

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

JOÃO LUIS CORÁ SILVA

O DIONISÍACO COMO AFIRMAÇÃO DA VIDA, ENTRE NIETZSCHE E JUNG

CURITIBA

2022

JOÃO LUIS CORÁ SILVA

O DIONISÍACO COMO AFIRMAÇÃO DA VIDA, ENTRE NIETZSCHE E JUNG

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial à obtenção ao título de mestre.

Orientador: Jelson R. de Oliveira

CURITIBA

2022

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Luci Eduarda Wielganczuk – CRB 9/1118

Corá, João Luís S.
C787d O dionisíaco como afirmação da vida, entre Nietzsche e Jung / João Luís
2022 Corá Silva ; orientador: Jelson R. de Oliveira. – 2022.
132 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,
Curitiba, 2022
Bibliografia: f. 130-132

1. Filosofia. 2. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 3. Jung, C. G. (Carl
Gustav), 1875-1961. I. Oliveira, Jelson R. de. II. Pontifícia Universidade
Católica do Paraná. Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDD 20. ed. – 100

**ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE DISSERTAÇÃO N.º 211
DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

João Luis Corá Silva

Aos três dias do mês de março de dois mil e vinte e dois, às 14horas, reuniu-se por videoconferência a Banca Examinadora constituída pelos professores: Prof. Dr. Jelson Oliveira, Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal e Prof.^a Dr.^a Ana Maria Galrão Rios para examinar a dissertação do mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, João Luis Corá Silva, ano de ingresso 2020, intitulada O DIONISÍACO COMO AFIRMAÇÃO DA VIDA, ENTRE NIETZSCHE E JUNG. Após apresentação e defesa da Dissertação, o mestrando foi aprovado pela Banca Examinadora. Proclamados os resultados, o Presidente da banca outorgou ao candidato o título de Mestre em Filosofia. A sessão encerrou-se às 15h30min. Os avaliadores participaram da defesa por videoconferência e estão de acordo com os termos acima descritos. Para constar, lavrou-se a presente ata, que vai assinada pelo presidente da banca e pela coordenação do Programa.

Presidente:

Prof. Dr. Jelson Oliveira – PUCPR



Jelson Roberto de Oliveira

Membro Externo:

Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal – UFPR – Participação vídeo conferência

Membro Externo:

Prof.^a Dr.^a Ana Maria Galrão Rios – Participação vídeo conferência



Prof. Dr. Federico Ferraguto
Coordenador do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia – *Stricto Sensu*



LISTA DE ABREVIATURAS

Jung

- OC** **Obras Completas**, 9ª edição, Editora Vozes, 18 volumes (2013). Citado no texto seguido do número do volume.
- MSR** **Memórias, Sonhos, Reflexões**
- FJC** **Freud/Jung Correspondência Completa**
- SNZ** **Seminar on Nietzsche's Zarathustra**, Abridged Edition, Edited by James L. Jarret.
- L** **C. G. Jung Letters**, Edited By Gerhard Adler, Routledge. Citado no texto seguido do número do volume (1 ou 2).

Todas as citações da edição em língua inglesa dos Seminários Nietzsche e Cartas de Jung foram traduzidas pelo autor.

Nietzsche

- VD** **A Visão Dionisiaca do Mundo**
- NT** **Nascimento da Tragédia**
- KSA** Edição crítica em 15 volumes (organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari)
- EH** **Ecce Homo**
- CI** **Crepúsculo dos Ídolos**
- GM** **Genealogia da Moral**
- ZA** **Assim Falou Zaratustra**
- GA** **A Gaia Ciência**

Seguindo as siglas constarão os algarismos arábicos conforme os escritos de Nietzsche. Para as obras não numeradas optou-se por transcrever o título da seção, seguido do número do parágrafo. Para *Assim Falou Zaratustra*, optou-se por usar o

nome da seção após a sigla. Para os fragmentos póstumos usaremos a sigla KSA seguida do número do volume, seguido da parte da obra, e entre colchetes o fragmento consultado. Em relação a citação de títulos de obras, usaremos sempre itálico.

Agradecimentos

A pessoa que vive a vida comigo, em suas ondulações, oposições e mudanças, mesmo naqueles momentos mais trágicos da existência, minha companheira Sabrina.

A compreensão de minhas irmãs, Ivana Luísa e Giovanna Maria, que nos últimos dois anos sentiram a ausência do irmão compenetrado em retirar de dentro de si o conteúdo das ideias destacadas nesse trabalho.

Ao apoio incondicional de meus pais que, de uma forma ou de outra, sempre estiveram por perto.

Ao entusiasmo e a perspectiva afiada de meu orientador, Prof. Dr. Jelson R. Oliveira, que aceitou adentrar comigo em meio ao labirinto das ideias aqui apresentadas.

“A pedra não sente incerteza alguma, não tem necessidade de exprimir-se, é eterna, vive milênios”, pensava. “Quanto a mim, pelo contrário, sou fenômeno passageiro consumido por todas as emoções, tal como uma chama que se eleva, rápida, e depois se extingue”. Eu era a soma de minhas emoções e a pedra intemporal era o *Outro* em mim (JUNG, MSR).

RESUMO

A questão do "dionisíaco" nomeada por Nietzsche como o "problema da antiguidade" surge da oposição da cultura grega apolínea com as forças irruptivas e arrebatadoras no interior de sua própria natureza. O tema aparece desde *A Visão Dionisíaca de Mundo* e se faz presente em *O Nascimento da Tragédia* como um impulso e/ou força natural que arrebatava o indivíduo, sofrendo transformações gradativas de uma perspectiva metafísica até ser considerado um *ethos* de afirmação da vida no terceiro período de sua filosofia (1882-1889). Por sua vez, Jung vivenciará o problema do dionisíaco paradoxalmente em dois polos opostos de um mesmo arquétipo, considerado como uma questão que o atravessa como um destino e será desdobrada no decorrer de toda sua obra. Nesta dissertação que delinea e analisa a questão do "dionisíaco" a partir do prisma do psiquiatra fundador da Psicologia Analítica C. G. Jung e do filósofo alemão Friedrich Nietzsche, buscar-se-á fundamentar a asserção de Jung de que o Zaratustra é o dionisíaco *par excellence*. O dionisíaco símbolo do sofrimento humano e dos aspectos trágicos da existência, insurge sobre a tendência racionalista de instaurar uma "verdade última", uma "bela aparência" metafísica de mundo. Posteriormente, o dionisíaco enquanto um *ethos* de afirmação da vida, reafirma o valor da vida como passageira e imperfeita, opondo-se assim ao racionalismo socrático, à moralidade cristã e às demais filosofias de negação da vida. Na obra de Jung o dionisíaco, por um lado, simboliza a destruição, dissolução, aniquilamento do ego consciente e, por outro, simboliza a redenção, renovação, ressurreição e a fonte criativa e espontânea da vida. O dionisíaco é uma porta de acesso para a descida ao inconsciente (*katabasis*), associado aos processos de transformação interior e exterior, às emoções, aos afetos, ao *pathos* humano, à terra, ao animal no interior do homem, à sexualidade e o sagrado. Em última análise, o Zaratustra de Nietzsche torna-se a experiência dionisíaca *par excellence* na medida em que manifesta-se através de um *ethos* de afirmação da vida, ao ser o mensageiro do retorno ao corpo e a terra e anunciar que o segredo da vida é eterna superação de si mesma.

Palavras-chave: Jung; Nietzsche; Dionisíaco; Zaratustra; Psicologia Analítica.

ABSTRACT

The question of the "dionysian" named by Nietzsche as the "problem of antiquity" arises from the opposition of apollonian greek culture with the irruptive and overwhelming forces within its own nature. The theme appears since *The Dionysian Vision of the World* and is present in *The Birth of Tragedy* as an impulse and/or natural force that snatches the individual, undergoing gradual transformations from a metaphysical perspective until it is considered a life-affirming ethos in the third period of his philosophy (1882-1889). In turn, Jung will paradoxically experience the problem of the dionysian in two opposite poles of the same archetype, considered as a question that crosses him as a destiny and that will be unfolded throughout his work. In this dissertation that outlines and analyzes the issue of the dionysian from the perspective of the psychiatrist who was the founder of Analytical Psychology C.G. Jung and the German philosopher Friedrich Nietzsche, we will seek to substantiate Jung's assertion that Zarathustra is the dionysian *par excellence*. The dionysian symbol of human suffering and the tragic aspects of existence, intrudes on the rationalist tendency to establish an "ultimate truth", a metaphysical "beautiful appearance" of the world. Subsequently, the dionysian as a life-affirming *ethos*, reaffirms the value of life as fleeting and imperfect, thus opposing Socratic rationalism, christian morality and other life-denying philosophies. In Jung's work the dionysian, on the one hand, symbolizes the destruction, dissolution, annihilation of the conscious ego and, on the other hand, symbolizes redemption, renewal, resurrection and the creative and spontaneous source of life. The dionysian is a gateway to the descent into the unconscious (*katabasis*), associated with the interior and exterior processes of transformation, to emotions, affections, to human *pathos*, to earth, to the animal inside man, to sexuality and the sacred. Ultimately, Nietzsche's Zarathustra becomes the dionysian experience *par excellence* insofar as it manifests itself through a life-affirming *ethos*, by being the messenger of the return to the body and the earth and announcing that the secret of life that is eternal overcoming of itself.

Keywords: Jung; Nietzsche; Dionysian; Zarathustra; Analytical Psychology.

Sumário

| | |
|--|------------|
| INTRODUÇÃO..... | 1 |
| 1. NIETZSCHE E O DIONISÍACO | 6 |
| 1.1. O DIONISÍACO DO PRIMEIRO PERÍODO DA PRODUÇÃO FILOSÓFICA DE NIETZSCHE..... | 6 |
| 1.1.2. A tragédia e a expressão do dionisíaco | 16 |
| 1.2. O DIONISÍACO DO TERCEIRO PERÍODO..... | 24 |
| 2. O DIONISÍACO NA OBRA DE JUNG | 42 |
| 2.1. OS DOIS LADOS DA MOEDA: O DIONISÍACO EM <i>MEMÓRIAS, SONHOS E REFLEXÕES</i> | 44 |
| 2.2. O DIONISÍACO NAS CARTAS A FREUD | 46 |
| 2.3. APOLÍNEO E DIONISÍACO | 49 |
| 2.4. A EXPERIÊNCIA ORIGINÁRIA DIONISÍACA E A MORAL..... | 57 |
| 2.5. O DIONISÍACO, A DIMENSÃO DO INCONSCIENTE, A CULTURA E O SAGRADO 60 | |
| 2.5.1. O dionisíaco e a cultura | 61 |
| 2.5.2. O dionisíaco e o sagrado | 67 |
| 2.6. A MITOLOGIA E O SÍMBOLO DIONISÍACO E A QUESTÃO DO SACRIFÍCIO PARA REDENÇÃO | 71 |
| 2.6.1. Dioniso, símbolo da morte e renascimento | 72 |
| 3. JUNG E NIETZSCHE: O ZARATUSTRA DIONISÍACO | 78 |
| 3.5. IMPACTO DE NIETZSCHE NO PENSAMENTO DE JUNG..... | 79 |
| 3.6. JUNG E NIETZSCHE: MEMÓRIAS, SONHOS, REFLEXÕES..... | 83 |
| 3.7. JUNG E NIETZSCHE: IMPACTO DE NIETZSCHE NA ÉPOCA DA UNIVERSIDADE 86 | |
| 3.8. JUNG E NIETZSCHE: O <i>LIVRO VERMELHO</i> | 90 |
| 3.9. SEMINÁRIOS NIETZSCHE | 96 |
| 3.10. ESTILOS E CONTEÚDOS DE <i>ZARATUSTRA</i> | 99 |
| 3.11. <i>Zaratustra</i> dionisíaco | 102 |
| 3.11.1. <i>Zaratustra</i> dionisíaco: o corpo e o retorno à terra | 103 |
| 3.11.2. Dionisíaco e o segredo da vida: a contínua superação de si mesma | 109 |
| 3.11.3. Dionisíaco e o eterno retorno: a fórmula circular de afirmação da vida | 114 |
| Considerações finais..... | 120 |
| Referências | 124 |

INTRODUÇÃO

Este trabalho propõe-se a aprofundar e analisar a questão do “dionisíaco” a partir do prisma do psiquiatra fundador da Psicologia Analítica C. G. Jung e do filósofo alemão Friedrich Nietzsche. A questão do “dionisíaco” também nomeada como o “problema da antiguidade, em outras palavras, questão que surge da relação do grego helênico apolíneo com as forças irruptivas e arrebatadoras do interior de sua própria natureza.

O dionisíaco destacado em *A Visão de Mundo Dionisíaca* como o primeiro pensamento originário da filosofia de Nietzsche, aparece pela primeira vez no primeiro período de sua filosofia e reaparece apenas no terceiro período. Na concepção de Nietzsche o dionisíaco é a questão psicológica dos gregos, ou seja, a questão mais fundamental do helênico antigo. Em relação a cultura apolínea helênica fundamentada em princípios racionais, na busca pela simetria da “bela aparência”, pela perfeição e harmonia nas artes, e a perseguição do ideal moral que atravessa o nascedouro da pólis, o dionisíaco é sentido com pavor aterrorizante, seus impulsos e investidas instintivas, sua relação com o *pathos* e o inconsciente, provocam no grego a necessidade de proteger-se rapidamente no interior de suas pretensões morais e metafísicas.

O grego temia sua própria natureza, a dissolução de seus princípios e delimitações, o *principium individuationis*, horrorizado diante da possibilidade de perder sua posição antropocêntrica, ser retirado da posição de “sujeito” do conhecimento e da verdade, daquela posição central a partir da qual o mundo para si era visto como mera representação. Isso porque a embriaguez e o arrebatamento dionisíacos destroem as barreiras e hierarquias impostas pela moral, precipitando o homem a uma reconexão com sua natureza interior, seus próprios instintos e desejos, com a dimensão do *pathos* e do inconsciente.

O dionisíaco, como será evidenciado durante toda a dissertação, está associado ao sofrimento humano e os aspectos trágicos da existência, insurgindo sobre a tendência a “verdade última” idealizada pelos gregos, as ideias de finalidade e princípio originário (*arché*), como uma força “destrutiva” fragmentadora de quaisquer pretensões de idealização, assim afirmando o valor intrínseco da vida. Neste sentido, o dionisíaco é um *ethos*, uma atitude de afirmação da existência, um dizer sim aos

aspectos trágicos, imperfeitos e passageiros da vida, opondo-se assim ao racionalismo socrático, a moralidade cristã e as demais filosofias que operam uma saída do mundo a partir de uma negação do valor intrínseco da vida.

Na perspectiva de Jung o “problema do dionisíaco” será teorizado e vivenciado em diversos níveis, estágios, sentidos e significados. Em primeiro lugar, podemos mencionar que para Jung o “problema do dionisíaco” será imposto a ele como um destino, um legado de sua família e antepassados, mas também um legado histórico e cultural, caracterizando o dionisíaco como um arquétipo do inconsciente coletivo.

Na concepção de Jung fora Nietzsche o primeiro a falar sobre a “verdade” dionisíaca, verdade está negada pela sociedade moderna ocidental demasiadamente presa no interior de uma perspectiva materialista e racionalista e de uma filosofia que não fala sobre os afetos e emoções humanas, para Jung o dionisíaco é aquele aspecto inconsciente desta cultura fechada para a dimensão do *pathos* humano. Em sua concepção Nietzsche foi e enunciador de um novo tipo de pensar, sendo o filósofo alemão aquele que propôs um tipo de filosofia que fala a partir dos afetos humanos, compreendendo o Zaratustra como uma manifestação pura do próprio arquétipo dionisíaco, possuindo um tipo de linguagem mitopoética de expressão dos conteúdos inconscientes do ser humano, para Jung o Zaratustra dionisíaco de Nietzsche é um tipo de experiência originária de descida (*katabasis*) e confronto com o inconsciente.

Em primeiro lugar, no 1º Capítulo intitulado “*Nietzsche e o Dionisíaco*” aborda-se a questão do dionisíaco a partir do modo como será pensada na filosofia de Nietzsche. O dionisíaco está presente no 1º e 3º períodos de sua filosofia, não sendo um tema que será abordado no período chamado de intermediário.

No 1º período da filosofia de Nietzsche (1870-1876¹) o dionisíaco é considerado a primeira ideia originária de Nietzsche e um pilar fundamental de sua filosofia, surgido primeiramente em *A visão dionisíaca de Mundo* e amadurecendo em *O Nascimento da Tragédia* onde será delineado como um impulso e/ou uma força natural e metafísica do Ser. Neste momento a perspectiva apolínea se oporá a intensidade dionisíaca e os rituais de mistério dionisíaco serão simbolicamente compreendidos como ritos de aniquilamento do indivíduo, dissolução e ruptura com o *principium individuationis*, a fim de reconectar o homem novamente ao âmago da natureza, para que o homem torne-se a si mesmo sua própria obra de arte.

¹ A demarcação dos períodos da obra de Nietzsche segue a mesma divisão apresentada por Jelson R. Oliveira, em sua tese *Para uma ética da amizade em Friedrich Nietzsche* (2009, p. 32).

Já no 3º período (1882-1889) haverá uma transformação gradativa de um Dioniso metafísico para ser pensando como um *ethos*, isto é, um ato de afirmação da vida em sua inteireza, em busca de uma nova ética de afirmação da vida. Neste período da filosofia de Nietzsche, o dionisíaco é o dizer “sim” para a existência tal como ela se dá, ou seja, a apreensão e aceitação da vida mesmo em seus aspectos trágicos, assim como uma aceitação do instante presente, corroborando com um afastamento de uma postura transcendental e idealista, apontando para a necessidade de um retorno a terra, à imanência, ao domínio do sensível e ao corpo.

No 2º Capítulo “*O Dionisíaco nas obras de Jung*” compreende-se a trajetória do conceito de dionisíaco desde a autobiografia *Memórias, Sonhos e Reflexões*, passando pelas *Cartas e Correspondências a Freud*, até as *Obras Completas* de Jung. Está claro que há uma relação paradoxal de Jung com o dionisíaco, sendo por um lado a porta de acesso aos conteúdos inconscientes e, ao mesmo tempo, o precipitador da loucura no homem. Os referenciais ao dionisíaco se darão sempre em um dos dois pares de opostos do arquétipo, sendo que, por um lado, o dionisíaco simboliza a destruição, dissolução, aniquilamento, desconstituição, mas por outro simbolizará a redenção, renovação, ressurreição, a fonte criativa e espontânea do inconsciente.

O “problema do dionisíaco” de Nietzsche, tal como Jung o representa, é considerado em sua autobiografia como uma questão que o atravessa como destino, uma herança de seus “antepassados”, assim como uma questão do inconsciente coletivo da humanidade, em relação a qual sua própria vida deveria ser uma resposta.

Além disso, o modo de compreensão de Jung acerca da temática do dionisíaco é plural, polissêmica, comportando em si mesmas aspectos paradoxais. Entre as possíveis compreensões dessa noção tão cara e complexa ao psicólogo Suíço, podemos anteciper que os rituais de mistério dionisíacos são vistos por ele como símbolo de um processo de descida ao inconsciente, onde os rituais representam espaços sagrados que promovem uma reconexão do homem com a divindade e o impulsionam a um processo de transformação interior e exterior, assim como será associado com as emoções, os sentimentos, a dimensão do *pathos humanos*, o *animal no interior do homem*, a *sexualidade e o sagrado*

No 3º Capítulo “*Jung e Nietzsche: o Zarathustra Dionisíaco*” será especificado o modo como Jung foi influenciado pela filosofia e personalidade de Nietzsche. Pontua-se que mesmo antes de ter um entendimento intelectual sobre o conteúdo das obras

de Nietzsche, Jung possuía uma identificação emocional e inconsciente com a personalidade do filósofo.

Em uma hierarquia de importância o *Zaratustra* tornou-se a obra de Nietzsche que mais influenciou Jung, sendo que uma primeira leitura o levará a identificar o personagem Zaratustra como sendo o *Self* de Nietzsche. O Zaratustra de Nietzsche será tema de um grande Seminário (*Seminários Nietzsche*) que será proferido em Zurique no Instituto Junguiano para os analistas em treinamento entre os anos de 1934 e 1939. O Zaratustra também aparecerá no período de Confronto com o Inconsciente e em diálogo com suas figuras da alma no Livro Vermelho (*Liber Novus*).

Por último, em busca de fundamentar a afirmação de Jung presente na primeira palestra dos Seminários Nietzsche de que o Zaratustra é a experiência dionisíaca *par excellence*, primeiramente demonstrar-se-á a problemática da interpretação psicopatológica de Jung sobre o “caso Nietzsche” nos Seminários sobre *Assim Falou Zaratustra*, para então lançar nova luz sobre o Zaratustra dionisíaco a partir de um aproximação da noção de dionisíaco apresentada por Nietzsche e Jung nos Capítulos 1 e 2 com as seções da obra nietzschiana *Assim falou Zaratustra*.

Neste capítulo analisamos com profundidade como Zaratustra manifesta um *ethos* dionisíaco a partir da filosofia da qual é mensageiro, a partir de três pontos centrais na obra nietzschiana, sendo eles (1) a advertência da necessidade do retorno ao corpo e à terra, (2) o segredo da própria vida de que ela é constante superação de si mesma e, finalmente, (3) o pensamento do Eterno Retorno como extrema fórmula da afirmação da vida.

Podemos afirmar que o “problema da antiguidade”, isto é, o problema dionisíaco, é um problema surgido a partir da emergência de um racionalismo socrático que, ao operar uma cisão entre corpo e alma, instaura também a separação do *logos* com o *pathos*, pensamentos e emoções, idealismo e realismo etc. Ao instaurar um tipo de pensamento metafísico, o homem da antiguidade secciona o mundo em dois, separando a realidade em verdade e mentira, bem e mal, ideal e real, e assim o faz tendo como objetivo a fuga da realidade lacunar, de sua imperfeição e sofrimento, buscando refúgio em um mundo ilusional, abstrato, mental e racional.

O problema do dionisíaco não foi apenas uma questão do homem grego antigo na mesma medida em que é a relação do homem com os instintos, com as profundezas, com o inconsciente. Portanto, independentemente do tempo histórico ou local, o homem moderno sempre o encontrará de novo naqueles momentos em que

sentir suas próprias emoções empurrarem-no para “fora de si mesmo” em direção a uma conexão profunda com suas bases naturais, com suas raízes, suas emoções e sensibilidade.

Nesse caso, uma filosofia e/ou psicologia dionisíaca opera um chamado de retorno à terra, de reafirmação da vida em seu instante presente, em sua inteireza e integralidade, afirmando seus aspectos imperfeitos e trágicos que constituem a natureza de todas as coisas, sendo uma atitude também de oposição aos idealismos e a metafísica já que estas operam um afastamento dos instintos, do inconsciente, da vida imagética e simbólica.

1. NIETZSCHE E O DIONISÍACO

1.1. O DIONISÍACO DO PRIMEIRO PERÍODO DA PRODUÇÃO FILOSÓFICA DE NIETZSCHE

Durante o período em que foi professor de filologia na Universidade da Basileia, Nietzsche proferiu, em 1870, duas conferências sobre o tema da tragédia grega: a primeira delas, proferida no dia 18 de janeiro de 1870, intitulada *O drama musical grego* e a segunda, do dia 1 de fevereiro do mesmo ano, com o título *Sócrates e a tragédia*. Esses dois textos estão entre os primeiros escritos de Nietzsche e precedem a sua primeira obra publicada, *O nascimento da tragédia*. Embora o interesse de Nietzsche pela tragédia grega já seja evidente, é apenas no texto *A visão dionisíaca do mundo* (escrito, ao que tudo indica, entre junho e agosto de 1870) que, de fato, Nietzsche introduz a ideia do dionisíaco, neste momento enquanto uma categoria estética oposta ao apolíneo.

Apesar de, nessa época, Nietzsche ainda estar fortemente ligado à filosofia de Schopenhauer, o dionisíaco irá aos poucos se destacando como um pensamento originário e fundante de sua própria filosofia, vindo a ser descrito e delineado com maior acabamento em *O Nascimento da tragédia*. Se em *O drama musical grego* Nietzsche ainda está demasiadamente preso as concepções de Wagner sobre arte, é somente em *Sócrates e a tragédia* que ele iniciará sua crítica ao racionalismo, ao cientificismo e ao eruditismo, expondo seu pensamento original. Assim, nesse primeiro momento de sua obra, o apolíneo e o dionisíaco são apresentados a partir do prisma da visão artística do mundo, a qual, segundo Nietzsche, seria o único modo de compreensão originário do mundo, portanto origem donde emana toda a força vital que corre através da cultura helênica.

Segundo Nietzsche os deuses gregos são expressões ou visões de mundo (*Weltanschauung*) dos antigos, destacando-se especialmente a dupla Apolo e Dioniso, na qual se encontrará, nas palavras de Nietzsche, a “dupla fonte de sua arte” (VD, 1).

Estes nomes representam, no domínio da arte, oposições de estilo que quase sempre caminham emparelhadas em luta uma com a outra, e somente uma vez, no momento de florescimento da "Vontade" helênica, aparecem fundidas na obra de arte da tragédia ática (VD, 1).

O espírito apolíneo está ligado à arte e a representação das imagens nos sonhos. Apolo é o deus da aparência, das ilusões e do jogo de imagens com a realidade. Sendo Deus do sol, da luz e do brilho, a fonte apolínea representa a própria consciência, a razão e o esclarecimento. Dessa fonte também brota a beleza, simbolizada pela ideia de simetria, pela harmonia de todas as coisas, pela eternidade e pela juventude. Seu reino é a aparência do sonho paradisíaco, ou seja, aquela verdade elevada e transcendental, a perfeição possível apenas nas imagens dos sonhos. Por isso o apolíneo contrapõe à realidade dionisíaca que se torna cruel e lacunar aos seus olhos.

Todos esses atributos tornam Apolo o deus que dá origem à arte, Apolo projeta cópias da experiência imediata, ele as pensa e idealiza, tornando imagem aquilo que é uma vivência do instante. Ele é, também, por isso, o deus que possibilita a edificação e sistematização da verdade, a construção do conhecimento e a formalização das aparências, estabelecendo as limitações da realidade que passa a ser apreendida indiretamente a partir da imagem.

Nietzsche adverte que o apolíneo pode se tornar patológico na medida em que a imagem do sonho ultrapassa “aquela liberdade diante das agitações selvagens”, reprimindo a manifestação natural da experiência. A vida pode confundir-se com “aquela sabedoria e calma do deus escultor”, podendo então lançar uma névoa sobre o real, tornando-o um doce engano. Como afirma Nietzsche, “seu olho precisa ser ‘solarmente’ calmo: mesmo que se encoleriza e olhe com arrelia, jaz sobre ele a consagração da bela aparência.” (VD, 1).

Em oposição a Apolo encontra-se o dionisíaco enquanto aquele que presentifica a realidade crua, o âmago contraditório, sobrenatural, indiferenciado e caótico da natureza que antecede a obra de arte. O dionisíaco é o impulso instintivo, a força que atravessa a natureza e a empurra, mantendo-a em movimento (devir), o conflito de opostos e a ambivalência. O dionisíaco representa a natureza em sua força de arrebatamento do homem, sua força destrutiva e criativa, assim como seus mistérios e segredos, as sendas tortuosas onde a luz apolínea não chega, os aspectos informes e tortuosos da existência, assim como aqueles aspectos invisíveis aos olhos.

Ao contrário do artista apolíneo, que trabalha na edificação da “bela forma”, o artista dionisíaco encontra sua arte no “jogo com a embriaguez”, no arrebatamento. A figura de Dioniso simboliza a “pulsão de primavera”, e o arrebatamento dionisíaco dissolve o princípio da individuação, o fragmenta: “o subjetivo desaparece

inteiramente diante do poder irruptivo do humano-geral, do natural-universal” (VD, 1). O artista dionisíaco reconcilia-se com a natureza selvagem e instintiva. Segundo a natureza selvagem de Dioniso “voluntariamente a terra traz os seus dons, as bestas mais selvagens aproximam-se pacificamente: coroados de flores, o carro de Dioniso é puxado por panteras e tigres” (VD, 1).

É da natureza de Dioniso romper com as delimitações, separações, autoridades e hierarquias do arbítrio humano. Ao ligar o homem novamente ao natural, em alguns casos ao sobrenatural, Dioniso possibilita que o homem seja inserido novamente em um espaço e tempo de “harmonia dos mundos”, reconciliando-se com deus através da dissolução no caos primordial. Como o dionisíaco pode ligar o homem ao sobrenatural, ele pode fazer com que o homem se sinta como deus em um estado de unificação com caos primordial:

Ele se sente como deus: o que outrora vivia somente em sua força imaginativa, agora ele sente em si mesmo. O que são para ele agora imagens e estátuas? O homem não é mais artista, tornou-se obra de arte, caminha tão extasiado e elevado como vira em sonhos os deuses caminharem (VD, 1).

O homem dionisíaco não é mais artista, mas antes a própria obra de arte, ou seja, é ele mesmo a imagem que via em seus sonhos; ele se torna uno com o próprio deus. A embriaguez dionisíaca dissolverá a individualidade ligando o homem às raízes profundas da natureza, e neste estado de êxtase o homem dionisíaco modela outro tipo de argila ou mármore, “uma argila mais nobre é aqui modelada, um mármore mais precioso é aqui talhado: o homem” (VD, 1). No estado dionisíaco de alma o homem “está para a natureza assim como a estátua está para o artista apolíneo” (VD, 1).

Se Apolo corresponde ao universo do sonho, da aparência, da arte, é ele que concebe a imagem dos deuses e instaura a mais verdadeira ilusão do homem, a “bela aparência” figurada, que sobrepõe e esconde a profundidade da existência, seu cruel, verdadeiro e terrível significado. Apolo nega a afirmação de Sileno de que o conhecimento e a verdade não são possíveis em um mundo fundamentalmente dionisíaco. Agora coisas que no mundo apolíneo jaziam ocultas artificialmente, em torno de Dioniso ganham cor: todo o esplendor dos deuses olímpicos empalidecia diante da sabedoria do Sileno. Uma arte que em sua embriaguez extática dizia a verdade, afugentava as musas das artes da aparência (VD, 2).

A verdade de Apolo é como uma imagem onírica, superior e transcendental, construída para dar sentido a essa fugacidade da existência. O conhecimento sistemático e apolíneo busca lançar uma teia sobre a realidade lacunar e imperfeita de Dioniso, ajustando-se à posição de uma "verdade superior" que se contrapõe "à realidade cotidiana tão lacunarmente inteligível" (NT, 1).

Portanto, a consciência apolínea busca reparar, fixar, consertar, construir e, com sua aptidão para as artes, busca preencher as lacunas da realidade, dar-lhe um sentido de aparência, encaixar sobre a vida uma figura e/ou imagem ilusional, buscando tornar a vida possível de ser vivida. Na medida em que a aparência apolínea substitui por completo a realidade, reprimindo as emoções selvagens dionisíacas, o apolíneo pode se tornar doentio. (NT, 1) Em última instância, a realidade de Apolo impõe-se sobre a natureza como o véu de Maia, um princípio limitador, um continente para a voracidade dionisíaca. É em Apolo que se tem o sublime e a confiança no princípio da individuação (*principium individuationis*), na beleza, na aparência de todas as coisas (NT, 1).

Aquele que se utiliza do impulso apolíneo considera a realidade da natureza dionisíaca destrutiva, bestial, instintiva e impulsiva, algo que precisa ser controlado, delimitado em suas fronteiras, cercado, abatido ou anestesiado, amortecido ou castrado, domesticado, civilizado ou culturalizado. A fantasia de Apolo crê que a realidade não é ela mesma, mas guarda dentro de si uma outra imagem mais verdadeira e que aguarda para ser pensada. Quem interpreta a realidade a partir das imagens dos sonhos? O artista e o filósofo apolíneos (NT, 1).

Ora, a experiência da realidade dionisíaca carrega consigo uma sensação de profundo terror ao homem apolíneo, isso porque o princípio da razão não consegue impor seus limites à intensidade da existência, sendo que os princípios racionais não são mais suficientes para conter a experiência dionisíaca que invade os sentidos humanos. Nesses momentos de horror, nos quais o ser humano experimenta a sensação de rompimento do Véu de Maia apolíneo que o protege por detrás de seus pressupostos, ele passa a experimentar, ao mesmo tempo, o êxtase da reunião com o uno-primordial. A dissolução dionisíaca do *principium individuationis* acaba também com a pretensão de estaticidade e permanência, assim como aquela secreta confiança na verdade das aparências.

Portanto, Dioniso se apresenta como um fragmentador, dissolutivo, destrutivo, o que corresponde à embriaguez dionisíaca que ascende "do fundo mais íntimo do

homem", da própria natureza que reside no âmago do ser. Sua intensificação é sentida por aqueles povos primitivos com alegria do retorno ao uno-primordial, mas ao mesmo tempo com a terrível sensação de completo esvanecimento da subjetividade até o auto esquecimento completo² (NT, 1). Segundo Nietzsche, a experiência dionisíaca entusiástica intensifica a experiência humana trazendo alegria e vitalidade à existência. Os rituais de mistério dionisíacos provocam uma dissolução da individualidade e uma reconciliação do humano com o princípio natural de todas as coisas. Nietzsche escreve: "a natureza alheada, inamistosa e subjugada volta a celebrar a festa de reconciliação com o seu filho perdido, o homem" (NT, 1).

O estado da alma dionisíaco não refreia os impulsos, os instintos e a natureza no interior do homem, uma vez que ele rompe com os limites e fronteiras do "eu", aquelas barreiras naturais da individualidade desmoronam diante de seu incrível "poder" de arrebatamento. A força dionisíaca converte a verdade dogmática em ruínas, deixando para trás apenas os escombros e nenhum vestígio de conhecimento de si, do outro e do mundo.

No momento em que as figurações apolíneas são pulverizadas pela embriaguez dionisíaca, o humano é levado ao estado de êxtase dionisíaco, ao reconectar-se novamente com seus instintos, sentindo-se novamente um só com a terra, consegue novamente dar vasão para seus sentidos, seu corpo, suas sensações e emoções.

O processo de fragmentação dionisíaco é bem exemplificado pela seguinte passagem:

O carro de Dioniso está coberto de flores e grinaldas: sob o seu jugo avançam o tigre e a pantera. Se se transmuta em pintura o jubiloso hino beethoveniano à "Alegria" e se não se refreia a força de imaginação, quando milhões de seres frementes se espojam o pó, então é possível acercar-se do dionisíaco (NT, 1).

O dionisíaco pulveriza o princípio de individuação interrompendo o refreamento natural imposto pelos limites da individuação. Sob a sua força "cada qual se sente não só unificado, conciliado, fundido com o seu próximo, mas um só, como se o véu de

² O culto a Dioniso remonta aos povos primitivos da antiguidade oriental. Os coros báquicos gregos tem sua pré-história na região da Ásia Menor, entre os dionisiaco provêm da Ásia Os coros báquicos gregos tem sua pré-história na Ásia menor, nas regiões da antiga Mesopotâmia (Babilônia), somente posteriormente passam a ser praticados nos rituais de mistério eleusinos na Grécia antiga.

Maia tivesse sido rasgado e, reduzido a tiras, esvoaçasse diante do misterioso Uno-primordial” (NT, 1). Por isso, a celebração dionisíaca é um culto aos instintos, à emoção e a própria natureza que reside no âmago do homem. O homem dionisíaco festeja, canta e dança, ele sai voando pelos ares, liberta-se dos grilhões civilizatórios e deixa-se encantar pelo que há de mais natural e sobrenatural e seu interior. Embriagado pela própria natureza, o homem dionisíaco é elevado acima do cotidiano e da coletividade dos outros homens, seu êxtase o faz sentir-se elevado como se estivesse caminhando com os próprios deuses.

Nessa experiência, o homem dionisíaco é criador de si mesmo, oleiro de sua própria alma, “aos golpes de cinzel”. O homem perpassado pela força dionisíaca é, em si mesmo, criador de mundos e destinos, pois em seu interior ressoa o mistério dionisíaco que anuncia a vinda de Dioniso, o criador de mundos: “Vós vos prosternais, milhões de seres? Pressentes tu o Criador, ó mundo?” (NT, 1).

Deve-se enfatizar que, no primeiro período da filosofia de Nietzsche, o filósofo compreenderá a oposição Apolo e Dioniso através da expressão artística e, nessa perspectiva, a música ganha entonação especial, uma vez que se trata da expressão mais pura da “Vontade”, demonstrando claramente que o filósofo ainda bebe da fonte de Schopenhauer como escreve em *O Mundo como Vontade e Representação III*:

A música, portanto, de modo algum é semelhante às outras artes, ou seja, cópia de Ideias, mas CÓPIA DA VONTADE MESMA, cuja objetividade também são as Ideias. Justamente por isso o efeito da música é tão mais poderoso e penetrante que o das outras artes, já que estas falam apenas de sombras, enquanto aquela fala da essência (MVR III § 52).

Seguindo a concepção de Schopenhauer, Nietzsche reflete a relação Apolo e Dioniso no interior da arte musical, sendo o primeiro apreendido como o arquiteto dos sons, vindo a se expressar no ritmo e nas frações, enquanto Dioniso revelará seu poder comovedor nas harmonias e melodias, isto é, num momento anterior aquele no qual a música tenha se formalizado, se tornado aparência.

Nesse sentido, o apolíneo e o dionisíaco serão vistos como ensinamentos profundos e secretos que prefiguram as artes dos gregos. Por um lado, Apolo corresponde à "arte do figurador plástico (*Bildner*), enquanto Dioniso corresponde à "arte não-figurada (*unbildlichen*)". Se Apolo refere-se à construção da forma, Dioniso, por outro lado, corresponde aquela arte não-figurada, isto é, uma arte que ultrapassa as figurações humanas e corresponde aquele impulso para a arte que age através do

homem e o leva a delineá-la com a ajuda de Apolo. É a partir da tensão entre esses dois impulsos que a arte tem sua origem.

Nas palavras de Nietzsche:

ambos impulsos, tão diversos, caminham lado a lado, na maioria das vezes em discórdia aberta e incitando-se mutuamente a produções sempre novas, para perpetuar nelas a luta daquela contraposição sobre a qual a palavra comum "arte" lançava apenas aparentemente a ponte (NT, 1).

Além disso, tanto o apolíneo quanto o dionisíaco são impulsos artísticos que irrompem da própria natureza. O artista motivado pelo impulso apolíneo é o “artista do sonho”, da aparência – como o escultor, seu dever é aquele de figurar as imagens das divindades do Olimpo, buscar a verdade e o conhecimento, a aparência sobre a realidade.

Em contraposição, o artista dionisíaco corresponde aquele impulso que procura libertar o ser das imagens apolíneas, de sua sistemática ilusional, das figuras dos sonhos impostas a partir dele, a fim de desvelar a profunda realidade escondida. O dionisíaco procura dissolver as imagens oníricas de Apolo através de um sentimento de embriaguez, isto é, um sentimento místico de unidade que convoca o ser, aprisionado em seu princípio da individuação a um retorno ao uno-primordial. O dionisíaco é o artista do êxtase.

Enquanto o apolíneo representa a fuga do artista em busca de salvação no mundo dos sonhos, ilusões e aparências; em oposição, o dionisíaco representa o fundo do ser, o âmago da natureza. O artista ingênuo apolíneo está totalmente enleado na própria aparência do mundo, a “bela aparência” que é reflexo do eterno contraditório, miragem do uno-primordial dionisíaco, uma ilusão diante da realidade factual da existência onde tudo se encontra sempre em tensão, luta, oposição, contradição e guerra (*Pólemo*³).

Como afirma Lebrun (2006, p. 361), se, por um momento, Apolo aparece como uma espécie de terapeuta que atenua o horror de Dioniso, prevenindo o povo grego de um suposto niilismo, posteriormente isso se mostrará falso, na medida em que é o próprio dionisíaco, enquanto expressão da própria vontade da vida, que nos retira do eterno fascínio das aparências. É o arrebatamento dionisíaco a superação do niilismo,

³ *Pólemos* é um *Daemon* platônico apresentado no livro V da república e pode ser traduzido por guerra, confronto.

