo *o próprio mundo* está falando. (JUNG, 1968, p. 172-173 [§§ 290-291])

Aqui surge incidentalmente uma outra noção fundamental da perspectiva psicológica de Jung, e que está visceralmente associada à experiência do processo de individuação: a noção de *símbolo*. E também aqui uma afinidade com o pensamento de Nietzsche pode ser apontada. Para expô-la, retornemos ao prólogo de *Memórias, sonhos, reflexões*.

1.2 SÍMBOLO E “MITO”

Da “história de uma autorrealização do inconsciente” a ser contada em suas *Memórias*, Jung só considera realmente relevantes e “dignos de ser narrados” os acontecimentos em que “o mundo [imperecível] irrompeu no mundo efêmero” (JUNG, 1981, p. 20). Isso significa que a individuação, sendo um *processo* que se realiza no tempo, envolve uma relação com algo “imperecível”. Jung sustentará que a dimensão do “imperecível” pertence às “fronteiras mais profundas” da alma humana, nas quais a psique “participa de uma forma de existência além do espaço e do tempo, e assim compartilha do que é descrito inadequada e simbolicamente como ‘eternidade’” (JUNG, 1969, p. 414 [§ 815]). Essa dimensão supostamente se manifesta na interioridade da vida psicológica, e isso justifica a forma própria assumida por Jung para a narrativa de sua vida: “[p]or isso falo principalmente das [vivências] interiores. [A elas pertencem] meus sonhos e fantasias” (JUNG, 1981, p. 20).

Mas, se é assim, o foco de tal história não pode ser o mero inventário de acontecimentos vividos por um indivíduo (que pertence apenas ao “mundo transitório”). A irrupção do “imperecível” no “transitório” rompe a linearidade cronológica ordinária do tempo linear e faz aparecer o *sentido qualitativo* de uma vida individual. Por isso, ao narrar sua vida pessoal do ponto de vista de “uma autorrealização do inconsciente”, Jung reconhece que não pode servir-se da linguagem científica, já que a ciência “trabalha com noções médias, genéricas demais para poder dar uma ideia justa da riqueza múltipla e subjetiva de uma vida individual” (JUNG, 1981, p. 19). Daí advém a natureza peculiar de suas *Memórias*, aquilo que Jung quer realmente expressar, e o modo singular que permite tal expressão: “O que se é, mediante uma intuição interior e o que o homem parece ser *sub specie aeternitatis* só pode ser expresso através de um mito. (...) Assim, pois, comecei agora, aos oitenta e três anos, a contar o mito da minha vida” (JUNG, 1981, p. 19).

Cabe lembrar que um mito não se refere a uma pessoa individual, considerada em sua absoluta e insubstituível idiossincrasia. Um personagem mítico é antes um *tipo*, podendo ser *arquetípico* caso seja a expressão de algum aspecto universal da condição humana, do que “o homem parece ser *sub specie aeternitatis*”. Por isso, o único sentido coerente a ser dado à expressão “contar o mito da minha vida” é o de que esta vida será vista e narrada à luz daquilo “que é descrito inadequada e simbolicamente como ‘eternidade’”, ou seja, *sub specie aeternitatis*. Isso significa que a “irrupção do imperecível no transitório” só pode ter um sentido *real-simbólico*, de acordo com Jung. E assim compreende-se por que somente o “mito” (como forma simultaneamente narrativa e gnosiológica) é apto a expressar simbolicamente a essência da vida humana tal como é realizada em uma existência individual.

