

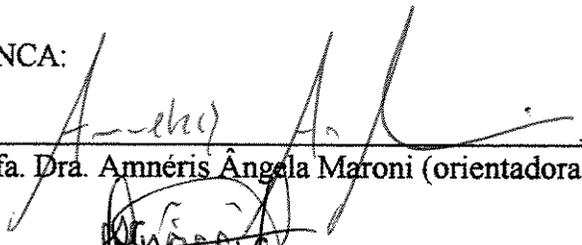
**Ulianov Reisdorfer**

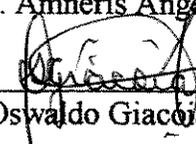
## **Um Momento Perigoso: Jung e o Nazismo**

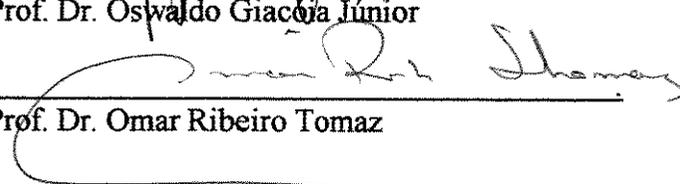
Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Ciência Política do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação da Profa. Dra. Amnérís Ângela Maroni.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 06/08/2003.

BANCA:

  
\_\_\_\_\_  
Profa. Dra. Amnérís Ângela Maroni (orientadora)

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Oswaldo Giacóia Júnior

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Omar Ribeiro Tomaz

Agosto / 2003

**UNICAMP**  
BIBLIOTECA CENTRAL  
SEÇÃO CIRCULANTE

UNIDADE	BC
Nº CHAMADA	710-unicamp
	R.277m
V	EX
TOMBO BC	55970
PROC.	16/241/3
C	<input type="checkbox"/>
D	<input checked="" type="checkbox"/>
PRECO	R\$11,00
DATA	08/10/03
Nº CPD	

CM00190406-B

bib id 302182

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

**R277m**      **Reisdorfer, Ulianov**  
**Um momento perigoso : Jung e o nazismo / Ulianov Reisdorfer**  
**- Campinas, SP : [s.n.], 2003.**

**Orientador: Amnéris Ângela Maroni.**  
**Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de**  
**Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Jung, C. G. (Carl Gustav), 1875-1961. 2. Nazismo.**  
**I. Maroni, Amnéris Ângela. II. Universidade Estadual de**  
**Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.**

## RESUMO

O envolvimento de Jung com o Nazismo na década de 30 é um tema que não encontra respostas definitivas. Numa tentativa de interpretação desta relação, no que diz respeito aos aspectos teóricos da psicologia junguiana, procuraremos analisar uma possível conexão teórica entre a psicologia analítica e a ideologia nazista. Para tal fim, analisaremos o que acreditamos ser uma dupla filiação filosófica dos aspectos da psicologia junguiana que se referem à relação entre indivíduo e sociedade: filiam-se por um lado aos filósofos românticos alemães, e por outro lado a Nietzsche. Cremos que uma análise desta relação nos fornecerá elementos suficientes para compararmos teoricamente Jung e a ideologia nazista.

A relação orgânica entre indivíduo e comunidade presente na teoria psicológica de Jung (expressa em idéias como “participação mística”, libido familiar e relação mente-corpo-terra) constitui-se em um traço romântico de seu pensamento; mas acreditamos que esta tendência, que poderia vinculá-lo, de certa forma, ao Nazismo, é contrabalançada por uma tendência ainda mais forte de diferenciação do indivíduo em relação ao todo social (seja família, nação, Estado, povo, etc.), a qual manifesta-se por meio de um processo de autodesenvolvimento e auto-educação denominado processo de individuação (e aqui Jung recebe influências de Nietzsche).

UNICAMP  
BIBLIOTECA CENTRAL  
SEÇÃO CIRCULANTE

## ABSTRACT

Jung's involvement with the Nazism in the Thirties is a theme that doesn't find conclusive answers. In an attempt to interpret this relation, concerning the theoretical aspects of the jungian psychology, we will try to analyze a possible theoretical connection between the analytical psychology and the Nazi ideology. For such an end, we are going to analyze what was believed to be a double philosophical filiations of the jungian psychology aspects which make reference to the relationship between individual and society: both join the German romantic philosophers at one hand, and to Nietzsche on the other. We believe an analysis of this relationship will supply us with enough elements to compare theoretically the jungian psychology and the Nazi ideology.

The organic relationship between individual and community presents in Jung's psychological theory (expressed in ideas as "mystic participation", family libido and relationship mind-body-earth) is a romantic line of his thought; but we believe that this tendency, that could link him, in a certain way, to the Nazism, is counterbalanced by a tendency still stronger of the individual's differentiation in relation to the social whole (family, nation, State, people, etc.), which is shown as a self development and self educational process called individuation process (and at this point Jung is influenced by Nietzsche).

UNICAMP  
BIBLIOTECA CENTRAL  
SEÇÃO CIRCULANTE

**Para minha mãe**

## **Agradecimentos**

Agradeço aos meus pais pela educação que me proporcionaram. Seus carinhos e cuidados formaram a base sobre a qual todo o meu desenvolvimento pessoal pôde se processar.

Agradeço à professora. Amnérís Maroni pela orientação e amizade. Sua dedicação aos meus estudos sobre psicologia analítica, desde o projeto de Iniciação Científica, foi de fundamental importância para a realização deste trabalho.

Agradeço aos professores Oswaldo Giacóia Júnior e Valeriano Mendes Ferreira Costa pelas observações e correções da dissertação realizadas no Exame de Qualificação. Seus conselhos me ajudaram a delimitar melhor o objeto de estudo e a formar a “espinha dorsal” do texto, tornando-o mais coerente. Agradeço ao professor Omar Ribeiro Tomaz por aceitar prontamente o meu convite para participar da banca, mesmo sem nunca ter tomado contato com meu trabalho anteriormente.

Por fim, agradeço à FAPESP, que vem financiando minhas pesquisas desde meu trabalho de Iniciação Científica. Sem o precioso auxílio da instituição o presente trabalho jamais seria realizado.

## Abreviaturas

CW	C. G. Jung, The Collected Works, traduzido para o inglês por R. F. C. Hull, editado por H. Read, M. Fordham, G. Adler, W. McGuire, Bollingen Series XX, vols. 1-20 (Princeton: Princeton University Press e Londres: Routledge & Kegan Paul, 1953ss.), parágrafos numerados.*
CW 4	Freud e a Psicanálise
CW 5	Símbolos da Transformação (Análise dos prelúdios de uma esquizofrenia)
CW 6	Tipos Psicológicos
CW 7	Estudos sobre Psicologia Analítica
CW 8	A Dinâmica do Inconsciente
CW 9, II	Aion – Estudos sobre o simbolismo do Si-mesmo
CW 10	Civilização em Transição
CW 15	O Espírito na Arte e na Ciência
CW 16	A Prática da Psicoterapia
CW 17	O Desenvolvimento da Personalidade
CW 18	Vida Simbólica (Escritos diversos)

---

\* Serão especificados em notas e referências bibliográficas os artigos inseridos nos volumes acima relacionados. Os artigos citados serão seguidos do nº do parágrafo [pr.]: (CW.....,pr.....).

# Índice

Introdução – Lançando Olhares para a Pessoa e a Obra de Jung .....	15
Abertura – Individualismo <i>versus</i> Holismo: no debate moderno .....	25
<b>Capítulo 1 – Diferenças Necessárias: ideologia nacional-socialista, Hitler e o pensamento <i>völkisch</i> .....</b>	<b>35</b>
Nazismo e hitlerismo .....	37
Hitler e o princípio de liderança .....	44
Hitler ideólogo .....	48
Holismo e individualismo na ideologia nazista .....	50
Ideologia nazista e soberania nacional .....	54
Ideologia nazista e domínio mundial .....	56
Totalitarismo e indivíduo .....	62
Hitler e o pensamento <i>völkisch</i> .....	64
<b>Capítulo 2 – Jung e o Romantismo Alemão: C. G. Carus, F. W. J. Schelling, Eduard von Hartmann .....</b>	<b>73</b>
Jung e romantismo .....	75
Romantismo e nazismo .....	89
<b>Capítulo 3 – Jung e Nietzsche .....</b>	<b>99</b>
Natureza e antinatureza .....	103
Nietzsche como pensador político .....	112
<i>Bildung</i> como autodesenvolvimento .....	119
Nietzsche e o individualismo liberal .....	122
Jung e Nietzsche .....	125
<b>Capítulo 4 – Comparação Teórica .....</b>	<b>135</b>
Jung e a psicologia das nações .....	135

Jung e o princípio de liderança .....	137
A formação da personalidade .....	142
Concepção de individualidade .....	145
Individualidade e relações sociais .....	154
Natureza <i>versus</i> Natureza .....	163
O antiromantismo de Jung .....	169
<b>Conclusão</b> .....	179
<b>Bibliografia</b> .....	183

## INTRODUÇÃO:

### LANÇANDO OLHARES PARA A PESSOA E A OBRA DE JUNG

Ao relacionarmos Jung e teoria política é quase inevitável tratarmos de sua relação com o nazismo na década de 30. Questão fundamental para que possamos dar o devido valor às contribuições deste autor no âmbito da psicologia do inconsciente, pois, como observa Andrew Samuels, as acusações de colaboração com os nazistas e o anti-semitismo, ambas negadas por Jung, atuam como pré-julgamentos que impedem de antemão uma compreensão positiva de suas idéias, fazendo com “que a psicanálise e outras disciplinas intelectuais continuem a ignorar a natureza pioneira das contribuições de Jung e, portanto, a obra dos psicólogos analíticos pós-junguianos”<sup>1</sup>. As acusações referem-se tanto às suas ações em relação ao regime nazista quanto às formulações teóricas que o abonassem, podendo ser classificadas como práticas de oportunismo, simpatia política e/ou teórica ou colaboração com os nazistas. Alguns autores trataram recentemente (década de 90) da relação de Jung com o nazismo, fornecendo diferentes interpretações para este acontecimento. Falaremos rapidamente de três destas interpretações, elaboradas por Andrew Samuels, Frank McLynn e Richard Noll.

O psicólogo junguiano judeu Andrew Samuels, em seu livro *A Psique Política*, procura não analisar a questão segundo a psicologia pessoal de Jung, atendo-se aos aspectos teóricos que poderiam relacioná-lo ao nazismo. O autor se pergunta: “(...) há algo na estrutura fundamental do pensamento de Jung sobre os judeus, em seu cerne ou essência,

---

<sup>1</sup> SAMUELS, Andrew. “Jung, anti-semitismo e os nazistas” in: *A Psique Política*, Rio de Janeiro, Imago, 1994, p. 327.

que torne o anti-semitismo inevitável”<sup>2</sup>, levando-o a aproximar-se perigosamente da mesma moldura ideológica nazista anti-semita? A resposta do autor é afirmativa. Samuels nos diz que a tentativa de Jung de elaborar uma psicologia das nações com base em diferenças psicológicas inatas entre as mesmas tornou-o um psicólogo que emprestou sua autoridade ao nacionalismo, e mais especificamente ao nacional-socialismo. A diferença entre psicologia judaica e psicologia ariana endossaria certas afirmações de Hitler em relação ao mesmo tema: “Há um inquietante eco de Hitler na concepção de Jung de que cada nação tem uma psicologia nacional própria, diferente e identificável que é, de alguma misteriosa maneira, um fator inato”<sup>3</sup>. Além disso, o lugar dos judeus na “ecologia mental” de Jung ocupa posição similar ao lugar dos judeus elaborado por Hitler. No pensamento de Hitler, segundo Samuels, os judeus representam um movimento internacional (capitalismo internacional e comunismo internacional) que procura dominar o mundo por meio de uma desnacionalização dos Estados existentes, impondo um caráter homogêneo “judeu” neles, ameaçando a luta saudável das diferentes nações pelo domínio do mundo. Similarmente, Jung identifica os judeus como um grupo (psicanálise freudiana) que promove uma corrente de desnacionalização psicológica, nivelando todas as diferenças psicológicas nacionais. O que Jung expressa em termos psicológicos, Hitler expressa em termos econômicos e políticos. Mas esta aproximação não faz de Jung um colaborador ou simpatizante nazista; segundo Samuels, “(...) o equívoco de Jung foi expandir seu papel de psicólogo a um ponto em que ele poderia parecer estar considerando a nação como um fato exclusivamente

---

<sup>2</sup> Ibidem, p. 326.

<sup>3</sup> Ibidem, p. 356.

psicológico (...)”<sup>4</sup>. Este reducionismo psicológico relacionaria perigosamente Jung ao nazismo.

Além dessas expressões teóricas, as ações de Jung como presidente da Sociedade Médica Geral para Psicoterapia e como editor do *Zentralblatt für Psychotherapie*, a publicação científica da Sociedade, geraram suspeitas de simpatia e colaboracionismo com o regime nazista. A publicação de ensaios e editoriais de Jung contendo generalizações inquietantes sobre a psicologia judaica poderia ser mal-interpretada como apoio à ideologia racial nazista, assim como a passividade de Jung em relação à publicação de artigos de outros autores com conteúdo claramente anti-semita e pró-nazista. Samuels relaciona estas atitudes com a questão do desenvolvimento da psicologia analítica na Alemanha e a liderança de Jung neste processo: “(...) Freud escrevera uma vez a Jung, dizendo que a psicanálise nunca encontraria seu verdadeiro *status* até que fosse aceita na Alemanha. A conquista da Alemanha era a meta do conquistador psicanalítico. A História, e Hitler, puseram esta meta ao alcance de Jung (...)”<sup>5</sup>. Jung teria agido como um oportunista, aproveitando a situação política para fortalecer a psicologia analítica na Alemanha.

Frank McLynn, na mais recente biografia escrita sobre Jung<sup>6</sup>, parece absolver Jung em relação a um possível envolvimento teórico com a ideologia nazista anti-semita. O autor observa que, de um ponto de vista teórico, Jung apresenta uma apreciação negativa dos regimes totalitários. A ênfase de Jung na autonomia individual e na influência opressora da individualidade por parte das grandes organizações coletivas e Estados se contrapõe diretamente a uma possível simpatia teórica pelo regime nazista. O Estado seria o representante contemporâneo da indesejável sociedade de massas, contribuindo para a

---

<sup>4</sup> Ibidem, p. 352.

<sup>5</sup> Ibidem, p. 336.

<sup>6</sup> McLynn, Frank. *Carl Gustav Jung: uma biografia*, Rio de Janeiro, Record, 1998.

formação do homem massificado e projeção dos arquétipos do inconsciente coletivo. Para Jung, segundo McLynn: “O homem massificado era perigoso por não pensar, por seu conformismo e uniformidade, e sobretudo por abdicar da personalidade, permitindo aos demônios que jaziam adormecidos em todo ser humano vir à tona”<sup>7</sup>. O fato de Jung atacar diretamente apenas o regime totalitário comunista, sendo condescendente com o nazismo e o fascismo italiano, explica-se pelas opiniões políticas direitistas do mesmo (sendo anticomunista ferrenho) e pelo fato destes regimes representarem um baluarte contra o “bolchevismo ateu”. Neste sentido, Jung era antes anticomunista do que pró-nazista. Outro fator que, segundo McLynn, acarreta certo interesse de Jung em relação ao nazismo seria o fato deste comprovar certos aspectos da teoria psicológica do mesmo (notadamente aqueles referentes ao irrompimento de arquétipos do inconsciente coletivo na vida dos povos e nações); foi sob este ângulo que Jung teria analisado o fenômeno político e social do nazismo, como o despertar do arquétipo Wotan presente no inconsciente alemão. “De fato, Jung escreveu em termos triunfalistas sobre a ascensão de Wotan emanando do inconsciente, imaginando que sua teoria estava ampla e profundamente confirmada por Hitler e pelo nazismo, o que justificava a defesa dos arquétipos contra todos os cétricos e desdenhosos”<sup>8</sup>.

Mas, se do ponto de vista teórico, contrariamente ao que diz Samuels, Jung pode ser considerado seguramente antinazista, o mesmo não se pode dizer de suas ações em relação aos judeus. Aqui, segundo McLynn, as atitudes de Jung são no mínimo ambíguas e imprudentes. A resposta para seu comportamento aproxima-se daquela fornecida por Samuels: Jung visava a conquista da Alemanha pela psicologia analítica. Mas McLynn

---

<sup>7</sup> Ibidem, p. 369.

<sup>8</sup> Ibidem, p. 376.

apresenta um aspecto complementar, referente à psicologia pessoal de Jung (fator este não analisado por Samuels). Jung ainda não havia se recuperado do rompimento desastroso com Freud, nutrindo um ódio secreto contra este. Identificando a psicologia judaica com a psicologia freudiana, diz “judaico”, querendo dizer “Freud”. “Apesar de não ser realmente anti-semita, permitiu que o ódio a Freud envenenasse sua mente, contaminando suas concepções (...)”<sup>9</sup>. A imprudência de Jung se deve ao fato de focar a psicologia judaica durante os anos 30, na mesma época em que os nazistas levantavam a “questão judaica”. Em suma, a resposta mais geral para a postura de Jung em relação ao nazismo nos anos 30 relaciona-se com um perigoso oportunismo, utilizando o momento político para depreciar a psicanálise freudiana e favorecer a hegemonia da psicologia analítica na Alemanha.

Por fim, o psicólogo junguiano Richard Noll procura estabelecer uma ligação teórica e pessoal mais profunda e ampla de Jung com a ideologia nazista<sup>10</sup>, diferindo de Samuels (que estabelece uma ligação teórica referente a um aspecto restrito da psicologia junguiana: a psicologia das nações) e McLynn (que não estabelece ligações teóricas entre Jung e a ideologia nazista). Noll pretende analisar Jung no contexto histórico e ideológico do fim do século XIX e início do século XX; o período *fin de siècle* (fim de século) seria uma época de agitação e conflito de gerações, propícia ao desmoronamento de velhas atitudes e concepções de mundo e o surgimento de novas. Havia um clima de “renovação” cultural, política, física e espiritual, e Jung, influenciado por este clima, elabora um culto-mistério de renovação espiritual e transformação da personalidade, prometendo aos iniciados a revitalização através do contato com o estrato pré-cristão e pagão do inconsciente. Este culto seria essencialmente anticristão e portador de uma ideologia

---

<sup>9</sup> Ibidem, p. 382.

<sup>10</sup> NOLL, Richard. *O Culto de Jung: Origens de um movimento carismático*, São Paulo, Editora Ática, 1996.

*völkisch*, contendo também elementos de uma aristocracia nietzschiana pseudolibertária; segundo Noll, estes fatores (nietzschianismo e misticismo *völkisch*) aproximam a psicologia junguiana e o nacional-socialismo.

Este autor descreve o movimento *völkisch* como grupos nacionalistas que estavam unidos por uma identidade étnica e cultural comum e queriam o retorno político e cultural a um passado idealizado, na Alemanha estando associado à valorização do mito e da simbologia germânica de supostos ancestrais arianos. Características comuns de todos estes movimentos *völkisch* seriam: repúdio ao cristianismo, em favor de uma ligação mística do *Volk* com os antigos povos arianos; culto da natureza; estudo das raízes de símbolos ocultistas; a preferência à intuição sobre o juízo racional; técnicas para vivenciar Deus diretamente; anti-semitismo — todos elementos presentes, segundo o autor, nas concepções teóricas de Jung. Para Noll, um fator fundamental para a compreensão do pensamento e da personalidade de Jung diz respeito à identificação orgulhosa deste (cultural e biologicamente) com suas raízes germânicas: “Como se evidencia nos escritos e cartas dos primeiros sessenta anos da vida de Jung, ele indubitavelmente se sentia parte da comunidade do *Volk* germânico (...)”<sup>11</sup>. Idéias como “participação mística”, libido familiar e relação entre psique-corpo-terra, todas evocando uma ligação orgânica do homem com seu entorno social e físico numa acepção romântica, seriam subprodutos desta identificação do autor com o *Volk*, derivados do misticismo *völkisch*. O culto de Jung seria, então, uma promessa de renascimento para o *Volk* germânico, possível apenas para os arianos. A psicologia junguiana seria a face espiritualizada do movimento político nazista. Com relação ao nietzscheanismo da psicologia junguiana, Noll sugere uma aproximação do homem individuado de Jung com o *Übermensch* (além-do-homem) de Nietzsche, ambos se

---

<sup>11</sup> Ibidem, p. 24.

constituindo numa elite espiritual que almeja o poder político e “(...) um retorno a uma comunidade dionisíaca irracional e orgânica (...)”<sup>12</sup>; Jung e Nietzsche, neste sentido, expressariam o domínio espiritual (e político) de uma “raça de senhores” (arianos, supostamente).

Quanto às acusações de oportunismo e ações ambíguas em relação ao regime nazista, como expressões de um interesse no desenvolvimento da psicologia analítica na Alemanha, podemos considerá-las dotadas de algum fundamento. Mas quanto às acusações de simpatia ou relação teórica entre a psicologia junguiana e a ideologia nazista, e aqui começam a se delinear os objetivos deste trabalho, acreditamos que são imprudentes e baseiam-se em uma falsa interpretação das idéias de Jung no que se refere à dialética entre indivíduo e coletividade. Este trabalho se propõe, neste sentido, a interpretar a teoria junguiana (especificamente os aspectos referentes à relação indivíduo/sociedade) como uma proposta de desenvolvimento do indivíduo em sua totalidade (singular) em detrimento de uma união orgânica do mesmo a um corpo coletivo (seja nação, família, povo, tribo, etc.). Seguimos aqui a sugestão de Amnérís Maroni sobre o mesmo tema, identificando na relação indivíduo/sociedade elaborada por Jung uma dupla filiação filosófica: de um lado à filosofia romântica alemã do século XIX, e de outro à filosofia de Nietzsche. “Jung recebe, pois, influência dos românticos e de Nietzsche. Inscreveu no centro de suas preocupações, à maneira romântica, as antinomias indivíduo/sociedade, homem/espécie. Recusava, porém, o ideal de domesticação que a assimilação do indivíduo à espécie, à sociedade pressupõe. É possível, então, perscrutar a influência de Nietzsche nessa questão”<sup>13</sup>. O estudo desta dupla

---

<sup>12</sup> *ibidem*, p. 285.

<sup>13</sup> MARONI, Amnérís. *Jung: individuação e coletividade*, São Paulo, Moderna, 1998, p.56.

filiação filosófica nos permitirá abordar a possibilidade de relação teórica da psicologia junguiana com a ideologia nazista.

O caráter puramente teórico da pesquisa exige um esclarecimento metodológico fundamental. Analisaremos uma possível relação teórica entre a psicologia junguiana e a ideologia nazista, não nos cabendo discutir se houve algum envolvimento prático e pessoal de Jung com o regime nazista. Neste sentido, concentraremos nossa atenção em seus estudos teóricos, utilizando dados pessoais de sua vida apenas de forma secundária. A abordagem teórica nos coloca diante de um procedimento inevitável, principalmente por se tratar de uma teoria complexa como a de Jung: toda tentativa de elaboração teórica não passa de uma interpretação dos fatos, e este é um limite que não podemos ultrapassar. Não pretendemos, portanto, estabelecer uma resposta definitiva para a questão da relação entre Jung e o nazismo, constituindo assim uma verdade sobre este tema. Principalmente no que se refere à teoria psicológica de Jung, que muitas vezes apresenta enorme complexidade, elaborações confusas e mesmo contraditórias, o que a torna altamente propícia a inúmeras interpretações e perspectivas de análise.

Primeiramente, faremos uma breve abertura para a exposição da relação entre indivíduo e sociedade no pensamento ocidental moderno. Visto que abordaremos uma possível conexão entre ideologia nazista e psicologia analítica por meio dessa relação, acreditamos ser adequado fornecer um breve esboço do assunto. Poderemos observar, deste modo, o desenvolvimento histórico da questão, culminando na oposição entre individualismo e holismo. Esta exposição nos possibilitará compreender a sentido histórico-cultural da psicologia junguiana, ponto de encontro entre o holismo romântico e a valorização do indivíduo. No Capítulo 1 faremos a exposição da ideologia nazista, abordando elementos que nos serão úteis para a comparação final entre a mesma e a

psicologia analítica. Mais especificamente, abordaremos a relação entre indivíduo e sociedade na perspectiva totalitária, assim como faremos as diferenciações necessárias entre hitlerismo, nacional-socialismo e pensamento *völkisch*. No Capítulo 2 observaremos a influência romântica sofrida por Jung, indicando a origem do holismo presente em seu pensamento. Também faremos uma breve exposição da controvertida relação entre romantismo e nazismo. No Capítulo 3 abordaremos a outra perspectiva filosófica (Nietzsche) que influenciou a visão junguiana da relação entre indivíduo e sociedade, perspectiva esta que contrabalança e supera a tendência holista da psicologia analítica. Por fim, no Capítulo 4 faremos a comparação teórica entre a psicologia junguiana e a ideologia nazista. Somente aqui serão compreendidos o alcance e o significado dos elementos apenas enunciados nos capítulos anteriores. Abordaremos com vagar a relação entre indivíduo e sociedade no pensamento de Jung, visando entender o sentido do holismo (romântico) e da valorização do indivíduo (Nietzsche) na perspectiva junguiana. Concluiremos retomando os fios da pesquisa e a pergunta que lhe deu origem.



## ABERTURA:

### INDIVIDUALISMO *VERSUS* HOLISMO: NO DEBATE MODERNO

O antropólogo Louis Dumont define o “individualismo” como o valor fundamental das sociedades modernas<sup>14</sup>. Podemos, neste sentido, estabelecer como traço essencial da modernidade o surgimento e desenvolvimento de uma certa concepção de indivíduo, contraposta a uma visão tradicional do mesmo. Dumont nos fornece as causas para esta contraposição entre uma noção moderna e uma noção tradicional de indivíduo: referem-se a uma disposição (fomentada pelo cristianismo) de contraposição do indivíduo em relação ao todo social a que pertence, o que Dumont denomina de “indivíduo-fora-do-mundo”. Este movimento de separação do indivíduo em relação ao meio social a que pertence diz respeito, segundo este autor, ao processo de transição de uma sociedade “holista” para uma sociedade “individualista”. A sociedade holista pode ser definida pelo conceito de *universitas*, isto é, “(...) do corpo social como um todo em que os homens vivos nada mais são do que as partes”<sup>15</sup>, fazendo parte de uma unidade orgânica e submetidos aos valores do grupo (possuem vontade e liberdade limitadas, não autônomas). Por outro lado, a sociedade individualista se desenvolve como expressão do conceito de *societas*, este se referindo a uma associação pura e simples (evoca a idéia de um contrato pelo qual os indivíduos componentes se “associaram” numa sociedade, implicando em um sujeito preexistente ao meio social, dotado de uma vontade livre e autônoma).

Esta tendência de se considerar o surgimento do indivíduo moderno como expressão de um desligamento deste em relação ao todo social de que faz parte também pode ser

---

<sup>14</sup> DUMONT, Louis. *O Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, Rio de Janeiro, Rocco, 1985.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 76.

observada nas obras do historiador suíço Jacob Burckhardt. Para este autor o indivíduo moderno surge pela primeira vez no Renascimento<sup>16</sup>, como resultado de condições políticas e sociais da Itália do século XIII e XIV. De modo geral, segundo Burckhardt, o homem, antes do Renascimento, “(...) só estava consciente de si próprio como membro de uma raça, de um povo, de um partido, de uma família ou corporação — somente através de uma categoria geral”<sup>17</sup>. O desenvolvimento do indivíduo se dará por meio de um desligamento deste em relação às tradições e regras coletivas. O Renascimento pode ser identificado como um primeiro momento de constituição de uma consciência da individualidade. Agnes Heller, em seu livro *O Homem do Renascimento*<sup>18</sup>, retrata muito bem a atmosfera social e ideológica em que vivia o homem renascentista. Com o Renascimento surge um conceito dinâmico do homem (este possui inúmeras possibilidades de transformação de si próprio, da sociedade e da natureza; sua liberdade ultrapassa os condicionamentos da natureza e da submissão a um Deus metafísico que tudo determina), em oposição a um conceito estático presente na antiguidade (a potencialidade do ser humano era limitada tanto na vida social como na vida individual, o mesmo fazendo parte de uma hierarquia social predeterminada). A ênfase na liberdade individual em relação ao meio coletivo e natural produziu o culto do homem que possui um poder ilimitado de autocriação e transformação da natureza e da sociedade — o homem cria a sua própria vida e o seu próprio mundo. Enfim, o homem cria uma “segunda natureza”, emancipada em relação a uma primeira, a qual tolhe a sua liberdade e capacidade de transformação. Este conceito dinâmico do homem é acompanhado por um processo de secularização. A consciência do poder autocriativo do

---

<sup>16</sup> BURCKHARDT, Jacob. *A Cultura do Renascimento na Itália (Um Ensaio)*, São Paulo, Companhia das Letras, 1991.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>18</sup> HELLER, Agnes. *O Homem do Renascimento*, Lisboa, Ed. Assírio & Alvim, 1969.

homem leva-o a adotar formas ativas de atuação no mundo e transformação do mesmo (social ou natural). Os Deuses não mais intervêm nos assuntos do mundo; os homens são cada vez mais responsáveis pelas suas ações e pelo destino de suas vidas (desaparecimento da crença na providência divina). Neste sentido, uma ética de afastamento do mundo (como a pregada pela Igreja na Idade Média: o homem deveria suportar os sofrimentos do mundo para obter uma vida plena somente após a morte; a passividade frente às determinações divinas era considerada uma virtude dos santos e dos escolhidos por Deus) deixa de existir.

Como movimento complementar ao Renascimento, no sentido de ser um fenômeno responsável pela proliferação desta consciência do homem enquanto indivíduo que cria a si próprio, as grandes navegações do século XV também têm grande importância para a formação da concepção moderna do indivíduo<sup>19</sup>. Esta significativa importância das grandes navegações está vinculada ao desenvolvimento do comércio, o qual se intensifica com o início das mesmas. Esta proliferação de relações comerciais com outros povos propicia um contato crescente com culturas e formas de pensamento diversificadas, criando classes de homens “cosmopolitas”, imbuídos de um espírito empreendedor. Forma-se, neste sentido, um movimento de desvinculação do homem a uma cultura específica, uma ampliação dos horizontes mentais em relação a um modo de vida provinciano, ligado a tradições quase imutáveis. As experiências podem ser encaradas como uma aquisição individual, não estando ligadas a um corpo coletivo que determina e limita demasiadamente a existência destas. O indivíduo em grande parte não será mais visto como uma “peça” orgânica de um mecanismo coletivo, a sua identidade não estará necessariamente referida a uma identidade grupal, e sim a uma identidade singular formada a partir de experiências individuais. É

---

<sup>19</sup> FIGUEIREDO, Luís Cláudio Mendonça. *A Invenção do Psicológico: quatro séculos de subjetivação (1500 - 1900)*, São Paulo, Educ/Escuta, 1992.

claro que este movimento não ocorreu de um momento para outro e nem adquiriu um alcance total em relação aos modos de vida dos diversos grupos e culturas inseridos neste. Mas podemos afirmar que esta tendência influenciou definitivamente a formação do conceito de indivíduo no pensamento ocidental moderno.

No plano social e político podemos observar o desenvolvimento de formas de organização e pensamento que têm como base ideológica o individualismo. O surgimento do Direito Natural moderno rompe com a visão clássica do Direito Natural, enfatizando a origem individual do direito dos cidadãos. Segundo Dumont: “Para os antigos — à exceção dos estóicos — o homem é um ser social, a natureza é uma ordem, e o que se pode vislumbrar, para além das convenções de cada *polis*, como constituindo a base ideal ou natural do direito, é uma ordem social em conformidade com a natureza. Para os modernos, sob influência do individualismo cristão e estóico, aquilo a que se chama direito natural não trata de seres sociais mas de indivíduos (...) Daí resulta que, na concepção dos juristas, em primeiro lugar, os princípios fundamentais da constituição do Estado (e da sociedade) devem ser extraídos das propriedades e qualidades inerentes ao homem, considerado como um ser autônomo, independente de todo e qualquer vínculo social ou político”<sup>20</sup>. Concebe-se um estado de natureza (composto de indivíduos isolados) que antecede a vida social e política, base dos pensadores contratualistas (Hobbes, Rousseau, Locke).

Mas é com o desenvolvimento do pensamento político liberal nos séculos XVII, XVIII e XIX que podemos identificar a consolidação do individualismo como princípio de organização econômica e política. John Locke concebe um indivíduo naturalmente racional,

---

<sup>20</sup> DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, Rio de Janeiro, Rocco, 1985, p. 87.

no qual o interesse próprio é um princípio de racionalidade e promotor da vida social. O Estado é concebido como uma garantia das leis, dos deveres e dos direitos naturais de cada indivíduo (direito à vida, à liberdade, à propriedade); não cabe ao Estado intervir e administrar a vida particular dos indivíduos, devendo-se estabelecer instrumentos de controle para limitar o alcance dos poderes do mesmo (divisão de poderes — Executivo, Legislativo e Federativo —, por exemplo). O pensamento político liberal criou o terreno favorável para o pleno desenvolvimento de uma sociedade individualista e atomizada, em que os agentes econômicos se encontravam e se deixavam articular uns com os outros nos espaços livres dos mercados. O individualismo aparece aqui como um elemento ideológico que se relaciona com o aumento do poder econômico da burguesia comercial e a sua reivindicação por uma representação política que propicie a manutenção deste poder. Podemos notar claramente esta relação ao observarmos as idéias de um pensador político liberal como Benjamin Constant. Constant vincula a liberdade exigida pelos cidadãos modernos à constituição de uma esfera privada que corresponda às necessidades e desejos destes cidadãos, liberdade esta contraposta à liberdade dos povos antigos (vinculada ao campo da participação em uma esfera pública). Esta liberdade moderna proporcionaria o desenvolvimento de um indivíduo não controlado por uma esfera pública, não estando sujeito a uma ordem coletiva que determina minuciosamente seus valores e ações. Pode-se dizer que esta formulação de uma liberdade individual que condiz com os desejos e aspirações dos indivíduos modernos está diretamente ligada ao desenvolvimento do comércio, fato este ressaltado pelo próprio Constant. Segundo este pensador, o desenvolvimento do comércio propicia a cada indivíduo oportunidades de satisfação de suas necessidades e desejos sem a participação da autoridade. Há uma apologia da

realização de empreendimentos individuais, empreendimentos que forneçam aos indivíduos meios para a obtenção de sua felicidade individual. A intervenção da autoridade é vista como sendo incômoda e não vantajosa para o máximo desenvolvimento e eficácia dos empreendimentos comerciais. A própria garantia de participação dos cidadãos na esfera pública deve conceder preferência a uma liberdade privada, não interferindo e prejudicando os empreendimentos econômicos de cada cidadão. É neste sentido que Constant concebe o sistema representativo como o mais propício para a satisfação das exigências de uma preponderância da esfera privada na vida de todo indivíduo. Nas palavras do autor: “O sistema representativo não é mais que a organização com a ajuda da qual uma nação confia a alguns indivíduos o que ela não pode ou não quer fazer. Os pobres fazem eles mesmos os seus negócios, os homens ricos contratam administradores. É a história das nações antigas e das nações modernas. O sistema representativo é uma procuração dada a um certo número de homens pela massa do povo que deseja ter seus interesses defendidos e não tem, no entanto, tempo para defendê-los sozinho”<sup>21</sup>.

A construção do *status* de cidadania nos séculos XVII e XVIII é profundamente influenciada pelo individualismo burguês. Segundo T. H. Marshall<sup>22</sup>, o desenvolvimento do *status* de cidadania na Inglaterra (séculos XVII e XVIII) esteve associado essencialmente aos direitos civis (direitos necessários à liberdade individual — liberdade de ir e vir, liberdade de imprensa, pensamento e fé, o direito à propriedade e de concluir contratos válidos). Os direitos civis eram indispensáveis a uma economia de mercado competitivo. “Davam a cada homem, como parte de seu *status* individual, o poder de participar, como

---

<sup>21</sup> CONSTANT, Benjamin. “Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos”, in: *Filosofia Política*, L&PM, 1985, p.23.

<sup>22</sup> MARSHALL, T. H. *Cidadania, Classe Social e Status*, Rio de Janeiro, Zahar, 1967.

uma unidade independente, na concorrência econômica(...)»<sup>23</sup>. A liberdade individual é a base do direito burguês para livre contrato e usufruto da propriedade privada. A noção de indivíduo associa-se, no âmbito do pensamento político liberal, a uma autonomia e racionalidade, dotando o indivíduo de uma vontade independente e capacidade de cálculo utilitário que garante sua própria felicidade.

Mas o século XIX presenciou uma reação holista ao desenvolvimento do individualismo. Podemos observar isso no surgimento da sociologia e na revolta romântica contra os valores modernos. Segundo Dumont, a orientação geral dos autores do período posterior à Revolução Francesa (triumfo do individualismo e do iluminismo), sejam eles positivistas, conservadores, românticos ou socialistas, caracteriza-se como uma “reação antiindividualista”<sup>24</sup>.

Com relação ao surgimento da sociologia, Carlos Benedito Martins<sup>25</sup> afirma que a mesma é o resultado das crises geradas pelo desenvolvimento do capitalismo, o qual encontra sua expressão econômica e social na Revolução Industrial e sua expressão política na Revolução Francesa. Influenciados parcialmente por pensadores conservadores — Edmund Burke (1729-1797), Louis de Bonald (1754-1840) e Joseph de Maistre (1754-1821) —, pensadores positivistas como Saint-Simon (1760-1825), Auguste Comte (1798-1857) e Émile Durkheim (1858- 1917) se preocuparam com as crises sociais oriundas da dupla revolução<sup>26</sup>, pensando-as a partir da necessidade de reordenação social, visando a superação do estado de “desordem” existente — em seus trabalhos, utilizarão expressões como “anarquia”, “perturbação”, “crise”, “desordem”, “anomia”, para julgar a nova

---

<sup>23</sup> Ibidem, p.79.

<sup>24</sup> DUMONT, L. Op. cit., p. 115.

<sup>25</sup> MARTINS, Carlos Benedito. *O Que É Sociologia*, São Paulo: Brasiliense, 1994.

<sup>26</sup> Os dois primeiros se prenderam às conseqüências da Revolução Francesa e o último às conseqüências da industrialização.

realidade provocada pela dupla revolução. Sendo assim, a sociologia, em seu período inicial, revestiu-se de um indisfarçável conteúdo estabilizador, ligando-se aos movimentos de reforma conservadora da sociedade. Neste contexto, o individualismo liberal é encarado negativamente, devendo dar lugar a uma reintegração do indivíduo no todo social de que faz parte. “Enquanto resposta intelectual à ‘crise social’ de seu tempo, os primeiros sociólogos irão revalorizar determinadas instituições que segundo eles desempenham papéis fundamentais na integração e na coesão da vida social. A jovem ciência assumia como tarefa intelectual repensar o problema da ordem social, enfatizando a importância de instituições como a autoridade, a família, a hierarquia social (...)”<sup>27</sup>. Desta forma, a sociologia levou certos pensadores a considerar o homem como ser social, a insistir nos fatores sociais que constituem a matéria-prima da personalidade, e explicam, em última instância, que a sociedade não é redutível a uma construção artificial na base de indivíduos<sup>28</sup>.

Do lado romântico encontramos a crítica ao indivíduo burguês e seu isolamento na esfera privada, simples átomo egoísta em busca de lucros. O holismo romântico, segundo Dumont, foi mais fortemente sentido no romantismo alemão. Característica específica da cultura alemã, onde o homem é reconhecido imediatamente como ser social, onde a subordinação é geralmente reconhecida como normal, necessária, em sociedade — a necessidade de emancipação do indivíduo é menos fortemente sentida do que a necessidade de enquadramento e de comunhão<sup>29</sup>. Ocorreu assim uma transformação profunda da concepção do homem na modernidade: em vez do indivíduo abstrato, representante da espécie humana, o romantismo afirma o homem das particularidades culturais, fruto de uma

---

<sup>27</sup> *ibidem*, p. 30.

<sup>28</sup> DUMONT, L. *Op. cit.*, p. 119.

<sup>29</sup> *ibidem*, p. 139.

comunidade cultural determinada, não sendo concebido como indivíduo autônomo, independente do meio social em que vive.

O marxismo também elabora uma crítica ao individualismo liberal. Segundo Carlos Benedito Martins, uma das principais críticas que Marx dirigia aos economistas clássicos (Adam Smith, David Ricardo) dizia respeito ao fato destes suporem que a produção dos bens materiais da sociedade era obra de homens isolados, que perseguiram egoisticamente seus interesses particulares. Argumentando contra essa concepção individualista, Marx procura assinalar que o homem era um animal essencialmente social<sup>30</sup>, inserido em um complexo de relações sociais e econômicas que determinam sua constituição. Para Stuart Hall<sup>31</sup>, o marxismo representa uma das matrizes teóricas que possibilitou a desconstrução do sujeito moderno (racional, consciente e autônomo). Com relação a Marx, Hall afirma, baseando-se na versão estruturalista de Louis Althusser sobre os escritos de Marx, que “(...) ao colocar no centro de seu sistema teórico as relações sociais (modos de produção, exploração da força de trabalho, os circuitos do capital), ao invés de uma noção abstrata de Homem, Marx teria deslocado duas proposições chaves da filosofia moderna: 1) a da existência de uma essência universal de homem; 2) a de que essa essência é o atributo de ‘cada indivíduo particular’, que é seu sujeito real”<sup>32</sup>. Os indivíduos passam a ser concebidos como o resultado de relações sociais baseadas nas condições materiais de existência, não podendo ser os “autores” ou agentes da história, uma vez que somente podem agir com base nas condições históricas dadas por outros (gerações precedentes) e nas quais eles nasceram, condições estas que ultrapassam o limite de sua vontade “racional e autônoma”.