é a partir dele que se o vidro ilusório da aparência se quebra e somos novamente reconectados à terra, à própria vida.

É importante mencionar que em um primeiro momento Dioniso surgirá em oposição à cultura helênica apolínea, em oposição também à exigência da simetria, assim como em oposição à associação do que é verdadeiro com aquilo que pode ser racionalmente/logicamente pensado. Por esses motivos Dioniso representa um perigo para a própria estrutura da pólis grega, tal como é idealizada. A desmedida, como característica inerente desse deus, aos olhos da cultura que presa “a medida em todas as coisas”, leva-o a ser julgado como um Titã, um deus primitivo, com intenções destrutivas (NT, 4).

Ora, as festas bárbaras dionisíacas eram constitutivas do mundo antigo, “cujo tipo, na melhor das hipóteses, se apresenta em relação ao tipo de festa grega como o barbudo sátiro, cujo nome e atributos derivam do bode, em relação ao próprio Dioniso” (NT, 2). As celebrações dionisíacas consistiam em uma “desenfreada licença sexual, cujas ondas sobrepassavam toda vida familiar e suas venerandas convenções”, por fim, e em uma espécie de *ultimate dance* do ritual dionisíaco, a orgia tornava-se finalmente uma mistura de volúpia, prazer, júbilo e desprezar, dor, agressividade e crueldade, uma “verdadeira “beberagem das bruxas”” (NT, 2).

Contra as excitações febris dessas orgias, cujo conhecimento penetrou até os gregos por todos os caminhos da terra e do mar, eles permaneceram, ao que parece, inteiramente assegurados e protegidos durante algum tempo pela figura, a erguer-se aqui em toda a sua altivez, de Apolo (NT, 2).

Em relação a essa brutalidade dionisíaca, a cultura helênica apolínea irá buscar represar os impulsos bárbaros de Dioniso. A figura de Apolo impõe uma barreira protetora em relação ao “dionisíaco brutalmente grotesco” (NT, 2). Dessa forma, torna-se evidente ao grego que mesmo diante de todo o brilhante comedimento apolíneo ainda assim sua existência “repousa sobre um encoberto substrato de sofrimento e conhecimento”, de tal forma que a verdade apolínea, a imagem dos sonhos figurativa, não correspondia aquele substrato sensível da existência. É importante lembrar que o dionisíaco será interpretado como titânico, seu tom de festejo lido como desmesura, como um aspecto demoníaco e reprovável. As lentes apolíneas medem a contradição natural da existência como pertencendo a um ponto fora da curva, a um deslocamento

do que foi esperado, a um erro, uma falácia, não correspondendo ao supremo valor da verdade.

Ora, o grego era suscetível ao sensível, ao “impetuoso no desejo”. Nietzsche ressalta que a realidade imaginal olímpica foi criada para que os gregos pudessem viver: "para poderem viver, tiveram os gregos, levados pela mais profunda necessidade, de criar tais deuses, cujo advento devemos assim de fato nos representar (...)". O mundo olímpico é um espelho transfigurador, a vontade do homem helênico coloca diante de si uma imagem de sonho que se basta em si mesma, algo em si mesmo digno de ser desejado. A existência passa a ser vivida através da imagem dos deuses, o sofrimento que atravessa a vida humana, as paixões (*pathos*), desejos e impulsos e paixões, são projetados em entidades suprapessoais, impondo ao homem uma cisão e uma privação de si mesmo. Ele vive agora "separado" da própria existência, refletindo a si mesmo na figura dos deuses.

Apolo, assim, representa a tendência natural ao esclarecimento, a qual corresponde a necessidade do grego de criar um mundo como espelho daquele mundo dos deuses olímpicos capazes de ajudá-lo a suportar o sofrimento da realidade. A realidade imaginal, divina e onírica dos deuses, encobre a própria existência e seu inerente sofrimento. Dioniso anuncia a existência em sua condição de mistério, contradição, paradoxo, algo que está anterior a qualquer reparação ou interpretação do real que se proponha a construir um segundo mundo, uma fuga ideal do mundo terreno.

Sobre essa “verdade dionisíaca”, afirma Nietzsche:

o desmedido revela-se como a verdade, a contradição, o deleite nascido das dores, falava por si desde o coração da natureza. E foi assim que, em toda parte onde o dionisíaco penetrou, o apolíneo foi suspenso e aniquilado (NT, 4).

A embriaguez dionisíaca é um "impetuoso percorrer de todas as escalas da alma" onde "a natureza se expressa em sua força mais alta(...)", ela dissolve o princípio da individuação, processo que inicia no próprio homem uma transformação através da sua unificação com o uno-primordial. A reunificação com seu estado natural, promove também um tipo de conexão com a vida em sua totalidade opondo-se a uma postura anterior de separação homem/natureza que provém da cultura apolínea (NT, 4).

A partir do ponto de vista da visão apolínea racionalista, o estado de êxtase dionisíaco será equiparado a exaltação e desmedida, propriedades da era pré-apolínea, sendo Dioniso entendido como um Titã ou pertencente ao “mundo dos bárbaros”. Em relação a cultura apolínea, nega-se o fato de que mesmo a aparência do dito “mundo real” foi antes engendrada entre a colisão dos deuses Apolo e Dioniso, sendo o segundo a força propulsora, o tormento e a potência que procura sempre libertar o uno-primordial através da objetificação na aparência do mundo real. Como Nietzsche pontua “tanto mais me sinto impelido à suposição metafísica de que o verdadeiramente-existente [*wahrhaft-Seiende*] e Uno-primordial, enquanto eterno-padecente e pleno de contradição necessita, para a sua constante redenção, também da visão extasiante, da aparência prazerosa” (NT, 4).

Ora, como escreve Dias (1997), no primeiro período as noções nietzschianas de apolíneo e dionisíaco estão ainda muito próximas, quase coladas, as ideias de Schopenhauer⁴. Neste sentido, a oposição schopenhaueriana entre mundo da representação e vontade, serão amplificadas posteriormente por Nietzsche a partir das imagens mitológicas de Dioniso e Apolo, sendo o segundo correspondente ao mundo da “bela aparência” regido pelo princípio da razão e da individuação, enquanto o dionisíaco aproxima-se da ideia de Vontade para além da representação, simbolizando o fluxo vital, o próprio vir-a-ser, reunindo em sua natureza o paradoxo da dor e do prazer, manifestando a unidade originária e fundamental de todas as coisas – o Uno primordial (*das Ur-Eine*) que em outras passagens Nietzsche também chamará de Eterno-contraditório. Apesar de Dioniso ser associado a oposição de forças e a contradição, os termos citados acima são usados por Nietzsche, aqui e acolá, como imagens daquela dimensão paradoxal e ambivalente da natureza no ser humano, da sua dimensão animal e instintiva, relacionada a dimensão inconsciente das paixões e afetos.

A contínua supressão do dionisíaco tende a construir o personagem do artista ingênuo, isto é, aquele que reproduz a aparência do mundo fazendo uma cópia desta, produzindo assim obras que são, em última análise, aparência da aparência, isto porque a busca pela redenção pela aparência parte do próprio impulso dionisíaco.

⁴ Sobre a influência de Schopenhauer na filosofia de Nietzsche Cf. DIAS, R. A influência de Schopenhauer na filosofia da arte de Nietzsche em O nascimento da tragédia. Cadernos Nietzsche 3, p. 07-21, 1997.

Ao pensar o indivíduo como imperativo da cultura, a cultura apolínea opera a fixação e/ou endeusamento da individuação, o artista ingênuo que produz em sua obra a “aparência da aparência” (Rafael é um exemplo para Nietzsche), reproduz um tipo de cultura ilusional, que busca suspender-se no interior do mundo onírico de imagens. Por outro lado, a partir do momento em que se torna consciente o fato de que é a força dionisíaca que busca realizar-se através da aparência, então compreende-se que o próprio Dioniso é a fonte criativa que posteriormente dará origem às imagens apolíneas (NT, 4).

Como afirma Nietzsche “perigosa e até impossível tornou-se a resistência, quando, por fim, das raízes mais profundas do helenismo começaram a irromper impulsos parecidos” (NT, 4). No “devido tempo” há uma reconciliação entre os deuses e os sacerdotes délficos passam a encontrar na misteriosa interioridade dionisíaca uma força revolucionária, um impulso visionário que reside no interior de seu próprio artista. Ora, é inerente ao eterno-padecente, o eterno contraditório dionisíaco, a busca pela redenção através da aparência apolínea (NT, 4).

Nietzsche reflete que a resistência da cultura apolínea às forças dionisíacas cessaram na medida em que os helênicos se deram conta de que “das raízes mais profundas do helenismo começaram a irromper impulsos parecidos”, assim, “o deus délfico restringiu-se a tirar das mãos de seu poderoso oponente as armas destruidoras, mediante uma reconciliação no devido tempo” (NT, 2).

1.1.2. A tragédia e a expressão do dionisíaco

Em *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche buscará a responder à pergunta “o que é o dionisíaco?” a partir de uma análise profunda e precisa sobre a “questão psicológica” dos gregos em relação à origem da tragédia (NT, 4).

de onde haveria de provir o anseio contraposto a este, que se apresentou ainda antes no tempo, o anseio do feio, a boa e severa vontade dos antigos helenos para o pessimismo, para o mito trágico, para a imagem de tudo quanto há de terrível, maligno, enigmático, aniquilador e fatídico no fundo da existência - de onde devera então originar-se a tragédia? (NT, 4).

Em Nietzsche o dionisíaco é uma questão psicológica do espírito helênico antigo, uma percepção interna, que provém da sensibilidade do grego apolíneo, de um instinto e/ou força avassaladora no interior de si mesmo. A esse impulso, esse desejo insaciável, inacessível ao tipo de pensamento racional e frio, o grego chamará

de dionisíaco, e ele permanecerá oculto em mistérios e névoas místicas, encerrado na profundidade de sua alma.

A objetividade de todo o saber apolíneo, em sua clareza e nitidez, não será capaz de dar conta dessa profundidade e ambiguidade próprias ao impulso dionisíaco. O modo de expressão de Dioniso será a tragédia grega, sendo a partir dela possível exprimir aquele “enigma” e o “horror do mundo” dionisíacos. Ora, do interior de uma perspectiva apolínea, Dioniso torna-se o “horror” na medida em que é ele a possibilidade do não-ser, da negação e destruição de tudo que é, da possibilidade de pensar-se o “oculto” e o mistério no interior da ordem natural das coisas (VD, 1).

A tragédia é um meio de objetificação da dimensão oculta do mundo dos fenômenos, modo a partir do qual a profunda verdade simbólica de Dioniso será redimida, realizada e presentificada no mundo, ela [a tragédia] reconecta o ser a fonte primordial da existência, a própria vontade schopenhaueriana, ao substrato invisível de tudo que existe (NT, 4; NT, 16).

A arte trágica é um meio através do qual Apolo e Dioniso passam a dançar novamente em uma “união fraternal”, possibilitando uma superação da mera aparência do mundo objetificado, uma abertura das profundezas do mistério dionisíaco que reside no interior do mundo fenomênico. Assim, a tragédia é um modo de afirmação do sentido oculto da vida, um modo de tornar sensível e perceptível mais uma vez o enigma dionisíaco da existência (NT, 16).

Este breve momento de reconciliação entre Apolo e Dioniso possibilita que a potência dionisíaca jorrante novamente exceda, de novo e de novo, a restrição do indivíduo, rompendo suas contingências e reinserindo-o novamente no devir do Eterno Ser, na dinâmica da própria vida. Dessa forma, a relação da tragédia com a vivência da plenitude do ser na obra de Nietzsche é expressa por Guinsburg da seguinte maneira:

Das profundezas hediondas do sofrimento e da morte, voltaria a jorrar, em imagens radiante e sublimes ilusões, a trágica musicalidade do homem às voltas com o seu fado e, na contemplação prazerosa e na conciliação consoladora, ele recobria o poder de vivenciar-se e mirar-se na plenitude de seu ser e seu devir (GUINSBURG, 1992, p. 170).

A perspectiva trágica nasce do interior da oposição das duas forças apolínea e dionisíaca, uma que impulsiona para a individuação e a outra que, a fim de manter o movimento natural do ser, destrói o indivíduo para novamente construí-lo a partir de

novas imagens e aparências. O impulso apolíneo para a individuação tende a isolar-se no interior de suas próprias imagens, envolvendo a experiência da vida em máscaras literais e cristalizadas. Será na tragédia na qual o dionisíaco se realiza e supera a aparência ou bela forma apolínea instaurada naquele instante, reafirmando a vida em sua experiência mais plena, expressando suas contradições internas, tensões, ambivalências e sofrimentos.

O encontro entre o impulso apolíneo da aparência e a força originária dionisíaca possibilitou a cultura helênica alçar-se a um nível superior de magnificação. A arte trágica – ditirambo dramático - é o apogeu e a glória da cultura grega, alcançada depois de prolongada hostilidade e luta entre os dois princípios (NT, 4).

De um lado está Apolo “diante de mim como o gênio transfigurador do *principium individuationis*, único através do qual se pode alcançar de verdade a redenção na aparência” e, de outro lado, “sob o grito de júbilo místico de Dioniso, é rompido o feitiço da individuação e fica franqueado o caminho para as Mães do Ser, para o cerne mais íntimo das coisas” (NT, 16).

O “cerne mais íntimo das coisas” é a potência originária dionisíaca e no interior do Ser a natureza do homem mostra-se como dissonante. Por isso, a arte trágica se opõe à harmonia simétrica de Apolo, que tenta encarnar a natureza do próprio homem, sua natureza paradoxal, tensional, ambivalente, pulsionante. Diante desse campo pantanoso que significa o dionisíaco, o desígnio de Apolo é reunir esses elementos confusos e estruturar alguma vida possível de ser vivida, cobrir e delinear a existência com um véu de aparência, edificando de alguma forma aquela essência volátil de Dioniso, decidindo por uma das infinitas possibilidades das suas máscaras. Como escreve Nietzsche:

Eis o verdadeiro desígnio artístico de Apolo: sob o seu nome reunimos todas aquelas inumeráveis ilusões da bela aparência que, a cada instante, tornam de algum modo a existência digna de ser vivida e impelem a viver o momento seguinte (NT, 25).

A arte trágica possibilita, assim, a reinserção do símbolo dionisíaco no mundo das formas apolíneas. A tragédia originária do impulso dionisíaco encena aqueles aspectos negados da existência, a natureza mais íntima do homem, sua intensidade, emoções, instintos e impulsos, assim como um conhecimento dionisíaco, um tipo de sabedoria que não corresponde à “verdade” ou à idealização, uma sabedoria acerca

da própria experiência da vida, como a morte, a traição, o suicídio e o homicídio, aspectos presentes na existência humana e que serão abordados na dramatização da tragédia.

Entre os tipos de arte trágica podemos citar a encenação dramática e a música trágica, sendo a segunda um modo de expressão dionisíaca *par excellence*. Ora, segundo Nietzsche, quando o dionisíaco é expresso através da cena ele perde a sua voracidade e intensidade, deixando de ser experiência imediata do eterno-contraditório, isto é, experiência com o âmago dionisíaco da natureza humana em suas contradições, paradoxos e ambivalência, assim como seu aspecto trágico, lacunar e imperfeito, para tornando-se representação, discurso ou diálogo “falado”. A força dionisíaca afunila e perde sua difusa exuberância, se enquadra cada vez mais no interior da precisão e nitidez apolíneas, tornando-se mera formalização, perdendo o contato com a profundidade inconsciente das emoções, do imensurável e do inefável, natureza está que se revela antes na dança, no coro ditirâmico (NT, 8-9). Na dramatização trágica o dionisíaco aparecerá, em sua pluralidade de configurações, sob a máscara de um herói lutador, como um indivíduo que erra, que sofre, que declina. A encenação apolínea em sua tendência de clarificação e busca de simetria, interrompe a inesgotável pluralidade de manifestações do dionisíaco no interior da formalização de Apolo (NT, 8).

Por outro lado, a música e o coro ditirâmico operam uma confluência entre essas duas forças arquetípicas, assim como uma expressão verdadeira do dionisíaco, como afirma Nietzsche:

a música dionisíaca costuma, por conseguinte, exercer sobre a faculdade artística apolínea: a música estimula à introvisão similiforme da universalidade dionisíaca e deixa então que a imagem similiforme emerja com suprema significatividade (NT,16).

Dessa forma, segundo Nietzsche, será na música trágica que a experiência dionisíaca se manifestará em sua completude, já que a música é um modo de representação da própria Vontade⁵ sem antes passar pelo crivo da racionalidade, sem ter sido interiorizada pelo oniromante apolíneo. A música e o coro trágico são modos

⁵ O termo "Vontade" em *O Nascimento da tragédia* é utilizado por Nietzsche no sentido schopenhaueriano, isto é, como aquela força que é o princípio de todas as coisas e se objetiva em múltiplas formas no espaço e no tempo do mundo fenomenal.

a partir dos quais a natureza dionisíaca será vivida antes de qualquer construção teórica ou conceitual, anterior mesmo à imagem presente na encenação dramática. O coro ditirâmico será sentido como a própria expressão do dionisíaco enquanto "um mar perene, um tecer-se cambiante, um viver ardente", no qual o espectador é envolvido pelo entusiasmo dionisíaco, onde a dança e o coro dionisíaco afetam o corpo até o público atingir o estado dionisíaco (NT, 8).

Nietzsche descreve a experiência da tragédia musical como uma experiência dionisíaca que traz ao homem um sentimento de estar "elevado a uma espécie de onisciência", como se seu próprio corpo fosse investido de uma força viva e seus olhos tornam-se capazes de penetrar no interior das coisas. Neste momento dionisíaco a vontade entra em ebulição, quebrando com o aguilhão apolíneo e abrindo seus olhos para uma experiência dionisíaca que enxerga no interior da cena trágica as forças em luta e oposição, a corrente de paixões, mergulhando "até os mais delicados mistérios das emoções inconscientes" (NT, 22).

Nietzsche concebe a música trágica como estimuladora da criação de imagens dionisíacas significativas. Para ele, a música é uma atividade fundamentalmente simbólica que dá origem ao mito trágico, considerado como um tipo de conhecimento dionisíaco que expressa uma verdade emocional e inconsciente através de imagens. O mito é um "exemplo significativo", um tipo de linguagem profunda que fala em imagens sobre um conhecimento dionisíaco (NT, 16).

Desses fatos, em si compreensíveis e de modo algum inacessíveis a qualquer observação mais profunda, deduzo eu a capacidade da música para dar nascimento ao mito, isto é, o exemplo significativo, e precisamente o mito trágico: o mito que fala em símiles acerca do conhecimento dionisíaco (NT, 16).

A verdade dionisíaca se apossa do mito como simbolismo, isto é, o mito expressa o conhecimento dionisíaco através do "culto público da tragédia, em parte nas celebrações secretas das festividades dramáticas, em parte nas celebrações secretas das festividades dramáticas dos Mistérios" (NT, 16). O mito torna-se a narrativa imaginal dionisíaca, um modo simbólico de expressão da dimensão dionisíaca da existência, na medida em que a verdade dionisíaca simbólica expressada na tragédia liberta o mito, tal como liberta-se Prometeu de seu abutre, transformando a mitologia literal em um tipo de sabedoria dionisíaca.

Bishop (1995, 1995, p. 361) afirma que Nietzsche (tanto quanto Jung, conforme veremos no próximo capítulo) consideram o mito como um meio de "transcender" o *principium individuationis* e ter acesso à verdade dionisíaca. Não se acredita que o mito seja um modo de "transcendência" do indivíduo, mas antes se vê o mito como um tipo de conhecimento que se dá na experiência imediata antes de qualquer tipo de idealização, racionalização. Sendo o mito um tipo de conhecimento dionisíaco, então ele é um conhecimento por imagens que expressa as verdades mais inconscientes do homem, e isso de nenhuma maneira quer dizer "transcender", mas antes retornar mais uma vez à terra, à imanência.

O mito, assim, é o "símile sublime" que a tragédia coloca entre o valor dionisíaco universal da música e o ouvinte suscetível, possuindo uma significatividade metafísica que a palavra não poder atingir. Como escreve Nietzsche, a partir do mito se "julga ouvir como se o abismo mais íntimo das coisas lhe falasse perceptivelmente" (NT, 21):

Como símile, porém, apenas o mito, se o nosso modo de sentir fosse o de seres puramente dionisíacos, permaneceria ao nosso lado, despercebido e ineficaz, e não nos desviaria por um instante sequer de prestarmos ouvido ao eco das universalias ante rem (universais anteriores à coisa) (NT, 21).

Sobre a natureza do mito trágico, Nietzsche deixará mais do que claro que "não encontra de maneira alguma a sua objetivação adequada na palavra falada" (NT, 17). Na verdade, seu modo de expressão articula cenas e imagens que "revelam uma sabedoria mais profunda do que aquela que o próprio poeta pode apreender em palavras e conceitos". (NT, 17)

O espírito racional pode até lutar contra um tipo de "revelação figurativa e mítica", utilizando um tipo de consideração teórica do mundo, que surge de um espírito científico "surgida à luz pela primeira vez na pessoa de Sócrates", buscando assim aniquilar o mito e expulsar a poesia do seu solo natural. O espírito da ciência aniquila o mito e a força criadora de mitos dionisíaca, interrompendo o fluxo de imagens do espelho da vontade do mundo, aquela imagem intuitiva que reflete a profunda verdade dionisíaca da existência, de tal forma que o mito é a pura expressão do "ser interno" do mundo.

Por outro lado, com os exemplos de Sócrates e a tragédia de Eurípidés, Nietzsche examina a ascensão de um tipo de cultura degenerada, na qual a arte

trágica foi convertida em mera “aparência da aparência”, impossibilitando uma perspectiva mítica, ceifando a raiz dionisíaca da tragédia.

Pois se ela procura excitar nosso deleite apenas em nós obrigando a buscar analogias externas entre um acontecimento da vida e da natureza e determinadas figuras rítmicas e determinados sons peculiares da música, se até a nossa inteligência deve contentar-se com o conhecimento de tais analogias, então somos rebaixados a um estado de ânimo em que uma concepção do mítico é impossível (NT, 17).

O espírito dionisíaco que está no interior dos mitos é a força modeladora dos próprios mitos. Sob a atmosfera do “mundo teórico”, onde triunfa o conhecimento científico e a “serenojovialidade helênica”, o universal dionisíaco e sua “esplêndida ingenuidade”, tal como presente na cultura dos primeiros helênicos (que Nietzsche nomeará como sabedoria dionisíaca), será represada por um tipo de conhecimento que presa o egoísmo superior e “que acredita em uma correção do mundo pelo saber”, algo “que é efetivamente capaz de desterrar o ser humano individual em um círculo estreitíssimo de tarefas solucionáveis” (NT, 17).

Em última análise, Nietzsche encontra no interior da tragédia um espírito formador de mitos, um espírito universal, que nasce de um conhecimento que reverbera na arte e que se opõe a um tipo de conhecimento racional e científico. O espírito fazedor de mitos é a “esplêndida ingenuidade” negador e destruidor da “serenojovialidade helênica”, sua vitalidade é debilitada na presença do “egoísmo superior” que crê numa vida guiada pela ciência e numa correção do mundo pelo saber. Em contraposição, o conhecimento mítico e dionisíaco é expresso da seguinte maneira: “o mito quer ser sentido intuitivamente como exemplo único de uma universalidade e veracidade de olhos fitos no infinito adentro” (NT, 16). Em outras palavras, o conhecimento dionisíaco quer ser sentido, ele quer estar em contato, ele “quer”. Ou seja, ele está em contato com o desejo, com a vitalidade, com o sensível e a vida. Em ressonância com a vontade eterna que perpassa todas as coisas, com a “mãe primordialmente eternamente criativa”. A sabedoria dionisíaca é instintivamente inconsciente e transpõe em símbolos e imagens as profundezas paradoxais da vida humana (NT, 16, 17).

Ora, como reflete Dias (1997), apesar da possível aproximação da distinção apolíneo e dionisíaco com a oposição schopenhaueriana de mundo da representação e Vontade, ainda assim a concepção de Nietzsche sobre a arte e sua relação com o

dionisíaco opõe-se à concepção da arte como negação da vontade para Schopenhauer.

Será no segundo prefácio de *O Nascimento da Tragédia* de 1886 onde Nietzsche declarará sua oposição ao modo como Schopenhauer compreende o "espírito trágico", isto é, a arte trágica. Para ele temos de um lado "o conhecimento de que o mundo, a vida não podem proporcionar verdadeira satisfação e portanto não são dignas de nosso apego", sendo a arte trágica aquela que conduz à resignação do mundo, a negação da vontade e da vida (O mundo como vontade e representação, II, p. 495 apud Nietzsche, NT, Tentativa de Autocrítica, 6).

Na concepção de Nietzsche a visão schopenhaueriana de arte como um meio de apaziguar e negar o sofrimento da existência, torna-se assim apenas um modo de justificação da existência e opressão da vida, fuga dos aspectos trágicos e contraditórios que pertencem ao que há de mais natural no âmago da vida dionisíaca. Em última instância, a arte trágica não justifica a existência, mas afirma a vida tal como ela é.

Em um primeiro momento em *O Nascimento da Tragédia* ao deparar-se com a vontade em sua eterna contradição e sofrimento, seu conflito e guerra constantes, sem nenhuma delimitação clara e objetiva, o grego apolíneo buscará no movimento estético, na "bela aparência" do sonho e da arte, um remédio ou justificação para o sofrimento do mundo. Porém, a "aparência da aparência" apolínea deixa de ser o modo de representação da vida na medida em que se torna "mera representação", cópia do real, operando uma opressão do impulso da vida, sendo um tipo de arte ingênua desconectada e resignada em relação ao núcleo trágico e dionisíaco da existência humana.

A tragédia definiu-se diante do "socratismo da moral, a dialética, a suficiência e a serenojovialidade do homem teórico", sendo esse "socratismo um signo de declínio, do cansaço, da doença, de instintos que se dissolvem anárquicos". Neste sentido, o socratismo da moral, a dialética, o homem teórico, são signos de cansaço e adoecimento, de dissolução dos instintos, meios de precaver-se ao sofrimento da vida, assim como a cientificidade são "apenas um temor e uma escapatória ante o pessimismo". Neste sentido, o racionalismo grego aparece como uma escapatória contra a verdade dionisíaca, como uma covardia e falsidade (NT, Tentativa de Autocrítica, 3)

Em oposição a concepção da arte trágica como aquela que surge do sofrimento grego e como a justificação de suas carências, privações, melancolias e dor, Nietzsche passará a compreender a arte trágica como “um anseio do feio, a boa e severa vontade dos antigos helenos para o pessimismo, para o mito trágico, para a imagem de tudo quanto há de terrível, maligno, enigmático, aniquilador e fatídico no fundo da existência” (NT, Tentativa de Autocrítica, 5).

Portanto, a arte trágica não justifica a vida, mas antes é um sintoma da “saúde transbordante” e da plenitude dos gregos, em suma, um modo de afirmação da vida, do “abastamento”. A arte trágica opõe-se aquelas atitudes fracas de repressão e paralisia da vida que ao buscar serem otimistas, tornam-se superficiais e teatrais, entregando-se a rompantes de ansiedade por “lógica e logicização”. Ao contrário das “ideias modernas”, o que Nietzsche chamará de “preconceitos de gosto democrático”, manifestações da fraqueza, da *decadence* e “fadiga fisiológica”, a arte trágica e a tendência para o pessimismo, enquanto afirmação da dimensão trágica da existência, são um modo de afirmação da vida em sua exuberância (NT, Tentativa de Autocrítica, 5).

Portanto, a arte trágica é a condição de possibilidade para encontrar-se alegria no viver, já que ao afirmar os aspectos trágicos da existência ela reinsere os valores intrínsecos da vida que foram “roubados” pelas tendências enfraquecidas do logicismo, racionalismo e moralismo. A arte trágica reafirma o valor da própria vida, suas imperfeições, seus padecimentos, seu caráter de ser passageira, superficial, de estar em movimento, de não possuir harmonias e ordens eternas e perfeitas, sendo antes a vida uma disposição sem fim de lacunas e espaços em branco. Por último, pode-se pensar que a embriaguez da arte trágica dionisíaca, ao romper e dissolver o *principium individuationis*, intensifica as emoções e o *pathos* inconsciente, reconciliando o humano com sua própria natureza, preenchendo-o assim de entusiasmo dionisíaco.

1.2. O DIONISÍACO DO TERCEIRO PERÍODO

Entre os anos de 1876 e 1882⁶, precisamente aqueles que marcam o chamado segundo período da obra de Nietzsche, o nome de Dioniso e mesmo a referência ao

⁶ A demarcação dos períodos da obra de Nietzsche segue a mesma divisão apresentada por Jelson R. Oliveira, em sua tese *Para uma ética da amizade em Friedrich Nietzsche* (2009, p. 32).

dionisíaco são praticamente ausentes. Nos escritos do chamado terceiro período da sua obra, contudo, Nietzsche retoma esses conceitos e revisita a doutrina do dionisíaco que apresentou em *O Nascimento da Tragédia*, sobre a qual dirá que se trata de uma “superação do pessimismo, da dissolução e do ascetismo moral schopenhaueriano.” (KSA 12, 6[4], Verão 1886 – Primavera 1887).

Como se sabe, no período em que escreveu *O Nascimento da Tragédia* Nietzsche sentia-se preso ao pensamento de Wagner, à filosofia da vontade de Schopenhauer e sua atividade de docente em filologia na universidade de Basileia. Neste período de sua vida sentia privado de uma relação intensa e mais viva consigo mesmo, com seu próprio si-mesmo (KSA 12, 9[42], Outono 1887). Em seu entendimento tardio, a filosofia da vontade de Schopenhauer estava ancorada em um pessimismo, sua ideia de Vontade ainda presa ao ideal moral cristão, uma vez que fora reduzida a algo maligno, reprovável, que causa dor e sofrimento ao homem. Para ele Nietzsche, pelo contrário, a vontade, não deveria ser reduzida apenas a um aspecto negativo. Para o filósofo, podem haver infinitos modos de "poder-ser-Deus", espaço até então ocupado pela Vontade resignada de Schopenhauer e que só se mantinha desta forma pelo filósofo ainda seguir uma moralidade cristã maniqueísta (KSA 12, 9[42], Outono 1887).

Os traços e marcas da influência schopenhauriana sobre a filosofia de Nietzsche do primeiro período manifestam-se em uma concepção de um dionisíaco metafísico em *O Nascimento da Tragédia*. Nesta obra, como vimos, o dionisíaco ainda é pensado como um impulso metafísico, uma qualidade essencial da natureza, que atravessa o artística e substancialmente se opõe ao seu duplo apolíneo (EH, *O Nascimento da Tragédia*, 1).

Na segunda edição de *O Nascimento da Tragédia* Nietzsche escreve um novo prefácio para seu primeiro “livro problemático” intitulado “Tentativa de Autocrítica”. Nesta crítica a si mesmo, entre os pontos revistos, repensará especialmente aquilo que denomina a metafísica do deus-artista dionisíaco, que naquela época fora embalada por “fórmulas schopenhauerianas e kantianas”. Neste sentido, a oposição apolíneo e dionisíaco do primeiro período de sua filosofia aproxima-se da oposição schopenhaueriana de mundo da representação e mundo metafísico da Vontade, sendo assim, o primeiro dionisíaco definido como Vontade, Uno-primordial, Eterno-contraditório, ainda se refere a um tipo de força e/ou princípio universal e metafísico,

isto é, um mundo essencial que antecede o “mundo fenomênico” das aparências (NT, Tentativa de Autocrítica).

Mais tarde, Nietzsche afirma que em *O Nascimento da Tragédia* investigou aquele elemento da cultura grega negligenciado por todos os helenistas, o problema dos antigos, sua questão psicológica fundamental, isto é, o dionisíaco. Será através de um minucioso estudo da psicologia da tragédia dionisíaca que Nietzsche encontrará em suas entranhas a fórmula de oposição à negação da vida, do pessimismo e do niilismo helênico (CI, *Incursões de um extemporâneo*, 49). Nesse contexto, como compreende Nietzsche, o dionisíaco ao reafirmar os instintos e valores estéticos irá operar uma oposição ao socratismo “instrumento da decomposição grega”, o prelúdio daquele racionalismo que se opõe e nega a própria vida. Ora, o fenômeno dionisíaco surge entre os Gregos como a “única raiz de toda a arte grega”, a psicologia dionisíaca dos gregos opõe-se ao niilismo da moral cristã e toda a moral que nega os valores estéticos dionisíacos de afirmação da vida (EH, *O Nascimento da Tragédia*, 1).

Em oposição a concepção do dionisíaco como ideia metafísica, no terceiro período de sua filosofia, o dionisíaco surge como um *ethos*, como um dizer “sim”, aquele “derradeiro, entusiasta, exuberante” que afirma a existência, a manifestação da vida tal como ela se dá. O dionisíaco é o mais profundo discernimento, é a afirmação da própria verdade que existe no bojo da existência, anterior a qualquer conhecimento teórico/científico, a filosofia dionisíaca afirmará a vida em todos os seus aspectos, “Nada do que existe se deve pôr de lado, nada é supérfluo” (EH, *O Nascimento da Tragédia*, 2).

A filosofia dionisíaca de Nietzsche opõe-se também aquela metafísica adoecida de Schopenhauer, será a partir da concepção pessimista de Schopenhauer que Nietzsche conceberá a fórmula dionisíaca de afirmação da vida, de afirmação da existência em todas as suas facetas, incluindo mesmo seus aspectos mais terríveis, equivocados, imperfeitos, assombrosos, terríveis e reais (KSA 12, 9[42], Outono 1887). Porém, a fórmula dionisíaca não se opõe apenas ao pessimismo schopenhaueriano, mas sim a todo o niilismo, ou seja, se opõe antes à própria doença da cultura ocidental, desde seu surgimento entre os gregos, até seu modo de manifestação posterior com a roupagem da moral cristã, despontando em Schopenhauer.

Antes de mais nada, como bem pontua Stegmaier⁷ (2010), torna-se necessário distinguir o pessimismo dionisíaco e o pessimismo associado as filosofias da negação da vida, ao qual Nietzsche declara guerra, uma vez que tais filosofias são compreendidas aqui como o *leitmotiv* do adoecimento da cultura ocidental, fenômeno que ao negar o valor intrínseco da vida a reprime, cobrindo-a de uma perspectiva mórbida e *decadence*. O pessimismo criticado por Nietzsche está presente em diferentes matizes e níveis do mundo moderno podendo ser moral, metafísico, social ou simpático (KSA 13, 11[228], novembro 1887 – Março 1888).

Na segunda edição do *Nascimento da Tragédia* Nietzsche questiona “há um pessimismo da fortitude?”, será o pessimismo “necessariamente o signo do declínio, da ruína, do fracasso, dos instintos cansados e debilitados”? Como vimos, em oposição a compreensão da arte trágica como justificação do sofrimento da existência, Nietzsche propõe que vontade para o trágico, isto é, o pessimismo dionisíaco torna-se um modo de afirmação da exuberância e abastamento da vida ao se opor aquela atitude de fraqueza na qual o grego antigo buscará refugiar-se no interior de ideais otimistas, a “loucura dionisíaca” e o coro trágico efeitos fisiológicos e psicológicos que afirmam o aspecto trágico da vida em sua plenitude. Portanto, o pessimismo dionisíaco é um modo de afirmação da grandeza da vida, enquanto a moral corresponderia aquela atitude otimista, que surge de um momento de atrofiamento fisiológico, fraqueza e decadência (NT, Tentativa de autocrítica, 4).

Se o pessimismo dionisíaco⁸, aquela tendência para a tragédia, é um modo de afirmação da grandeza da vida, então uma filosofia que possui em seu horizonte o dionisíaco deve considerar que a vida “repousa sobre a aparência, a arte, a ilusão, a ótica, a necessidade do perspectivismo e do erro” (NT, Tentativa de autocrítica, 5). Por outro lado, a moral corresponde a atitude otimista que surge do atrofiamento fisiológico, fraqueza e decadência, dando origem a filosofia da negação da vida cristã que foi “desde o início, essencial e basicamente, asco e fastio da vida na vida, que apenas se disfarçava, apenas se ocultava, apenas se enfeitava sob a crença em outra” ou “melhor vida”. Ora, a moral cristã fundamenta-se em um ódio à vida, ao amaldiçoar os afetos, as paixões e o corpo. Assim escreve Nietzsche “o medo à beleza

⁷ Cf. STEGMAIER, W. O pessimismo dionisíaco de Nietzsche: interpretação contextual do aforismo 370 d'A Gaia Ciência. Estudos Nietzsche, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 35-60, jan./jun. 2010.

⁸ Cf. STEGMAIER, W. O pessimismo dionisíaco de Nietzsche: interpretação contextual do aforismo 370 d'A Gaia Ciência. Estudos Nietzsche, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 35-60, jan./jun. 2010.

e à sensualidade, um lado-de-lá inventado para difamar melhor o lado-de-cá" é "no fundo um anseio pelo nada, pelo fim, pelo repouso, pelo char ao "sabá dos sabás" (NT, Tentativa de autocrítica, 7).

Como mencionado, o dionisíaco declara guerra às filosofias de negação da vida, entre essas filosofias podemos enumerar além da negação da vontade presente na metafísica de Schopenhauer, o racionalismo do socratismo, o idealismo da filosofia de Platão e o moralismo cristão.

Para Nietzsche a figura de Sócrates na antiguidade grega demarca a associação da ideia de razão e verdade, como se fossem equivalentes a ideia de felicidade, promovendo um tipo de discurso dialético. Ora, a "vitória" da razão significa ao mesmo tempo o princípio da tirania dos instintos, da represália e abandono da vida. Como Nietzsche escreve "O fanatismo com que toda a reflexão grega se lança à racionalidade mostra uma situação de emergência: estavam em perigo, tinham uma única escolha: sucumbir ou – ser absurdamente racionais" (CI, II, 10).

Como afirma Nietzsche "O moralismo dos filósofos gregos a partir de Platão é determinado patologicamente", isto porque a moral pressupõe a razão como condição para a felicidade, instaurando a razão como ferramenta para discernir entre bem e mal, contra os "desejos obscuros", a razão torna-se a luz, a partir do que se torna imperativo ser "prudente, claro, límpido a qualquer preço: toda concessão aos instintos, ao inconsciente, leva para baixo..." (CI, II, 10).

Nietzsche idealiza a figura de Sócrates como o "*monstrum in animo*" (monstro na alma), como aquele que inventou um remédio ilusional contra os instintos, a dialética, e com ela despotencializou a vida (CI, II, 9). Nietzsche compreende a dialética como uma forma de vingança, um instrumento que busca substituir a verdade singular, com a exposição exaustiva e cansativa, a fim de, através da ironia e dos silogismos, tornar toda a argumentação estéril, sem vida. "O dialético tira a potência do intelecto do adversário. - Como? A dialética é apenas uma forma de vingança em Sócrates?" (CI, II, 7).

Ora, Nietzsche delinea o surgimento da razão e da dialética como uma evidência do "desregramento confesso dos instintos", como apontamento claro do surgimento da *decadence*, através da "superfetação do lógico", é desse ponto da história grega onde inicia-se a equação "razão = virtude = felicidade", bizarra equação que opõe contra si os instintos (CI, II, 4).

A imagem de Sócrates torna-se exemplo do filósofo moralista criticado por Nietzsche. Exemplos como Sócrates incorrem em um mal-entendido de buscar criar uma salvação da *decadence* através da racionalidade, sem perceber que estão apenas criando mais um modo de expressão da mesma doença. Como escreve “a mais crua luz do dia, a racionalidade a todo custo, a vida clara, fria, cautelosa, consciente, sem instinto, em resistência aos instintos, foi ela mesma apenas uma doença, uma outra doença” (CI, II, 11). A racionalização é mais uma doença na medida em que reprime o instinto, a razão não pode compreender que “enquanto a vida ascende, felicidade é igual a instinto” (CI, II, 11).