Neste privilégio exclusivo do mito para captar e expressar o cerne de uma vida individual *sub specie aeternitatis* pode-se discernir o ceticismo de Jung com relação à metafísica, herdado de Kant e reforçado pela influência de Nietzsche. E, na verdade, também aqui a presença de um tom nietzschiano é perceptível. Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche afirma que os gregos antigos souberam transformar uma potencial aversão à vida (devido à sua dimensão de sofrimento e morte) em uma afirmação decidida e alegre de sua essência dionisíaca de criação e destruição eternas. Esta essência se reflete na arte dionisíaca, que “dá expressão à vontade em sua onipotência, por trás do *principium individuationis*, por assim dizer, a vida eterna além de todos os fenômenos e apesar de toda aniquilação” (NIETZSCHE, 2000, p. 90 [§ 16]). A essência dionisíaca da vida, diz Nietzsche, “revela-nos incessantemente a alegre construção e destruição do mundo individual como o transbordamento de uma alegria original, de forma semelhante à que Heráclito, o obscuro, compara a força criadora do mundo a uma criança brincando, reunindo e dispersando pedras aqui e ali, construindo e desfazendo montes de areia” (NIETZSCHE, 2000, p. 129 [§ 24]). Nietzsche pensa que, antes do declínio da tragédia (que foi, segundo ele, o declínio do mito), os gregos compreendiam suas experiências por meio do mito, de modo que “mesmo o presente mais imediato sempre tinha de aparecer a eles *sub specie aeterni* e, num certo sentido, como atemporal” (NIETZSCHE, 2000, p. 124 [§ 23]). Desse modo, eles imprimiam a suas experiências “o selo do eterno” (ibid.). Muito mais tarde, em um fragmento de 1833-1885 incluído em *A vontade de potência*, a mesma ideia reaparece: “Impor ao devir o caráter do ser – eis a suprema vontade de potência” (NIETZSCHE, 1968, p. 330). Esse ato, portanto, corresponde à captação da realidade através do mito, que permite a ultrapassagem da fragmentação da existência em sua dispersão no tempo linear. Neste sentido, o mito recolhe os momentos da existência temporal e os transfigura na unidade de uma experiência significativa alçada à perspectiva do eterno, *sub specie aeterni*. Através do mito, a falta de sentido da vida e o absurdo da morte são transformados em sentido dionisíaco.

Leitor atento de Nietzsche desde a juventude, na velhice Jung constrói e narra o mito de sua vida dentro do espírito atribuído aos gregos em *O nascimento da tragédia*. Esse espírito, aliás, perpassa sua experiência de crise criativa, e dela transfunde-se à sua concepção de individuação como autorrealização do si-mesmo, abarcando a relação do “imperecível” captado pelo mito com o “transitório” vivido no espaço de tempo finito de uma vida individual.

É à luz dessa relação e desse sentido que devemos ler outra passagem famosa do prólogo de *Memórias, sonhos, reflexões*:

A vida sempre se me afigurou uma planta que extrai sua vitalidade do rizoma; a vida propriamente dita não é visível, pois jaz no rizoma. O que se torna visível sobre a terra dura um só verão, depois fenece... Aparição efêmera. Quando se pensa no futuro e no desaparecimento infinito da vida e das culturas, não podemos nos furtar a uma impressão de total futilidade; mas nunca perdi o sentimento da perenidade da vida sob a eterna mudança. O que vemos é a floração — e ela desaparece. Mas o rizoma persiste. (JUNG, 1981, p. 20)

Na retrospectiva final de suas *Memórias*, ao concluir a narrativa do mito de sua vida, encontramos um eco do “rizoma” mencionado por Jung no prólogo:

É para mim impossível constatar um valor ou um não valor definitivos; não posso julgar a vida ou a mim mesmo. Não estou certo de nada. Não tenho mesmo, para dizer a verdade, nenhuma convicção definitiva — a respeito do que quer que seja. Sei apenas que nasci e que existo; experimento o sentimento de ser levado pelas coisas. Existo à base de algo que não conheço. Apesar de toda a incerteza, sinto a solidez o que existe e a continuidade do meu ser, tal como sou. (JUNG, 1981, p. 309-310)

O ceticismo sóbrio de Jung mostra que, com relação a tudo o que foi coberto pela narrativa de suas “memórias, sonhos e reflexões”, da “história de uma autorrealização do inconsciente”, o caráter mutável e provisório de suas interpretações deve ser sublinhado, ressaltando o desconhecimento fundamental acerca desse “rizoma” à base do qual a existência adquire solidez e continuidade, mas sobre o qual só se pode “contar histórias” (*Geschichten erzählen*), que constituem o mito de uma vida. Como diz Jung, saber “se elas são verdadeiras não é problema. A questão é apenas: é esta a *minha* história, a *minha* verdade?” (JUNG, 1999, p. 10). Como se pode ver, o perspectivismo de Nietzsche deixou profundas marcas em seu leitor suíço.

