

**O CORPO, A TERRA E O SENTIDO ÉTICO E ECOLÓGICO DA EXISTÊNCIA:
COLÓQUIO DA FILOSOFIA COM A PSICOLOGIA.
THE BODY, THE EARTH AND THE ETHIC AND ECOLOGIC SENSE OF THE
EXISTENCE: DIALOGUE BETWEEN PHILOSOPHY AND PSYCHOLOGY.**

LUIZ JOSÉ VERÍSSIMO - filosjverissimo@yahoo.com.br

Psicólogo (PUC/RJ) e Doutor em Filosofia (UERJ), professor de Psicologia na Universidade Veiga de Almeida (UVA), membro do Laboratório Social do Mestrado Profissional em Psicanálise, Saúde e Sociedade da UVA (LAPSI UVA).

Resumo

Este artigo procura compreender a relação entre o corpo e o processo de individuação, através de uma interlocução entre Nietzsche e Jung. O nosso estudo inclui a articulação do corpo com a natureza e a terra, assim como do processo de individuação com o cuidado e o habitar humano, segundo um sentido ético e ecológico. Para isso, incluímos algumas considerações de Leonardo Boff e Martin Heidegger.

Palavras-chave: Jung e existencialismo; ética e ecologia; corpo e individuação.

Abstract

This article tries to understand the connection between the body and the individuation process through a dialog between Nietzsche and Jung. Our study includes the articulation of the body with the nature and the earth, as well as the individuation process with the care and the human inhabit from an ethic and ecologic sense. For this purpose we include some considerations of Leonardo Boff and Martin Heidegger.

Key-words: Jung and existentialism; ethic and ecology; body and individuation.

Eu vos ensino o super homem. O homem é algo que deve ser superado. Que fizestes para superá-lo? (Nietzsche)

INTRODUÇÃO

O nosso esforço neste artigo é uma tentativa para compreender como o corpo se insere na existência humana trabalhada sob o prisma do processo de individuação, isto é, do ser humano como vir a ser, da sua confrontação contínua com as possibilidades mais próprias,

expressões do seu âmag, o si-mesmo. Pensar a relação entre o ser humano e o corpo se expande para a ótica da relação do ser humano com a natureza, com a terra. A inspiração para este trabalho veio da leitura do célebre texto de Nietzsche *Assim falou Zaratustra*. Nele, o filósofo descortina um personagem, Zaratustra, que, por seu turno, propõe uma revolução nos valores que culminam no nascimento do “super-homem”, aquele que resgata a dimensão do corpo e da terra no barco pelo qual navega o existir humano.

Pelas nossas linhas, aparece uma interlocução de Nietzsche com Jung, seus pontos de afinidade e de discussão. Ao pensar a inscrição do corpo no processo de constituição mais próprio do ser humano, convidamos Leonardo Boff e Heidegger para participarem do simpósio onde degustamos ideias e imagens reveladoras da condição humana e sua relação com o corpo, que também é terra.

O SUPER-HOMEM E A INDIVIDUAÇÃO

O super-homem é, a nosso ver, um marco do processo de individuação. O entendemos, antes do mais, como um símbolo do desejo de superação das condições a que uma pessoa se encontra atrelada. Não se trata de um super-herói no estilo Clark Kent, ou seja, não se trata de se propor a passagem do demasiado humano para um homem sobre-natural, para um modelo de ser, que, por sua excelência, negue a imanência e a existência do ser humano. Trata-se de atentar para o aspecto heróico do ser humano no que diz respeito a uma atitude fundamental: a experiência da transcendência.

Essa é uma experiência arquetipicamente dionisíaca. Ela envolve a quebra dos limites conhecidos e experimentados. Dionísio deseja a transgressão, sua medida é a desmedida. O *metron* apolíneo é aquilo a ser ultrapassado. O processo de individuação apresenta uma esfera dionisíaca, na medida em que se abre para a transformação e superação. O super-homem é um símbolo do ser humano renascido, daquele que “parte suas tábuas de valores, o destruidor, o criminoso; - mas esse é criador” (Nietzsche, 1995, p. 39). A função transcendente é justamente a condição de possibilidade dessa transformação. O símbolo abre um veio estratégico de comunicação entre o consciente e o inconsciente, apresenta-se ele mesmo como um complexo de opostos, cuja síntese eleva a psique a um nível mais integrado de consciência.