Como Nietzsche deixará claro não é apenas a filosófica socrática que impõe a atitude de negação da vida, assim também o fará a moralidade cristã posterior, propondo um tipo de ensinamento ascético como modo de demonstrar uma revolta contra a vida, uma condenação do corpo e de tudo o que é vivente. Ora, uma filosofia que condena a vida “é apenas um sintoma de uma determinada espécie de vida”, isto porque a própria vida “nos força a estabelecer valores, ela mesma valora através de nós” (CI, V, 5). Portanto, uma moral antinatural cristã, que concebe um deus que é “antítese e condenação da vida” é um tipo de valoração de uma “vida declinante, enfraquecida, cansada, condenada”, e que pode ser equiparada a moral estabelecida posteriormente por Schopenhauer, uma moral de negação da vontade de viver. Como adverte Nietzsche “é o instinto de *decadence* mesmo, que se converte em imperativo: ela diz: "pereça!" - ela é o juízo dos condenados...” (CI, V, 5).

Na seção *A Moral como Antinatureza* Nietzsche escreve “Todo naturalismo na moral, ou seja, toda moral saída, é dominado por um instinto da vida”, enquanto “A moral antinatural, ou seja, quase toda moral até hoje ensinada, venerada e pregada, volta-se, pelo contrário, justamente contra os instintos da vida”, e continua, “é uma condenação, ora secreta, ora ruidosa e insolente, desses instintos”. Está moral que encontra sua manifestação na religião Cristã, postula um Deus inimigo da vida “O santo no qual Deus se compraz é o castrado ideal... A vida acaba onde o “Reino de Deus” começa...” (CI, V, 4).

A moral cristã aparece a Nietzsche como a “mais perigosa e sinistra de todas as formas possíveis de uma “vontade de declínio”, isto é “sinal da mais profunda doença, cansaço, desânimo, exaustão, empobrecimento da vida” (NT, Tentativa de autocrítica, 5). Ora, perante a moral cristã a vida necessita ter razão inevitável, isto é, a vida precisa ser oprimida pela razão por que ela é “em-si” amoral, “a vida, oprimida

sob o peso do desdém e do eterno não", a partir do prisma da moral cristã a vida é sentido como indigna, como aquela que não deve ser desejada, não-válida. Neste sentido, a moral aparece como "vontade de negação da vida", como instinto de aniquilamento, "um princípio de decadência, apequenamento, difamação, um começo do fim" (Idem, *ibidem*).

O dionisíaco opõe-se as filosofias da negação da vida, opondo-se tanto à moral cristã, quanto ao racionalismo do socratismo, uma vez que estes negam aquelas partes da existência relacionadas ao corpo, às emoções, à intuição, às imagens da percepção, ao sofrimento, à ambivalência, ao jogo de opostos da vida e à própria dimensão trágica da existência (EH, *O Nascimento da Tragédia*, 2).

O "instinto de degenerescência que, com subterrânea sede de vingança, se vira contra a vida", está presente já em Platão e todo o tipo de idealismo, até o cristianismo e a filosofia de Schopenhauer. A esse instinto de negação da vida opõe-se à filosofia dionisíaca como "uma fórmula da máxima afirmação nascida da plenitude, da superabundância", sendo essa filosofia "um dizer sim sem reserva, até mesmo ao sofrimento, à própria culpa, a tudo o que é problemático e estranho na existência..." (EH, *O Nascimento da Tragédia*, 2).

A moralidade e a metafísica concebida pelo racionalismo e o idealismo da filosofia de Platão, também proveniente do cristianismo e da filosofia de Schopenhauer, apontam para a *decadence*, para o pessimismo e o niilismo consequentes de um pensamento nuclear de negação da vida. As filosofias idealistas constroem um segundo mundo "verdadeiro", transcendente, a fim de escapar do sofrimento da existência. Por seu turno, a filosofia dionisíaca afirma a vida, ela diz "sim" para a existência em sua inteireza, aceitando seu aspecto "terreno", seus sofrimentos, sua tortuosidade, suas lacunas e imperfeições. Por isso, podemos dizer que o dionisíaco é portador da virtude da coragem, propondo uma postura de aproximação da própria vida, um dizer "sim" à existência tal como ela é. A atitude dionisíaca é uma busca voluntária pelos aspectos terríveis e questionáveis da existência, a fim de aceitar a vida em sua inteireza (KSA 12, 10[3], Outono 1887).

Aceitando e integrando os aspectos dionisíacos "banidos" da existência, afirma-se que são neles que a vontade se expressa de modo claro e objetivo, na medida em que formam a vida em sua apresentação mais "pura". Portanto, os aspectos terríveis tornam-se desejáveis já que reafirmam o si-mesmo do homem e o encaminham para tornar-se quem realmente se é (KSA 12, 10[3], Outono 1887).

Como já mencionado, os filósofos metafísicos dividiram o mundo em dois: um mundo verdadeiro, onde se encontra a verdade e, outro mundo, uma ilusão aparente porque em movimento, caótico e imperfeito na medida em que é imensurável em suas nuances, tensões, transformações contínuas etc. A necessidade de uma divisão já seria, por ela mesma, sintoma de uma doença, de uma vida que entra em declínio, sendo a construção de um mundo ideal o prelúdio da *decadence*, a negação da vida em seu fluxo incessante.

O dionisíaco, por sua vez, diz “sim” à realidade em sua imperfeição própria, em seu movimento contínuo, dizendo sim aqueles aspectos que fogem da capacidade racional do homem em medir e calcular, portanto encontrando no questionável, no mutável e no devir da existência a própria chave “irracional” da vida, uma vez que não pode ser enquadrada pela racionalidade humana, mas pulsa em sua própria dinamicidade, em um fluxo contínuo.

O fato de o artista estimar a aparência mais que a realidade não é objeção a essa tese. Pois "a aparência" significa, nesse caso, novamente a realidade, mas numa seleção, correção, reforço... O artista trágico não é um pessimista - ele diz justamente Sim a tudo questionável e mesmo terrível, ele é dionisíaco... (CI, A “razão” na filosofia, 6).

Nesse sentido, o dionisíaco diz "sim" à própria aparência e ao fato de que todas as coisas perecem, aspecto inerente à natureza de todas as coisas e terrível aos filósofos metafísicos que repudiam o fato de não poder medir ou pensar. O mundo metafísico é também um esconderijo, um espaço onde o filósofo encontra refúgio em relação àquela parte indesejável da existência, sobre a qual construíra um mundo verdadeiro em oposição ao mundo ficcional da aparência, ao mundo do corpo, da terra e do real (CI, A razão na filosofia, 6).

Dessa forma, o dizer “sim” à vida, próprio do impulso dionisíaco, se opõe a qualquer metafísica substancialista e essencialista, que tende a idealizar as propriedades imutáveis do ser, ou instaurar o *summum bonum*. A filosofia dionisíaca parte de uma aceitação da existência, principalmente daqueles aspectos negados da moral metafísica cristã, o dizer “sim” à existência significa fazer o contrário de uma postura metafísica que lança sobre a vida um manto de valores de bem e mal, hierarquizando e sistematizando os modos de existir.

Em *Crepúsculo dos ídolos*, obra de 1888, Nietzsche aproxima o dionisíaco ao instinto transbordante do homem helênico quando afirma: “fui o primeiro que levou a

sério, para a compreensão do velho, ainda rico e até transbordante instinto helênico, esse maravilhoso fenômeno que leva o nome de Dioniso: ele é explicável apenas por um excesso de força” (CI, *O que devo aos antigos*, 4). Para Nietzsche é a pobreza e a miséria de instinto de outros filólogos e filósofos alemães que os impossibilita de compreender o dionisíaco, sempre levando-o ao pé da letra como algo de erudito ou científico, leviano e pueril - o deus orgiástico sequer será compreendido por Goethe. Ora, somente a partir de uma visão do interior dos mistérios dionisíacos, da psicologia do estado dionisíaco, é que se pode compreender o fato fundamental do instinto helênico, isto é, sua vontade de vida.

Somente nos mistérios dionisíacos é que se pode compreender o “triunfante” dizer sim à vida, mesmo “acima da morte e da mudança”. O dionisíaco para os gregos é a garantia da vida eterna, “o eterno retorno da vida”. O instinto de vontade de vida que se expressa na vontade dionisíaca dos gregos e que foi esquecido por Goethe é a garantia da vida eterna, “o eterno retorno da vida”, isto porque o dionisíaco é o profundo instinto que percorre a vida, a sexualidade que quer sempre a continuação e a expansão da vida. O dionisíaco corresponde ao caminho para o corpo, para a expansão da vida, a afirmação alegre e orgiástica do viver, em oposição ao cristianismo e seu “ressentimento”, que pensou o exuberante dionisíaco como vontade a ser refreada, que julgou o desejo como “pecado” e assim “jogou imundície no começo, no pressuposto da vida” (CI, *O que devo aos antigos*, 4).

A psicologia do dionisíaco é aquela do “sentimento transbordante de vida e força”, nele “a dor age como estimulante” (CI, *O que devo aos antigos*, 4). Assim, nela há vazão para o sentimento trágico, que não compreendido pelos pessimistas modernos e mesmo os helenistas, que consideram o trágico da existência como se tivesse alguma equivalência com o erro e o mal. Pelo contrário, como afirma Nietzsche, a tragédia é um modo de afirmação da vida, é um “dizer sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos”, uma profunda alegria da própria “inesgotabilidade no sacrifício de seus mais elevados tipos - a isso chamei dionisíaco”. Para além de ser mera descarga de afetos, o dionisíaco está para além do pavor e é em si mesmo “o eterno prazer do vir-a-ser” (CI, *O que devo aos antigos*, 4).

Também podemos ler o dionisíaco como característica do homem forte e da alma nobre em Nietzsche. Se por um lado “para o forte, o conhecimento, o dizer sim à realidade é uma necessidade”, por outro lado, é uma necessidade de o fraco fugir da realidade, de tal forma que o *decadent* precisa da mentira, sendo a única condição

de possibilidade da conservação da pobre existência do homem fraco e niilista. Desta forma, Dioniso também surge como aquele homem forte, cultivado, hábil e que reverência a si mesmo, isto é, "que tem as rédeas de si mesmo e a reverências por si mesmo, que pode ousar se permitir todo o âmbito e a riqueza do que é natural, que é forte o suficiente para tal liberdade" (CI, *Incursões de um extemporâneo*, 49). Portanto, o homem dionisíaco tem tolerância e fortaleza, ele se permite a si mesmo, é forte o suficiente para tal liberdade e por isso afirma a existência mesmo em sua condição de sempre entrar em declínio. O homem dionisíaco está ligado também ao espírito livre de Nietzsche, no que ele possui de confiança, alegria e dança com as dificuldades inerentes a natureza da vida. O espírito livre não nega a existência, mas a tudo redime e "se afirma no todo – ele já não nega", assim como o dionisíaco, que crê na vida, mesmo em suas lacunas, imperfeições e inconclusões: "uma tal crença é a maior de todas as crenças possíveis: eu a batizei com o nome de Dioniso" (CI, *Incursões de um extemporâneo*, 49).

Ao chamar a si mesmo de "o primeiro filósofo trágico" Nietzsche afirma ser ele mesmo o dionisíaco, ou seja, o contraste e a antípoda do filósofo pessimista. É através da sabedoria trágica onde ele encontrará a possibilidade da transposição do dionisíaco em "*pathos* filosófico", atitude nunca realizada por nenhuma filósofo. Nietzsche afirma que apesar da incansável busca da presença de Dioniso nos pré-socráticos, assim como indícios do dionisíaco, apenas em Heráclito pode ter encontrado algo próximo a isso (EH, *O nascimento da tragédia*, 3).

Permaneceu em mim uma dúvida quanto à Heráclito, em cuja proximidade em geral me sinto com um ânimo mais caloroso (...) A afirmação do desvanecimento e da aniquilação, o elemento decisivo numa filosofia dionisíaca, o dizer sim à oposição e à guerra, o devir, com a radical renúncia ao próprio conceito de "ser" - eis onde devo, em todas as circunstâncias, reconhecer a minha maior afinidade com o que até agora foi pensado. (EH, *O nascimento da tragédia*, 3)

Existem outras perspectivas sobre o dionisíaco em Nietzsche, entre elas aquela que mostra Dioniso como próximo do deus das trevas, já que tanto Hades, o senhor do mundo das trevas, quanto Dioniso, induzem ao erro, à obscuridade, ao irracional e ao subterrâneo, ambos sendo "intencionalmente retardativos". Para Nietzsche devemos sempre lembrar que "Dioniso é, como se sabe, também o deus das trevas.

- É de cada vez um começo que deve induzir em erro, é um preliminar frio, científico, até irônico, intencional, intencionalmente retardativo" (EH, *Genealogia da Moral*).

Outra perspectiva pungente do dionisíaco em Nietzsche aparece na concepção nietzschiana de música. Se por um lado o aspecto apolíneo da música corresponderá à rítmica e à métrica da música, o dionisíaco, corresponde à expressão simbólica que ocorre através da essência da música. Assim, o caráter afirmativo e dionisíaco da música tem a potência de compreender o mundo segundo o modelo do jogo de aparências. Sobre o dionisíaco presente na música Nietzsche afirma: "De que sofro, quando sofro do destino da música? Sofro de a música ter perdido o seu caráter transfigurador do mundo, o seu caráter afirmativo; de ela já ser música da *decadence*, e não já a flauta de Dioniso..." (EH, *O Caso Wagner*, 1).

O dionisíaco contém em sua natureza desvanecimento, aniquilação, guerra, destruição, pulverização, ou seja, elementos que quebram a coesão interna das coisas e apontam para o *devir*, assim como a renúncia da individuação, de um pensamento uno e idêntico a si-mesmo, "verdadeiro", permanente e paralisado pelo veneno da "eterna aranha e teias de aranha da razão" (ZA, *Antes do nascer do sol*). A intenção subjacente da força dionisíaca é a aniquilação da cristalização dogmática das "verdades", seu prazer é a destruição das polarizações da moral, sendo que a ação "negativa", que despedaça e fragmenta, anda lado a lado da atitude afirmativa que "despedaça" aquelas crenças que não tiveram força suficiente para passar pelo teste do martelo, abrindo campo para a afirmação de novas ideias.

O dionisíaco também pode ser lido como o ser "imoral" na filosofia de Nietzsche, sendo um tipo de agir que supera a consideração de bem e mal, ao mesmo tempo negando e afirmando a vida, como um martelo abrindo espaço para o homem traçar seu destino a partir de si mesmo. Nietzsche conhece "o prazer da aniquilação num grau que é adequado" ao seu poder de destruição, ambos entrelaçados pela "natureza dionisíaca, que não sabe separar a ação negativa da afirmação. Sou o primeiro imoralista: sou assim o destruidor *par excellence*", afirma (EH, *Porque sou um destino*, 2). A natureza dionisíaca é imoral, um tipo de ação que supera a consideração de bem e mal, negando e afirmando a vida ao mesmo tempo, como um martelo abrindo espaço para o homem traçar seu destino a partir de si mesmo.

Em outro momento, no aclamado aforismo 9 de *Porque sou um destino*, Nietzsche oporá o dionisíaco ao crucificado. As razões e motivações que levam Nietzsche a fazê-lo residem na necessidade do filósofo em opor-se àquela moral cristã

que, como ele expõe, atua sobre a crença coletiva há dois mil anos, como ferramenta da negação da vida e por isso também como negação da própria humanidade.

A verdade que Dioniso entrega a Nietzsche é de que a humanidade se resigna no interior de uma cegueira forçada, uma bolha ilusória, atrelada a um instinto de auto-ilusão. A verdade dionisíaca aponta para o fato de que os homens negam a realidade da vida e a tornam estéril ao submetê-la ao esquecimento na moral do espírito cristão. Portanto, a única saída possível é opor-se a essa moral de negação da vida, é adotar uma atitude dionisíaca de afirmação da existência, já que a moral da *decadence* cristã opera um “crime contra a vida”, negando seu próprio pulsar vitalício, seus instintos, o desejo e a alegria de viver, a potência e a realização da vida.

O cristão foi, até agora, o "ser moral", uma curiosidade sem igual - e, como "ser moral", mais absurdo, mais mentiroso, mais vaidoso, mais frívolo, mais prejudicial para si mesmo do que também o poderia sonhar para si mesmo o maior desprezador da humanidade. A moral cristã - a mais maléfica forma da vontade de mentira, a genuína Circe da humanidade: eis o que a corrompeu. (EH, *Porque sou um destino*, 7)

A moral cristã é um *opus contra naturam* (obra contra a natureza), através da moral a vontade nega a si mesma, um modo de desprezar o valor da vida e reprimir os instintos. A invenção metafísica de um “mundo melhor” que aguarda como uma promessa nos céus, serve como mecanismo de repressão do corpo, o qual passa a ser considerado impuro, dimensão da criatura imperfeita, quando em comparação com a eternidade da alma cristã. Nas palavras de Nietzsche "O conceito de "alma", de "espírito", finalmente ainda de "alma imortal", inventou-se para desprezar o corpo, para o tornar doente" (EH, *porque sou um destino*, 8).

"Em vez da saúde, a "salvação da alma" - quer dizer, uma *folie circulaire* entre as convulsões da penitência e a histeria da redenção!" A moral cristã projeta a ideia de espírito como um ideal, um objetivo extramundano a ser alcançado, através de um ideal de evolução e desenvolvimento, que impõe ao corpo o estágio evolutivo mais básico, pensando-o como vegetativo, “animal”, cárcere da alma e princípio do próprio mal (EH, *porque sou um destino*, 8).

Ao opor “Dioniso ao crucificado”, Nietzsche opõe o dionisíaco à moral cristã, como aquele que diz sim à vida e afirma novamente o seu valor em si-mesma, em seus aspectos trágicos (EH, *porque sou um destino*, 9). Neste sentido, o dionisíaco dirá “Não!” a um tipo que busca “consolo metafísico”, relacionando-se novamente com

a dimensão do corpo, daquilo que é passageiro e perece, ao aceitar que a vida é aparência e perece, então encontra prazer na aceitação do devir, de que não há verdades últimas, de que não há moral sem antes haver um modelo hierárquico de valores, de que não há sujeito sem antes haver histórica, de que não há existência ou ser sem antes haver uma psicologia e uma fisiologia, de que não há vida onde não haver jogos e oposições de forças (NT, Tentativa de autocrítica, 7).

Dessa forma, o dionisíaco está para além de mera catarse ou descarga de emoções, assim como está para além da compaixão e do terror diante da existência; ao contrário, ele é um dizer sim à vida, o prazer na aceitação do devir, o prazer no fato de que não há verdades ou dogmas absolutos o suficiente, de que não há verdades que não possam ser perspectivadas, de que não há moral sem antes haver um modelo hierárquico de valores, de que não há sujeito sem antes haver histórica, de que não há existência ou ser sem antes haver uma psicologia e uma fisiologia, de que não há vida onde não haver jogos e oposições de forças.

Vale ressaltar que o dizer “sim” à vida dionisíaco é a arma através da qual se torna possível opor-se aquela moral da resignação, “o dizer sim à própria vida, mesmo nos seus mais estranhos e mais duros problemas”. Como Nietzsche o define na passagem “O que devo aos antigos” de *Crepúsculo dos Ídolos*:

a vontade de viver, que se alegra com o sacrifício dos seus tipos mais elevados à própria inesgotabilidade - eis o que eu chamo dionisíaco, eis o que adivinhei como ponto para a psicologia do poeta trágico. Não para se livrar do terror e da compaixão, não para se purificar de uma emoção perigosa mediante a sua descarga veemente (assim o entendera Aristóteles), mas para, além do terror e da compaixão, ser ele mesmo o eterno prazer do devir - prazer que encerra em si também a alegria do aniquilamento... (CI, *O que devo aos antigos*)

Lebrun (2006) aponta para a existência de uma gradativa mudança no modo como Nietzsche compreende Dioniso no decorrer de sua obra, demonstrando que em *O Nascimento da Tragédia* o dionisíaco é pensado como *deus bifrons*, um deus duplo que contém em si o delírio e a forma, sendo Apolo e Dioniso uma dupla face de uma mesma força criadora. Em *Crepúsculo dos Ídolos*, por sua vez, a dupla Dioniso-Apolo é vista como variantes da mesma embriaguez que até então fora atribuída apenas a Dioniso. Dessa forma, a embriaguez dionisíaca torna-se uma condição fisiológica, uma mesma pulsão, um mesmo arquétipo de onde partem ambos os deuses. O dionisíaco d’*O Crepúsculo dos Ídolos* que será revestido pela figura de Goethe, não é

mais aquele "frenético" e destrutivo Dioniso do primeiro período, afastando-se da noção do deus-artista metafísico, associado as noções metafísicas de Vontade, Uno-primordial, Eterno-contraditório, que se revela apenas através do arrebatamento da natureza ou os "arroubos das *mênades*". Não se trata mais de uma filosofia orgiástica ou de um abandonar-se ao delírio, êxtase e transe, tal como prenunciava o Nietzsche de *O Nascimento da tragédia*. Portanto, a violência e o aniquilamento dionisíaco do Nietzsche da maturidade não se trata de "uma complacência crescente em direção ao orgiástico" ou "uma concessão ao "irracionalismo" vulgar" (LEBRUN, 2006, p. 366).

Ora, o ser humano é perpassado por esses dois instintos, sendo a arte resultado dessa bifurcação de forças, por um lado uma força animal que dá vazão à sensibilidade, que dá vazão também à excitação dos sentidos através de imagens, por outro lado, o instinto apolíneo que busca ultrapassar os sentidos até atingir o mundo das imagens e formas que irá transfigurar em arte a sensibilidade embriagada de imagens (LEBRUN, 2006 p. 364). Nesse sentido, o dionisíaco é atravessado por uma dupla natureza de instintos, tornando-o um ser ambivalente, dividido entre sensibilidade, excitação, estimulação e, ainda assim, submetido ao seu próprio trabalho sobre si mesmo, seu autodomínio, e sua força de tornar o puro instinto em imagem figurada (LEBRUN, 2006, p. 364).

A crítica de Nietzsche à arte moderna é uma crítica que se estende a incapacidade dessa última em considerar a embriaguez dionisíaca não apenas como aquele dionisíaco destrutivo de *O Nascimento da Tragédia*, mas antes como uma capacidade de ampliação da percepção do próprio artista sobre o mundo. É sob a força do instinto dionisíaco que o artista treinará a sua agressividade, sua animalidade instintiva, a ponto de disciplinar e dominar seus afetos. Ao reconhecer sua natureza dionisíaca e submeter sua própria sensibilidade à objetividade de seus instintos, o artista será capaz de conceber *opus major*.

Ora, segundo Lebrun (2006, p. 362), não se deve pensar o artista dionisíaco como aquele que se encontra em estado de dissolução ou despersonalização, mas, antes, como um tipo de artista focado e conciso, uma essência simples que procura se expressar intensamente e profundamente. Assim como o poeta dionisíaco tem escrita concisa, já que cada uma de suas palavras buscará contar em si sua devida significação, estar em seu devido lugar e encontrar um sentido perfeito no interior de um conjunto maior.

Ao caracterizar o dionisíaco como a figura de Goethe, Nietzsche está nos dizendo que Dioniso não pode ser compreendido sem Apolo, sem uma certa disciplina ou ordenamento, sem alguma redenção ou formalização. Neste sentido, para o Nietzsche do 3º período o ato dionisíaco deve ter algum domínio sobre a “bela aparência” da representação de Apolo. Neste sentido, o motivo do rompimento com o romantismo Wagneriano, reside no fato de que não encontrava em Wagner uma obra de afirmação dionisíaca, mas antes um tipo de decadência romântica, inspirada em uma concepção dionisíaca próxima a explosão bárbara, ao fascínio dilacerado, a um entusiasmo caótico e incompreensível (Lebrun, 2006).

De acordo com Stegmaier (2010) o pessimismo dionisíaco rompe com um tipo de pessimismo moderno e romântico. Devemos ter precaução quando falamos sobre o romantismo no sentido nietzschiano, lembrando que é em relação à Wagner e Schopenhauer que Nietzsche se refere ao apontar para o que entende por romantismo. Como afirma Stegmaier (2010) o romantismo para Nietzsche é entendido em termos fisiológicos como “fraco”, se dando em oposição ao estilo ‘clássico’ e “forte”. Serão as figuras de Wagner e Schopenhauer e sua expectativa da justificação da existência pela arte que Nietzsche compreenderá como expressões desse romantismo enfraquecido e *decadence*. A raiz da reflexão nietzschiana sobre a relação clássico e romântico pode ser encontrada na própria afirmação de Goethe de que o “clássico é o saudável, romântico o doente” (GOETHE, Bd. 12, 1981/1998, p. 487 apud STEGMAIER, 2010, p. 42).

O romantismo que Nietzsche está apontando como um pessimismo decadente refere-se à entrega aos "impulsos 'românticos' de interesse, seduções, embriaguez". Por outro lado, o pessimismo dionisíaco será associado ao estilo ‘clássico’, isto é, aquele que busca um retorno a "simplicidade, criteriosidade [*Maßstäblichen*] e rigorosidade" (STEGMAIER, 2010, p. 42). O clássico no sentido nietzscheano é aquele que se refere ao ser criterioso, encontrando como exemplo os romanos, especialmente em Horácio e suas odes (STEGMAIER, 2010, p. 43). O pessimismo clássico caracterizado por ser forte e saudável no mesmo sentido de Goethe, se opõe aquele pessimismo enfraquecido e doente do romantismo.

O pessimismo dionisíaco encontra na sabedoria de Sileno⁹, companheiro de Dioniso, não um modo de superação ou fuga da existência, nem um tipo de

⁹ A sabedoria de Sileno em *O Nascimento de Tragédia*: "Reza a antiga lenda que o rei Midas perseguiu na floresta, durante longo tempo, sem conseguir capturá-lo, o sábio Sileno, o companheiro de Dioniso.

conhecimento como o de Schopenhauer que buscava uma justificação metafísica da existência através da arte, mas antes um modo de suportar a existência, o que há de abismal e trágico na vida, assim afirmando-a, restituindo seu valor intrínseco, possibilitando a alegria do viver. Ora, como já mencionado a tragédia grega não se origina da "miséria" dos gregos, não advêm de uma causa anterior a si mesma, uma necessidade ou carência, mas antes aponta para "uma valentia tentadora do mais aguçado olhar que anseia pelo mais terrível, tal como se faz a exigência por um inimigo, por um inimigo digno, contra quem ela possa testar sua força", um pessimismo que se caracteriza por uma afirmação da abundância da vida (STEGMAIER, 2010, p. 46).

O Nietzsche "maduro" mudou de gosto ao perceber que o dionisíaco defendido em *O Nascimento da Tragédia* tratava-se de um ditirambo apressado, que ao invés de trazer à tona o excesso de força dos antigos helênicos, trouxe elementos que empobrecem a vida, que levam o sujeito ao atordoamento, à convulsão e ao total inconsciente. Em sua obra tardia, o critério de separação deixa de ser apolíneo e dionisíaco, tornando-se então de um lado a saúde, enquanto afirmação da vida dionisíaca, e do outro a morbidez, ou seja, tudo aquilo que nega a vida e conduz à *decadence*. Se em sua maturidade a crítica de Nietzsche volta-se ao idealismo metafísico, então sua crítica também cairá sobre o Dioniso metafísico do primeiro período, ao delírio dionisíaco, seu feitiço e possessão, que conduzem o homem para fora de si, elevando-o até o mundo metafísico do uno-primordial. O dionisíaco do primeiro período está ainda associado à uma noção de essência, a coisa-em-si kantiana, assim como também estará sua contraparte Apolo.

Assim, o Dioniso da maturidade de Nietzsche é um dionisíaco que ínsita o homem a tornar-se artista de si mesmo, a dar corpo aos seus fantasmas. O Dioniso do terceiro período não é apenas um tipo de alucinação delirante, mas antes um tipo criador. Nesse sentido, o dionisíaco deixa de ser mero desejo de abismo, de tornar-se ausência de forma e conteúdo, e passa a tornar-se afirmação da vida, tornando-se

Quando, por fim, ele veio a cair em suas mãos, perguntou-lhe o rei qual dentre as coisas era a melhor e a mais preferível para o homem. Obstinado e imóvel, o demônio calava-se; até que, forçado pelo rei, prorrompeu finalmente, por entre um riso amarelo, nestas palavras: - Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? 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" (NT, 3)

um tipo de “delírio racional”, que procura realizar na existência suas próprias imagens, como Nietzsche escreve em carta a Peter Gast em 20 de março de 1883.

Ao afirmar a vida mesmo em sua dimensão trágica, o dionisíaco irá negar a dimensão metafísica do dionisíaco do primeiro período, passará a empreender a desmistificação do racionalismo clássico e da moralidade daí proveniente, possibilitando a destruição de ambas através da reinserção do valor da vida, tornando-se assim o grande mestre perscrutador e revelador das ilusões metafísicas, nos convencendo de que tudo aquilo que é tido como real ou verdadeiro é mera ficção. Com isso não devemos nos enganar que apontando a “mentira” metafísica, Dioniso apontará para uma verdade subjacente em um mundo-verdadeiro a ser descoberto, pelo contrário, ao afirmar a vida Dioniso se torna ele mesmo criador de perspectivas, dos valores de sua própria existência e destino. Ao romper com o ideário metafísico e reaproximar novamente o humano de sua vida e natureza, o dionisíaco torna o humano criador de sua própria experiência, isto porque passará a responder não mais a moral que o antecede, mas antes a sua própria vivência, tornando o humano um oleiro de si mesmo.

Nos dois subtópicos sobre o dionisíaco no primeiro e terceiro períodos da obra de Nietzsche, pode-se notar que no primeiro período o dionisíaco será associado ao deus-artista, à ideia metafísica de Vontade de Schopenhauer, ao Uno-primordial e o Eterno-contraditório, representando uma força ambivalente e autocontraditória no âmago de todas as coisas. Além disso, o dionisíaco do 1º período também será associado a um tipo de impulso originário, o animal no interior do homem, à natureza, aos instintos, ao orgiástico, ao prazer, ao êxtase e a embriaguez. Já o dionisíaco do terceiro período está associado primeiramente a uma resposta crítica as filosofias da negação da vida de Schopenhauer, do racionalismo socrático, do idealismo platônico e da moral cristã, mas principalmente, o dionisíaco aparecerá como um *ethos* de afirmação da vida, que se dá através da aceitação dos aspectos trágicos da vida, reinserindo assim o valor que já lhe pertence, reconsiderando-a em suas próprias qualidades de ser precível, passageira, sensível, corporal, afetiva, passional. O dionisíaco do 3º período se opõe a atitude ascética e metafísica que valoriza apenas as verdades e virtudes transcendentais, oprimindo assim a realidade do corpo. A atitude dionisíaca reinsere o valor da vida, do corpo, das paixões, afetos e emoções, como virtudes às avessas daquelas virtudes postas pela razão e pelos idealistas.

Como veremos no capítulo terceiro do presente trabalho, o Zaratustra dionisíaco é a experiência do criador por excelência. Zaratustra será aquele que acusa a ilusão e a não-verdade, conteúdo inerente de todo o juízo racional, de todos os preceitos morais, estéticos e religiosos e, ao mesmo tempo, não somente acusará a cultura da *decadence* cristã como uma mentira inventada, uma perspectiva, uma ilusão, como também enfatizará que a mentira e a ficção perpassa toda e qualquer perspectiva. Zaratustra é a experiência dionisíaca *par excellence* já que ele mesmo é um criador de perspectivas, ou seja, aquele que forjará o seu próprio destino com seu martelo.

2. O DIONISÍACO NA OBRA DE JUNG

Neste capítulo nos ateremos a uma análise, apreensão e aprofundamento do significado de dionisíaco nas obras de Jung. Para delinear e circunscrever uma imagem o mais coerente e precisa possível do que Jung compreende por dionisíaco, torna-se necessário traçar uma visão panorâmica sobre a obra publicada de Jung, especificamente daquelas obras nas quais o dionisíaco é significativamente demarcado, exposto e aprofundado, tal como *Símbolos da Transformação*, *Tipos Psicológicos*, *Psicologia do Inconsciente*, *O Espírito na Arte e na Ciência* e *Psicologia e Alquimia*, assim como ao seminário sobre a obra *Assim falou Zaratustra* de Nietzsche, ao qual nos ateremos com maior precisão e aprofundamento no Capítulo 3: *Nietzsche e Jung: Zaratustra dionisíaco*.

De antemão podemos mencionar que a relação com a obra de Nietzsche não é apenas mera influência já que Jung identifica-se com Nietzsche e seu Zaratustra. O primeiro contato com a obra do filósofo alemão se deu por meio dos textos que formam as *Excursões extemporâneas*, durante seus anos de estudo na Universidade de Medicina na Basileia. Jung, porém, só seria significativamente tocado por *Assim falou Zaratustra*.

Jung encontrará na figura de Nietzsche e do seu Zaratustra uma identificação com aquela cisão que encontrava antes em sua própria alma: “Essa leitura, como a do Fausto de Goethe, foi uma de minhas impressões mais profundas. Zaratustra era o Fausto de Nietzsche, e a personalidade nº2, o meu Zaratustra” (MSR, p. 99).

Achei Zaratustra mórbido. Seria ele também o meu nº 2? Essa possibilidade encheu-me de um temor que nunca ousara confessar a mim mesmo, mas que me deixava em suspenso, manifestando-se reiteradamente, de um modo inoportuno e que me obrigava a refletir sobre mim mesmo (MSR, p. 99).

Jung encontrava no interior de sua alma uma oposição entre duas personalidades, a nº 1 e nº 2¹⁰. Por um lado, havia a imagem do jovem Jung mero mortal, aquele que foi para a Universidade, filho de seus pais e que pertencia a um contexto específico, que possuía qualidades e defeitos e um forte senso moral que nunca conseguiria realizar completamente devido as suas imperfeições e limitações humanas. Por outro lado, a personalidade nº 2 provocava uma profunda sensação da existência de um grande Outro no interior de si mesmo, um sábio ancestral, algo de enigmático e indescritível, um Outro eterno e atemporal, um amante dos mistérios ocultos da natureza, que o induzia a um profundo amor pela filosofia.

Tal conflito, que ganhava espaço em seu interior, irá se manifestar posteriormente em sua teoria psicológica, ganhando forma nas clássicas oposições consciente e inconsciente, luz e sombra, *anima* e *animus*, *ego* e *Self*, e outras ideias-base de sua psicologia. Jung encontrou em *Assim falou Zaratustra* uma identificação com aquela mesma cisão entre *ego* pessoal e a noção de um *Self* atemporal, enigmático e inapreensível, um mensageiro dos mistérios da existência. Nesse momento, Zaratustra torna-se a imagem representativa da dimensão dionisíaca da alma de Jung, isto é, aquela dimensão que abarca os segredos e o mistério abissal da existência (BISHOP, 1995).

O dionisíaco para o pós-junguiano James Hillman (1992) é o símbolo comum, o arquétipo conectivo entre o psiquiatra suíço e o filósofo alemão. Como escreve:

Jung pergunta e responde o que Dioniso significa, valendo-se de Nietzsche. O primeiro Dioniso sobre o qual Jung escreve não é pois, uma figura da antiguidade, nem uma figura da própria vida de Jung, mas alguém que lhe foi dado conhecer, de forma variante, através de Nietzsche (HILLMAN, 1992, p. 181).

Em sua perspectiva, o dionisíaco foi, para Jung, uma estrutura básica de consciência, assim como o teria sido para Nietzsche. Para Hillman a experiência dionisíaca é fundamental para compreender ideias basilares da psicologia analítica de Jung como a natureza da dissociabilidade psíquica, o processo de integração de conteúdos inconscientes, as mudanças e transformações de consciência, sendo o dionisíaco um "embasamento" "para a ideia importante de totalidade no pensamento junguiano" (HILLMAN, 1992, p. 189). A partir daqui podemos conjecturar que o

¹⁰ cf. JUNG, C. G. Anos de Estudo. In: JUNG, C. G. Memórias, Sonhos e Reflexões. Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 1986, p. 83-107. (publicado originalmente em 1961)

dionisíaco é a base arquetípica a partir da qual florescerá o pensamento e obra de Jung, não sendo apenas uma linha argumentativa a partir da qual ele tecerá suas reflexões, mas sim um alicerce, o que há de mais substancial em sua psicologia. Os adjetivos dionisíacos, como o contato com a natureza humana, a associação de Dioniso com o divino, a ligação do deus com os afetos, seu ponto de vista não-racional, intuitivo e sensível, são as mesmas bases de sua abordagem imaginal (imagética) e simbólica do inconsciente. Dessa forma, podemos afirmar que a perspectiva de Jung sedimenta-se na experiência dionisíaca (HILLMAN, 1992, p. 181-189; BISHOP, 1995, p. 13).

Encontraremos ressonâncias do mistério dionisíaco no modo como Jung se relaciona e dialoga com as imagens do inconsciente, no modo como pensa a metáfora e a fantasia como meio de acesso aos conteúdos inconscientes, isto é, uma linguagem metafórica como condição para superar os limites do pensamento dirigido e racional¹¹. O símbolo, a fantasia e a metáfora, são o modo próprio de manifestação da alma, a sua linguagem e o meio de acesso a seus conteúdos¹². O pensamento de Jung não está associado ao racionalismo e o objetivismo, insistindo em um tipo de abordagem hermenêutica¹³, construtivista, simbólica, amplificadora, opondo-se a um modelo de compreensão mecanicista, externalista, redutivista ou causalista, do fenômeno psicológico¹⁴. Portanto, Jung parte de uma perspectiva dionisíaca, intuitiva e sensível em relação às questões da alma, sem o que não se poderia compreender as raízes da psique humana.

2.1. OS DOIS LADOS DA MOEDA: O DIONISÍACO EM *MEMÓRIAS, SONHOS E REFLEXÕES*

Podemos compreender que por toda sua obra, Jung circunscreveu a experiência dionisíaca como uma moeda que possui duas fases, isto é, como um símbolo, que na acepção etimológica do termo deriva do prefixo *sin-*, que indica união, junção e do verbo *ballein*, lançar ou atirar, ou seja, uma junção de dois opostos que

¹¹ cf. JUNG, C. G. As duas formas de pensamento. In: JUNG, C. G. Símbolos da Transformação. 9ª Edição. Petrópolis, Vozes, 2013, p. 27-54.

¹² cf. JUNG, C. G. A Função Transcendente. In: JUNG, C. G. A natureza da psique. 10ª Edição. Petrópolis, Vozes, 2013, p. 13-38.

¹³ Em *Psicologia do Inconsciente* (OC VII/1) Jung define seu método como sintético construtivo (hermenêutico) em oposição ao método analítico construtivo de Freud. Cf. JUNG, C. G. O método sintético ou construtivo. In: JUNG, C. G. Psicologia do Inconsciente. Petrópolis, Vozes, 2013.

se lança e de uma sorte cairá em “cara” ou “coroa”. Em outras palavras, o dionisíaco surgirá na obra de Jung como uma junção de dois opostos complementares em um só arquétipo.

Se, por um lado o dionisíaco aparecerá na experiência junguiana como uma figura que simboliza a libido, o próprio inconsciente, os complexos arcaicos da *psique*, por outro, mostra-se também como uma experiência trágica e assoladora para o homem moderno. A experiência do Êxtase dionisíaco trará ao mesmo tempo a sensação de aniquilamento e dissolução, as festividades dionisíacas carnavalescas são tanto espaços sagrados orgiásticos quanto espaços de aniquilamento do Eu, destruição da subjetividade e da individualidade. Podemos notar essa dupla interpretação em *Memórias sonhos e reflexões*, obra na qual Jung mencionará o dionisíaco em duas passagens distintas. Na primeira delas o dionisíaco surge a partir de uma interpretação dos símbolos presentes no brasão da família Jung, já na segunda passagem, o dionisíaco será associado a Wotan, o deus nórdico da embriaguez e destrutividade, havendo, portanto, uma dupla interpretação do caráter dionisíaco.