---

<sup>30</sup> MARTINS, C. B. Op. cit., pp.57-58.

<sup>31</sup> Stuart Hall, “A Questão da Identidade Cultural”, in: *Textos Didáticos*, nº 18, Campinas, IFCH – UNICAMP, 1998.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 28.

Enfim, podemos afirmar que a modernidade apresenta uma mescla de individualismo e holismo, presente em diferentes graus em diversas tendências de pensamento. A relação entre indivíduo e sociedade é uma questão recorrente e de importância central se quisermos compreender as implicações políticas e sociais do pensamento de qualquer autor moderno. Neste sentido, analisaremos as conseqüências políticas do pensamento de Jung tendo em vista esta relação, observando sua dupla filiação filosófica no que diz respeito a este tema: romantismo alemão e Nietzsche.

## CAPÍTULO 1:

### DIFERENÇAS NECESSÁRIAS: IDEOLOGIA NACIONAL-SOCIALISTA, HITLER E PENSAMENTO *VÖLKISCH*

Analisaremos uma possível conexão teórica entre a psicologia analítica e a ideologia nazista, não nos cabendo discutir se houve algum envolvimento prático e pessoal de Jung com o regime nazista. Trata-se de uma hipótese no nosso trabalho. Como vimos, para Richard Noll, essa hipótese se transforma desde as primeiras páginas de seu livro em certeza.

De início se opõem a nós algumas objeções sobre a validade deste tipo de abordagem. Pode-se afirmar que a comparação entre um conjunto de elementos e proposições teóricas concatenadas em uma teoria coerente (psicologia analítica) e uma ideologia que serve a fins políticos é falha em princípio. Se compreendermos a ideologia como máscara (no sentido marxista), como um conjunto de idéias que visam encobrir interesses econômicos ou interesses outros que os anunciados na ideologia, a falha é evidente; esta visão apenas apresentaria a ideologia como embuste ou propaganda, como instrumento de fins políticos ou econômicos, ou seja, como um fator secundário.

Como primeiro passo para contornar esta objeção devemos negar a importância secundária da ideologia no nazismo, afirmando a mesma como fator primário e indispensável, como uma *Weltanschauung* (visão de mundo) que serve de guia para a ação política, e não o contrário. É neste sentido que Ernst Nolte põe em dúvida a natureza instrumental e secundária da ideologia no fascismo<sup>33</sup>, afirmando que, se podemos ter

---

<sup>33</sup> Nolte localiza o nazismo em um movimento político e social conservador mais amplo (movimento anti-bolchevique, militarista e nacionalista), o qual incluiria também o fascismo italiano e a ação

dúvidas em relação à importância da ideologia para o fascismo italiano, não podemos duvidar da sua importância para o nacional-socialismo; é inegável, para o autor, que a motivação mais poderosa para a implementação da política nazista, no caso de Hitler, foi a existência de certos conceitos básicos, de certos princípios imutáveis e coerentemente estruturados, fazendo com que a prática política fosse a realização de uma idéia<sup>34</sup>. No mesmo sentido argumenta Hannah Arendt sobre a importância da ideologia para os governos totalitários (nazismo e socialismo sob Stálin); o caráter não utilitário da ideologia contrastaria com a visão marxista sobre a mesma, constituindo-se num elemento de perplexidade e incerteza na política contemporânea. Segundo a autora: “Exatamente porque se supunha que as ideologias tivessem um natural conteúdo utilitário, a conduta antiutilitária dos governos totalitários e a sua completa indiferença pelo interesse da massa causaram um choque tão profundo. Essa conduta introduziu na política contemporânea um elemento de imprevisibilidade até então desconhecido”<sup>35</sup>. O caráter inovador (*sui generis*) do nazismo foi o primado da idéia sobre a realidade, da fé inabalável em um mundo ideológico fictício sobre interesses de poder e interesses econômicos<sup>36</sup>. Neste contexto, a ideologia funciona sob a lógica férrea de um ideal coerente e abstrato, desconsiderando os fatos e as experiências históricas. Os fatos são casuais, incontroláveis, imprevisíveis. A ideologia, como concepção de mundo que se pretende detentora da chave da história, subordinando o funcionamento “oculto” do Universo a princípios restritos<sup>37</sup>, procura oferecer um supersentido à natureza e à história, buscando adaptar a realidade à lógica de

---

francesa. Neste sentido, o autor não equipara o nazismo ao socialismo stalinista, evitando reuni-los sob o conceito de totalitarismo.

<sup>34</sup> NOLTE, Ernst. *Three Faces of Fascism: action française, italian fascism, national socialism*, New York: Holt, Rinehart and Winston, 1966, pp. 24-25.

<sup>35</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 396.

<sup>36</sup> *Ibidem*, pp. 467-469.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 189.

seus princípios. Sobre isto, Arendt nos diz: “Uma ideologia é bem literalmente o que seu nome indica: é a lógica de uma idéia. O seu objeto de estudo é a história, à qual a ‘idéia’ é aplicada [...] A ideologia trata o curso dos acontecimentos como se seguisse a mesma ‘lei’ adotada na exposição lógica da sua ‘idéia’”<sup>38</sup>. A agressividade e o expansionismo mundial do totalitarismo, nesta visão, não advêm do desejo de poder ou de lucro, mas apenas de motivos ideológicos: para tornar o mundo coerente, para subordinar os fatos à lógica de sua idéia, para provar que o seu supersentido estava certo<sup>39</sup>. Desta perspectiva, a ideologia não é mero instrumento ou máscara, mas o motor e o fundamento da ação política.

Creemos que a posição privilegiada da ideologia no regime nazista, como visto acima, nos oferece uma base sólida para a comparação dos dois conjuntos teóricos (psicologia analítica e ideologia nazista) que analisaremos e, neste sentido, uma vinculação ou não vinculação teórica de Jung com o nazismo não assume caráter secundário.

## **NAZISMO E HITLERISMO**

O objeto de estudo “ideologia nazista” pode se apresentar de modo demasiado vago para os nossos objetivos. Visto que nos determos na análise da visão de mundo de Hitler será propícia uma delimitação do mesmo. Esta delimitação se faz necessária porque o nazismo comportou pelo menos três diferentes tendências de pensamento em relação ao desenvolvimento de uma nova sociedade ou nova organização estatal. Se em última instância a tendência hitlerista dominou a partir de 1934, isto não retira a importância das outras duas, pois elas forneceram ao NSDAP (Partido Nacional Socialista dos

---

<sup>38</sup> Ibidem, p. 521.

<sup>39</sup> Ibidem, p. 509. Ver também pp. 521-524.

Trabalhadores Alemães) um caráter ambíguo, atraindo para o mesmo o apoio de elementos revolucionários e conservadores, elementos de “esquerda” e de “direita”.

Uma das tendências se desenvolveu com os irmãos Otto e Gregor Strasser. Concebiam um sistema semicorporativista e semi-socialista. O primeiro no sentido de que a sociedade seria organizada de acordo com profissões e interesses; o segundo porque previa a divisão da propriedade privada. Objetivavam a implementação do socialismo alemão, ou socialismo nacionalista (o nome do partido — Nacional Socialista — já continha esta possibilidade), o qual valorizava o papel dos trabalhadores no reerguimento da nação alemã, assim como uma aproximação com a URSS, para formarem uma aliança contra o capitalismo ocidental e seu internacionalismo destruidor das especificidades nacionais. Neste contexto se aproximaram dos Nacional-Revolucionários alemães, os quais viam no socialismo sob Stálin o desenvolvimento de um regime essencialmente nacionalista, valorizando e conservando os elementos originais russos (uma volta aos czares e seu imperialismo guerreiro). Os irmãos Strasser também enfatizavam a necessidade da conservação e do redespertar cultural dos elementos especificamente germânicos<sup>40</sup>. Atraíram para o NSDAP elementos nacionalistas antiburgueses, preocupando os meios conservadores e industriais, os quais viam no nazismo a possibilidade de superação do capitalismo e implementação do bolchevismo.

O strasserismo ganhou predominância no NSDAP após a prisão de Hitler em 1923, conquistando um vasto espaço na esquerda e nas massas alemãs<sup>41</sup>. Foi graças aos irmãos Strasser que o NSDAP deixou de ser um pequeno grupo de conspiradores em Munique e se

---

<sup>40</sup> A tendência nacionalista-*völkisch* é um elemento comum a todo Movimento Nacional alemão (movimento de oposição ao sistema democrático e parlamentar da república de Weimar).

<sup>41</sup> FAYE, Jean Pierre. *Langages Totalitaires: la raison critique de l'économie narrative*, Paris: Hermann, 1980. p. 130.

tornou um partido de amplitude nacional, expandido-se para o norte mais industrializado e se voltando para os trabalhadores. Mas suas tendências anticapitalistas os colocaram em oposição direta a Hitler, visto pelos círculos revolucionários do Movimento Nacional como um conservador, mantendo boas relações com industriais (fontes de financiamento do partido). Otto Strasser rompe com o NSDAP em julho de 1930, formando com ex-membros da SA<sup>42</sup> do norte e Walter Stennes (ex-chefe da SA do nordeste) o “Frente Negro”<sup>43</sup>. Meses antes as posições inconciliáveis de Hitler e Otto Strasser se enfrentaram por ocasião da greve dos metalúrgicos na Saxe; Strasser afirmou que o partido devia apoiar a greve, mas Hitler não concordou, por pressão dos industriais. Jean Pierre Faye reproduz um diálogo entre ambos nessa ocasião<sup>44</sup>:

- Strasser: Hitler quer estrangular a revolução, aproximando-se da direita; o mesmo não é anticapitalista, mas conservador.

- Hitler: O socialismo de Strasser é marxismo integral. Não se pode conquistar as massas com ideais, mas com pão e circo; a massa não importa como elemento governante — é preciso selecionar uma nova camada de mestres (elitismo), baseada em critérios raciais. Deve-se visar uma revolução racial e não uma revolução social.

Aos olhos das tendências revolucionárias a revolução racial de Hitler era uma revolução conservadora, objetivando apenas a superação do sistema democrático-parlamentar de Weimar, mas mantendo a ordem econômica capitalista.

Com a saída de Otto Strasser o hitlerismo e seu conservadorismo ganharam proeminência, expressando-se diretamente na aliança NSDAP-DNVP (partido conservador) nas eleições de 1933. Mas o “fantasma” do strasserismo permaneceu sobre o partido,

---

<sup>42</sup> Corpo paramilitar destinado a proteger os discursos do NSDAP antes da ascensão ao poder.

<sup>43</sup> Ibidem, p. 138.

<sup>44</sup> Ibidem, p.135.

atraindo para si os anseios de uma parte da ala esquerda do Movimento Nacional (com o seu sonhado socialismo nacional e possível aproximação com a URSS), pois o hitlerismo em toda a sua força e crueza se manifestou somente durante a guerra, para decepção de amplas camadas que o apoiaram na década de 30. Em suma, antes da guerra e da quebra do pacto de não agressão germano-soviético o nazismo ainda atraía parcelas não conservadoras da sociedade alemã.

Outra tendência se desenvolveu com Ernst Röhm, líder da SA. Segundo Nolte, Röhm pretendia substituir o *Reichswehr* (Exército) e seu quadro de oficiais reacionários pelo Exército popular nacional-socialista formado a partir da SA<sup>45</sup>. Ligado a este anseio pessoal estava a chamada “Segunda Revolução”, na qual os elementos mais progressistas do partido visavam superar a Revolução Conservadora de Hitler, a qual não expressava tendências anticapitalistas (“ditadura das finanças”, nos dizeres de Richard Scheringer<sup>46</sup>); representaria uma guinada para a esquerda strasseriana e seu almejado socialismo nacional, o que desagradou círculos conservadores e industriais. Durante o ano de 1934 se enfrentaram as duas linguagens ideológicas em relação ao governo nazista, que permanecia aberto a ambas as possibilidades: Revolução Conservadora ou Segunda Revolução. O embate acabou com a ordem de Hitler para a SS assassinar Röhm e seus partidários em 30 de junho e primeiro e 2 de julho do mesmo ano.

Röhm e sua Segunda Revolução poderiam representar um sério risco para o conservadorismo de Hitler, pois, como nota Nolte, a SA era numericamente mais forte que o *Reichswehr* e continha tendências revolucionárias. Na avaliação de Goebbels (entrou no NSDAP através da ala esquerda — strasseriana — , vindo de um partido *völkisch*), a SA

---

<sup>45</sup> NOLTE, E. Op. cit., p. 347.

<sup>46</sup> FAYE, J. P. Op. cit., p. 479.

compunha-se essencialmente de elementos proletários, os quais possuíam um impulso revolucionário não interrompido; representaria também a base para a formação de uma nova comunidade popular orgânica (*Volksgemeinschaft*), abolindo as distinções de classe<sup>47</sup>. Mas, segundo Faye, o que Goebbels evita precisar é o grande número de desempregados que fazem parte deste suposto proletariado, pois tão logo os trabalhadores dispunham de meios de expressão política em seus empregos (sindicatos e partidos), os mesmos não se ligavam ao nazismo<sup>48</sup>. O que Faye acha estranho no contexto da Segunda Revolução são as tendências socialistas de Röhm e da SA, pois os mesmos foram responsáveis pelo combate das organizações socialistas e do movimento trabalhador na Alemanha. O paradoxo da SA, segundo Faye, é que depois de ter aniquilado os partidos e sindicatos marxistas, ela teria aberto seus quadros aos membros destes últimos; as Sessões de Assalto foram engrossadas por elementos vindos das organizações de massa da extrema-esquerda<sup>49</sup>.

Mais uma vez o hitlerismo venceu, acalmando os setores conservadores e industriais. Mas durante toda a década de trinta o nazismo carregou esta ambigüidade, esta dupla possibilidade de desenvolvimento, atraindo anseios e preocupações da esquerda e da direita do Movimento Nacional. É óbvio que ao tratarmos da concepção de mundo de Hitler e sua realização parcial durante a guerra esta ambigüidade se esvai, mas é fundamental para compreendermos o apoio que Hitler recebeu de amplas camadas da população alemã na década de trinta, sejam conservadoras ou revolucionárias. Faye oferece como exemplo do ponto de vista conservador sobre o nazismo o livro *Revolução do Niilismo*, de Hermann Rauschning. Na narrativa de Rauschning o nazismo reúne elementos opostos: 1) linguagem do Estado Total, com ideal conservador de restauração nacional; 2) linguagem da revolução

---

<sup>47</sup> Ibidem, p. 548.

<sup>48</sup> Ibidem, p. 556.

<sup>49</sup> Ibidem, p. 624.

total, bolchevique. Rauschning considerava o nacional-socialismo mais revolucionário que nacional-conservador; o mesmo preparava uma revolução total, ou segunda revolução, baseada na juventude das ligas (*bündich*) e no Nacional-Bolchevismo<sup>50</sup>. Neste sentido, o autor repetia Otto Strasser, o qual considerava Hitler uma fase ultrapassada (giordinos), abrindo caminho para as verdadeiras forças revolucionárias (strasserismo — jacobinos). O nazismo tenderia para uma aliança com a URSS, planejando uma revolução mundial, não apenas nacional<sup>51</sup> — temor do nacional-socialismo se tornar socialismo nos moldes soviéticos. Segundo Faye, esta perspectiva conservadora poderia expressar a visão de muitos neste momento histórico<sup>52</sup>. O interessante é que Hitler apareceu para grande parte de seus contemporâneos como elemento neutro, moderador, na oposição conservação-revolução. Hitler prestou juramento ao sistema de Weimar, escondendo-se sob a máscara do pacifismo e da legalidade. Desta forma, desenvolveu-se como tendência mais moderada frente a outros personagens do movimento nacional, como por exemplo Scheringer<sup>53</sup>, que pregava o fim do sistema capitalista e a eliminação das condições do tratado de Versalhes, assim como a necessidade do proletariado em armas para libertar a nação (antipacifismo); ou frente a personagens do próprio partido, como Werner Best, instigador da ilegalidade e da violência no NSDAP<sup>54</sup>. O mais espantoso é que a ênfase dos revolucionários na ilegalidade e eliminação do sistema de Weimar e da via pacífica fez Hitler parecer (na sua afirmação legal-pacífica) menos perigoso; a atitude revolucionária justificava, neste

---

<sup>50</sup> Ibidem, pp. 460-461.

<sup>51</sup> Ibidem, p. 467.

<sup>52</sup> Ibidem, p.461.

<sup>53</sup> Tenente do *Reichswehr*, preso por promover tendências revolucionárias no seio do Exército. Durante sua prisão abandonou o NSDAP e se uniu à KPD (Partido Comunista Alemão).

<sup>54</sup> Ibidem, p. 469.

sentido, uma possível violência/ilegalidade “mais moderada” do hitlerismo, ou seja, Hitler se tornou uma opção mais aceitável para os círculos conservadores<sup>55</sup>.

Hitler e o NSDAP se estabeleceram como elementos moderadores entre as tendências revolucionárias e reacionárias, direita e esquerda; podiam ser considerados pontos de equilíbrio entre a posição nacionalista-conservadora (Papen e *Stahlhelm*) e a posição socialista-sindicalista do *Tat-Kreis* e tendências *bündiche*<sup>56</sup>. Segundo Faye, o que deu ao hitlerismo o seu caráter neutro foi o fato do mesmo não se situar no eixo conservação-revolução, mas sim no eixo *bündich-völkisch*; o nazismo (hitlerismo), não agiu no plano político real da direita/esquerda, da revolução/conservação (aqui permanece neutro, paradoxal), mas no plano imaginário-ideológico *bündisch-völkisch*; neste sentido, constituiu-se em uma visão de mundo, em um movimento de transformação da vida como um todo, além do plano político, atraindo para si as massas apolíticas e os anseios do Movimento da Juventude (*bündisch*). O plano ideológico nazista estabeleceu um mundo imaginário-mitológico, fugindo do cotidiano. Hitler pensava em termos de milênios, alimentando anseios messiânicos das massas de um futuro reerguimento da nação alemã e constituição de uma comunidade popular orgânica (com superação do materialismo e luta de classes originados pelos capitalistas e marxistas judeus), assim como a revalorização dos elementos essencialmente germânicos (entenda-se promoção da pureza racial). Neste sentido, diz Faye, Hitler quer substituir a história pela eternidade racista, o desenvolvimento e mutação da história pela permanência e conservação racial<sup>57</sup>. Como veremos mais adiante, a utilização do termo *Volksgemeinschaft* (retirado do Movimento da Juventude) e as declarações nacionalistas de Hitler foram apenas objetos de propaganda,

---

<sup>55</sup> Ibidem, p. 419.

<sup>56</sup> Ibidem, pp. 370-371.

<sup>57</sup> Ibidem, p. 472.

não estando contidas no núcleo de sua ideologia racial. Se em sua face pública Hitler atraía grandes parcelas do Movimento Nacional com sua idéia de Revolução Conservadora, em seu íntimo planejava o oposto. A concepção de Revolução Conservadora não era expansionista; visava apenas independência nacional e concomitante formação do socialismo nacional. Implicava num encerramento do povo em si mesmo, numa revalorização dos elementos originais germânicos, contendo tendências antiestrangeiras; neste sentido, foi essencialmente nacionalista. Mas o nacional-socialismo *völkisch* de Hitler não foi nacionalista, mas expansionista, com seus desejos de domínio mundial<sup>58</sup>. Desta forma, quando a verdadeira face do hitlerismo apareceu durante a guerra (com sua política de extermínio racial e ambições de conquista mundial), Hitler sofreu resistência de conservadores que anteriormente o haviam apoiado. Hitler não estava realizando aquilo que prometera, mas apenas dando prosseguimento à lógica inexorável de sua concepção de mundo racista. Com relação a isso, Nolte afirma que a única guerra que não originaria resistências internas seria uma guerra de defesa nacional, visto que uma guerra de restituição nacional já levantaria protestos<sup>59</sup>; neste contexto, uma guerra de extermínio e conquista gerou protestos ainda maiores.

## HITLER E O PRINCÍPIO DE LIDERANÇA

Ao falarmos da ideologia nazista, segundo os apontamentos feitos acima, estaremos lidando apenas com o hitlerismo. Mas aqui surgem questões cruciais: Podemos identificar o nazismo (na forma como se expressou durante a guerra) e hitlerismo? Não estaremos dando

---

<sup>58</sup> Ibidem, p. 374.

<sup>59</sup> NOLTE, E. Op. cit., p. 360.

demasiada importância a um único homem na determinação de um movimento coletivo tão complexo? Procuraremos tratar destas questões neste segmento.

Segundo Franklin L. Ford, numerosos historiadores, após a Segunda Guerra Mundial, expressam preocupações em relação ao paradoxo de se negar a importância das idéias de Hitler e ao mesmo tempo conceder que o estudo do nazismo é em grande parte, e necessariamente, um estudo do hitlerismo<sup>60</sup>. Na análise do fenômeno nazista se confrontam duas correntes de pensamento: deterministas e intencionalistas. Os primeiros rejeitam a ênfase demasiada que se dá às personalidades como causas diretas do nazismo, preferindo um exame dos fatores objetivos condicionantes, tais como estrutura burocrática ou determinantes econômicos. Os segundos enfatizam o papel dos líderes e sua responsabilidade pessoal na definição dos acontecimentos que levaram à guerra e à política de extermínio. Neste contexto, tendemos à corrente intencionalista. Não negamos a importância dos fatores estruturais anteriores à guerra, como crise econômica, perda da Primeira Guerra Mundial e Tratado de Versalhes; o que vislumbramos é que talvez, sem Hitler, o nazismo teria seguido um curso menos desastroso e chocante, limitando-se a uma guerra de reconquista nacional. Quanto a isso, nos diz Dumont: “Ora, há razões para pensar que o extermínio foi obra da vontade de Hitler e que não teria ocorrido se, por uma hipótese improvável, o chefe do movimento tivesse sido qualquer outro. Com efeito, eliminar ou exterminar os judeus era uma idéia fixa em Hitler desde, pelo menos, 1919, ao passo que se descortinam no próprio Himmler certos indícios de reticências. Exemplo sinistro de uma personalidade na História”<sup>61</sup>. Complementando esta posição, podemos citar Arendt: “Já ficou provado, por meio de numerosos documentos, que era o próprio Hitler — e não

---

<sup>60</sup> FORD, Franklin L. “Prefácio” a JÄCKEL, Eberhard. *Hitler's World View*, Cambridge: Harvard University Press, 1995, p. 02.

<sup>61</sup> DUMONT, L. Op. cit., p. 153.

Himmler, nem Bormann, nem Goebbels — quem sempre tomava a iniciativa das medidas realmente ‘radicais’; que essas medidas eram sempre mais radicais que aquelas propostas por seus seguidores imediatos; que até mesmo Himmler ficou horrorizado quando recebeu a incumbência da ‘solução final’ da questão judaica”<sup>62</sup>. Certamente essas idéias não eram restritas a Hitler, mas, como afirma Nolte, ele era o único que tinha a coragem e a determinação (doentia) de levar este pensamento às suas últimas conseqüências<sup>63</sup>.

Provavelmente não podemos responsabilizar totalmente as qualidades pessoais de Hitler como causas diretas de sua posição privilegiada no movimento e no governo nazistas. Houve no regime nazista uma organização *sui generis* da hierarquia do poder, ou melhor dizendo, da ausência desta, o que possibilitou a concentração de poderes na mão de um único indivíduo. Para Arendt, o regime nazista se caracterizou pelo amorfismo da estrutura estatal<sup>64</sup>; houve uma multiplicação de órgãos do Estado, muitos exercendo as mesmas funções. Órgãos já existentes perdiam sua posição privilegiada para outros (criados com a intenção de desempenharem as mesmas tarefas); o interessante é que os antigos órgãos não eram eliminados, continuando a competir com os recém-criados. Originou-se uma situação em que as mesmas ordens ou mesmo ordens contraditórias eram dadas para instituições diferentes, não se sabendo quais representavam realmente a posição oficial do partido ou do Estado. A confusão gerada impedia que a maior parte dos membros do partido ou funcionários do Estado conhecesse a verdadeira estrutura de autoridade existente no governo nazista. Segundo Arendt, este amorfismo estrutural visava impedir que o movimento nazista se cristalizasse em um arranjo estatal-constitucional determinado, pois toda ordem criada tende a limitar as ações futuras do movimento. O desprezo dos nazistas

---

<sup>62</sup> ARENDT, H. Op. cit., p. 425.

<sup>63</sup> NOLTE, E. Op. cit., p. 417.

<sup>64</sup> ARENDT, H. Op. cit., p. 448.

pelas próprias leis demonstra este fato<sup>65</sup>. Mas a função mais importante da ausência de estrutura de autoridade diz respeito ao princípio de liderança. Nos dizeres de Arendt: “Se considerarmos o Estado totalitário unicamente como instrumento de poder, e deixarmos de lado as questões de eficiência administrativa, capacidade industrial e eficiência econômica, então o seu ‘amorfismo’ passa a ser instrumento ideal para a realização do chamado princípio de liderança. A contínua rivalidade entre os órgãos, cujas funções não apenas se sobrepõem, mas que são encarregados das mesmas tarefas, quase não permite que a oposição ou a sabotagem venham a ser eficazes”<sup>66</sup>. A confusão da hierarquia assegura a completa independência do líder em relação a todos os subordinados, permitindo ao mesmo modificar a velocidade ou direção do movimento totalitário. Além disso, o amorfismo permite a substituição contínua de setores que estejam ganhando certa preponderância devido a sua permanência. A única figura permanente é o líder, localizado no centro do movimento como ponto máximo de referência e poder.

Para Arendt, o principal aspecto do princípio de liderança é a identificação total do líder com seus funcionários ou partidários, proclamando a sua responsabilidade pessoal por todos os atos e crimes cometidos pelos mesmos<sup>67</sup>. Neste sentido, cada funcionário não é apenas designado pelo líder, mas é a sua própria encarnação viva, e toda ordem emana supostamente dessa única fonte onipresente. A identificação suprime a necessidade de estruturas intermediárias de comunicação entre líder e funcionários; entre o *Führer* e os subordinados não existem níveis intermediários definidos, cada qual com o seu devido quinhão de autoridade e obediência. O desejo do líder pode encarnar-se em qualquer parte e a qualquer momento, sem que o próprio *Führer* esteja ligado a qualquer hierarquia — a

---

<sup>65</sup> Ibidem, p. 444.

<sup>66</sup> Ibidem, p. 454.

<sup>67</sup> Ibidem, p. 424.

ação dos subordinados se torna expressão direta da vontade do líder. A estabilização de uma estrutura de autoridade certamente solaparia o princípio de liderança, pois, como afirma Arendt, uma escala de comando organizada hierarquicamente significa que o poder do comandante depende de todo sistema hierárquico dentro do qual atua<sup>68</sup>, ou seja, toda estrutura de autoridade impede o poder ilimitado de uma única pessoa. No amorfismo estrutural do Estado nazista somente a vontade do líder, em constante movimento, constitui lei suprema. Na visão de Eberhard Jäckel, o princípio de liderança constitui uma inversão do conceito tradicional de Estado, pois o mesmo passa a ser instrumento da vontade do líder, e não o contrário<sup>69</sup>.

Segundo Arendt: “O motivo pelo qual os engenhosos expedientes do governo totalitário, com a sua absoluta e inaudita concentração de poder nas mãos de um só homem, nunca haviam sido experimentados antes é que nenhum tirano comum foi jamais suficientemente louco para desprezar todos os interesses limitados e locais — econômicos, nacionais, humanos, militares — em favor da realidade puramente fictícia de um futuro distante e indefinido”<sup>70</sup>. Parece-nos que Hitler preencheu estes pré-requisitos. O primado do imaginário sobre o real, da ideologia e sua lógica férrea sobre as necessidades cotidianas fizeram da visão de mundo racista de Hitler o fundamento sem o qual, provavelmente, o horror nazista não se realizaria.

## **HITLER IDEÓLOGO**

Outra questão que precisamos esclarecer é se efetivamente Hitler possuía uma visão de mundo coerente, um sistema de pensamento que pudesse guiar suas futuras decisões,

---

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 414.

<sup>69</sup> JÄCKEL, E. *Op. cit.*, p. 82.

<sup>70</sup> ARENDT, H. *Op. cit.*, p. 461.

pois, como afirma Franklin L. Ford, uma grande parcela de estudiosos do tema reproduz a tese disseminada por Rauschning, em sua *Revolução do Nihilismo*, de que Hitler e seus comparsas eram privados de idéias reais ou de crenças que fundamentassem suas ações<sup>71</sup>; seriam movidos apenas pelos seus desejos de dominação, ou seja, simplesmente pretendiam o poder pelo poder, e não o poder como meio de realização de uma ideologia subjacente. Certamente esta visão decorre em grande parte das atitudes de Hitler durante a década de trinta. O seu falso juramento de pacifismo e legalidade perante o sistema de Weimer, assim como a utilização de conceitos relacionados à formação de uma futura sociedade essencialmente nacional e comunitária constituem apenas meios de propaganda, uma máscara pública encobrindo o núcleo de sua ideologia racista. Neste sentido, há motivos para se considerar Hitler como mero oportunista, despreocupado em relação a questões ideológicas. Mas aqui, segundo Franklin L. Ford, é necessário estabelecermos uma distinção entre a tática ou estratégia política de Hitler (pragmática, oportunista) e sua ideologia. Esta última se manteve imutável, permanecendo como alvo final em função do qual toda sua estratégia política trabalhava.

Segundo Eberhard Jäckel, a diferenciação estabelecida por Hitler entre pensador programático e político (homem de ação) pode esclarecer a natureza e a função da ideologia no mesmo. Para Hitler, o pensador programático tem que determinar as metas do movimento e o político tem que se esforçar pela sua realização. Neste contexto, o primeiro é guiado em seu pensamento pelas verdades eternas, enquanto a ação do último depende em grande parte das realidades práticas do momento. Jäckel afirma que a política estrangeira de Hitler (conquista de espaço vital no leste e possível aliança com a Inglaterra) e sua política de extermínio anti-semita foram mantidas até o fim, não sendo mudadas oportunamente.

---

<sup>71</sup> JÄCKEL, E. Op. cit., p. 02.

Estes dois pontos constituiriam o núcleo central de sua visão de mundo, expressando alto grau de coerência e consistência<sup>72</sup>. Neste sentido, o autor assegura que Hitler verdadeiramente tinha uma *Weltanschauung* (visão de mundo), na qual as partes individuais eram relacionadas em um sistema autoconsistente e não apenas relacionadas casualmente. Vale notar que sua concepção de mundo não era necessariamente idêntica àquela do nacional-socialismo. Segundo Jäckel, Hitler não dava muita importância para o programa do partido; dos vinte e cinco pontos do programa oficial apenas os pontos de 1 a 8 (referentes à política estrangeira e à questão judaica) correspondiam vagamente ao programa de Hitler<sup>73</sup>. Desta forma, o programa do partido era empregado somente como meio para ganhar as massas, restringindo-se à utilização puramente instrumental, não correspondendo à visão de mundo do *Führer*.

### **HOLISMO E INDIVIDUALISMO NA IDEOLOGIA NAZISTA**

Com o objetivo de analisarmos a relação entre indivíduo e comunidade na ideologia nazista nos valeremos primeiramente da oposição entre holismo e individualismo desenvolvida pelo antropólogo Louis Dumont. Segundo Dumont, a sociedade holista pode ser definida pelo conceito de *universitas*, isto é, “[...] do corpo social como um todo em que os homens vivos nada mais são do que as partes”<sup>74</sup>, constituindo uma unidade orgânica e submetidos aos valores do grupo. Por outro lado, a sociedade individualista se desenvolve como expressão do conceito de *societas*, este se referindo a uma associação pura e simples (evoca a idéia de um contrato pelo qual os indivíduos componentes se “associaram” numa sociedade, implicando em um sujeito preexistente ao meio social, dotado de vontade livre e

---

<sup>72</sup> Ibidem, p. 42.

<sup>73</sup> Ibidem, p. 71.

<sup>74</sup> DUMONT, L. Op. cit., p. 76.

autônoma). Partindo do pressuposto de que o individualismo é o valor fundamental das sociedades modernas, Dumont procura analisar formas de pensamento e ação modernas que portam em seu cerne tendências não modernas (holismo). É neste sentido que o autor concebe o totalitarismo, mais especificamente o pensamento de Hitler: uma conjunção de elementos modernos e não modernos, individualismo e holismo, ambos formando uma conjugação perigosa. Segundo o autor, “[...] o totalitarismo é uma doença da sociedade moderna que resulta da tentativa, numa sociedade onde o individualismo está profundamente enraizado, e predominante, de o subordinar ao primado da sociedade como totalidade. Acrescentava eu que a violência do movimento mergulha suas raízes nessa contradição e que ela está contida nos próprios promotores do movimento, dilacerados que estão entre duas tendências contraditórias”<sup>75</sup>. O holismo de Hitler adviria de uma característica presente em toda ideologia alemã, pelo menos desde o surgimento do romantismo: não conceber o homem como ser essencialmente universal e abstrato, mas vincular sua “essência” à comunidade em que está enraizado. Neste sentido, o homem é reconhecido imediatamente como ser social, sendo que sua subordinação é geralmente reconhecida como normal, necessária, em sociedade<sup>76</sup>.

Dumont nos fornece um conjunto de elementos holistas presentes no pensamento de Hitler, especificamente no livro *Mein Kampf* (*Minha Luta*). Um termo utilizado por Hitler e os partidários do nacional socialismo porta fundamentalmente traços de holismo: *Volksgemeinschaft* (comunidade do povo). Hitler afirma constantemente no *Mein Kampf* que pretende contornar os antagonismos de classe na Alemanha formando uma comunidade nacional orgânica, combatendo desta forma o internacionalismo e a luta de classes

---

<sup>75</sup> Ibidem, p. 151.

<sup>76</sup> Ibidem, p. 139.

fomentados pelos elementos judaico-marxistas, promovendo assim um reerguimento da comunidade nacional alemã, dilacerada e corrompida pela influência econômica do internacionalismo judeu. Afirma também (no capítulo “Povo e Raça”) que o ariano é o único verdadeiro promotor da civilização humana, pois esta depende de um espírito de sacrifício do indivíduo em favor da comunidade, traço especificamente ariano. Nos dizeres do Hitler: “É o ariano que apresenta, do modo mais expressivo, essa disposição para o sacrifício do trabalho pessoal, e sendo necessário, até da sua própria vida, que arrisca em favor dos outros [...] Nele, o instinto de conservação alcançou a forma mais nobre, submetendo o próprio ‘eu’, espontaneamente, à vida da coletividade [...] Tal disposição, que faz ceder o interesse do próprio ‘eu’ à conservação da comunidade, é realmente a condição indispensável para a existência de toda civilização humana”<sup>77</sup>. Hitler denomina este traço especificamente ariano de “idealismo”, correspondendo, em suma, à vontade da natureza, ao instinto de conservação da espécie, à custa do indivíduo. Como opositor desta lei natural e divina encontramos o judeu, o egoísta por excelência, incapaz de sacrificar-se pelo todo, de abandonar seu individualismo desenfreado. Percebemos aqui elementos pronunciadamente antiindividualistas, levando a uma valorização da comunidade nacional em detrimento da autonomia individual.

Mas, segundo Dumont, este holismo aparente esconde em seu cerne uma visão individualista da sociedade, visão que impede considerar a nação alemã como uma comunidade privada de antagonismos internos, como um todo homogêneo. Hitler evita basear sua idéia de comunidade sobre idéias vagas como *Volk* (povo) ou *Volkstum* (“nacionalidade”), os quais denotam uma comunidade nacional de valores, crenças, língua, etc.; procura antes enfatizar o caráter racial da comunidade, despindo o termo *völkisch* de

---

<sup>77</sup> HITLER, Adolf. *Minha Luta*, São Paulo: Editora MESTRE JOU, 1962, p. 193.

suas conotações espirituais e religiosas e equiparando-o à raça. A causa para isto, segundo Dumont, está no fato de que, para Hitler, o *Volk* alemão não é racialmente homogêneo, dividindo-se em quatro elementos raciais fundamentais, entre os quais apenas o ariano puro se constitui no elemento superior entre todos eles (destinado a dominar os outros). Neste sentido, podemos observar uma transição de uma ênfase na nação e povo para uma ênfase na raça. Mas por que esta transição? Para Dumont, ela se relaciona com o individualismo presente no cerne do pensamento de Hitler, como uma forma de superá-lo. A crença fundamental de Hitler é a luta de todos contra todos como mecanismo natural de seleção dos mais fortes<sup>78</sup>, crença que pode solapar a tendência holista de seu pensamento. A única forma de superar o individualismo seria basear a coesão da comunidade em um elemento irreduzível e irrevogável: a raça, o sangue. Nação, língua, cultura, povo são fatores demasiado abstratos e não proporcionam aquela ligação substancial entre indivíduo e raça, indivíduo e espécie. “O único resíduo que seu violento individualismo [de Hitler] — encoberto — podia tolerar em matéria de comunidade era a ‘raça’: as pessoas pensam da mesma maneira e — idealmente, pelo menos — vivem juntas porque são física e materialmente idênticas”<sup>79</sup>. A noção de raça, a posição central que a mesma ocupa na ideologia nazista, ameaça destruir uma possível unidade nacional ou popular da Alemanha, contrariando assim os apelos nacionalistas que Hitler freqüentemente lançou no *Mein Kampf*. Podemos dizer que as idéias de unidade nacional e comunidade do povo são definitivamente superadas no pensamento de Hitler. Observamos isto quando o mesmo afirma não lastimar a falta de unidade da Alemanha (devido à heterogeneidade das raças presente na mesma); se por um lado a falta de unidade nacional impediu que a Alemanha se

---

<sup>78</sup> DUMONT, L. Op. cit. p. 165.

<sup>79</sup> Ibidem, p. 171.

transformasse em uma potência mundial, por outro lado ela também impediu a mistura completa das raças, mantendo assim um núcleo racial puro (ariano)<sup>80</sup>. Hitler compartilha a crença de Gobineau de que a raça ariana é a única promotora da civilização, assim como a crença de que a mistura de sangue é responsável pela decadência da humanidade. Neste sentido, manter um núcleo racial (ariano) puro é fundamental para o progresso da civilização humana; Estado e nação não são os fins últimos, mas apenas meios para a realização de um único objetivo: promover os elementos saudáveis da raça.

Se por um lado a concepção de uma comunidade nacional orgânica se enfraquece, a sujeição do indivíduo a um todo ainda permanece. Este todo representa a espécie, o coletivo racial, em detrimento de um coletivo cultural ou político.

### **IDEOLOGIA NAZISTA E SOBERANIA NACIONAL**

Ernst Nolte define o fascismo (incluindo aqui o nazismo) como um antimarxismo que se desenvolve em um contexto de autonomia e auto-afirmação nacional, procurando destruir o marxismo por meio de uma ideologia oposta e métodos semelhantes (ao marxismo) tipicamente modificados<sup>81</sup>. Os métodos marxistas adotados, invertidos e intensificados por Hitler e os nazistas eram: terror organizado, marcha pelas ruas, linguagem da emoção e da violência na política, uso contínuo de métodos de guerra (organização paramilitar disciplinada) na vida política cotidiana.<sup>82</sup> Segundo Nolte, o antimarxismo é um elemento fundamental para o desenvolvimento do nazismo, pois sem o medo das classes médias alemãs de uma revolução bolchevique o mesmo não teria obtido o apoio popular necessário para tomar o poder.

---

<sup>80</sup> HITLER, A. Op. cit., p. 249.

<sup>81</sup> NOLTE, E. Op. cit., pp. 20-21.

<sup>82</sup> Ibidem, p. 321.

Hitler via no bolchevismo o perigo sempre presente do internacionalismo judeu, ameaçando a soberania nacional alemã e comprometendo o domínio germânico na Europa centro-oriental. O internacionalismo econômico judeu (capitalismo e comunismo) enfraqueceria as bases econômicas e militares nacionais, impedindo o desenvolvimento autônomo da nação, ameaçando mesmo a sobrevivência do núcleo racial destinado a dominar e expandir sua influência sobre o resto do mundo. Hitler teme pelo futuro da supremacia germânica, e é neste sentido que o nazismo se constitui em um Estado militar, visando manter sua supremacia geográfica frente ao desenvolvimento industrial e militar de seu vizinho oriental (URSS), o que poderia ameaçar seus planos de soberania total.