Devemos não esquecer, que a individuação é um processo que se dá em torno de um eixo, o si-mesmo, entendido por Jung como “a totalidade humana” (1991, par. 20, p. 30). Ela abarca tanto a esfera apolínea (a ordem, a medida, o senso e o estabelecimento de limites, a consciência, a luz, a reflexão) quanto dionisíaca (a quebra dos limites, a experiência da

transcendência, as paixões, o corpo). O processo de individuação envolve a necessidade de uma integração dessas duas instâncias. Nesse ponto, começamos a nossa reflexão a partir da contribuição do pensamento de Nietzsche para descrever não apenas uma fenomenologia do corpo, como uma ontologia: para Nietzsche, o corpo está implicado indissociavelmente com o próprio si-mesmo.

Se não devemos tomar Nietzsche ao pé da letra e adotar, acriticamente, a sua adesão apaixonada a Dionísio em detrimento dos significados apolíneos, por outro lado, o filósofo chama atenção, de várias formas, para o problema do esquecimento do corpo em favor de valores supostamente “superiores”. Nessa via, ele integra a imagem do super-homem à dimensão da natureza e do corpo. Parece-nos que Nietzsche quer fundamentar o ser humano no corpo. Levando isso a ponto de uma análise mais acutiladora, a própria noção de *homem* sofre uma severa desconfiança por parte de Nietzsche. Ousaríamos dizer que o que nos parece mais acentuado na leitura de Nietzsche não é tanto uma série de marteladas na antropologia quanto uma rigorosa análise crítica do *antropocentrismo*.

Apesar de nos instalarmos num campo minado por inúmeras dificuldades, acreditamos ser possível tentar na leitura de Nietzsche um convite à compreensão acerca do corpo, que se abre para alcançarmos a terra, e sua integração no processo de vir a ser. Trata-se de uma hermenêutica acerca das implicações do corpo no processo do “tornar-se quem se é”. Nietzsche fala através de seu personagem Zaratustra: “O super-homem é o sentido da terra. Fazei a vossa vontade dizer: ‘que o super-homem seja o sentido da terra!’” (1995, p. 30).

Aqui, Nietzsche ressalta, quase em tom profético, a referência à terra. Essa passagem inspirou-nos a ideia de que a terra pode ser a um só tempo entendida como corpo, matéria, terra, natureza, planeta terra, o *ethos* (morada) do habitar humano no seu círculo de relações. Sem querer magoar o espírito filosófico, acentuamos que o tom de Nietzsche é quase “profético” porque por mais de um século antecede as preocupações e discussões contemporâneas acerca do futuro do mundo.

Nietzsche entende a existência articulada a um sentido fundamental: *o sentido da terra*. A experiência da transcendência, imaginada através da figura do super-homem, nada mais é do que o próprio sentido da terra. Nesse ponto, deparamo-nos com um cruzamento da transcendência com a imanência. Imanência: o sentido da terra, fundamental para se pensar o ser humano e a sua superação. Transcendência o ir além, que resultará *na morte do próprio homem*.

É preciso ressaltar, nesse momento, uma distinção entre Jung e Nietzsche. Jung não vê necessidade tanto da morte do homem quanto da de Deus. A morte do “último homem” (expressão de Nietzsche) pode ser interpretada como a condição do homem que está diante de sua própria crise, estagnação, diante da finitude, e é exatamente por isso que em termos junguianos ele pode estar a um passo da transcendência. Destarte, a morte não é apenas niilismo (negação do homem para afirmação dionisíaca do super-homem); é, em primeiro lugar, *metanoia*: transformação radical da pessoa, que se desvela, por exemplo, na imagem de teor alquímico, da transmutação do velho rei no ser renascido.