No período da construção da torre de *Bollingen* Jung se envolve em uma profunda reflexão sobre seus ancestrais, na qual desenvolve uma interpretação sobre o brasão heráldico de sua família. Originariamente a família Jung, palavra que tem relação com jovem, juventude e rejuvenescimento, possuía uma fênix como animal heráldico, que posteriormente será modificada pelo avô de Jung, um franco-maçom e grão mestre de uma Loja Suíça, para uma cruz azul, localizada em cima, à direita, e abaixo um cacho de uvas também azul, sobre campo dourado, entres os dois símbolos haveria uma estrela dourada.

Para Jung essas imagens simbólicas representam um problema fundamental para o homem moderno do Ocidente, já que representam o contraste entre a dimensão cristã, representada pela cruz e simbolizando o espírito celeste e a dimensão dionisíaca, representada pelas uvas, sendo o símbolo do terreno, do ctônico e subterrâneo, a dimensão do corpo, das emoções e do inconsciente. Por último, a estrela dourada entre eles tem a função de operar uma síntese entre os opostos, ou seja, simboliza uma união entre o aspecto celestial e o aspecto ctônico, céu e terra, dia e noite, consciência e inconsciente, apolíneo e dionisíaco, o *auram philosophorum* (ouro dos filósofos) (MSR, p. 207).

Ainda em *Memórias* Jung reflete sobre a ligação entre uma perturbação pessoal e a situação coletiva de uma cultura ou sociedade, apontando para o fato de que as situações coletivas costumam ter vazão através do personagem do visionário, do artista ou do filósofo que tem o papel de tornar consciente a dinâmica inconsciente do coletivo. Seguindo essa linha de raciocínio, o autor compreenderá que sua própria cisão interior não pertence apenas a si mesmo, a cisão de sua alma já havia sido enunciada antes, por Fausto, que também encontrara duas almas em seu peito (MSR, p. 209).

Jung compreende o dionisíaco tanto quanto complemento àquela espiritualidade cristã que demarca a cultura do homem moderno, como aquele elemento que se refere ao ctônico, que se refere à terra e à experiência da vida em si. Em sua polaridade positiva, o dionisíaco demonstra-se ser a condição *sine qua non* para uma unificação entre os polos opostos do céu (representado pela cruz do cristianismo) e da terra, no interior da alma de uma cultura que reprime a dimensão dionisíaca. Porém, em sua polaridade negativa, o dionisíaco represado retornará contra a própria cultura que o abandonou, sua aparição representa o profético anúncio do declínio vindouro da Alemanha, a eclosão da Primeira Grande Guerra. Isso porque a experiência dionisíaca de Nietzsche que, de acordo com seu ponto de vista, deveria ser atribuída antes a Wotan, o deus da embriaguez e destruição, tratava-se de uma visão profética sobre o declínio da Alemanha e a catástrofe de 1914, a Primeira Grande Guerra.

2.2. O DIONISÍACO NAS CARTAS A FREUD

Em carta a Freud de 15 de novembro de 1909 Jung dá os primeiros passos para a compreensão de que a mitologia pode ser vista como linguagem simbólica para compreensão dos conteúdos da *psique*. Nesta carta descreverá a figura mítica de Dioniso como deus morrente/ressurgente e deus fálico.

Jung escreve a Freud:

Já não tenho dúvidas sobre o que os mitos mais antigos e mais naturais querem dizer. É do complexo nuclear da neurose que, com absoluta "naturalidade", eles falam. (...) O deus morrente/ressurgente (mistérios órficos, Tamus, Osíris [Dioniso], Adônis, etc.) é fálico por toda a parte. Sobre os mistérios da ritualística dionisíaca dirá "no festival de Dioniso no Egito as mulheres punham o falo num cordão, puxando-o para cima e para baixo": o deus morrente/ressurgente (FJC, p. 315-316).

No mês seguinte, em 25 de dezembro, Jung escreve sobre sua preocupação com aquilo que ele nomeia como a “questão da Antiguidade”, o problema de Dioniso:

O problema da Antiguidade não me sai da cabeça. É um osso duro de roer! Ainda que aí resida sem dúvida uma boa parcela de sexualidade infantil, isso não é tudo. Parece-me antes que a Antiguidade foi assolada pela luta com o incesto, que dá início à repressão sexual (ou vice-versa?) (FJC, p.333-334).

Jung nomeia de “problema da Antiguidade” o problema que os antigos vivenciavam como a questão da sexualidade. Nessa época Jung era diretor da IPA¹⁵ e sua perspectiva embalada por tons e matizes psicanalíticas, e buscava compreender o modo como o grego da Antiguidade se relacionava com a questão da sexualidade e da repressão desta última através do significado simbólico do mito de Dioniso, como escreverá a Freud:

Teria muito a lhe dizer sobre Dioniso, se não fosse por carta. Nietzsche parece ter ido bem longe a esse respeito. Ocorre-me que a exaltação dionisíaca fosse um canal partido da sexualidade, e ainda insuficientemente explorado na significação histórica que apresenta, do qual fluíram para o cristianismo, mas noutra formação de compromisso, alguns elementos essenciais. Não sei se são banalidades ou hieroglifos o que estou a escrever-lhe, e isso é bem desagradável (FJC, p. 333-334).

O dionisíaco e o “problema da Antiguidade” será um tema recorrente nas correspondências Jung e Freud. Em carta de 11 de fevereiro de 1910 comentará com o professor Freud: “Mantenho-me num equilíbrio tão instável entre o dionisíaco e o apolíneo que me pergunto se não valeria a pena reviver algumas burrices culturais do passado, como os mosteiros.” (FJC, p. 347).

O equilíbrio instável entre a polarização Apolo e Dioniso aparece ainda na mesma carta quando Jung escreve à Freud que a tarefa da psicanálise é vivificar o sentido mítico/simbólico latente no intelectualismo e na religião de sua época, a partir da criação de uma ética genuína que busca restabelecer a conexão do homem com seus instintos mais profundos, com a dimensão dionisíaca de sua existência. Nesta época Jung havia renunciado vincular-se ao I. O. (*Internationaler Orden für Ethik und Kultur*), uma fraternidade internacional de Ética e Cultura, considerando que vincular a psicanálise significaria submeter-se a um tipo de coalização coletivo, mais um tipo

¹⁵ International Psychoanalytical Association.

de ética que estabelece um tipo de controle externo do comportamento, artificial e apolínea.

Em sua perspectiva, uma ética dionisíaca vivifica novamente o sentido simbólico e mítico da existência, "para que lentamente reconverta o Cristo no profético Deus da Vinha que ele foi". A partir desse ponto a oposição apolíneo e dionisíaco é projetada nas figuras da oposição Cristo e o Deus da vinha, uma ética dionisíaca tem como objetivo extrair do interior da estéril moral cristã "as forças instintuais extáticas do cristianismo com o objetivo único de fazer do culto e do mito sagrado o que eles eram outrora - um ébrio festival de alegria onde ao homem fora dado existir no *ethos* e na santidade animal". (FJC, pp. 347-348).

Havia uma beleza na religião antiga porque ela não excluía os aspectos dionisíacos do amor e, por isso, o ritual sagrado tornava-se um ébrio festival de alegria que santificava a dimensão animal e instintiva do homem. Nas palavras de Jung "tal o desígnio e a incomparável beleza da religião antiga, que por necessidades biológicas temporárias que só Deus sabe quais são foi transformada numa instituição de misérias" (FJC, p. 349). Assim, na perspectiva de Jung, a beleza que perpassa a religião dos antigos, sua riqueza viva e simbólica, foi definhando e esmorecendo até tornar-se a instituição religiosa tal como conhecemos hoje, uma instituição de miséria que reprime a alegria e o êxtase dionisíaco, que permanecem em estado de latência no interior do caráter apolíneo da religião da atualidade.

Jung encontrará o dionisíaco latente na própria instituição de "miséria", tal como ele aponta para a religião cristã da atualidade. Nesse sentido, o desenvolvimento ético genuíno só é possível se articulado de dentro da própria instituição religiosa, na qual a dimensão dionisíaca da religião precisa ser novamente trazida à tona, manifestada e realizada.

Em última instância, o equilíbrio Apolo e dionisíaco é a condição para "um desenvolvimento ético genuíno" que "não pode abandonar o cristianismo" (FJC, p. 349). Como Jung deixará claro a seguir:

forçoso é que se articule dentro dele, levando à realização mais perfeita o próprio hino de amor, a agonia e o êxtase quanto ao deus morrente/ressurgente [Dionísio], e a força mística da vinha e o tremor antropofágico da Última Ceia - só esse desenvolvimento ético tem condições de servir às forças vitais da religião. (FJC, p. 349)

O desenvolvimento ético dionisíaco revitalizará as forças vitais da própria religião, na medida em que se estabelece uma relação entre Dioniso e Apolo, em que se articula no interior do próprio cristianismo a “força mística da vinha” lado a lado com o “tremor antropofágico da última ceia” (FJC, p. 349).

O tema será recorrente na obra de Jung, como veremos a seguir.

2.3. APOLÍNEO E DIONISÍACO

Em *Tipos Psicológicos* (OC 6,) Jung voltará a discutir o par de opostos apolíneo e dionisíaco através de uma leitura que fará da obra *O Nascimento da Tragédia* de Nietzsche. Trata-se de uma obra sistemática onde Jung debate a natureza e a dinâmica psicológica dos tipos introvertido e extrovertido, Jung irá buscar na filosofia aproximações, analogias, imagens, que colaborem para a definição, elaboração e exposição dessas duas atitudes psicológicas básicas, assim como das funções psicológicas sentimento, pensamento, intuição e sensação. É em *O Nascimento da Tragédia* que Jung encontrará um par antagônico fundamental, isto é, o apolíneo e o dionisíaco, como dois impulsos arquetípicos que caracterizam a dinâmica psicológica dos indivíduos.

Deve-se mencionar que nesse primeiro encontro com o dionisíaco ele é visto como um dos lados de um par de opostos, como um impulso arquetípico para a dissolução do caráter individual do sujeito, para uma posterior unificação com os aspectos instintivos e afetivos do homem. Apesar do fato de que, em um primeiro momento, o dionisíaco estar associado a uma dimensão destrutiva e aniquiladora da individualidade, posteriormente, na mesma obra, Jung define duas disposições psicológicas básicas associadas a um estado da alma dionisíaca, quais sejam, a intuição e a sensação.

De acordo com Jung, na obra de 1871, *Die Geburt der Tragodie*, Nietzsche foi profundamente influenciada por Schopenhauer e Goethe. Jung dirá que Schopenhauer, como Nietzsche, voltou-se para o Oriente em direção à Índia em busca de imagens para refletir as questões da cultura ocidental. Porém, se Schopenhauer havia se detido na Índia, o impulso para o Oriente de Nietzsche deteve-se antes nos deuses da Grécia Antiga, pois na mitologia grega havia encontrado um ponto axial entre Oriente e Ocidente (OC 6, p.171).

Na concepção de Jung, Nietzsche havia apreendido a verdadeira essência da cultura grega, que se assentava sobre um grande mistério, um cenário de fundo, sombrio e abissal, sobre o qual se destacava aquele “luminoso e áureo mundo do Olimpo”. Ora, toda a iluminada razão grega os alçou aos picos mais elevados do conhecimento, ao monte olimpo sobre a colina. Por outro lado, das alturas da montanha mais alta tornava-se no mínimo difícil não notar o abismo que se estendia abaixo dos seus pés, o saber iluminado dos gregos foi também uma maldição que os levou de encontro com o conhecimento dos abismos da natureza, e tudo aquilo que há de mais espantoso nas quedas e declínios que o destino reservava aos homens. Neste sentido, ao mesmo tempo que a busca pelo saber iluminava o caminho, ela também iluminaria as veredas da existência, acompanhado de angústia, medo e sofrimento.

Assim, em busca de dar um sentido, delinear um caminho, circunscrever um contorno ao real, para dar uma direção à angústia que assolava a sensibilidade da existência dos antigos, sua *psique* passou a transformar o *pathos* (sofrimento) em narrativa mitológica, deuses olímpianos que representavam as virtualidades do existir e deuses subterrâneos que falavam sobre os mistérios da morte e do sonho.

Jung cita Nietzsche: "O grego conhecia e sentia os terrores e espantos do destino e, para poder simplesmente viver, teve que enfrentá-los com o sonhado e deslumbrante esplendor olímpico". O esplendor grego olímpiano como um modo onde buscaram sobreviver ao medo das “os poderes titânicos da natureza, aquela Moira [destino] a reinar impiedosa sobre todos os conhecimentos”, os mitos como de Prometeu e Édipo, assim como a maldição dos Átridas¹⁶, são narrativas que buscam apreender, tornar palatável para a língua humana, aquele atributo trágico que atravessa a existência (NT, 3 apud OC 6, p. 172).

Como pensa Jung Nietzsche haveria compreendido que o esplendor olímpiano grego (aquilo que chamara de os sonhos olímpianos) são um modo artístico de lidar com sua angústia frente à terrível natureza. A “serenojovialidade grega” surge como um céu radiante, “como ilusão brilhante sobre um fundo sombrio”, a bela aparência do mundo apolíneo em contraste com a noite profunda e abissal da alma (OC 6, p. 172).

¹⁶ O ramo dos Átridas que se formou a partir de Atreu, filho de Pélops, são conhecidos pela “maldição dos Átridas”, que se refere a uma série de crimes e vinganças no interior de sua linhagem, que iniciou pela morte de Pélops na mão de seu próprio pai Tântalo.

O apolíneo e o dionisíaco são lidos por Jung como um “duplo antagonismo fundamental”, ambos instintos/impulsos arquetípicos que dão origem a estados da alma. Por um lado, o apolíneo é associado aquele estado de introspecção e introversão, um estado de sonho e imagens; por outro lado, o dionisíaco será associado à extroversão, à sensação e à intuição, assim como um estado de êxtase e embriaguez.

Teremos em uma mão o mundo do sonho apolíneo, o mundo onírico das imagens e da bela aparência. Apolo dá forma à bela aparência do mundo da fantasia, sendo, portanto, aquele impulso da alma para dar forma à existência e ao viver. Apolo é “medida, número, limite e domínio de tudo o que seja selvático e insubmisso” (OC 6, p. 173), sendo a figura divina que corresponde ao *principium individuationis* esse impulso arquetipo é a tendência da psique em dar limites, estabelecer fronteiras, separações e, principalmente, em dar limites àquele impulso para a criação da individualidade, interioridade e subjetividade.

De outro lado, o dionisíaco, tal como define Jung “é a liberdade do instinto sem barreiras nem entraves, o eclodir da *dynamis* sem freio” (OC 6, p. 173-174). Dioniso, enquanto símbolo, evoca um paradoxo, uma dupla-perspectiva, um duplo polo. Por um lado, o dionisíaco teme pela violação do *principium individuationis* e, ao mesmo tempo, encontra um “delicioso arrebatamento” por tê-lo violado.

Em um segundo momento da obra, Jung traçará uma compreensão psicológica do estado dionisíaco da alma. O dionisíaco será apreendido como um impulso da embriaguez que dissolve o caráter individual do sujeito deixando-o à mercê de seus próprios instintos, assim como daqueles conteúdos coletivos, sendo caracterizado por uma disposição de dissolução do eu individual no mundo e na *psique* coletiva (OC 6, p. 174). É no culto ao dionisíaco que a profundidade da natureza do homem insurge, ali todos aqueles aspectos estranhos às crenças e valores do eu encontram espaço para aparecer. Em condições naturais o ego age com hostilidade em relação a essas forças e as oprime, somente no culto de mistérios dionisíacos o homem celebra a reconciliação com sua própria natureza. Sob a égide de Dioniso todos são unificados, fundidos, reconciliados e dissolvidos em um único elemento coletivo. A individualidade é dissolvida até zero e o homem passa a sentir a natureza pulsar em seu corpo e organismo, deixando de ser artista e convertendo-se na própria obra, o poder da natureza se revela através das veias do sujeito “convulsões da embriaguez” (NT *apud* OC 6, p. 174).

Jung afirma: “Nietzsche quer dizer que a *dynamis* criadora, a libido em forma de instinto, apodera-se do indivíduo como objeto e serve-se dele como instrumento ou expressão” (OC 6, p. 174). O homem em estado dionisíaco converte-se em natureza, em ser natural “mas o ser natural não é, exatamente, uma obra de arte no sentido que costumamos atribuir a uma ‘obra de arte’; é apenas pura natureza, torrente caudalosa e indomável, sob todos os pontos de vista” (OC 6, p. 174). Por isso o homem em estado dionisíaco não pode sequer ser “animal” ou “natural”, já que se trata de alguém dissolvido e que não se encontra mais delimitado ou delineado em torno de qualquer ideia de essência.

Nesse sentido, Jung afirma que o dionisíaco suscita o problema da dissolução da individualidade e da destruição das qualidades individuais. De acordo com ele, devemos tomar cuidado para não perder de vista o problema da dissolução encoberto por um manto estético. Pra Jung, ao afirmar que as orgias dionisíacas são constituídas de maneira central por um “arrasador caudal”, o próprio Nietzsche está nos alertando para o perigo do dionisíaco, já que ao remodelar as estruturas de preceitos e valores, deixará à solta “as mais selváticas feras da natureza, até se atingir essa horrível mistura de volúpia e crueldade” (NT *apud* OC 6, 174).

Para Jung a *psique* exige que haja uma conciliação entre Apolo e Dioniso. Para ele os dois deuses aparecem como símbolo dos contrastes, polos opostos que perpassam a interioridade da alma do grego. Para Jung o próprio Nietzsche concebia a possível reconciliação Apolo e Dioniso como modo de compensação de um pelo outro, de tal forma que os deuses apolíneos devem sua claridade à obscuridade dionisíaca latente na alma grega, ao mesmo tempo que o abissal dionisíaco busca abrir caminho de forma desenfreada e impulsiva através de uma forma, de uma formalização dada pela cultura, pela “bela aparência” do apolíneo, de tal forma que uma complementa a outra (OC 6, p. 175).

Nas palavras de Jung

Existe sempre uma relação compensadora entre a religião de um povo e sua vivência, seu verdadeiro comportamento vital, pois não sendo assim a religião estaria destituída de qualquer finalidade prática (...) E é precisamente por isso que devemos deduzir do símbolo da reconciliação délfica a existência de uma discórdia bastante violenta na essência grega. (OC 6, p. 175)

De acordo com a análise de Jung sobre a cultura grega da Antiguidade havia nela uma grande expectativa e ânsia de uma redenção através dos mistérios

apolíneos que tinham importância central para a vida cotidiana da sociedade grega, já que o apolíneo, os refletidos deuses olímpicos, sua ideia de civilização, pólis, conceitos e sistemas racionais, compensava o conflito interno dionisíaco que o precipitava à embriaguez, a destruição e aniquilamento “que fazia o homem esquecer-se completamente de si próprio e da humanidade, convertendo-o num mero ser instintivo”, isso deveria ser para o grego “algo de desprezível, pelo que não é de duvidar que se desencadeasse uma luta feroz entre ambos os impulsos” (OC 6, p.175).

Deve-se pôr em reflexão que a repressão das forças dionisíacas apenas fará com que elas voltem tremendamente destrutivas e perigosas, ou seja, manter um manto estético de beleza ilusória que esconde o problema dos instintos e da liberação dionisíaca é um tiro que volta pela culatra. As guerras das nações ditas civilizadas são monstruosas porque estas praticam sobre si mesmas uma coalização do aspecto dionisíaco da personalidade (OC 6, pp. 175-176).

Posteriormente, Jung passa a uma compreensão das qualidades psicológicas do contraste apolíneo e dionisíaco. Dirá que, de acordo com a descrição de Nietzsche, podemos compreender que o dionisíaco se relaciona com “um desdobramento”, “uma cheia e inundação, de uma diástole, como dizia Goethe, um fluir que abrange o mundo, segundo se exprime Schiller em sua “Ode à Alegria”” (OC 6, p. 179). O estado psicológico relacionado ao dionisíaco é descrito como “pura expansão”, “um caudal de poderosa compreensão universal, surgindo irresistivelmente para embriagar os sentidos com o vinho mais capitoso. É uma embriaguez no mais alto sentido.” (OC 6, p. 179). Assim, no estado dionisíaco “o elemento psicológico da percepção participa na máxima quantidade, quer seja sensível ou afetiva” (OC 6, p. 179). Jung caracteriza esse estado como uma extroversão exacerbada dos sentimentos, uma aproximação dos sentimentos e da percepção que tornam o estado dionisíaco um estado afetivo, “coisa instintiva, portanto, cega e imperativa, que se concretiza através de uma afeição na esfera corporal” (OC 6, p. 179). O dionisíaco aqui é associado a percepção sensível e afetiva, uma exacerbação dos sentimentos que o tornam um estado instintivo, cego, imperativo e corporal. O Apolíneo, por outro lado, seria “uma percepção de íntimas imagens da beleza, da medida e dos sentimentos sujeitos ao equilíbrio de proporções” (OC 6, p.180). O apolíneo é caracterizado pelo estado de “introspecção, de contemplação interior, de visão do mundo sonhado das ideias eternas, portanto, um estado de introversão” (OC 6, p.180). Ora, se o estado de introversão é tornado hábito,

isto é, se a alma se torna predominantemente apolínea, então isso acarreta uma diferenciação em relação ao mundo da experiência, ao mundo vivido do corpo, dos afetos. O apolíneo é caracterizado por aquele estado de contemplação interior, “de visão do mundo sonhado das ideias eternas”, desligando-se da extroversão habitual e perdendo-se da relação imediata com o mundo (OC 6, p.180).

A definição psicológica dos estados apolíneo e dionisíaco possibilita uma visão mais ampla das possíveis associações com esses estados da alma. Se para Nietzsche o dionisíaco estaria ligado, de modo geral, ao sentimento e um excesso de afetos que invadem o sujeito, então perde-se de vista que a libido dionisíaca é do tipo extrovertida e por isso é possível pensar em excessos ou faltas que variam de acordo com a dinâmica psicológica individual. Por outro lado, também não se aponta a ligação do apolíneo com a introversão e por isso não se evidencia que uma radicalização do apolíneo significa uma pura e indiferenciada relação com a ideias, significando um abandono da experiência em detrimento de uma contínua construção de formas puramente abstratas e ideais.

Jung afirma “num indivíduo predominantemente reflexivo, o estado apolíneo de intuição de imagens íntimas provoca uma elaboração do intuído, de acordo com a essência do pensamento intelectual” (OC 6, p.180). Ou seja, o estado apolíneo é predominantemente reflexivo, ele intui as imagens e sobre elas opera uma elaboração racional, por isso o apolíneo corresponde essencialmente ao tipo de pensamento propriamente intelectual. Por isso, Jung dirá que o apolíneo é o nascedouro das ideias metafísicas.

Na teoria dos tipos psicológicos de Jung, serão dois os tipos racionais, o tipo pensamento e o tipo sentimento. Para ele, ambos produzem em sua consciência um processo de elaboração racional das ideias. Por isso deve-se tomar cuidado antes de delegar ao apolíneo a ideia de um “racionalismo generalizado”, já que o tipo sentimento também opera uma elaboração lógico-racional de criação de ideias sobre percepções. O verdadeiro diferencial entre os tipos apolíneos racionais e os tipos dionisíacos “irracionais” é que os segundos se relacionam com a percepção imediata do mundo e de si mesmos, enquanto os tipos racionais criam ideias sobre percepções sensíveis e intuitivas.

Na visão de Jung, a dimensão dionisíaca apresentada por Nietzsche traz em seu bojo as qualidades necessárias para se compreender dois novos tipos

psicológicos estéticos e que não correspondem aos tipos lógico-rationais pensamento e sentimento, sendo eles o tipo intuitivo e o tipo sensação.

Os tipos estéticos dionisíacos atêm-se à vivência imediata das percepções. O sensível não se diferencia da própria vivência instintiva do corpo e recusa-se a elaborar uma ideia, pensamento ou sentimento, detendo-se ao mundo a partir da própria afetação. O intuitivo possui uma percepção das imagens do inconsciente “que lhe chegam mediante uma percepção e interpretação notavelmente sutis e penetrantes dos estímulos, e só vagamente conscientes” (OC 6, p.181), comparável ao *daimon* socrático.

Os tipos irracionais correspondem ao estado dionisíaco, enquanto os tipos racionais correspondem ao apolíneo. O sensível/perceptivo é um tipo irracional que se orienta pelo instinto, "ao estímulo real, de um modo absoluto", enquanto o intuitivo orienta-se pelas imagens inconscientes (OC 6, p.181).

De acordo com Jung Nietzsche foi um tipo psicológico intuitivo, fato extraído de uma visão sobre suas obras. O dionisíaco constitui o tipo intuitivo e manifesta-se em Nietzsche a partir de uma tendência não-restritiva, não-razional e simbólica. A disposição dionisíaca intuitiva percebe em primeiro lugar as profundezas do inconsciente, sempre em busca de um significado profundo para a realidade. Tal atitude é característica da linguagem metafórica e simbólica que perpassa o *Assim falou Zaratustra* de Nietzsche, já que se trata de uma linguagem que acessa a dimensão do próprio inconsciente, como é próprio do estado dionisíaco do ser.

Em virtude dessa disposição, Nietzsche conseguiu também uma profunda vivência das qualidades dionisíacas do seu inconsciente, cuja forma rudimentar, tanto quanto sabemos, só ao declarar-se a sua enfermidade alcançou a superfície da consciência, depois de já estar denunciado, muito antes. (OC 6, p.182)

No modo como Jung compreende a obra de Nietzsche, o dionisíaco em *O Nascimento da Tragédia* é mediado pela Arte, que ocupará o papel de redenção da dimensão instintiva dionisíaca, sendo ela a ponte para a expressão da essência obscura do homem grego. Isso se deve a uma visão externa e estética de um dionisíaco metafísico, visto de fora, não implicado.

Será apenas em textos posteriores como *Ensaio de Autocrítica* de 1886 e *Assim falou Zaratustra* que leremos uma compreensão não-metafísica ou estética do dionisíaco. Nesses textos podemos ver Nietzsche se colocando como aquele que já

experenciou o dionisíaco e que agora se colocada como iniciado e discípulo de Dioniso. Nos textos do chamado terceiro período estará não apenas influenciado externamente por Dioniso, mas tratar-se-á de uma vivência dionisíaca em si mesma (OC 6, p.178).

Olhar para o mistério dionisíaco a partir de um filtro estético tem mais a ver com o olhar moderno sobre o culto a Dioniso do que a compreensão que os próprios gregos tinham sobre os rituais de mistério dionisíacos. Tal como Jung afirma:

o estetismo veio a ser, afinal, um óculo moderno através do qual vemos os segredos psicológicos do culto de Dionísio, a uma luz que os antigos certamente não conheceram nem viveram nunca(...)Assim, com a ideia de que a luta entre Apolo e Dionísio é uma questão de instintos artísticos antagônicos, transfere-se o problema, de um modo histórica e materialmente injustificado, para a esfera estética, submetendo-o portanto a um exame parcial que nunca poderá corresponder satisfatoriamente a seu verdadeiro conteúdo (OC 6, p. 176- 177).

Jung dirá que há uma sedução quase irresistível por uma compreensão estética sobre o problema dionisíaco, já que “a atitude estética protege contra a participação que a compreensão religiosa do problema implica, com suas próprias complicações” (OC 6, p. 177). Nesse sentido, o tipo de experiência religiosa do dionisíaco, tal como Jung propõe, equivale a uma compreensão do mistério dionisíaco por meio de uma experimentação e implicação na vivência dionisíaca.

É nesse sentido em que Jung criticará a postura de Nietzsche em relação a Sócrates em *O Nascimento da Tragédia*, já que ao acusar o filósofo de racionalista, está antes falando de si mesmo e sua própria resistência contra uma vivência genuína do orgiástico dionisíaco, ao escolher um tipo de consideração estética-metafísica, distanciada e afastada.

Sendo assim, a dimensão dionisíaca não pode ser resumida a um problema meramente estético, já que os rituais de mistério dionisíacos tinham a finalidade de identificação almática com antepassados míticos, animais totêmicos, o sagrado e a divindade. O culto a dionisíaco tinha um teor “mítico-especulativo” (OC 6, p. 176), servia a um influxo religiosamente estimulante. Para Jung a experiência dionisíaca, que posteriormente daria origem ao teatro trágico na Grécia antiga, tratava-se de uma experiência religiosa e sagrada já que reconectava o homem a dimensão do divino. Era antes de uma experiência estética uma experiência sagrada de religação do ego consciente aos símbolos do inconsciente (JUNG, 1976, OC 6, pp. 178-179).

2.4. A EXPERIÊNCIA ORIGINÁRIA DIONISÍACA E A MORAL

Jung compreende a experiência dionisíaca como uma vivência originária e profunda, uma religação com aqueles elementos mais arcaicos e enraizados da *psique* humana. Se configura também como uma experiência de um mundo dual e ambíguo, paradoxal, que ilumina e esclarece, ao mesmo tempo que joga sombras e torna novamente misterioso e velado. Além disso, a experiência dionisíaca também será compreendida como aquela que ultrapassa os limites da razão humana, como um tipo de experiência essencial inconsciente, ilógica, irracional e que, por essa razão, aponta para as imperfeições, fragilidades e limitações do *ego* humano.

A experiência dionisíaca é sentida como paradoxal, já que aponta tanto para algo de significativo e sublime como, ao mesmo tempo, para algo de grotesco e terrível, que horroriza o homem e torna manifesto o trágico da existência. Por isso, a experiência originária dionisíaca também aparece como impulso destrutivo e, ao mesmo tempo, criativo, que tem tanto o objetivo de transformação e mudança de uma mentalidade moderna profundamente influenciada por um ideário metafísico medieval.

Em *O Espírito na Arte e na Ciência* Jung irá compreender a experiência dionisíaca a partir de sua dimensão relacionada à arte, ou seja, como um modo visionário de criação artística. Em outras palavras, o dionisíaco está profundamente relacionado à criatividade em seu sentido originário de criação e simboliza um tipo de criação que se dá a partir de um contato com uma experiência originária na qual o conteúdo torna-se inatingível, ininteligível e desconhecido tanto para o artista quanto para o expectador da arte. Essa experiência artística originária e dionisíaca é compreendida como estranha diante da experiência habitual da criação artística, sendo um tipo de experiência com a profundidade, que provém dos abismos da alma, de uma época arcaica imemorável, de mundos paradoxais de luz e sombra, em outras palavras, do inconsciente coletivo.

Essa vivência dionisíaca é profunda e provém do vale da alma, lá onde a alma encontra-se enraizada. A experiência dessa dimensão profunda da *psique* humana pode ser ameaçadora para o *Ego* e ferir sua frágil individualidade. O tipo dionisíaco de experiência é atemporal e incomensurável, tratando-se de um tipo de experiência

numinosa que expõe a fragilidade do humano, ultrapassa os limites da razão e torna visível suas dualidades, pontos cegos, incapacidades e sombras.

Diante dessa poderosa e abismal experiência dionisíaca o ser humano é envolvido por uma série de sensações: espanto, terror, medo, paralisia etc. Quando se depara com o arcaísmo, a experiência dionisíaca atingiu os níveis mais profundos da *psique* inconsciente, onde será invadido pela tonalidade afetiva dos complexos inconsciente e sofrerá um choque emocional diante daquilo que é, paradoxalmente, estranho ao seu modo de ver habitual, grotesco, e ao mesmo tempo, sublime e significativo:

Ora a manifestação é demoníaca, grotesca e desarmônica, destruindo valores humanos e formas consagradas, como uma sequência angustiada do eterno caos, crime de lesa-majestade do homem, usando a expressão de Nietzsche, ora irrompe como uma manifestação cujos altos e baixos a intuição humano não pode sondar, ou como uma beleza que seria vão tentar apreender com palavras... (OC 15, p. 91).

A experiência originária dionisíaca se dá por meio de um encontro com uma dimensão experiencial poderosa, que ultrapassa como um todo a sensibilidade e a compreensão do Ego, já que se trata de uma experiência que está para além do cotidiano e da banalidade do dia a dia. A experiência dionisíaca que atravessa o artista rasga a cortina cósmica e explode os limites das possibilidades humanas. Nas palavras de Jung “a forma visionária, à qual já nos referimos, rasga de alto a baixo a cortina na qual estão pintadas as imagens cósmicas, permitindo uma visão das profundezas incompreensíveis daquilo que ainda não se formou.” (OC 15, p. 91-92).

A experiência originária e a vivência dionisíaca representam, assim, aquela “exuberância dionisíaca” que inundou o intelecto de Nietzsche e que se manifesta tanto em seu *Zarathustra* quanto em *Ecce Homo*. Como será debatido no capítulo 3 “Zarathustra dionisíaco” Jung refere-se precisamente a essas duas obras de Nietzsche porque vê seu Zarathustra como uma experiência do filósofo com seu próprio inconsciente, uma experiência de descida (*katabasis*¹⁷) inconsciente. Já o *Ecce Homo*, Jung o valoriza como experiência dionisíaca por ser um tipo de relato subjetivo que entrelaça a obra com a subjetividade do autor, refletindo assim o fato de que a obra de Nietzsche é tanto um reflexo quanto um trabalho do filósofo sobre sua própria

¹⁷ *Katabasis* ou Catábese corresponde à descida. Palavra que na mitologia grega refere-se à descida ao mundo dos mortos, ao mundo das trevas de Hades. Jung utiliza-se desse termo como símbolo que aponta para a descida ao inconsciente.

psique. Em última instância, a experiência originária que inundou o pensar nietzschiano nessas duas obras é, de acordo com Jung, uma "arte do avesso", um modo de denúncia que se opõe e se infiltra de modo incomodo, objetivando a derrocada daqueles velhos ideais.

Jung compreende essa vivência dionisíaca originária como um impulso que provém da *psique* do homem moderno. O dionisíaco busca uma reestruturação desse homem que ainda está inserido em uma mentalidade que encontra sua fonte na Idade Média. Ele é uma oposição, para posterior libertação, desse "velho mundo" das ideias metafísicas que ainda está demasiadamente colado ao modo de ser moderno. Por isso, Jung afirma que tanto Nietzsche, quanto Freud e mesmo o romancista James Joyce, autores modernos, são profetas "negativos" necessário para operar essa transformação na mentalidade do homem moderno. Os três são exemplos de autores atravessados e inundados por essa experiência dionisíaca que se apresenta em suas obras como tentativa de modelar uma "destruição criativa", mostrando a profundidade da realidade por debaixo do véu, ruindo os alicerces dos valores unilaterais da cultura. Esses autores seriam dionisíacos já que dinamitam as estruturas de valores da cultura demasiadamente colada a uma mentalidade medieval.

Jung afirma que "por isso é necessário que profetas negativos como Joyce (ou Freud) esclareçam os contemporâneos medievais, profundamente preconceituosos sobre a outra realidade" (OC 15, p.121). Principalmente na Irlanda, fora necessária uma explosão joyceana para quebrar o isolamento hermético do espírito local demasiadamente preso aos valores da idade média. Essa tarefa dionisíaca se opõe a "boa vontade cristã" (OC 15, p.121) demandando uma quebra e inversão daqueles valores da crença comum e daquilo que se considera como habitual, trazendo ao homem contemporâneo imagens que o dirigem ao lado sombrio do mundo, a fim de liberar aqueles sujeitos que ainda se encontram presos a uma escuridão de ordem espiritual.

Deve-se enfatizar que é um engano comum considerar a atitude dionisíaca como negativa, pessimista, um tipo de pensamento no qual predomina a destruição e o "mal". Ora, o pensamento dionisíaco busca uma inversão dos valores para a criação de novos e essa quebra com a tradição é compreendida pela moral vigente como um mal a ser combatido. A atitude dionisíaca pretende tornar visível a sombra do mundo habitual, o que passa despercebido em relação à claridade da moral vigente. O homem moderno permanece ofuscado, cego pelo excesso de claridade, pela ideia do

“bem” legado por um passado, pela qual vive todos os seus dias sem questionamento. O “bem” torna-se um “tirano intransigente, um sistema ilusório de preconceitos que, de modo cruel, despoja a verdadeira vida de sua possível riqueza e exerce sobre todos aqueles presos uma coação moral e mental que se torna insuportável com o tempo” (OC 15, p. 122).

Nesse sentido, a experiência originária dionisíaca busca libertar o espírito coagido e ofuscado pela luz daquilo que é entendido como “bem” moral e aquilo que é tido como homem “virtuoso”, diante de um sistema de preceitos coletivos. Ora, o homem moderno encontra-se submetido a uma hierarquia de valores que o escraviza e, nesse caso, a escuridão e a destruição da poderosa experiência dionisíaca é sentida como um alívio para os espíritos presos ao idealismo moral vigente.

Como afirma Jung:

Para o homem medieval significa simplesmente uma libertação não precisar ser, ao menos uma vez, bonito, bom e de bom senso. Pois, para os homens das sombras, os ideais não são atos criativos ou faróis no alto das montanhas, mas carrascos e prisões, uma espécie de polícia metafísica originalmente inventada no Monte Sinai pelo tirânico guia de hordas Moisés e posteriormente imposta à humanidade através de uma hábil artimanha (OC 15, p. 122-123).

2.5. O DIONISÍACO, A DIMENSÃO DO INCONSCIENTE, A CULTURA E O SAGRADO

Em um primeiro lugar Jung associará o dionisíaco àquela dimensão animal, natural e livre, no interior do homem, a "besta" adormecida, a dimensão inconsciente dos instintos e impulsos, dimensão inconsciente que será submetida a um processo de domesticação e coação cultural. Para além disso, essa dimensão reprimida do inconsciente dionisíaco insurgirá de tempo em tempos na história da humanidade, a fim de varrer certas dogmáticas e ideários dominantes, a fim de operar uma renovação e/ou uma revolução destas visões de mundo já antiquadas. Neste sentido, pode-se compreender que o dionisíaco não corresponde tão somente aos aspectos instintos, mas antes a tudo aquilo que está em desacordo com os valores culturais de um determinado tempo histórico, aqueles aspectos que não correspondem ao "mundo diurno" e solar da cultura, aproximando o dionisíaco do Mundo das Trevas, da dimensão da alma e do inconsciente.

Neste sentido, compreenderemos em seguida que o dionisíaco corresponde a própria dimensão da alma humana, representando sua multiplicidade e politeísmo. Porém, deve-se ater-se com certa ressalva ao fato de que a multiplicidade dionisíaca exige como condição para ser, a dissolução e aniquilamento da individualidade, precipitando o indivíduo à loucura. A experiência dionisíaca é um caminho para baixo, uma descida *ad ínferos*, ela coloca o sujeito em confronto com as imagens do inconsciente. A dissolução da individualidade se dá na medida em que o Ego humano se aproxima dessa experiência da dimensão sombria de sua personalidade, o dionisíaco promove uma experiência de fragmentação a fim de integrar o homem novamente ao inconsciente.

Por último, compreenderemos como os antigos rituais de mistério dionisíacos aproximam o homem da dimensão do sagrado, a dimensão inconsciente. A missa "primitiva" e dionisíaca se opõe a atitude ascética cristã, o culto dionisíaco prega não uma fuga do mundo, mas um culto da imanência, do aterramento, um retorno ao mundo e a terra. Na medida em que o culto cristão se afasta dos mistérios dionisíacos ele argumenta a favor de uma prática severa, ascética, ébria e espiritualista, ao mesmo tempo terá como consequência o abandono, a repressão da afetividade, do corpo e do mundo terreno. Neste sentido, a restituição do dionisíaco no espaço sagrado do homem significa uma sacralização da dimensão da terra, dos afetos, do corpo e da própria alma.