O conceito de soberania total, segundo Nolte, é central no pensamento de Hitler. É este conceito que serve como fundamento da teoria do espaço vital expressa pelo líder nazista. O conceito de soberania total, para Hitler, não é legal, mas significa independência real. A independência real exige duas premissas: 1) um povo soberano deve ser capaz de viver inteiramente da produção de seu próprio solo; 2) seu território deve oferecer proteção militar-geográfica<sup>83</sup>. Como somente, num momento de expansão imperialista de diversos países e consolidação de grandes potências territoriais e militares (URSS e EUA), grandes territórios podem oferecer uma posição segura e independência total, há a necessidade de uma aquisição de novos territórios continentais, da expansão (por meio da guerra, da conquista) territorial, em busca de novos espaços vitais. Na concepção de Hitler existiam apenas duas possibilidades: soberania ou aniquilação do povo germânico, ou seja, expansão ou morte.

Discordando de Nolte, podemos afirmar que a concepção de soberania nacional é problemática no nazismo, pois, como vimos acima, a ideologia nazista se concentra na idéia

---

<sup>83</sup> Ibidem, p. 407.

de raça, superando e submetendo Estado, nação e povo. Nolte reconhece o caráter elitista de Hitler, visando promover um núcleo racial ariano em detrimento da massa do povo, constituída por elementos raciais inferiores e destinados a ser dominados (caráter este que permite contornar as visões ingênuas de Hitler como um líder das massas, prometendo uma futura unidade alemã sem distinções de classe ou hierarquia, afirmando que o sangue iguala todos os alemães numa comunhão/unidade racial — isto é pura demagogia<sup>84</sup>), mas estabelece que a diferença entre aristocracia (elite racial) e massa desaparece quando comparada com países estrangeiros. Do ponto de vista de suas relações internas a futura Alemanha nazista representaria uma sociedade não homogênea (antagonista), mas do ponto de vista de suas relações com países estrangeiros o povo como um todo aparece como uma camada racialmente superior<sup>85</sup>. Esta relação é altamente discutível, como veremos no próximo tópico.

## **IDEOLOGIA NAZISTA E DOMÍNIO MUNDIAL**

Segundo Hannah Arendt, a noção de que o racismo é um uma espécie de exagerado nacionalismo é falsa. O racismo é um fenômeno a-nacional e tende a destruir a estrutura política da nação. “Historicamente falando, os racistas, embora assumissem posições aparentemente ultranacionalistas, foram piores patriotas que os representantes de todas as outras ideologias internacionais”<sup>86</sup>. Com relação à Alemanha convém observarmos uma modificação do pensamento racista durante o século XIX, pois só a partir de 1870 (unificação alemã) o racismo adquiriu os contornos descritos acima. Segundo Arendt, uma primeira forma de racismo se desenvolveu na Alemanha após a derrota da Prússia para os

---

<sup>84</sup> Ibidem, p. 411.

<sup>85</sup> Ibidem, p. 413.

<sup>86</sup> ARENDT, H. Op. cit., p. 191.

exércitos de Napoleão, no início do século XIX. Neste contexto, a ideologia racista (obra dos patriotas prussianos e do romantismo político) adquiriu caráter nacionalista, buscando despertar no povo a consciência de uma origem comum, a fim de combater o dominador estrangeiro. “A ideologia racista alemã acompanhou as longas e frustradas tentativas de unir os numerosos Estados alemães; permaneceu — pelo menos em seus estágios iniciais — tão intimamente ligada aos sentimentos nacionais que se tornou difícil distinguir na Alemanha o mero nacionalismo do racismo declarado”<sup>87</sup>. Mas a partir da unificação alemã e da expansão imperialista dos Estados-nação europeus o racismo ganha novos contornos, mudando seu foco da unidade nacional para o domínio e expansão mundial; podemos afirmar que é este racismo modificado que compõe a ideologia nazista e o pensamento de Hitler.

É fato comprovado (e o próprio Hitler o afirma no *Mein Kampf*) que Hitler simpatizava com o pangermanismo austríaco (movimento de unificação dos povos germânicos nos anos de 1880-1890) e seu líder Schönerer; segundo Arendt, o nazismo deve mais ao pangermanismo do que a qualquer outra ideologia ou movimento político<sup>88</sup>. Neste sentido, o racismo do líder nazista pode ser analisado como um desdobramento e radicalização do racismo pangermânico. O pangermanismo austríaco se desenvolveu em um Estado (Áustria-Hungria) multinacional, um caldeirão de etnias reunidas sob uma monarquia que não granjeava a simpatia de nenhuma das facções étnicas sob seu domínio (tchecos, eslavos, germânicos, etc.). Hitler e Schönerer temiam uma eslavização crescente da Áustria, com o perigo do aniquilamento do predomínio germânico. Neste sentido, ambos concordavam na necessidade de revigorar o predomínio germânico na Europa centro-

---

<sup>87</sup> Ibidem, p. 195.

<sup>88</sup> Ibidem, p. 253.

oriental, através da unificação de todos os povos germânicos da região, formando assim um Império ampliado (desconsiderando os limites territoriais dos Estados já constituídos). O movimento pangermânico se desenvolveu também em uma época de expansão imperialista, da busca de novos territórios; o atraso dos povos germânicos na corrida por territórios além-mar faz com que os mesmos se voltem para um desejo de expansão continental. Neste sentido, o movimento já nasceu com tendências expansionistas em detrimento da constituição de um Estado nacional com limites territoriais definidos. O caráter racial específico deste movimento diz respeito ao desejo de unificar todos os povos germânicos dispersos (em vários países e regiões da Europa centro-oriental), os quais não vivem sob o governo de um único Estado ou território unificado. Não formaram, desta forma, um lastro cultural e histórico comum, um conjunto de valores que constituísse uma nação homogênea. O único elemento a ser enfatizado, capaz de fornecer uma unidade inabalável na dispersão, é a origem racial comum. Segundo Arendt, esta forma de racismo (não nacional) encontrou solo propício em Estados de unificação tardia (como Áustria e Alemanha), em povos cuja nacionalidade não havia ainda ultrapassado o estágio de mal definida consciência étnica, não possuindo uma tradição e cultura nacionais comuns. Ao contrário dos Estados-nação já solidificados, em que uma população culturalmente homogênea habita um território delimitado (possuindo um caráter nacionalista), o sentimento nacional dos povos germânicos dispersos “parecia ser muito mais um elemento privado e portátil, inerente à própria personalidade do indivíduo”<sup>89</sup>; um germano poderia se sentir parte da comunidade germânica mesmo isolado em outra região ou país, pois o que o qualificaria como germano, segundo o pangermanismo, é o seu caráter racial. Arendt denominou este sentido de comunhão de nacionalismo tribal (povos de origem racial

---

<sup>89</sup> Ibidem, p. 263.

comum que não necessitam viver num mesmo território ou num mesmo Estado para constituírem uma nação, uma coletividade), em contraposição ao nacionalismo do Estado-nação (conceito de nação baseada na trindade Estado-povo-território). A consequência direta disto é que os pangermanistas nunca ao menos tentaram alcançar a emancipação nacional mas, imediatamente, em seus sonhos de expansão, transcenderam os estreitos limites da comunidade nacional, assumindo caráter a-nacional ou mesmo antinacional.

Outra característica comum ao nazismo e ao pangermanismo é o anti-semitismo. Como Nolte afirma, os judeus eram temidos e odiados pelo seu caráter internacional, mas a motivação deste temor e ódio, segundo Arendt, não está no fato do internacionalismo contrariar e solapar o caráter nacional dos povos, de comprometer a soberania dos Estados-nação. O povo judeu consiste antes no maior obstáculo para a dominação germânica mundial, pois é o representante por excelência do nacionalismo tribal, de um povo que, mesmo disperso pelo globo, mantêm-se homogêneo e unificado. É claro que esta visão do povo judeu (não povo religioso, mas racial, segundo Hitler) não corresponde à realidade, fazendo parte de um suposto (fantasioso) plano secreto judaico de dominação do mundo. Em última instância, esta concepção não passaria de uma projeção de desejos de dominação mundial germânica.

Como visto acima, é altamente problemático afirmar que o nazismo constitui um movimento político nacionalista, visando manter Estados soberanos e guerreiros. A ênfase não é colocada na comunidade nacional, numa suposta *Volksgemeinschaft*, mas sim na comunidade racial, mesmo que isto ponha em risco a unidade alemã. O nazismo procura também promover uma expansão e domínio mundial, como podemos ver nas declarações de Hitler de que os alemães são os representantes da civilização e da humanidade (assim como de Deus e da natureza) na luta global de morte contra o inimigo judeu, o promotor da

decadência; não se propõe, desta forma, a manter e fortificar um Estado nacional soberano, mas põe em risco a estrutura mesma das relações internacionais que garantem a permanência dos Estados-nação.

O regime nazista expressou e intensificou estes elementos pangermânicos. Se por um lado a propaganda nazista antes de 1933 (ascensão dos nazistas ao poder) pregava a construção de uma comunidade do povo, exacerbando os sentimentos nacionalistas, após a tomada do poder o conceito de *Volksgemeinschaft* gradualmente perdeu a sua importância e cedeu lugar, por um lado, a um desprezo geral pelo povo alemão e, por outro lado, a um grande desejo dos nazistas aumentarem os próprios escalões com “arianos” de outros países. “A *Volksgemeinschaft* era apenas a preparação propagandística para uma sociedade racial ‘ariana’ que, no fim, teria destruído todos os povos, inclusive os alemães”<sup>90</sup>. Segundo Arendt, Hitler passou a pensar em termos arianos, superando e ridicularizando os apelos alemães e germânicos<sup>91</sup>, sendo que seus planos futuros não poupariam nem os próprios alemães do extermínio<sup>92</sup>. O objetivo de Hitler era criar uma nova elite racial formada por arianos puros, uma nova elite que não corresponderia a limitações de nacionalidade, mas aspiraria domínio mundial. É neste sentido que podemos interpretar a necessidade da formação de uma tropa de elite (SS) sob o comando direto do *Führer*: tropa sujeita a regras de casamento e seleção física (os elementos mais saudáveis e não miscigenados da raça ariana) destinada a ser o núcleo racial dominante, a classe governante do *Reich*<sup>93</sup>. A perda de poder da SA e o aumento de poder da SS exemplificam bem o caráter antinacional ou mundial da política de Hitler. A SA se constituiu primeiramente em um corpo paramilitar

---

<sup>90</sup> Ibidem, p. 410.

<sup>91</sup> Ibidem, nota 52, p.410.

<sup>92</sup> Ibidem, p. 360.

<sup>93</sup> NOLTE, E. Op. cit., p. 393.

destinado a proteger os discursos do NSDAP antes da ascensão ao poder; após a ascensão, sob o comando de Röhm, a SA aspirou fundir-se com o Exército, visando transformar o movimento nazista em uma ditadura militar nacionalista<sup>94</sup>, limitando-o aos objetivos de restituição nacional (recuperar os territórios perdidos com o fim da Primeira Guerra Mundial). A formação da SS e o assassinato da facção militar-nacionalista de Röhm objetivaram livrar o movimento deste empecilho ao domínio mundial. A SS ganhou poder de polícia sob a liderança de Himmler, constituindo-se na classe francamente governante do regime nazista<sup>95</sup>. Podemos dizer que o predomínio da polícia secreta sobre o Exército nos regimes totalitários expressa claramente a aspiração ao domínio global. No *Mein Kampf* Hitler reconheceu o Exército como o maior representante do espírito nacional, a verdadeira escola do nacionalismo<sup>96</sup>; desta forma, o caráter a-nacional ou antinacional do nazismo pode se desenvolver livremente apenas com a transferência de poder para a polícia (dominada pela SS), destinada a atuar também nos territórios estrangeiros conquistados. Segundo Arendt: “A importância da polícia como único órgão do poder e o desprezo em relação ao poder do Exército, que caracterizam os regimes totalitários, podem ser ainda parcialmente explicados pela aspiração totalitária de domínio mundial e pela consciente abolição da diferença entre um país estrangeiro e o país de origem, entre assuntos externos e assuntos domésticos”<sup>97</sup>. Isto capacita a elite racial a governar o próprio povo como conquistador estrangeiro, destruindo as bases para a formação de uma comunidade orgânica nacional.

---

<sup>94</sup> ARENDT, H. Op. cit., p. 367.

<sup>95</sup> Ibidem, p. 480.

<sup>96</sup> HITLER, A. Op. cit., p. 181.

<sup>97</sup> ARENDT, H. Op. cit., p. 470.

## TOTALITARISMO E INDIVÍDUO

O predomínio do elemento racial (como notou Dumont) ameaça descaracterizar os traços de holismo presentes na ideologia nazista. O holismo no sentido romântico parece não estar presente (somente como forma de propaganda pré-totalitária), mas isto não significa que a ideologia nazista seja individualista. A sujeição ao todo ainda está presente (sujeição do indivíduo à raça, à espécie) e a liberdade e espontaneidade individual representam uma ameaça para o domínio totalitário.

Segundo Arendt, o totalitarismo aspira organizar as massas e não classes; o regime totalitário somente pode dar livre curso a seus planos de extermínio e domínio global numa sociedade onde os indivíduos façam parte de uma massa homogênea, não segmentada em grupos de representação profissional ou qualquer outro grupo que constitua um parâmetro de ação e pensamento para os indivíduos. “Os movimentos totalitários são possíveis onde quer que existam massas que, por um motivo ou outro, desenvolveram certo gosto pela organização política. As massas não se unem pela consciência de um interesse comum e falta-lhes aquela específica articulação de classe que se expressa em objetivos determinados, limitados e atingíveis. O termo massa só se aplica quando lidamos com pessoas que, simplesmente devido ao seu número, ou à sua indiferença, ou a uma mistura de ambos, não se podem integrar numa organização baseada no interesse comum, seja partido político, organização profissional ou sindicato de trabalhadores”<sup>98</sup>. A psicologia deste homem de massa, segundo Arendt, distingue-se pelo seu completo isolamento e desinteresse pelo bem-estar individual, sua falta de relações sociais normais; a situação de atomização social característica das sociedades modernas fomenta a massificação, a qual é promovida pelos movimentos totalitários (a ênfase de Hitler em relação à personalidade não

---

<sup>98</sup> Ibidem, p. 361.

deve ser estendida ao grosso da população, mas apenas aos líderes do movimento). A necessidade de promover a massificação, constituindo uma estrutura social amorfa, se deve ao fato de, com isso, granjear com êxito a lealdade total, irrestrita, incondicional de cada indivíduo isolado ao movimento. “Não se pode esperar essa lealdade a não ser de seres humanos completamente isolados que, desprovidos de outros laços sociais — de família, amizade, camaradagem — só adquirem o sentido de terem lugar neste mundo quando participam de um movimento, pertencem a um partido”<sup>99</sup>. O domínio total, neste sentido, distingue-se do domínio ditatorial, dos despotismos e tiranias; se por um lado estes últimos ainda deixam intactos certos laços não-políticos entre os subjugados (tais como laços de família ou interesses culturais comuns), o domínio total se imiscui nos mais recônditos espaços da vida privada. Não interessa ao mesmo apenas o domínio social externo, mas visa também aniquilar a individualidade, a personalidade, a espontaneidade dos indivíduos subjugados.

É por este seu caráter avassalador que Arendt afirma que os modelos sociais perfeitos para o domínio total são os campos de concentração. Somente neste ambiente degradante de terror e extermínio em massa a dignidade humana (dignidade no sentido kantiano, de considerar todo homem como fim em si, e não como simples meio para o interesse de outros) pode ser destruída, sendo o seu último refúgio (também objeto de aniquilação total) a diferença individual, a identidade única do indivíduo<sup>100</sup>. “Quem aspira ao domínio total deve liquidar no homem toda a espontaneidade, produto da existência da

---

<sup>99</sup> Ibidem, p. 373.

<sup>100</sup> Ibidem, p. 504.

individualidade, e persegui-la em suas formas mais peculiares, por mais apolíticas e inocentes que sejam”<sup>101</sup>. Somente os campos de concentração propiciam esta experiência.

### HITLER E O PENSAMENTO *VÖLKISCH*

Para Faye, o pensamento de Hitler é essencialmente *völkisch*, antes que conservador ou revolucionário<sup>102</sup>. Para nós, esta afirmação pode conter dois desdobramentos. Primeiro: O hitlerismo se identifica com o movimento *völkisch* em geral, incluindo seus aspectos místico-religiosos (qualquer crítica a estes últimos seria mera estratégia, não deturpando sua inclinação pelos mesmos). Segundo: Hitler é *völkisch* em sentido mais estreito, não compartilhando as crenças e aspirações do movimento *völkisch* em sua totalidade. Esta distinção é importante para nossa argumentação futura, pois uma resposta afirmativa do primeiro desdobramento pode nos levar à plausibilidade das idéias de Richard Noll, o qual relaciona Jung e o nazismo por meio do misticismo *völkisch*. Nossa hipótese é de que apenas o segundo desdobramento possui consistência. Vejamos primeiramente as características do movimento *völkisch* em sua totalidade, segundo a visão de George L. Mosse.

Segundo Mosse, o caráter intelectual e ideológico do pensamento *völkisch* foi produto direto do Romantismo alemão do século XIX, ambos apresentando propensão ao irracional e ao emocional<sup>103</sup>. O Romantismo, na perspectiva do autor, desenvolveu-se no início do século XIX como reação às invasões napoleônicas e à industrialização; promoveu a idéia de diferenças nacionais e de relação místico-cultural entre indivíduo e cosmos,

---

<sup>101</sup> *ibidem*, p. 507.

<sup>102</sup> FAYE, J. P. Op. cit., p. 469.

<sup>103</sup> MOSSE, George L. *The Crisis of German Ideology: intellectual origins of the third Reich*, New York: The Universal Library: Grosset & Dunlap, 1964, p. 13.

assim como a relação entre indivíduo e *Volk*, caracterizada pela integração homem-solo e homem-tradições nacionais. Já o pensamento *völkisch* se desenvolveu no final do século XIX, acentuando certos elementos românticos (idéia de *Volk*, relação entre paisagem e indivíduo, valorização das tradições nacionais) e incorporando novas idéias (entre as quais o racismo e o anti-semitismo são as mais problemáticas). Foi resultado de um clima de insatisfação geral em relação à unificação alemã promovida por Bismarck. A unificação tardia acumulou expectativas míticas sobre um autodespertar nacional e utópico, sobre a criação de uma comunidade espiritual e orgânica há muito tempo desejada. A unificação de Bismarck, ao contrário, apresentava apenas uma busca crescente de lucros com a industrialização, acarretando a perda dos valores tradicionais<sup>104</sup>. Materialismo e individualismo burguês significaram o colapso dos valores comunitários e culturais, gerando nos desgostosos uma reação contrária, expressando-se num movimento de retorno, de antimodernismo, anti-industrialismo, com respectiva valorização de um passado mítico germânico que deveria ser revivido. Este reviver assumiu a forma de uma nova unificação, de uma futura revolução alemã que destronaria os valores presentes e faria florescer a eterna essência germânica sufocada pela modernidade. Nos defrontamos aqui, segundo Mosse, com uma crise no pensamento alemão, o qual anseia por mudanças radicais e imediatas, culminando desastrosamente no nazismo.

A reação *völkisch* fomenta uma busca de identidade, de inserção do indivíduo em um todo maior, superando assim o isolamento individual dos tempos modernos. Mas esta inserção não produz uma relação direta entre homem e cosmos, pois entre ambos há a presença física e histórica do *Volk*. O pensamento *völkisch* fez do *Volk* o intermediário idealizado entre o indivíduo e o todo cósmico; neste sentido, o homem só pode entrar em

---

<sup>104</sup> Ibidem, p. 03.

contato com o absoluto por meio da comunidade nacional a qual está ligado. Neste âmbito o indivíduo em si não possui valor próprio, assumindo importância somente através de sua inserção na comunidade. Valor holístico, comunitário, em contraposição à idéia de sociedade como mero aglomerado de indivíduos. Chegamos à situação em que o absoluto, o divino, expressa-se apenas através do *Volk*, e há tantas expressões da divindade quanto há povos diversos. Cria-se a idéia de um caráter peculiar de cada *Volk*, o qual exclui os elementos estrangeiros. Peculiaridade esta gerada pela paisagem nacional, pela estreita relação entre homem e solo, entre homem e seu meio-ambiente nativo. Desenvolve-se aqui o conceito *völkisch* de enraizamento. Vincular-se a uma terra, a uma dada região é fundamental para a revitalização do indivíduo, assim como para o equilíbrio entre o mesmo e o *Volk* a que pertence. Não há o conceito de uma natureza em geral, mas de uma natureza compartimentada de acordo com as diferenças nacionais e regionais. Desta forma, o caráter do povo alemão está em harmonia com o solo em que habita; a paisagem germânica é imbuída de cultura e história germânicas, propícias ao desenvolvimento do povo alemão. A integração homem-paisagem alcança tal grau que se pode afirmar que as características comportamentais e culturais de um determinado povo são dadas pela paisagem em que vive<sup>105</sup>. Também se chega à conclusão lógica de que solos estrangeiros não se prestam a esta harmonia. Concomitante a esta ênfase no enraizamento (relação entre homem e solo) está a valorização da vida campestre e conseqüente recusa do meio urbano e industrial. Aqui encontramos alguns fundamentos do temor *völkisch* do proletariado (representantes do industrialismo) e do judeu (o desenraizado por excelência, representante da indústria e do internacionalismo)<sup>106</sup>.

---

<sup>105</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>106</sup> *Ibidem*, p. 27.

Outro aspecto do pensamento *völkisch* se refere ao desenvolvimento de uma nova religião germânica. Paul de Lagarde, um dos fundadores do movimento *völkisch*, aspirava uma nova unificação do *Volk* alemão após Bismarck, unificação alcançada pela preservação e revitalização da força vital germânica. O processo necessário para tal fim seria a criação de uma religião especificamente germânica, a qual possuiria sua fonte original no *Volk*. Neste contexto, há revelação pessoal da divindade ou força vital germânica apenas mediante a comunidade; cria-se uma religião *völkisch*, diferindo de uma religião universal (espécie de Deus germânico, mais apropriado aos alemães que Deuses estrangeiros)<sup>107</sup>. Lagarde rejeitava o cristianismo tradicional, fossilizado em seu dogma e ortodoxia; o anseio religioso do mesmo buscava descobrir o sentido original do cristianismo, não sufocado pela ortodoxia. É neste contexto religioso que se desenvolve seu anti-semitismo. O judaísmo havia se cristalizado em dogmas — os judeus não poderiam participar da vitalidade do espírito alemão, não fossilizado. Sua oposição aos judeus possui, portanto, caráter religioso, não racial — Lagarde não era racista<sup>108</sup>. Outra personalidade que deu ímpeto religioso ao movimento *völkisch* foi Eugen Diedrichs. Seu Novo Romantismo representava uma reação tradicional-conservadora ao materialismo e economicismo contemporâneos. Pregava uma revalorização dos mitos germânicos, promovendo, como líder do Círculo Sera, o culto pagão do Sol (tornou-se culto caracteristicamente *völkisch*), o qual atraía parte do Movimento da Juventude. O interessante é que Diedrichs não menosprezava os *Völker* não germânicos, não enfatizando pureza racial ou nacional<sup>109</sup>. Seu anti-semitismo se restringia à fossilização do judaísmo — a Lei Judaica (dogma) esterilizava a dinâmica espiritual interior do indivíduo.

---

<sup>107</sup> Ibidem, p. 34.

<sup>108</sup> Ibidem, p. 38.

<sup>109</sup> Ibidem, p. 56.

O aspecto místico-religioso do movimento *völkisch* constitui elemento importante para nossa análise, pois é através dele que Richard Noll relaciona Jung ao nazismo. É interessante frisarmos, neste sentido, que a religiosidade *völkisch* necessariamente não incorpora tendências racistas. Segundo Mosse, é possível ser *völkisch* sem ser racista<sup>110</sup>. Muitos grupos *völkisch* consideravam o racismo do NSDAP exagerado<sup>111</sup>, não havendo identificação total entre pensamento *völkisch* e nazismo — este incorporou apenas alguns elementos daquele, entre os quais o racismo e o anti-semitismo dos grupos *völkisch* mais extremistas. O eixo religiosidade-racismo pode, portanto, conter diferenciações importantes. Para a análise do mesmo precisamos, primeiramente, de uma caracterização dos elementos *völkisch* desenvolvidos por Hitler.

Segundo Faye, o termo *völkisch* possui significado similar a *national*. Pode ser definido como uma germanização do termo “nacional”, introduzido a partir de 1875 e lançado sobretudo em torno de 1900 pela Liga Pangermanista, no sentido de um nacionalismo fundado sobre a doutrina da raça, contendo também traços de anti-semitismo<sup>112</sup>. Neste sentido, não pode ser equiparado ao termo “nacional” *à la française*, pois possui em sua origem uma relação de oposição (anti-semitismo), onde a afirmação de si (germanidade) é simultânea à negação do outro (povos estrangeiros e judeus), oposição esta baseada essencialmente nas diferenças raciais. No contexto nazista, mais especificamente no *Main Kampf* de Hitler, Faye afirma que *völkisch* pode ser traduzido seguramente como “racista” em vez de “nacional”<sup>113</sup>. Exemplo claro desta ênfase racial se encontra no *Deutsch-völkische Freiheitspartei*, que pode ser traduzido como Partido

---

<sup>110</sup> Ibidem, p. 79.

<sup>111</sup> Ibidem, p. 256.

<sup>112</sup> FAYE, J. P. Op. cit., p. 153.

<sup>113</sup> Ibidem, p. 156.

Alemão-racista da Liberdade. O DVFP nasceu em 1922 de uma cisão no *Deutsch-nationale Volkspartei*; por oposição a *national* o termo *völkisch* tem função, neste contexto, de traço distintivo. Como assegura Faye, um *Deutsch-national* é diferente de um *Deutsch-völkisch*, senão não haveria cisão. Em suma, a palavra *völkisch* está em oposição consciente e objetiva à palavra *national*.

No *Mein Kampf* Hitler discute o conceito *völkisch*, reconhecendo que o mesmo não possui um significado unívoco. Segundo Dumont, Hitler atacou, no *Mein Kampf*, a multiplicidade de sentidos da palavra e os sonhadores que com ela se enfeitavam, deslumbrados com antigalhas germânicas. Criticou os sentidos espirituais e religiosos do termo, procurando substituí-los pelo significado racial (o anti-semitismo religioso deve ceder lugar ao anti-semitismo racista)<sup>114</sup>. Não concordamos aqui com o argumento de George Mosse, o qual afirma que a crítica de Hitler às tendências místico-religiosas do pensamento *völkisch* possuiria apenas objetivo tático, visando acentuar o anti-semitismo pouco desenvolvido pelas mesmas; Hitler pretenderia, neste sentido, unificar todas as tendências *völkisch* em torno do anti-semitismo racial, não significando que discordasse da visão de mundo místico-religiosa<sup>115</sup>. Um Hitler espiritualista?!!! Parece-nos improvável. O racismo não é apenas um elemento tático, mas constitui a essência mesma da visão de mundo hitlerista. O eixo religiosidade-racismo não possui continuidade em Hitler; constitui antes uma relação de oposição. Uma indicação do caráter racial de seu anti-semitismo pode ser observada em suas leituras de juventude. Segundo Nolte, provavelmente Hitler desenvolveu os esboços de sua concepção de mundo sob a influência de panfletos e jornais,

---

<sup>114</sup> DUMONT, L. Op. cit., p. 160.

<sup>115</sup> MOSSE, G. L. Op. cit., p. 306.

e não com a leitura de livros de teóricos racistas<sup>116</sup>. Faye nos sugere quais panfletos e jornais seriam estes. O autor afirma possuir elementos suficientes para comprovar a leitura, por parte de Hitler, da revista *Ostara: Briefbücherei der Blonden* (Correspondência dos Loiros) de Lanz von Liebenfels em 1909<sup>117</sup>. Nesta revista Liebenfels publicou artigos destinados a promover a aplicação prática dos resultados da ciência da raça (*Rassenkunde*), a fim de conservar na Europa a seleção dos mestres face ao declínio geral e combater a raça primitiva dos socialistas-bolcheviques. Liebenfels pregava uma luta de raças em contraposição à luta de classes, assim como lastimava, em ensaios de tom gobineano, a miscigenação racial, responsável pela degenerescência contemporânea. Pensava em termos arianos, não apenas germânicos; vislumbra uma *Weltrevolution* (revolução mundial) ariana, promotora de uma elite racial. Aqui observamos vários temas caros a Hitler: sua linguagem racista, seus anseios de domínio mundial, seu ideal ariano (ultrapassando o germanismo). Podemos dizer que estes elementos, somados à influência que recebeu dos pangermanistas austríacos, formam o núcleo da visão de mundo hitlerista.

O hitlerismo apresenta elementos visivelmente contrastantes com o pensamento *völkisch* (na forma como foi descrito por Mosse). O desejo de domínio mundial do primeiro se contrapõe ao nacionalismo do segundo, assim como a um dos conceitos mais caros ao movimento *völkisch*: a idéia de enraizamento, concomitante à conclusão de que solos estrangeiros não se prestam ao desenvolvimento da verdadeira essência germânica. Por mais que Hitler louve, no *Mein Kampf*, o nacionalismo e o campesinato (com sua capacidade de se fixar ao solo nativo), fica patente que o núcleo de sua visão de mundo desconstrói grande parte do pensamento *völkisch*.

---

<sup>116</sup> NOLTE, E. Op. cit., p. 277.

<sup>117</sup> FAYE, J. P. Op. cit., pp. 518 e seguintes.

Desembocamos necessariamente no segundo desdobramento proposto: Hitler é *völkisch* em sentido mais estreito, não compartilhando as crenças e aspirações do movimento *völkisch* em sua totalidade. Podemos dizer que Mosse apresentou uma visão do movimento *völkisch* em todas as suas tendências, e Faye se restringiu ao pensamento *völkisch* que diretamente se relacionou com o nazismo. Mas esta diferenciação é fundamental. Significa que nem todo pensamento *völkisch* desembocou no nazismo. Afirmar, como Noll fez, que Jung tem afinidades com o pensamento *völkisch* (principalmente em sua tendência místico-religiosa), e a partir disso concluir que o mesmo possui semelhanças ideológicas com o nazismo é problemático.

Porém, mesmo que comprovemos a inexistência de relação direta entre ideologia nazista e psicologia junguiana, assim como de relação direta entre pensamento *völkisch* em sua totalidade e ideologia nazista, ainda resta a possibilidade de uma relação indireta entre estes últimos. Como vimos anteriormente, na década de trinta o nazismo comportava elementos ambíguos, catalisando os anseios de grande parte da sociedade alemã. Setores conservadores apoiaram o nazismo até uma certa altura da guerra, resistindo ao mesmo após observar que foram traídos em seus interesses. Da mesma forma, podemos dizer que o apoio do Movimento da Juventude foi traído em suas aspirações, pois Hitler não visava constituir uma *Volksgemeinschaft* ou comunidade nacional. O fato é que a discordância entre hitlerismo e o restante das aspirações nacionais só ficou patente durante a guerra, nos anos 40. Durante os anos 30 havia grandes esperanças depositadas nos futuros desenvolvimentos do nazismo. Diante desta constatação, nos deparamos com a seguinte questão: o movimento *völkisch* em sua totalidade (incluindo os aspectos místico-religiosos negados por Hitler), assim como aconteceu com outros setores da população, não teria sido vítima de uma ilusão, de esperanças traídas? Isto possibilita o apoio dos *völkisch*, mesmo

não sendo hitleristas, a um nazismo imaginário, a uma projeção de seus desejos. Aqui ingressamos em um novo nível de análise. Jung pode não ter apoiado o nazismo em seu desdobramento hitlerista, mas não teria apoiado um nazismo imaginário, fruto de seus desejos?

Chegados neste momento, devemos ultrapassar a contraposição direta entre ideologia nazista e psicologia junguiana. Devemos analisar a possibilidade de Jung ter compartilhado os anseios comunitários e religiosos do movimento *völkisch* (tratado daqui para frente em sentido amplo — Mosse — e não em sentido estreito — Faye). Se a possibilidade existir, podemos conceber o apoio relativo de Jung ao nazismo na década de trinta. Entramos aqui em contato direto com as hipóteses de Noll sobre o romantismo pronunciado de Jung como ponte de ligação entre pensamento *völkisch* e nazismo. Mais precisamente, devemos observar qual o significado do holismo romântico na psicologia junguiana. Desta forma, obteremos elementos para discutir os argumentos de Noll, o qual concebe certos conceitos utilizados por Jung (“participação mística”, libido familiar, relação mente-corpo-terra) como resultados diretos de idéias *völkisch*, envolvendo a identificação orgulhosa do mesmo com seus ancestrais germânicos e arianos. Faremos isso no capítulo 4.

## CAPÍTULO 2:

### JUNG E O ROMANTISMO ALEMÃO: C. G. CARUS, F. W. J. SCHELLING, EDUARD VON HARTMANN

Segundo Arthur Lovejoy<sup>118</sup>, o termo “Romantismo” pode gerar confusão ou provocar erros históricos na medida em que passa de uma simples proposição verbal à afirmação de um fato histórico, capaz de discussão e verificação. Esta confusão é originária da suposição de que há um tipo de entidade determinada existindo antes da definição, um objeto ou essência que confere características específicas a uma época ou a certos homens. O que podemos afirmar, segundo o autor, é o desenvolvimento de um certo número de idéias entre as décadas de 1780 e 1790, as quais estavam em contraste com as idéias dominantes do período histórico anterior (Iluminismo e sua expressão política na Revolução Francesa). Mas ordená-las conjuntamente sob o termo “Romantismo” é extremamente arbitrário e problemático, pois sugere a idéia de que houve apenas um Romantismo, ou, se houve muitos, que todos eles se referiram a um Romantismo fundamental, ou que eram harmoniosos entre si e formavam um tipo de unidade sistemática. As idéias de 1780-90 eram em grande parte heterogêneas, logicamente independentes e às vezes essencialmente antitéticas em suas implicações. Tais idéias influenciaram autores diversos em diferentes graus, formando perspectivas diferenciadas. Assim sendo, é mais adequado falarmos de vários “Romantismos” e não de um Romantismo essencial. Neste mesmo sentido, embora menos extremo<sup>119</sup>, Georges Gusdorf

---

<sup>118</sup> LOVEJOY, Arthur. “The Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas” in: *Journal of the History of Ideas*, junho de 1941, vol. II, n° 3, pp. 257-278.

<sup>119</sup> Ver a crítica de Leo Spitzer ao artigo de Lovejoy em “Geistesgeschichte vs. History of Ideas as Applied to Hitlerism” in: *Journal of the History of Ideas*, abril de 1944, vol. V, n° 2, pp. 191-203.

define o conceito de Romantismo. Trata-se de uma noção confusa e incoerente. Desconhecemos a essência do Romantismo quando pretendemos dotá-lo de uma estrutura racional e sistemática, de um programa teórico consciente; essa ordem é antes criada pelos historiadores, a qual, se proposta como uma unidade, dissimula um transformar-se do sentido e variedade de expressões que o Romantismo comporta. Desta forma, para Gusdorf, a história do Romantismo é a história de uma certa afirmação da humanidade presente de foram constante, uma categoria transhistórica, sem que se possa fixar um momento ou lugar onde seria afirmado de uma vez por todas um Romantismo em pleno exercício, ou um Romantismo essencial. Podemos falar, neste sentido, do Romantismo como inspiração, um foco imaginário, irrealizável na realidade. Realiza-se apenas de maneira aproximada, exteriorizando-se em múltiplas formas, muitas vezes antagônicas. Os autores não são cem por cento românticos; possuem alguns traços, são românticos em algum grau e em algum momento da vida, em contextos diversos. Podemos diferenciar entre romantismos nacionais (alemão, francês, inglês, etc.), portadores de diferentes tendências e diferentes alcances, assim como podemos distinguir romantismos religiosos e irreligiosos, de esquerda e de direita, revolucionários e conservadores. Chegamos assim a uma pluralidade de sentidos, mas que necessariamente não destroem a noção de Romantismo. Segundo Gusdorf, as noções mais confusas são as mais fecundas, pois exercitam o pensamento pela discordância e pluralidade de significações. Assim, quando nos referirmos ao Romantismo devemos ter em mente estas significações diversas, falando antes que certos autores possuem traços românticos, sem que isso implique em todos os significados que o termo “romântico” pode comportar. Especificamente em relação a Jung, devemos distinguir seus traços românticos e o alcance que os mesmos possuem, procurando localizá-los no contexto da relação entre indivíduo e sociedade.

## JUNG E ROMANTISMO

Não podemos estabelecer uma relação de influência direta entre filósofos românticos alemães e a psicologia de Jung. Devemos falar antes de uma confluência de interesses e visões de mundo, mas não podemos dizer com certeza que determinado conceito de Jung foi elaborado a partir de um específico conceito romântico, ou que o mesmo desenvolve uma cosmovisão romântica. Afinal de contas Jung não é um filósofo, mas um psiquiatra. Neste sentido, não podemos afirmar que Jung tenha amoldado suas experiências práticas a conceitos filosóficos previamente estabelecidos, assim como não podemos ir ao outro extremo, afirmando que ele é um mero empirista, tendo construído seus conceitos sem nenhum pressuposto filosófico.

Jung se referiu diversas vezes, ao longo de sua vida, a filósofos românticos alemães, mais especificamente àqueles relacionados à Filosofia da Natureza e à filosofia do inconsciente (Schelling, Eduard von Hartmann, Carus, etc.), mas também podemos observar pontos em comum entre a psicologia junguiana e o romantismo alemão em geral. A título de ilustração, podemos enumerar alguns deles:

- 1) No romantismo encontramos a valorização das paixões, dos impulsos, dos estados alterados de consciência, do sentimento, acompanhada da relativização da racionalidade e da recusa da ciência materialista — combate franco contra a visão de mundo iluminista, concentrando-se na crítica da abstração sistemática, vazia, sem vida, de uma razão calculadora desligada do mundo vivente, repressora da sensibilidade, acarretando na reação racionalista, a qual vê no romantismo o extravio da razão, os delírios

da imaginação, os sonhos irrealistas, o pensamento confuso e as tentações do sentimento<sup>120</sup>. Jung igualmente critica a racionalidade unilateral e a ciência materialista, assim como valoriza os aspectos irracionais da vida humana (a importância fundamental dos instintos e afetos no desenvolvimento do indivíduo e da humanidade) — tendência antiiluminista de pensamento, acusado de irracionalismo e afetação religiosa.

2) O romantismo promove a reabilitação da faculdade imaginativa, esta se constituindo no verdadeiro meio de acesso à essência da realidade fenomênica — aqui também encontramos a importância fundamental dos processos simbólicos/analógicos de compreensão da realidade, em contraposição ao racionalismo sensorialista do materialismo científico. Na visão romântica a leitura dos fenômenos pela ciência experimental, na superfície do real, é da ordem da ilusão; ela necessita de uma leitura segunda (ou primeira), um deciframento em virtude do qual as relações matemáticas da ciência rigorosa cedem lugar a relações simbólicas; atrás dos fenômenos, nas profundezas, se exprime uma outra realidade, cujas configurações obedecem ao esquema arcaico da simpatia universal entre todos os seres<sup>121</sup>. Jung também valoriza a imaginação (“imaginação ativa” e processos oníricos e simbólicos) como meio privilegiado de acesso ao inconsciente, em detrimento da análise verbal promovida por Freud, a qual enfatiza a palavra (*logos*, racionalidade). Compartilha da percepção romântica da limitação da linguagem na compreensão da realidade não fenomênica<sup>122</sup>, ou realidade mais profunda, percepção claramente observada na distinção junguiana entre pensamento-fantasia e pensamento dirigido ou lingüístico; à maneira romântica, neste sentido, procura uma linguagem primordial ou originária, anterior

---

<sup>120</sup> GUSDORF, George. *Fondements du Savoir Romantique*, vol. IX de *Les Sciences Humaines et la Pensée Occidentale*, Paris: Payot, 1982, p. 104.

<sup>121</sup> *Ibidem*, p. 337.

<sup>122</sup> *Idem*, *L'Homme Romantique*, vol. XI de *Les Sciences Humaines et la Pensée Occidentale*, Paris: Payot, 1984, p. 71.

ao desenvolvimento da consciência ou à distinção entre sujeito e objeto (o símbolo como mediador dos opostos, manifestando uma realidade una).

3) Associada à importância dos processos simbólicos encontramos a valorização romântica dos mitos. Na *Introdução à Filosofia da Mitologia*, Schelling (1775-1854) sustenta a necessidade de uma interpretação literal dos mitos, que são a expressão sem desvios de uma experiência real da humanidade; a estranheza das imagens mitológicas se deve à incapacidade da linguagem e do intelecto de acessarem o sentido último encerrado nas narrativas mitológicas. Os mitos são encarados como produtos naturais (não meramente um produto artificial da cultura), originários de uma estrutura ontológica encerrada nas profundezas da natureza humana, a qual se projeta em configurações concretas sob a forma de tradições, cultos, lendas, obras de arte, etc. Neste sentido, a matriz do significado dos mitos está latente nas profundezas da personalidade humana<sup>123</sup>. Jung também valoriza o mito como produto natural e simbólico, não meramente artificial. Os mitos, assim como os sonhos, nos remetem, segundo Jung, à estrutura básica e inconsciente (arquétipos) do ser humano, estrutura responsável pelas mais diversas expressões culturais da humanidade.