Ao invés de quebrar a noção de homem a marteladas, Jung descreve, no processo de individuação, a *metanoia*. Ela é uma morte do homem no homem, e não o seu fim. Ao longo da existência somos chamados a passar por várias mortes e renascimentos, como o nascer e o ocaso do sol, um ciclo não apenas psicológico, como cósmico, que se alterna. Jung é indiferente às investidas contra o fundamento antropológico (a noção de homem), pois está interessado na *metanoia*. Nesse sentido, ele traz à luz um dos princípios da experiência religiosa, a que se refere como “educação religiosa”, ou seja, à formação do homem no prisma religioso. Jung inclui nessa formação um campo bem extenso, desde o homem arcaico ao plano da instituição religiosa. Nesse âmbito, Jung nota a exortação ao despojamento do velho Adão (Cl 3, 9). Isso não visaria transformar o ser humano no homem novo?

A psicologia nos ensina que, em certo sentido, não existe nada que possa realmente se extinguir, e o próprio Paulo continuou com um espinho na carne [2 Cor 12,7]. Quem se protege contra o que é novo e estranho e regride ao passado está na mesma situação neurótica daquele que se identifica com o novo e foge do passado. A única diferença é que um se alheia do passado e o outro do futuro. Em princípio, os dois fazem a mesma coisa: mantém a própria consciência dentro de seus estreitos limites, em vez de fazê-la explodir na tensão dos opostos e construir um estado de consciência mais ampla e mais elevada. (1986, par. 767, p. 343)

O SENTIDO E O CLAMOR DA TERRA

Voltemos ao *sentido da terra* como uma condição essencial do ser humano. De fato, é preciso se falar sobre o sentido da terra, uma vez que esse parece soterrado por um modo de vida calçado no tecnocentrismo. Ele cria e dá corda a uma sociedade de consumo, que parece ter elegido o seu deus: o mercado.

A cultura narcísica oferece um vasto campo para o cultivo do eu, do corpo-objeto, das sensações. A começar, ela é regida pelo “mercado”.

Nada pode ser feito sem passar pelo crivo do mercado. Mercado significa lucro, rendimento, ganho, vantagem, competição, sucesso. Aos vencedores, o seu prêmio: o “direito” de consumir. Os perdedores também têm o seu prêmio: o desejo de consumir. E os dois possuem um elo em comum: a demanda de nunca se sentir satisfeito, e sempre, cada vez mais, perseguir e valorizar o que não se tem. (Bassi e Veríssimo, 2007, p.128)

Tal quadro favorece o desenvolvimento de comportamentos estereotipados e padronizados, regulados pelas “tendências do mercado”. Nesse caso, não é pouco comum o desejo por uma vida que não se pode bancar, a negação da realidade mais própria em prol de representações sociais idealizadas, a eleição de “elevados” padrões corporais e estéticos que o corpo não suporta, a ânsia por estar “de bem com a vida”, escamoteando a confrontação com a angústia, a recusa sistemática a aceitar os próprios limites. Nesse contexto, o corpo é um dos alvos prediletos da economia voraz do mercado. O sujeito tenta conformar o seu corpo e sua consciência a padrões de grande eficácia persuasiva, sem qualquer elaboração reflexiva ou crítica.

A alienação do ser humano de si mesmo admite uma correspondência com a alienação do sujeito em relação à natureza. Como podemos cuidar da terra, se mal cuidamos de nós mesmos? Como podemos nutrir o cuidado pela terra, leia-se, pela natureza, se mal conseguimos nos sintonizar e responder afirmativamente aos apelos do si-mesmo? Será que temos noção das implicações do nosso consumismo com a exploração da natureza num modo tal que não devolve para ela o que retira e quer lucrar com ela?

Por Boff (1999), percebemos um alto índice de artificialismo a que ficou reduzida nossa existência atrelada aos produtos da tecnociência e ao consumismo. É anunciado, aos quatro cantos do globo, que somos a sociedade do conhecimento e da informação. Há um ambiente de rede que, como sabemos, cria um ciberespaço, uma hiperestimulação de imagens e mensagens, mas, espantosamente, nossa interação face a face, corpo a corpo parece estar cada vez mais relegada a um plano de desinteresse. Podemos nos conectar com milhões de pessoas sem nos encontrar face a face, sem apertar as mãos ou abraçar ninguém. Nossa existência, cuja constituição é feita a partir da trama de relações que estabelecemos, é cada vez mais uma realidade virtual, uma textura *on-line*.