2.5.1. O dionisíaco e a cultura

Em um primeiro momento leremos em *Psicologia do Inconsciente* uma associação do dionisíaco em relação a ideia da dimensão animal no interior do homem. O dionisíaco aqui é delineado como a profundidade animal do homem, está que passará por um "processo de domesticação" que, como afirma Jung, "não pode ser levado a efeito sem que se insurja a natureza animal, sedenta de liberdade" (OC 7/1, p. 30). Nessa passagem o dionisíaco passa a ser uma besta adormecida no interior do homem, como se em seu interior a dimensão dos instintos e impulsos pulsasse em contraposição ao processo gradual de uma domesticação civilizacional, uma "coaço cultural". Porém, a "besta adormecida" não poderia permanecer calada por muito tempo, por isso Jung nos dirá que de tempos em tempos na história da humana as culturas são varridas por uma "onda de embriaguez dionisíaca" até então encravada e represada no interior da cultura (OC 7/1, p. 30).

Como exemplo, Jung dirá que os gregos da Antiguidade experimentaram a “onda de orgias dionisíacas vindas do Oriente”, as quais posteriormente se integrariam como um elemento essencial daquela mesma cultura. Na perspectiva de Jung a *tsunami* dionisíaca que varreu a Antiguidade contribuiu para uma evolução de um “ideal estoico” das escolas filosóficas do último século antes de Cristo, quando as paixões e a sensibilidade eram predominantemente reprimidas, para um tipo de filosofia ascética que deu origem “às religiões ascéticas de Mitra e de Cristo” (OC 7/1, p. 31). Assim, o dionisíaco se integrou ao elemento da cultura grega e contribuiu para que seu espírito estritamente estoico e racionalista desse espaço para uma revolução, uma mudança de crenças religiosas, valores morais e filosofias. Com isso pode-se compreender que a embriaguez dionisíaca, de tempos em tempos, varre as ideias de um determinado tempo histórico, as crenças que já se tornaram dogmáticas para um determinado recorte sociocultural, assim como os valores e filosofias dominantes daquela época.

Apreende-se aqui que Jung está relacionando o dionisíaco também a uma força inerente na cultura, assumida como uma força própria à psique individual de todo ser humano, um impulso instintivo e arquetípico que leva o homem a operar revoluções e quebras de paradigmas. Porém, o dionisíaco não se resume apenas a uma força de quebra e oposição com o ideário coletivo de um tempo histórico, mas corresponde, antes, ao próprio elemento que está sendo reprimido e que força uma saída e integração pela consciência. Como exemplo, podemos considerar a questão da sexualidade, tal como se apresentou a partir da metade do século XIX, e como a força da repressão da sexualidade naquela época influenciou positivamente no surgimento de novas correntes literárias que tratam dessa temática e posteriormente esse movimento radicar-se-á nos primórdios da psicanálise.

Por outro lado, apesar da repressão da questão sexual estar ligada a questões sociais de cunho político e ideológico, Jung afirma que a repressão do dionisíaco é uma tendência natural, ou seja, trata-se de uma predisposição da consciência reprimir as ideias inconscientes e tudo aquilo que a dimensão dionisíaca da existência carrega em seu bojo, já que é da natureza da dimensão dionisíaco entrar em choque com a cultura dominante e por isso sofrerá sempre uma coerção por essa cultura.

Deve-se notar que não é apenas a natureza instintiva animal que será reprimida, mas sim todas as imagens que surgem do inconsciente coletivo que entram em choque e estão em desacordo com a ordem da cultura vigente. Ora, se a cultura

dominante corresponde ao que é habitual, podemos dizer que se trata aqui da dimensão iluminada da *psique*, isto é, de todos os elementos “solares” da cultura, o “mundo diurno” do cotidiano, no qual prevalece aquilo que é tido como moral correto, as crenças religiosas assumidas por aquele povo, naquele recorte temporal e histórico. Além disso, o dionisíaco corresponde àquele aspecto “excluído” da cultura vigente, o aspecto velado, que se aproxima da escuridão, da noite, das periferias, da dimensão inconsciente da existência. Nessa perspectiva o dionisíaco se aproxima do Mundo das Trevas, tal como exposta por James Hillman em *Sonho e Mundo das Trevas* (2013), para quem a experiência das imagens inconsciente é dionisíaca, porque se trata de um tipo especial de experiência que parte da reflexão sobre a morte. Para esse autor, uma reflexão dionisíaca precisa partir da morte metafórica em relação ao mundo diurno e a vida cotidiana, a experiência do inconsciente está relacionada a experiência humana do indivisível, do insondável, do mistério e do desconhecido. Para Hillman, debaixo do mundo diurno da cultura, há um mundo das trevas, um mundo distante da luz da razão, das distinções claras apolíneas. Trata-se do mundo dionisíaco da morte e da invisibilidade, é ali onde surgem os sonhos, as fantasias e metáforas, é aquele lugar que podemos chamar de “realidade psíquica”. Neste sentido, em oposição a uma perspectiva do mundo diurno e cotidiano, a dimensão dionisíaca trata-se de um movimento "em direção à escuridão" (HILLMAN, 2013, p. 17).

Sobre a repressão da dimensão dionisíaca, Jung nos alertará que pode gerar implicações a nível pessoal, como uma neurose, tanto quanto a nível coletivo, gerando abalos políticos ou convulsões religiosas devido a repressão daquela dimensão do inconsciente. Como Jung escreve, "abalos políticos não passam de precursores de uma convulsão religiosa [e dionisíaca], de repercussões muito mais profundas" (OC 7/1, p. 31). Para Jung, Nietzsche já havia alertado em suas obras para a negação cristã da natureza dionisíaca no homem, buscando delinear uma nova concepção de ser humano como uma totalidade para além do bem e mal, para além de uma moralidade dicotômica que julga a dimensão dionisíaca como o diabo, o pecado e o próprio mal (OC 7/1, p. 43).

Jung adverte que uma separação abrupta da dimensão espiritual e uma rendição fervorosa à dimensão dionisíaca e inconsciente da alma humana significaria também uma invasão da consciência por parte das forças inconscientes, podendo ter como consequência aquilo que chamou de uma “revelação subjugadora da “besta

loura”, que se apossa do incauto com arrepios imprevistos” (OC 7/1, p. 43). O ser humano consciente sendo assim subjugado pela besta dionisíaca, será ao mesmo tempo tomado pelas forças instintivas da natureza, cairá na embriaguez pelo êxtase da conexão com a profundidade dionisíaca e passará a sentir-se como um herói ou um deus, como se estivesse a “6 mil pés além do bem e do mal”, afirma Jung em referência a Nietzsche (OC 7/1, p. 44).

Jung compreenderá a noção nietzschiana de “vontade de poder” como uma via de compensação ou libertação da repressão do dionisíaco por meio da cultura. Do ponto de vista de Jung, uma afirmação da vontade de poder da vida corresponderia a um tipo de pensamento heroico que busca superar aquela repressão da dimensão dos instintos, do corpo, dos afetos, da sexualidade, das imagens do inconsciente e do próprio dionisíaco (JUNG, 2013, OC 7/1, p. 43).

Portanto, o dionisíaco é compreendido em oposição a um processo cultural que subjuga progressivamente não apenas o animal no homem, mas a própria dimensão inconsciente e sua atividade espontânea de criação de imagens, assim como os afetos, emoções e o próprio corpo.

Assim, há uma dupla via por meio da qual a repressão da dimensão dionisíaca se dá na perspectiva de Jung. Por um lado, podemos compreender que há um processo de “culturalização” e domesticação daquela dimensão que corresponderia a natureza, a animalidade no homem, dimensão que será subjugada pela cultura e a religião. Por outro lado, compreendemos que a dimensão dionisíaca não se restringe aos aspectos animais no homem, mas todos aqueles conteúdos e imagens inconscientes, ou seja, quaisquer perspectivas que se opõem a cultura dominante.

Por último, deve-se compreender que, na medida em que a dimensão dionisíaca é mantida silenciada pela via da repressão, então o homem e a cultura experimentarão estados momentâneos de furor em busca da compensação da repressão dionisíaca. Podemos tomar como exemplo as orgias dionisíacas da Antiguidade que se tornaram elementos essenciais daquela cultura para compensar uma atitude racionalista, altamente coercitiva, subjugativa e repressora.

Para Jung o monoteísmo cristão é uma forma de religião que reprime a experiência dionisíaca por uma série de razões. Em primeiro lugar podemos citar que o monoteísmo cristão constrói um tipo de moralidade da repressão dos instintos, do corpo e conseqüentemente do dionisíaco, na medida em que propõe um tipo de salvação por meio da ascensão aos céus, isto é, através do abandono do “cárcere”

da alma, o corpo. Em segundo lugar, o monoteísmo cristão postula uma perspectiva religiosa que cultua apenas um único deus, o que se opõe a um tipo de religião dionisíaca que corresponde muito mais a uma forma pagã que crê em vários deuses (politeísmo) (OC 7/1, p. 43).

Em *Psicologia e Alquimia* Jung oferece duas imagens de alma que se opõem uma à outra e que representam essa oposição monoteísmo e politeísmo, uno e múltiplo, cristão e dionisíaco. Em uma imagem que retira de um sonho de um paciente surge uma alma (*anima*) como uma forma esférica, uma forma perfeita e circular, está alma, Jung dirá, é “adoradora do sol”, trata-se de uma alma intelectual (*anima intellectualis*), uma alma solar, que se volta para o dia, para o esclarecimento, a claridade, a razão e a simetria, isto é, uma alma apolínea (OC 12, p. 95-97). A primeira imagem corresponde a uma imagem de alma unívoca, isto é, uma alma unilateral e monoteísta, sua forma geométrica é a esfera, o círculo perfeito, a eternidade, a idealidade dos deuses olímpicos, e a bela aparência simétrica e apolínea. A segunda imagem aparece logo em seguida, quando a imagem unívoca e monoteísta da alma é repentinamente substituída por uma pluralidade de imagens femininas, múltiplas, plurais, politeístas. Nesse momento Jung aponta para uma transformação de um estado da alma apolíneo para dionisíaco, seguido de uma passagem do unívoco para o múltiplo, do *mono* para o *poli*. Jung entenderá que nesse momento ocorrerá uma dissolução da consciência, o “*abaissement du niveau mental*” de Pierre Janet, associando o dionisíaco a uma regressão, a uma reaproximação de um estado “primitivo” e inconsciente (JUNG, 2011, OC 12, p. 116).

Em um primeiro momento Jung enfatiza que o dionisíaco aparece como arauto da loucura, que ele entoa a aniquilação do indivíduo em fragmentos, em uma massa confusa de muitos matizes, tonalidades e significados. A pluralidade das ninfas fragmenta-se ainda mais, intensificando a energia da libido e levando o indivíduo a um isolamento em relação ao mundo externo, principiando a uma descida *ad ínferos* (*katabasis*), conduzindo-o o indivíduo ao encontro de seus conteúdos inconscientes.

Jung adverte que “aquilo que fora o divertido teatro de variedades das figuras inconscientes começa a ser algo perturbador” (OC 12, p. 100). E continua: “as ninfas da Antiguidade podem ser aceitas mais facilmente, por representarem elementos estéticos. Por detrás dessas graciosas figuras, nem de longe de suspeita do mistério dionisíaco, do jogo dos sátiros com suas trágicas implicações, inclusive o

estraçalhamento sangrento do deus feito animal” (OC 12, p. 100) e conclui com a seguinte admoestação sobre o colapso de Nietzsche:

Foi preciso que um Nietzsche viesse desnudar em toda a sua fragilidade a concepção ginasiana que o homem europeu nutria em relação à Antiguidade! Sabe-se o quanto Dioniso significou para ele! Devemos levar a sério que o filósofo alemão disse a respeito do deus - e mais ainda: tudo o que lhe aconteceu. Sem dúvida alguma, no estágio preliminar de sua doença fatal, já previra que a lúgubre sorte de Zagreu lhe estava destinada.” (OC 12, p. 100).

Ora, o prefácio da aproximação com o inconsciente, da *katabasis*, imposta pelo dionisíaco, é a proeminência da loucura. Trata-se da experiência de estar diante de um abismo, em um processo de “diluição passional, onde toda a singularidade humana se dissolve na divindade da alma animalesca primordial” (OC 12, p. 100). A cultura compreendida como uma fronteira, uma delimitação para a singularidade em relação a experiência abissal dionisíaca, a par da qual estariam os “bem-pensantes” aliados a racionalidade e a lógica, é varrida pela experiência inconsciente que ultrapassa qualquer possibilidade de entendimento racional da vida. Nas palavras de Jung, “a humanidade, protegida pela cultura, acredita ter escapado a essa experiência, até o momento em que se desencadeia uma nova orgia de sangue, provocando o espanto dos ‘bem-pensantes’” (OC 12, p. 100).

Porém, não devemos nos ater apenas ao aspecto negativo da experiência dionisíaca, já que uma “dissolução”, um afastamento das ideias coletivas da cultura, torna-se condição *sine qua non* para o encontro com o inconsciente que, como nos alerta o próprio Jung, dará mais trabalho do que os próprios trabalhos de Hércules.

Ao partir do ponto referencial da cultura, sob a égide da moralidade e da dogmática religiosa, o dionisíaco é subsumido como experiência predominantemente negativa, associado ao aniquilamento, a destruição e ao diabo. Esse ponto de partida impossibilita um olhar sobre a dimensão de Dioniso e por isso já de antemão nega o aspecto inconsciente do homem, impossibilitando um contato com aquela dimensão, que buscará manifestar-se a força, até a irrupção de uma “nova orgia de sangue” que escapa e espanta os “bem-pensantes” (OC 12, p. 101-102).

Não podemos esquecer que o caminho para o inconsciente é o caminho dionisíaco da esquerda, trata-se de uma difícil e árdua descida para baixo, de encontro com os conteúdos inconscientes da sombra, isto é, todos aqueles conteúdos que

ainda não forma integrados ou sequer acessados pela consciência e permanecem inconscientes no porão obscurecido da personalidade humana.

O caminho para a esquerda, evidentemente, não conduz para cima, para o reino dos deuses e das ideias eternas, mas sim para baixo, para a história natural, para os fundamentos instintivos animais do ser humano. Trata-se, por conseguinte, de um mistério dionisíaco na linguagem da Antiguidade (OC 12, p. 141).

O caminho para o inconsciente não leva para o reino das eternidades, para o idílico e paradisíaco reino dos deuses olímpianos, lá onde o tempo é eterno, onde não há sofrimentos, onde não se pode morrer e nem sequer viver. O caminho dionisíaco para a esquerda conduz, antes, para baixo, para a história natural, para o mundo concreto e os fundamentos animais do ser humano, aquela dimensão do corpo, das emoções e dos afetos.

Os rituais de mistério dionisíacos assemelham-se aos ritos primitivos de conexão com os ancestrais, tal como aqueles praticados pelos aborígenes australianos e os índios *Pueblo de Taos* (OC 12, p. 141). Através da dança ritualística os indivíduos promovem uma identificação regressiva com seus ancestrais o que, em um sentido psicológico, corresponde a uma “integração do inconsciente, um verdadeiro banho de renovação na fonte da vida, onde se é novamente peixe, isto é, inconsciente, como no sono, na embriaguez e na morte; daí o sono de incubação, consagração orgiástica dionisíaca e a morte ritualística da iniciação” (OC 12, p. 141-143).

2.5.2. O dionisíaco e o sagrado

Jung afirma que a missa moderna é um resquício, um mero efeito colateral daquilo que foi o culto ao dionisíaco na Antiguidade. Jung dirá que a missa “primitiva” nasce dos rituais de mistério dionisíacos e afasta-se desse último gradativamente, na medida em que foi se tornando um ritual puramente “espiritualizado”. A missa moderna abandona o vinho, a dança, o êxtase e a relação com o inconsciente e as emoções, que anteriormente era promovida nos rituais de mistérios. Na perspectiva de Jung um afastamento dos aspectos dionisíacos aponta para um afastamento do inconsciente e ao mesmo tempo um afastamento da dimensão sagrada e da relação com o sagrado.

A missa "dionisíaca" se opõe àquela atitude ascética da igreja cristã e promove, pelo contrário, não uma saída do mundo, mas um aprofundamento, uma *nekya* psicológica. Além disso, o culto a Dioniso remonta a uma época pré-cristã “que desconhece a ascese” (OC 12, p. 153), isto é, desconhece o movimento de retirada e fuga para fora do mundo, sendo o culto dionisíaco “anti-ascético” (OC 12, p. 153), ou seja, um culto que prega a necessidade da imanência, do aterramento, do contato com o mundo, com a natureza e a vida orgânica, ao contrário da tradição cristã ascética que busca uma fuga do mundo, uma separação da realidade, uma suspensão do espírito sobre a matéria.

O culto a Dioniso busca, pelo contrário, uma descida “*ad ínferos*”, uma “*nekylia* psicológica”, um aprofundamento ao invés de uma subida aos céus:

Não submerge no caos e na anarquia e relaciona a Igreja diretamente como o santuário dionisíaco, tal como se deu no processo histórico, embora em sentido inverso. (...) Logo, não se trata de uma recaída, mas de uma espécie de descida sistemática "*ad ínferos*", uma *nekylia* psicológica (OC 12, p. 153-154).

Nos rituais de mistério dionisíacos o culto propõe uma descida sistemática da dimensão espiritual, abstrata e intelectual, para a alma afetiva, vital, emocional, repleta de imagens espontâneas da *psique*. A igreja moderna (também chamada de “americana”) segue uma ideal de “bom-senso”, o *brain trust* (confiança no cérebro), tratando o intelecto como proeminentemente prático. O dogma da Igreja moderna reduz a ideia de espírito e toda sua profundidade à noção rasa de intelecto, compreendendo assim o espírito como mera função cognitiva e intelectual.

O lado grotesco e humorístico do mistério dionisíaco manifesta-se na parte agradável da cerimônia, quando é servido o vinho e se brinda à saúde da Igreja. Uma inscrição no piso do santuário órfico-dionisíaco dá uma definição adequada da situação: é proibido tomar água (μονον μη υδωρ). Os vestígios dionisíacos que se encontram na Igreja, tais como o simbolismo do peixe e do vinho, o cálice de Damasco e o selo cilíndrico como o crucifixo e a inscrição (Orfeu Báquico: ορθοεξβακκικοξ) etc., só serão mencionados de passagem (OC 12, p. 153).

Nessa passagem, Jung comenta os aspectos dionisíacos que foram abandonados no culto cristão, algo que, para ele, se trata de uma espécie de igreja “primitiva”, já que remonta a um período da Antiguidade no qual o culto a Dioniso se confunde com o culto cristão. Ora, o dionisíaco “tem a ver com a emocionalidade ou afetividade humana que não encontrou uma forma religiosa adequada de expressão

na ética e no culto cristãos, predominantemente apolíneos" (OC 12, p. 155-156). O homem moderno não encontra espaço para expressão da emocionalidade e da afetividade no mundo religioso moderno.

Na medida em que se busca reinvestir o dionisíaco no centro do culto cristão, tem-se a impressão de que se está cometendo um sacrilégio, já que o "movimento para a esquerda" dionisíaco pode parecer aos olhos da doutrina cristã uma *diabólica fraus* (astúcia diabólica), a reinserção do dionisíaco no centro do culto pode ser confundido com a inserção do diabo, "o movimento para a esquerda seria neste uma deturpação da verdade de Deus, com a finalidade de substituí-lo pela 'Majestade Negra'" (OC 12, p. 155). No entanto, o inconsciente não alimenta tais intenções blasfemas, sua intenção é unicamente restituir ou sacralizar novamente no mundo religioso o dionisíaco perdido, a dimensão dos afetos, das emoções. De acordo com isso essa já era uma prerrogativa de Nietzsche.

Segundo Jung, o dionisíaco fora gradativamente sendo extraído e expurgado do culto religioso cristão:

As festas carnavalescas medievais e o jogo da pela na igreja foram abolidos relativamente cedo; conseqüentemente, o carnaval foi secularizado, desaparecendo a ebriedade divina do espaço sagrado. Restaram na igreja o luto, a severidade, o rigor e a alegria espiritual temperada. Mas a embriaguez, essa forma de possessão imediata e perigosa, desligou-se dos deuses, envolvendo por isso o mundo dos homens em seu excesso e seu "*pathos*" (OC 12, p. 155-156).

Se as religiões pagãs da Antiguidade abriam espaço no culto para o êxtase da embriaguez dionisíaca, ao abolir o dionisíaco do mundo religioso, o culto ébrio e severo da igreja desligou dos deuses a embriaguez que lhes é própria, por isso a repressão daquela embriaguez que dá acesso as imagens inconscientes, aos deuses e arquétipos da psique, volta com a mesma força com que fora reprimida e absorve o mundo dos homens, inflando o seu *pathos*.

Na Antiguidade as orgias e a manifestação desse *pathos* era permitida no culto dionisíaco com a finalidade de "exorcizar os perigos que provinham ameaçadoramente do Hades" (OC 12, p. 156), no mundo moderno não há espaço para a manifestação dessa embriaguez no culto religioso, então esse *pathos* voltará com toda a força e possuirá o homem em seu cotidiano, seu mundo será invadido por aquelas sombras de Hades que estão sendo reprimidas, ignoradas, excluídas:

“Heráclito percebia o que se ocultava atrás disso ao dizer: ‘É o próprio Hades que eles festejam em seu entusiasmo delirante’” (OC 12, p. 156).

Ora, como já mencionado, em *Psicologia do Inconsciente* Jung argumenta que a mentalidade moderna é atravessada por uma visão do espírito como intelecto e por uma prática religiosa que exclui o dionisíaco, a afetividade, as emoções, sendo uma prática severa, dura, ascética e ébria, que busca uma ascensão do espírito e um abandono ou repressão da afetividade, da emocionalidade e do corpo (OC 7/1).

Nesse sentido, Jung associa o dionisíaco à "reconstituição do macaco no espaço sagrado" (OC 12, p. 163), ou seja, uma reinstauração do espaço dos instintos e da emocionalidade no espaço sagrado, na alma do homem moderno. Mas de acordo com ele "tal substituição", isto é, tal restituição do animal humano lá onde mora a divindade "é quase tão grave quanto a uma missa negra" (OC 12, p. 163), já que se opõe verticalmente ao culto religioso que associa a dimensão do corpo ao pecado, a afetividade a possessão, e o dionisíaco ao diabo.

Outro modo de compreender a restituição do dionisíaco no espaço sagrado do homem moderno corresponde a uma reaproximação da dimensão da terra, da alma, do inconsciente, dos afetos, do feminino e do corpo. Jung explica que na modernidade a alma é associada a “função inferior”, aos sentimentos. A ela é relegado um “caráter moral duvidoso”, os “sentimentos” são sempre compreendidos como flexíveis, ambíguos, na mesma medida em que a alma é associada as paixões, a uma sensibilidade que não pode nos levar para além do campo das opiniões, “as vezes representa o próprio mal”. A alma na modernidade é associada ao “próprio mal”, "é a quarta pessoa", "o ventre materno, escuro e temido" e "de natureza ambivalente", se a divindade cristã é composta por uma trindade, a quarta pessoa que não está inclusa é o "diabo", a natureza, o dionisíaco faltante ao homem moderno, a "função inferior" que permanece inferior por não ser acessada ou desenvolvida. "do ponto de vista moral, é o pecado do homem". O dionisíaco associado a alma e a dimensão feminina é silenciada na religiosa moderna, a interpretação da religiosa cristã que associa o espírito ao intelecto, a mente, então reprime uma possível compreensão da alma como material, como dirá Jung “o elemento feminino é silenciado na divindade, pois a interpretação do Espírito Santo como *Sophia-Mater* é considerado herética(...) drama metafísico cristão(...) só conhece atores masculinos” (OC 12, p. 164).

Na filosofia oriental chinesa o feminino é reconhecido e ganha um papel fundamental como o “yin”, um dos opostos que compõem o “par primordial” e que

serve como símbolo para todos os outros opostos como “quente-frio, claro-escuro, sul-norte, seco-úmido, bom-mau(...) consciente-inconsciente”. O Feminino também será associado a experiência dionisíaca (OC 12, p. 164-165).

2.6. A MITOLOGIA E O SÍMBOLO DIONISÍACO E A QUESTÃO DO SACRIFÍCIO PARA REDENÇÃO

Em *Símbolos da transformação* Jung associa o dionisíaco a uma grande variedade de símbolos e mitologias. Irei citar alguns dos símbolos relacionados ao dionisíaco, enfatizando, ao final, o aspecto simbólico do sacrifício, morte e renascimento, aspectos essenciais da presente obra e daquilo que Jung compreende como dionisíaco.

No Capítulo II dessa obra, intitulado *As duas formas de pensamento*, Jung argumentará que os mistérios ctônicos, subterrâneos e dionisíacos foram banidos de nossa civilização cristã. O dionisíaco rechaçado permanece retido no corpo aparecendo somente em forma de impulsos e imagens-fantasia. Ora, tais imagens-fantasia são o tipo de pensamento ligado à própria raiz inconsciente, um tipo de pensamento que se opõe ao pensamento-dirigido, predominantemente sobre o qual Jung dirá que se associa ao processo da consciência. Portanto, o pensamento fantasia é um tipo que se origina em um estado dionisíaco da alma (JUNG, 2013, OC 5, p. 49).

Na mesma obra o dionisíaco é também associado à infância, à criança interior, ao *puer aeternus*, à eterna juventude. O Dioniso de Tebas é apreendido como imagem da força criativa, da libido que atravessa o homem. Isso significa tanto que Dioniso é aparelhado ao símbolo fálico, aproximando-se da sexualidade e da libido, quanto que o dionisíaco se trata daquela força criativa invisível que influencia o homem e só pode ser apreendida a partir de sua experiência subjetiva (OC 5 p. 154, 167).

Dioniso também aparece como um *daimon* fálico como Pamylen representando o poder criativo de formalizar os conteúdos para fora do inconsciente. O dionisíaco é a condição de possibilidade da integração das imagens e conteúdos inconscientes, ou seja, sem a força criativa dionisíaca os arquétipos permaneceriam velados na inconsciência (JUNG, 2013, OC 5 p. 279-280).

Além disso, Dioniso também é associado à imagem do cavalo e do diabo cristão, já que ambos simbolizam tanto instintos sexuais quanto apontam para um

contato do sujeito com os conteúdos inconscientes. Nas sagas da Antiguidade os cavalos aparecem como clarividentes, aqueles que conseguem ver fantasmas e fazer profecias, ou seja, o cavalo como o dionisíaco representa a capacidade de acessar a libido inconsciente. Quando os heróis aparecem montados em cavalos, como Cristo montado em um asno, ou Wotan montado em *Sleipnir*, então estamos diante de uma imagem do herói enraizado na dimensão inconsciente. De acordo com a interpretação de Jung o cavalo é o próprio inconsciente, como o bode e/ou sátiro, sendo equivalente também ao diabo cristão, enquanto aquele que possui cascos. Aliás, lembre-se que não é apenas o diabo que aparece com cascos, mas também Dioniso tem cascos quando se revela como sátiro nas orgias dionisíacas (OC 5, p. 328-333).

O casco do cavalo também apresenta significado fálico, como Jung irá perceber em uma oração presente nas orgias dionisíacas e extraída de Plutarco: “vinde, Senhor, a vosso templo, junto a Élis, vinde com as graças a vosso templo sagrado, vinde furioso (na fúria da orgia), com o casco de touro” (OC 5, p. 332). Na mitologia grega o casco do cavalo Pégaso fez brotar a fonte de *Hipocrene*. O casco do cavalo, como a ferradura, são símbolos que trazem bençãos, frutos e boas sorte, equiparando-se as estátuas de falos eram penduradas nos portões de Atenas.

2.6.1. Dioniso, símbolo da morte e renascimento

O ponto central do mito de Dioniso é a redenção simbolizada através do desmembramento do deus, que nos rituais de mistério será representada pelo ato sacrificial do animal/humano, apontando para o tema mítico da morte e renascimento.

Como Jung pontua "todas as imagens míticas descrevendo um drama da alma humana que se passa além de nossa consciência indicam que o homem é simultaneamente o que deve ser redimido e o redentor" (OC 12, p. 362). Neste sentido, a redenção é *opus major* (obra magna) do homem, a redenção é um *telos* humano que surge da sua condição de ser sofrente. É central à imagem de redenção a ideia de que "Todas as criaturas, em seu estado de imperfeição, estão à espera de serem redimidas do mesmo modo que o homem natural" (OC 12, p. 326-327), a redenção é uma obra (*opus*), que tem suas raízes no sofrimento humano, como um impulsionador para a liberação da alma (*anima mundi*) no interior da matéria (OC 12, p. 362).

A imagem mítica da redenção aparece também no mito cristão onde é simbolizada pela metáfora da descida do Filho do eterno Deus, a incorporação do

espírito santo na matéria, e um retorno ao Deus após o sacrifício da crucificação. Nas palavras de Jung:

(...) o homem, como portador de uma alma submersa no mundo (na carne), entra em relação com Deus "*in potentia*" no momento preciso em que este, como Filho, mergulha em Marina, a "*virgo terra*", representante da "*materia*" em sua forma mais elevada". (OC 12, p. 326-327)

Por outro lado, anterior mesmo a aparição da ideia mítica de redenção no cristianismo, “a ideologia deste mistério é antecipada nos ciclos dos mitos de Osíris, Orfeu, Dioniso, Hércules (...)” (OC 12, p. 336-327).

Para o pós-junguiano James Hillman (1984) é Dioniso que nos entrega a real profundidade do significado da “redenção do que chamou “a terra, obscuridade, o lado abissal do homem corpóreo, com suas paixões animais e sua natureza instintiva e (...) ‘matéria’ em geral” (HILLMAN, 1984, p. 247). Para ele o desmembramento mítico de Dioniso simboliza a quebra da perspectiva unilateral do ocidente que associa ego à consciência, possibilitando assim um novo tipo de consciência dionisíaca que reconhece a alma no interior da matéria, reinserindo o corpo no campo psicológico.

Deve-se lembrar que a dilaceração do menino Dioniso, deus-vítima feito em pedaços pelos Titãs, cozido e devorado, é imagem central nas tradições de mistério e atos sacrificiais da Antiguidade. Nesses rituais, sacrificava-se animais, que eram despedaçados vivos, assim como crianças, tal como é narrado tragédia grega *As Bacantes*, de Eurípides. Jung afirma que nos rituais dionisíacos havia uma explosão de ganância bestial que envolvia o desmembramento sacrificial de animais com os próprios dentes. No mito após o derradeiro momento do sacrifício, o coração de Dioniso (*karaios*) será salvo por Hera e, em algumas versões, por Zeus. É devido aos elementos presentes em sua narrativa mitológica que Dioniso será chamado paradoxalmente como indiviso e espírito dividido, manifestando em seu epíteto a característica de ser desmembrado.

Ora, como afirma López-Pedraza (2002) o *mysteria* dionisíaco, o processo dionisíaco da vida, tem seu *telos*, naquele embate do menino Dioniso com o desmembramento titânico. O ato sacrificial, simboliza a morte e o renascimento do Deus, sendo está sua finalidade e a condição *sina qua non* para a redenção, ou seja, o despedaçamento para a criação, a morte para o renascimento de uma consciência dionisíaca (HILLMAN, 1980).

A ideia mítica de redenção aparece também no ato sacrificial representado pelo mito cristão, onde o símbolo da cruz “o símbolo da mãe mortal” o carregará até o sacrifício, e posterior ressurreição, enquanto condição para o renascimento e a reconexão com a divindade (OC 5, p. 399). Como escreve Jung “O paralelo ao tema da morte e ressurreição é o da perda e reencontro”, assim como nos festivais da primavera “a imagem divina era escondida e reencontrada”, onde o tema do renascimento pode ser associado a uma religação ao divino (OC 5, p. 406).

Cristo encarnado na terra, mergulhado no interior da matéria, deve ser sacrificado para então religar-se novamente a Deus. Trata-se aqui de uma imagem mítica de apocatástase, a reconciliação do homem submerso no corpo e no mundo que através do sacrifício volta a estabelecer uma relação com deus (OC 5).

Deve-se notar que há um contraste entre a redenção do “ponto de vista católico” que “ênfatisa a presença atuante de Cristo”, em oposição ao “ponto de vista alquímico” que se interessará pela redenção da matéria, da própria substância. “pois é em sua matéria que a alma divina se encontra cativa, esperando a salvação” (OC 12, p. 332).

Ora, podemos dizer que o ponto de vista cristão opera a redenção a partir de uma perspectiva ideal ou transcendental, onde “em honra de um Deus redentor” o homem visa reconciliar-se de novo com um Deus que se encontra fora do mundo. Já do de vista alquímico a redenção da matéria não visa a transcendência, não tendo ligação com um Deus extra-mundo, mas antes procura extrair alma do interior da própria matéria, criando para si uma “panaceia da vida”, em outras palavras, tornando novamente o mundo almado (*anima mundi*), simbólico, metafórico, significativo (OC 12, p. 503).

A redenção a partir do ponto de vista alquímico aproxima-se da redenção presente no mito dionisíaco já que trata-se de uma perspectiva que não abandona o corpo, propondo ligar-se novamente ao espírito destacado e metafísico, pelo contrário, o mito de Dioniso pensa a redenção como um modo conscientização da dimensão do corpo, um retorno a um tipo de percepção que visualiza os afetos, as emoções, a dimensão invisível do inconsciente.

A redenção dionisíaca condicionada à sua morte por desmembramento, onde seu corpo será oferecido em uma grande banquete, assemelha-se ao sacrifício de Cristo para redimir os pecados dos homens. Como já mencionado, Dioniso-Zagreu será associado ao animal sacrificado, ao touro/cavalo (corcel). O cavalo é um símbolo para a libido, desta forma o sacrifício do corcel/cavalo, assim como posteriormente o

cordeiro, aponta para a oferenda de uma certa dinâmica da libido, para uma renovação ou transformação (OC 5, p. 495-497). Em termos psicológicos isso significaria a conscientização de certos motivos inconscientes que estão represando o livre fluxo da libido, a fim de possibilitar novas organizações da libido, levando a superação de alguma condição psicopatológica anterior.

De sua carne enterrada (seu coração, do grego *karaios*) surgirá a videira, a uva e o vinho (Kerényi, 2015, p. 229), sua carne sofre a transformação em alimento místico, tal como ocorre na religião mitraica segundo a qual o sacrifício do touro gera fertilidade. No banquete após o sacrifício-sacramental de Dioniso-Zagreu, seu corpo transformado em vinho (alimento místico), será servido como o pão, enquanto corpo de Cristo. Comer do corpo do deus sacrificado simboliza o a incorporação do divino, após comer a carne de Dioniso os iniciados recebem a divindade em seus corpos (OC 5, p. 399).

O ritual do sacrifício remonta aos primórdios da história da humanidade e marca uma tentativa de aproximação do homem com os poderes divinos. O homem da Antiguidade acreditava que o próprio universo havia surgido do sacrifício, da renúncia de um estado infantil e caótico anterior, assim como será através do sacrifício que “se produz a nova condição do homem”, uma condição “imortal” (OC 5, p. 490-491). A relação dos homens da antiguidade com o sacrifício aponta para uma busca mítica e arcaica de conexão com o divino, uma tentativa de incorporar as forças supranaturais, a dimensão eterna e atemporal do seu próprio ser. Neste sentido, o ato sacrificial do corcel significava a “renúncia ao universo” (OC 5, p. 491), isto é, a renúncia a uma visão-de-mundo, uma cosmovisão, uma renúncia um modo “humano” de conceber a si mesmo e ao mundo. A renúncia ao “universo” é antes a renúncia a uma perspectiva de universo, a um tipo de interpretação individual, um conjunto de representações, crenças e valores, de um sujeito contextualmente determinado. Os rituais de mistério dionisíacos operam uma dissolução de uma perspectiva do ego sobre o mundo, uma destruição desse antigo mundo atravessado pelas lentes do “eu”, reconectando novamente o homem à divindade, ao uno-primordial, abrindo-o novamente a possibilidade de ser criador de valores.

Nos rituais de mistério mitraicos o animal que seria sacrificado ao Deus era o touro, que segundo Jung é símbolo do feminino. Em suas palavras: “a alma do touro, como como *Ardviçûrua*, a deusa do amor, anda de carruagem. A alma do touro, portanto, parece ser decididamente feminina”. Dioniso será associado a ideia primitiva

de uma divindade masculino-feminino que “gera e faz renascer a si próprio” (OC 5, p. 497).

O ritual do sacrifício do touro tem o sentido original da renovação da vida através de uma descida ao inconsciente, como Jung escreve “a vida do touro (o sangue) de certo modo flui para a serpente como uma oferenda sacrificial aos habitantes do inferno em que as sombras bebem sangue na *Nekyia* de Ulisses” (OC5, p. 502). O sacrifício aproxima o homem de suas raízes inconscientes, dos deuses que havia esquecido, através de um esquecimento da consciência, em favor do afloramento do inconsciente.

No mito mitraíco ao sacrificar o touro o herói tem seu testículo mordido pelo escorpião, o herói foi envenenado e morrerá envenenado. O ato sacrificial evoca uma sensação paradoxal de êxtase e dor, a dimensão paradoxal do sacrifício dionisíaco que simboliza a redenção através do aniquilamento a criação através da destruição, o rejuvenescimento através da dor (OC 5, p. 498). Diante do ato sacrificial do touro dionisíaco o iniciado tem uma experiência paradoxal, incomodativo e ambíguo. A sensação orgiástica e dionisíaca é envolvida por um mar de sombras, a redenção é precedida por tormentas, o renascimento exige, em primeiro lugar, a morte, sensações essas que ocorrem no interior do corpo do iniciado. Após o fim da antiguidade haverá um afastamento progressivo da vivência dionisíaca de arrebatamento, embriaguez, aniquilamento, dissolução, redenção e renascimento. O abandono e esquecimento dos rituais iniciáticos devido a intensidade emocional que eles solicitam, é gradativamente substituído por um sentimento de amor sentimentalista, impedindo a maturação e desenvolvimento do “corpo emocional” dionisíaco, como o define López-Pedraza (2002), assim como impedindo a vivência de sentimentos de conflito interior, de confronto do homem consigo mesmo, a fim de superar-se.

Como Nietzsche escreve em *Crepúsculo dos Ídolos* o homem moderno vive a marca da *decadence*, no interior de uma lógica do *laissez aller*¹⁸, prática sobre si mesmo a “autocontradição fisiológica”, a paralisa dos instintos (CI, IX, 41). Portanto, o homem moderno que opera sobre si-mesmo a paralisa de seus instintos, não será capaz de dar cabo da tarefa dionisíaca da redenção qual, como Jung deixará claro, “exige uma entrega do ser total, portanto, não só uma domesticação de seus instintos animais, mas uma renúncia total a eles” (OC 5, p. 505).

¹⁸ A expressão *laissez aller* é francesa e quer dizer “deixar andar”, descuidar-se de algo, deixar algo à “vontade”, tratar algo com negligência.

No momento em que homem se depara com sua natureza inconsciente, suas emoções e sentimentos mais profundos, ambíguos e abissais, então ele, em sua *decadence*, paralisa, recua, nega-se e afasta-se. Por um lado, a separação do dogma cristão da dimensão inconsciente e dionisíaca do homem impede que a entrega total possa vir a acontecer, mantendo-o em estado de repressão e desconfiança em relação a sua própria natureza, seus aspectos emocionais e instintivos, os quais buscará controlar com medicações e terapêuticas, impedindo uma relação genuína com seu corpo e tornando patológico o *pathos* humanos, impedindo uma compreensão do homem em sua inteireza, da função do sofrimento humano como impulso para individuação, ponte para a elevação e transformação do homem (OC 5, p. 499).

Em *Genealogia da Moral* Nietzsche escreve que "para se erigir um santuário, é preciso antes destruir um santuário: esta é a lei", para esse fim é necessário um tipo de espírito fortalecido para o qual "o perigo e a dor se tornaram até mesmo necessidade". Esses espíritos acostumados com "ar cortante das alturas, a caminhadas invernais, ao gelo e aos cumes", Nietzsche os nomeia como "o homem redentor, o homem do grande amor e do grande desprezo" (GM, segunda dissertação, 24).