4) O romantismo se revolta contra a visão mecânica do mundo e do homem, estabelecendo uma visão orgânica e monista — alma e corpo são dois aspectos de uma mesma essência, assim como mundo e homem. Jung também não estabelece a dualidade entre corpo e alma, mas afirma que ambos são dois aspectos de uma mesma manifestação vital, unidos organicamente. O conceito junguiano de sincronicidade também possibilita pensarmos na simpatia universal romântica, com seus esquemas de correspondência entre microcosmo e macrocosmo, ou na harmonia preestabelecida de Leibniz. O conceito de

---

<sup>123</sup> Idem, *Du Néant à Dieu dans le Savoir Romantique*, vol. X de *Les Sciences Humaines et la Pensée Occidentale*, Paris: Payot, 1983, pp. 329-330.

sincronicidade nos permite acessar uma identidade inconsciente primordial entre sujeito e objeto, vislumbrando nas camadas mais profundas do inconsciente coletivo a possibilidade de identidade entre matéria e espírito. Aproxima-se aqui da essência da visão de mundo romântica, presente na filosofia da identidade de Schelling — Schelling concebe uma unidade primordial absoluta totalmente indiferenciada e homogênea (essência idêntica de sujeito e objeto, realidade e idealidade, natureza e mente).

5) Encontramos no romantismo a relação orgânica entre homem e mundo, ou entre homem e paisagem. O homem está anatomicamente e fisiologicamente predestinado a habitar em um mundo determinado, obedecendo assim às limitações impostas por uma estrutura inata, organizadora e definidora das experiências humanas. Contraria assim a lógica de Galileu e o sensorialismo de Locke, os quais afirmam que o homem parte de um grau zero de conhecimento, recebendo docilmente as impressões do meio<sup>124</sup>. Ao lado desta predeterminação em geral o romantismo concebe um espaço qualitativo e diferenciado, adaptado a diversas presenças humanas. Cada corpo ou cada consciência faz causa comum com o solo onde ela tomou terra; a encarnação geográfica define uma expansão do corpo orgânico, ultrapassando a limitação ilusória entre sujeito e objeto, ou entre homem e mundo. A predeterminação inata nos faz pensar nos arquétipos junguianos, e a relação romântica entre homem e paisagem nos remete à relação mente-corpo-terra formulada por Jung (afirma que determinado solo possui uma influência misteriosa sobre o corpo e a mente de seus habitantes). Segundo Andrew Samuels, esta noção junguiana provavelmente tem origem em Carus<sup>125</sup>. De acordo com o filósofo romântico, novos habitantes de uma área geográfica adquirem as características de seus habitantes anteriores com os quais não

---

<sup>124</sup> Idem, *Fondements du Savoir Romantique*, vol. IX de *Les Sciences Humaines et la Pensée Occidentale*, Paris: Payot, 1982, p. 199.

<sup>125</sup> SAMUELS, A. Op. cit., p. 352.

têm nenhuma relação. Segundo essa hipótese, a possessão da terra é elevada a um nível místico (é como se o solo de uma determinada região modificasse diretamente as características físicas e psíquicas dos seus moradores).

6) O eu romântico se distancia do ideal clássico de equilíbrio, simetria e estabilidade. Em lugar de um ideal apolíneo de domínio de si e segurança pessoal, o eu romântico é tenso, atravessado por contradições e sempre próximo das sombras, expressão do ilimitado e negação das idéias claras e distintas<sup>126</sup>. A personalidade romântica se apresenta como uma obra irregular, dessimétrica, inacabada, dilacerada entre extremos (desestruturação da personalidade, não mais unitária e coerente); daqui o interesse romântico pela alienação mental, pela dupla personalidade<sup>127</sup>. Ao lado da vivência contraditória, concebe-se também uma tentativa de encontrar o sentido subjacente da loucura, como um anseio pelo restabelecimento da unidade perdida no dilaceramento dos opostos. Neste contexto, a antropologia romântica é o ponto de partida para as categorias modernas da subjetividade e do inconsciente<sup>128</sup>. O sujeito junguiano expressa fielmente essa personalidade em crise e dilacerada do romantismo. Os conceitos de sombra e de inconsciente, assim como a teoria dos complexos nos levam diretamente à desconstrução do sujeito moderno (consciente, racional e unitário) operada por Jung e pelos românticos.

7) O eu romântico produz uma inversão da relação entre indivíduo e meio, entre sujeito e objeto. À visão de mundo sensorialista de Locke, baseada no predomínio da ordem das coisas, da realidade externa sobre a interioridade, o romantismo opõe o primado da subjetividade. O conhecimento não provém de fora, impondo-se sobre o quadro branco da

---

<sup>126</sup> GUSDORF, G. *L'Homme Romantique*, vol. XI de *Les Sciences Humaines et la Pensée Occidentale*, Paris: Payot, 1984, p. 47.

<sup>127</sup> *Ibidem*, p. 302.

<sup>128</sup> *Ibidem*, p. 302.

consciência individual. O conhecimento romântico é um reconhecimento, o despertar de um saber que já está contido desde o início no interior do homem. Neste sentido, o homem apenas compreende aquilo que está em germe dentro dele, um saber que deve se desenvolver organicamente do mesmo. O predomínio da interioridade produz uma nova pedagogia (diversa da pedagogia tradicional — dar forma ao que não tem forma, imprimindo hábitos e conhecimentos, segundo modelos gerais de educação —, a qual favorece a integração dos indivíduos à sociedade), baseada na precedência da expressão sobre a impressão, dando livre curso às potencialidades individuais, recusando adaptá-las a uma pedagogia de massa<sup>129</sup>. Vislumbramos aqui a valorização romântica da autenticidade e da espontaneidade. Em Jung também notamos a crítica aos modelos de educação que pretendem formar o indivíduo segundo regras gerais, impostas externamente. O ideal de personalidade junguiana está baseado na expressão de potencialidades individuais que aos poucos afloram à consciência, provenientes de um núcleo inconsciente e diretor. Neste sentido, chegamos a um modelo de auto-educação, da observação cuidadosa das tendências que se desenvolvem interiormente, as quais são muitas vezes lesadas por intervenções externas, opressoras da espontaneidade individual.

8) A pedagogia romântica leva a uma ênfase na originalidade, na singularidade, ou na homenagem ao indivíduo genial, diferenciado da massa. O romantismo promove a valorização das particularidades: cada indivíduo deve expressar a humanidade de uma maneira própria e original<sup>130</sup>. Segundo Gusdorf, o romantismo pressente a potência do

---

<sup>129</sup> Idem, *Fondements du Savoir Romantique*, vol. IX de *Les Sciences Humaines et la Pensée Occidentale*, Paris: Payot, 1982, p. 390.

<sup>130</sup> Idem, *L'Homme Romantique*, vol. XI de *Les Sciences Humaines et la Pensée Occidentale*, Paris: Payot, 1984, p. 63.

nivelamento em obra no desenvolvimento da civilização moderna<sup>131</sup>, expresso no progresso da indústria e na democracia. O conceito de personalidade de Jung comporta esta apologia das diferenças individuais, contrária a toda a forma de generalização ou massificação. Mas, apesar da defesa da singularidade, o romantismo não é um individualismo. Pelo contrário, ao individualismo liberal o romantismo opõe o desejo de reunificação ou nostalgia da reintegração. A singularidade romântica se revolta contra uma sociedade artificial, baseada no cálculo racional e nas relações comerciais. Às sociedades de tipo utilitário, fundadas sobre o contrato, o romantismo opõe uma sociedade orgânica formada a partir de círculos concêntricos — o organismo humano se integra sucessivamente a organismos maiores (povo, nação, época, humanidade, etc), refazendo a unidade originária perdida entre homem e mundo, entre sujeito e objeto. Neste sentido, as individualidades românticas representam apenas dissociações e oposições aparentes, pois em essência todas as existências se comunicam, são solidárias. Visando superar a sociedade liberal, onde cada indivíduo se isola, onde cada um se defende contra todos os outros, sob pena de ser dilacerado, o socialismo romântico procura suprimir as distâncias artificiais entre todos os homens, pregando o evangelho da unidade originária. Neste contexto, o romantismo se encontra na origem do organicismo social sob todas as suas formas<sup>132</sup>. A psicologia de Jung, em certo sentido, também apresenta a nostalgia da reintegração ao todo, ao inconsciente coletivo<sup>133</sup>. Mas como veremos posteriormente, este aspecto é superado de longe pela afirmação da singularidade individual no processo de individuação, representando o ponto de cisão

---

<sup>131</sup> Ibidem, p. 329.

<sup>132</sup> Ibidem, p. 328.

<sup>133</sup> A nostalgia da reintegração é, segundo Jung, um fato psicológico observável. Deriva da tendência conservadora da Natureza, a qual visa manter o estado de inconsciência original, anterior à diferenciação entre sujeito e objeto. Como tal, é apenas um fenômeno estudado, não desejado ou promovido, pela psicologia junguiana.

definitivo entre as visões de mundo romântica e junguiana. No capítulo seguinte teremos a oportunidade de especificar esta diferença por meio da exposição da relação entre indivíduo e sociedade na psicologia junguiana.

Como visto acima, há diversos pontos de contato entre a psicologia junguiana e o romantismo alemão em geral. Porém, é na comparação com autores românticos específicos que podemos notar as aproximações e distanciamentos entre Jung e românticos. Em Carl Gustav Carus (1789-1869), um dos primeiros formuladores da idéia de inconsciente, observamos uma série de temas desenvolvidos posteriormente por Jung. Carus, de forma semelhante a Jung, afirma que o inconsciente é a base e a fonte original da consciência. Remete a relação inconsciente-consciência ao desenvolvimento orgânico, expandindo assim sua área de interesse para além da esfera psíquica, para o desenvolvimento vital em geral. O foco principal da abordagem de Carus é o conceito de “vida”<sup>134</sup> — no homem a vida se manifesta como psique, sendo o primeiro nível de manifestação o inconsciente. Aborda assim a relação íntima entre desenvolvimento orgânico e mente, vislumbrando o surgimento gradual da consciência das profundezas do inconsciente corporal (estuda a relação entre instintos/fatores inatos e o comportamento consciente). Expressa, neste contexto, o monismo presente no romantismo em geral, não dissociando corpo e alma ou espírito e matéria. Encontramos com freqüência esta preocupação em Jung, especificamente em sua discussão sobre o “psicóide” e as partes inferiores e superiores das funções orgânicas.

---

<sup>134</sup> CARUS, Carl Gustav. *Psyche: on the development of the soul* (part I: The Unconscious), Dallas: Spring Publications, 1989, p. 06.

Carus antecipa a idéia de inconsciente coletivo<sup>135</sup> — afirma que o inconsciente contém a conexão com o geral, com o não-individual (no inconsciente tudo faz parte de uma unidade maior, de um todo orgânico). A individualidade se desenvolve somente a partir do surgimento da consciência, a qual proporciona a distinção entre o eu e o mundo externo. Neste âmbito, as categorias de tempo e espaço, responsáveis pela individuação, não existem na unidade inconsciente original, assim como não se aplicam a todas as manifestações do inconsciente durante a existência consciente. Jung estabelece a mesma relação entre inconsciente (esfera do geral, do não-individual) e consciência (esfera da individuação), assumindo também a relatividade do espaço e do tempo nas camadas mais profundas do inconsciente coletivo (o conceito de sincronicidade demonstra isso claramente).

Segundo Carus, o inconsciente é um guia sábio e diretor dos futuros desenvolvimentos da psique e do organismo, possuindo também mecanismos naturais de cura e auto-regulação — o organismo é auto-regulador em seu desenvolvimento, obedecendo a leis internas, independentes da influência do meio externo<sup>136</sup>. Esta noção vitalista contém a idéia de uma inteligência inconsciente e superior, a qual adequa cada momento do desenvolvimento orgânico aos desenvolvimentos passados e futuros do organismo. Desta forma, a cadeia passado-presente-futuro é pré-organizada em um plano total, teleológico, não sujeito a qualquer ato caótico ou casual. Jung também possui, em menor grau, esta concepção de uma inteligência diretora inconsciente, observada nos mecanismos de prospecção e compensação, assim como na existência de determinantes inconscientes que balizam o desenvolvimento do indivíduo e da espécie. Ambos utilizam,

---

<sup>135</sup> HILLMAN, James. "An Introductory Note: C. G. Carus — C. G. Jung" in: CARUS, C. G. Op. cit., p. XIII.

<sup>136</sup> CARUS, C. G. Op. cit., p. 10.

nesse contexto, o conceito de organismo desenvolvido por Schelling. Em *Idéias para uma Filosofia da Natureza*, Schelling procura diferenciar o conceito de mecanismo do conceito de organismo. As partes de um mecanismo só se movimentam por ação de uma causa externa, a qual, se for inteligente, dá sentido à ação mecânica. Neste sentido, a idéia de mecanismo leva a um dualismo entre espírito e matéria. Por outro lado, o ser orgânico existe por si mesmo, não sendo dependente de nenhum outro ser (todo ser orgânico carrega a razão de sua existência em si mesmo — é causa e efeito de si), pois o princípio de organização está contido *a priori* no mesmo<sup>137</sup>. Porém, o princípio de organização (ou conceito que organiza a matéria orgânica) só é possível em uma mente, em uma inteligência reguladora. Desta forma, o conceito de organismo contém uma idéia vitalista de crescimento, mantendo entre os elementos que ele reúne a solidariedade íntima de um plano de organização, subordinando as partes ao governo da finalidade preestabelecida<sup>138</sup>.

Em Carus observamos uma apologia do inconsciente. A inteligência inconsciente é superior e mais perfeita que a sabedoria ou arte consciente. No inconsciente domina a necessidade completa, sempre adequando perfeitamente os meios e os fins, possuindo a segurança das atividades automáticas e instintivas. A necessidade inconsciente é sabedoria infalível, certeza, beleza, superior à incerteza e hesitação da consciência imperfeita, reino da liberdade e, conseqüentemente, do erro<sup>139</sup>. Podemos observar esta diferença quando Carus se refere à origem das doenças. Segundo o médico-filósofo, a doença pressupõe um desvio do modo original e equilibrado da regulação orgânica. O inconsciente primordial ou absoluto não contém essa possibilidade, pois nele domina a necessidade, a completa

---

<sup>137</sup> SCHELLING, F. W. J. von. *Ideas for a Philosophy of Nature*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp. 30-31.

<sup>138</sup> GUSDORF, G. *Fondements du Savoir Romantique*, vol. IX de *Les Sciences Humaines et la Pensée Occidentale*, Paris: Payot, 1982, p. 430.

<sup>139</sup> CARUS, C. G. Op. cit., p. 56.

harmonia orgânica. Somente com a liberdade, com o surgimento da consciência, a doença pode se originar — a disposição para a doença cresce em proporção ao aumento da consciência<sup>140</sup>. A partir desta quebra da harmonia orgânica original, o inconsciente procurará incansavelmente, através de seu poder curativo e auto-regulador, restabelecer o estado saudável ou harmônico. Carus também concebe uma dinâmica da formação de hábitos e automatismos, onde as atividades conscientes, em constante repetição, passam à esfera inconsciente. Neste contexto, toda atividade e conhecimento consciente pode se aproximar da esfera da perfeição, da esfera inconsciente. Além disso, no inconsciente já se encontram todas aquelas leis que formam e guiam os seres vivos; à consciência resta descobrir estas leis, não criando nada de novo, mas apenas desenvolvendo o que já existe em estado inconsciente. Desta forma, a consciência se encontra entre dois pólos temporais, entre duas perfeições: a origem no inconsciente e o fim no automatismo inconsciente. Nessa apologia do inconsciente encontramos a diferença fundamental entre Jung e Carus. Se Jung reconhece uma certa capacidade de direção e sabedoria no inconsciente, ela de forma alguma é perfeita ou harmônica. Jung sempre enfatizou a face irracional e destrutiva das forças inconscientes, assim como o caráter cego (não adaptável), nem sempre inteligente, dos automatismos instintivos. Jung possui uma posição ambígua frente à valorização ou desvalorização do inconsciente e da consciência. Por um lado o inconsciente pode ser visto como o portador de um processo de orientação da consciência (funções de compensação e prospecção), responsável pela manutenção do equilíbrio psíquico; por outro lado o inconsciente pode ser apreciado como um *locus* de instintos que se contrapõem caoticamente, resultando em um extremo perigo para a adaptação e sobrevivência do organismo (semelhante ao Id freudiano). Com relação à consciência, podemos perceber

---

<sup>140</sup> CARUS, C. G. Op. cit., p. 68.

fatores positivos e negativos. Por um lado atua positivamente como um órgão de adaptação e controle do caos inconsciente (aqui também há semelhanças com o Eu freudiano), como podemos verificar nas seguintes sentenças: “Mas devo lembrar que, como já vimos, todas as funções inconscientes têm o caráter automático de instinto e que os instintos entram mais ou menos em choque entre si ou, por causa do caráter compulsivo, transcorrem livres de qualquer influência externa, mesmo sob condições que podem acarretar perigo para a vida do indivíduo, ao passo que a consciência propicia um trabalho bem ordenado de adaptação, isto é, põe freio aos instintos e, por isso, é indispensável”<sup>141</sup> ou “Um instinto perturba e reprime o outro, e embora sejam os instintos, como um todo, que tornam possível a existência do indivíduo, seu caráter compulsivo e cego dá muitas vezes origem a danos recíprocos. A diferenciação da função em relação à instintividade compulsiva, no tocante à sua aplicação voluntária, é de imensa importância para a conservação da vida”<sup>142</sup>; por outro lado a consciência atua negativamente, pois a sua unilateralidade e a ilusão de completa independência dos elementos inconscientes acabam provocando dissociações psíquicas de menor ou maior grau (neuroses e psicoses). Além disso, a consciência não representa o aspecto criativo da psique humana. Segundo Jung, a consciência é produzida pelo “instinto de reflexão”, num processo em que um estímulo (fome, excitação sexual, etc.) não provoca imediatamente uma reação, uma descarga direta e externa (satisfação imediata) das energias instintivas. Em vez disso, a ação, interrompida e desviada pelo “instinto de reflexão”, dá lugar a uma atividade endopsíquica, e o estímulo origina uma série de imagens ou representações, produzindo a consciência<sup>143</sup>. O “instinto de reflexão”, como todos os outros instintos, é automático, não criativo; seu produto (a consciência) também herda essa

---

<sup>141</sup> CW 8, pr. 412

<sup>142</sup> CW 8, pr. 378

<sup>143</sup> CW 8, pr. 241-4.

característica, podendo reproduzir automatismos inconscientes, cristalizando certas configurações psíquicas. Para contornar essa situação, torna-se necessária a atividade compensatória do inconsciente, fonte da criatividade.

O distanciamento entre Jung e o romantismo alemão pode ser percebido com mais clareza se observarmos a filosofia de Eduard von Hartmann (1842-1906). Encontramos algumas idéias comuns: Hartmann trabalha com a idéia da existência de vários núcleos de consciência espalhados pelo corpo, ao lado da consciência cerebral — contendo vontade, memória e inteligência próprias<sup>144</sup> (Jung também trabalha com a pluralidade de consciências no organismo, com a existência de complexos com vontade, memória e inteligência próprias); Hartmann valoriza o aspecto teleológico/finalista do inconsciente — funções inconscientes que predeterminam os futuros desenvolvimentos do mundo (Jung possui em menor grau esta tendência finalista, contrastando com a orientação causal de Freud); em Hartmann o inconsciente não é apenas portador de uma inteligência perfeita (visão de Carus), mas possui um aspecto irracional original, uma vontade no sentido schopenhauriano (Jung também enfatiza o duplo caráter do inconsciente — sua sabedoria e sua ação irracional e destruidora). Mas as semelhanças param por aí. Para Hartmann, o caráter irracional do inconsciente é limitado, pois se restringe ao ato de criação do mundo. A partir deste momento domina um inteligência perfeita, teleológica, guiando todo o desenvolvimento da história e da natureza segundo um plano preestabelecido<sup>145</sup>, visando

---

<sup>144</sup> HARTMANN, Eduard von. *Philosophy of the Unconscious*, vol. I, New York: Harcourt, Brace and Company, 1931, pp. 64-69.

<sup>145</sup> A filosofia do inconsciente de Hartmann é uma síntese de Schopenhauer e Hegel. O inconsciente possui dois aspectos: Vontade e Idéia. A Vontade é essencialmente irracional, levando ao eterno ciclo schopenhauriano de desejo-satisfação-desejo, criador de constante e crescente sofrimento. O mundo, em seu caráter volitivo, é, desta forma, a esfera da carência e da dor, superando de longe os míseros momentos de felicidade. Cabe ao segundo aspecto inconsciente (a Idéia) a tarefa de redimir o ato irracional de criação do mundo, por meio de um processo racional de aumento da consciência, e conseqüentemente, aumento do sofrimento. Neste

redimir o ato irracional de criação do mundo. Todos os outros conceitos e elementos da filosofia do inconsciente de Hartmann se subordinam a este esquema geral. Neste sentido, podemos compreender a função do conflito dos opostos, assim como a função da consciência. Segundo o filósofo romântico, toda a realidade só existe no conflito de elementos opostos. Disso depende a existência da matéria e toda a possibilidade de conhecimento — segue aqui as reflexões de Schelling sobre a natureza da matéria (conflito de forças) e da possibilidade da experiência e da consciência<sup>146</sup>. Com o conflito nasce a possibilidade de redenção do mundo, a consciência, que deverá restabelecer o estado inconsciente original. Jung também atribui papel decisivo ao conflito dos opostos para a criação da consciência e para o desenvolvimento vital, mas não busca a reconciliação completa, o que provocaria a extinção da consciência no inconsciente. Ao contrário, o conflito na psicologia junguiana permanece indefinidamente, sendo elemento imanente e indispensável ao processo de individuação. Hartmann segue o anseio romântico, não compartilhado por Jung, ou melhor, combatido por Jung, de integração ao Todo (cósmico, no caso de Hartmann), a nostalgia de um estado originário de fusão orgânica entre todos os seres. A consciência, neste esquema, possui caráter meramente instrumental; toda

---

contexto, todo o processo de desenvolvimento do mundo obedece ao esquema hegeliano em que o Espírito absoluto (a Idéia de Hartmann) não consciente (ser-em-si) se torna auto-consciente (ser-para-si) através de suas manifestações fenomênicas durante a evolução racional da história. A epopéia do inconsciente na história do mundo termina, seguindo esquema schopenhauriano, quando a consciência for tão grande que torne a dor insuportável. Neste momento, a Idéia (consciente de si mesma nos indivíduos) optará racionalmente e necessariamente pela pacificação da vontade, pelo não-querer, fazendo com que toda existência volte ao estado primordial de inconsciência absoluta (fusão de sujeito e objeto, fim da existência, do mundo fenomênico), de totalidade indiferenciada.

<sup>146</sup> SCHELLING, F. W. J. von. Op. cit., p. 156. A oposição como possibilidade da experiência e da consciência em Schelling se baseia nas reflexões de Fichte sobre o conceito de determinação recíproca. O Absoluto de Schelling é inconsciente e portador de uma ação indeterminada e ilimitada. Somente com a determinação da atividade absoluta podemos conceber a formação de uma representação ou intuição. A atividade absoluta não pode limitar a si mesma, dependendo assim de um elemento oposto para produzir uma atividade determinante. Somente nesta oposição é possível um mundo fenomênico e a possibilidade de conhecimento do mesmo, por meio da criação da consciência.

indivíduoação, sede da consciência, possui valor apenas como momento de um processo que leva necessariamente ao restabelecimento do Todo. Desta forma, o indivíduo não possui valor em si (toda indivíduoação pertence à esfera da ilusão), mas encontra um sentido apenas em sua subordinação à totalidade. Segundo Hartmann, o indivíduo deve devotar-se com alegria para o auto-sacrifício em função do Todo<sup>147</sup>, anulando sua personalidade. Nada mais antitético ao pensamento de Jung do que essas afirmações. A função dos opostos e da consciência na psicologia junguiana se relaciona ao pólo negativo desta Epopéia do inconsciente: ao processo de indivíduoação, de distanciamento do estado originário de fusão entre sujeito e objeto. Como veremos no capítulo seguinte, esta diferença é fundamental para compreendermos a relação entre indivíduo e sociedade na psicologia junguiana.

## **ROMANTISMO E NAZISMO**

Tendo em vista a pluralidade de sentidos que o romantismo comporta, a tarefa de estabelecermos uma possível relação entre romantismo e nazismo se torna complexa. Podemos distinguir pontos de contato ou distanciamento, de acordo com o autor ou corrente de pensamento a qual pertence, mas é problemático estabelecermos um vínculo do romantismo em geral com o totalitarismo.

Podemos identificar um romantismo conservador, como afirma Roberto Romano, no pensamento de Burke, De Maistre, Donoso Cortés, De Bonald, Novalis, Schelling. Segundo Romano, evidencia-se uma tendência antidemocrática e autoritária no ideário social desses autores, especificamente em suas noções de comunidade e na relativização absoluta do indivíduo, preparando, de certa forma, a justificação teórica do Estado

---

<sup>147</sup> HARTMANN, E. von. Op. cit., vol. III, p. 100-101.

totalitário<sup>148</sup>. Em Schelling encontramos a noção de organismo e a relação entre Absoluto e finito (indivíduo), entre o Todo e as partes. O Todo precede a existência das partes e a pretensa autonomia destas constitui uma ilusão temporária. O isolamento individual (ou egoísmo) é representado como uma queda de um estado originário a ser restabelecido, em que o Eu deve mergulhar novamente para formar a totalidade absoluta perdida. Observamos o anseio romântico pelo infinito, a nostalgia das origens e o esforço de retorno em direção à divindade. Neste contexto, o indivíduo ou átomo representa o ponto máximo de afastamento em relação ao Todo, devendo retornar ao mesmo para alcançar a perfeição, a harmonia entre físico e espiritual, entre homem e divindade. Nas reflexões sobre indivíduo-átomo e todo orgânico podemos notar, segundo Romano, a diferença entre a sociedade fundada nos indivíduos (a sociedade burguesa recusada pelos românticos) e a sociedade fundada no Geral (comunidade orgânica — onde não há diferenças entre os membros, entendidos como puros elos de uma cadeia mais ampla)<sup>149</sup>. O retorno ao Todo ou à Origem estaria presente nas reflexões de todos os teóricos conservadores do século XIX, ao refletirem sobre a Revolução Francesa<sup>150</sup>. Segundo Romano, referindo-se a De Bonald, à tese de que a sociedade é a verdadeira e a única natureza do homem, acrescenta-se o dogma de que o Eu individual é quimera, não podendo subsistir voltado para si. A revolução burguesa e o iluminismo mecanicista representariam o auge da anomia social, o ponto máximo de afastamento do Todo. Desenvolve-se, nesta tendência, a ideologia contra-revolucionária e autoritária pós-1789.

---

<sup>148</sup> ROMANO, Roberto. *Conservadorismo Romântico: origem do totalitarismo*, São Paulo: Ed. Brasiliense, 1981, p. 22.

<sup>149</sup> *Ibidem*, p. 77.

<sup>150</sup> *Ibidem*, p. 78.

Ao lado da concepção de um Estado orgânico, segundo Romano, também observamos o ideário aristocrático e antidemocrático de liderança. Em Novalis observamos a valorização do Estado que se baseia no poder pessoal do Príncipe, em contraposição à imperfeição das democracias, governadas pelo povo<sup>151</sup>. Aqui, segundo Romano, expressa-se a peculiar visão romântica de que o povo é uma criança que deve ser protegida, educada e dirigida. Tarefa pedagógica dos governantes, dos homens de gênio. Assim, ao lado de uma recusa do individualismo burguês, encontramos a valorização do indivíduo genial, daquele que é capaz de captar as tendências do desenvolvimento histórico e sintetizar em sua ação a vontade geral, a vontade do todo social. Observamos, neste sentido, duas diferentes camadas nessa organização social: a massa isonômica dos membros comunitários e a elite governante, qualitativamente superior em suas capacidades de educação e direção. Modelo social hierárquico e orgânico, que encontrou na Igreja Católica seu principal modelo (traço comum ao conservadorismo romântico alemão: considerar a Igreja Católica uma síntese ideal de democracia, aristocracia e monarquia, um modelo comunitário para o controle da sociedade civil)<sup>152</sup>.

Segundo Michael Löwy<sup>153</sup>, a caracterização do romantismo como essencialmente conservador e contra-revolucionário, tendendo para a direita e para o fascismo, deve-se principalmente a pensadores marxistas. Mas, em sua perspectiva, o romantismo não se reduz a correntes conservadoras e reacionárias. Utilizando-se do conceito de *romantismo anticapitalista* (criado por Luckács), o autor procura definir uma essência comum à multifacetada e contraditória manifestação do fenômeno romântico. Este conceito permite pensar o romantismo como uma atitude de revolta e oposição ao capitalismo, como uma

---

<sup>151</sup> Ibidem, p. 103.

<sup>152</sup> Ibidem, p. 83.

<sup>153</sup> LÖWY, Michael. *Romantismo e Política*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

recusa dos valores burgueses/industriais em nome de um passado pré-capitalista real ou imaginário. Manifesta o desejo de volta aos valores do passado, a nostalgia de uma idade de ouro não capitalista, projetada no futuro como utopia; o passado idealizado não sendo restrito à exaltação da Idade Média, mas também da Grécia Antiga, do Renascimento, do Antigo Regime na França. Neste sentido, o conceito é capaz de abranger as mais diferentes tendências de pensamento, contanto que tenham como base a nostalgia das sociedades pré-capitalistas e a crítica ético-cultural ao capitalismo. Esta revolta contrapõe os valores qualitativos das sociedades pré-capitalistas (comunidade orgânica, papel essencial das ligações afetivas e sentimentos, religiosidade, etc.) aos valores quantitativos da sociedade burguesa/industrial (domínio do preço, do lucro, do egoísmo, da mercantilização da cultura, acarretando a morte da imaginação e da poesia, promovendo a uniformização monótona da vida e a relação puramente utilitária dos seres humanos entre si e com a natureza). Esta revolta raramente é sistemática e explícita, ou poucas vezes se refere diretamente ao capitalismo como tal, mas pode ser observada, segundo Löwy, na sociologia e na filosofia social germânica do fim do século XIX: na oposição entre *Kultur* (conjunto de valores tradicionais — sociais, morais ou culturais — do passado) e *Zivilisation* (desenvolvimento moderno, “despersonalizado”, material, técnico e econômico), ou na oposição entre *Gemeinschaft* (a velha comunidade orgânica de relações sociais diretas) e *Gesellschaft* (a agregação mecânica e artificial de pessoas em torno de objetivos utilitários)<sup>154</sup>.

Löwy evita assim a caracterização limitadora do romantismo como uma reação aos princípios da Revolução Francesa e às invasões napoleônicas, aspirando restaurar os valores da civilização medieval. A perspectiva mais ampla do anticapitalismo romântico

---

<sup>154</sup> Idem, *Romantismo e Messianismo: ensaios sobre Lukács e Walter Benjamin*, São Paulo: Perspectiva/Edusp, 1990, p. 36.

nos permite, segundo o autor, identificar correntes não conservadoras ou reacionárias no romantismo. A crítica ao capitalismo ligada à nostalgia do passado pode ganhar dimensão autenticamente revolucionária (Landauer, Ernst Bloch, Fourier, etc.), a qual não prega uma simples volta ao passado, mas projeta no futuro de uma sociedade pós-capitalista certos valores de sociedades pré-capitalistas, futuro este que passa por uma negação/revolução do presente capitalista. Encontramos, neste contexto, traços da crítica romântica anticapitalista em Marx e Engels<sup>155</sup>. Deste modo, se existe um romantismo fascista<sup>156</sup>, o romantismo não leva necessariamente ao mesmo. A visão de mundo romântica se expressa em muitas óticas, diversas e totalmente alheias ao fascismo.

Georges Gusdorf concebe o romantismo, em sua origem, como uma reação à falência da Revolução Francesa e dos princípios que ela representou. A Revolução se apresentou, segundo o autor, como uma tentativa de construir uma ordem social conforme às normas do intelecto. Princípios racionais (direito natural, por exemplo) desceriam do céu das idéias à terra dos homens, encarnando-se em uma experiência social concreta. Mas a Revolução não conseguiu realizar o que prometera (uma ordem racional, fundada na justiça e na verdade, onde os direitos de cada um seriam respeitados). No lugar da apoteose da Razão, a França viveu o Terror<sup>157</sup>: xequê do direito natural — com a guilhotina, xequê do cosmopolitismo — com as guerras napoleônicas, xequê da democracia — com a volta do despotismo na figura de Napoleão. O romantismo original foi uma adaptação a esta desilusão (teria sido impossível, segundo Gusdorf, se os ideais revolucionários tivessem obtido êxito), suscitando em diversas regiões da Europa tentativas de resposta às novas

---

<sup>155</sup> Ibidem, pp. 20-21.

<sup>156</sup> Idem, *Romantismo e Política*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993, p. 49.

<sup>157</sup> GUSDORF, G. *Fondements du Savoir Romantique*, vol. IX de *Les Sciences Humaines et la Pensée Occidentale*, Paris: Payot, 1982, p. 59.

circunstâncias sociais e políticas, implicando na formação de uma nova consciência da modernidade, nova concepção de indivíduo e sociedade, de lugar do homem no mundo. Os romantismos europeus sucessivos tiveram por contexto material e espiritual não só revoluções políticas (1930, 1848), mas também as mudanças sociais e econômicas suscitadas pela Revolução Industrial<sup>158</sup>. Desta forma, o romantismo se expressou essencialmente como uma atitude de recusa dos tempos modernos, uma revolta contra a situação presente de opressão pessoal. O não conformismo dos românticos atestou uma forma de alienação, de recusa a se submeter à necessidade dos tempos, a busca de um refúgio na consolação do utopismo ou procura de uma idade de ouro no passado, assim como uma valorização da interioridade, da subjetividade, como último recurso contra a situação exterior opressora e caótica. Neste sentido, se o homem romântico é o homem da ruptura com a ordem estabelecida, se a atitude romântica original é não conformista, o romantismo se apresenta primeiramente como uma revolta contra o poder e a disciplina social, totalitária ou não<sup>159</sup>.

Porém, a atitude reacional provocou desdobramentos reacionários, o extremo do não conformismo levou ao extremo do conservadorismo político, mesmo que isso seja considerado uma degeneração da atitude romântica inicial. A Alemanha foi, segundo Gusdorf, o exemplo maior desta conversão. O romantismo alemão em sua origem se expressou como um querer viver da nação, como um despertar da consciência nacional, resultado direto da invasão napoleônica da Prússia e da tentativa de rechaçar o invasor estrangeiro. Possuiu, neste contexto, um caráter emancipador. O nacionalismo romântico inicial se baseou nas reflexões de Herder, o qual substituiu a razão iluminista universal pela

---

<sup>158</sup> Idem, *L'Homme Romantique*, vol. XI de *Sciences Humaines et la Pensée Occidentale*, Paris: Payot, 1984, p. 316.

<sup>159</sup> Ibidem, p. 314.

multiplicidade concreta das identidades nacionais, variedade positiva e calcada na tolerância. Mas o romantismo alemão pós-1815 seguiu o caminho do conservadorismo político, respeitador dos interesses da Igreja e do Estado. Enquanto na França, Itália, Rússia ou Polônia tendências utópicas do socialismo fizeram aliança com o romantismo, constituindo um romantismo de esquerda, na Alemanha se consolidou um romantismo de direita<sup>160</sup>. O conservadorismo romântico alemão pode ser observado na assinatura do Pacto da Santa Aliança contra-revolucionária pelo rei da Prússia Frederico Guilherme III em 1815 e no apoio romântico ao rei antiliberal Frederico Guilherme IV, que governou a Prússia de 1840 a 1857.

Na visão de Arthur Lovejoy, não podemos estabelecer uma relação direta entre o romantismo em geral e o nazismo, mas podemos analisar a consequência política de algumas das idéias desenvolvidas por escritores românticos nas décadas de 1780-90. Segundo Lovejoy, um particular conjunto de idéias, em trabalho contínuo na mente de um público educado e letrado durante quinze décadas, possivelmente produziu na década de 30 um tipo de efeito culminante, constituindo-se em uma parte essencial da monstruosa cena apresentada na Alemanha nazista. Porém, na perspectiva do autor, essa relação não é simples e inequívoca. Muitas idéias românticas foram em suas manifestações iniciais essencialmente estéticas, religiosas ou metafísicas; suas consequências ou utilizações políticas posteriores dependem de uma complexa transformação histórica. Neste sentido, certas idéias românticas, se observadas em seu contexto original, não se aplicam ao fenômeno totalitário; mas apropriadas e modificadas por pensadores diversos (adquirindo conotação política e racial em Hitler, por exemplo) podem dar surgimento às mais

---

<sup>160</sup> Idem, *Fondements du Savoir Romantique*, vol. IX de *Les Sciences Humaines et la Pensée Occidentale*, Paris: Payot, 1982, p. 96.

diferentes e contraditórias conseqüências. Lovejoy apenas afirma que um determinado conjunto e combinação de idéias (românticas) condicionaram, ao longo do século XIX, uma parcela da população européia (principalmente alemã) a condescenderem com as ideologias totalitárias. Ou seja, certas idéias românticas (retiradas de seu contexto e sentido original) produziram um estado de mente favorável à implantação e ao desenvolvimento do totalitarismo, tornando-o mais aceitável ou desejável. Desta forma, Lovejoy não estabelece uma relação de responsabilidade entre romantismo e o surgimento do nazismo<sup>161</sup>. Se idéias românticas produziram um estado de mente e conseqüências não previstas em seus contextos originais, não podemos falar de culpa. Segundo Lovejoy, dizer que algo não poderia acontecer sem tal antecedente não implica em dizer que este é responsável por aquele, assim como não podemos culpar a invenção do motor a combustão pela *Blitzkrieg* de 1940, ou culpar Santos Dumont pela explosão atômica em Hiroshima.

As três idéias que, combinadas, possibilitaram a formação de um estado de espírito favorável ao advento do totalitarismo são *das Ganze* (Todo), *Streben* (busca, esforço, aspiração) e *Eigentümlichkeit* (peculiaridade), dando origem a três formas de pensar, respectivamente: holismo ou organicismo, voluntarismo ou dinamismo e diferencionismo ou diversificacionismo.

A idéia do Todo possibilita pensar a relação do indivíduo com o Estado ou organismo social, uma relação em que o indivíduo existe como ferramenta ou órgão do corpo social, encontrando o valor de sua existência na realização dos fins deste (o Todo precede a existência das partes). Distancia-se das concepções anteriores do liberalismo político e da teoria dos direitos naturais, em que o Estado é concebido como meio

---

<sup>161</sup> LOVEJOY, A. "Replay to Professor Spitzer" in: *Journal of the History of Ideas*, abril de 1944, vol. V, nº 2, p. 218.

secundário, derivativo e instrumental, visando a garantia dos direitos individuais, assim como a satisfação das necessidades e desejos do indivíduo (elemento primário e foco da organização social); o Todo é apenas a agregação de suas partes, e aparte delas não é nada. A Concepção de organismo social (racial, em Hitler) não leva necessariamente ao totalitarismo; é preciso sua fusão ou combinação com as duas idéias restantes<sup>162</sup>. Em Hitler, por exemplo, a idéia de esforço ou aspiração adquire caráter marcadamente militarista e destrutivo quando associada à concepção de Estado ou Raça. O esforço de auto-superação, que no contexto romântico pode ser integrado à formação individual, e em Nietzsche expressa-se como vontade de poder no indivíduo, ou seja, permanece um ideal individual e não estatal<sup>163</sup>, no pensamento de Hitler adquire contornos claramente políticos, no qual o Estado (instrumento da raça) deve esforçar-se sempre por mais expansão e conquista de espaço vital, os indivíduos estando sujeitos incondicionalmente a esses fins coletivos. Na combinação com a terceira idéia, a concepção romântica positiva de diversidade (Herder) transforma-se em intolerância e ódio ao diferente, assim como encontra sua aplicação restringida à idéia de raça, destruindo a aspiração romântica de diversidade individual. Chegamos assim à idéia de Raça (Todo) em um esforço contínuo de auto-afirmação (conquista) e extermínio de elementos diversos (racialmente inferiores). Em suma, segundo Lovejoy, se observadas em seus contextos originais estas três idéias podem adquirir características positivas, mas quando apropriadas, modificadas e combinadas em um contexto político específico podem favorecer o advento do totalitarismo. Sendo assim, as idéias românticas não são *a priori* geradoras do nazismo.

---

<sup>162</sup> Segundo Leo Spitzer, a combinação pode ser positiva. Ver Spitzer, Op. cit., p. 196.

<sup>163</sup> LOVEJOY, A. "The Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas" in: *Journal of the History of Ideas*, II-3, junho de 1941, p. 274.

Como observamos acima, o estabelecimento de uma relação direta entre romantismo e nazismo se torna demasiado complexa, podendo se desdobrar em visões diversas e contrárias. A questão não possui respostas definitivas e exigiria pelo menos uma dissertação inteira para um tratamento mais detalhado, ultrapassando demasiadamente nossos objetivos e capacidades. Porém, oferecemos este breve esboço apenas para fornecer ao leitor uma idéia da dificuldade e complexidade da questão. Visto que nosso objetivo se limita a analisarmos uma possível relação entre psicologia analítica e ideologia nazista, nos isentamos de uma rediscussão deste assunto posteriormente, e nos prenderemos a uma possível relação entre romantismo e psicologia analítica. Nos concentraremos na relação entre indivíduo e sociedade desenvolvida na psicologia junguiana, e a partir daqui vislumbraremos uma possível relação entre psicologia analítica e nazismo via romantismo.