À GUIA DE CONCLUSÃO: A INDIVIDUAÇÃO E O “TORNA-TE O QUE ÉS”

Para Jung, o processo de individuação como autorrealização do inconsciente/si-mesmo é a forma moderna assumida pelo imperativo vital de “tornar-se o que se é”. Há aí um paradoxo, que é captado por Jung: para tornar-se *o que se é*, é necessário que isso que se é já esteja dado de partida, de alguma maneira; mas para *tornar-se* o que se é, é necessário que o que se é tenha de ser realizado efetivamente na vida. Se “o que se é” corresponde ao que Jung designa por “si-mesmo”, então este deve ser ao mesmo tempo *a priori* (e por isso Jung se refere a ele como uma *enteléquia*) e resultado de um processo (justamente a individuação ou “síntese do si-mesmo”: cf. JUNG, 1968, p. 164-165 [§ 278]). Mas como se dá essa síntese

do si-mesmo? Em uma carta a um discípulo indiano, Jung trata de diferenciar o que entende por individuação de certas tendências de negação do mundo e da vida concreta. Em plena convergência com o “permanecei fiéis à terra” de Zaratustra, que restitui à terra, ao corpo e à vida a virtude extraviada, e afirma-lhes o sentido humano (cf. NIETZSCHE, 1983, p. 90-91), diz Jung:

Vocês todos parecem estar interessados em como retornar ao si-mesmo, em vez de procurar o que o si-mesmo quer que vocês façam no mundo, onde—pelo menos por enquanto—estamos situados, presumivelmente por um certo propósito. O universo não parece existir pelo propósito único de o homem negá-lo ou dele escapar. Ninguém pode estar mais convencido da importância do si-mesmo do que eu. Mas, assim como um jovem não permanece na casa de seu pai mas vai para o mundo, eu não olho para trás em busca do si-mesmo, mas o reúno a partir de múltiplas experiências e o reconstituo novamente. O que deixei para trás, aparentemente perdido, eu reencontro em tudo que cruza meu caminho, e eu o reúno e como que o reconstruo (...). Embora o si-mesmo seja minha origem, ele é também a meta de minha busca. Quando ele era minha origem, eu não me conhecia, e quando eu aprendi sobre mim mesmo, eu não reconheci o si-mesmo. Tenho de descobri-lo em minhas ações, onde ele primeiramente reaparece sob estranhas máscaras. [Carta de 22/11/1954, ao prof. Arvind U. Vasavada] (JUNG, 1976, p. 195-196)

E quanto à autorrealização plena do si-mesmo, que representa a totalidade do que somos enquanto humanos, Jung lembra que “em última análise, todos nós ficamos presos em algum lugar, pois somos mortais e permanecemos somente uma parte do que somos como um todo. A completude que podemos atingir é muito relativa” [Carta de 11/05/1956, a Rudolf Jung] (JUNG, 1976, p. 297).

Também na perspectiva nietzschiana, como aponta Oswaldo Giacóia Júnior (2012, p. 264-265), o “tornar-se o que se é”, cadenciado por experiências pessoais marcantes e indelévels, jamais se consuma integralmente, já que o si-mesmo “só pode ser recuperado parcialmente, como peças—e de maneira oblíqua, necessariamente desfigurada—em etapas privilegiadas do caminhar”. A coincidência com a posição expressa por Jung a seu discípulo indiano dispensa maiores comentários. Assinale-se apenas que a “maneira *oblíqua*, necessariamente *desfigurada*”—as “estranhas máscaras” da manifestação do si-mesmo, pelas quais se recuperam suas “peças”—significa que essa recuperação é necessariamente mediada pelos *símbolos*, o que faz do “tornar-se o que se é” uma experiência eminentemente simbólica.

Por fim, após apresentar algumas afinidades que são reconhecíveis entre a perspectiva psicológica de Jung e o pensamento de Nietzsche, para além da ambivalência de Jung assinalada no início deste trabalho, é preciso lembrar que há um traço claro que distingue os dois