Zaratustra também é um desprezador, e por isso padece eternamente, ele está identificado com a própria natureza dionisíaca que reside no âmago do homem, aquela que é sempre passagem e declínio (ZA, prólogo de Zaratustra, 4). Somente aquele que despreza é capaz de praticar a redenção, de transforma-se, e assim "torna novamente livre à vontade", "devolve à terra sua finalidade". O redentor é também chamado de anticristo, o antiniilista, o "vencedor de Deus" (GM, 24), sendo ele aquele que supera os idealismos lançados sobre a realidade. O homem redentor é o dionisíaco.

3. JUNG E NIETZSCHE: O ZARATUSTRA DIONISIACO

Na primeira palestra dos *Seminários Nietzsche*, de 2 de maio de 1934, Jung assevera: “nada para admirar então, que Zaratustra tenha sido a experiência dionisiaca *par excellence*”. Esse capítulo busca fundamentar essa afirmação de Jung, seguindo a questão estrela guia do capítulo “Por que Zaratustra é a experiência dionisiaca por excelência?” (SNZ, 10). Tendo em vista tal afirmação, torna-se necessário, em primeiro lugar, esclarecer sistematicamente como se dá a influência de Nietzsche/Zaratustra no pensamento de Jung e seu impacto em sua personalidade e obra.

Como veremos a seguir, Nietzsche não é apenas uma influência de pensamento para Jung, um autor ao qual consultou conscientemente em busca de “estruturar” sua teoria psicológica. Pelo contrário, a leitura que Jung faz de Nietzsche e seu *Zaratustra*, transforma ambos em personagens/figuras de sua alma. Através de cartas, entrevistas e passagens de sua autobiografia, suas memórias e reflexões pessoais, torna-se claro como Jung criou um laço profundo de identificação inconsciente com Nietzsche/Zaratustra, tornando a influência do filósofo em sua obra um tipo de impacto profundo em sua personalidade, algo que permanecerá como uma marca enraizada na constituição de sua psicologia analítica vindoura.

A fim de reconhecer e visualizar com maiores detalhes essa profunda relação de alma Jung/Nietzsche, em seguida buscaremos traçar a presença explícita e implícita de Nietzsche e Zaratustra no *Livre Vermelho (Liber Novus)*, trabalho resultante de um período de confronto com seu próprio inconsciente, no qual trará discussões com Nietzsche através das figuras de sua alma. Jung compreenderá o *Zaratustra* de Nietzsche como uma experiência semelhante ao seu *Liber Novus*, confabulando assim que Nietzsche também passou por uma profunda experiência de descida (*nekylia*) até as raízes da alma.

A seguir analisaremos os *Seminários Nietzsche*, atendo-se especialmente ao modo como uma interpretação prévia de Jung sobre a personalidade de Nietzsche e o seu “colapso”, aquilo que Jung entenderá em termos de um naufrágio dionisiaco, conduzindo a uma perspectiva psicopatológica que reduz o sentido mais amplo da obra nietzschiana, distorcendo a própria compreensão do sentido profundo do dionisiaco.

Por último, em busca de fundamentar a asserção de que o *Assim falou Zaratustra* é a experiência dionisíaca por excelência, buscar-se-á extrair do interior da própria obra de Nietzsche, elementos que fundamentem essa perspectiva, a partir da aproximação de ideias fundamentais de *Zaratustra* e aquilo que tanto Jung quanto Nietzsche definem previamente como dionisíaco. Assim torna-se possível deslocar-se daquela compreensão prévia de um Zaratustra dionisíaco visto através de uma perspectiva psicopatológica, para uma nova visão de um Zaratustra como a experiência dionisíaca em toda a sua magnitude, enquanto resposta ao “problema dionisíaco”, questão imposta a Jung como destino.

3.5. IMPACTO DE NIETZSCHE NO PENSAMENTO DE JUNG

A influência de Nietzsche sobre o pensamento e a obra de Jung não é explícita ou direta como desejaríamos, apesar da existência de um *Seminário* sobre o *Zaratustra* de Nietzsche o qual caracteriza-se como um trabalho de interpretação e amplificação simbólica do *Assim falou Zaratustra*. Esse texto, contudo, não responde a nossa pergunta inicial sobre como se dá o impacto da filosofia de Nietzsche sobre o pensamento de Jung.

Nesse sentido, se queremos compreender em profundidade o que fundamenta a interpretação e associação de Zaratustra com o dionisíaco, devemos partir, antes, de um esclarecimento sobre como se dá o impacto e a recepção da filosofia de Nietzsche na experiência pessoal de Jung a partir de uma análise de suas cartas, entrevistas e autobiografia, para então, posteriormente, compreender porque as figuras de Nietzsche/Zaratustra estarão presentes em seu *Livro Vermelho (Liber Novus)* e o que está por detrás da associação de Zaratustra ao dionisíaco nos *Seminários Nietzsche*, assim como compreender de que dionisíaco e de que Zaratustra Jung está falando.

Como veremos, Nietzsche será citado por Jung em *Cartas a Freud*, onde será entendido como o enunciador do “problema da antiguidade”, isto é, o problema do dionisíaco. Veremos também que Nietzsche será explicitamente citado em carta como uma base filosófica para a construção de seu pensamento. Por último, uma análise da presença de Nietzsche/Zaratustra no *Memórias* nos revela uma ligação de alma entre Jung e Nietzsche.

Segundo Bishop,

Quando a questão de Nietzsche foi levantada, Jung geralmente, mas nem sempre, o aclamava como uma influência importante na psicologia analítica, sugerindo uma ambiguidade subjacente em seu relacionamento com ele e uma relutância em ser preciso sobre suas fontes intelectuais. (BISHOP, 1995, p. 44)

Em 1945, em entrevista a Mary Bancroft, Jung afirmará sobre Nietzsche: “Achei-o um poeta, mas um poeta mórbido! E eu o achei um psicólogo maravilhoso!” (BANCROFT *apud* BISHOP, 1995, p. 44). Assim, não é difícil deduzir que a filosofia de Nietzsche o afetava apaixonadamente. Acreditava que Nietzsche era um profeta dionisíaco que havia previsto a chegada da Primeira Grande Guerra. Em entrevista a Ira Progoff fica claro que Nietzsche impressiona Jung como um fenômeno “[Jung] viu o não-ego em ação em [Nietzsche]; Nietzsche estava em uma paixão febril que o “agarrou”” (BISHOP, 1995, p. 44).

Em 1957, em entrevista a Richard Evans, Jung confessará a importância de Nietzsche para seu próprio pensamento e psicologia. Outrossim, apesar dessas afirmações e confissões, nas quais Jung parece estar “revelando” algum tipo de influência de Nietzsche, não é clara, explícita ou sistematicamente argumentada em sua obra como se dá essa influência.

Para Bishop o interesse de Jung por Nietzsche se dá em duas grandes perspectivas, que não se opõem uma à outra. Em primeiro lugar, Jung está interessado no colapso de Nietzsche, o qual compara com o seu próprio colapso entre 1913 e 1919, período em que se defrontará com seu inconsciente e fará sua própria descida (*nekylia*), entrando em contato com diversas figuras de sua alma e produzindo uma série de textos mitopoéticos que posteriormente serão compilados no *Livro Vermelho*. Em segundo lugar, Jung acredita que é detentor do mesmo “segredo” de Nietzsche, e identifica-se profundamente com a sua personalidade. Como veremos em sua autobiografia, o *Zarathustra* de Nietzsche será identificado com sua personalidade nº 2, levando Jung a crer profundamente que ele compartilha da mesma dinâmica psicológica de Nietzsche, o que, por um lado, o amedrontava, já que temia enlouquecer e, por outro lado, o inspirava a delinear sua própria psicologia como uma resposta à filosofia de Nietzsche.

Apesar de atribuir a Nietzsche grande importância na influência de seu pensamento e obra, as referências ao filósofo em suas cartas não são tão frequentes, sendo um total de 16 citações nas correspondências publicadas. Neste capítulo nos ateremos as duas cartas escritas no momento próximo a sua morte, as quais possuem

significativa relevância a fim de elucidar o impacto da filosofia de Nietzsche sobre a obra de Jung, já que se tratam de respostas a questões acerca da influência filosófica de sua obra. As correspondências escolhidas são a carta a Rychlak de 27 de abril de 1959 e a correspondência a Arthur W. Rudolph.

Outras correspondências nas quais Nietzsche será significativamente citado serão as *Cartas a Freud* de 25/31 de dezembro de 1909 e as duas cartas para Kerserling de 2 de janeiro e 12 de maio de 1928, as quais escolhemos não citar aqui por não possuírem informações tão significadas acerca da influência do pensamento de Nietzsche como as duas correspondências selecionadas.

Na carta a Rychlak, de 27 de abril de 1959, em resposta à acusação de que seu pensamento estaria baseado em alguma espécie de dialética hegeliana, Jung escreve:

A influência filosófica que prevaleceu em minha educação data de Platão, Kant, Schopenhauer, Ed. V. Hartmann e Nietzsche. Os nomes pelo menos caracterizam meus principais estudos em filosofia. O ponto de vista de Aristóteles nunca me agradou particularmente; nem Hegel, que, em minha opinião muito incompetente, não é nem mesmo um filósofo adequado, mas um psicólogo fracassado. Sua linguagem impossível, que ele compartilha com seu irmão de sangue Heidegger, denota que sua filosofia é uma confissão altamente racionalizada e ricamente decorada de seu inconsciente. (L2, p. 500-501)

A crítica que Jung direcionada a Hegel e Heidegger deve ser lida com ressalvas, tendo como pressuposto que a interpretação que ele faz da filosofia de ambos parte de uma perspectiva do interior de uma psicologia profunda, isto é, uma psicologia do inconsciente. Além disso, o ponto que nos interessa aqui é a afirmação explícita da presença de Nietzsche em sua educação filosófica.

Em resposta a Rev. Arthur W. Rudolph de 5 de janeiro de 1961, acerca da influência filosófica de seu pensamento, Jung novamente mencionará Nietzsche:

Caro senhor, seria uma tarefa muito ambiciosa dar-lhe um relato detalhado da influência dos pensamentos de Nietzsche em meu próprio desenvolvimento. Na verdade, morando na mesma cidade onde Nietzsche passou sua vida como professor de filosofia, cresci em uma atmosfera que ainda vibra com o impacto de seus ensinamentos, embora tenha sido principalmente a resistência que enfrentou seu ataque. Não pude deixar de ficar profundamente impressionado com sua indubitável inspiração ("*Ergriffenheit*"). Ele era sincero, o que não se pode dizer de tantos professores acadêmicos para os quais carreira e vaidade significam infinitamente mais que a verdade. O que mais me impressionou foi o seu encontro com Zaratustra e a sua crítica "religiosa", que dá um lugar legítimo na filosofia à paixão como o real motivo de filosofar. O *Unzeitgemasse Betrachtungen* foi para mim uma revelação, menos a Genealogia da Moral ou

sua ideia do "Retorno Eterno" de todas as coisas. Sua penetração psicológica onipresente me deu e uma compreensão profunda do que a psicologia é capaz de fazer. (L2, p. 621-622)

Na primeira parte dessa grande carta que menciona com algum detalhe o modo como Nietzsche impactou o pensamento de Jung, podemos notar [1] o fato de Jung ter crescido na mesma cidade em que Nietzsche foi professor criou uma atmosfera, um *Zeitgeist* (espírito do tempo) que influenciou o espírito de sua época; [2] para Jung Nietzsche era sincero, importando-se em primeiro lugar em enunciar a verdade em seus escritos, antes de preocupar-se com a maneira como seria recebido pela comunidade ou menos no interior da universidade onde lecionava; [3] o fato de ter escrito a palavra inspiração em alemão *Ergriffenheit* dá um sentido profundo a esse termo que passa a ser compreendido como um tipo de inspiração profunda e inconsciente; [4] Jung pensa o *Zarathustra* de Nietzsche como um encontro do filósofo com sua contraparte inconsciente, assim como um texto que insere a paixão e/ou os afetos como fundamentos do filosofar; [5] nesse trecho Jung lança mão de uma hierarquia de importância para as obras de Nietzsche, colocando em primeiro lugar o *Zarathustra*, seguindo por *Considerações Extemporâneas* e, então, por último, *Para a genealogia da moral*.

Deve-se mencionar que Jung frequentou o curso de Estudos de Filosofia II e Ciências naturais e Medicina entre 1895 e 1900 na Universidade da Basileia, onde Nietzsche lecionou Filologia Clássica entre 1869-79. Além disso, de acordo com Bishop o fato de Jung ter utilizado a palavra *Ergriffenheit* (em inglês *Emotion*) estaria sugerindo um tipo de influência de natureza inconsciente. Em outras palavras a influência de Nietzsche sobre Jung refere-se antes à esfera da identificação inconsciente, o que significa que ao longo da sua obra, Nietzsche não será um autor referenciado sistematicamente, sendo que a referência ao nome do filósofo será sempre associada a uma dinâmica psicológica relacionada ao arquétipo dionisíaco ou ao deus da destruição Wotan.

Ainda na mesma carta ao Rev. Arthur W. Rudolph, Jung continua:

Em suma, Nietzsche foi para mim o único homem daquela época que deu algumas respostas adequadas a certas questões urgentes que então eram mais sentidas do que pensadas. Max Stirner, a quem li na mesma época, me deu a impressão de um homem que tentava expressar uma verdade infinitamente importante com meios inadequados. Contra ele, a figura de Zarathustra me parece a melhor formulação. Esses são os principais pontos que eu poderia mencionar sobre Nietzsche e sua influência em meu próprio desenvolvimento. (L2, p. 621-622)

Para Jung, o Zaratustra de Nietzsche anuncia um filosofar que principia no *pathos*, nos sentimentos, emoções e afetos, em detrimento de uma perspectiva racionalista ou idealista. O tratamento de certas questões “urgentes” através de uma linguagem simbólica e poética influenciou profundamente o pensamento de Jung e a criação de uma psicologia que se baseia antes nos complexos emocionais, assim como em um inconsciente coletivo mitológico e suas bases na imaginação e fantasia. Na perspectiva de Jung *Zaratustra* foi um trabalho de alma, uma descida e encontro com o inconsciente: os símbolos e figuras inconscientes manifestas nessa obra de Nietzsche assemelhavam-se àquelas figuras da alma que ele encontrou em seu próprio *Liber Novus*. Nesse sentido, *Zaratustra* é interpretado como uma descida ao inconsciente, um tipo de investigação psicológica genuína, um texto que resulta de uma penetração psicológica nas profundezas da alma. Jung acredita ter encontrado em uma leitura das obras de Nietzsche um tipo de linguagem dionisíaca, emocional, fantasiosa, simbólica, mitológica, afetiva e inconsciente.

3.6. JUNG E NIETZSCHE: MEMÓRIAS, SONHOS, REFLEXÕES

Em sua autobiografia *Memórias, Sonhos e Reflexões*, Jung citará Nietzsche em diversas passagens, através das quais temos a chance de esclarecer como se dá sua relação com a filosofia de Nietzsche e qual o significado do filósofo alemão para ele.

Para Bishop (1995) é possível apreender uma relação entre o desenvolvimento do pensamento de Jung em suas obras completas como um movimento de resposta ao problema dionisíaco posto por Nietzsche. Em outras passagens, dispersas ao longo da obra completa de Jung, Nietzsche será citado como uma “advertência” àqueles que, por ventura, esquecerem de dar o devido lugar à questão do dionisíaco, sendo que será esta mesma questão que o levará ao colapso final em 1889.

Deve-se lembrar que o problema do dionisíaco seria exposto já nas correspondências com Freud em 1910. Porém, será apenas após sua própria experiência com o inconsciente, entre 1913 e 1919, que Jung dará sua resposta ao “problema” do dionisíaco:

A prática psiquiátrica de Jung baseava-se em sua própria autoterapia, e ele foi um dos primeiros psicanalistas a insistir que o próprio analista deveria se submeter à análise. Assim como a filosofia de Nietzsche conta a história de suas próprias superações e é escrita, *à la Zaratustra*, em seu próprio sangue, então a obra de Jung representa em muitos aspectos sua própria superação

de Nietzsche e uma vinda - concordar com o que Nietzsche chamou de "o dionisíaco" (BISHOP, 1995, p. 49-50)

Já em sua autobiografia podemos dizer que o primeiro contato com experiência dionisíaca surge ainda nos anos de infância, quando Jung teve o sonho com o Outro no subterrâneo da Igreja. Nessa época Jung experimentava uma profunda angústia e ambivalência em relação à imagem de um Deus bondoso. O sonho com o subterrâneo da igreja eclodiu à consciência de Jung, simbolizando o aspecto represado da divindade, a sombra do Deus bondoso, sua dimensão dionisíaca, subterrânea e represada pelo culto cristão. Sobre essa ideia precoce da dimensão dionisíaca de Deus que se insinuava a sua consciência, Jung comenta: “no sonho, eu descera ao fundo da gruta e lá encontrara um outro ser no trono dourado, um ser inumano saído do mundo subterrâneo; imóvel, ele olhava para o alto e se nutria de carne humana. (...) Este sonho de criança iniciou-me nos mistérios da Terra” (MSR, p. 27-28).

Durante os anos de estudo, Jung teve uma segunda visão sobre a ambivalência da imagem do Deus cristão, abrindo-o mais uma vez a percepção daquela dimensão dionisíaca de Deus:

Reuni toda a coragem, como se fosse saltar nas chamas do Inferno e deixei o pensamento emergir: diante de meus olhos ergueu-se a bela catedral e, em cima, o céu azul. Deus está sentado em seu trono de ouro, muito alto acima do mundo e, debaixo do trono, um enorme excremento cai sobre o teto novo e colorido da igreja; este se despedaça e os muros desabam (MSR, p. 47).

A partir da visão de Deus sentado no trono celeste, defecando sobre a catedral da Basileia, ocorre uma quebra com o ideal cristão de um Deus uno, logocêntrico, bondoso e ordenador do cosmos. Nesse contexto, a dimensão obscura de Deus pode ser associada ao primeiro encontro de Jung com o dionisíaco, enquanto aquele que restaura a contraparte reprimida e apolínea do Deus cristão. No capítulo anterior, em *Psicologia e Alquimia*, Jung associa o dionisíaco à *anima* e por isso é compreendido como um Deus múltiplo que se opõe à visão cristã de um Deus único. Já em *Símbolos da Transformação*, Dioniso será associado ao falo correspondendo ao Outro fálico que surge no sonho com o subterrâneo da Igreja. Por último, a associação de Dioniso com o Mundo das Trevas, o subterrâneo e o mundo dos mortos, também foi mencionada no capítulo anterior, como oposição ao deus apolíneo cristão do mundo, da luz e do dia.

Jung começou a ter aulas no Ginásio da Basileia em 1886. Nesse período, ele passava muito tempo com a família do tio que era pastor e com o qual costuma almoçar, momentos nos quais sentia-se reprimido só por pensar em Nietzsche ou Jacob Burckhardt, como se fosse um herege ou um pecador apenas por pensar sobre filosofia, atividade que associará totalmente a sua personalidade nº 2.

Meu tio e meus primos discutiam tranquilamente acerca de opiniões dogmáticas dos Pais da Igreja e da teologia mais recente. Pareciam bem acomodados na segurança de uma ordem evidente do mundo. Silenciavam o nome de Nietzsche, e Jacob Burckhardt era apenas reconhecido com reservas (MSR, p. 74).

A partir dos 17 anos, até o fim de sua graduação em medicina, Jung viveu seu desenvolvimento filosófico. Nesse período, leu inicialmente pré-socráticos como Heráclito, Pitágoras, Empédocles e, posteriormente, Platão e os escolásticos como São Tomás de Aquino. Deve-se mencionar, como Jung deixa claro em *Memórias*, que apesar de sua intensa leitura de material filosófico, ainda assim sentia-se insatisfeito, assim como apresenta algumas críticas à filosofia do século XVIII, especificamente aos iluministas e a Hegel. Sua crítica residia na consideração de que os filósofos deixavam de lado a dimensão da paixão, das emoções e dos afetos humanos, motivo pelo qual recorreria a Kant e Schopenhauer e posteriormente a Nietzsche (MSR, p. 70-71):

O grande achado de minhas investigações foi Schopenhauer. Pela primeira vez ouvir um filósofo falar do sofrimento do mundo, que salta aos olhos e nos oprime, da desordem, das paixões, do Mal, fatos que os outros filósofos apenas tomavam em consideração, esperando resolvê-los mediante a harmonia e a inteligibilidade. (MSR, p. 71)

Jung encontrará na leitura de Schopenhauer a honestidade de um pensador, tal como posteriormente encontrará em Nietzsche, um pensador que contraria qualquer tipo de otimismo ingênuo e fala do “sofrimento do mundo, que salta aos olhos e nos oprime, da desordem, das paixões, do Mal, fatos que os outros filósofos apenas tomavam em consideração, esperando resolvê-los mediante a harmonia e a inteligibilidade” (MSR, p. 71), trazendo à tona o problema do Mal - que atravessa toda a obra de Jung. Por outro lado, assim como Nietzsche também o fará no momento do rompimento com Schopenhauer, Jung rejeitará a ideia de que a Vontade seja cega, assim como não aceitará que ela nega a si mesma. Pelo contrário, para Jung, assim como foi para Nietzsche, a Vontade de poder é um meio de afirmação da vida:

Jung não podia aceitar a equação implícita de Schopenhauer da Vontade com um Deus cego, e ficou intrigado com sua ideia de que a Vontade poderia virar e negar a si mesma. Na mesma linha, embora Nietzsche aceitasse muito da análise de Schopenhauer do problema da existência, ele, como Jung, rejeitou a solução schopenhaueriana da negação da Vontade e substituiu-a pela afirmação da vida que era, em suas palavras, sinônimo de a Vontade de Poder. (BISHOP, 1995, p. 54)

Ainda no Ginásio, escreve, em 1893: “o espírito desses tempos aprisionou-me inconscientemente nos anos de juventude, e eu não tinha meio algum de fugir dele” (MSR, p. 209). Ao espírito de sua época Jung referia-se tanto à música de Wagner, como sendo aquela que revive arquétipos da mitologia germânica (como o deus da destruição, Wotan), como também à experiência dionisíaca de Nietzsche.

Dessa forma podemos afirmar que Nietzsche não apenas influenciou o pensamento junguiano, mas, antes, que se Jung achava atravessado pelo arquétipo dionisíaco anunciado por Nietzsche, acreditando que o espírito de sua época estava subsumido no interior da figura mitológica de Dioniso. Portanto, antes mesmo de anunciar ter lido *Assim falou Zaratustra*, Jung fora mobilizado por um tipo de identificação inconsciente com o filósofo e o “problema do dionisíaco” (MSR, p. 275).

3.7. JUNG E NIETZSCHE: IMPACTO DE NIETZSCHE NA ÉPOCA DA UNIVERSIDADE

Em primeiro lugar, deve-se mencionar que a identificação de Jung com Nietzsche durante seu tempo na Universidade não se resume a um tipo de ligação intelectual, isto é, a influência de Nietzsche sobre Jung não é meramente racional, mas antes se dá a partir de uma mistura entre uma identificação intelectual e pessoal, emocional e inconsciente. Entre 1885 e 1900, período até o fim da graduação de Jung em Medicina na Universidade da Basileia, Jung menciona que a popularidade de Nietzsche oscilava entre críticas e elogios no campus da universidade, onde ouvia críticas das “autoridades” da filosofia daquele momento, como Jacob Burckhardt (MSR, p. 98).

Durante os anos de Universidade, apesar de já ter se aventurado na leitura de Schopenhauer e Kant, assim como outros filósofos, Jung ainda hesitava em iniciar a leitura de Nietzsche. Escreve:

Os semestres seguintes consagrados à clínica foram tão atarefados que só me restava pouco tempo para incursões em outros domínios; estudava Kant aos domingos. Li também, com ardor, E. Von Hartmann; Nietzsche figurava

em meu programa há já algum tempo, mas hesitava em lê-lo, pois me sentia insuficientemente preparado. Nessa época, ele era muito discutido e frequentemente rejeitado pelos estudantes “competentes” de filosofia (MSR, p. 98).

Jung não deixou de ler Nietzsche pela opinião dos “competentes” estudantes de filosofia, mas sim porque sentia-se intimamente incomodado com a leitura.

Não foi isso, entretanto, que retardou minha leitura de Nietzsche (muito pelo contrário, teria sido um forte estímulo”, mas eu nutria uma angústia secreta de ser parecido com ele, pelo menos no tocante ao “segredo” que o isolava do seu meio. Talvez - quem sabe - ele tivera aventuras interiores, visões que por desgraça quisera comunicar, e que ninguém compreendera (MSR, p. 98).

Ora, Jung identificava-se com o “segredo” de Nietzsche. A ideia de “segredo” atravessa toda a autobiografia de Jung: o sonho do “Outro” subterrâneo foi um segredo de sua infância, o homenzinho do seixo também, assim como a personalidade nº 2 e o Deus defecando sobre a catedral. Toda a sua juventude poderia ser descrita em termos de um segredo, como delineia na passagem abaixo:

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

Jung pensava que, assim como ele, Nietzsche sentia-se incompreendido e solitário, acreditava que ambos guardavam dentro de si o “segredo”, na medida em que ambos estavam emaranhados internamente com a problemática do dionisíaco. Jung temia que essa profunda similaridade também o levasse ao colapso mental ou ao total afastamento de seus pares.

Desde os anos de infância, até posteriormente, nos anos de estudo, Jung mantinha a profunda sensação de possuir uma cisão em sua alma, sentia uma ambivalência e cisão internas, que o dividia em duas personalidades. A personalidade nº 1 e a nº 2 aparecem em diversas passagens do *Memórias*.

A personalidade nº 1 é “filho de seus pais, que frequentava o colégio, era menos inteligente, atento, aplicado, decente e asseado do que os demais”. Enquanto a nº 2 “era um adulto, velho, cético, desconfiado e distante do mundo dos homens”. Enquanto a personalidade nº 1 correspondia ao Jung mundano, aquele humano que na época ainda era uma criança indo ao colégio, correspondendo à realidade do

homem regular, sua vulgaridade, vaidade e seu “insuportável amor-próprio”; a nº 2 “vivia em contato com a natureza, com a terra, com o sol, com a lua e com as intempéries, diante das criaturas vivas e principalmente da noite, dos sonhos”. O nº 2 é o homem interior, a alma e “aquele que conhecia deus como um mistério oculto” (MSR, p. 51-52).

A identificação inconsciente de Jung com Nietzsche o levaria a ponderar que o *Zaratustra*, assim como o *Fausto* de Goethe, tratava-se de sua personalidade nº 2. Ao ler *Zaratustra* pela primeira vez, aos 23 anos, identificou-o com seu próprio segredo, com o “Outro” dentro de si mesmo.

Apesar de meus temores estava curioso e me dispus a lê-lo. Caiu-me nas mãos o livro Considerações inaturais. Entusiasmei-me e li em seguida Assim falava Zaratustra. Essa leitura, como a do Fausto de Goethe, foi uma de minhas impressões mais profundas. Zaratustra era o Fausto de Nietzsche, e a personalidade nº 2, o meu Zaratustra. (...) Achei Zaratustra mórbido. Seria ele também o meu nº 2? Essa possibilidade encheu-me de um temor que nunca ousara confessar a mim mesmo, mas que me deixava em suspenso (MSR, p. 99).

Jung acreditava que, pelo fato de ter lido o *Zaratustra* de Nietzsche, teria identificado de forma mais precoce e antecipadamente a questão da dupla identidade e a cisão no interior de sua própria alma. Em sua concepção seria o fato de que Nietzsche não teria reconhecido antes essa contradição interna que o levou posteriormente ao colapso, assim como a sua esperança de que o homem comum se compreende a linguagem simbólica de seu nº 2.

Nietzsche descobrira o seu nº 2 mais tarde, depois da segunda metade de sua existência, ao passo que eu conhecia o meu desde a juventude. Nietzsche falava ingênua e irrefletidamente desse *arrheton* (segredo), como se fizesse parte da ordem comum. (...) Seu equívoco mórbido - pensei - 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 (MSR, p. 99).

Ora, se a personalidade nº 2 correspondente à ideia de *Self*¹⁹, logo, não se poderia esperar que o mundo cotidiano e pragmático compreende a sua linguagem

¹⁹ Em o *Eu e o Inconsciente* o Si-mesmo (*Selbst*) será definido como a totalidade da personalidade consciente e inconsciente, sendo uma instância que engloba o eu consciente e a psique inconsciente. Jung escreve: “É impossível chegar a uma consciência aproximada do Si-mesmo, porque por mais que ampliemos nosso campo de consciência, sempre haverá uma quantidade indeterminada e indeterminável de material inconsciente, que pertence a totalidade do Si-mesmo” (O C 7/2, p. 67).

simbólica e imaginal. A linguagem de Zaratustra corresponderia àquele tipo de linguagem-fantasia que provém das raízes mais profundas do inconsciente²⁰.

Sobre a primeira leitura de *Zaratustra*, Jung comentará que “Fausto me abriu uma porta e Zaratustra fechou outra, violentamente e por muito tempo” (MSR, p. 100). Nos *Seminários Nietzsche* Jung também comentará sobre a experiência da primeira leitura de Zaratustra:

Quando li Zaratustra pela primeira vez, aos 23 anos, é claro que não entendi tudo, mas tive uma impressão tremenda. Eu não poderia dizer que era isso ou aquilo, embora a beleza poética de alguns dos capítulos me impressionasse, mas particularmente o estranho pensamento se apoderou de mim. Ele me ajudou em muitos aspectos, assim como muitas outras pessoas foram ajudadas por ele. (SNZ, p. 544)

Se em sua autobiografia Jung expressa certo sentimento de morbidez e mistério em relação à leitura de Zaratustra, nos *Seminários Nietzsche* apontará para seu caráter poético, assim como o fato de tê-lo ajudado pessoalmente. O profundo simbolismo e jogo de fantasias que Jung encontrou no *Zaratustra* o conduzirá a compreender essa obra como o encontro de Nietzsche com seu próprio inconsciente. O profundo sentimento de “angústia” que a porta fechada violentamente por Zaratustra causou em Jung está diretamente ligado ao inconsciente, ao “problema do episódio dionisíaco”.

Em carta a Freud, de 3 de março de 1912, um ano antes do rompimento entre ambos, que ocorreria em janeiro de 1913²¹, Jung cita uma passagem inteira de *Zaratustra* da sessão *Da virtude dadivosa*. Jung inicia a carta escrevendo “Deixarei Zaratustra falar por mim”, e segue a citação de Zaratustra:

Retribuímos mal a um professor, se continuamos apenas alunos. E por que não quereis arrancar louros da minha coroa? Vós me venerais; mas se um dia vossa veneração tomar? Cuidai para que não vos esmague uma estátua! (...) Ainda não havíeis procurado a vós mesmos: então me encontrastes. Assim fazem todos os crentes. (...) Agora vos digo para me perder e vos achar; e somente quando todos vós me tiverdes negado eu retornarei a vós. (ZA, *Da virtude dadivosa*, 2)

²⁰ Em *Símbolos da Transformação* Jung diferenciará entre dois tipos fundamentais de pensamento, sendo um deles o tipo diretivo e racional, voltado a comunicação e pensamento exteriores, enquanto o tipo pensamento-fantasia é imaginal e simbólico e está relacionado ao modo natural e espontâneo da própria psique gerar imagens e fantasias. Cf. JUNG, C. G. As duas formas de pensamento. In: JUNG, C. G. *Símbolos da Transformação*. Petrópolis, Vozes, 2013. pp. 27-54.

²¹ A divergência Freud e Jung decorre de uma reinterpretação do símbolo da libido, estritamente sexual para Freud. Os estudos de Jung sobre mitologia e especialmente sobre Dioniso, levam-no a propor uma nova compreensão do conceito de libido como simbólica e não estritamente sexual. Essa discussão culmina na publicação da obra *Símbolos da Transformação* em 1912.

Ele encerra a citação dizendo: “Isso é o que você me ensinou na Psicanálise. Como alguém que é realmente seu seguidor, devo ter um coração forte, principalmente em relação a você” (FJC, p. 559)

Após o rompimento com Freud, Jung iniciará sua própria descida ao inconsciente, aquele que considerou ser sua *nekyia*, isto é, uma série de sonhos e fantasias que seriam posteriormente editadas e compiladas como o *Livro Vermelho (Liber Novus)* e os *Livros Negros*²². Ora, no início do verão de 1914, logo após o rompimento com Freud, Jung teve uma série de sonhos, entre os quais sonharia com uma grande árvore sem frutos, cujas folhas se transformariam em uvas curativas e açucaradas como mel:

No terceiro sonho dessa série, um frio monstruoso, que parecia provir dos espaços cósmicos, havia invadido a Terra. Esse sonho, entretanto, teve um fim inesperado: havia uma árvore com folhas, mas sem fruto (minha árvore da vida, pensei); sob o efeito do gelo as folhas haviam-se transformado em bagos açucarados de uva, cheios de um suco benéfico. Eu colhia as uvas e as oferecia a uma grande multidão que aguardava (MSR, p. 157).

A árvore com folhas e sem frutos que, sob o efeito do gelo, tornaria suas folhas em uvas curativas, simbolizam o processo de renovação através do qual Jung estaria passando naquele momento. O afastamento da psicanálise de Freud pode ter significado uma abertura para sua própria compreensão psicológica de mundo, assim como uma aceitação de sua própria compreensão dionisíaca de inconsciente. A árvore sem frutos cujas folhas tornam-se uvas também nos lembra de Dioniso: para Bishop (1995), Jung estaria vivenciando sua própria transformação em Dioniso, já que se trata de um momento de profunda interiorização e experimentação das imagens inconscientes, sendo um ritual iniciático dionisíaco por excelência.

3.8. JUNG E NIETZSCHE: O LIVRO VERMELHO

Em 1912 Jung submete-se conscientemente a uma série de imagens e fantasias inconscientes e escreve: “desde o início, concebera o confronto com o inconsciente como uma experiência científica efetuada sobre mim mesmo e em cujo

²² Os Livros Negros são registros de auto-experimentação do confronto de Jung com o inconsciente, um caderno de registros de suas imaginações ativas e posterior reflexão sobre essas experiências com seu próprio imaginário. Por sua vez, O Livro Vermelho, publicado apenas em 2009, foi um manuscrito com linguagem arcaica e poética, com uma tipografia gótica/medieval, ilustrado por imagens, símbolos e mandalas, que expõe a experiência de Jung de confronto com as figuras de sua alma.

resultado eu estava vitalmente interessado” (MSR, p. 158). Nesse período Jung passou por uma série de experiências subterrâneas que, em primeiro lugar, o levaram novamente às brincadeiras de infância com as pedras, o que o levou a colecionar pedras e a construir um vilarejo, com uma pequena igreja e um altar. Apesar de conscientemente questionar a si mesmo, Jung entregou-se as suas próprias fantasias inconscientes:

Naturalmente, eu cogitava acerca da significação de meus jogos e perguntava a mim mesmo: "Para falar a verdade, o que fazes? Constróis uma pequena colônia e o fazer como se fosse um rito." Eu não sabia o que responder, mas tinha a íntima certeza de trilhar o caminho que levava ao meu mito. A construção representava apenas o início. Ela desencadeava toda uma sequência de fantasmas que mais tarde anotei meticulosamente (MSR, p. 155).

Entre o outono de 1913 e a primavera de 1914, Jung experimentou uma série de visões e sonhos vívidos que coincidiram com o início da Segunda Guerra Mundial. Jung acreditava que sua própria experiência inconsciente estaria de alguma forma ligada à experiência coletiva e, por isso, havia se tornado uma tarefa refletir sobre si mesmo:

Uma onda incessante de fantasias se desencadeou com essa atividade; fiz todo o possível para não perder a orientação e para descobrir um caminho. Eu estava mergulhado, sem qualquer ajuda, num mundo totalmente estranho, onde tudo me parecia difícil e incompreensível. Vivía numa tensão externa e muitas vezes tinha a impressão de que blocos gigantescos desabavam sobre mim. Os trovões sucediam-se ininterruptamente. "Resistir" a tudo isso foi uma questão de força brutal. Outros nisso sucumbiram. Nietzsche, Hoelderlin e muitos outros (MSR, p. 157).

Jung acreditava que através de uma bruta resistência às imagens e conteúdos inconscientes, assim como um intenso trabalho com suas fantasias, haveria conseguido resistir a mesma experiência dionisíaca a qual Nietzsche e Hoelderlin haveriam sucumbido.

É nesse momento de confronto com o inconsciente que Jung lerá *Zaratustra* pela segunda vez - e conscientemente pela primeira. Nos *Seminários Nietzsche* de 21 de novembro de 1934 ele afirma: "Li Zaratustra pela primeira vez com consciência no primeiro ano da guerra, em novembro de 1914, há vinte anos; então, de repente, o espírito apoderou-se de mim e carregou-me para um país deserto onde li Zaratustra" (SNZ, p. 259).

Como já mencionado²³ a primeira leitura de *Zarathustra* ocorreu na época de universitário, aos 23 anos, a qual Jung declara não ter entendido muito bem. Por sua vez, a segunda aproximação de Jung da obra de Nietzsche, apesar de coincidir com seu momento de encontro com o inconsciente, não se resumirá a um tipo de experiência extática, mas mostrará ser uma leitura precisa, minuciosa e sistemática, como será demonstrado posteriormente em seu *Livro Vermelho*.

No processo de encontro com o inconsciente, Jung utiliza a metáfora da descida (*nekylia*), “para apreender as fantasias, eu partia muitas vezes da representação de uma descida. Certa vez, fiz várias tentativas antes de penetrar nas profundidades” (MSR, p. 161). A descida ao inconsciente encontra paralelo na literatura: será mencionada como a *nekylia* de Odysseus na *Odisseia*, simbolizando a morte e o renascimento do herói. De acordo com Bishop (1995), as explorações psicológicas de Jung e sua descida ao inconsciente, buscaram redimir aquelas intuições negativas sobre o dionisíaco a partir de uma confrontação com ele.

Em algumas menções de Jung em relação a sua confrontação inconsciente, podemos ler nas entrelinhas o paralelo com a visão dionisíaca de Nietzsche, como na seguinte passagem:

Foi trabalhando as imagens do meu próprio inconsciente que iniciei meu trajeto pessoal. Esse período durou de 1913 e 1917; depois a onda de fantasias diminuiu. Só então libertei-me da montanha mágica e pude tomar uma posição objetiva em relação às fantasias, começando a refletir sobre elas (MSR, p. 182).

A "montanha mágica" refere-se à onda e fantasias inconscientes, podendo se referir também ao Monte Olimpo. Em um primeiro momento Jung eleva-se à altura do Olimpo na medida em que acessa conteúdos inconscientes irrefletidos por sua própria consciência. Em contato com a fonte criativa do inconsciente, Jung afastou-se totalmente de uma compreensão objetiva do inconsciente dionisíaco, separação que o lançou em um mundo de sonhos e fantasias distantes da terra dionisíaca.

A experiência visionária de Jung nesse período resultou em uma série de escritos em uma linguagem arcaica e simbólica, um texto que adota uma estrutura gótica de escrita, carregado de símbolos gnósticos, alquímicos e poéticos, de uma linguagem mística e quase inacessível. Para Bishop (1995) esse período marca o início de um intenso estudo de literatura gnóstica, simbolismo alquímico e mitologia

²³ Cf. Cap. 3.3. Jung e Nietzsche: Impacto de Nietzsche na época da universidade.

germânica/grega, somados à experiência do confronto com o inconsciente, o que direcionaria Jung a uma compreensão mitológica e simbólica em sua segunda leitura do *Zaratustra* de Nietzsche.

Para mim o segundo Fausto é mais do que uma experiência literária. É um elo da *Aurea Catena*, que desde os primórdios da alquimia filosófica e do gnosticismo até a *Zaratustra* de Nietzsche represente uma viagem de descobertas - frequentemente impopular, ambígua e perigosa - ao outro pólo do mundo (MSR, p. 168).