A relação com o mundo não é apenas uma relação de “informação”, de um sobrevoo sobre as coisas, como diria Merleau-Ponty (1989, p. 48), mas, é uma relação mediada pelos cheiros, pelas cores, acolhida de forma fria ou calorosa, dá-nos a sensação do peso e densidade, oferece resistência, provoca o nosso pensar. Essa relação fundamental é, cada vez

mais, refém de uma apropriação exclusivamente virtual: “o pé não sente mais o macio da grama verde. A mão não pega mais um punhado de terra escura. O mundo virtual criou um novo habitat para o ser humano, caracterizado pelo encapsulamento sobre si mesmo e pela falta do toque, do tato e do contato humano” (Boff, 1999, p. 11).

Essa tomada de direção histórica cria uma cultura hedonista, narcisista, consumista, imediatista, competitiva, que agride a natureza, que regula os corpos em padrões massificados, e tenta torná-los como máquinas produtivas, e reprodutoras de ideologias comprometidas com o poder econômico, que, enfim, parece dispensar o homem do cuidado. Para a cultura tecnoindustrial de mercado, a natureza não passa de um objeto de interesse econômico.

E isso nos leva a preocupações, como a que apontou o filósofo Mário Cortella. Ele alerta que talvez sejamos a primeira geração na história do Ocidente que não cuida direito da próxima geração. Estamos procedendo ao um “saque antecipado do futuro”. Estamos gastando não apenas nossas economias no *shopping*: estamos gastando o próprio futuro, gastando o futuro por antecipação. Considera Cortella (*A criança em seu mundo*) que, de maneira geral na história humana, a geração atual cuida da próxima. Cuida dos recursos, da sobrevivência, de propiciar os meios que sustentem a existência. “No entanto, a voracidade do nosso cotidiano, a maneira como nós desmontamos as condições da existência coletiva à medida que o *econarcisismo* é mais presente à nossa frente, acabamos esgotando as condições de existência no futuro”.

Na contramão dessa tendência preocupante, há quem acredite que a natureza mais própria do homem é o cuidado, e associa-o à terra, entre eles, Boff, Heidegger. Acrescentamos à lembrança desses autores as impressões assinaladas de Nietzsche (p. 30): o super-homem é o sentido da terra, permaneci fiéis à terra.

Há muito o mito já havia se dado conta do sentido da terra na genealogia do humano, através de um complexo simbólico que integra a terra ao corpo, à matéria, ao barro, ao cuidado, ao ser humano na constituição de sua essência. Certo dia, Cuidado ao atravessar um rio, depara-se com um pedaço de barro e resolve dar-lhe forma. Concluída a sua obra, surge Júpiter, e Cuidado solicita ao deus que sobre espírito na sua criação. Júpiter aceita e realiza o desejo de Cuidado, mas exige que o nome da criatura seja o seu próprio. Júpiter e Cuidado passam a discutir, quando aparece a Terra. Ela reclama o direito de dar o nome à coisa criada, uma vez que fora feito dela, de seu corpo, do barro. E, assim, a discussão aumentou. Agora eram três disputando o privilégio de dar um nome ao que fora criado. Em face da falta de

acordo, decidiram apelar para Saturno, o deus ligado à noção de justiça, para que arbitrasse a disputa. O deus deu, então, o seguinte veredicto:

Você, Júpiter, deu-lhe o espírito; receberá, pois, de volta este espírito por ocasião da morte dessa criatura. Você, Terra, deu-lhe o corpo: receberá, portanto, também de volta o seu corpo quando essa criatura morrer. Mas como você, Cuidado, foi quem, por primeiro, moldou a criatura, ficará sob seus cuidados enquanto ela viver. E uma vez que entre vocês há acalorada discussão acerca do nome, decido eu: esta criatura será chamada *Homem*, isto é, feito de *húmus*, que significa terra fértil. (Higino citado e traduzido por Boff, 1999, p. 46)

Esse mito desvela que a origem do ser humano está ligada à terra, que lhe deu corpo. Na verdade, o ser humano deve sua origem não só à terra, como a um quaternário, uma totalidade onde participam céu e terra, mortais e imortais. O quaternário institui o próprio habitar do ser humano, o modo como ele se apropria do mundo, e lhe dá sentido. O ser humano se faz no mundo, faz o mundo, e é feito pelo mundo: é o habitar. O habitar precisa do cuidado para que se mantenha o resguardo. “Resguardar acontece quando deixamos alguma coisa entregue de antemão ao seu vigor de essência, quando devolvemos, de maneira própria, alguma coisa ao abrigo de sua essência” (Heidegger, 2002, p. 129). O cuidado com o resguardo da própria essência significa o sentido mais pleno do processo de individuação. Acreditamos que na individuação o sujeito deve abrir-se ao quaternário, conhecer-se e experimentar-se a partir dessa totalidade.