pensadores: Jung se reconhecia “conservador até a medula” (JUNG, 1981, p. 309). A perda das raízes (*Entwurzelung*) resultante da mentalidade moderna era-lhe deplorável, e ele tentou reconstituir em novas bases os vínculos perdidos com a tradição. Por isso via criticamente a fúria com que o leão nietzschiano destrói os valores tradicionais, pois para ele a ruptura dos laços com a comunidade e suas convicções e costumes transmitidos pela tradição priva a consciência de suas raízes instintivas, já que tais convicções e costumes “estão profundamente arraigados nos instintos” (JUNG, 1966b, p. 98 [§ 216]). Por outro lado, Jung reconhecia que a própria noção de individuação inevitavelmente implicava uma ruptura com a coletividade e acarretava um “fardo de culpa” para o homem verdadeiramente moderno, culpa que deveria ser expiada através de uma reparação à comunidade por meio de um trabalho criativo que compensasse o dano causado pela ruptura da individuação (cf. JUNG, 1970, p. 75-77 [§§ 150-154]). No entanto, e por isso mesmo, não é sem razão que foi proposto existir um ponto de contato entre a individuação em Jung e a transvaloração dos valores em Nietzsche, bem como uma aproximação entre a noção de libido em sentido junguiano e a vontade de potência nietzschiana (cf. LIEBSCHER, 2012). Parece, portanto, que o fantasma de Nietzsche não se deixa exorcizar facilmente da alma profunda das perspectivas propostas por Jung.

REFERÊNCIAS

- BISHOP, P. *The Dionysian Self. C. G. Jung's Reception of Friedrich Nietzsche*. Berlin: Walter de Gruyter, 1995.
- DOMENICI, G. *Jung's Nietzsche. Zarathustra, The Red Book, and "Visionary" Works*. Berlin: Springer/Palgrave MacMillan, 2019.
- GIACOIA JR, O. *Nietzsche. O humano como memória e como promessa*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- GIEGERICH, W. “*Liber Novus*, that is, The New Bible. A First Analysis of C. G. Jung's *Red Book*”, in *Collected English Papers, vol. V: The Flight into the Unconscious. An Analysis of C. G. Jung's Psychology Project*. New Orleans: Spring Journal Books, 2013, p. 273-323.
- HUSKINSON, L. *Nietzsche and Jung. The Whole Self in the Union of Opposites*. New York: Brunner-Routledge, 2004.
- JUNG, C. G. “The relations between the ego and the unconscious”, in *The Collected Works of C. G. Jung, vol. 7: Two Essays on Analytical Psychology*. Princeton: Princeton University Press, 1966a.
- JUNG, C. G. “Psychotherapy today”, in *The Collected Works of C. G. Jung, vol. 16: The Practice of Psychotherapy*. Princeton: Princeton University Press, 1966b.
- JUNG, C. G. *Letters, Vol. 2: 1951–1961* (G. Adler & A. Jaffé, Eds. & R. F. C. Hull & J. Hulén, Trans.) Princeton: Princeton University Press, 1976.
- JUNG, C.G. “The psychology of the child archetype”, in *The Collected Works of C. G. Jung, vol. 9i: The archetypes and the collective unconscious*. Princeton: Princeton University Press, 1968.
- JUNG, C.G. “The soul and death”, in *The Collected Works of C. G. Jung, vol. 8: The structure and dynamics of the psyche*. Princeton: Princeton University Press, 1969.
- JUNG, C.G. “The spiritual problem of modern man”, in *The Collected Works of C. G. Jung, vol. 10: Civilization in Transition*. Princeton: Princeton University Press, 1970.
- JUNG, C. G. *Memórias, sonhos, reflexões* (ed. Aniela Jaffé). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.

JUNG, C. G. *Nietzsche's Zarathustra. Notes of the Seminar Given in 1934-1939*. 2 vols. (ed. James L. Jarret) Princeton: Princeton University Press, 1988.

JUNG, C. G. *Erinnerrungen, Träume, Gedanken* (her. Aniela Jaffé). Düsseldorf/Zürich: Walter Verlag, 1999.

LIEBSCHER, M. *Libido und Wille zur Macht. C. G. Jungs Auseinandersetzung mit Nietzsche*. Basel: Schwabe Verlag, 2012.

LOEB, P.S. *The death of Nietzsche's Zarathustra*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

NIETZSCHE, F. *Assim falou Zarathustra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983.

NIETZSCHE, F. *Para além do bem e do mal*. Lisboa: Guimarães Editores, 1974.

NIETZSCHE, F. *The Will to Power*, trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books, 1968.

NIETZSCHE, F. *The Birth of Tragedy*, trans. Douglas Smith. Oxford: Oxford University Press, 2000.