Nesse sentido, o que levou Jung a uma releitura da obra de Nietzsche nesse período estava intimamente ligado ao seu interesse por misticismo, alquímica, gnosticismo, simbolismo, que se tornaria temática central de sua obra a partir de 1916. O *Zaratustra* será lido a partir de sua linguagem mitopoética e seu conteúdo compreendido como o encontro de Nietzsche com seu próprio inconsciente. O período de descida corresponderá a um momento de aprofundamento, separação e organização do texto de *Zaratustra*.

Por último, deve-se mencionar que o período de intensa introversão pelo qual Jung passou também foi um momento em que buscou delinear os motivos pelos quais não sofreu um colapso mental nesse momento de encontro com a dimensão dionisiaca.

Deve-se lembrar que em primeiro lugar a experiência de confronto com o inconsciente lançou Jung para uma intensa produção fantasiosa, produzindo a sensação de que estava completamente perdido na “montanha mágica”, outro nome para o monte olimpo. Em outras palavras, podemos dizer que Jung havia sido lançado para fora do mundo humano, para fora da “terra”, para o mundo transcendente e ideal de Apolo (MSR, p. 182).

Como afirma Bishop (1995) Jung manteve a estabilidade psicológica pela âncora com a realidade, a presença de sua família e sua rotina como médico psiquiatra. Por outro lado, acreditava que faltava a Nietzsche uma âncora para prendê-lo à realidade. Em suas palavras:

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. Essa irrealidade representava para mim o cúmulo da abominação, pois o que eu visava era este mundo e esta vida. Por mais absorto que estivesse em meus pensamentos e tangido por eles,

sempre lembrava que toda essa experiência vivida dizia respeito à minha vida real, cuja extensão e sentido eu buscava cumprir (MSR, p. 168).

Se Nietzsche havia sucumbido à experiência dionisíaca era porque não possuía os “pés no chão”, lhe faltando a dimensão da “terra” e do corpo anunciadas pelo seu próprio Zaratustra. Como será advertido posteriormente, em relação às críticas de Jung ao Zaratustra, devemos ouvi-las com algum cuidado, considerando sempre a perspectiva de onde Jung está partindo, isto é, o ponto de vista de um médico psiquiatra do início do século XX. Por outro lado, podemos compreender essa passagem como uma reafirmação da terra, um chamado para o retorno ao corpo e a sensibilidade, opondo-se novamente a um tipo de experiência apolínea, demasiadamente fixada nas ilusões olímpias da “montanha mágica” (MSR, p. 182).

Ressalte-se que não se pode deixar de lembrar que Jung nunca publicou um trabalho chamado *O Livro Vermelho*. Tal livro será publicado postumamente e não faz parte oficial de suas *Obras Completas*. Como já mencionado, o conteúdo dessa obra refere-se ao confronto de Jung com seu mundo interior, ou seja, a sua experiência com as figuras de sua própria alma, com os diversos personagens de sua *psique*. A descida inconsciente de Jung (*nekyia*) é compreendida como uma experiência dionisíaca que se refere ao período de “confronto com o inconsciente” previamente apresentado em sua autobiografia, que cobre o período entre 1913 e 1917.

O estilo de escrita que predomina no *Livro Vermelho* é de estilo medieval e gótica, como já afirmamos, já quanto ao conteúdo do livro em si, trata-se de um compilado de comentários e textos com uma linguagem simbólica e poética, assim como pinturas e mandalas que representam as figuras inconscientes de Jung²⁴. A presença de Nietzsche nas visões e fantasias do *Livro vermelho* datam de janeiro de 1914, momento anterior ao início da segunda leitura de Jung do *Assim Falou Zaratustra* (no inverno entre 1914-1915). Porém, será apenas em setembro de 1915 quando Nietzsche torna-se alvo das conversações de Jung com sua figura de alma Philemon, apesar de não serem diretamente mencionados, seus conceitos e ideias estarão presentes nessa conversa. Por fim, passagens do *Zaratustra* serão

²⁴ Em 2019 Gaia Domenici publicou sua tese de doutoramento intitulada *Jung's Nietzsche: Zarathustra, The Red Book, and 'Visionary' Works*, trabalho em que buscará explorar a presença de Nietzsche-Zaratustra nas visões e fantasias de Jung, assim como nos posteriores comentários e reelaborações do Livro Vermelho. As reelaborações das fantasias inconscientes de Jung em imagens e mandalas foi um trabalho que o manteve ocupado durante décadas, provavelmente até 1959 quando escreveu o epílogo da obra.

explicitadas no momento de reelaboração da obra, aparecendo a partir de uma retrospectiva em relação ao momento em que as experiências com o inconsciente aconteceram.

É nesse contexto que o *Zaratustra* de Nietzsche será pensado como um modelo do mesmo estilo de experiência do *Livro vermelho* (*Liber Novus*), tratando-se, portanto, de um tipo de experiência de encontro com o inconsciente. Por outro lado, o *Zaratustra* parece a Jung um livro altamente consciente e esteticamente elaborado em comparação com seu *Livro Vermelho*, o qual se caracteriza por ser um tipo de experiência de livre fluxo das figuras inconscientes, isto é, uma experiência sem amarras conscientes às fantasias inconscientes. (DOMENICI, 2019)

Nesse sentido, é possível identificar a presença implícita e explícita do *Zaratustra* de Nietzsche na composição do *Livro Vermelho* de Jung. Sua apresentação se dá tanto através da identificação de frases presentes na obra, quanto através das citações das mesmas passagens bíblicas, símbolos e mitologias, presentes na obra de Nietzsche, sendo que em algumas passagens a filosofia de Nietzsche será explicitamente citada.

Atendo-se à cópia de Jung do *Zaratustra*, Domenici (2019, p. 75) toma nota de que “Jung escreveu sentenças e observações referentes ao seu próprio *Liber Novus*”. Jung apreende o *Zaratustra* de Nietzsche como um estilo de experiência semelhante à sua, demarcando mais uma vez a identificação inconsciente de Jung com o Nietzsche-Zaratustra.

Para Bishop (1995) o período de confrontação de Jung com o inconsciente será um momento de intenso estudo gnóstico, alquímico, de mitologia Grega e Germânica, estudo que converge com o segundo encontro com a obra de Nietzsche. A convergência dos três fatores, o momento de descida ao inconsciente, a segunda leitura do *Zaratustra*, feita agora de forma mais sistemática e consciente e o estudo de simbologia, levaram Jung a uma interpretação profundamente simbólica da experiência da linguagem metafórica de *Zaratustra*.

Deve-se mencionar que a simbologia bíblica citada no *Livro Vermelho* se refere antes a Nietzsche do que ao seu original, a Bíblia. Isso porque a experiência que dá origem ao *Livre Vermelho* é uma experiência dionisíaca de confronto, ressignificação e reorganização daquelas antigas identificações e ídolos de Jung. Será no interior da experiência de confronto com sua própria alma que Jung desenvolverá uma profunda discussão com sua própria visão interna da filosofia de Nietzsche.

O *Liber Novus* deve ser visto pela perspectiva de ser uma experiência real de confrontação primeiramente com o inconsciente, mas também uma tentativa de "transvaloração" e afastamento/rompimento com seus antigos ídolos. Como escreve Domenici (2019, p. 75): "evocando as mesmas citações bíblicas, Jung tenta 'transvalorizar' a própria 'transvaloração' de Nietzsche, defendendo um retorno a uma forma específica de cristianismo".

Como já vimos anteriormente, Jung propôs uma ética dionisíaca a Freud, assim como em *Psicologia e Alquimia*. Pensou que não é possível uma experiência dionisíaca que prescindisse totalmente do *ethos* cristão. Por último, devemos lembrar que em *Tipos Psicológicos* Jung propõe uma unificação entre Apolo e Dioniso, indicando assim uma oposição a posição de Nietzsche que opõe Dioniso contra o Crucificado, mas procura antes a redescoberta da vitalidade, do dionisíaco no interior de Cristo. A experiência dionisíaca de descida ao inconsciente pode ser compreendida também como uma experiência de afirmação da possibilidade de renascimento de Deus a partir de uma forma específica de cristianismo.

Em última análise, o *Livro Vermelho* pode ser compreendido como um processo iniciatório de Jung à sua própria psicologia analítica, que se dá através de uma descida ao seu próprio inconsciente e do rompimento ou afastamento dos antigos ídolos como Freud e o próprio Nietzsche. As conversações com Philemon evocam diversos símbolos como o deserto, o leão, o anão e a serpente, presentes no *Zaratustra* de Nietzsche, e as últimas sessões do *Liber Secundus* podem ser lidas como uma resposta de Jung à questão da "morte de Deus" enunciada pelo *Zaratustra* de Nietzsche.

3.9. SEMINÁRIOS NIETZSCHE

Os *Seminários* dedicados à leitura de *Zaratustra* ocorreram no Instituto Junguiano de Zurique, toda quarta-feira pela manhã, do dia 2 de maio de 1934 até 15 de fevereiro de 1939. O seminário que foi interrompido no inverno de 39, meses antes do início da Segunda Grande Guerra, cobriu as três primeiras partes do *Zaratustra*, deixando de lado apenas a última parte e quatro capítulos finais da terceira parte. O seminário foi publicado apenas em 1989.

A interpretação do *Zaratustra* de Nietzsche que perpassa o Seminário pode ser antecedida por aquela que já estava presente nas experiências e conversas com Philemon no *Liber Novus*. De acordo com Domenici (2019) a interpretação de Jung

sobre o Zaratustra de Nietzsche está inteiramente fundamentado em duas pressuposições básicas, sendo que a primeira compreende o *Zaratustra* como uma representação do encontro de Nietzsche com seu inconsciente, e a segunda será tema da palestra 1, de 2 de maio de 1934, onde Zaratustra é identificado com o Velho Homem Sábio e entendido como uma personificação arquetípica do próprio inconsciente de Jung.

Como Jung deixará claro, o Zaratustra é uma personificação do próprio inconsciente de Nietzsche:

Nietzsche na primeira parte de sua vida foi um grande e muito intuitivo intelectual, basicamente rebelde e crítico dos valores tradicionais, e os senhores ainda podem encontrar isto em Zaratustra. (...) Então, subitamente, como uma revelação extraordinária, tudo aquilo que seus escritos anteriores haviam omitido, propuseram-se a ele. (...) O modo em que escreveu é notável. Ele mesmo fez um verso sobre isto: "Da wurde eins zu zwei und Zarathustra ging an mir vorbei" o que quer dizer: "Então um tornou-se dois e Zaratustra passou através de mim", significando que Zaratustra manifestou-se nele como uma segunda personalidade. (SNZ, p. 9-10)

Jung atribui a identificação de Nietzsche com o Zaratustra e, conseqüentemente, com o velho sábio, ao fato de não haver uma psicologia não-materialista no momento em que Nietzsche estava escrevendo seu texto, o que o impediu de reconhecer o *Zaratustra* como uma instância espiritual, uma imagem da alma separada de seu próprio Ego consciente (SNZ, p. 10).

De acordo com Jung, a filosofia materialista da época levou Nietzsche a se identificar com Zaratustra: "ele teve que se identificar com Zaratustra, apesar do fato de que sentia, como este verso prova, uma definida diferença entre ele mesmo e o velho sábio" (SNZ, p. 10). Nietzsche tinha plena consciência de que Zaratustra possuía um senso de destino, que se tratava de uma figura do inconsciente coletivo, um arquétipo:

Obviamente ele sentiu de modo muito claro que a experiência dessa figura era arquetípica. Trazia consigo alguma coisa do alento dos séculos, e preencheu-o com um peculiar senso de destino: ele sentiu que fora chamado para reparar um dano cometido no passado remoto da humanidade (SNZ, p. 10).

Fato é que, segundo Jung, trata-se de uma experiência arquetípica, de uma experiência com o mais profundo inconsciente que inundou de êxtase dionisíaco a personalidade de Nietzsche. Foi Zaratustra que conduziu Nietzsche "à plena

realização dos mistérios do culto de Dioniso”, “Zaratustra foi uma experiência dionisíaca por excelência” pois de tratava de uma experiência de *ekstasis* dionisíaco (SNZ, p. 10).

Na perspectiva de Jung, Nietzsche fora possuído por uma contraparte de sua personalidade inconsciente personificada no personagem Zaratustra: “era como era como se estivesse possuído por um gênio criativo que tomou seu cérebro e produziu este trabalho a partir de uma necessidade absoluta e de maneira mais inevitável” (SNZ, p. 11);

Da forma como escreveu ele mesmo dizia que simplesmente tudo brotou nele, que era quase uma produção autônoma: com uma certeza infalível as palavras apresentavam-se a si próprias, e a descrição toda nos dá a impressão da condição particularmente extraordinária na qual ele deveria estar, uma condição de possessão onde ele mesmo praticamente não existia (SNZ, p. 11).

Assim, o estado de êxtase dionisíaco é compreendido aqui como uma possessão pelo arquétipo, configurando um tipo de experiência negativa, dissolutiva e proeminentemente destrutiva. A partir do que se deve levar em consideração que, como afirma Domenici (2019), os *Seminários Nietzsche* são intensamente criticados por aqueles que acusam Jung de não ter compreendido as premissas fundamentais de *Assim Falou Zaratustra*.

Jung se apropria da obra nietzschiana como uma fonte simbólica para amplificação de imagens do inconsciente, assim como alinha a obra de Nietzsche a um tipo de experiência dionisíaca dissolutiva, destrutiva e extática. A leitura de Jung sobre a obra de Nietzsche não reconhece a profundidade do plano de fundo filosófico da obra nietzschiana e sequer busca compreender a dinâmica psicológica e Nietzsche a partir de seus próprios termos.

Outro ponto relevante a ser destacado é que a leitura de Jung apresentada nos *Seminários Nietzsche* está carregada de uma preocupação prévia com a questão do colapso de Nietzsche. Tal como expõe em uma série de textos em suas obras completas, assim como em sua autobiografia, Jung parte do pressuposto de que Nietzsche sucumbiu ao “problema do dionisíaco”, isto é, Nietzsche haveria sido dissolvido pela experiência wotânica/dionisíaca, um tipo de experiência que atribui posteriormente também ao Zaratustra.

Partindo de uma perspectiva prévia e psicopatológica da obra de Nietzsche, Jung o acusará de estar passando por uma “inflação”, devido a uma “identificação com Deus, ele é imediatamente forçado a uma atitude heroica, uma atitude de possível autodestruição: ele é aumentado além de si mesmo por aquela inflação” (SNZ, p. 35). Domenici (2019) afirma que, na concepção de Jung, Nietzsche represou conteúdos de sua sombra que posteriormente serão incorporados pelo Zaratustra dionisíaco, como aqueles conteúdos relacionados ao subterrâneo, ao escuro, ao corpo e ao feminino.

Na seguinte passagem do *Seminário Zaratustra* é reduzido a um tipo heroico animalesco que se entrega à embriaguez dionisíaca e abandona sua própria alma à sorte do livre fluxo natural das coisas:

Ser heróico, como um verdadeiro animal. E aí não temos alma. É bobagem ter alma. Representa tolas complicações psicológicas(...) embebedarmo-nos com as figuras do inconsciente é dionisíaco; se os senhores leram adiante, devem lembrar que a festa do asno é uma orgia dionisíaca. (...) No culto de Dioniso é mesmo um objetivo importante ficar bêbado e inconsciente, acabar com as preocupações psicológicas, esquecer, no abraço da natureza, todas as coisas que nos incomodam, como sendo muito pequenas (SNZ, p. 76).

Nesse momento, a visão de Jung sobre Nietzsche e seu Zaratustra é atravessada por aquela perspectiva que associa Dioniso ao Deus da destruição Wotan, equiparando o personagem Zaratustra a um tipo de manifestação cega de impulsos e instintos. A sombra destrutiva de Dioniso é parte constituinte daquilo que Jung denominou como o “problema do dionisíaco”, aparecendo sempre como a contrapartida daquela dimensão dionisíaca de afirmação da vida.

Ora, a interpretação de Jung sobre o Zaratustra apresentada nos Seminários Nietzsche é a de que Zaratustra representa o Velho sábio e, por isso, o posiciona em uma postura de “inflação” em relação aos conteúdos da *psique* inconsciente, buscando controlá-la ou determiná-la racionalmente através de um excesso de consciência e razão. Na visão dos *Seminários* focada no aspecto psicopatológico de Nietzsche, Zaratustra representa a falha do seu processo de individuação (DOMENICI, 2019, p. 145-148).

3.10. ESTILOS E CONTEÚDOS DE ZARATUSTRA

O estilo desenvolvido por Nietzsche em *Assim falou Zaratustra* foi chamado de "romance de formação", um estilo literário que apresenta um caminho conhecido e

comum para o desconhecido, o mistério e o simbólico. O estilo romance de formação nasceu na Alemanha e pode ser visto em seu apogeu nas obras *O Sofrimento de Jovem Werter* e *Wilhelm Meister* de Goethe, assim como as obras *Hipérion* e *Empédocles* de Hölderlin, será lido como um poema didático por Erwin Rohde, sua epígrafe será compara àquela dos escritos sagrados por Köselitz, um poema, um quinto evangelho ou algo ainda sem nome por Ernst Schmeitzsner, ou quem sabe uma sinfonia, para Curt Paulo Janz, que reuera uma afirmação do próprio Nietzsche (JULIÃO, 2001, p. 42).

Pode-se considerar que o estilo da obra, assim, é marcado pelo perspectivismo, já que estamos falando de um livro que pode ser visto a partir de vários ângulos, diversos estilos e fontes, podendo se tratar de uma sinfonia, uma poesia, um escrito sagrado, ou todos eles juntos ao mesmo tempo. O mesmo perspectivismo pode ser atribuído ao próprio Zaratustra que será denominado como poeta, profeta, mestra, médico, ou até mesmo fundador de uma nova religião.

Em um fragmento póstumo do outono de 1881, Nietzsche escreve:

Nos tempos antigos, todo homem superior ansiava pela glória - isso provém do fato de que cada um acreditava que a humanidade começava por ele mesmo e pensava que a única maneira de dar-lhe extensão e duração suficientes era colocar-se na posição de toda a posteridade, atuando em conjunto no eterno cenário da tragédia. Eu, por outro lado, me orgulho de "ter uma origem" - é por isso que não preciso de glória. No que comoveu Zaratustra, Moisés, Muhammad, Jesus, Platão, Brutus, Spinoza, Mirabeau, eu também vivo, e em algumas coisas estão vindo à tona pela primeira vez amadurecidas em mim aquilo que exigiu dois milênios de estado embrionário. Somos os primeiros aristocratas na história do espírito - é agora que começa o sentido histórico. (KSA, *outono de 1881*, 15 [17], p. 880)

Nesse fragmento Nietzsche pensa o personagem Zaratustra a partir de um pano de fundo histórico que descende de uma linhagem de profetas, criadores de religião e/ou anunciadores da nova moral. Porém, Zaratustra não deve ser compreendido como o enunciador de uma nova moral, mas antes, como o anunciador da superação da moral, assim como a superação do próprio homem que pensa a si mesmo a partir da dicotomia do bem e do mal.

Em *Ecce Homo* Nietzsche esclarece o sentido e significado do nome de Zaratustra para si mesmo, escreve: "Compreendem-me?... A autossuperação da moral graças à veracidade, a autossuperação do moralista para o seu contrário - para mim - eis o que significa na minha boca o nome de Zaratustra" (EH, *Porque sou um destino*, 3).

A tarefa de Zaratustra é a superação do homem moral, o além-do-homem é aquele que aceita a contínua necessidade de autossuperação como o segredo que a vida lhe ensinou. Nesse sentido, o *Zaratustra* de Nietzsche representa um novo tipo de existência, isto é, um tipo de existência dionisíaca que afirma a vida e reconhece a natureza abissal da existência, assim como afirma o eterno retorno de todas as coisas, aceitando a condição trágica do existir humano.

Afirmar que Zaratustra representa um tipo de existência dionisíaca também significa dizer que Zaratustra afirma a existência em sua inteireza dizendo *sim* ao aspecto trágico da vida, encontrando a alegria nos momentos de declínio, a possibilidade de renovação através dos momentos naturais de decadência, sofrimento e queda. Significa também dizer que todas as verdades apolíneas, tudo o que é tido como absolutamente bom, ou aquilo que é sacralizado por uma determinada coletividade, será antes questionado, criticado, colocado abaixo, cortado a partir de sua raiz dogmática, a fim de afirmar novamente a dimensão sensível do momento presente, da existência e da vida.

Zaratustra principia o declínio de uma perspectiva de mundo, de um modo de entender a realidade a partir de uma sistemática que impõe a "verdade". Na condição de dionisíaco, Zaratustra não está comprometido com a verdade, já que sua parte do ponto de partida de que tudo é perspectiva, e de que a verdade é uma assertiva apolínea.

Em *Ecce Homo* Nietzsche afirma "um deus que viesse à terra nada mais faria do que cometer injustiças - tomar sobre si não o castigo, mas a falta, eis o que seria verdadeiramente divino" (EH, *porque sou tão sábio*, 5). Zaratustra é associado ao Deus Dioniso porque anuncia a falta, a contradição no interior do modo como as coisas estão belamente dispostas no mundo, porque um tipo de existência dionisíaca sempre se opõe de fora para dentro, buscando tornar determinante a singularidade antes da coletividade, promovendo sempre arrombo no interior das verdades apolíneas.

Um tipo dionisíaco de experiência tal como Zaratustra expõe, quer sempre aprender a sua própria verdade, que parte de sua experiência singular. Por isso, o caminho torna-se o caminho de cada um. O grande ensinamento de Zaratustra é que não há nenhum bem ou mal geral, mas antes, que cada um, em sua singularidade, possui uma única verdade que se dá através da afirmação singular de sua própria experiência. Se é essa a grande lição de Zaratustra, isto é, que cada um deve buscar nossa própria verdade no interior de sua própria existência, então só será possível

apreender esse ensinamento de forma integral na medida em que se pratica um tipo de existência dionisíaca.

3.11. *Zaratustra* dionisíaco

A partir de uma aproximação do significado de dionisíaco na filosofia de Nietzsche e na obra e pensamento de Jung, buscar-se-á fundamentar porque *Zaratustra* é compreendido como dionisíaco *per excellence*, como afirma Jung. Neste capítulo compreende-se como *Zaratustra* manifesta um *ethos* dionisíaco a partir da filosofia da qual é mensageiro, especialmente a partir de três pontos, sendo eles (1) a advertência da necessidade do retorno ao corpo e à terra, (2) o segredo da própria vida de que ela é constante superação de si mesma e, finalmente, (3) o pensamento do Eterno Retorno como extrema fórmula da afirmação da vida.

Para isso, antes de buscar compreender a partir de uma interpretação “de fora” para “dentro”, operando assim um tipo de interpretação vertical e caindo em um reducionismo da complexidade da obra de Nietzsche a uma interpretação prévia, buscaremos apreender, a partir de um aprofundamento nas próprias seções de *Assim Falou Zaratustra*, como o dionisíaco abordado por Nietzsche e Jung manifesta-se em sua mensagem.

Em primeiro lugar encontraremos Dioniso no apelo de *Zaratustra* ao retorno ao corpo e à terra. Assim como na psicologia analítica de Jung, o dionisíaco aparecerá como a porta de entrada para a questão do corpo, como para Nietzsche está associado ao *ethos* de afirmação da vida, da imanência, da corporeidade, o mesmo vale para o *Zaratustra* dionisíaco.

Em segundo lugar o dionisíaco aparece no interior da compreensão de *Zaratustra* sobre a vida, surgindo no âmago da dinâmica da vida. Ora, a vida ensinou a *Zaratustra* seu segredo mais profundo, que ela deve sempre superar-se a si mesma. A afirmação de que a vida é vontade de poder²⁵, forças em oposição, corresponde à realidade do dionisíaco que destrói para construir, opondo-se à fixa “bela aparência” apolínea, dissolvendo-se e fragmentando-se para então renascer novamente.

²⁵ De acordo com Muller a "vontade de poder" não deve ser compreendida apenas como um "querer", mas antes um "querer algo", um querer "poder" (*Macht-wollen*). Para Nietzsche vontade de poder está em toda parte, se deixando mostrar em "todo vivente", em sua necessidade continua de autoconservação e dominação, sendo a vida "um mero caso particular da vontade de poder" (KSA 13, 14 [121], Primavera 1888 apud MÜLLER-LAUDER, 1997, pp. 54-55). Sobre a noção de vontade de poder em Nietzsche: Cf. MÜLLER-LAUDER, W. A doutrina da vontade de poder em Nietzsche. São Paulo: Annablume, 1997.

Por último, Dioniso na qualidade de ser o impulso instintivo de resguardar a relação com o *pathos* e o inconsciente, de seu arrebatamento querer sempre escoar e, assim, destruir as barreiras impostas pela natureza apolínea, coloca a roda da vida em movimento, reafirmando seu caráter de forças em oposição em vista da superação de si mesma, despedaçamento e edificação, morte e renascimento. O dionisíaco expressa no pensamento mais profundo e abismal de Zaratustra, a fórmula extrema de afirmação da vida, a ideia de que todas as coisas bailam, dançam, vão e retornam mais uma vez, a ideia do Eterno Retorno.

Zaratustra, o discípulo de Dioniso, só poderia acreditar em um tipo de deus que se mantêm “além de toda bonomia e conformidade com a razão”, que tenha os “pés ligeiros”, que tenha a "visão livre" e esteja além do "bem e mal", só poderia acreditar “em um deus que soubesse dançar” (OI, O Eterno Retorno, § 1038). Não é Dioniso o Deus dos bosques, das ninfas e dos sátiros o Deus das iniciações orgiásticas, da embriaguez, o Deus dançarino?!

3.11.1. Zaratustra dionisíaco: o corpo e o retorno à terra

Em 1935 Jung publica o *paper* de uma de suas palestras proferidas nas conferências de Eranos, entre 1931 e 1951, intitulado *Thaum-symbolen des Individuationsprozesses* que será posteriormente publicado em uma versão estendida do *Psicologia e Alquimia* (OC 12) com o nome, em português, de *Símbolos oníricos do processo de individuação*. Essa conferência representa uma primeira ligação sistemática entre alquimia e os conceitos da psicologia analítica.

Assim como uma palestra anterior (*Zur Empirie des Individuationsprozesses*, de 1933) Jung direciona sua atenção para a importância de Dioniso e o papel dos instintos, que serão associados com a terra, passando a ter grande relevância para a economia psíquica. Os rituais de mistérios dionisíacos são retratados como o processo psicológica de renovação, morte e renascimento (redenção²⁶) (BISHOP, 1995, p. 212-213). Nessa palestra Jung enfatiza a necessidade de um retorno aos instintos, os quais Jung posiciona em ordem de prioridade em relação ao ego. De acordo com Bishop, essa afirmação é similar à compreensão de Nietzsche de que o dionisíaco é um reino "ontologicamente anterior ao de Apolo, e a consciência é uma

²⁶ Como visto no Cap. 2: Dioniso, símbolo da morte e renascimento.

mera manifestação de uma pulsão inconsciente que ele chamou de Vontade de Poder” (1995, p. 218).

Em *Psicologia e Alquimia* Jung escreve:

O estabelecimento da ordem e a dissolução do já estabelecido, contra toda aparência externa, escapam no fundo à arbitrariedade humana. O segredo reside no fato de que só tem vida aquilo que por sua vez pode suprimir-se a si mesmo (OC 12, p. 83).

De acordo com a reflexão de Bishop, o segredo de que só é vivo aquilo que pode suprimir-se a si mesmo, ou destruir-se a si mesmo, assemelha-se ao segredo que a vida contou a Zaratustra, aquele de que a vida é “aquilo que sempre tem de superar a si mesmo”, como constante “luta”, “devir”, “finalidade e contradição de finalidades”, em caminhos tortuosos e opostos (ZA, *Da superação de si mesmo*).

O homem da “verdade”, isto é, aquele ligado ao idealismo e à metafísica, é constituído em primeiro lugar pela vontade de poder que é, em outras palavras, vontade de submeter a vida aos seus próprios valores de bem e mal. Como será exemplificado nas palavras de Nietzsche-Zaratustra: “Fostes vós, sábios entre todos, que pusestes tais convidados nesse barco e lhes destes pompa e orgulhosos nomes – vós e vossa vontade dominadora” (ZA, *Da superação de si mesmo*). A vontade dominadora posiciona seus próprios convidados, com os nomes distribuídos por seu próprio espírito, conforme sua própria maneira de hierarquizar a realidade a partir de seu próprio pensamento. A vontade de vida é caracterizada pela vontade de poder, ou seja, a criação de mundos e valores, em primeiro lugar, domina e destrói para então proliferar sua própria substância, submeter a experiência vital possível a um certo sistema de pensar.

Como especialmente delineado no primeiro capítulo “Nietzsche e o dionisíaco”, o dionisíaco do primeiro período da filosofia de Nietzsche é compreendido como uma força fragmentadora, dissolutiva e destrutiva, como a natureza instintiva e bestial do homem, como autoexaltação e desmedida, estando sempre em oposição a outra força metafísica apolínea que, por sua vez, é responsável pela simetria e a “bela aparência” de todos os fenômenos da realidade. Já no terceiro período de sua filosofia, após o afastamento do pensamento pessimista de Schopenhauer, Nietzsche supera sua antiga concepção de um dionisíaco enquanto força metafísica, repensando-o agora

como uma fórmula de afirmação da vida, de aceitação da existência em sua inteireza, reinterpretando-o como um *ethos*, um dizer “sim” ao aspecto trágico da existência²⁷.

O contraste entre as duas perspectivas sobre o dionisíaco encontradas em Nietzsche poderá ser visualizada posteriormente em Jung quando consideramos sua dupla perspectiva sobre o arquétipo dionisíaco, sendo por ele considerado tanto destrutivo e dissolutivo, como também será associado ao Deus da destruição Wotan. Por outro lado, o dionisíaco será associado à fonte criativa que provém do inconsciente, a um tipo de experiência originária, múltipla e politeísta da alma, uma experiência iniciatória de renovação que aniquila e dissolve o ego com a intenção de rejuvenescê-lo.

No interior dessa dupla compreensão sobre Dioniso reside a mesma oposição fundamental que caracteriza o segredo que a vida ensinou a Zaratustra, isto é, de que a vida é constante oposição, de que como Dioniso, a existência é luta e autossuperação, confrontação, dominação, destruição e posterior retorno, renascimento. Dioniso não é apenas responsável por sempre desconstruir e reconstruir as verdades apolíneas, o *principium individuationis*. Ele é também responsável por opor-se a si mesmo, auto contrapondo-se continuamente. O dionisíaco é o caráter contraditório e paradoxal da natureza expressando-se, ele é a radicalização de que tudo é perspectiva, aparência, interpretação e superfície.

Ora, o dionisíaco é o segredo que a vida confiou a Zaratustra, ele é a expressão da própria vida em si mesma, já que a vida é condicionada a ser eterno movimento, criação e destruição. Como Zaratustra afirma “quem tem de ser um criador no bem e no mal: em verdade, tem que ser primeiramente um destruidor e despedaçar valores”. Enquanto pura afirmação da vida, o dionisíaco despedaça tudo o que vem de encontro a si e, assim mantém a roda da vida em movimento, “e que se despedace tudo o que, de encontro as nossas verdades, possa – despedaçar-se! Ainda há muitas casas por construir!” (ZA, *Da superação de si mesmo*).

Para Bishop (1995, p. 218) o retorno aos instintos proposto por Jung significa um retorno à fonte criativa da vida, uma jornada de descida através dos mistérios dionisíacos, *ad inferos*, uma *nekyia* psicológica. Esse retorno ao mundo instintivo e inconsciente exige a aceitação da expressão concreta do corpo. Ora, na concepção de Jung o processo da individuação inicia-se através de uma descida, de uma imersão

²⁷ Cf. Cap 1: O dionisíaco do 3º período.

no corpo, sendo essa a condição para sua realização concreta, já que “não é apenas um problema espiritual, e sim o problema geral da vida”, a imersão no corpo é também uma rejeição de um tipo de vida mental incorpórea, mas que também aceita “o corpo e o mundo dos instintos, a realidade dos problemas da vida e do amor, vivendo-os concretamente” (OC 12, p. 135).

Zaratustra, assim, é aquele que se opõe à “covardia dos idealistas”, aqueles que empreendem “fuga da realidade”, afirmando assim a dimensão da própria vida, da experiência anterior a qualquer moral idealista, a experiência da própria realidade tal como ela se dá. (EH, Porque sou um destino, 3)

O corpo é a chave para a superação do “homem da moral”, Zaratustra nos ensinará a “ousadia do corpo”, considerando o corpo como o meio pelo qual se tornar possível vencer “todos os pensadores em conjunto”. O corpo é a condição para superar o niilismo consequente da repressão dos instintos e da vitalidade; o clamor do retorno à “terra²⁸”, aparece como resposta à repressão daquela dimensão dionisíaca da existência. A condição para a superação do dualismo moral é a afirmação dionisíaca da existência mesmo em sua contraparte trágica, em suas imperfeições e tortuosidades. O retorno ao corpo é a condição de possibilidade para a superação daqueles idealismos “egoístas” que procuram manter para si apenas os aspectos positivos da existência, criando assim bolhas morais suspensas, distantes e fugazes, no interior das quais buscam refúgio do sofrimento e tragédia inerentes a própria natureza humana.

É necessário enfatizar, como bem pontua Barrenechea (2011), a questão do corpo, em toda a tradição idealista desde Platão até os modernos, é apreendida como consequência da queda do homem de um estado originário e transcendental, sendo apenas uma espécie de receptáculo, o cárcere da “alma”.

Por outro lado, para Nietzsche o corpo é entendido como ponte para compreensão do próprio humano, para ele o corpo é o meio para interpretação de todas as questões da existência humana, desde as questões do dia-a-dia até as mais complexas reflexões da filosofia, sendo possível que toda a filosofia tenha sido antes mera “interpretação do corpo e uma *má compreensão do corpo*” (GA, Prólogo, 2)

²⁸ Por terra pode-se entender a dimensão histórico-fisiopsicológica do ser humano. Cf. Humano, Demasiado, Humano para uma discussão sobre o retorno à um ethos que parta do humano em sua constituição histórica, fisiológica e psicológica, a partir de uma crítica de Nietzsche a moral metafísica, estética e religioso.

Portanto, no interior da concepção nietzschiana, o corpo equivale à natureza humana, sendo o pensamento racional, a consciência, apenas um resultado do jogo de forças, instintos, afetos e paixões do corpo. Assim como para Jung a consciência, o pensamento racional e sistemático, aparecerão apenas como consequência posterior da dinâmica inconsciente. Como escreverá em *A Natureza da Psique* "A natureza determinada e dirigida dos conteúdos da consciência é uma qualidade que só foi adquirida relativamente tarde na história da humanidade²⁹ (...)" (OC 8/2, §132).

Jung usa a imagem da "terra" para discutir o retorno a um tipo de vida que leva em consideração os instintos e o corpo. De acordo com Bishop (1995) a imagem da terra provoca-nos a sensação de solidez em oposição um tipo de atitude aérea (do ar). O retorno aos instintos é um retorno à terra. Jung expõe a relação entre intuição "aérea" e a realidade da terra, na seguinte passagem: "Não devemos elevar-nos acima da 'terra', ou seja, acima da dura realidade, o que acontece frequentemente ao sermos tomados por intuições geniais" (OC 12, p. 125).

Zaratustra também reafirmará a imanência e o amor à terra, já que o corpo torna-se o fio condutor para a compreensão do mistério da vida, em oposição a uma via transcendental, idealista e metafísica. Como Zaratustra enfatiza na seção *Da Virtude Dativosa*:

Permaneço fiéis à terra, irmãos, com o poder da vossa virtude! Que vosso amor dativo e vosso conhecimento sirvam ao sentido da terra! Assim vos peço e imploro. Não os deixeis voar para longe do que é terreno e bater com as asas nas paredes eternas! Oh, sempre houve tanta virtude extraviada! Trazei, como eu, a virtude extraviada de volta para a terra – sim, de volta ao corpo e à vida: para que dê à terra seu sentido – um sentido humano! (ZA, *Da Virtude Dativosa*, 2).

Para Jung, a relação do homem com a terra é uma relação com seus ancestrais. O homem está enraizado na terra, assim como as árvores, suas raízes crescem para baixo, ligadas a profundidade do inconsciente, como se lê na passagem a seguir:

O homem já perdeu a cauda dos sáurios pré-históricos, mas em compensação pende de sua alma uma corrente que o prende à terra: uma corrente homérica (...) não há árvore alguma, por mais alta e nobre que seja,

²⁹ Ainda em *A Natureza da Psique* sobre a relação da consciência com a realidade inconsciente da qual é originada, Jung escreve: "a consciência é um processo momentâneo de adaptação, ao passo que o inconsciente contém não só todo o material esquecido do passado individual, mas todos os traços funcionais herdados que constituem a estrutura do espírito humano" (OC 8/2, § 134)

que tenha renunciado às suas raízes obscuras. Cresce tanto para cima como para baixo (OC 12, p. 125-126)

Para Zaratustra, apesar do desejo humano de clareza, com ele “sucede o mesmo que com a árvore. Quanto mais quer alcançar as alturas e a clareza, tanto mais suas raízes se inclinam para a terra, para baixo, penetram na escuridão, na profundidade - no mal.” (ZA, *Da árvore na montanha*). O retorno à terra significa um retorno ao inconsciente e um abandono do idealismo, como Jung escreve:

O inconsciente é sempre o cisco no leite: o defeito temerosamente escondido da perfeição, o desmentido doloroso de todas as pretensões idealistas, os resquícios da terra que não se despegam da natureza humana, turvando-lhe tristemente a transparência cristalina tão almejada (OC 12, p. 172).

Na concepção de Bishop (1995), Jung e Nietzsche analisaram o cerne do problema da modernidade, isto é, a cisão que se impõe ao homem moderno entre a razão e o instinto, o consciente e o inconsciente, o corpo e a alma. Ambos os pensadores tecerão uma crítica à razão, à primazia da consciência e do ego, propondo a prevalência do inconsciente, do corpo e do Si-mesmo (*Self*), como anteriores aos primeiros. Tanto Nietzsche quanto Jung apontam para uma tendência do pensamento ocidental ao racionalismo filosófico, assim como um afastamento dos mistérios do corpo, tendo como consequência um abandono e repressão dessa dimensão relacionada diretamente à natureza do ser humano. A consciência ocidental aproxima-se do estado de alma apolíneo que tem a tendência de criar imagens, pensamentos e reflexões, sobre a experiência imediata, operando sempre racionalizações, diferenciações e afastamentos, tal como exemplificado pela postura ascética cristã.

A primazia do corpo é tema central da seção *Dos Desprezadores do corpo*, na qual Nietzsche escreve: "Corpo sou eu e alma" - assim fala a criança. E por que não se deveria falar como as crianças? (...) O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor". A ideia de "eu", de espírito, "jamais tem fim em si mesmo", e é envolvida pela Grande Razão do corpo que "não diz Eu, mas faz eu". O eu e o espírito são "instrumentos e brinquedos", e "por trás deles está o Si-mesmo", como o "sábio desconhecido" (ZA, *Dos Desprezadores do Corpo*). Assim também podemos ver que, para Jung, o "eu" (ego) não representa o centro da personalidade, sendo o Si-mesmo a totalidade da psique, a junção apolíneo e dionisíaco, a "união dos opostos" (OC 12, p. 31) e a "circunferência que engloba tanto a consciência como o inconsciente" (OC 12, p.51).

Para Bishop (1995) o *Self* junguiano é a junção dos opostos consciente e inconsciente, termos análogos ao apolíneo e dionisíaco nietzschianos.

Como está claro, em Nietzsche o corpo está associado à grande razão, ele é o Si-mesmo, a fonte originária do espírito humano, seus ideais, pensamentos e sentimentos. Nesse sentido, ao desprezar o Corpo os homens anulam a ponte possível para uma profunda compreensão de si mesmos através da imanência da corporeidade, mantendo mais uma vez seu próprio Si-mesmo dionisíaco em estado de velamento, repressão e exílio.