O céu e, no mito relatado, Júpiter podem ser interpretados como o desejo de transcendência, de realizar, seja pelo pensamento, seja pela imaginação, voos cada vez mais ousados, que ultrapassem as medidas familiares, abrindo-se para um horizonte infinito que contempla o universo, com os seus labirintos de luz e mistérios, coberto pelo brilho das nebulosas e estrelas. Pela afinidade das imagens do céu e de Júpiter com o simbolismo da luz (brilho, raios, estrelas, astros) podemos associá-los à consciência, ao espírito, à busca pelo conhecimento em seus primeiros e últimos questionamentos.

Saturno volta e meia é representado como um símbolo do ideal de justiça e de ordem que rege a sinfonia do universo. Por isso, pode também ser significado como a utopia, como os valores éticos através dos quais o ser humano edifica um sentido de convivência com seus pares, de tal forma que se possa abrigar o senso do bem comum. E, se passamos para o terreno da ética, é preciso ter em conta que a ética hoje não mais permite omitir nem o corpo, nem a terra. Pela redução do corpo a objeto de consumo, pela crise ambiental, pelos mandos e desmandos de uma razão utilitária, somos cada vez mais apelados ao desenvolvimento de um

sentido *éticológico* (ético e ecológico) de vida, somos apelados a desenvolver respeito e veneração, atenção e resguardo, parceria e diálogo com a natureza.

A terra é interpretada, como dissemos, como a dimensão do corpo, da natureza, do nosso planeta. Ela tem a ver também com a noção de que precisamos cultivar a ligação com o self (si-mesmo), assim como a sintonia e a abertura às formas de expressão do self. Desse modo, podemos simbolizar o self como a semente das possibilidades existenciais. Ela precisa ser resguardada e cuidada. A semente para germinar, para que possamos assegurar o afloramento de todas as suas potencialidades, precisa de cuidados. Precisa ser regada, observada, acompanhada com zelo. Devemos cultivar a nossa natureza mais íntima como quem cuida de uma planta. Uma planta sem cuidado, degenera e morre. “Sem cuidado o si-mesmo mais cedo ou mais tarde manifesta a sensação nítida (...) e constante de desarmonia, (...) de caos improdutivo, a paralisia das forças, a impotência e o ressentimento contra si próprio e as pessoas através de projeções reativas.” (Veríssimo, 2005, p. 144)

E os “deuses e homens” redigidos por Heidegger (1992)? Como podemos pensá-los? A nosso ver, correspondem ao bailado dos planos da imanência (homens) e da transcendência (deuses). Esse cruzamento já foi interpretado, em termos literais, como uma disposição hierárquica que apontava o divino acima do mortal, sua razão de ser, ao mesmo tempo a causa e a finalidade do existir. E mais: a transcendência já foi entendida como o abrigo de valores superiores tais que a alma detinha uma “natureza” (ou essência) em muito superior à do corpo, enquanto Deus era estimado como não só superior, como distinto das criaturas. É o que Nietzsche significa ao dizer “Eu vos rogo, meus irmãos, *permanecei fiéis à terra* e não acrediteis nos que vos falam de esperanças ultraterrenas! Envenenadores, são eles que o saibam ou não.” (1995, p. 30). As “esperança ultraterrenas” dizem respeito a um descaso para com o mundo em sua tragicidade elementar (belo, fascinante, aterrador e tremendo). O descaso com o mundo corresponde ao ocaso do corpo do mundo, da terra, que resiste, fricciona-se e dá guarida a esse mesmo mundo porque o abriga.