### CAPÍTULO 3: JUNG E NIETZSCHE

Neste capítulo abordaremos o parentesco teórico entre Jung e Nietzsche no que diz respeito à valorização do indivíduo e à crítica da sociedade de massas. Coloca-se, neste sentido, como contraponto ao capítulo anterior, no qual observamos a presença do holismo romântico no pensamento de Jung. Neste contexto, procuraremos enfatizar o interesse de ambos pela formação da personalidade, por uma espécie de *Bildung* (formação), ou processo de autodesenvolvimento e auto-educação. Enfocando este aspecto, buscamos contornar a idéia de que ambos estão interessados na construção de um novo projeto político e social ou, como afirma Noll, na constituição de uma elite espiritual que almeja liderar a massa, que almeja o poder político. Mas, para realizarmos tal tarefa, necessitamos primeiramente definir o conceito de política que utilizaremos, para não gerar mal-entendidos. O conceito de política nos será especialmente útil ao analisarmos o pensamento político de Nietzsche. Na medida em que os autores que abordaremos se pautam por uma concepção mais estreita de política<sup>164</sup> (ao tratarem do pensamento político de Nietzsche), cremos que nossa delimitação seja apropriada e justificada. Estamos cientes de um uso mais amplo e menos rígido do conceito de política, o qual não promove a separação abstrata de uma esfera especificamente política de outras esferas sociais. Visões mais amplas podem ser encontradas em Antonio Gramsci, Raymond Williams e Michel Foucault. Nestes três autores podemos observar a superação dos limites impostos por uma teoria política centrada no Estado e seu domínio direto através da coerção, do uso da força física. Notamos também

---

<sup>164</sup> Concepção de política como *res publica*, envolvendo a presença de um aparelho estatal detentor do uso (legítimo ou não) da força física, responsável pela administração da sociedade.

a estreita e indissolúvel relação entre cultura e política, ou entre poder e produção de saberes<sup>165</sup>. Mas, se nos basearmos em uma concepção de política retirada das análises feitas por esses autores obteremos um conceito complexo e multifacetado. É notável a dissolução de limites que este conceito implica, pois deve levar em conta toda uma gama de relações culturais e sociais. Porém, como afirmamos acima, no contexto em que trabalharemos com a política em Nietzsche, esta indeterminação poderá ser superada. Dispensaremos as análises aqui expostas por uma questão metodológica. Excluimos, neste sentido, qualquer julgamento de valor frente às concepções que integram política e cultura, ou política e produção de saberes. Nos ateremos unicamente ao fato de que uma visão mais estreita de política é suficiente para dialogar com os autores que abordaremos. Tomaremos como base de nossas reflexões sobre política os conceitos formulados pela teoria dos sistemas políticos, pois esta nos fornece uma delimitação do conceito de política adequada aos nossos objetivos<sup>166</sup>.

Segundo David Easton, podemos distinguir analiticamente um sistema político de outros sistemas sociais. Neste sentido, a sociedade como um todo apresenta inúmeros sistemas de interação (religião, economia, política, etc.), sendo possível isolar aspectos específicos desses sistemas com o objetivo de distingui-los dos demais. O sistema político é conceitualmente distinto de outros sistemas da sociedade; as interações que são exteriores

---

<sup>165</sup> Sobre a relação entre cultura e política em Gramsci ver: GRAMSCI, Antonio. *A Concepção Dialética da História*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978. (Cap. I: "Introdução ao estudo da filosofia e do materialismo histórico"). Sobre a relação entre cultura e política em Williams ver: WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e Literatura*, Rio de Janeiro: Zahar, 1979 (Parte II: "Teoria Cultural"). Sobre a relação entre poder e produção de saberes em Foucault ver: MACHADO, Roberto. "Introdução: por uma genealogia do poder" in: Michel Foucault, *Microfísica do Poder*, Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

<sup>166</sup> A exposição seguinte se baseia nos seguintes textos: EASTON, David. *Uma Teoria de Análise Política*, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968. (Cap. IV: "A identificação do sistema político"); BOWEN, Gabriel A. "Introdução: um método funcional para o estudo da política comparada" in: Gabriel A. Bowen e James O. Solomon (coordenadores), *A Política das Áreas em Desenvolvimento*, Rio de Janeiro: Arquivo Brasileiro, 1968.

ao sistema podem ser chamadas do meio ambiente em que existe um sistema político, ou seja, é possível falarmos de limites entre o sistema político e o seu meio ambiente. A teoria dos sistemas políticos, sob este aspecto, procura tratar das trocas e transações que se processam entre o sistema e o seu meio ambiente. Mais importante é o fato de podermos isolar o comportamento especificamente político de outras formas de comportamento social, ou seja, podemos formular critérios válidos para identificarmos se uma determinada ação social é política ou não. Segundo Easton, o que distingue as interações políticas de todos os outros tipos de interações sociais é que são predominantemente orientadas para a alocação autoritária de valores em uma sociedade. Desta forma obtemos um campo específico e delimitado para o estudo da ciência política: compreender o sistema de interações de qualquer sociedade através do qual são feitas e executadas tais distribuições autoritárias e coercitivas. Segundo Gabriel A. Almond, a definição de Easton não diferencia totalmente o sistema político de outros sistemas sociais, pois a alocação autoritária pode ser realizada em todos os tipos de grupos, desde a família até as organizações religiosas, educacionais e econômicas. Podemos dizer que todos estes agrupamentos sociais possuem aspectos políticos em algum grau, mas este fato apenas dificulta uma delimitação mais precisa do que seja política. Almond propõe esta delimitação, utilizando-se do conceito weberiano de política, substituindo assim o autoritarismo de Easton pela compulsão física legítima. Chega assim à seguinte definição: sistema político é o conjunto de interações encontradas em todas as sociedades independentes, que exercem as funções de integração e adaptação (tanto internamente como em relação a outras sociedades) por meio do uso ou ameaça de uso de compulsão física mais ou menos legítima<sup>167</sup>. Sistema político é o sistema

---

<sup>167</sup> Almond utiliza o termo "mais ou menos" para modificar a legitimidade, pois não quer excluir sistemas políticos como os totalitários, onde o grau de legitimidade é muito duvidoso; sistemas

modifica a ordem numa sociedade. Podemos adotar esta definição, acrescentando apenas um elemento, não explícito em Almond. A distinção de Easton entre sistema político e sistemas parapolíticos. Os sistemas parapolíticos assemelham-se funcionalmente ao sistema político (também são responsáveis por alocação de valores em uma sociedade), mas se distinguem deste pelo alcance de sua ação e interesses. Os sistemas parapolíticos estão preocupados apenas com seus problemas internos de alocação autoritária, enquanto o sistema político deve se preocupar da gestão da sociedade em sua totalidade. Neste sentido, o sistema político lida com uma maior gama de problemas sociais e, proporcionalmente a esta maior amplitude de obrigações, dispõe de maior poder para regular as diferenças oriundas da sociedade e seus sistemas parapolíticos; o uso legítimo da força e da violência está exclusivamente nas mãos daqueles que agem em nome de toda sociedade. Podemos pensar aqui na diferença entre o narcotráfico nos morros do Rio de Janeiro e o governo municipal ou estadual. Se, em certa medida, o poder do tráfico assume papel de alocador de valores, utilizando-se de compulsão física mais ou menos legítima (para toda a rede do tráfico), não podemos dizer o mesmo para a sociedade mais ampla, onde esta compulsão perde legitimidade. Somente o governo pode representar a sociedade como um todo, pois faz parte de suas funções a gestão do bem público, ultrapassando os interesses particulares do tráfico ou de qualquer outro grupo social. Desta perspectiva, somente o governo adquire caráter político, o tráfico constituindo-se em sistema parapolítico. Neste sentido, a comunidade política ou as instituições políticas devem expressar esta amplitude, constituindo-se em gestores do bem comum, buscando superar os conflitos entre as diversas forças sociais dentro de uma sociedade determinada.

---

sistemas políticos como os totalitários, onde o grau de legitimidade é muito duvidoso; sistemas revolucionários, onde a base de legitimidade pode estar em processo de transformação; ou sistemas não-ocidentais nos quais pode existir mais de um sistema legítimo em funcionamento.

O conceito de política que utilizaremos, portanto, diz respeito a todas as ações que abarquem a alocação de valores para a sociedade como um todo (gestão do bem comum), esta alocação estando baseada no uso mais ou menos legítimo de força física.

## NATUREZA E ANTINATUREZA

Em várias passagens do *Mein Kampf* Hitler afirma estar seguindo e realizando as leis imutáveis da Natureza<sup>168</sup> em seu projeto de extermínio das raças inferiores e criação de uma raça superior. As leis naturais se resumem a uma luta pela vida, pela sobrevivência, entre os fracos e os fortes, constituindo um processo de seleção natural que objetiva o melhoramento da espécie. Indubitavelmente o fraco deve perecer ou manter-se afastado deste processo de elevação da raça, evitando misturar seu sangue com o tipo racial superior puro. Em linhas gerais este processo é realizado satisfatoriamente pela Natureza, mas obstáculos podem surgir frente ao eterno trabalho natural, obstáculos estes essencialmente antinaturais. Hitler equipara o homem a todos os outros animais, sujeitando-os às mesmas leis implacáveis; cabe ao homem apenas se conformar com este fato, sem se revoltar contra ou tentar burlar as leis naturais. Mas eis que surge na visão de Hitler um inimigo sempre presente destas leis, o inimigo que possui a pretensão de se emancipar da Natureza, de

---

<sup>168</sup> O conceito de Natureza em Hitler é de caráter essencialista, procurando constituir uma verdade universal. Neste sentido, devemos diferenciá-lo dos conceitos de Natureza formulados por Nietzsche e Jung. Ambos não procuram construir verdades universais, pois têm consciência dos pressupostos subjetivos que condicionam qualquer filosofia ou teoria psicológica, inclusive as suas. Segundo Amnérís Maroni: "Tanto Jung como Nietzsche reivindicam o pioneirismo, em seus respectivos campos, em relação a estas proposições, pois reconhecem que a *confissão pessoal* (a subjetividade) se explicita neles, teoricamente, de forma voluntária e consciente e, pela primeira vez, um ponto de vista, uma perspectiva, uma visão pessoal se reconhece como tal, não almeja a universalidade" (MARONI, Amnérís. *Jung: o poeta da alma*, São Paulo: Summus, 1998, p.20). Além disso, segundo Jung, não podemos ter acesso direto à essência da realidade (se é que existe), pois todo nosso conhecimento é proveniente de experiências mediadas pela nossa psique, ou seja, é mediado por imagens e representações ("O Real e o Supra-real", CW8, pr. 742-7), as quais são condicionadas pela constituição psíquica de cada um. Neste contexto, podemos falar apenas de diferentes perspectivas ou diferentes imagens do mundo, todo conceito possuindo alcance relativo.

dominá-la e criar/transformar a própria realidade humana. Este inimigo por excelência é o judeu. “Procurando rebelar-se contra a lógica férrea da Natureza, o homem entra em conflito com os princípios fundamentais, aos quais ele mesmo deve exclusivamente sua existência no seio da humanidade. Desse modo, esse procedimento de encontro às leis da Natureza só pode conduzir à sua própria perda. É oportuno repetir a afirmação do pacifista moderno, tão tola quanto genuinamente judaica, na sua petulância: ‘O homem vence a própria Natureza!’”<sup>169</sup>. O homem não deve nunca cair no erro de acreditar que surgiu para ser o senhor da Natureza, mas, ao contrário, deve reconhecer a necessidade fundamental do poder da mesma, a falta de liberdade em que ela implica<sup>170</sup>. Cabe a Hitler e aos nazistas combaterem a antinatureza, colocando o processo eterno de seleção natural novamente sobre os trilhos das leis naturais, desviado em alguns momentos pela pretensa capacidade humana de emancipação.

Arendt afirma que esta posição de promotor das eternas leis naturais oferece ao nazismo a possibilidade de contornar as acusações de ilegalidade e desprezo por todas as leis e direitos humanos solidificados na estrutura dos Estados-nação existente. Segundo Hitler, o nazismo não age de forma arbitrária, não impõe uma vontade casual, “não opera sem a orientação de uma lei, [...] pois afirma obedecer rigorosa e inequivocamente àquelas leis da Natureza ou da História que sempre acreditamos serem a origem de todas as leis”<sup>171</sup>. Neste sentido, o terror é a legalidade quando a lei é a lei do movimento de alguma força sobre-humana. O regime nazista, do ponto de vista ideológico, tem sua suposta função em proporcionar às forças da natureza um meio de acelerar o seu movimento, movimento este

---

<sup>169</sup> HITLER, A. Op. cit., 187.

<sup>170</sup> Ibidem, p. 161.

<sup>171</sup> ARENDT, H. Op. cit., p. 513.

retardado quase inevitavelmente pela liberdade do homem<sup>172</sup>; aniquilar esta liberdade passa a ser um meio indispensável para a execução do projeto ideal nazista.

Segundo Nolte, a concepção de Natureza *versus* antinatureza se relaciona, em Hitler, a uma resistência do mesmo a toda forma de transcendência, à capacidade do homem de superar/alterar/recriar a ordem natural e social em que vive. Desta forma, o cerne do pensamento de Hitler é conservador e anti-revolucionário<sup>173</sup>. O conceito de transcendência temido por Hitler é a capacidade existente no homem de não permanecer imutável e limitado, uma espécie de liberdade para o infinito, a qual ameaça destruir o familiar e o amado<sup>174</sup> (conservadorismo). A característica da transcendência é a eternidade, a falta de limites; não possui as limitações de tempo e espaço das coisas finitas e individuais. A transcendência no homem capacita-o, pelo pensamento e pela ação, superar a finitude e os elementos individuais e, com isso, abarcar a totalidade<sup>175</sup>, aquilo que constitui a base da existência social ou natural do ser humano. Este acesso ao todo possibilita ao homem problematizar, destruir e recriar a realidade (natural e social) em que vive, pois somente a criatura que consegue transcender o seu tempo/espaço pode visar algo diferente ou melhor do que a realidade existente, concebendo assim uma crítica da mesma<sup>176</sup>. A possibilidade de transformação da realidade tem sua base na transcendência, esta fazendo parte da essência da idéia de revolução.

Nolte distingue duas formas de transcendência: prática e teórica. A transcendência teórica diz respeito à emancipação do pensamento humano, sua capacidade de avaliar e compreender o mundo em que vive; neste sentido, pode ter alcance meramente

---

<sup>172</sup> Ibidem, p. 518.

<sup>173</sup> NOLTE, E. Op. cit., p. 420.

<sup>174</sup> Ibidem, p. 430.

<sup>175</sup> Ibidem, p. 431.

<sup>176</sup> Ibidem, p. 432.

especulativo. A transcendência prática se relaciona com a capacidade humana de modificar a estrutura social em que o homem está inserido, constituindo um processo social que continuamente alarga as relações humanas, tornando-as mais sutis e abstratas — processo de emancipação que liberta o indivíduo dos laços tradicionais, capacitando-o a modificar/contestar mesmo as forças primordiais da Natureza e da História — , possibilitando a ampliação dos limites da ação humana<sup>177</sup>. Segundo Nolte, o primeiro pensador moderno a valorizar o conceito de transcendência prática foi Marx, por meio da descrição e exaltação da sociedade burguesa, da sua capacidade de desenvolvimento das forças produtivas, continuamente revolucionando as ferramentas de produção e assim todas as condições sociais. A indústria capitalista foi a primeira a demonstrar o potencial incrível da atividade criadora humana, a possibilidade de modificar a Natureza e as condições sociais através de sua atividade transformadora e livre. A revolução comunista, neste sentido, não representa uma ruptura completa com o passado, mas faz parte de um processo macro-histórico de crescente emancipação do homem, no qual o capitalismo constitui um elo necessário da corrente.

Contraopondo-se a este processo de emancipação, segundo Nolte, encontramos o fascismo (fascismo italiano, nazismo e ação francesa) e seu conservadorismo político, social e econômico. O pensamento fascista vê com maus olhos as transformações político-sociais modernas (democracia, liberalismo e comunismo), pois encontra nas mesmas os elementos de destruição de uma ordem social sempre existente, de uma ordem social que possibilitou o surgimento de toda grande cultura e civilização humanas. Cabe ao fascismo se opor aos elementos inovadores, conservando a antiga ordem de coisas, a antiga ordem “natural”. Neste sentido, podemos dizer que Hitler, segundo Nolte, faz parte de uma época

---

<sup>177</sup> ibidem, p. 433.

em seu estágio final, o fascismo sendo a última tentativa para impedir o seu fim; esta época é representada por uma ordem social composta por Estados soberanos, guerreiros e internamente antagonistas (dominadores e dominados). Exceto pelo elemento nacionalista presente nesta visão de Nolte, podemos afirmar que Hitler pretende conservar uma sociedade guerreira e antagonista, baseada no terror como forma de governo.

Nesta descrição de Nolte podemos encontrar alguns elementos que nos ajudarão na contraposição entre a ideologia nazista e o pensamento de Nietzsche. Nolte afirma que Nietzsche, assim como o fascismo, é um expoente do conservadorismo político-social. Nietzsche veria na abstração da vida (ciência, indústria, democracia de massa, socialismo) elementos destruidores da genuína cultura<sup>178</sup>; a defesa do gênio contra a massa e a insistência na necessidade da escravização seriam partes de uma visão político-social conservadora, visando manter a antiga ordem social baseada em sociedades antagonistas (dominador e dominado) e Estados militaristas<sup>179</sup>. Somente esta antiga situação social poderia preservar as bases de toda cultura existente até nossos dias, as transformações sociais modernas (industrialização, emancipação das massas, socialismo) sendo os elementos destruidores desta ordem de coisas. Segundo Nolte, a expressão máxima da negação da mudança da estrutura do mundo está na doutrina do eterno retorno<sup>180</sup>. A doutrina do eterno retorno, para Nolte, significa que o homem deve ser forte o suficiente para suportar o mundo e seu sofrimento, não buscando modificá-lo; significa a glorificação da realidade existente, com todos os seus terrores, guerras e explorações (manutenção da contradição — social — como base da cultura). Desta forma, a afirmação total do mundo como ele é, de sua necessidade (*amor fati*), petrifica a transcendência do homem. Para

---

<sup>178</sup> Ibidem, p. 442.

<sup>179</sup> Ibidem, p. 445.

<sup>180</sup> Ibidem, p. 443.

Nolte, o conservadorismo de Nietzsche e sua aversão à transcendência prática forneceram ao antimarxismo político radical do fascismo, com décadas de antecipação, sua imagem espiritual original<sup>181</sup>.

Creemos que a visão de Nolte sobre Nietzsche é problemática, pois é complicado relacionarmos o filósofo com um projeto político militarista. O aspecto cultural de seu pensamento se relaciona mais com *Bildung* (formação)<sup>182</sup>, com a necessidade de desenvolvimento da personalidade. Como afirma Thomas Brobjer, Nietzsche faz parte da tradição moral que enfatiza a ética do caráter, a qual se interessa pelo aperfeiçoamento do homem enquanto indivíduo, visando constituir grandes homens e não grandes sociedades. A ênfase na individualidade e personalidade se contrapõe a um desdém do filósofo pela solução política e social dos problemas do homem<sup>183</sup>, o qual não coloca a sociedade acima do interesse individual, estabelecendo uma relação antagônica entre Estado e Cultura (seguindo aqui o historiador Jacob Burckhardt), formando assim uma estrutura de pensamento essencialmente a-política ou anti-política<sup>184</sup>. Walter Kaufmann<sup>185</sup> também enfoca Nietzsche como filósofo antipolítico: o Estado é seu arquiinimigo, mantendo uma moral essencialmente social e sufocando o desenvolvimento da personalidade<sup>186</sup>. O Estado intimida o homem na conformidade, impede sua auto-realização. Neste sentido, o desenvolvimento da personalidade deve ser uma tarefa de cada indivíduo singular, não um assunto coletivo<sup>187</sup>.

---

<sup>181</sup> Ibidem, p. 445.

<sup>182</sup> BROBJER, Thomas H. *Nietzsche's Ethics of Character: A Study of Nietzsche's Ethics and its Place in the History of Moral Thinking*, Stockholm: Uppsala University, 1995, p. 263.

<sup>183</sup> Ibidem, pp. 184 e 173.

<sup>184</sup> Ibidem, pp. 175 e 271.

<sup>185</sup> KAUFMANN, Walter. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, New York: Princeton University Press, 1960.

<sup>186</sup> Ibidem, p. 103.

<sup>187</sup> Ibidem, pp. 140-141.

A dificuldade na interpretação do pensamento de Nietzsche se deve principalmente ao caráter metafórico e à linguagem provocativa que utiliza<sup>188</sup>. Sua linguagem é um modo de selecionar seus leitores: visa manter afastado do significado íntimo de sua filosofia os leitores apressados e cheios de “escrúpulos morais”, indignados com a forma com que certos valores são desconstruídos — digamos que este leitor identifica a fachada, a forma provocativa e metafórica com o conteúdo de seu pensamento. É neste sentido que podemos interpretar suas afirmações sobre a escravidão; não significam a manutenção de uma estrutura social conservadora (como afirma Nolte), mas possuem um caráter provocativo e metafórico. Sobre o significado do trabalho escravo, Nietzsche nos diz: “Trabalho escravo! Trabalho livre! O primeiro trabalho é todo aquele que não é feito por causa de nós mesmos e que, em si, não traz nenhuma gratificação. É preciso ainda achar muito espírito para que alguém configure para si mesmo seus trabalhos como *gratificantes*”<sup>189</sup>; complementando esta definição: “Aos homens ativos falta habitualmente a atividade superior, quero dizer, a individual. Eles são ativos como funcionários, comerciantes, eruditos, isto é, como representantes de uma espécie, mas não como seres individuais e únicos [...] Todos os homens se dividem, em todos os tempos e também hoje, em escravos e livres: pois aquele que não tem dois terços do dia para si é escravo, não importa o que seja: estadista, comerciante, funcionário ou erudito”<sup>190</sup>. Por estas definições podemos observar que escravidão, para Nietzsche, não significa estratificação social ou construção/conservação de

---

<sup>188</sup> A exposição que se segue baseia-se em anotações pessoais realizadas durante as aulas do curso de História da Filosofia Moderna I (“Política em Nietzsche”), ministradas pelo Prof. Dr. Oswaldo Giacóia Júnior no IFCH – Unicamp, no segundo semestre de 2000.

<sup>189</sup> Nietzsche, F. *Fragments Posthumes*. In: Nietzsche, F. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). Ed. G. Colli/M. Montinari, New York/Berlin/München: de Gruyter/DTV, 1980. Vol. 9. Fragmento nr. 11[176], primavera-outono de 1888. Tradução do Prof. Dr. Oswaldo Giacóia Júnior para utilização em sala de aula.

<sup>190</sup> Idem, *Humano, Demasiado Humano*. I, aforismo 283. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 191.

uma sociedade dividida entre opressores e oprimidos, como afirma Nolte; escravidão significa o trabalho realizado em função de outros, em função de uma adaptação coletiva, descuidando da formação e desenvolvimento do próprio indivíduo. O termo escravidão, neste sentido, possui apenas efeito retórico de provocação. Esta concepção de Nietzsche faz parte de sua crítica do crescente nivelamento da sociedade moderna, da crescente industrialização que transforma todo indivíduo em parte de uma engrenagem coletiva e que promove a mercantilização da cultura. A simples menção deste exemplo já nos demonstra a dificuldade de compreendermos o significado íntimo da filosofia de Nietzsche; interpretar todas as suas metáforas e provocações sobre uma futura “sociedade de senhores” como parte de um grande projeto político é julgar apressadamente e equivocadamente suas idéias.

O mesmo pode ser dito sobre a interpretação de Nolte da doutrina do eterno retorno. Nolte a concebe como hipótese científica, como desejo de conservação de uma situação social existente. Mas, segundo Ansell-Pearson, a doutrina do eterno retorno é melhor compreendida quando interpretada como um “teste existencial”: não importa a realidade ou não da doutrina, mas sim a atitude do indivíduo em relação ao pensamento do eterno retorno<sup>191</sup>. Não podemos interpretar o eterno retorno sem vinculá-lo ao restante de seu pensamento, especialmente ao além-do-homem e ao dionisiaco. Ambos dizem respeito à afirmação de todas as faces de existência, da afirmação trágica dos aspectos terríveis e constrangedores da mesma, visando, neste sentido, manter uma contradição no interior do homem. Para Nietzsche, o homem mais fecundo é aquele mais rico em contradições, aquele que possui a possibilidade de alterar seus estados internos; jaz aqui a concepção de homem como animal não fixado, como processo contínuo de vir-a-ser, de auto-superação. Localiza-

---

<sup>191</sup> ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche contra Rousseau: A study of Nietzsche's moral and political thought*, New York: Cambridge University Press, 1991, p. 176.

se aqui também sua concepção de vontade de potência, um princípio básico em todo universo que objetiva constante transformação. Podemos citar, como apoio a estas idéias, a concepção de Walter Kaufmann sobre o significado da moral para Nietzsche. O que distingue a moral de outras ações é a auto-superação que ela implica; promove no homem o controle dos instintos/impulsos individuais (sublimação)<sup>192</sup>, integrando-os em um todo harmônico (dar estilo ao próprio caráter). Segundo Kaufmann, Nietzsche pretende recuperar a dignidade do homem, aquilo que o distingue dos outros animais<sup>193</sup>; se por um lado o filósofo afirma o caráter animal da natureza humana (não é um ser separado da Natureza), o mesmo estabelece uma posição singular do homem no cosmos, uma posição que o distingue da pura animalidade. A Natureza no homem busca auto-superação, ou melhor dizendo, viver de acordo com a Natureza significa tentar superar a Natureza<sup>194</sup>. Encontramos aqui um conceito de Natureza dinâmica, não estática. O mesmo conceito pode ser encontrado na idéia de *Bildung*, de autodesenvolvimento e auto-superação. Segundo Brobjer, o conceito de *Bildung* enfatiza a mudança em vez da estática<sup>195</sup>; significa que o *Self* é composto por uma multiplicidade, uma competição entre instintos que leva a um estado de mudança contínuo. Em Jung também encontramos a imagem de uma Natureza dinâmica, que busca auto-superação. Em lugar da harmonia, observamos o confronto entre tendências diversas, expressão de uma multiplicidade constitutiva do *Self*.

Pelo exposto acima, percebemos que a concepção de Natureza de Nietzsche não se coaduna com a concepção conservadora de Natureza do pensamento fascista. O estado contínuo de auto-superação de modo nenhum é oposto a qualquer idéia de transcendência, à

---

<sup>192</sup> KAUFMANN, W. Op. cit., 182.

<sup>193</sup> Ibidem, p. 142.

<sup>194</sup> Ibidem, p. 225.

<sup>195</sup> BROBJER, T. Op. cit., p. 266.

capacidade do homem criticar sua própria realidade e modificá-la. A dificuldade está em que Nietzsche não pensa em termos políticos, mas sim em termos individuais, em termos de dinâmica interna de impulsos e paixões. Mas não podemos imaginá-lo como defensor de supostas leis naturais eternas e imutáveis, como o faz Hitler, pois suas concepções de Natureza são claramente distintas.

### NIETZSCHE COMO PENSADOR POLÍTICO

Afirmamos que Nietzsche é um pensador apolítico. Certamente esta questão não constitui unanimidade entre os estudiosos do tema. Exemplo contrário à nossa concepção encontramos na tese de Ansell-Pearson (em *Nietzsche contra Rousseau*) de que a política constitui um tema fundamental na filosofia de Nietzsche, relacionando-se com o advento de uma futura sociedade aristocrática e conseqüente surgimento do além-do-homem. Do nosso ponto de vista, esta tese é discutível. Vejamos a argumentação de Ansell-Pearson.

Ansell-Pearson define política como um termo que se relaciona com “res publica”, com o bem-estar de uma comunidade; neste sentido, a atividade política diz respeito à administração e gerenciamento dos interesses de uma comunidade, assim como regulação da vida em comum. O autor afirma que Nietzsche, ao contrário do que muitos autores julgam, não é um pensador antipolítico, mas integra em sua filosofia preocupações e “projetos” políticos como partes fundamentais da criação de uma sociedade aristocrática. Em sua obra *Nietzsche contra Rousseau* Ansell-Pearson nos oferece uma contraposição do pensamento político de Rousseau e Nietzsche, vislumbrando alguns paradoxos e contradições quanto à concepção política deste.

Para o autor, a reflexão de Nietzsche sobre a condição da humanidade moderna e da civilização no pensamento de Rousseau (a civilização corrompe o homem) se refere ao

problema da história e à natureza do tempo. O problema da humanidade está em estabelecer uma genuína relação com o passado e o com devir, superando o ressentimento em relação a estes, o qual resulta de um sentimento de impotência devido à impossibilidade de quebrar a lógica do tempo e modificar o passado; o filósofo visa o restabelecimento da ingenuidade do vir-a-ser, da eterna transformação que atemoriza os homens. Segundo Ansell-Pearson, Nietzsche desenvolve esta concepção por meio dos pensamentos do eterno retorno e do além-do-homem no *Zarathustra*; o homem não deve se ressentir do passado, mas aceitá-lo como destino, como fruto da própria vontade (o “foi” se torna “eu quis”), fatalismo este expresso na fórmula *amor fati*. Entretanto, ao transferir os conceitos de eterno retorno e além-do-homem para o contexto da grande política e constituição de uma sociedade aristocrática (nas obras a partir de *Além do Bem e do Mal*) o filósofo, na leitura de Ansell-Pearson, modifica os seus significados, contradizendo-se. Nietzsche conceberia uma sociedade aristocrática promovida e mantida por meio de uma política de violência controlada inspirada em Maquiavel, instituída por filósofos legisladores, os quais imporiam sua vontade criadora sobre a comunidade, cultivando novas condições a fim de modificar o homem. Baseando-se no aforismo 203 de *Além do Bem e do Mal*, Ansell-Pearson afirma que o filósofo propõe tentativas globais de criação das novas condições que permitirão a elevação do tipo homem, pondo fim ao pavoroso acaso que constituiu a história. Aqui Nietzsche exprimiria sua própria forma de ressentimento em relação ao passado (abolindo o caráter ingênuo do devir), pois visaria um controle consciente sobre o “pavoroso acaso da história”, não permitindo o devir se transformar, redimindo o passado.

O pensamento político de Nietzsche não reconhece, nesse contexto, que seu princípio aristocrático de governo é afetado pela estrutura moderna da questão da

legitimidade<sup>196</sup>. O filósofo justificaria o sacrifício e submissão de uma maioria não aristocrática em função da promoção dos mais raros e mais valiosos tipos humanos, não se preocupando com a atitude de ressentimento que uma tal política ocasionaria (a ordem só poderia ser mantida com o recurso de instrumentos altamente opressivos de controle e manipulação política). Nietzsche basearia este conceito hierárquico de política em um conceito mais amplo de vida (baseada na exploração e domínio dos mais fracos pelos mais fortes, ou melhor dizendo, na expansão vital dos segundos em detrimento da falência vital dos primeiros — todo organismo vivo, inclusive o organismo político, busca a expansão, acarretando como fenômenos concomitantes a exploração e o domínio), dando o clássico passo de basear uma teoria da política em uma teoria da natureza. Neste sentido, o aristocratismo do filósofo se justificaria em função de um naturalismo insustentável<sup>197</sup>.

Os aspectos políticos (autoritários) do pensamento de Nietzsche são inconciliáveis com as dimensões libertárias profundamente emancipadoras de sua filosofia (por exemplo, a concepção dionisíaca da vida como perpétua auto-superação, que implica a necessidade de superar limites fixos, divisões de ordens e posição social). Segundo Ansell-Pearson, a dimensão dionisíaca da filosofia de Nietzsche solapa os fundamentos sobre os quais se constrói sua própria concepção de ordem política<sup>198</sup>, tornando seu pensamento altamente contraditório. Além disso, os argumentos de Nietzsche formulados em defesa da escravidão são ingênuos e inadequados em relação à complexa realidade política e econômica moderna, fazendo com que sua compreensão da mesma pareça bem superficial (se

---

<sup>196</sup> ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como Pensador Político: uma introdução*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997, p. 168.

<sup>197</sup> *Ibidem*, pp. 53-54.

<sup>198</sup> *Ibidem*, pp. 66-67.

comparada à pertinência da crítica de Marx, por exemplo)<sup>199</sup>. Desta forma, se concebermos Nietzsche como um pensador político, tendo em vista todas as contradições e inadequações de seu pensamento, podemos vislumbrá-lo no mínimo como um pensador político incompetente. Se suas críticas da política moderna são aguçadas, por outro lado sua visão de uma nova política é insuficiente e extremamente falha. Mas, de uma perspectiva diversa, podemos visualizar em Nietzsche um desinteresse em relação aos mecanismos concretos de domínio político, estabelecendo aqui os limites da sua filosofia. Neste contexto, o apoliticismo seria mais adequado à sua concepção de cultura<sup>200</sup>.

Interligada à noção de política em Nietzsche, para Ansell-Pearson, encontramos a concepção do homem como produto social. Segundo Ansell-Pearson, Nietzsche pensa que o homem e suas capacidades são o resultado exclusivo de um longo processo histórico e social. O ser humano pode ser modelado, transformado pela cultura, pela própria ação humana. Seria o “animal não fixado”, não contendo uma essência ou natureza imutável, justamente por ser produto social; neste sentido, o homem não possui nenhuma meta final a ser alcançada, seja estabelecida por Deus ou algum princípio teleológico contido dentro de si. A natureza no homem é o que ele mesmo internaliza em si mesmo, resultado de sua vontade consciente ou não. Desta forma, modelações infinitas são possíveis. Em suma, é possível transformar o homem por meio de um novo processo social e histórico, uma nova grande empresa de cultivo do animal humano. Com relação à visão de Nietzsche sobre a superação de algo indesejável herdado historicamente, o autor nos diz : “The best that a culture or a people can do, says Nietzsche, is to confront its inherited past and hereditary

---

<sup>199</sup> Ibidem, p. 91.

<sup>200</sup> Lembramos aqui que nosso conceito de política abarca a necessidade de aparelhos administrativos que gerenciem os interesses da sociedade como um todo. Despreza, desta forma, todo sentido maleável ou metafórico dado ao conceito de política quando relacionado à esfera cultural.

nature with knowledge of it and, through a new and stern discipline, struggle against its inborn heritage and try to create a new habit and new instinct, a 'second nature'. It is not necessary for there to be fear and anxiety that one is only *second*, for there is the recognition that what is taken to be first was once a second nature, and that a new and victorious second nature will become a first".<sup>201</sup> A transformação de uma segunda natureza em primeira caracteriza o caráter essencialmente social do homem, em que a dinâmica psíquica individual é fruto de costumes e hábitos internalizados. É neste contexto sociológico que Ansell-Pearson interpreta o lema de Nietzsche do "tornar-se aquilo que se é"; para a compreensão de si mesmo e para a possibilidade de futuros atos criativos da vontade humana o homem necessita rememorar o passado que lhe deu origem, precisa tomar consciência de quem é para depois poder criar. Assumir o passado como vontade própria, como destino, como obra da vontade humana, sem ressentimento, compreendendo que se tornar o que se é significa um exercício constante de auto-superação e automodificação (o animal não fixado).

Porém, se aceitarmos a idéia de Nietzsche como sociólogo devemos refletir sobre as conseqüências que isso acarreta para a formação da personalidade. Se adotarmos um ponto de vista tipicamente sociológico devemos concordar com a seguinte afirmação do marxista italiano Antonio Gramsci: "Pela própria concepção do mundo, pertencemos sempre a um determinado grupo, precisamente o de todos os elementos sociais que partilham de um mesmo modo de pensar e de agir. Somos conformistas de algum conformismo, somos sempre homens-massa ou homens-coletivos".<sup>202</sup> Aqui nos deparamos com alguns

---

<sup>201</sup> ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche contra Rousseau: A study of Nietzsche's moral and political thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 14.

<sup>202</sup> GRAMSCI, Antonio. *A Concepção Dialética da História*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

elementos problemáticos em relação à filosofia nietzschiana. Segundo Brobjer, Nietzsche pertence à tradição moral que enfatiza o caráter do sujeito (ética da virtude), assim como se contrapõe às tradições modernas da moral (deontologia e utilitarismo) que se baseiam em regras de comportamento. Neste sentido, o autor afirma: "A rule-based morality, like the modern, can use either objective or subjective authority. The important point here is that it can function even when the agent does not agree, when he only obeys an external authority. In virtue-ethics this is not possible, since it is not a question of following rules but of training and following aspects of one's character. This is the reason for Nietzsche's severe criticisms of any morality that 'depersonalizes'."<sup>203</sup> A ênfase de Nietzsche no ser autônomo, profundo, incomunicável, ermitão, único, parece corroborar esta visão. Tornar-se personalidade, dar forma ao próprio caráter, estas são idealizações que não se coadunam com uma visão sociológica da formação da personalidade; aproximam-se mais de uma psicologia junguiana. Podemos observar estas tendências nas discussões que o filósofo realiza sobre a relação entre consciência e linguagem. Segundo Viviane Mosé (analisando o aforismo 354 de *A Gaia Ciência*), para Nietzsche, o desenvolvimento da consciência resulta da pressão exercida pela necessidade de comunicação imposta pela vida em grupo; desenvolve-se, desta forma, juntamente com a linguagem<sup>204</sup>. A linguagem torna possível a simplificação da diversidade, torna semelhante a diferença, reduz a multiplicidade à diferença; a linguagem e a consciência desenvolvem-se como utilidade do rebanho, constituindo-se em um instrumento de vulgarização, de expressão de experiências medianas, não alcançando a interioridade do sujeito, a qual permanece incomunicável; enfim, a consciência e seu correlato (a linguagem) são apenas órgãos de relação com o

---

<sup>203</sup> BROBJER, T. Op. cit., p. 46.

<sup>204</sup> MOSÉ, Viviane. "Nietzsche e a Genealogia do Sujeito" in: *Cadernos de Subjetividade*, n° 4, São Paulo, Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade / PUC-SP, 1996, pp. 241-242.

mundo externo.<sup>205</sup> A crítica da consciência e da comunicação (aparentadas ao rebanho) oferece sérios obstáculos à concepção do homem como produto social.

Para compreendermos a ênfase de Nietzsche no desenvolvimento da personalidade (interesse em *Bildung* — formação — como autodesenvolvimento, como indica Brobjer)<sup>206</sup> talvez seja mais válido afastarmos o mesmo da sociologia e relacioná-lo com a psicologia e a fisiologia. Brobjer nos fornece um modelo da psicologia nietzschiana que pode nos ser útil. Este autor assegura que Nietzsche possui uma abordagem psicológica em questões filosóficas, expondo-a na forma de uma divisão em quatro níveis psicológicos de abstração: fisiologia, psicologia, psicologia social (sociologia) e metafísica ou idealismo. Nietzsche enfatizaria os dois primeiros níveis, assim como o fluxo de influência que ambos acarretam no nível sociológico e metafísico. O fluxo do nível sociológico para o psicológico e fisiológico também é descrito, mas com muito menor frequência e intensidade. A avaliação do filósofo sobre as condições de conservação e crescimento de determinada espécie de homens; os valores e morais (perspectivismo) como sintomatologia e expressão de afetos e instintos; o dualismo vida ascendente / vida descendente; a valorização dos processos orgânicos e inconscientes e a correlata crítica da consciência como superfície e fenômeno acessório na dinâmica corporal (“O sistema nervoso possui um domínio muito mais extenso: o mundo da consciência é-lhe acrescentado. No processo real da adaptação e da sistematização, a consciência nenhum papel representa”<sup>207</sup>); a pequena razão da consciência e a grande razão do corpo; todos estes elementos parecem ir de encontro à

---

<sup>205</sup> Sobre a linguagem como instrumento de nivelamento, vulgarização e simplificação ver também: o aforismo 268 de *Além do Bem e do Mal*; o aforismo 26 do capítulo “Passatempos Intelectuais” de *Crepúsculo dos Ídolos*; o texto “Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral”, in: NIETZSCHE, Friedrich. *Obras Incompletas*, São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os pensadores)

<sup>206</sup> BROBJER, T. *Op. cit.*, pp. 263 e 271.

<sup>207</sup> NIETZSCHE, F. *Vontade de Potência*, aforismo 263.

concepção de Nietzsche como sociólogo e reforçar a visão do mesmo como psicólogo ou fisiologista. Neste sentido, a formação social do homem tem caráter limitado, embora importante, na visão de Nietzsche.

### ***BILDUNG* COMO AUTODESENVOLVIMENTO**

Mas, se a elevação do tipo homem não tem como base uma grande empresa política, por que Nietzsche nos fala da necessidade de adquirirmos controle sobre o acaso absurdo que foi a história e quisermos conscientemente a modificação necessária? Questão complicada, a qual não sabemos responder de forma definitiva e completa. Porém, podemos arriscar algumas indicações.