O tipo de existência dionisíaca afirma a importância de permanecer fiel à terra como condição de possibilidade para reencontrar a virtude no interior do corpo e da própria experiência, anunciando assim um novo *ethos* que parte da terra, da sensibilidade e da imanência. Um *ethos* dionisíaco, tal como Jung propõe em carta a Freud³⁰ como uma ética da psicanálise, que reafirma o valor da dimensão corporal e dos instintos como meio para criação de um novo tipo de consciência interligada a dimensão emocional, sentimental e sensível do homem.

Ao reivindicar o retorno ao corpo, Zaratustra anuncia também a transformação de um modo de pensar que abandona uma perspectiva apolínea, metafísica, fixada em pressupostos idealistas e ausentes da dimensão imanente do real, afirmando um tipo de perspectiva dionisíaca que tem seu ponto de partida no corpo, no instante, no momentâneo, no passageiro, na própria experiência do real.

3.11.2. Dionisíaco e o segredo da vida: a contínua superação de si mesma

O retorno ao corpo proposto pelo Zaratustra de Nietzsche assevera ao mesmo tempo que um conhecimento de si mesmo só é possível a partir da reafirmação da imanência e do amor à terra, já que o corpo se torna fio condutor para a compreensão do mistério da vida em oposição àquela via transcendental, idealista e metafísica. Assim como Zaratustra deixará claro na seguinte passagem: “Por trás dos teus pensamentos e sentimentos, irmão, á um poderoso soberano, um sábio desconhecido – ele se chama si mesmo. Em teu corpo habita ele, teu corpo é ele” (ZA, *Dos desprezadores do corpo*). Nesse sentido, é o corpo o Si mesmo, o “poderoso soberano” sobre os pensamentos e as ideias, o “sábio desconhecido”, será a partir

³⁰ Cf. Capítulo 2: O dionisíaco na obra de Jung

dele que se presentificará o “sujeito” com seus “pensamentos e sentimentos” (ZA, *Dos desprezadores do corpo*).

Na concepção de Jung, como ele define em *O Eu e o Inconsciente*, o Si mesmo é uma personalidade mais ampla que o “eu”, sendo a totalidade da psique, a unificação entre consciente e inconsciente (OC 7/2 § 224). O si mesmo, assim como o dionisíaco, além de reinserir na realidade individual do ego a dimensão inconsciente, das sensações, emoções, da sensibilidade e do corpo, também irá inserir novamente o sujeito no jogo de forças inerente à própria vida, impondo ao ego individual a necessidade de ultrapassar as barreiras racionalistas que o limitam, principiando assim o declínio em direção ao corpo, isto é, um retorno a vida em sua qualidade de ser devir, para além dos idealismos humanos.

Na seção “Da virtude dadivosa” demarca-se novamente a relação entre o conhecimento de si e o retorno ao corpo, quando Nietzsche escreve: “Permaneço fiéis à terra, irmãos, com o poder da vossa virtude! Que vosso amor dadivoso e vosso conhecimento sirvam ao sentido da terra! Assim vos peço e imploro”. Logo no momento seguinte ao afirmar “Não os deixeis voar para longe do que é terreno e bater com as asas nas paredes eternas!”, Nietzsche refere-se a um tipo de conhecimento metafísico e “suprassensível”, classificando-o como consequência de “virtude extraviada!”, uma virtude para fora da vida, deslocada de seu polo “real” e imanente, pontuando a necessidade de trazer essa virtude para a terra, para então dar-lhe um sentido humano. Em suas próprias palavras: “de volta para a terra – sim, de volta ao corpo e à vida: para que dê à terra seu sentido – um sentido humano!” (ZA, *Da virtude dadivosa*, 2).

É importante mencionar que Dioniso é o único entre os deuses que, mesmo na condição de ser o filho pródigo do próprio Zeus, recusou-se a viver no Olimpo, escolhendo antes viver próximo aos homens e a natureza, em meio aos sátiros e às musas, contrariando a natureza apolínea, idealista e metafísica dos deuses olímpicos (KERENYI, 2015).

Portanto, um tipo de existência dionisíaca afirma a importância de permanecer fiel à terra como sendo a condição de possibilidade para reencontrar a verdadeira virtude no corpo, na experiência sensível e inconsciente. Em outras palavras, Zaratustra afirma como prevalente a experiência vivida sobre as ideias transcendentais, anunciando assim um novo *ethos* que parte do próprio humano, de sua sensibilidade e imanência histórica.

Ao aproximarmos-nos do sentido da noção de corpo no pensamento de Nietzsche, como já apresentado, depara-se com a associação do corpo com a Grande Razão, assim como estará associado ao Si-mesmo, em relação ao qual Nietzsche afirma que “compara, submete, conquista, destrói. Domina e é também o dominador do Eu” (ZA, *Dos desprezadores do corpo*). Ora, como o segredo que a vida lhe ensinou, o Si-mesmo quer sempre superar-se a si mesmo, como o dionisíaco quer sempre destruir a coesão interna, a “bela forma” do princípio da individuação (*principium individuationis*). Portanto, o corpo dionisíaco torna-se ele mesmo o nascedouro da vontade de poder, comparado à própria natureza da vida ele é a instância que engendra a luta de opostos, o segredo que vida ensinou a Zaratustra.

Dioniso, o Deus morrente e ressurgente, da morte e renascimento, é a figura arquetípica e impulso originário que precipita sempre a individualidade a um novo abismo, que precipita o “eu” no jogo de forças da vontade de poder, levando novamente a individualidade à nova destruição para transformação, onde ela será dominada e aniquilada para ressurgir novamente.

Como narra Kerényi (2015), em seu mito Dioniso é despedaçado pelos Titãs, o que significa que ele se encontra no centro das forças em oposição, a unidade do seu corpo torna-se multiplicidade de forças, a dinâmica da vontade de poder é como uma metáfora evocada pela narrativa mitológica.

Deve-se lembrar que o dionisíaco é a força que brota do âmago da natureza, o impulso que insurge e irrompe sobre o homem, ao buscar superar a si mesmo. Como delineado no capítulo um, é no primeiro período da filosofia de Nietzsche o dionisíaco dissolve a ideia de individualidade, tomando o homem como barro e tornando-o oleiro de si mesmo, ele mesmo sua própria obra. Em oposição a Apolo, Dioniso é o deus da ambivalência, figura que representa a contradição inerente a tudo que é vivo, representando também a dinâmica da vida que sempre precisa superar-se a si mesma. Além disso, Dioniso, de acordo com López-Pedraza (2002) é também conhecido como deus das fronteiras, mantendo-se sempre no limiar dos opostos, na tensão originada pelo jogo de forças da vontade de poder.

Como Zaratustra anuncia ainda em “Da superação de si mesmo” tudo que é vivo ou obedece ou manda em si mesmo, ou faz dobrar-se com o impacto de sua força ou se dobra, tornando-se assim submisso à força oposta. Portanto, nota-se que a vida, tal como pensada por Zaratustra, é definida a partir da vontade de poder, da dinâmica constante de criação de mundos e valores, até serem novamente dobrados,

destruídos, ultrapassados, superados, para darem espaço a uma nova tensão entre forças (ZA, Da superação de si mesmo).

Como demonstrado no primeiro capítulo, “Nietzsche e o dionisíaco”, a ideia de dionisíaco sofre uma mudança gradativa do primeiro período da filosofia de Nietzsche até o terceiro no qual reaparecerá novamente como fórmula da afirmação da vida, reinterpretado como um *ethos*, o dizer “sim” à vida. Ora, ao afirmar a vida o dionisíaco está afirmando a própria vontade de poder, a necessidade da vida de superar a si mesma, seu devir e luta constantes, assim como sua natureza de ser oposição de forças e a tendência destrutiva e construtiva presente em todas as coisas.

Como determinado no segundo capítulo “O Dionisíaco na obra de Jung” encontramos na perspectiva de Jung uma dupla oposição complementar no modo como ele mesmo compreende o dionisíaco. Por um lado, a dimensão destrutiva e dissolutiva do arquétipo de Dioniso, associado ao Deus Nórdico Wotan, por outro, o dionisíaco é a própria fonte da vida, um tipo de experiência originária, múltipla e politeísta, que, como os rituais de mistério dionisíacos da antiguidade possibilitavam uma reconexão do homem com a natureza. Deriva-se de uma junção das duas perspectivas o entendimento de que o dionisíaco é uma experiência de renovação da personalidade através da aniquilação de uma determinada perspectiva unilateral do ego.

Pode-se afirmar que essa dupla compreensão guarda em si mesma o segredo que a vida ensinou a Zaratustra, a necessidade de sempre superar-se a si mesma, na medida em que o dionisíaco intenciona a destruição para a renovação, demonstrando a partir de si mesmo a dinâmica da oposição de forças que constitui o vir-a-ser. Portanto, o dionisíaco é a demonstração *per excellence* da própria verdade sobre a vida, isto é, de que ela é devir, superação de si mesma, destruição para criação, transformação, circularidade, idas e vindas tortuosas, morte e renascimento.

A fim de dar maior profundidade a esse ponto, o proeminente pós-junguiano fundador da psicologia arquetípica James Hillman (1992), analisará em *Encarando os Deuses* a presença de dois tipos de “Dionisos” na obra de Jung. Em sua concepção, o primeiro Dioniso refere-se a uma compreensão literal da cena do mito dionisíaco, já que entenderá como uma ação “destrutiva” e/ou negativa o desmembramento do Deus. Portanto, para apreender a verdadeira contribuição da imagem de Dioniso na obra de Jung deveríamos primeiro abandonar essa perspectiva literal da imagem do desmembramento da narrativa mitológico sobre Dioniso.

Em sua compreensão, o desmembramento do corpo da Criança Divina, epíteto para Dioniso, é uma metáfora sobre a dissolução da unidade central de consciência, sendo um tipo de renovação que "descreve a si mesma através de uma metáfora corporal". Neste sentido, o desmembramento de Dioniso traz como experiência fundamental a "conscientização das partes distintas umas das outras, desmembradas, cada uma com sua luz própria", deslocando uma ideia de consciência da "mente", de "dentro da cabeça", para "um estado em que o corpo se torna consciente de si mesmo, como um composto de elementos distintos", abrindo espaço para a consciência do próprio corpo (HILLMAN, 1992, p. 187)

Portanto, o segundo Dioniso na obra de Jung é uma abertura para a consciência do corpo. Nas palavras do próprio Hillman (1992) o dionisíaco "significa uma iniciação à consciência arquetípica do corpo", e através dele "o corpo pode ser reapreciado como um campo metafórico" (HILLMAN, 1992, p. 188).

Ora, como ainda escreve Hillman (1992), o aparecimento de Dioniso, chamado de *Lysios*, palavra cognata de *lysis* que significa afrouxar, libertar, dissolver, "colapso, romper laços e infringir leis e deslindar final, como o de uma trama na tragédia", dissolve a univocidade do ego em partes, a partir desse *abaissement du niveau mental* ele solta as amarras e torna possível a ativação do aspecto psicológico dos órgãos" (HILLMAN, 1992, p. 188).

Já que o desmembramento dionisíaco é visto aqui como um processo de seccionamento, dissociação de hábitos e conexões naturais, o "afrouxamento" dionisíaco precipita o ego a um tipo de consciência múltipla, um tipo de representação psíquica para cada uma das partes do corpo, uma conscientização de estilos diferenciados de consciência que partem das diferentes partes e órgãos do corpo, diferenciando-se totalmente de uma compreensão unívoca e unilateral sobre um tipo de consciência focada no "eu", como uma "unidade central".

Mais uma vez o dionisíaco demonstra ser a possibilidade da emergência de um novo tipo de consciência que nasce do corpo, superando a ideia de consciência associada às noções de intelecto e pensamento. Como mencionado, na concepção de Nietzsche o corpo é a Grande Razão, deslocando assim a ideia de uma consciência "aprisionada dentro do crânio", propondo um tipo de consciência plural que se distribuía em cada um dos membros separados de Dioniso, em cada um dos órgãos do corpo, semelhante às "centelhas de olhos de peixe", isto é, às múltiplas

consciências da psique mencionadas por Jung (JUNG, 2013, p. 144, OC 8/2, § 394 *apud* HILLMAN, 1992, p. 187).

Nesse sentido, o dionisíaco enquanto imagem da própria vida, mostra-se mais uma vez enquanto movimento, vir-a-ser, radicalizando a ausência de uma “verdade”, de um conhecimento absoluto e “centralizado”, na condição de ser desmembrado afirma novamente a qualidade da vida de ser constituída de uma diversidade de perspectivas em oposição, de ser múltipla, de ser aparência e passagem.

Na seção “Da superação de si mesmo” Nietzsche escreve que “quem tem de ser um criador no bem e no mal: em verdade, tem que ser primeiramente um destruidor e despedaçar valores”. O dionisíaco enquanto afirmação da vida expressa a tendência natural da vida de superar-se a si mesma, destruir e despedaçar antigos valores, a fim de manter assim a vida em movimento, em um eterno retorno de destruição para criação. Pode-se afirmar, mais uma vez, que o dionisíaco é a manifestação da própria vida na mesma medida em que expressa a partir de si mesmo a condição da existência humana de ser eterno movimento de oposição e autossuperação.

Enquanto manifestação imediata da dinâmica inerente à vida de superar-se a si mesma, o dionisíaco despedaça “tudo o que, de encontro as nossas verdades, possa – despedaçar-se!”, mantendo a roda da vida em movimento, levando ao extremo a oposição de forças, o despedaçamento das verdades, já que ainda “há muitas casas por construir!” e a todo momento se edifica a casa da existência (ZA, *Da superação de si mesmo*).

3.11.3. Dionisíaco e o eterno retorno: a fórmula circular de afirmação da vida

Ao manter a roda da vida em movimento o dionisíaco torna-se a afirmação mais radical da vida, do seu caráter de ser forças em oposição³¹, isto é, um campo de

³¹ É caro a Jung a ideia de que a psique é constituída de opostos complementares, como escreverá em *A Natureza da Psique* sobre a dupla polaridade da psique: “Não tenho a pretensão de contestar nem a validade relativa do ponto de vista, a do *esse in re* [do ser real], nem a do ponto de vista idealista, a do *esse in intellectu solo* [do ser apenas no intelecto]; gostaria apenas de unir estes opostos extremos através do *esse in anima* [do ser na alma] que é justamente o ponto de vista psicológico. Vivemos imediatamente apenas no mundo das imagens” (JUNG, OC 7/1, § 624). Na concepção do pós-junguiano James Hillman em *Sonho e Mundo das Trevas* o background de uma psique fundamentada em opostos, assim como da Psicologia Profunda de Jung e Freud, tem seu ponto de partida nos fragmentos filosóficos do pré-socrático Heráclito.

confrontação de potências, despedaçamento de verdades para posterior construção. A fórmula mais elevada da afirmação da dinâmica da vida, como Nietzsche afirma em *Ecce Homo*, revela-se como a ideia de Eterno Retorno, a “concepção fundamental da obra” e a “mais elevada fórmula da afirmação” (EH, *Assim falou Zaratustra*, 1).

O pensamento do Eterno Retorno apresentado na terceira parte do *Assim falou Zaratustra* é anunciado por Zaratustra como seu "pensamento abismal", um pensamento originado em sua "profundeza", desperto unicamente por sua própria voz, sendo ele mesmo seu arauto e mensageiro. Apenas Zaratustra na condição de ser "advogado da vida", isto é, de afirmar novamente a terra e o retorno ao corpo, de ser também o "advogado do sofrimento", ao assegurar a necessidade da decadência, do declínio, aceitando assim o aspecto trágico da existência, é que pode se tornar também o "advogado do círculo", o mensageiro do eterno retorno de todas as coisas (ZA, O Convalescente).

A ideia do Eterno Retorno é dionisíaca *par excellence* na medida em que afirma a vida em sua qualidade de vir-a-ser, de ser aparência e passageira, dando relevo assim à circularidade da existência e à dimensão trágica da vida. Para além disso, como escreve Julião (2015) a ideia do Eterno Retorno corresponde à aceitação dos momentos em sua dupla face, afirmando o privilégio da vida em relação ao sujeito, apontando para a dinâmica da vida como fonte criadora do “eu”, das coisas humanas (JULIÃO, 2015, p. 16).

O Eterno Retorno, tal como compreendido na seção *Da Visão e do Enigma*, é o pensamento mais profundo e abismal de Zaratustra. Enquanto fórmula máxima da afirmação da vida Nietzsche não o expõe de forma sistemática e racional, mas antes a partir de uma linguagem poética, simbólica, metafórica e enigmática. Nietzsche delineia seu “pensamento abismal” como uma ideia que jamais poderia ser sequer pensada, que não seria suportada por nenhum homem, um pensamento de "duas faces", "dois caminhos" que paradoxalmente se opõem, caminhos estes que "ninguém ainda os trilhou até o fim" (ZA, *Da Visão e enigma*, 2).

Em um primeiro momento a ideia de Eterno Retorno ganha forma a partir da imagem metafórica de uma encruzilhada entre duas eternidades que se chocam frontalmente em eterna contradição. Logo em seguida, Nietzsche aproxima a ideia de Eterno Retorno da imagem do portal do “Instante”, apontado por Zaratustra como o ponto de convergência entre o caminho duplo que se contradiz eternamente, o Eterno Retorno e a natureza contraditória de todas as coisas (ZA, *Da Visão e enigma*, 2).

Ao imaginar o portal do Instante como contendo "uma longa rua" que conduz eternamente para trás, e outra "longa rua para lá" mais para a eternidade, Zaratustra concluirá que todas as coisas, em algum momento, já passaram por esse portal alguma vez, assim como irão retornar novamente. Todas as coisas estão "atadas" ao instante, a "aranha que arrasta à luz da lua", a própria luz e ele mesmo, Zaratustra. Tudo alguma vez já andou pelo caminho eterno do instante e tudo há de retornar novamente, configurando um movimento em círculos, eterno e contraditório (ZA, *Da Visão e Enigma*, 2)

Em *O Convalescente* a ideia de Eterno Retorno será posta pelos animais mágicos da seguinte maneira:

as próprias coisas dançam: vêm, dão-se as mãos, riem, fogem – e retornam", todas as coisas bailam; vão, dão-se as mãos, riem, fogem... e tornam. Tudo vem, tudo retorna, rola eternamente a roda do ser. Tudo morre, tudo volta a florescer, corre eternamente o ano do ser" (ZA, *O Convalescente*).

Ao reafirmar a roda da existência, que tudo dança, de que todas as coisas vão e retornam novamente, o Eterno Retorno, como o dionisíaco, afirma também a qualidade da própria vida de ser movimento e passagem, a eterna roda da existência que sempre gira, onde tudo morre e torna a florescer novamente (ZA, *O Convalescente*).

Como o dionisíaco, a concepção de Eterno Retorno dissolve os limites e fronteiras entre as coisas, as hierarquias e a individualidade das formas ilusionais erigidas por Apolo, rompendo com quaisquer concepções metafísicas sobre a vida, considerando-a a partir de seu próprio acontecimento no devir de todas as coisas que estão atadas ao instante circular e contraditório, todas elas vão e retornam novamente, como a circularidade dionisíaca, do Deus Dioniso morrente e ressurgente, aquele que morre para renascer.

Sobre a narrativa mitológica de Dioniso, como lembra-nos Kerényi (2015), o menino Dioniso é desmembrado pelos Titãs, que logo em seguida serão fulminados pela ira de Zeus. Em seguida, Zeus toma o coração de Dioniso, único órgão que restou após a dilaceração e o gesta em sua cocha. Posteriormente do coração de Dioniso

nascerá a videira e o vinho, símbolo da renovação e religação do homem com o divino³².

Portanto, a presença do Eterno Retorno pode ser evidenciada no âmago da narrativa do mito de Dioniso, na medida em que é o Deus feito em pedaços, desmembrado, seccionado em múltiplos membros e órgãos que retornará novamente como videira, como vinho. Não apenas a condição de ser desmembrado é uma marca que se repete eternamente no interior de sua narrativa mítica, como também o fato de que o seu desmembrado dá origem ao vinho, apontando para a dinâmica mítica subjacente da morte e renascimento³³.

Como escreve López-Pedraza (2002) o *telos* da narrativa mítica de Dioniso, como expressada na dinâmica do processo de desmembramento, aponta para aquele movimento circular no qual o deus sacrificado passará incontáveis vezes por um processo de iniciação, aniquilação, dissolução, destruição e posterior renascimento, ressurreição, rejuvenescimento, processo que põe a psique em movimento.

Ainda de acordo com López-Pedraza (2002) "as iniciações dionisíacas ocorrem ao longo de toda uma vida, afim de propiciar, constantemente, o movimento psíquico". Nesse sentido, a tragédia do desmembramento dionisíaco é a condição para o movimento da *psique*, sendo que ocorrerá sempre que há necessidade de transformação, passagem e/ou movimento psicológico. Como exemplo, entre infância e puberdade, adolescência, juventude maturidade e velhice, "finalizando com a iniciação à morte" (LÓPEZ-PEDRAZA, 2002, p. 31).

López-Pedraza relacionará o dionisíaco ao ato criador de mundos e perspectivas, aparecendo aqui como uma necessidade humana de eterno retorno ao "caos", a *prima materia*, para fazer emergir da ruptura do desmembramento uma nova experiência vital. Deve-se enfatizar que o dionisíaco não aponta para a criação de um mundo logicamente ordenado, mas antes para a criação de uma nova "experiência vital, a partir da qual se produz um renascimento psíquico". (LÓPEZ-PEDRAZA, 2002, p. 32)

Em termos psicológicos o desmembramento do deus criança representa o abandono de uma antiga organização de libido, de uma visão de mundo, um sistema

³² Cf. KERÉNYI, K. Dioniso e suas companheiras. In: KERÉNYI, K. Mitologia dos Gregos (Vol. I). Petrópolis, RJ: Editora Vozes. pp. 225-246.

³³ Essa questão foi intensamente discutida no Capítulo 2 "Jung e o Dionisíaco" no tópico "Dioniso, Símbolo da Morte e Renascimento".

de crenças, pensamentos e sentimentos, a fim de, logo em seguida, dar espaço para a criação de uma nova experiência vital, a abertura para um novo tipo de experiência e perspectiva, o que no mito é simbolizado pelo surgimento da videira e do vinho.

Além da qualidade de ser o Deus desmembrado que morre e ressurgente eternamente, sendo símbolo mítico da ideia do Eterno Retorno nietzschiano, Dioniso também é o Deus que dissolve o princípio da individuação: ao intencionar o movimento da vida de superar-se a si mesma, o dionisíaco destrói as unidades idênticas a si mesmas, opondo-se aos princípios metafísicos do Deus oniromante, rompendo com o que é fixo e imutável. Essa dupla constituição de Dioniso corrobora com o entrelaçamento da ideia de autossuperação e Eterno Retorno como proposto por Julião (2015), uma vez que não se trata apenas de um retorno do “mesmo”, mas de uma atitude de afirmação da vida, um movimento circular de oposição de forças e contínua superação.

Ao assumir os antagonismos imanentes da vida, inocência e vingança, alegria e sofrimento, bem e mal, o pensamento do eterno retorno reconhece que a lei da vida é superar-se a si mesma, tornando assim possível a superação de uma fixação em um espírito de ressentimento no passado. Ao aceitar o instante o ser humano cria as condições para superar sua própria condição de ser humano, demasiado humano (JULIÃO, 2015, p. 157).

Ao afirmar o valor do instante, o dionisíaco afirma o valor da vida, que tudo vai e torna novamente, que as coisas dançam e bailam na multiplicidade do vir-a-ser. No Eterno Retorno “tudo rompe, tudo é novamente ajeitado; eternamente constrói-se a mesma casa do ser. Tudo se despede, tudo volta a se saudar”, o instante é a condição para superar a fixação em ideias “fora” da vida, em idealismos transcendentais que não tocam mais a existência (ZA, *O Convalescente*).

Em última instância, a imagem de Dioniso, o deus morrente e ressurgente, o deus que dissolve, dilui, fragmenta, desmembra, para reconstruir, recriar, presentifica-se mais uma vez na afirmação de Zaratustra de que “tudo se rompe, tudo é novamente ajeitado; eternamente constrói-se a mesma casa do ser”. Dioniso amplifica a concepção de que na eterna roda da existência a vida é resultado de forças em oposição, assim como enfatiza o fato de que a vida é perecível, apontando para as verdadeiras como interpretações passageiras, que tudo se destrói, mas para se edificar novamente, e assim “eternamente fiel a si mesmo permanece o anel do ser”, a todo momento edificando a “casa do ser” (ZA, *O Convalescente*).

Deve-se mencionar que ao Zaratustra anunciar que “em cada instante começa o ser; em redor de todo Aqui rola a esfera Ali. O centro está em toda parte”, o pensamento do Eterno Retorno desloca o centro do interior do sujeito reposicionando-o na própria vida, por “toda a parte”, rompendo assim com a ideia de que o mundo é mera representação subjetiva de um sujeito egocentrado (ZA, *O Convalescente*).

Em seu pensamento Jung também proporá um deslocamento de perspectiva de uma psicologia centrada no ego para uma psicologia que busca realizar o *Self*, a totalidade da psique, junção da dimensão consciente e inconsciente da personalidade humana. Há também em Nietzsche a compreensão de um Si mesmo que “domina e é também dominar do Eu”, associado ao Corpo e ao próprio dionisíaco (ZA, *Dos desprezadores do corpo*).

Considerações finais

O dionisíaco na obra de Nietzsche possui gradações de sentido e significado, alterando-se de uma certa apreensão a partir de um viés artístico pelo filósofo em sua juventude até um entendimento do dionisíaco como um *ethos*, isto é, um modo de ser que afirma os valores intrínsecos da vida. Apesar dessa mudança ainda assim nota-se que o dionisíaco representa sempre características básicas, como se possuísse um mesmo movimento essencial apesar das alterações em seu modo de aparecer. O dionisíaco é a representação simbólica do aspecto trágico da existência, apontando para um tipo de filosofia estética que abre espaço às emoções, ao *pathos* humano, sendo um modo de afirmação dos valores intrínsecos a vida, o fato de que a vida é perecível, passageira e vir-a-ser, exigindo assim um retorno à terra e aos aspectos imanentes da existência humana.

No primeiro período da obra do filósofo alemão o dionisíaco surgirá como uma categoria estética atrelada a uma visão artística do mundo. Apolo e Dioniso, expressões ou visões de mundo (*Weltanschauung*), oposições de estilo em luta, em oposição. Neste momento, notamos com maior clareza a presença direta da filosofia de Schopenhauer no pensamento de Nietzsche, até mesmo a presença de uma concepção próxima à Kant, na mesma medida em que o dionisíaco é visto como a “Vontade” helênica em oposição ao mundo fenomênico das formas, encarado aqui como próximo a concepção de *númen* kantiano. Conclui-se também que nesse momento ao aproximar-se de uma compreensão do dionisíaco enquanto próxima à noção de Vontade, então ele será apreendido também como força arrebatadora, impulso ou instinto natural que opõe-se ao impulso apolíneo sendo um dos pares de opostos do jogo de forças da vida.

Ora, o dionisíaco opõe-se ao apolíneo na medida em que opõe-se ao *principium individuationis*, ao evidenciar o aspecto trágico e imanente da existência, isto é, aquele âmago contraditório do existir. Neste momento de oposição o dionisíaco trará a luz os mistérios e segredos no interiores da bela forma apolínea, sendas tortuosas onde a luz apolínea não chega. É por essa razão que será tido pelos helênicos socráticos como um impulso destrutivo, algo a ser evitado e represado pelos bons costumes, a moral e a ideia de “bela forma” reinante na cultura apolínea, assim como a busca voraz por uma justificação última de todas as coisas. Portanto, a própria cultura grega antiga

é apolínea, já que o Deus Apolo está representado como um ideal nas artes e nos sonhos.

A oposição Apolo e Dioniso aparecerá em especial no domínio da arte. Se por um lado, Apolo é o Deus da aparência, do jogo de imagens, da forma, do Sol, da razão e do esclarecimento, sendo assim o reino de Apolo é o sonho paradisíaco e a pedra angular que sustenta as imagens dos deuses olímpicos, então sua arte será vista como a "cópia" da experiência imediata, um modo de idealização dessa última. Por outro lado, a arte dionisíaca é a expressão das profundezas trágicas da existência humana, sendo o homem dionisíaco sua própria argila. Na arte dionisíaca não é mais o mármore que será trabalhado, mas antes o homem que tralhará a si mesmo, tornando-se oleiro de seu próprio ser.

Já na filosofia posterior de Nietzsche o dionisíaco não partirá mais tão somente da concepção metafísica de um deus-artista embalado por fórmulas schopenhauerianas, tornando-se agora um *ethos*, uma ética de afirmação da vida. Em outras palavras, o dionisíaco manifesta-se agora como uma atitude que afirma os instintos, os valores inerentes à própria vida, em oposição as filosofias da negação da negação da vida como o racionalismo socrático, o niilismo da moral cristã e o idealismo platônico.

Neste momento, o dionisíaco torna-se uma fórmula radical de afirmação da vida, mais uma vez opondo-se a uma concepção pessimista, niilista e idealista da existência, sendo aqui a fórmula máxima de afirmação nascida da superabundância dos helênicos em busca do necessário declínio através de um dizer "sim" aos aspectos trágicos da vida, ao *pathos* humano, a ambiguidade e o mistério da existência, o dizer "sim" ao aspecto terreno, as lacunas e imperfeições da vida, reconhecendo assim o valor inerente à vida humana, isto é, seu aspecto imanente, suas mudanças, suas passagens e constante vir-a-ser.

O dionisíaco aparecerá em Jung tanto em suas obras completas, trabalhos que constituem a substância de sua psicologia analítica, quanto aparecerá também em sua biografia e Livro Vermelho (*Liber Novus*), sendo interpretado pelo psicólogo suíço a partir de uma chave de leitura simbólica como um arquétipo do inconsciente coletivo. Ora, na qualidade de um arquétipo o dionisíaco demonstra-se ser paradoxal e ambíguo, assim como todo símbolo, do grego *symbolon*, onde o prefixo *syn* indica união, junção e *ballein*, lançar, jogar, o dionisíaco parece ser uma junção de dois opostos, duas faces de uma mesma moeda.

Em primeiro lugar o dionisíaco insurge como símbolo da libido, do próprio inconsciente e dos complexos mais arcaicos da psique. Por outro lado, simboliza também uma experiência psicológica trágica, um processo inconsciente dissolutivo e destrutivo, que ao aproximar o homem de sua alma inconsciente, suas questões mais profundas e suas raízes, então o fará experimentar uma sensação de aniquilamento do *ego* e uma fragmentação de sua individualidade.

Em *Memórias* sua imagem, simbolizada a partir do cacho de uvas do brasão heráldico da família Jung, contrapõe a cruz azul e celeste, sugerindo aqui sua ligação simbólica ao elemento ctônico, a terra, a experiência vital e as emoções mais profundas. O dionisíaco aqui aponta mais uma vez para a experiência com as raízes da alma humana, com suas profundezas arquetípicas. Por outro lado, em relação a experiência do *ego* consciente simbolizará a dissolução do indivíduo na experiência coletiva, sendo associado ao deus Wotan da destruição e da embriaguez.

Além disso, encontraremos também em Jung a idealização de uma possível ética dionisíaca em cartas a Freud, sendo aqui uma ética que procuraria vivificar o sentido mítico/simbólico latente na cultura moderna e ocidental, como uma forma de restabelecer uma conexão do homem com seus instintos mais profundos. Uma ética dionisíaca propõe reinserir na dimensão do *ethos* humano suas forças instintivas, tendo como objetivo “fazer do culto e do mito sagrado o que eles eram outrora - um ébrio festival de alegria onde ao homem fora dado existir no *ethos* e na santidade animal” (FJC, pp. 347-348).

Em outros momentos o dionisíaco encontrará novos modos de apresentação na obra junguiana, em alguns momentos representado como um tipo de experiência originária e profunda do inconsciente coletivo, sendo ao mesmo tempo um tipo de experiência sublime, assim como uma experiência grotesca e terrível, por um lado uma experiência simbólica e criativa da alma, aquela força propulsora para a transformação dos conteúdos psíquicos e, por outro lado, uma vivência destrutiva e aniquiladora. Nas próprias palavras de Jung, a experiência dionisíaca “irrompe como uma manifestação cujos altos e baixos a intuição humana não pode sondar, ou como uma beleza que seria vão tentar apreender com palavras...” (OC 15, p. 91).

Em uma das obras do período tardio de sua produção *Psicologia e Alquimia* (OC 13) o dionisíaco será retratado como uma característica da própria alma humana, sendo ele, como a alma, feminino, múltiplo, fragmentário, plural de sentidos e significados. Sua disposição natural de romper e fragmentar o *principium*

individuationis relaciona-se diretamente com o caráter múltiplo da psique humana, sendo assim a experiência dionisíaca um caminho de aprofundamento para a alma, uma descida *ad ínferos* que retira o *ego* do ponto central para reintegrar a experiência humana às suas raízes arquetípicas.

Enquanto figura mitológica, Dioniso, o deus desmembrado pelos Titãs, fragmenta-se, despedaça-se, sendo o *telos* dionisíaco o declínio, a queda ao inconsciente, a descida (*katabasis*), enquanto condição para reintegração dos conteúdos arquetípicos do inconsciente coletivo. Neste sentido, a interpretação simbólica do mito de Dioniso aponta para o fato de que é ele a divindade que reconduz os homens às profundezas da alma humana.

Em última instância, será o personagem Zaratustra de Nietzsche a manifestação do dionisíaco *par excellence*, na mesma medida em que expressa as qualidades essenciais ao dionisíaco em sua filosofia, ao advertir aos homens para que retornem ao corpo, à terra, ao *pathos* e as emoções, ao dar ouvidos ao segredo que a vida lhe concedeu de que ela é constante superação de si mesma, como se a vida fosse constituída de forças em constante oposição.

Ora, ao reconhecer que a vida é constante oposição de forças e autossuperação, fragmentação, declínio e transformação, Zaratustra afirma a natureza dionisíaca da existência, natureza que será expressa em sua radicalidade através do seu pensamento mais abismal e originário, isto é, a concepção do eterno retorno de todas as coisas, de que a vida é um círculo, de que tudo retorna de novo, reafirmando assim o valor imanente da vida em seu caráter de ser aparência, passagem, vir-a-ser.

Em última análise, o dionisíaco é a própria afirmação dessa circularidade trágica da vida, daquela necessidade imanente de declinar para transformar-se, de mergulhar na embriaguez profunda e misteriosa de Dioniso para então retornar mais íntegro novamente a superfície. O dionisíaco é a própria expressão do *pathos humano*, assim como é a força arquetípica que induz o homem ao trágico, convidando-o para dar início a caminho do conhece-te a ti mesmo, isto é, para adentrar as profundezas da alma e tornar-se oleiro de si mesmo.

Referências

- BARRENECHEA, M. **Nietzsche: Corpo e Subjetividade**. Disponível em: <http://seer.unirio.br/opercevejoonline/article/view/1918>. Acesso em 02/02/2022.
- BISHOP, P. **The Dionysian Self: C. G. Jung's Reception of Friedrich Nietzsche**. Berlin; New York : de Gruyter, 1995.
- COLLI, G. **Escritos Sobre Nietzsche**. Lisboa, Relógio D'Água, 2000.
- DIAS, R. **A influência de Schopenhauer na filosofia da arte de Nietzsche em O nascimento da tragédia**. Cadernos Nietzsche 3, p. 07-21, 1997.
- DOMENICE, G. **Jung's Nietzsche: Zarathustra, The Red Book, and "Visionary" Works**. Switzerland, Palgrave Macmillan, 2019.
- HILLMAN, J. **Encarando os deuses**. São paulo: Cultrix/Pensamento, 1980.
- HILLMAN, J. **O Mito da Análise**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- HILLMAN, J. **O sonho e o mundo das trevas**. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.
- JULIÃO, J. N. **O Ensino da Superação em "Assim Falou Zaratustra"**. Campinas, SP: Universidade Estadual de Campinas, 2001.
- JUNG, C. G. A Função Transcendente. In: JUNG, C. G. **A natureza da psique** (OC, Vol. 8/2). 10. Edição. Petrópolis, Vozes, 2013, p. 13-38.
- JUNG, C. G. Anos de Estudo. In: JUNG, C. G. **Memórias, Sonhos e Reflexões**. Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 1986, p. 83-107.
- JUNG, C. G. As duas formas de pensamento. In: JUNG, C. G. **Símbolos da Transformação** (OC, Vol. 5). 9. Edição. Petrópolis, Vozes, 2013, p. 27-54.
- JUNG, C. G. **Jung's Seminar on Nietzsche's Zarathustra**. Abridged Edition. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1998.
- JUNG, C. G. **Letters, edited by Gerhard Adler and Aniela Jaffe**, 2 vols. London, Routledge, 1990.
- JUNG, C. G. **Memórias, Sonhos e Reflexões**. Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 1986.
- JUNG, C. G. **Nietzsche's Zarathustra: Notes of the Seminar given in 1934-1939**. Princeton University Press, 1988.
- JUNG, C. G. **O espírito na arte e na ciência** (OC, Vol 15). Petrópolis: Vozes, 2016.
- JUNG, C. G. **O método sintético ou construtivo**. In: JUNG, C. G. **Psicologia do Inconsciente** (OC, Vol. 7/1). Petrópolis, Vozes, 2013.
- JUNG, C. G. **Psicologia e alquimia** (OC, Vol. 12). Petropolis, RJ: Vozes, 2011.
- KERENYI, K. **A Mitologia dos Gregos: Vol. 1: a história dos deuses e dos homens**. Rio de Janeiro: Vozes, 2015.

- LEBRUN, G. Quem era Dioniso. In: **A filosofia e sua história**. São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- LÓPEZ-PEDRAZA, R. **Dioniso no Exílio**: sobre a repressão da emoção e do corpo. São Paulo: Paulus, 2002.
- LYRA, S. **Jung Leitor de Nietzsche: Acerca da "morte de Deus"**. Curitiba: Ichthys, 2012.
- McGUIRE, W. **A correspondência completa de Sigmund Freud e Carl G. Jung**. Rio de Janeiro: Imago, 1993.
- MONTEIRO, D. **Assim Falaram Nietzsche e Jung**. Curitiba: Editora Juruá, 2018.
- MÜLLER-LAUDER, W. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. São Paulo: Annablume, 1997
- NIETZSCHE, F. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012
- NIETZSCHE, F. **A Visão Dionisíaca do Mundo**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- NIETZSCHE, F. **Assim falou Zaratustra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- NIETZSCHE, F. **Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo**. São Paulo: Companhia das letras, 2006.
- NIETZSCHE, F. **Ecce homo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- NIETZSCHE, F. **Fragmentos Póstumos: Volumen II (1875-1882)**. Madrid, Tecnos, 2008.
- NIETZSCHE, F. **Fragmentos Póstumos: Volumen IV (1885-1889)**. Madrid, Tecnos, 2008.
- NIETZSCHE, F. **Genealogia da Moral: uma polêmica**. São Paulo: Companhia de bolso, 2018.
- NIETZSCHE, F. **KSA**. Disponível em> [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,10\[3\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,10[3]). Acesso em 27 nov. 2020.
- NIETZSCHE, F. **O Nascimento da Tragédia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- NIETZSCHE, F. **Obras Incompletas**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- ONATE, A. M. **O crepúsculo do sujeito em Nietzsche**. São Paulo: Editora Unijui, 2000.
- SCHOPENHAUER, A. **O Mundo como Vontade e Representação**. 1º tomo. Trad: Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.
- STEGMAIER, W. **O pessimismo dionisíaco de Nietzsche**: interpretação contextual do aforismo 370 d'A Gaia Ciência. Estudos Nietzsche, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 35-60, jan./jun. 2010.