A relação entre terra e mundo entranha-se. O mundo relaciona-se ao habitar humano na terra. Os homens erguem o templo. O templo é desejado como a morada do deus, e o revela em sua ocultação, que, graças ao templo, advém no tempo. O edifício repousa e resiste, com suas formas metafísicas, ao devir da natureza. Ainda que só restem colunas, a obra se mantém de pé, pois, os homens imaginam que lá se abre o portal para o divino. Enquanto isso, a tempestade se abate com toda a sua fúria sobre o templo, enquanto as ondas rugem, lá ao fundo. Percebemos como o mar está bravo pelo contorno que envolve a própria serenidade da obra e sua leveza. É o que nos relata Heidegger ao tentar compreender a relação entre terra e

mundo. Heidegger considera a *physis* “a clareira daquilo sobre o qual e no qual o homem funda o seu habitar. Chamamos isso a Terra” (1992, p. 33).

A MORAL ASCÉTICA E OS DESPREZADORES DO CORPO

Estávamos conversando sobre os valores superiores: aqueles valores que negam a existência concreta, rejeitam a imanência e o mundo, esquecem-se do corpo e da natureza para se projetarem num outro mundo, onde esperam obter a sua salvaguarda ou o preço a pagar pelo sentimento de culpa que suscitam. Entre os valores superiores estão a apropriação do sagrado, segundo doutrinas prontas e a moral ascética, que rejeita o corpo em favor do espírito e da sua salvação em outro plano. Já se disse inclusive em rodas intelectuais, que Deus não faz parte da natureza, pois, a criatura não pode se confundir com o Criador. A alma era considerada o habitat do intelecto, enquanto o corpo navegava numa travessia perigosa no mar das paixões. Na teleologia dos valores superiores, que germinavam com força antes da emergência do homem de ciência, podia-se puxar um fio com Deus, a razão, a alma, o espírito, a moral da contenção, da ascese a Deus, da negligência do corpo. Esse novelo continha o que levava os créditos da essência do ser humano.

Desenrolando essa lógica, constatamos que a mistura entre religião e ideal ascético pode conduzir a uma desesperada tentativa de salvação da morte, do sofrimento, da angústia, da falta. O sujeito pode usar Deus como desculpa para se defender do desejo e das culpas advindas dele. Jung observa como seu pai, pastor luterano, tocava a vida a partir de sua procura de sentido com bases numa moral rígida que impôs a si mesmo. Por ela, apagou-se o brilho da juventude, e, em seu lugar, Jung via um ser sempre voltado para fora: a vida interior fora esvaziada de energia e significado, enquanto a vida conjugal o decepcionara. “Consequentemente, estava quase sempre de mau humor e sofria de irritação crônica. (...) Como é fácil compreender, sua fé entrou em crise, por causa dessas dificuldades.” (1992, p. 89). Jung desenha em suas memórias o retrato de um homem que aderira ordeiramente aos dogmas, sem questionar ou sentir a experiência do numinoso de forma mais plena, vale dizer, não apenas no seu aspecto cândido e atrativo, como no seu aspecto assustador e tremendo. Seu pai adotou uma moral (uma regra de conduta) de acordo com o que acreditava que a Bíblia exigia como os seus pais o haviam ensinado. Jung se ressentia de não poder ajudar o seu pai, e começou a questionar a educação religiosa que seu pai lhe ministrava. Jung não conseguia ouvir passivamente os sermões, estava sempre antenado às suas experiências mais próprias. Enquanto as palavras da doutrina soavam insípidas e vazias, “tal como as de uma história contada por alguém que nela não crê ou que só a conhece por ouvir dizer.” (1992, p. 50). Queria ajudar seu pai, aproximar-se mais dele, mas, não sabia como. Quando Jung

ensaiava um debate, acabava numa discussão ou num dar de ombros do pai de forma resignada. “Uma espécie de pudor impedia que lhe contasse minha própria experiência ou me imiscuisse em suas preocupações pessoais.” (1992, p. 50).