Pelo próprio conceito de vontade (multiplicidade e hierarquia entre vontades e instintos) e relativização da consciência, acreditamos que o “tomar controle sobre a história” não seja expressão de uma livre vontade, de livre arbítrio. Neste sentido, a ação humana fica limitada pela esfera instintiva, pela razão orgânica. Assim sendo, o adquirir controle e querer conscientemente somente seriam possíveis se a tendência de transformação se identificasse com a direção do instinto dominante (no caso, instinto de saúde, de auto-superação). A ênfase do filósofo no querer e controlar talvez seja devida à urgência do momento histórico, da necessidade premente de contornar a mediocridade e moral de rebanho. Atenemos para o fato de que o advento do além-do-homem é apenas uma “possibilidade” para Nietzsche (pode ser que não ocorra), havendo o perigo de uma fixação do animal humano sob a configuração de uma determinada hierarquia de instintos, no qual domina o instinto de rebanho.

O que significa criar novas condições para a elevação do tipo homem? O que significa o além-do-homem e a nova sociedade aristocrática? Nessas questões talvez seja mais prudente adotarmos a atitude de Gérard Lebrun sobre as mesmas, afirmando a impossibilidade de definirmos o além-do-homem (seja como uma “raça de senhores” e dominadores políticos, administradores e engenheiros prometéticos devotados à exploração planetária ou uma classe ociosa), o mesmo se apresentando como um fantasma, como uma figura misteriosa e indefinida para nossos olhares modernos. Seria mais prudente interpretá-lo como metáfora de uma modificação espiritual e cultural do que no sentido político. Neste sentido, Lebrun nos dá algumas indicações interessantes do pensamento de Nietzsche que o afastam de qualquer projeto social e político (seja totalitário ou democrático) de aperfeiçoamento do homem<sup>208</sup>. O além-do-homem de Nietzsche seria um contramovimento em relação à integração do indivíduo à “humanidade”, uma crítica de todos os ideais que pretendem uma realização do homem “(...) sob a forma de uma gregarização, de uma inserção perfeita do indivíduo na espécie (...)”<sup>209</sup>; o além-do-homem seria o oposto de todo ideal de *Menschheit* (Humanidade) e homem genérico. Não se pode confundi-lo com uma “raça de senhores” que aspira ao domínio político e ao progresso da “humanidade”, com uma casta de organizadores de uma futura sociedade. Segundo Lebrun, a única tarefa do além-do-homem é a escultura de si mesmo, uma forma de auto-educação interior, uma outra forma de *Bildung*.

O termo alemão *Bildung*, segundo o antropólogo Louis Dumont, expressa uma forma de individualismo especificamente alemão: “(...) é um individualismo espiritual, interior, o da *Bildung*, a cultura pessoal no sentido da educação e até, literalmente, da

---

<sup>208</sup> LEBRUN, Gérard. “Surhomme et Homme Total” in: *Manuscrito* (revista de filosofia), Campinas, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência - Unicamp, vol. II, N° 1, Outubro de 1978.

<sup>209</sup> *Ibidem*, p. 48.

construção de si mesmo, o que deixa intata a pertença à comunidade, que digo eu, que se apóia sobre ela”<sup>210</sup>. Complementando esta definição, podemos citar a descrição de Thomas Mann: “A interioridade, a *Bildung* do homem alemão, é a absorção em si ou introspecção [*Versenkung*]; é uma consciência cultural individualista; é a inquietude [*Sinn*] pelo cuidado, pela formação [*Formung*], aprofundamento e realização do próprio eu ou, em termos religiosos, pela salvação e justificação da vida própria; é em consequência um subjetivismo espiritual, uma esfera, por assim dizer, de cultura pietista, pessoal, afeita à autobiografia e à confissão e na qual o mundo do *objetivo*, o mundo *político*, é vivido como profano e renegado com indiferença (...)”<sup>211</sup>. Percebemos um eco destas tendências em Nietzsche, mas, como observou Lebrun, o filósofo enfoca um outro tipo de *Bildung*, pois a dimensão holista que este termo ainda evoca (o deixar intata a pertença à comunidade, na definição de Dumont) é definitivamente renegada por Nietzsche. Em termos semelhantes aos utilizados por Thomas Mann, Nietzsche estabelece um princípio de auto-educação que é oposto a toda forma de política, como se a Cultura (*Kultur*) fosse irremediavelmente antagonista do Estado e do poder político (aqui se aproximando da visão de Burckhardt sobre a oposição entre Cultura, Estado e Igreja<sup>212</sup>): “Se alguém se gasta no poder, na grande política, na economia, no comércio mundial, no parlamentarismo, nos interesses militares — perde-se na mesma proporção entendimento, seriedade, vontade, domínio de si: o que se entrega de um lado falta no outro. A cultura e o Estado — a este respeito não há que enganar-se — são antagonistas: um ‘Estado de cultura’ é simplesmente uma idéia moderna. Um vive da outra,

---

<sup>210</sup> DUMONT, L. Op. cit., p. 145.

<sup>211</sup> Thomas Mann, citado em DUMONT, Louis. “Individualismo ‘Apolítico’: la ‘Kultur’ en las Consideraciones de Thomas Mann” in: *Sobre el Individuo*, Paul Veyne (org.), Barcelona: Paidós, 1990, p. 48.

<sup>212</sup> BURCKHARDT, Jacob. *Reflexões Sobre a História*, Rio de Janeiro, Zahar, 1961.

um prospera à custa da outra. Todas as grandes épocas da cultura são épocas de decadência política: o que é grande no sentido da cultura era apolítico, e até antipolítico...<sup>213</sup> (grifo nosso).

## NIETZSCHE E O INDIVIDUALISMO LIBERAL

Pelo exposto acima, parece que caracterizamos Nietzsche como pensador anticomunitário ou individualista. No presente tópico pretendemos relativizar esta perspectiva, pois acreditamos que Nietzsche, assim como Jung, valoriza a individuação sem ser individualista. O apoliticismo do filósofo necessariamente não implica em um pensamento anticomunitário.

O individualismo em Nietzsche é uma questão controversa, desdobrando-se em extremos opostos. Como exemplo destas extremidades podemos citar as idéias de Alasdair MacIntyre e de Ansell-Pearson. O primeiro concebe que o “grande homem” de Nietzsche não pode entrar em relações mediadas por padrões compartilhados de virtudes e morais; o isolamento e a absorção do indivíduo em si mesmo coloca sobre ele todo o peso de ser sua própria autoridade auto-suficiente, o criador de sua própria lei e tábua de valores<sup>214</sup>. O resultado final, para MacIntyre, é que a posição de Nietzsche frente à independência individual o estabelece como um momento representativo do desenvolvimento do individualismo liberal<sup>215</sup>. Por outro lado, Ansell-Pearson nega que Nietzsche seja individualista; o indivíduo soberano em Nietzsche não pode ser pensado à parte da formação social e histórica em que se encontra. A individualidade é um construto social, e

---

<sup>213</sup> NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos Ídolos*, aforismo 4 do capítulo “O que falta aos alemães”.

<sup>214</sup> MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue: a study in moral theory*, Notre Dame, Ind. : Notre Dame Press, 1984. p. 258.

<sup>215</sup> *Ibidem*, p. 259.

não um dado *a priori*, anterior à sociedade<sup>216</sup>. Com relação a esta posição, não estamos inteiramente de acordo. Concordamos que Nietzsche não seja individualista, discordando de MacIntyre, mas discordamos da orientação exclusivamente sociológica de Ansell-Pearson.

Segundo Walter Kaufmann, Nietzsche esteve sempre interessado no indivíduo e suas tentativas de auto-realização de uma maneira predominantemente psicológica, menos histórica. Sua ênfase sobre a individualidade levou-o à concepção de uma vasta pluralidade de vontades de poder individuais, culminando em um pluralismo monadológico<sup>217</sup>. Sobre este tema, Charles Andler afirma que Nietzsche recebeu de Fichte a idéia de que os indivíduos são eternamente e essencialmente diferentes uns dos outros. Superou, desta forma, o conceito de vontade de Schopenhauer e sua dificuldade de explicar o princípio de individuação; estabeleceu no querer difuso do universo focos fixos de emanção de energia, de expansão da vontade, não redutíveis a um único querer<sup>218</sup>. Segundo Andler, Nietzsche pode ter desenvolvido seu conceito de vontade difusa através de suas leituras em física e biologia. De Zoellner teria adquirido a idéia de que no fundo da matéria há centros emotivos sensíveis a estímulos externos, os quais se desenvolvem em ascensão contínua, por processo de adaptação lamarckista, do mundo inorgânico às mais complexas estruturas psíquicas (aqui se encontra a possibilidade da vontade de potência como fenômeno comum ao mundo inorgânico e orgânico)<sup>219</sup>; desta concepção de matéria, Zoellner chegou à conclusão de que a matéria viva, o protoplasma, é uma multiplicidade de forças elementares em luta. Somado à influência de Roux (idéia de concorrência entre as partes do

---

<sup>216</sup> ANSELL-PEARSON, K. Nietzsche contra Rousseau: a study of Nietzsche's moral and political thought, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 23.

<sup>217</sup> KAUFMANN, W. Op. cit., p. 210.

<sup>218</sup> ANDLER, Charles. Nietzsche: sa vie e sa pensée, (3 vol.), Paris: Gallimard, 1979, vol. I, p. 98.

<sup>219</sup> Ibidem, vol. I, p. 460.

organismo)<sup>220</sup> e Rolph (idéia de que cada centro vital possui o desejo insaciável de se expandir através de crescente alimentação)<sup>221</sup> podemos vislumbrar a concepção de Nietzsche de inúmeros focos individuais de vontade de potência, comuns ao mundo inorgânico e orgânico, os quais se relacionam em estruturas cada vez mais complexas, originando luta no interior do sistema de vontades elementares (conceito de vontade múltipla relacionado com a estrutura fisiológica). Por mais que Andler esteja biologizando os conceitos de Nietzsche, a vontade de potência parece se adaptar melhor a uma visão do filósofo como fisiologista do que como sociólogo, como pretende Ansell-Pearson.

Mas, se em última instância a individualidade<sup>222</sup> não é exclusivamente o produto de um processo social (existe *a priori* em toda natureza), isto não leva Nietzsche a desenvolver uma filosofia individualista. Segundo Brobjer, podemos encontrar em Nietzsche indícios de uma visão não individualista; entre estes podemos citar a valorização da amizade e da relação *inter pares*<sup>223</sup>, assim como a virtude da dádiva. Embora Nietzsche não esteja interessado na construção de um projeto político, mas na formação de novos indivíduos através de um processo de auto-educação e autodesenvolvimento (*Bildung*), o mesmo não concebe um indivíduo egoisticamente isolado em sua esfera privada. Pelo contrário, o desenvolvimento individual exige a relação, o embate entre os indivíduos. Segundo Andler, Nietzsche herda esta concepção de Burckhardt e sua valorização da *agon* grega. O problema proposto por ambos é: como criar a vontade do gênio em tempos de nivelamento? A resposta se encontra no modelo grego de disputa; somente em um clima de rivalidade

---

<sup>220</sup> Ibidem, vol. II, p. 526.

<sup>221</sup> Ibidem, vol. II, p. 529.

<sup>222</sup> Entendida como potencialidade, como base necessária para a formação e desenvolvimento do indivíduo. O indivíduo formado é certamente o resultado de processos de socialização para Nietzsche, ou melhor dizendo, de um processo de individuação.

<sup>223</sup> BROBJER, T. Op. cit., pp. 250-251.

obstinada, onde as faculdades de cada um são estimuladas ao máximo, e onde cada um sente os olhares de todos fixados sobre si, irrompe então a febre criadora<sup>224</sup>.

O próprio filósofo não vê o individualismo com bons olhos; descreve-o desta maneira: “O *individualismo* é uma espécie modesta e ainda inconsciente da ‘vontade de potência’; parece bastar ao indivíduo o *libertar-se* de uma preponderância da sociedade (quer seja o Estado ou a Igreja...). O indivíduo não se coloca em oposição *como pessoa*, mas somente como unidade; representa todas as unidades contra a coletividade. Tal significa que *instintivamente se nivela com todas as outras unidades*; o que obtém, não obtém por si mesmo, mas como número *um* contra a soma total<sup>225</sup>. O resultado do individualismo liberal é o igualitarismo e a perda de toda noção de diferença e hierarquia, fundamentais para a perspectiva cultural de Nietzsche.

## JUNG E NIETZSCHE

Não sabemos precisamente qual o grau de influência que Nietzsche exerceu sobre Jung, tanto em seu desenvolvimento pessoal quanto teórico. Podemos traçar simples paralelos teóricos que constituem interesses comuns, sem que isso implique numa influência fundamental ou decisiva, ou podemos, como fez Paul Bishop, estabelecer uma relação pessoal e teórica mais profunda entre Nietzsche e Jung, afirmando que a psicologia analítica pode ser compreendida como uma luta contínua com as implicações da força psicológica que Nietzsche chamou de Dionísio<sup>226</sup>; neste último caso, a leitura de Nietzsche realizada por Jung é mediada pelo interesse pessoal em compreender as forças primárias

---

<sup>224</sup> ANDLER, C. Op. cit., vol. I, p. 193.

<sup>225</sup> NIETZSCHE, F. *Vontade de Potência*, aforismo 337.

<sup>226</sup> BISHOP, Paul. *The Dionysian Self: C. G. Jung's reception of Friedrich Nietzsche*, Berlin; New York: de Gruyter, 1995, p. 17.

(instintos e arquétipos do inconsciente coletivo) que o mesmo superou em seu confronto com o inconsciente e às quais Nietzsche teria sucumbido, tornando-se insano. Mas, seja qual for o ponto de vista que adotemos, é certo que Nietzsche foi uma das maiores influências filosóficas que o psicólogo suíço recebeu. Através de toda a sua obra Jung fez numerosas referências a Nietzsche; precocemente — na Universidade (1896-1899) , em suas conferências na sociedade estudantil *Zofingia* — tomou contato com a filosofia de Nietzsche, vindo posteriormente a dedicar uma série de seminários à interpretação psicológica do *Zarathustra* (1934-1939). Como exemplo do parentesco filosófico, podemos enumerar alguns dos temas e interesses que são comuns a ambos:

1) A ênfase no caráter múltiplo e contraditório da existência. O conceito de Dionisíaco em Nietzsche expressa a síntese entre positivo e negativo, a fusão e a aceitação das forças opostas, mesmo obscuras e terríveis, da existência. As reflexões de Jung sobre a sombra e sobre o problema da realidade do Mal se integram nessa perspectiva dionisíaca. Ambos, neste sentido, promovem a recuperação do reprimido e do recusado, valorizando a natureza instintiva e inconsciente, ou, do ponto de vista da consciência racional, os aspectos inferiores e indesejáveis da vida humana. A psicologia junguiana, neste contexto, também não abarca o inconsciente de forma unilateral. O mesmo possui um caráter dual, contendo possibilidades de criação e destruição. As forças instintivas são perigosas e, em certa medida, incontroláveis, podendo gerar catástrofes coletivas (guerras) ou individuais (loucura). Mas o aspecto negativo é contrabalançado pelo potencial construtivo/criativo das energias dionisíacas liberadas pelo inconsciente. Sendo assim, a psicologia junguiana apresenta o esquema nietzschiano e dionisíaco da vida como eterno ato de destruição e criação, gerando possibilidades contínuas de transformação.

2) Ambos trabalham com a idéia de pluralidade de visões de mundo, ou perspectivismo. Segundo Amnéris Maroni,   sobre a base de um perspectivismo psicológico que Jung procura construir sua própria teoria psicológica e diferenciá-la de visões diversas (Freud e Adler)<sup>227</sup>. Não procura formular uma verdade, uma chave única para a explica o de todos os fenômenos, pois afirma que as diferentes teorias expressam apenas as diferentes subjetividades dos autores que as elaboram, são confissões subjetivas. Repete aqui a afirma o de Nietzsche de que toda filosofia é a “confissão pessoal de seu autor”<sup>228</sup>. É neste contexto que Bishop afirma que *Tipos Psicológicos* pode ser lido como uma abordagem psicológica do perspectivismo de Nietzsche<sup>229</sup>, encerrando também a possibilidade de transforma o da personalidade através da diferencia o das fun es inferiores e refletindo, assim, a idéia nietzschiana do homem como animal não fixado, passível de inúmeras possibilidades de expressão e desenvolvimento.

3) Segundo Bishop, o conceito junguiano de *Self* (Si-mesmo) se origina na filosofia de Nietzsche<sup>230</sup>. Jung afirma que o ser psíquico  , de início, uma pluralidade, uma soma de aspectos psicológicos dissociados. Esta desordem deve dar lugar a uma unidade/totalidade integrada (*Self*), na qual consciência e inconsciente se complementam. Segue aqui as reflexões de Nietzsche sobre a pluralidade de vontades no indivíduo, uma pluralidade de instintos que deve superar um estado de anarquia a fim de alcançar um todo harmônico, hierarquicamente organizado (dar estilo ao próprio caráter). Segundo Bishop, o processo de individua o em Jung (em outros termos: formar um *Self*) se relaciona com o “tornar-se o que se  ” das reflexões de Nietzsche. Este diria que o homem deve se diferenciar da massa

<sup>227</sup> MARONI, A. *Jung: o poeta da alma*, São Paulo: Summus, p. 18.

<sup>228</sup> NIETZSCHE, F. *Além do Bem e do Mal*, aforismo 3.

<sup>229</sup> BISHOP, P. Op. cit., p. 154.

<sup>230</sup> *Ibidem*, p. 214.

para elaborar/criar seu próprio *Self*, tornando-se aquilo que realmente é: um ser único, incomparável, que elabora suas próprias leis, que cria a si mesmo<sup>231</sup>. Afirmaria em “Schopenhauer como educador” (*Meditações Extemporâneas*) que o verdadeiro propósito da educação (*Bildung*) é descobrir as potencialidades individuais, e que o verdadeiro educador é o libertador do indivíduo<sup>232</sup>. Jung seguiria esta forma de *Bildung*, expressa em um processo de autodesenvolvimento e auto-educação (individuação), enfatizando a capacidade de autocriação e autotransformação advindas da união entre inconsciente e consciência, ou seja, da formação da totalidade psíquica. Porém, segundo Bishop, a diferença entre o “tornar-se o que se é” nietzschiano e a individuação junguiana está em que, para o primeiro, o criar a si mesmo indica um desenvolvimento progressivo de qualidades ainda não existentes, não significando o mero descobrimento de uma totalidade pré-existente. Em Jung a totalidade existe como potência não desenvolvida, sujeita a manifestações espontâneas, independentes da consciência. Neste sentido, não se trata propriamente de criar, mas sim de descobrir a si mesmo como ser incomparável e único<sup>233</sup>.

4) A ênfase no autodesenvolvimento individual leva ambos os autores a pensar criticamente a relação entre indivíduo e sociedade. Segundo Bishop, Jung compartilha o interesse crítico de Nietzsche pelo triunfo, nas sociedades modernas, do coletivo sobre o individual<sup>234</sup>. Jung reproduz a crítica de Nietzsche ao crescente nivelamento e uniformização promovidos pelos ideais modernos (democracia, liberalismo, socialismo), promotores do igualitarismo em detrimento da valorização das diferenças individuais. É neste sentido, segundo Amnérís Maroni, que podemos aproximar o além-do-homem de

---

<sup>231</sup> Ibidem, p. 348.

<sup>232</sup> Ibidem, p. 347.

<sup>233</sup> Ibidem, p. 352.

<sup>234</sup> Ibidem, p. 135.

Nietzsche e o homem individuado de Jung: como contrapontos aristocráticos reprimidos pela moderna sociedade de massas<sup>235</sup>. Neste contexto se desenvolvem as reflexões de Jung sobre a desvantagem do desenvolvimento individual em relação ao progresso da cultura coletiva, a qual se constitui, em grande parte, num elemento opressor das potencialidades individuais, e conseqüentemente num freio à individuação. Nas palavras de Maroni: “Quanto à sociedade, ambos [Nietzsche e Jung] concordam que ela não pode ser composta por indivíduos, pois os concebem como não previsíveis e não manejáveis. A sociedade requer membros: homens unificados, uniformes, calculáveis, regidos por uma moralidade coletiva (e não por uma ética) determinada, aliás, pela sua capacidade de refletir máximas universais”<sup>236</sup>. Porém, esta maneira de pensar a relação entre indivíduo e sociedade talvez não se deva a uma influência direta que Jung tenha sofrido por parte de Nietzsche. Podemos vislumbrar antes o parentesco de visões de mundo por meio da influência que ambos sofreram de Burckhardt, do modo como este autor concebe o desenvolvimento cultural e o papel que o indivíduo desempenha no mesmo.

A visão junguiana do indivíduo como uma partícula que se separa de um todo social, assim como a visão negativa da massificação apresenta proximidade com a concepção de Burckhardt. “Para Burckhardt, o indivíduo moderno surge no Renascimento, pois pela primeira vez o indivíduo deixa de ser *parte do todo*: família, clã, tribo, etc. (...) Esta fresta, esta fissura que se abriu entre o indivíduo e o todo e que produziu as incríveis personalidades multifacetadas do Renascimento, cujos exemplares máximos foram, para Burckhardt, os grandes artistas, imediatamente viu-se ameaçada pela sociedade de massas e, com ela, o indivíduo está sufocado, espezinhado. Burckhardt é, assim, um admirador da

---

<sup>235</sup> MARONI, A. *Jung: o poeta da alma*, São Paulo: Summus, p. 132.

<sup>236</sup> *Ibidem*, p. 132.

modernidade (porque produziu esta novidade radical: o indivíduo) e um dos seus mais ferozes críticos, já que o projeto moderno põe em perigo o seu produto mais nobre, por meio da massificação, da superficialidade dos seus valores (...)"<sup>237</sup>.

Em sua obra *Reflexões Sobre a História* Burckhardt nos fornece uma visão geral de como os movimentos históricos se expressam em uma oposição entre elementos coletivos (Estado e Religião) e os indivíduos relacionados a estes; a sua forma de conceber o processo histórico e a fundamental participação do indivíduo no mesmo apresenta semelhanças com o modo como Jung relaciona o indivíduo com o desenvolvimento da cultura. Vejamos que elementos da perspectiva de Burckhardt podem nos fornecer uma apreciação mais precisa da importância que o elemento individual possui para a crítica da cultura em Jung.

Logo no início de seu livro Burckhardt nos apresenta de relance a importância fundamental do indivíduo no desenrolar dos grandes acontecimentos históricos modernos, pois se pode estudar os mesmos pela observação da "concentração dos movimentos históricos enfeixados em grandes indivíduos, nos quais o elemento tradicional, válido até então, e o elemento novo se reúnem, adquirindo personalidade própria e momentânea, considerando-se estes indivíduos como seus causadores ou expressão máxima"<sup>238</sup>. O indivíduo constitui-se no portador dos conflitos e aspirações de sua época e de seu povo; encarna estes valores, tornando-se representante do "espírito coletivo". É através da expressão individual (as grandes personalidades, segundo o autor) que estes conflitos e aspirações obtêm solução e realização. Ao comentar a participação dos artistas, cientistas e poetas no desenvolvimento da cultura, Burckhardt afirma: "Reconhece-se unanimemente,

---

<sup>237</sup> MARONI, A. *Individuação e Coletividade*, São Paulo: Ed. Moderna, 1998, pp. 49-50.

<sup>238</sup> BURCKHARDT, J. *Reflexões Sobre a História*, Rio de Janeiro: Zahar, 1961, p. 09.

em todo o mundo, que, sem esses indivíduos, não haveria progresso nem evolução e que a arte, a poesia, a filosofia e todas as manifestações espirituais derivam sua vida de seus supremos representantes, que periodicamente elevam o nível geral da existência humana”<sup>239</sup>. Conclui-se que todo elemento criativo e transformador tem origem no indivíduo, em oposição às organizações coletivas como o Estado e a Igreja, que apresentam-se como fatores “estáticos” na dinâmica cultural. Estado e Religião, segundo o autor, geralmente manifestam-se na história como fatores que limitam a livre utilização da capacidade criadora individual, acarretando uma estagnação no desenvolvimento da cultura. Há uma ênfase na espontaneidade e liberdade da criação individual, em contraposição a uma visão negativa das organizações coletivas neste processo de transformação cultural.

Em Jung também podemos notar a ênfase na capacidade criativa do indivíduo; criatividade que apenas se expressa na vida individual, exigindo-se para isso a máxima liberdade e autonomia do indivíduo. A espontaneidade da criação artística e cultural do indivíduo lhe é garantida pela atividade espontânea e autônoma do inconsciente, assim como sua liberdade moral reside numa designação interna. De forma semelhante a Burckhardt, Jung concebe o artista como um representante do seu tempo e cultura. As crises sociais, assim como as crises individuais, provocam uma compensação inconsciente, a ativação de arquétipos que podem fornecer vias para a resolução dos conflitos. É o artista individual que, por meio de sua arte, pode captar as imagens simbólicas que promanam deste fundo arquetípico. Com relação a este processo, Jung afirma: “O processo criativo consiste (até onde nos é dado segui-lo) numa ativação inconsciente do arquétipo e numa elaboração e formalização na obra acabada. De certo modo a formação da imagem

---

<sup>239</sup> Ibidem, p. 217.

primordial é uma transcrição para a linguagem do presente pelo artista, dando novamente a cada um a possibilidade de encontrar o acesso às fontes mais profundas da vida (...) É aí que está o significado social da obra de arte: ela trabalha continuamente na educação do espírito da época, pois traz à tona aquelas formas das quais a época mais necessita. Partindo da insatisfação do presente, a ânsia do artista recua até encontrar no inconsciente aquela imagem primordial adequada para compensar de modo mais efetivo a carência e unilateralidade do espírito da época”<sup>240</sup> (grifo nosso). Apenas a dinâmica individual pode agir como elemento cultural transformador. O indivíduo é o único portador de vida e criatividade, não passando a sociedade, para Jung, de um mero conceito, não constituindo algo *sui generis* (como diria Durkheim), mas apenas uma soma de portadores de vida, ou seja, de indivíduos. Toda e qualquer forma de limitação e opressão da individualidade por meio de uma organização coletiva acaba por se constituir em uma ameaça para o progresso cultural (intelectual e moral).

Para Burckhardt, Nietzsche e Jung o desenvolvimento cultural depende de uma pluralidade, de uma multiplicidade de expressões do espírito; a mediocridade e o nivelamento provocados pela crescente massificação eliminam esta multiplicidade ao negarem a diferenciação individual. Segundo Burckhardt, a modernidade distingue-se pelo poder extraordinário de esfacelar os grandes indivíduos: “(...) a preocupação principal de nossos dias, a de permitir às massas que vivam melhor, impede totalmente o aparecimento de uma grande personalidade. Deparamos com um nivelamento geral que nos autoriza a declarar impossível o aparecimento de indivíduos superiores”<sup>241</sup>. É sob esta ótica que podemos abordar a relação entre indivíduo e sociedade desenvolvida por Jung. E é na

---

<sup>240</sup> CW 15, pr. 130.

<sup>241</sup> BURCKHARDT, J. *Reflexões Sobre a História*, Rio de Janeiro: Zahar, 1961, p. 252.

vertente Burckhardt-Nietzsche que vislumbramos um contraponto à tendência holista da psicologia de Jung, promovida pela faceta romântica de seu pensamento.



## CAPÍTULO 4:

### COMPARAÇÃO TEÓRICA

Neste capítulo faremos a comparação entre a ideologia nazista e a psicologia junguiana. Em um primeiro momento, analisaremos a possibilidade de relação direta, utilizando os argumentos de Andrew Samuels sobre a psicologia das nações e sobre o princípio de liderança. Em um segundo momento, analisaremos a possibilidade de relação indireta via romantismo, abordando as idéias de Noll sobre o caráter *völkisch* da psicologia analítica. Para tal fim, vamos expor a concepção junguiana da relação entre indivíduo e sociedade, pois é por meio desta que poderemos vislumbrar qual o significado do holismo romântico no pensamento de Jung, assim como o significado do processo de individuação.

#### JUNG E A PSICOLOGIA DAS NAÇÕES

Como vimos, na Introdução do presente trabalho, Andrew Samuels procura analisar uma possível relação teórica entre Jung e a ideologia nazista. Afirma que há algo no cerne do pensamento de Jung sobre os judeus que o aproxima perigosamente da mesma moldura ideológica nazista anti-semita. Samuels nos diz que a tentativa de Jung de elaborar uma psicologia das nações com base em diferenças psicológicas inatas entre as mesmas tornou-o um psicólogo que emprestou sua autoridade ao nacionalismo, e mais especificamente ao nacional-socialismo. A diferença entre psicologia judaica e psicologia ariana endossaria certas afirmações de Hitler em relação ao mesmo tema: “Há um inquietante eco de Hitler na concepção de Jung de que cada nação tem uma psicologia nacional própria, diferente e

identificável que é, de alguma misteriosa maneira, um fator inato”<sup>242</sup>. Além disso, o lugar dos judeus na “ecologia mental” de Jung ocuparia posição similar ao lugar dos judeus elaborado por Hitler. No pensamento de Hitler, segundo Samuels, os judeus representam um movimento internacional (capitalismo internacional e comunismo internacional) que procura dominar o mundo por meio de uma desnacionalização dos Estados existentes por dentro e impondo um caráter homogêneo “judeu” neles, ameaçando a luta saudável das diferentes nações pelo domínio do mundo. Similarmente, Jung identificaria os judeus como um grupo (psicanálise freudiana) que promove uma corrente de desnacionalização psicológica, nivelando todas as diferenças psicológicas nacionais. Desta forma, o que Jung expressa em termos psicológicos, Hitler expressa em termos políticos e econômicos.

Podemos dizer que esta superposição do pensamento de Hitler e Jung é no mínimo suspeita. Como vimos no capítulo 2, Hitler enfatiza a raça e não a nação, sendo mesmo antinacional; o vínculo entre indivíduo e coletividade é biológico, independente de uma convivência coletiva ou fixação a um determinado território. Por outro lado, e Samuels mesmo reconhece, a psicologia coletiva de Jung se refere a uma relação orgânica (profundamente romântica) entre indivíduo e solo, entre indivíduo e meio natural-social em que está inserido. As noções românticas de relação mente-corpo-terra (que Jung adquiriu de Carus, segundo Samuels<sup>243</sup>) e “participação mística” denotam este holismo enraizado no pensamento de Jung. Neste sentido, como afirma Samuels<sup>244</sup>, o holismo de Jung não é baseado na idéia de raça (quase não há referência aos arianos nas *Obras Reunidas* de Jung, segundo Samuels<sup>245</sup>), mas na idéia de que a terra e a cultura nativa constituem a matriz de

---

<sup>242</sup> SAMUELS, A. Op. cit., p. 326.

<sup>243</sup> Ibidem, p. 352.

<sup>244</sup> Ibidem, p. 348.

<sup>245</sup> Ibidem, p. 351.

onde os indivíduos evoluem (a terra mais a cultura formam a nação). Bem, se seguirmos Samuels quando afirma que “é como um psicólogo da nacionalidade que deveríamos compreender as afirmações de Jung sobre problemas políticos”<sup>246</sup>, então a semelhança entre a ideologia nazista e psicologia analítica não se sustenta. Samuels julga apressadamente a ideologia nazista como ultranacionalista, não atentando para o fato de que o cerne do pensamento de Hitler é racista; racismo este que (segundo Dumont e Arendt) ameaça destruir os traços holistas de sua ideologia, assim como a própria idéia de nação. Podemos afirmar, neste sentido, que o holismo de Jung e dos românticos não se confunde com o pseudo-holismo de Hitler.

Certamente o contraste entre Jung e a ideologia nazista é bem mais profundo. O traço holista do pensamento de Jung estabelece apenas um ponto de partida para o desenvolvimento individual, a aspiração romântica de fusão entre o indivíduo e o Todo não estando presente. A valorização das diferenças individuais se sobrepõe à valorização da integração-submissão do indivíduo à comunidade, ou a alguma autoridade secular; não podemos dizer o mesmo do antiindividualismo presente no regime totalitário, o qual exige a submissão completa do indivíduo ao projeto coletivo de promoção de uma raça superior ou melhoramento da espécie.

### **JUNG E O PRINCÍPIO DE LIDERANÇA**

Outro possível ponto de contato entre Jung e o hitlerismo, segundo Samuels, diz respeito à teoria e à prática da liderança. Não discutiremos o possível papel de líder que Jung exerceu sobre seus discípulos; como afirma Samuels, Jung exibía muitas características de um líder típico, apesar da afirmação deste de que não tinha ambições de

---

<sup>246</sup> Ibidem, p. 350.

liderança e de formação de uma escola de psicologia. Nos deteremos nas possíveis implicações de sua teorização sobre a liderança. Seguindo Samuels, podemos observar os comentários de Jung sobre liderança política na famosa entrevista pelo Dr. Adolf Weizsäcker na Rádio Berlim em 1933. Jung afirma que todo e qualquer movimento (de massa) culmina organicamente num líder; ele é uma encarnação da psique da nação e seu porta-voz. “A necessidade do todo exige sempre a existência de um líder, seja qual for a forma que um Estado possa adotar”<sup>247</sup>. Afirma também que o autodesenvolvimento do indivíduo deve ser responsável pela produção de líderes conscientemente responsáveis do movimento coletivo. Cita Hitler como possível exemplo desse autodesenvolvimento.

Questão espinhosa, pois vislumbramos nestas afirmações uma aproximação perigosa, ao contrário da psicologia das nações, com o hitlerismo. Para esclarecermos uma possível relação entre ambos, primeiramente devemos observar o lugar da liderança nas reflexões de Jung sobre a sociedade e desenvolvimento histórico.

Em “Wotan”(1936), Jung afirmou que a vida dos povos transcorre de modo incontrolável, desorientado e inconsciente. Não reinam os limites e controles individuais, mas os instintos e arquétipos, os elementos coletivos. Especificamente em momentos de crise social estes fatores coletivos são ativados, gerando novas possibilidades de transformação e conseqüente superação das crises. Porém, esta ativação não é em si positiva ou negativa; esta qualificação depende da atitude do homem frente a estes conteúdos ativados. Se assimilados de modo correto, possibilitam transformações positivas-criativas, mas se deixadas ao acaso, sem um trabalho individual e consciente de assimilação, provocam conseqüências negativas-destrutivas. Aqui se define o papel do líder

---

<sup>247</sup> JUNG, C. G. *Entrevistas e Encontros*, coordenação de William McGuire e R. F. C. Hull, São Paulo: Editora Cultrix, 1982, p. 75.

e das grandes personalidades históricas (especialmente os artistas). Toda grande obra da humanidade, todos os grandes feitos libertadores ocorridos na história sempre partiram de personalidades dotadas de liderança e jamais da massa inerte e secundária. Somente o indivíduo (poucos indivíduos, diga-se de passagem) pode assimilar os conteúdos inconscientes e transformá-los em valores úteis à sociedade. A coletividade é, *a priori*, incapaz de tal realização. Adapta-se aqui a concepção do artista como médium, como aquele que desce às profundezas do inconsciente para, através de sua obra individual, trazer novas dádivas à humanidade. Observamos neste contexto a aversão de Jung aos movimentos de massa e a valorização do princípio aristocrático da natureza (poucos são capazes de assimilar os conteúdos do inconsciente coletivo). Podemos dizer que Jung estabelece uma relação de simbiose entre o líder e a massa. Esta necessita daquele para criar novos valores e orientações para a coletividade como um todo, e aquele necessita da massa como fonte de ativação dos arquétipos. Para que a simbiose seja positiva, o líder deve diferenciar-se da massa, deve tornar-se personalidade; por isso a necessidade do autodesenvolvimento individual. Sem esta diferenciação, o líder apenas se constitui em receptáculo passivo de todas as projeções coletivas advindas da massa, não dando forma (trabalhando individualmente na criação de valores) a suas aspirações inconscientes. Encontramos aqui a possibilidade de erupção de uma psicose de massa.

Segundo as observações de Jung, na entrevista à Rádio Berlim, Hitler parece preencher os requisitos de uma liderança consciente. Jung vislumbra no nazismo em geral uma nova possibilidade de orientação da nação alemã, e em Hitler uma possível modificação positiva desta orientação. Mas esta visão não se mantém. As avaliações sobre

Hitler como liderança se modificam ao longo da década de trinta. Em 1936<sup>248</sup> Jung define Hitler como um ditador do tipo pajé. Hitler é um médium, pronunciando as palavras que expressam o ressentimento de todos. Continua a mesma caracterização em entrevistas posteriores<sup>249</sup>. Hitler é um pajé, tornando-se forte em razão do poder que as pessoas projetam nele. É o megafone que amplia os murmúrios inaudíveis da alma alemã. “Hitler não tem realmente uma psicologia pessoal”<sup>250</sup>. “Hitler é simplesmente o que os alemães fizeram dele. Isso não pode ser percebido com toda a clareza, mas é a chave para entendê-lo e também para entender os próprios alemães. Hitler é uma máscara, mas não há nada por trás dessa máscara”<sup>251</sup>. Retiradas as projeções, seu poder se esvai. Notamos aqui a falta de personalidade do líder Hitler. O autodesenvolvimento individual não se processou; em vez de verdadeiramente criativo, tornou-se destrutivo, pois que possuído pelos conteúdos inconscientes projetados. Como indivíduo ele não consegue assimilar e interpretar as forças arquetípicas, apenas dando livre curso (obedecendo cegamente) às mesmas. “Eis uma das razões pela qual Hitler é perigoso: ele não possui em seu íntimo as sementes de uma verdadeira harmonia”<sup>252</sup>. Encontramos uma caracterização deste tipo de liderança em *O Eu e o Inconsciente* (1928). Refere-se às sociedades “primitivas”, onde se percebe, segundo Jung, o começo do desenvolvimento pessoal, de uma diferenciação do indivíduo em relação ao todo social. Citaremos a passagem na íntegra: “A repressão da psique coletiva foi uma condição necessária para o desenvolvimento da personalidade. No tocante aos primitivos, o desenvolvimento da personalidade, ou melhor, o desenvolvimento da pessoa é uma questão

---

<sup>248</sup> Entrevista ao jornal londrino *Observer* de 18 de outubro, intitulada “A Psicologia da Ditadura”.

<sup>249</sup> Entrevista a Knickerbocker, em outubro de 1938, intitulada “Diagnosticando os Ditadores”; conversa com Howard L. Philp publicada em *The Psychologist* (Londres), em maio de 1939, intitulada “Jung Diagnostica os Ditadores”.

<sup>250</sup> *Ibidem*, p. 134.

<sup>251</sup> *Ibidem*, p. 135.

<sup>252</sup> *Ibidem*, p. 137.

de prestígio mágico. A figura do feiticeiro e a do chefe da tribo são significativas: ambos se distinguem pela singularidade de seus ornamentos e seu modo de vida, que exprimem seu papel social. Por este e outros meios, o primitivo cria um invólucro que o cerca, que pode ser designado como *persona* (máscara). Como sabemos, os primitivos usam máscaras nas cerimônias do totem, como meios de exaltar ou transformar a personalidade. Desta forma, o indivíduo favorecido é aparentemente afastado da esfera da psique coletiva e, na medida em que consegue identificar-se com a sua *persona*, é realmente afastado. Tal afastamento significa prestígio mágico. Pode-se facilmente dizer que o motivo determinante deste processo é a vontade de poder. Mas isto supõe o esquecimento de que a formação do prestígio é sempre um produto do compromisso coletivo: não só deve haver alguém que deseje o prestígio, como um público que procure alguém para prestigiar. Assim sendo, será inexato dizer que alguém adquire prestígio devido à sua vontade de poder individual; trata-se, muito mais, de uma questão coletiva<sup>253</sup>. O prestígio pessoal, porém, está estruturado em bases muito precárias. Facilmente poderá haver uma dissolução do indivíduo na psique coletiva, mediante a perda de seu papel social. O modo como Jung descreve Hitler (feiticeiro, portador de uma máscara, meramente representante de um papel, sem psicologia pessoal) se adapta perfeitamente a este esquema. Neste sentido, o *Führer* representa apenas a possibilidade da erupção de uma psicose de massa, não sendo o líder adequado. Posteriormente<sup>254</sup>, Jung restringe mais a categoria de liderança consciente, excluindo os políticos da mesma, talvez devido à constatação da catástrofe nazista: “A integração dos conteúdos inconscientes constitui um ato individual de realização, compreensão e valoração moral. Trata-se de uma tarefa extremamente difícil que exige um alto grau de

---

<sup>253</sup> CW 7, pr. 237.

<sup>254</sup> JUNG, C. G. “A Luta com as Sombras” (1946) in: CW 10.

responsabilidade ética. Somente de poucos indivíduos pode-se esperar a capacidade para um tal desempenho, e esses não são absolutamente os líderes políticos mas os líderes morais da humanidade”<sup>255</sup>. Mas, se por um lado uma aproximação entre Jung e hitlerismo não se torna possível segundo as constatações feitas acima, não poderíamos vislumbrar em Jung a simpatia por um nazismo sem Hitler, por um nazismo com uma liderança consciente? Para respondermos esta questão devemos abarcar a essência da psicologia junguiana, qual seja, o processo de individuação ou formação da personalidade.

### **A FORMAÇÃO DA PERSONALIDADE**

Para Jung, a formação da personalidade não depende apenas de uma decisão consciente. A consciência certamente não pode deixar de acompanhar o processo de individuação, pois é somente através da consciência (compreendida aqui como um meio, um instrumento) que o mesmo pode se realizar. Mas a origem do processo não é obra da vontade consciente. Advém de um impulso inconsciente, de uma necessidade presente em todo indivíduo de se tornar um ser incomparável e único, diferenciando-se da coletividade. Jung utiliza o termo “designação” para identificar esse impulso interior.

O fato mais característico desse impulso é que o mesmo se opõe a toda regra e convenção coletiva. Para que se diferencie da coletividade o indivíduo não pode optar por seguir convenções sociais, pois estas generalizam as experiências individuais e o tornam inconsciente de sua própria individualidade; a diferenciação só é possível se o sujeito seguir a sua própria lei, a sua designação, presente em seu íntimo e anterior a qualquer convenção coletiva. Designação é compreendida como “uma voz interior que se dirige à pessoa”. “Quem tem *designação (Bestimmung)* escuta a voz (*Stimme*) do seu

---

<sup>255</sup> CW 10, pr. 451.

*íntimo, está designado (bestimmt)*. Por isso a lenda atribui a essa pessoa um demônio pessoal, que a aconselha e cujos encargos deve executar<sup>256</sup> (a designação junguiana poderia ser aproximada ao *Daimon* socrático). A submissão às convenções coletivas significa uma renúncia da totalidade individual, esta só podendo ser alcançada pela “fidelidade do indivíduo à sua própria lei”. Neste contexto, a formação da personalidade implica num apartar-se dos caminhos seguros e sempre trilhados das convenções sociais. Acarreta o isolamento, pois o indivíduo, de maneira consciente e inevitável, separa-se da grande massa: “O empreendimento de desenvolver a personalidade é, de fato, na opinião dos que estão de fora, um risco nada popular e nada simpático, como permanecer à margem da estrada larga, é viver recolhido em si mesmo, à moda do eremita<sup>257</sup>. Peculiar ao processo de individuação é, desta forma, a falta de adaptação ao meio social, incapaz de fornecer ao indivíduo a orientação necessária. Somente o trabalho interior e solitário, na interação com e na observação dos próprios estados e imagens internas, pode ajudar o indivíduo a desenvolver sua personalidade.

Podemos observar a relação entre individuação e falta de adaptação no texto “Adaptação, Individuação e Coletividade” (1916).<sup>258</sup> Nele Jung descreve um dos conflitos centrais do processo de individuação: a culpa sentida pelo indivíduo por abandonar a conformidade social, e a concomitante necessidade de preencher o vazio deixado pela sua ausência com novos valores advindos de seu confronto com o inconsciente. A individuação implica em solidão, na “clausura do ser interior”. Sobre isso nos diz Jung: “Individuação e coletividade são pares de opostos, dois destinos divergentes. Estão relacionados entre si pela culpa. O indivíduo é forçado pelas exigências coletivas a comprar sua individuação

---

<sup>256</sup> CW 17, pr. 300.

<sup>257</sup> CW 17, pr. 298.

<sup>258</sup> CW 18.

pelo preço de um trabalho equivalente em benefício da sociedade”<sup>259</sup>. A criação de valores advinda deste processo distingue-se da simbiose entre líder e massa, pois o individuado perde o vínculo estreito com o todo social, não atua em função da sociedade. Não é um líder ou guia de um movimento popular, mas um criador de valores solitário. Por outro lado, aqueles que não possuem esses conflitos podem se manter no nível puramente coletivo (adaptação social). Segundo Jung, “[...] há muitas pessoas dotadas de caracteres hereditários em combinação tão desfavorável que será melhor renunciarem à sua individualidade, tanto para o bem da sociedade como para proveito próprio. Pode-se, pois, afirmar tranquilamente que a educação coletiva representa algo de indubitavelmente útil e que para muitos indivíduos é o suficiente”<sup>260</sup>. Não sabemos a extensão deste “muitos”, mas se nos determos no aristocratismo da natureza professado por Jung, provavelmente encontraremos um fosso aberto entre duas camadas da população: os poucos que conseguem individuar-se e a grande maioria adaptada à sociedade, a qual necessita de um líder para guiá-la nos momentos de crise.

Do exposto acima, podemos dizer que a relação entre líder e massa (seja ela consciente ou inconsciente) não se coaduna com o processo de individuação descrito por Jung. O núcleo da psicologia junguiana (o processo de individuação) não se adapta à formação de um movimento coletivo, tendo líder ou não. As reflexões de Jung referentes à liderança podem ser encaradas como uma constatação de um fato histórico universal (segundo Jung), não se constituindo de forma alguma em anseios pessoais. Em suma, seus anseios se dirigem para o processo de individuação e toda sua psicologia aponta para esta direção; mas como o indivíduo, individuado ou não, necessariamente deve viver em

---

<sup>259</sup> CW 18, pr. 1099.

<sup>260</sup> CW 17, pr. 256.

sociedade, o estudo e observação dos movimentos sociais são partes necessárias de sua psicologia. Dizer que ao observar e descrever a relação entre líder e massa Jung pode se constituir num entusiasta ou promotor desta relação é, neste contexto, altamente questionável. Certamente Jung não é indiferente à direção que esses movimentos podem tomar, pois é mais desejável estar à mercê de um líder consciente do que de uma psicose de massa.

Aqui surge uma questão problemática. A relação entre líder e massa possui um lugar definido em seu esquema de pensamento. Não constitui uma estranheza ou aberração, mas fenômeno recorrente e inevitável. Neste sentido, se não é desejável, é pelo menos aceitável dentro de sua visão de mundo. O caráter insólito, o horror de um movimento destrutivo como o nazismo é “digerido” ou assimilado com mais facilidade dentro da estrutura de explicação junguiana dos fenômenos sociais visto que está relacionado com as reflexões sobre a simbiose entre líder e massa. Até que ponto esta aceitabilidade pode gerar aproximações involuntárias com o fenômeno descrito é uma questão a ser respondida, mas que não nos cabe no contexto deste trabalho. Abordamos somente a possível relação teórica entre psicologia junguiana e ideologia nazista e, deste ponto de vista, podemos concluir que o princípio de liderança não faz parte da meta da psicologia analítica, mas é apenas um fato social e histórico observável, segundo Jung.

### **CONCEPÇÃO DE INDIVIDUALIDADE**

Se uma relação direta entre o hitlerismo e a psicologia analítica se mostra superficial e improdutiva, devemos recorrer ao segundo nível de análise enunciado anteriormente: relação entre psicologia analítica e ideologia nazista via romantismo, mais especificamente, como afirma Noll, entre psicologia analítica e religiosidade *völkisch*. Mas, antes de

iniciarmos tal tarefa, achamos necessária a análise da relação entre indivíduo e sociedade na psicologia junguiana, assim como da sua concepção de individualidade (ligada indissolúvelmente à relação entre indivíduo e sociedade). Esta faceta de seu pensamento nos permitirá compreender a aproximação ou o distanciamento de Jung em relação ao romantismo alemão em geral ou ao romantismo *völkisch*. Começemos com sua concepção de individualidade.

Podemos dividir metodologicamente a concepção junguiana de individualidade em dois modelos, os quais expressam uma tendência mais geral da psicologia analítica, qual seja, a de conceber a existência de elementos opostos que se contrapõem e se complementam, formando um processo de desenvolvimento vital que inclui necessariamente conflito<sup>261</sup>. Como exemplificação e demonstração dos dois modelos utilizaremos os tipos de disposição psicológica elaborados por Jung em *Tipos Psicológicos*, pois acreditamos que estes constituem elementos essenciais na compreensão do conceito de individualidade<sup>262</sup>.

Os dois modelos de individualidade podem ser identificados como: a) individualidade como uma composição inata de certos elementos fixos, como uma constituição de caráter individual que é definida *a priori*, como componentes herdados que definem certos traços da psicologia de determinada pessoa, os quais não são adquiridos

---

<sup>261</sup> Os dois modelos também podem elucidar a relação entre Natureza e Cultura.

<sup>262</sup> Se quisermos compreender a concepção de individualidade em Jung temos de necessariamente nos dar conta da importância da multiplicidade dos tipos de disposição como expressão da individualidade. Segundo o próprio Jung: "Com a concepção do problema das disposições típicas e com sua explicação assim delineada, aspiro a despertar o interesse do leitor para que se dê conta das múltiplas possibilidades de apreensão, com a esperança de contribuir, pelo menos um pouco, para o conhecimento das variações e cambiantes, quase infinitos, da psicologia individual" (CW 6, pr. 923).

socialmente ou através da experiência; fazem parte da constituição hereditária, limitando a capacidade de transformação da índole individual de cada sujeito e impondo uma resistência quase intransponível às possibilidades de mudança de caráter; chamamos este modelo de **“individualidade como composição”**; b) individualidade como uma disposição da consciência individual no sentido de se diferenciar da consciência coletiva, de se colocar perante um possível “outro” ser individual sem se confundir com o mesmo; depende de uma vontade consciente para alcançar esta diferenciação e constituir um ser individual, uma vontade que deve atuar ao longo de um processo de desenvolvimento baseado na experiência e na relação social, não estando garantida por uma constituição inata dada *a priori*, mas dependendo de uma construção posterior que possibilita certa liberdade e capacidade de transformação do caráter individual em relação às determinantes inatas da personalidade; chamamos este modelo de **“individualidade como disposição da consciência”**.

Antes de contrapormos os dois modelos, observemos primeiramente a definição do conceito de individualidade elaborado por Jung: “Entendo por *individualidade* a unicidade e particularidade do indivíduo, em qualquer aspecto psicológico. Individual é tudo o que não é coletivo, quer dizer, o que só corresponde a um e não a um grupo considerável de indivíduos. Dificilmente poderíamos atribuir individualidade aos elementos psicológicos, evidenciando-se, pelo contrário, a individualidade, em suas combinações e agrupamentos peculiares e únicos”<sup>264</sup>. Complementando esta definição: “A singularidade de um indivíduo não deve ser compreendida como uma estranheza de sua substância e de seus componentes, mas sim como uma combinação única, ou como uma diferenciação de funções e faculdades que em si mesmas são universais. Cada rosto humano tem um nariz, dois olhos, etc., mas

---

<sup>264</sup> CW 6, pr. 857.

tais fatores universais são variáveis e é esta variabilidade que possibilita as peculiaridades individuais”<sup>265</sup>.

Podemos identificar aqui três características da individualidade concebida por Jung. A primeira se refere ao entendimento da individualidade enquanto combinação de elementos presentes em todos os indivíduos, elementos universais. A individualidade aparece como um anagrama, como uma análise combinatória de elementos fixos e gerais — as diversas configurações expressam diferentes individualidades. Em “Tipos Psicológicos” podemos observar esta idéia. Os elementos que constituem os tipos (tipos gerais de disposição — extroversão e introversão — e tipos funcionais de disposição — pensamento, sentimento, intuição e percepção), quando combinados em diferentes configurações, podem dar origem a diferentes formas de apreensão e ação, diferentes formas de ajustamento e adaptação individuais<sup>266</sup>.

Esta visão de combinação de fatores gerais nos leva a uma segunda característica presente na concepção de individualidade: a idéia de “totalidade”. Os elementos psicológicos são universais (todos os indivíduos possuem todas as funções — gerais e funcionais). A existência de um determinado tipo se deve à preponderância de alguns elementos em relação a outros, e não à exclusividade dos mesmos. Neste sentido, jazem em estado não desenvolvido (não diferenciado, na linguagem junguiana) os demais fatores

---

<sup>265</sup> CW 7, pr. 267.

<sup>266</sup> Os elementos psicológicos que constituem os diferentes tipos de disposição não podem ser vistos como a expressão completa de todos os elementos psicológicos que formam o anagrama individual. A existência dos tipos não demonstra completamente a constituição de uma individualidade única e peculiar, mas sim de diferentes grupos e categorias de indivíduos. A singularidade de um único indivíduo deve ser garantida pela existência de fatores psicológicos que ultrapassam a configuração dos tipos de disposição, já que estas se resumem a oito categorias básicas: extrovertido pensamento, introvertido pensamento, extrovertido sentimento, introvertido sentimento, extrovertido percepção, introvertido percepção, extrovertido intuição e introvertido intuição. Neste sentido, a tipologia junguiana não constitui uma expressão direta da individualidade, mas apenas um esboço geral sobre o qual as diversidades individuais poderão se desenvolver.

psicológicos incompatíveis com o tipo predominante<sup>267</sup>. Porém, estes fatores não permanecem inativos — a totalidade dos mesmos existe como potencialidade efetiva, que tende mais cedo ou mais tarde a se manifestar. Um trabalho consciente dos mesmos pode ocasionar a superação da tendência típica inata, ocasionando uma nova configuração de elementos, uma transformação do anagrama individual. A totalidade potencial dos fatores psíquicos que formam a singularidade de um ser individual possibilita a existência de uma estrutura psíquica maleável, capaz de superar certos condicionamentos estabelecidos *a priori*<sup>268</sup>. Já podemos identificar aqui a manifestação do modelo de “individualidade como composição”. A forma de anagrama e totalidade nos permite conceber a existência de uma constituição inata ordenada a partir de elementos previamente estabelecidos. Naturalmente uma certa configuração se consolida, formando uma composição que se apresenta como uma estrutura extremamente conservadora e fixa. Se por um lado ela oferece a

---

<sup>267</sup> A preponderância de certa configuração dos elementos se deve principalmente a fatores inatos. Jung afirma que a existência de determinada disposição típica pode ser causada pela inter-relação de fatores externos ao aparelho psíquico (influências da educação) e internos (disposição inata), mas notamos uma maior ênfase neste último fator. Como exemplo desta afirmação podemos reproduzir um trecho no qual Jung discute a diferença entre os dois tipos gerais de disposição (extroversão e introversão), estabelecendo-os como fenômenos universais/inatos e não culturais e oriundos da educação: “Uma tão grande propagação não poderia ocorrer se se tratasse de um assunto de consciência, de disposição consciente e deliberadamente escolhida. Nesse caso, uma determinada camada social, localmente restrita, que tivesse recebido a mesma educação e idêntica instrução, seria o expoente principal de uma dessas disposições. Mas não só isto não acontece como, de fato, ocorre tudo ao contrário, quer dizer, os tipos distribuem-se indiscriminadamente, ao que parece. Na mesma família, um dos tipos é introvertido e o outro é extrovertido. Como de acordo com estes fatos, não é possível tratar-se, no tipo de disposição, como fenômeno geral e em aparência casualmente repartido, de uma questão de juízo consciente ou de consciente propósito, deverá então sua existência, por certo, a uma causa inconsciente, instintiva. O contraste de tipos terá, portanto, como fenômeno psicológico de ordem geral, um precedente biológico de uma ou outra espécie” (CW 6, pr. 623).

<sup>268</sup> Segundo Jung, a consciência, como órgão de orientação e adaptação do organismo ao meio externo, não pode restringir-se a uma disposição limitada. O contínuo movimento da vida exige sempre novas adaptações, sem as quais o organismo perece. Deste modo, a natureza dotou a psique com a possibilidade de desenvolvimento de todos os mecanismos e funções de ajustamento e orientação (extroversão, introversão, pensamento, sentimento, intuição e percepção). O estado ideal seria aquele em que a consciência pudesse utilizar os diversos mecanismos de acordo com as situações que momentos diferenciados de adaptação exigissem. Mas, para tanto, cada indivíduo deve executar um trabalho de diferenciação de cada função, visando superar sua disposição típica inata.

oportunidade de existência de peculiaridades individuais, de individualidades diferenciadas, a mesma estabelece limites muito restritos para uma possível transformação da personalidade (a “composição” torna-se, neste sentido, um fator contrário à manifestação da totalidade potencial). Define-se de modo claro a tendência deste modelo de individualidade: uma limitação inata que dificulta novas adaptações do indivíduo em relação ao meio externo (social e físico).

Há uma terceira característica que podemos identificar na concepção de individualidade na teoria junguiana: a individualidade como separação do indivíduo em relação a uma dada coletividade<sup>269</sup>. Esta separação tendo de necessariamente ser operada através de uma disposição e liberdade de consciência, pois é este elemento (uma consciência relativamente livre) que possibilita modificações nas formas de adaptação do indivíduo em relação ao meio externo. Para Jung, “o que há de mais individual no homem é, sem dúvida, a sua consciência”<sup>270</sup>, ou em uma definição mais precisa: “A diferenciação é a essência, a *conditio sine qua non* da consciência”<sup>271</sup>. Podemos observar claramente esta equivalência entre consciência e diferenciação nas discussões em que Jung procura definir a relação entre o inconsciente (especificamente o inconsciente coletivo) e a consciência do eu. No inconsciente estão presentes aquelas estruturas e processos universais que condicionam a psique humana (arquétipos e instintos), aquelas características comuns a toda espécie e que formam o “homem comum”, não diferenciado<sup>272</sup>. A consciência surge como uma aquisição empírica da existência individual que permitirá este desligamento da

---

<sup>269</sup> “A individualidade é uma tendência ou sentido de desenvolvimento, que sempre se diferencia e se separa de uma dada coletividade” (CW 7, parágrafo III do tópico “A Individualidade”, no resumo da “Estrutura do Inconsciente”)

<sup>270</sup> CW 16, pr. 254.

<sup>271</sup> CW 7, pr. 329.

<sup>272</sup> “Todo o inconsciente é indiferenciado e tudo quanto ocorre inconscientemente parte desta base da indiferenciação” (CW 7, pr. 329).

esfera dos instintos e da natureza coletiva, estabelecendo certa margem de liberdade necessária para a transformação da personalidade (modificação da disposição típica)<sup>273</sup>.

Mas a consciência não pode realizar sozinha o trabalho de diferenciação das funções potenciais. Podemos dizer que, em um certo sentido, a consciência não atua como instância de transformação e libertação, e sim como fator favorável à individualidade como “composição”, reforçando a tendência típica. A característica da consciência responsável por esta rigidez psíquica (fixação em um tipo, em detrimento das potencialidades inconscientes) é a unilateralidade de seus processos. Segundo Jung, os conteúdos da consciência possuem uma natureza determinada e dirigida, estão voltados para certa finalidade e sentido previamente estabelecidos pela vontade. Esta característica da consciência nos leva diretamente a uma desvantagem em relação à expressão da totalidade psíquica: “O fato de serem dirigidas para um fim encerra a inibição e ou o bloqueio de todos os elementos psíquicos que parecem ser, ou realmente são incompatíveis com ele, ou são capazes de mudar a direção preestabelecida e, assim, conduzir o processo a um fim não desejado”<sup>274</sup>. A unilateralidade da consciência poderá gerar uma inibição permanente de

---

<sup>273</sup> A diferenciação não deve ocorrer apenas em relação ao meio externo (social e físico), mas também em relação aos conteúdos internos provenientes do inconsciente coletivo. A diferenciação, para estabelecer uma individualidade real e efetiva, deve possuir estes dois movimentos complementares: externo e interno. Como movimento externo a diferenciação estabelece um indivíduo socialmente adaptado e dotado de vontade independente em relação a outros indivíduos ou instituições sociais. Como movimento interno a diferenciação possibilita a superação do “homem-espécie”, do homem determinado por estruturas inatas e universais, biologicamente dadas.

<sup>274</sup> CW 8, pr. 136. A existência desse processo dirigido se torna premissa indispensável para o desenvolvimento de atividades que exigem persistência, regularidade e intencionalidade. Percebemos claramente esse fato se pensarmos em um processo psíquico tão importante como o de concentração em oposição a um processo de dispersão da atenção. Um exemplo esclarecedor pode ser encontrado na disputa de uma partida de xadrez. Esta exige uma atenção constante, uma concentração, sem a qual um jogador fica impossibilitado de jogar. No momento em que deve analisar os possíveis movimentos que poderá executar o mesmo deve “excluir” qualquer tipo de pensamento, sentimento e percepção que lhe causem distração e não estejam voltados para a finalidade em vista: O jogo de xadrez. A constância do seu pensamento deve ter como pressuposto uma unilateralidade, uma direção determinada e previamente estabelecida que não permita a

determinados elementos psíquicos, favorecendo a predominância de alguns sobre outros. Esta inibição permanente se torna possível se a consciência se identificar com algum tipo de disposição psicológica, identificação esta que se processa muito facilmente, já que cada indivíduo possui uma “composição” psicológica inata capaz de condicionar suas ações e percepções, e a cultura, qualquer que ela seja, favorece algum tipo de identificação. Desta forma, a consciência não pode sozinha expressar as potencialidades presentes na totalidade psíquica. Torna-se fundamental a manifestação de processos que contrabalancem e complementem a unilateralidade da consciência. Aqui podemos vislumbrar a importância da função compensatória do inconsciente<sup>275</sup>.

A função compensatória do inconsciente em relação à consciência se explica pelo fato de que Jung concebe a psique como um organismo vivo (dinâmico) dotado de uma capacidade de auto-regulação. Na medida em que a consciência unilateral não proporciona uma adaptação satisfatória deste organismo ao meio, deve haver uma reação (compensação) do inconsciente para manter o equilíbrio psíquico. A função compensatória está ligada diretamente à concepção de individualidade como expressão de uma totalidade potencial e, por conseguinte, diz respeito à possibilidade de transformação do anagrama individual. Tendo acesso aos conteúdos compensatórios do inconsciente o sujeito consciente adquire diversos “pontos de vistas” sobre a maneira de apreender e atuar em relação ao mundo e a si mesmo, relativizando a atitude unilateral da consciência e ultrapassando a disposição típica até então predominante. A disposição inata inerente ao modelo de individualidade

---

manifestação de elementos incompatíveis com o processo mental em desenvolvimento. A totalidade aqui tem que ser negligenciada, pois ela não atua como processo dirigido.

<sup>275</sup> No inconsciente estão presentes os demais mecanismos de adaptação que não são contemplados pela consciência, porém, em uma forma não exercitada e não desenvolvida, vale dizer, indiferenciada. “Tudo o que é permanentemente excluído do exercício e da adaptação, necessariamente permanece em um estado não exercitado, não desenvolvido, infantil ou arcaico, que vai da inconsciência parcial até à inconsciência total” (CW 8, pr. 258).

como composição adquire feições menos imperativas, visto que podemos vislumbrar possibilidades de uma maior maleabilidade do anagrama individual, possibilidades efetivas de transformação da personalidade. Mas não podemos conceber que a disposição inata simplesmente reduza sua capacidade de pressão, pois a tendência instintiva, segundo Jung, é fortemente conservadora, tendendo a manter intacta a configuração já estabelecida. Este conservadorismo do instinto (disposição típica inata) é fundamental para compreendermos o caráter de uma possível transformação do anagrama individual na psicologia junguiana. A transformação constitui um processo conflituoso, não harmônico. Podemos falar de um verdadeiro “combate” entre uma disposição consciente visando uma transformação (após assimilar as compensações do inconsciente) e uma disposição instintiva que tende a conservar o anagrama já estabelecido. Jung enfatiza o aspecto contraditório e extremamente doloroso deste processo por meio de aproximações com figuras mitológicas de heróis que morrem e renascem, heróis que se submetem a um verdadeiro sacrifício (não são poucas as comparações com o processo cristão de sacrifício — o Cristo crucificado). As idéias de morte, renascimento e sacrifício expressam dramaticamente a ruptura da tendência instintiva natural, a forma como a consciência humana supera a pura animalidade e atinge um estado cultural. O modelo de individualidade como disposição da consciência enuncia esta ruptura, constituindo-se em uma base para a expressão da liberdade e da flexibilidade do homem.

A consciência é um fator indispensável para esta maleabilidade e liberdade do ser humano<sup>276</sup> (apesar de seu caráter unilateral), e uma ampliação da mesma (assimilando

---

<sup>276</sup> Sobre a importância de se utilizar livremente as diversas funções e disposições da consciência e o papel indispensável que a consciência desempenha neste processo, Jung nos diz: “Ou ser totalmente inconsciente, para que nenhum ato consciente venha perturbar a lei natural, ou ser tão altamente consciente, a ponto de ser capaz de querer e poder executar também os movimentos

continuamente os conteúdos inconscientes) proporciona um gradual desenvolvimento da personalidade total (potencialmente presente e denominada Si-mesmo)<sup>277</sup>. O potencial não se desenvolve sem a experiência, experiência de um eu consciente que está continuamente em interação como o meio externo (social e físico) e interno (instintos e arquétipos). Neste contexto, o Si-mesmo, para se manifestar, necessita de uma adaptação às condições do ambiente (função da consciência), sem a qual o seu desenvolvimento não se completa<sup>278</sup>.

Há aqui um ponto que contradiz o modelo de individualidade como composição. A necessidade da experiência vivida para a manifestação da totalidade potencial indica que o estabelecimento da individualidade exige um processo de desenvolvimento, ou seja, não é dada de antemão por nenhuma composição inata. O modelo de individualidade como composição não garante, desta forma, a existência efetiva da individualidade. Apenas o modelo de individualidade como disposição da consciência pode suprir esta falta.

## INDIVIDUALIDADE E RELAÇÕES SOCIAIS

Em *Tipos Psicológicos* Jung, utilizando as idéias de Frederick Schiller sobre a especialização das faculdades anímicas do indivíduo em prejuízo de sua totalidade

---

opostos. Como não podemos retroceder para a inconsciência animal, só nos resta avançar no difícil caminho evolutivo em direção a uma consciência maior" (CW 7, pr. 87). O querer executar os movimentos opostos (leia-se oposições típicas "sentimento-pensamento", "intuição-percepção" e "introversão-extroversão") nos remete à capacidade de transformação do anagrama individual.

<sup>277</sup> Este mecanismo ultrapassa, assim, o esquema limitado em que nos propomos analisá-lo: as disposições típicas.

<sup>278</sup> Podemos comparar o Si-mesmo com uma semente, na qual estão presentes potencialmente os futuros desenvolvimentos da árvore: a árvore está potencialmente presente na semente, digamos assim. Mas a mesma só irá se desenvolver se as condições ambientais forem propícias. A consciência vela por estas condições, é responsável pela adaptação do organismo psíquico ao meio. Uma interessante exposição a respeito da relação entre potencial e experiência se encontra no artigo de Jung denominado "Espírito e Vida" (CW 8). Neste artigo o Si-mesmo é identificado como "Espírito" e a contingência das experiências que atuam sobre o indivíduo como "Vida". Sobre a relação de ambos Jung afirma: "A vida e o espírito são duas forças ou necessidades entre as quais o homem está colocado. É o espírito que confere um sentido à vida humana, criando-lhe a possibilidade de se desenvolver ao máximo. Mas a vida é indispensável ao espírito, porque sua verdade não é nada, se não pode viver" (CW 8, pr. 648).

(presentes na obra: *A Educação Estética do Homem*), indica-nos de modo claro qual a relação entre a cultura coletiva e o desenvolvimento de uma determinada disposição típica em detrimento de outras. Enunciamos anteriormente como uma disposição psicológica torna-se permanente, provocando uma rigidez psíquica : a identificação de uma consciência unilateral com uma determinada função. Agora nos encontramos frente a um fator mais amplo que possibilita esta rigidez: a sociedade e a cultura coletiva como causas estimulantes desta identificação e unilateralidade. A consciência apresenta-se como um órgão de adaptação às condições ambientais, sendo que o meio social aparece como a condição ambiental por excelência, exigindo uma conformação do eu consciente às suas pressões e configurações. Estas pressões e configurações agem no sentido de adaptar o indivíduo a um organismo coletivo, tornando-o peça de um mecanismo que funciona apenas coletivamente, como uma inter-relação entre partes que se complementam, as quais encontram-se desajustadas se atuarem de modo independente em relação ao todo; **apenas deste modo a cultura coletiva pode progredir: solapando a autonomia do indivíduo por meio de seu ajustamento ao meio coletivo.** Segundo Jung, esta dependência do indivíduo em relação à cultura coletiva ocorre por meio do desenvolvimento unilateral de uma função que já se encontra presente de modo inato (a disposição típica inata que nos levou à idéia de individualidade como composição): “(...) a cultura busca diferenciar aquela função que já revele, de um modo inato, uma aptidão melhor para ser cultivada. Assim, nuns é a faculdade de pensar, noutros é o sentir-se, de maneira especial, suscetível de desenvolvimento posterior, de modo que a cada um, sob a pressão das exigências da cultura, aplique-se, também de maneira especial, o desenvolvimento desta faculdade já favorecida pelos dons naturais, o que a torna particularmente apta a ser cultivada”<sup>279</sup>. Cria-

---

<sup>279</sup> CW 6, pr. 109.

se um indivíduo coletivamente ajustado, mas prejudicado em relação à manifestação da totalidade potencial, a qual constitui-se em um elemento essencial para o estabelecimento da sua individualidade. Neste contexto, nos diz Jung: “Não são os homens que importam, mas as funções diferenciadas. Na cultura coletiva, o homem não se apresenta como tal, sendo meramente representado por uma função, identificando-se inclusive com esta função e negando a vigência das demais funções de menor validade”<sup>280</sup>. Estas afirmações de Jung nos fazem pensar em uma “divisão social de funções psicológicas” que provoca uma interdependência entre os indivíduos, o que se assemelha muito a uma “divisão social do trabalho”, a qual provoca uma mesma interdependência entre os trabalhadores e os diversos ramos de produção, impossibilitando a existência de um “trabalhador completo e autônomo”<sup>281</sup>. Jung se aproxima aqui da visão negativa com que o filósofo Frederick Schiller concebe a desvantagem do indivíduo em relação ao desenvolvimento da espécie (coletividade). Para Schiller, o cultivo unilateral de uma determinada capacidade humana provoca uma cisão no homem, pois este só vive plenamente por meio do exercício harmônico de todas as suas faculdades. Deve-se restabelecer uma totalidade interior desfeita pela promoção unilateral (realizada pela cultura coletiva) de uma única capacidade humana. Na cultura moderna há uma separação na unidade interior da natureza humana, separação entre entendimento intuitivo e especulativo, impulso formal e impulso sensível, razão e fantasia. Nos dizeres de Schiller: “Os modernos recebem suas formas do

---

<sup>280</sup> CW 6, pr. 106.

<sup>281</sup> Esta possível analogia com uma “divisão social do trabalho”, assim como o caráter de ajustamento do indivíduo em relação ao meio coletivo, leva-nos a pensar na sociologia de Durkheim, no modo como este autor concebe a divisão social do trabalho (como função de coesão social). A visão extremamente negativa que Jung apresenta a respeito desta relação de ajustamento o institui necessariamente como “anti-durkheimiano”.

entendimento, que tudo separa<sup>282</sup>. **Apenas a coletividade beneficia-se deste estado, pois o exercício unilateral de uma única faculdade propicia uma concentração de forças que exacerba os próprios limites da natureza.** É assim que, para Jung, o predomínio cultural da função pensamento permitiu um desenvolvimento extraordinário da civilização ocidental no campo das técnicas científicas, desenvolvimento que lhe permitiu um progresso material sem precedentes na história. Mas, quanto ao progresso espiritual (psíquico) ... ; este não pode processar-se sem o desenvolvimento da totalidade potencial existente no indivíduo, **o que, na visão de Jung, significa diferenciar-se individualmente da cultura coletiva.**

O ajustamento do indivíduo à coletividade possibilita a manifestação da individualidade como composição; esta proporciona uma adaptação ao meio social mas prejudica o desenvolvimento da personalidade (expressão da totalidade potencial): o modelo de individualidade como composição não propicia a diferenciação do indivíduo em relação à coletividade. Esta característica da concepção de individualidade de Jung só pode expressar-se por meio do modelo de individualidade como disposição da consciência. A personalidade consciente deve conceber-se (para constituir uma individualidade singular e única) como separada da coletividade, diferenciada de um todo social. A consciência da individualidade deve substituir a consciência coletiva: a consciência da individualidade depende da diferenciação em relação ao coletivo, diferenciação que deve recuperar a totalidade da personalidade em detrimento de um ajuste coletivo por meio de uma disposição típica. A individualidade como composição garante apenas uma individualidade potencial (inconsciente), mas que pode estar presente unicamente como utilidade e

---

<sup>282</sup> SCHILLER, Friedrich. *Cartas Sobre a Educação Estética da Humanidade*, São Paulo: Herder, 1963, p. 47.

consciência coletiva. Fica demonstrada assim a insuficiência da individualidade como composição para garantir a existência de um ser singular.

Podemos dizer que para haver o desenvolvimento completo da individualidade deve ocorrer a transformação de um estado inconsciente em relação à própria individualidade (estado representado pelo ajuste coletivo por meio da disposição típica) em um estado de consciência em relação à mesma. A resposta à pergunta: “como se forma a individualidade?” está, pois, intimamente relacionada com a resposta à seguinte questão: “como é possível tornar consciente a individualidade potencial (inconsciente), ou seja, como é possível diferenciar-se da coletividade?”.

Se juntarmos a esta questão a idéia anteriormente enunciada da necessidade da experiência vivida para o desenvolvimento da totalidade potencial chegaremos à conclusão de que a diferenciação em relação ao coletivo ocorre por meio de um processo gradual de conscientização, de contínua ampliação da consciência<sup>283</sup>. Este processo exige uma constante relação entre o sujeito e o objeto em relação ao qual aquele deve se diferenciar, ou seja, processa-se por uma diferenciação consciente entre sujeito e objeto, exigindo, para tanto, a relação entre estes: “(...) o estado de consciência pressupõe, ao mesmo tempo, uma diferenciação e uma relação entre sujeito e objeto. Onde não existe um outro ou ainda não

---

<sup>283</sup> Apesar de estarmos frisando o processo de ampliação da consciência como fator que possibilita a diferenciação do indivíduo em relação ao meio coletivo, não podemos concebê-lo como o fim último da psicologia junguiana. O simples aumento de consciência não leva necessariamente à individuação. Para Jung, a conscientização pode levar o indivíduo a um auto-engano, na medida em que ele identifica todos os conteúdos inconscientes com sua psicologia pessoal. Ocorre, assim, uma inflação do ego e uma supervalorização da capacidade de controle da consciência sobre os conteúdos que emergem do inconsciente (*hybris* da consciência, segundo o autor). O sujeito identifica o ego com o Si-mesmo, não possibilitando que este atue como um mecanismo autônomo de compensação ou como função diretora suprapessoal. A consciência é apenas um meio necessário para o processo de individuação. **A meta relaciona-se mais com um diálogo entre as figuras inconscientes e o ego consciente** (é válido lembrar aqui que nem tudo pode ser conscientizado; continuam existindo fatores inconscientes desconhecidos e que escapam ao controle do ego).

chegou a existir , cessa a possibilidade de se tornar consciente<sup>284</sup> (grifo nosso). A crescente conscientização possibilita a superação do estado de inconsciência mútua existente entre o eu e o outro, entre sujeito e objeto; permite a remoção da identificação entre ambos, capacita saber o que pertence a um e o que pertence ao outro, diferencia-os. A relação com outros seres humanos (representantes da coletividade) é essencial para que o sujeito tome consciência de sua individualidade singular, para que ele se diferencie do meio coletivo e desenvolva sua totalidade potencial<sup>285</sup>.

Aqui podemos compreender a relação indissolúvel entre a concepção de individualidade e a relação entre indivíduo e sociedade na teoria psicológica de Jung. Podemos enunciar esta ligação através da seguinte conclusão: A individualidade do sujeito não se explica pela composição inata do indivíduo (modelo de individualidade como composição); o sujeito necessita da relação com o outro para diferenciar-se deste e ser consciente da própria individualidade (modelo de individualidade como disposição da consciência); neste sentido, a individualidade é formada gradualmente (não é dada *a priori*) por meio de um processo de diferenciação em relação ao coletivo, através das relações sociais; a relação social é a 'chave' do processo de diferenciação e constituição da individualidade.

Porém, as relações sociais adquirem um significado muito peculiar na psicologia de Jung. Sua perspectiva psicológica é essencialmente diversa de uma interpretação sociológica do mesmo tema. Como anunciamos anteriormente, Jung desenvolve uma pedagogia romântica, a qual valoriza a expressão sobre a impressão, ou o desenvolvimento

---

<sup>284</sup> CW 9 - II, pr. 301.

<sup>285</sup> "A realização consciente da unificação interior é inseparável da relação humana, que é uma condição indispensável , pois sem um vínculo com o próximo, reconhecido e aceito conscientemente , a síntese da personalidade simplesmente não se faz" (CW 16, pr. 443).

espontâneo de tendências potencias em vez da formação social de hábitos. A psicologia junguiana estabelece uma base inconsciente e inata que guia parcialmente os futuros desenvolvimentos da personalidade. Observamos esta perspectiva em sua idéia de pré-gestação inconsciente, a qual podemos resumir da seguinte forma: alguns conteúdos psíquicos não se desenvolvem na consciência do homem sem antes passarem por uma elaboração inconsciente, elaboração que se manifesta como uma atividade que antecipa certos desenvolvimentos do indivíduo, independente da vontade e direção conscientes. A existência desta atividade autônoma nos leva à concepção do inconsciente como portador de uma atividade espontânea em relação a fins próprios, que muitas vezes se manifesta como um projeto antecipatório de futuros desenvolvimentos da personalidade. Se relacionarmos a idéia de pré-gestação com a estrutura arquetípica obteremos um quadro que nos apresenta a seguinte configuração: nada pode se desenvolver no homem sem antes estar potencialmente presente no mesmo; a atividade transformadora da consciência possui limites definidos, os quais impedem que o homem se transforme em algo unicamente por ação de sua vontade. Esta afirmação tem implicações importantes para a questão da formação da personalidade por meio de processos de socialização e educação coletiva. Estas apenas atuariam de forma eficaz se correspondessem a tendências potencialmente presentes na estrutura inata do homem. Podemos dizer que, na ótica junguiana, não se pode criar e formar o homem por meio de artificios e convenções sociais; qualquer mudança do homem está necessariamente relacionada com sua base arquetípica e instintiva, está limitada por uma “natureza humana”<sup>286</sup>.

---

<sup>286</sup> “Se não houvesse o inconsciente coletivo, a educação poderia conseguir tudo; poderíamos reduzir impunemente o homem a uma máquina psíquica, ou transformá-lo em um ideal. Mas todos estes esforços encontram fortes limitações, porque há dominantes (arquetipos) do inconsciente que põem exigências quase impossíveis de realização” (CW 8, pr. 720).

Enquanto na perspectiva sociológica da relação dentre indivíduo e sociedade a personalidade individual é vista como um produto social, como uma internalização de hábitos comuns, não possuindo uma essência e uma dinâmica independente do meio social, na perspectiva psicológica de Jung a personalidade é condicionada por uma realidade interna, por uma estrutura psíquica inata, sendo que as regras e hábitos coletivos aparecem em certa medida como empecilhos para a realização da “singularidade individual”, e não como elementos fundamentais para a construção da mesma. Sociologicamente falando, o meio social precede o indivíduo em todos os pontos de sua existência psíquica; psicologicamente falando, segundo a concepção junguiana, a sociedade é apenas uma condição para a existência individual, não adquirindo o caráter de fundamento da individualidade.

Podemos compreender melhor essa perspectiva se observarmos o modo como a personalidade em germe se manifesta através da relação social. Segundo Jung, todo conteúdo inconsciente não permanece em um estado inativo (a função de compensação exemplifica este fato), mas influencia de forma contínua a atitude e o pensamento consciente. A forma mais comum desta atividade se encontra na projeção dos conteúdos inconscientes sobre determinados objetos ou outros indivíduos (para Jung, tudo o que é inconsciente é projetado). A projeção atribui ao objeto (receptáculo da projeção) um valor e um significado (principalmente afetivo) que ele não possui realmente. O valor e o significado pertencem antes ao conteúdo projetado do que ao objeto que recebeu a projeção, e nunca poderemos compreender este valor e significado em seu alcance mais profundo se continuarmos identificando o objeto com o conteúdo projetado. O valor é subjetivo, refere-se ao sujeito que projeta. Só poderemos apreender o seu significado real se retirarmos a projeção, se reconhecermos que o conteúdo pertence antes à uma parcela

inconsciente e não desenvolvida da nossa personalidade. A não conscientização deste conteúdo acaba gerando uma situação de identificação (inconsciente, involuntária) do sujeito com o objeto que recebeu a projeção, já que este é portador de uma parcela da personalidade do sujeito que projeta; há, deste modo, a formação de uma identidade inconsciente entre sujeito e objeto, tendência contrária à diferenciação do indivíduo em relação ao todo social. Este processo nos possibilita formar o seguinte esquema: a totalidade potencial é inicialmente inconsciente; manifesta-se, então, sob a forma de projeções. O caminho que nos leva ao reconhecimento e assimilação destes conteúdos (retirada das projeções, ou melhor dizendo, conscientização progressiva da individualidade) se encontra na relação com o objeto que recebe a projeção. Neste sentido, o **outro** representa uma possibilidade incomparável de autoconhecimento, de realização da personalidade. Aqui se encontra a importância fundamental da relação social para o desenvolvimento da individualidade: o outro é suporte de minhas projeções; mas enquanto não reconhecer este fato não saberei o que pertence realmente a mim e o que pertence ao outro, ou seja, não me diferencio dele, não constituo uma individualidade consciente e singular. “O ser humano que não se liga a outro, não tem totalidade, pois esta só é alcançada pela alma, e esta, por sua vez, não pode existir sem o seu outro lado que sempre se encontra no ‘tu’. A totalidade consiste em uma combinação do eu e do tu, ambos se manifestando como parte de uma unidade transcendente (...) Não se trata evidentemente da síntese, ou seja, da identificação de dois indivíduos, **mas da ligação consciente do eu com tudo aquilo que se esconde no ‘tu’ em forma de projeção**”<sup>287</sup> (grifo nosso). O meio social é uma condição sem a qual o desenvolvimento da personalidade não ocorre; seu papel fundamental é ser o suporte das projeções dos conteúdos inconscientes que

---

<sup>287</sup> CW 16, pr. 454.

representam a totalidade potencial. Só a relação social torna consciente e real o que é apenas latente.

### **NATUREZA *VERSUS* NATUREZA**

Tendo em vista a exposição precedente sobre a relação entre indivíduo e sociedade, não nos surpreende o fato de Jung tratar, em alguns momentos, a oposição entre indivíduo e coletividade por meio de um ataque direto a toda grande organização coletiva e convenção social que sufoquem a necessária liberdade e criatividade do elemento individual<sup>288</sup>. Porém, ao chegarmos neste ponto, devemos colocar uma observação fundamental para que não tenhamos uma idéia equivocada da relação entre indivíduo e sociedade na psicologia junguiana: a relação indivíduo/coletividade em Jung não pode ser vista como uma simples oposição entre Indivíduo criador e autônomo e a Sociedade uniformizadora e opressora da individualidade. Não podemos situar o “mal” na sociedade, como se esta fosse a responsável pela dilaceração e corrupção da natureza humana. Como já vimos anteriormente, para Jung nada pode se estabelecer no homem se já não estiver presente potencialmente em sua estrutura psíquica; a educação coletiva e suas convenções não podem “forçar” artificialmente uma internalização. Se elas obtêm sucesso a ponto de sufocar a individualidade é porque possuem um correspondente interno que permite esta internalização. Este correspondente interno é denominado inconsciente coletivo. Aqui a questão da massificação torna-se mais aguda, pois a uniformização atinge o indivíduo por onde ele menos espera: pela sua interioridade — o seu último refúgio contra uma

---

<sup>288</sup> Jung chega a afirmar que: “todo indivíduo é, inconscientemente, pior em sociedade do que quando atua por si próprio. O motivo é que a sociedade o arrasta e na mesma medida o torna isento de sua responsabilidade. Um grupo numeroso de pessoas, ainda que composto por indivíduos admiráveis, revela a inteligência e a moralidade de um animal pesado, estúpido e predisposto à violência” (CW 7, pr. 240).

organização social niveladora. A força com que a massificação atua no indivíduo não advém de nenhuma organização social. “Estas instituições estão completamente destituídas da onipotência que se lhes atribui e por motivo da qual, de tempos em tempos, são combatidas por inovadores de toda espécie; o poder opressor está situado, inconscientemente, dentro de nós próprios (...)”<sup>289</sup> (grifo nosso). A sociedade não é o “mal” em si, como diria Rousseau, contrapondo-se a uma natureza humana harmônica. Se a natureza apresenta uma tendência para o desenvolvimento da individualidade (como observamos no impulso para a individuação), apresenta também, e em maior medida, uma tendência oposta, a qual busca manter o homem em um estado de inconsciência e indiferenciação. Este estado de indiferenciação, de fusão do indivíduo com o todo (seja social ou instintivo/arquetípico), constitui a situação originária do homem, tanto em seu desenvolvimento individual (ontogênese), quanto no desenvolvimento da espécie (filogênese). A diferenciação surge apenas com o desenvolvimento progressivo da consciência, esta não estando presente *a priori* no homem. A psique coletiva (inconsciente coletivo) é a base da qual a consciência surge, um *locus* de instintos e arquétipos que estruturam o desenvolvimento da espécie, expressando o que há de mais geral e coletivo no homem. O progresso da consciência não elimina esta base; a mesma continua atuando e invariavelmente procura reintegrar o indivíduo à espécie. Encontramo-nos aqui frente a um conflito inerente à própria natureza humana, manifesto na coexistência de dois impulsos opostos: impulso para manter o estado originário de indiferenciação e impulso para a individuação. Antes de tratar-se da oposição Natureza *versus* Sociedade, trata-se da oposição Natureza *versus* Natureza. É esta a crítica que Jung faz a Rousseau, quando este responsabiliza unicamente a sociedade pela corrupção do homem. Rousseau formula um

---

<sup>289</sup> CW 6, pr. 122.

modelo ideal e hipotético de “homem natural” (livre), não percebendo que este é antes de tudo determinado pela esfera dos instintos, os quais mantêm o indivíduo preso à espécie, não sendo, portanto, livre — o homem natural é radicalmente coletivo.

A observação dos mecanismos psicológicos que atuam na conformação do indivíduo à psique coletiva pode nos esclarecer esta situação. Segundo Jung, notamos mais claramente a influência da psique coletiva sobre o indivíduo ao analisarmos o estado psíquico do homem primitivo e da criança. Ambos não possuem uma consciência desenvolvida, estando mais próximos da base inconsciente e instintiva da qual surgiram. A indiferenciação da consciência provoca um estado de identidade com o meio social e físico, uma fusão com o meio circundante, onde o indivíduo não consegue distinguir o que pertence a ele e o que pertence a um outro: sujeito e objeto são uma e mesma coisa. Já pudemos observar este mecanismo quando discutimos a importância da relação social para o desenvolvimento da personalidade. O mecanismo psicológico que atua por trás do estado de identidade é o fenômeno da projeção. Jung descreve este estado da seguinte forma : “(...) quando o mesmo complexo inconsciente está constelado em duas pessoas ao mesmo tempo, surge um efeito emocional estranho, ou seja, uma projeção que provoca atração ou repulsa em ambos. Quando estou, juntamente com outra pessoa, inconsciente sobre um mesmo fato importante, torno-me, em parte, idêntico a ela (...)”<sup>290</sup>.

No homem primitivo o fenômeno da projeção manifesta-se sobre a forma de uma “participação mística” (aqui Jung utiliza-se do termo criado por Lévy-Bruhl para designar a inconsciência do homem primitivo) com o ambiente físico e social. Seus conteúdos psíquicos acham-se projetados no ambiente: objetos materiais, árvores, animais e pessoas adquirem poderes mágicos (*mana*) e vida própria. O homem primitivo acha-se rodeado de

---

<sup>290</sup> CW 10, pr. 69.

espíritos e deuses que podem influir diretamente em sua existência. O mundo físico torna-se animado : “Em tal montanha mora a grande serpente; naquela colina se encontra o túmulo do legendário rei; perto daquela fonte, daquele rochedo ou daquela árvore, todas as mulheres engravidam; aquele vau é vigiado por demônios-serpente; aquela imensa árvore tem uma voz capaz de chamar certas pessoas. O homem primitivo não tem psicologia. O psíquico é objetivo e se desenrola no exterior, no lado de fora”<sup>291</sup>.

Na criança a situação de identidade manifesta-se por meio de uma reação inconsciente ao estado afetivo dos pais. A reação ocorre por vias subliminares e responde a conteúdos constelados no inconsciente dos mesmos. A psicologia da criança reflete diretamente a psicologia dos pais, identifica-se com esta. É neste sentido que Jung acha mais provável que a causa de algum problema psíquico surgido na criança (neuroses, fobias) deve ser procurada antes na psicologia dos pais. A criança ainda não possui uma estrutura psíquica bastante complexa a ponto de manifestar um conflito psíquico; ela “capta” inconscientemente um conflito latente presente na psique dos pais. Sua indiferenciação e fusão ao ambiente lhes propiciam estas “vias de comunicação” inconscientes, não a protegendo de reações emocionais advindas de fora. “O estado inconsciente de si mesmo , que se estende pelos dois ou três primeiros anos de vida, pode ser comparado ao estado psíquico animal. É o estado em que o indivíduo se acha como que inteiramente fundido com as condições do meio ambiente”<sup>292</sup>.

É este mecanismo psicológico que provoca uma identificação inconsciente entre indivíduos pertencentes a um determinado grupo social. O que alguns chamam de “instinto gregário” pode ser relacionado com as categorias psicológicas de indiferenciação e

---

<sup>291</sup> CW 10, pr. 128.

<sup>292</sup> CW 17, pr. 106.

identificação. A ordem social baseia-se neste mecanismo, o qual também pode ser designado por “tendência à imitação, sugestão e contágio mental”. A estrutura psíquica responsável por estes processos atua no sentido de fundir o indivíduo ao meio social circundante, mantendo-o inconsciente de sua individualidade e acentuando suas qualidades coletivas: a massificação é tanto externa quanto interna.

Convenções e regras coletivas, Estado e demais organizações sociais atuam no sentido de coletivizar o comportamento individual; mas não porque sejam o fundamento deste, e sim porque reforçam automaticamente (por meio de uma pressão externa) a **tendência à massificação presente na estrutura psíquica do ser humano**. A grande organização social apropria-se, de certa forma, dos conteúdos projetados pelo indivíduo e dificulta a conscientização dos mesmos. Podemos observar este processo quando Jung relaciona o Estado com a imago parental. A imago parental relaciona-se primeiramente com os pais individuais da criança, envolvendo-a naquele estado de indiferenciação e falta de consciência. Com o aumento da consciência a criança reconhece a dimensão puramente pessoal dos pais, sendo que a partir deste reconhecimento a dimensão arquetípica da imago parental pode desligar-se da projeção paterna e materna. Mas esta imago não permanece inativa; procura outro objeto em que possa projetar-se e restabelecer, assim, a antiga relação familiar de indiferenciação e inconsciência que caracteriza o estado infantil. Segundo Jung, esta imago pode expressar-se através de inúmeras organizações coletivas. É assim que, na Idade Média, a Igreja atua como receptáculo da projeção da imago parental, transformando-se (simbolicamente) em um corpo social que reúne em si uma grande família de irmãos, tendo Deus como pai e a Igreja como seio materno. A religião recria em um plano espiritual e cultural a relação familiar concreta. Mas na moderna sociedade de massas é o Estado o principal receptáculo da imago parental. Este, ao apropriar-se da imago

parental, assume caracteres que não lhe pertencem (a projeção atribui ao objeto qualidades mágicas, o que lhes fornece um poder de domínio sobre o indivíduo que projeta), levando o indivíduo a identificá-lo (inconscientemente) com um grande pai protetor e provedor, assim como portador da autoridade paterna: “(...) a ‘imagem’ dos pais pode ser projetada no Estado, como o grande generoso que a todos sustenta, como a autoridade que determina todo o pensamento e toda vontade”<sup>293</sup>. Basta um pequeno passo para o Totalitarismo.

A moderna sociedade de massas constitui-se em uma grande ameaça para o desenvolvimento da individualidade. O antídoto contra a mesma só pode ser encontrado no fortalecimento psíquico do indivíduo, ou seja, por meio do autoconhecimento. Apenas este possibilita ao indivíduo retirar as projeções dos objetos externos e evitar assim a sua fusão com o meio social. Estabelecer programas coletivos de transformação, como a modificação das estruturas de organização social e econômica (Estado, estrutura produtiva, etc. ), como metas principais de melhoramento da vida psíquica do indivíduo não passa de um auto-engano. Investe-se contra fantasmas, sugere Jung. Para o autor, apenas a relação com a estrutura psíquica inconsciente pode modificar significativamente a qualidade psíquica do indivíduo. Diferenciar-se do coletivo interno, eis um caminho mais eficaz para o desenvolvimento da personalidade. Só o fortalecimento interior do indivíduo propicia um antídoto contra a massificação.

A idéia de duas tendências naturais opostas (indiferenciação e individuação), assim como o modelo dual e conflitante de individualidade (composição e disposição da consciência), nos leva a uma peculiar concepção de Natureza em Jung. Jung, assim como Nietzsche, possui uma visão dinâmica da Natureza e da necessidade de auto-superação do homem. Na perspectiva de Jung, o fluxo vital ou o fluxo natural dependem de uma

---

<sup>293</sup> CW 16, pr. 222.

constante tensão entre opostos, opostos estes que fazem parte de tendências naturais; neste sentido, trata-se de um conflito *Natureza versus Natureza*, de um processo de auto-superação. Este conceito é claramente expresso em uma passagem em que Jung comenta a necessidade da introversão da libido (incesto), constituindo uma comunhão/confronto entre consciência individual e a grande mãe (inconsciente coletivo) de onde a mesma surgiu: “Por mais que os alquimistas celebrem a “*venerabilis natura*’ (venerável natureza), *trata-se de qualquer maneira de um ‘opus contra naturam*’. É contra a natureza cometer um incesto e é contra a natureza não seguir uma forte atração. E no entanto, também é a natureza que obriga a uma tal atitude uma vez que se trata da libido de parentesco. É, portanto, como dizia PSEUDO-DEMÓCRITO: ‘A natureza se alegra com a natureza, a natureza vence a natureza e a natureza domina a natureza’”<sup>294</sup>. Concebemos assim uma Natureza contraditória, não harmônica ou perfeita. Podemos vislumbrar aqui também a possibilidade de surgimento e desenvolvimento da Cultura a partir desta oposição. Jung não concebe uma ruptura entre Natureza e Cultura, mas afirma que esta brota espontaneamente daquela. Suas noções de “instinto psiquificado” e “instinto de reflexão” se referem a este contexto, no qual o estado cultural aparece como um desenvolvimento gradual de um estado natural contraditório<sup>295</sup>.

## O ANTIROMANTISMO DE JUNG

Os argumentos desenvolvidos acima nos possibilitam compreender qual o significado do holismo romântico no pensamento de Jung, holismo presente em conceitos como “participação mística”, libido familiar (ou libido de parentesco) e relação mente-

---

<sup>294</sup> CW 16, pr. 469.

<sup>295</sup> Para um tratamento mais detalhado da relação entre Natureza e Cultura ver MARONI, Amnérís. *Figuras da Imaginação: buscando compreender a psique*, São Paulo: Summus, 2001, pp. 165-171.

corpo-terra, como reconhece Richard Noll. São conceitos que se situam no pólo da tendência de identificação ou indiferenciação entre sujeito e objeto, o pólo que apresenta, à maneira romântica, a nostalgia da reintegração ao todo, ou ao estado inconsciente originário (nostalgia das origens). Porém, não podemos conceber estas características românticas do pensamento de Jung como metas desejadas ou expressões de algum projeto político ou social. A relação orgânica entre indivíduo e comunidade não é um ponto de harmonia e equilíbrio, um objetivo final; é apenas o ponto de partida do desenvolvimento do indivíduo, o qual deve ser duramente rompido através de um confronto entre tendências opostas presentes no inconsciente, cuja expressão máxima é o processo de individuação — a posição central que este processo ocupa na psicologia junguiana o estabelece como uma possível meta de auto-educação e desenvolvimento individual. Contrariamente às aspirações românticas, neste sentido, Jung percebe os perigos inerentes aos anseios de reintegração e da busca das origens. Vimos anteriormente como Jung, diferindo de Hartmann e Carus, relativiza a importância do inconsciente e valoriza o aspecto emancipador da consciência. Em Carus a consciência é a causa da doença, das crises que abalam a harmonia sabiamente estabelecida pelo inconsciente; em Hartmann a consciência possui valor positivo apenas na medida em que propicia uma futura extinção do mundo fenomênico (individuado) e possibilita o regresso à unidade originária — constitui, neste contexto, causa de conflitos e sofrimentos. O conflito, categoria central para a psicologia de Jung, ultrapassa este esquema de simples oposição entre o inconsciente (harmonia, perfeição) e a consciência (imperfeição, contradição). O conflito está no cerne da idéia de natureza e inconsciente, e a consciência é apenas o desenvolvimento mais agudo e

particularizado (no sentido de que a contradição agora se dá também na psicologia individual) deste conflito.

Jung equipara o desenvolvimento da consciência ao pecado original<sup>296</sup>. Mas, apesar da consciência ser a expressão das crises e conflitos (doença da dissociação, na metáfora junguiana), a mesma origina as possibilidades de cura e resolução dos conflitos. Utilizando-nos de uma imagem nietzschiana, podemos dizer que a consciência é uma doença na medida em que a gravidez é uma doença. Suas crises traduzem as dores do parto, significando novas possibilidades de existência, de criação e renascimento. O homem moderno, expressão desse desenvolvimento da consciência, contém em si essas possibilidades. Ao mesmo tempo que é solitário e plenamente consciente do presente (desligou-se das tradições e afastou-se da participação mística primitiva e puramente animal com o rebanho<sup>297</sup>), o homem moderno constitui o foco em que as compensações inconscientes podem encontrar solo fértil para a criação e difusão de novos valores. O homem moderno aponta para a individuação, para a tendência natural de diferenciação do indivíduo em relação à coletividade. Neste contexto, dizer que a individuação é uma tendência natural não significa dizer que ela sempre foi possível. Segundo expomos anteriormente, o desenvolvimento da individualidade depende de um processo objetivo de relação com o outro, ou seja, depende de uma relação adequada com o meio externo. Sem um ambiente social que propicie esta relação a individuação permanece em estado potencial. Desta forma, não podemos desvincular o projeto junguiano de individuação de

---

<sup>296</sup> “Não foi sem razão que o relato bíblico da criação tenha colocado, sob o símbolo do paraíso, a harmonia entre plantas, animais, homens e Deus no começo de todo desenvolvimento psíquico, e ter declarado a primeira tomada de consciência — ‘sereis iguais a Deus e conhecereis o bem e o mal’ — como o pecado fatal. Deveria realmente parecer um pecado ao espírito ingênuo quebrar a lei da santa unidade da consciência universal que regia a noite primordial. É a revolta luciferiana do indivíduo contra o Uno”(CW 10, pr. 288).

<sup>297</sup> CW 10, pr. 150.

uma dada perspectiva histórico-cultural. Para Jung, seguindo Burckhardt, somente na modernidade surgem condições sociais propícias para o pleno desenvolvimento individual. A individuação, como projeto cultural, neste sentido, está em oposição a qualquer valorização romântica do passado ou de uma sociedade orgânica primordial.

Os mesmos argumentos podem ser utilizados para desvincularmos a psicologia junguiana do romantismo *völkisch*. O processo de individuação só adquire pleno sentido na modernidade, no dilaceramento do todo social em individualidades autônomas. Neste sentido, vai de encontro aos anseios de enraizamento e comunidade orgânica do pensamento *völkisch*. Se o holismo está presente em Jung, seja ele *völkisch* ou não, o mesmo se constitui no ponto de partida para o desenvolvimento individual, posteriormente se manifestando como a tendência natural de indiferenciação. Pelo simples fato de Jung trabalhar com estas categorias holistas não implica necessariamente que sua psicologia vise as mesmas como fim. Ao contrário, o processo de individuação aponta para direção oposta ao holismo, apresentando-o como uma tendência a ser superada no desenvolvimento individual, e em menor escala no desenvolvimento histórico.

Ao tentar aproximar Jung da religiosidade *völkisch* Richard Noll comete o equívoco de exagerar o holismo romântico da psicologia junguiana, tentando subordinar o processo de individuação ao mesmo. Em certo sentido, Noll reconhece o caráter emancipador da psicologia analítica. Compara o homem individuado ao *Übermensch* de Nietzsche, o qual superou a si mesmo transcendendo os grilhões da hereditariedade, da família, da sociedade e de Deus<sup>298</sup>. Jung também prometia a libertação do conformismo e da hereditariedade, a revolução perpétua da alma, com o indivíduo se recriando continuamente, num processo de

---

<sup>298</sup> NOLL, R. Op. cit., p. 289.

eterna transformação<sup>299</sup>. Mas Noll afirma que o processo de individuação para Jung somente era possível para os arianos e, além disso, os mesmos formariam uma elite (“raça dominante”<sup>300</sup>) cultural que possuiria papel de liderança espiritual, umas poucas pessoas individuadas que liderariam o resto da humanidade porque teriam vocação para tal tarefa<sup>301</sup>. Mas, como observamos anteriormente, o individuado não se adapta à simbiose líder-massa. A criação de valores coletivos, que na visão de Noll parece constituir na essência da individuação, apresenta-se como fator secundário. É o preço a ser pago pelo isolamento e quebra da conformidade social, devendo satisfazer a necessidade social inerente à natureza humana, a qual constitui, em grande parte, empecilho para o desenvolvimento individual. Na visão de Noll, o holismo não se esvai, pois o individuado ainda trabalha em função da sociedade, pois sua individuação visa a regeneração do todo social ou renovação cultural. É desta perspectiva que podemos compreender a afirmação de Noll de que “o culto de Jung foi de início um movimento *völkisch* voltado especificamente para a realização espiritual do *Volk* germânico”<sup>302</sup>, preocupado com a alma coletiva dos povos, antes que com o destino individual. Outro exemplo da ênfase exagerada de Noll sobre o aspecto coletivo em detrimento do individual se encontra na sua interpretação de “A estrutura do inconsciente” (1916). Noll afirma que a o interesse principal do texto é a descrição da experiência de deificação, de identificação do eu com os conteúdos coletivos do inconsciente. O que Jung oferecia aos leitores, então, era a possibilidade de vivenciar o “deus interior”, de expandir a própria personalidade além dos limites da consciência. Mas, de outra perspectiva, podemos conceber a experiência de deificação como um simples meio para o fim visado: alertar para

---

<sup>299</sup> Ibidem, p. 282.

<sup>300</sup> Ibidem, p. 290.

<sup>301</sup> Ibidem, p. 283.

<sup>302</sup> Ibidem, p. 281.

os perigos da identificação entre o eu e o inconsciente. Neste âmbito, o texto se desenvolve no sentido de alertar o leitor para um aspecto negligenciado do processo de individuação: o fato de que a massificação não advém apenas do coletivo externo (sociedade), mas também (e de forma mais perigosa, porque menos perceptível como fenômeno coletivo) do coletivo interno. O texto aponta, portanto, para o processo de individuação, sendo a deificação apenas uma fase inicial a ser superada.

Sintoma de tal distorção do pensamento de Jung também encontramos na menção da libido familiar. Segundo Noll, a “participação mística” e as especulações posteriores (1946) de Jung acerca da libido familiar<sup>303</sup> podem, em retrospecto, ser interpretadas como “uma reformulação da crença *völkisch* numa ‘força vital’ cósmica que ligaria cada alemão ‘a todos os outros membros do *Volk*, num sentido comum de pertença, numa experiência emocional compartilhada”<sup>304</sup>. Mais uma vez Noll não se prende ao sentido que esses conceitos adquirem no projeto junguiano de individuação. Seja um derivado *völkisch* ou não, o conceito de libido familiar nos remete ao processo histórico-cultural de separação do indivíduo em relação ao todo social, assim como ao processo subjetivo de formação da personalidade. Jung desenvolve o conceito de libido familiar em suas reflexões sobre a psicologia da transferência. O possível caráter erótico (incestuoso) da relação entre o paciente e seus pais seria recriado (projetado) na relação entre médico e analisado. Porém, os fatores primários desta relação não seriam experiências vivenciadas na infância individual (complexo e Édipo, na visão de Freud), pois estas constituem apenas um símbolo ou manifestação secundária (derivada) de um impulso ou tendência inconsciente primária. Esta tendência corresponderia a uma libido (endógama) que “tende a manter a coesão da

---

<sup>303</sup> CW 16.

<sup>304</sup> NOLL, R. Op. cit., p. 24.

família em seu sentido mais estrito”<sup>305</sup>; trata-se da libido de parentesco (ou libido familiar), “subentendendo-se por aí algo como um instinto que, à maneira de um cão pastor, mantém o grupo familiar unido”<sup>306</sup>. A tendência endógama existiria em todas as épocas, manifestando-se originariamente (nas sociedades primitivas) no nível social. Jung assim desloca a transferência de um núcleo pessoal para um núcleo suprapessoal, ou tendência mais geral de coesão familiar.

Do ponto de vista social, a tendência endógama, nas sociedades primitivas, teve que ser restringida por uma tendência oposta (exógama), pois a endogamia poderia prejudicar o bem-estar e o desenvolvimento da tribo como um todo, formando pequenos grupos fechados sobre si mesmos. Neste sentido, a exogamia tende a ampliar o âmbito de relações sociais, ultrapassando o restrito círculo familiar e possibilitando o desenvolvimento da tribo e das relações entre as tribos. Como exemplo deste desenvolvimento Jung descreveu o aumento da complexidade das classes matrimoniais nas sociedades tribais, aumento que teve como consequência o decréscimo de casamentos entre parentes próximos e culminou nas relações das modernas sociedades ocidentais, onde o casamento se faz entre “estranhos”. O que observamos, segundo Jung, é uma restrição crescente (no desenvolvimento da civilização) da tendência endógama por parte da tendência exógama. Porém, a endogamia “reprimida” tende a manifestar-se inconscientemente na forma de projeções, já que não possui mais possibilidade de expressão concreta numa relação familiar incestuosa. As projeções tendem a espiritualizar (tornar mais abstrato, ou simbólico) o ato incestuoso — no desenvolvimento da civilização o incesto é relegado à esfera de seres especiais (reis e rainhas) ou divinos. Podemos vislumbrar aqui, segundo

---

<sup>305</sup> CW 16, pr. 431.

<sup>306</sup> CW 16, pr. 431.

Jung, um dos principais instrumentos da promoção cultural dos povos: a simples relação biológica é transformada em uma relação simbólica, e um impulso antes satisfeito externamente é agora internalizado.

Porém, para Jung, a projeção não deve ser o fim último da tendência endógama<sup>307</sup>. A projeção deve ser desfeita, e seus conteúdos devem ser assimilados pela personalidade. A endogamia deve ajustar-se à modernidade, à possibilidade de desenvolvimento individual que surge somente com ela. Neste sentido, a endogamia passa a simbolizar o casamento entre tendências opostas contidas no sujeito, mais especificamente a união interior entre consciência e inconsciente. Diz respeito, assim, à assimilação dos conteúdos inconscientes pela consciência e à possibilidade de manifestação e de desenvolvimento da totalidade individual (individuação)<sup>308</sup>. Aqui podemos observar o sentido em que se desenvolve o pensamento de Jung no que diz respeito à relação entre indivíduo e sociedade. A endogamia, de uma manifestação originária no plano social e familiar (tendência holista), com o desenvolvimento da civilização passa a ser internalizada e, com a consolidação da modernidade e do indivíduo autônomo surgido na mesma, atua em sentido oposto à sua manifestação primordial. Na modernidade a endogamia torna-se a promotora da individuação, opondo-se à identificação entre indivíduo e coletividade. Sejam corretas ou não as reflexões de Jung a respeito do tema, não podemos nos enganar quanto ao sentido das mesmas: constituem uma tendência social antiorganicista. Se o organicismo social se manifesta em alguns momentos, é apenas para descrever um estado social ou individual

---

<sup>307</sup> Com relação à transferência como manifestação da tendência endógama, Jung afirma: "Se a transferência permanecer o que ela é, ou seja, uma projeção, o vínculo por ela produzido revela uma tendência para a concretização regressiva, isto é, para a restauração atávica da ordem social primitiva. Mas a manifestação dessa tendência é de tal modo impossível em nosso mundo moderno, que cada passo dado nessa direção conduz a conflitos cada vez mais graves, ou seja, a uma verdadeira neurose de transferência" (CW 16, pr. 446).

<sup>308</sup> "O incesto simboliza a união do ser consigo mesmo, a individuação ou a auto-realização (...)" (CW 16, pr. 419).

(tendência de identificação/fusão entre sujeito e objeto, entre indivíduo e coletividade) que deve ser superado.



## CONCLUSÃO

Como afirmamos na Introdução, não nos cabe discutir se houve algum envolvimento prático e pessoal de Jung com o regime nazista. O alcance de nosso estudo, neste sentido, é limitado pela análise puramente teórica. Mesmo no âmbito teórico não pretendemos fornecer uma interpretação definitiva sobre uma possível relação entre psicologia junguiana e ideologia nazista. A perspectiva que adotamos (analisar uma possível relação tendo como base a dialética indivíduo e sociedade na psicologia junguiana) também não engloba todos os aspectos da psicologia analítica, assim como não trata todos os elementos discutidos de uma maneira igual. Desta forma, enfatizamos os elementos que nos parecem mais importantes para a compreensão da relação entre indivíduo e sociedade na psicologia junguiana e colocamos em segundo plano o que outros estudiosos podem considerar de maior valor para a discussão do tema. Fazendo isso, apenas fornecemos uma perspectiva diferente de análise, buscando enriquecer e fomentar o debate sobre o tema estudado.

As conclusões a que chegamos podem ser situadas em dois níveis de análise. Em um primeiro momento, quando comparamos diretamente hitlerismo e psicologia junguiana, um possível envolvimento teórico nos parece muito improvável. Os argumentos sobre psicologia das nações e psicologia da liderança, elaborados por Andrew Samuels, não são sólidos o suficiente. Além disso, a completa obliteração do indivíduo nos regimes totalitários vai de encontro à importância central que o mesmo possui na perspectiva histórico-cultural que Jung desenvolve. Neste contexto, segundo Richard Noll, talvez seja mais adequado o estudo da tendência romântica-*völkisch* do pensamento de Jung como ponto de partida para uma possível relação (indireta, nesse caso) entre Jung e o nazismo.

Com relação às afirmações de Noll, não discutimos se Jung formou ou desenvolveu certos conceitos (“participação mística”, libido familiar, relação mente-corpo-terra) a partir de idéias *völkisch* ou românticas (quer o romantismo tenha desembocado no nazismo ou não). Mesmo que sejam derivados do ideário *völkisch*, o que nos interessou foi a compreensão do lugar que estas ocupam em sua psicologia, do sentido em que elas apontam. Com base na análise da relação entre indivíduo e sociedade, pudemos observar que o foco principal de sua psicologia está no processo de individuação, e que este subordina todos os demais elementos que possam relacionar a psicologia analítica a uma concepção romântica-*völkisch* de organicismo social. Também nos parece sem fundamento teórico a afirmação de que, se Jung valoriza a individuação, a mesma se destine à criação de uma aristocracia espiritual que deseja liderar a massa dos não individuídos. Neste contexto, a individuação não contém um projeto político, mas apenas promove um processo de autoconhecimento e autodesenvolvimento individual (uma forma de *Bildung*). Torna-se improvável, assim, o apoio de Jung a um nazismo imaginário, fruto de anseios sociais românticos.

Nos cabe fazer aqui uma advertência. Pensamos ser necessário um estudo cuidadoso do significado que os conceitos junguianos possuem na relação entre indivíduo e sociedade. Neste sentido, com base na análise que fizemos, discordamos dos autores (junguianos ou não) que idealizam Jung como o psicólogo do inconsciente coletivo, ou que enfatizam o aspecto romântico de seu pensamento, sem se dar conta das implicações sociais que estas afirmações contêm. O romantismo e o inconsciente coletivo têm lugares precisos em sua psicologia, pelo menos no que diz respeito à relação entre indivíduo e sociedade, e a ampliação de sua importância pode gerar distorções e mal-entendidos. Neste contexto, não faz sentido a exaltação da sabedoria ou capacidade orientadora do inconsciente em detrimento da limitação e da incerteza da consciência. Tal atitude pode levar à falsa

conclusão de que o eu consciente deve obedecer cegamente às tendências e impulsos que emanam do inconsciente, ou de que o eu consciente deve alcançar um estado de fusão com o Si-mesmo. Ao contrário, Jung enfatiza a capacidade da consciência de se manter diferenciada dos elementos restantes da constituição psíquica do indivíduo, mantendo um diálogo constante com os mesmos (corrigindo-os, se necessário). A uma valorização romântica e positiva do inconsciente, Jung opõe uma atitude crítica, visualizando no mesmo processos contraditórios, destrutivos e irracionais. Para relativizar a tendência romântica, precisamos nos dar conta da perspectiva histórico-cultural que Jung desenvolve, a qual é profundamente influenciada pela valorização do indivíduo e pela crítica da mediocridade e da massificação modernas promovidas pelo par Burckhardt-Nietzsche.

Por fim, podemos citar um trecho em que Jung relativiza a importância do inconsciente coletivo, indicando a importância histórico-cultural para tal atitude: “O homem racional deste mundo tem que diferenciar-se daquilo que ele é ‘na eternidade’, digamos assim. Como indivíduo único, ele representa também o ‘Homem’ como tal, e participa de tudo o que mobiliza o inconsciente coletivo. Em outras palavras: as verdades ‘eternas’ tornam-se perigosos fatores de perturbação, quando oprimem o eu individual e único, vivendo às custas e em detrimento deste último. Se, diante das circunstâncias peculiares do seu material de experiência, a nossa psicologia se vê obrigada a ressaltar a importância do inconsciente, isso não significa em hipótese alguma que a importância do consciente tenha que ser diminuída. Significa apenas que se deve de certa forma ‘relativizar’ o consciente no caso de uma valorização excessiva e unilateral do mesmo. Essa ‘relativização’ do consciente, porém, não deve chegar a ponto de permitir que o fascínio exercido pelas verdades arquetípicas subjuguem o eu. O eu vive no tempo e no espaço e precisa ajustar-se às leis desta realidade para poder subsistir. No entanto, no caso de o eu se

assimilar de tal forma ao inconsciente, que toda decisão caiba sempre a este último, o eu é sufocado e não existe mais nada para receber e integrar o inconsciente, nada em que ele possa realizar-se. A distinção entre o eu empírico e o homem 'eterno' e universal é, por conseguinte, de uma importância absolutamente vital, sobretudo no momento presente, em que a massificação da personalidade se expande assustadoramente. A massificação não vem apenas de fora; vem igualmente de dentro, do inconsciente coletivo"<sup>309</sup>.

---

<sup>309</sup> CW 16, pr. 502.

## BIBLIOGRAFIA

- ALMOND, Gabriel A. "Introdução: um método funcional para o estudo da política comparada" in: Gabriel A. Almond e James S. Coleman (coordenadores), *A Política das Áreas em Desenvolvimento*, Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1969.
- ANDLER, Charles. *Nietzsche: sa vie et sa pensée* (3 volumes), Paris: Gallimard, 1979.
- ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche contra Rousseau: a study of Nietzsche's moral and political thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche como Pensador Político: uma introdução*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.
- ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- BISHOP, Paul. *The Dionysian Self: C. G. Jung's reception of Friedrich Nietzsche*, Berlin; New York: de Gruyter, 1995.
- BROBJER, Thomas. *Nietzsche's Ethics of Character: a study of Nietzsche's ethics and its place in the history of moral thinking*, Stockholm: Uppsala University Press, 1995.
- BURCKHARDT, Jacob. "O Desenvolvimento do Indivíduo" in: *A Cultura do Renascimento na Itália (Um Ensaio)*, São Paulo, Companhia das Letras, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Reflexões Sobre a História*, Rio de Janeiro, Zahar, 1961.
- CARUS, Carl Gustav. *Psyche: on the development of the soul* (part I: The Unconscious), Dallas: Spring Publications, 1989.
- CONSTANT, Benjamin. "Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos", in: *Filosofia Política*, L&PM, 1985.
- DUMONT, Louis. *O Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, Rio de Janeiro, Rocco, 1993.
- \_\_\_\_\_. "Individualismo 'Apolítico': la 'Kultur' en las Consideraciones de Thomas Mann" in: *Sobre el Individuo*, Paul Veyne (org.), Barcelona: Paidós, 1990.

- EASTON, David. *Uma Teoria de Análise Política*, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968. (Cap. IV: “A identificação do sistema político”).
- FAYE, Jean Pierre. *Langages Totalitaires: la raison critique de l'économie narrative*, Paris: Hermann, 1980.
- FIGUEIREDO, Luís Cláudio. “A Gestão do Espaço Psicológico no Século XIX: Liberalismo, Romantismo e Regime Disciplinar” in: *A Invenção do Psicológico: quatro séculos de subjetivação (1500-1900)*, São Paulo, Educ/ Escuta, 1992.
- GRAMSCI, Antonio. *A Concepção Dialética da História*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978. (Cap. I: “Introdução ao estudo da filosofia e do materialismo histórico”).
- GUSDORF, Georges. *Fundements du Savoir Romantique*, vol. IX de *Les Sciences Humaines et la Pensée Occidentale*, Paris: Payot, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Du Néant à Dieu dans le Savoir Romantique*, vol. X de *Les Sciences Humaines et la Pensée Occidentale*, Paris: Payot, 1983.
- \_\_\_\_\_. *L'Homme Romantique*, vol. XI de *Les Sciences Humaines et la Pensée Occidentale*, Paris: Payot, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Le Savoir Romantique de la Nature*, vol. XII de *Les Sciences Humaines et la Pensée Occidentale*, Paris: Payot, 1985.
- HALL, Stuart. “A Questão da Identidade Cultural”, in: *Textos Didáticos*, nº 18, Campinas, IFCH – UNICAMP, 1998.
- HARTMANN, Eduard von. *Philosophy of the Unconscious*, New York: Harcourt, Brace and Company, 1931.
- HELLER, Agnes. *O Homem do Renascimento*, Lisboa: Ed. Assírio & Alvim, 1969.
- HITLER, Adolf. *Minha Luta*, São Paulo: Ed. Mestre Jou, 1962.
- JÄCKEL, Eberhard. *Hitler's World View*, Cambridge: Harvard University Press, 1995.
- JUNG, Carl Gustav. *Entrevistas e Encontros*, coordenação de William McGuire e R. F. C. Hull, São Paulo: Cultrix, 1982.
- KAUFMANN, Walter. *Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist*. New York: Meridian, 1960.

- LEBRUN, Gérard. "Surhomme et Homme Total" in: *Manuscrito (revista de filosofia)* Campinas, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência/Unicamp, vol. II, Nº 1, Outubro de 1978.
- LOVEJOY, Arthur. "The Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas" in: *Journal of the History of Ideas*, II-3, junho de 1941.
- LÖWY, Michael. *Romantismo e Messianismo: ensaios sobre Lukács e Walter Benjamin*, São Paulo, Perspectiva: Edusp, 1990 - (Coleção debates; v. 235).  
 \_\_\_\_\_ *Romantismo e Política*, São Paulo: Paz e Terra, 1993.
- MACHADO, Roberto. "Introdução: por uma genealogia do poder" in: Michel Foucault, *Microfísica do Poder*, Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue: a study in moral theory*, Notre Dame, Ind. : Notre Dame Press, 1984.
- MARONI, Amnérís Ângela. *Individuação e Coletividade*, São Paulo, Ed. Moderna, 1998.  
 \_\_\_\_\_ *Jung: O Poeta da Alma*, São Paulo, Summus, 1998.  
 \_\_\_\_\_ *Figuras da Imaginação: buscando compreender a psique*, São Paulo: Summus, 2001.
- MARSHALL, T. H. *Cidadania, Classe Social e Status*, Rio de Janeiro, Zahar, 1967.
- MARTINS, Carlos Benedito. *O Que É Sociologia*, São Paulo: Brasiliense, 1994.
- McLYNN, Frank. *Carl Gustav Jung: uma biografia*, Rio de Janeiro, Record, 1998.
- MOSE, V. "Nietzsche e a Genealogia do Sujeito" in: *Cadernos de Subjetividade*, nº 4, São Paulo, Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade / PUC-SP, 1996.
- MOSSE, George Lachmann. *The Crisis of German Ideology: intellectual origins of the third Reich*, New York: The Universal Library: Grosset & Dunlap, 1964.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Crepúsculo dos Ídolos*, Lisboa, Ed. 70, 1985.  
 \_\_\_\_\_ *Além do Bem e do Mal*, São Paulo, Cia. das Letras, 1996.  
 \_\_\_\_\_ *Ecce Homo*, São Paulo, Cia. das Letras, 1995.  
 \_\_\_\_\_ *A Gaia Ciência*, São Paulo, Hemus, 1976.  
 \_\_\_\_\_ *A Genealogia da Moral*, Lisboa, Guimarães & Ca. Editores, 1976.

- \_\_\_\_\_. *Vontade de Potência*, Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Obras Incompletas*, São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Humano, Demasiado Humano*, São Paulo: Cia. das Letras, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Fragmentos Póstumos*, in: Nietzsche, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. Ed. G. Colli / M. Montinari, New York/Berlin/München: de Gruyter/DTV, 1980 (Vol. 9, Fragmento n° 11[176], primavera-outono de 1888)
- NOLL, Richard. *O Culto de Jung: origens de um movimento carismático*, São Paulo, Editora Ática, 1996.
- NOLTE, Ernst. *Three Faces of Fascism: action française, fascism italian, national socialism*, New York: Holt, Rinehart and Winston, 1966.
- ROMANO, Roberto. *Conservadorismo Romântico: origem do totalitarismo*, São Paulo: Brasiliense, 1981.
- SAMUELS, Andrew. “Jung, anti-semitismo e os nazistas” e “Nações, líderes e uma psicologia da diferença” in: *A Psique Política*, Rio de Janeiro, Imago, 1994.
- SCHELLING, F. W. J. von. *Ideas for a Philosophy of Nature*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- SCHILLER, Frederick. *A Educação Estética do Homem: numa série de cartas*, São Paulo, Iluminuras, 1995.
- SPITZER, Leo. “*Geistesgeschichte VS. History of Ideas as Applied to Hitlerism*” in: *Journal of the History of Ideas*, V-2, abril de 1944.
- WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e Literatura*, Rio de Janeiro: Zahar, 1979. (Parte II: “Teoria Cultural”).