A moral ascética é uma utopia, ela deseja um mundo melhor. Mas, parece-nos que não começa do mundo para os sonhos, e sim, da idealização calcada em valores superiores para uma imposição deles sobre o mundo e o corpo. Nietzsche aponta sua escrita para os desprezadores do corpo. A lógica do ideal ascético estabelece uma hierarquia rígida, em que a alma se promove como superior em tudo ao corpo, e olha desdenhosamente para ele, orgulhando-se de tal contemplação. A alma “era o que havia de mais elevado: queria [o corpo] magro, horrível, faminto. Pensava-se assim, escapar-se dele e da terra.” (Nietzsche, 1995, p. 30). Não nos iludamos a pensar que o ideal ascético não passa de um romantismo medieval. Em nossos dias o vemos a cada esquina, ou melhor, a cada 30 segundos, numa considerável parcela das peças publicitárias, nas figuras esculturais que a televisão e o cinema de entretenimento insistem em apresentar como a única estética possível. Enfim, pelos símbolos da cultura de massa e narcísica observamos que ela também pode ser admitida entre os “desprezadores do corpo”. Querem-no igualmente magro e faminto: eternamente jovem, sem rugas, perfeito. Para isso, rasgam-no e despedaçam-no, torturam-no, submetem-no aos maiores e impossíveis rigores, tentam discipliná-lo regamente, metem-no numa coleira pela vaidade e insegurança pessoal, põem em risco a própria vida, tudo isso para uma existência ascética, nos modelos da moral narcísica. Assim, acreditam se livrar das “inconveniências” do corpo, quando ele não se encaixa nos padrões de beleza vigentes.

Nietzsche tenta inverter a hierarquia entre espírito e corpo. Não é mais o espírito que se utiliza do corpo, como um instrumento da sua vontade de ascese, mas, ao revés, é o corpo quem se utiliza do espírito. O espírito é instrumento do teu corpo, aliás, o corpo é, na verdade, a grande razão. O que chamas “espírito” nada mais é do que a tua pequena razão, “pequeno instrumento e brinquedo da tua grande razão.” (1995, p. 51). A seguir, Nietzsche faz uma associação entre o si-mesmo e a dimensão corporal. Por trás dos instrumentos e brinquedos que são o espírito e os sentidos (as bases do pensamento científico mecanicista) encontra-se o ser próprio. Pois, “aquilo que os sentidos experimentam, aquilo que o espírito conhece, nunca tem seu fim em si mesmo. (...). O ser próprio procura também com os olhos dos sentidos, escuta também com os ouvidos do espírito” (1995, p. 51).

INTEGRANDO A TOTALIDADE HUMANA

Nesse ponto, não conseguimos deixar de cair na tentação de associar o pensamento de Nietzsche ao de Jung, quanto à relação do ego com o si-mesmo (self). O que Nietzsche chamou de alma, sobretudo, de “espírito”, fazemos uma ligação com a noção ego enunciada por Jung. O ego tem relação com a nossa vontade de conhecer, de ser objetivo, de manejar satisfatoriamente as tarefas práticas, com o desejo de dominar a si próprio, de afirmar-se no mundo. O self é a “totalidade humana”, inclui o próprio ego. Por vezes, há uma dialética tensa entre ambos, quando os cálculos egoicos acerca da “realidade” prática e o seu conhecimento não coincidem com as necessidades advindas do si-mesmo (expressas através dos mitos, símbolos, sonhos, sintomas, intuições, imagens, sentimentos, ideias); o sujeito já não mais se experimenta como uma totalidade, e começa a desenvolver ações e percepções parciais, desenvolve uma armação racional tal que deixa para lá os avisos do corpo, as paixões e o desejo. Isso não passa de uma capa sobre a natureza mais própria, o si-mesmo. Em face das dissonâncias muito críticas entre a razão e a totalidade orgânica que é o sujeito, a razão se perde num labirinto de explicações que não respondem mais à busca de sentido significativo para a existência. Dessa forma, “o espírito” pode se reduzir a um instrumento alucinado do corpo, bem ao estilo do que nos mostra Nietzsche.

Em sua insistência na inversão de valores, podemos inferir, interpretando a argumentação de Nietzsche, como o ego (o eu) pode se tornar uma presa fácil da nossa totalidade. O self diz ao ego: “agora, sente dor!”. O ego, então, cogita e tenta achar uma saída para como evitar o sofrimento. “Agora, sente prazer!”, diz, novamente o ser próprio ao eu (ego). “E, então, o eu se regozija e reflete em como poderá ainda regozijar-se muitas vezes – e para isso, justamente, *deve* pensar.” (1995, p. 52). Observemos como o pensamento está articulado à nossa totalidade, e deriva dela.

Nietzsche aposta todas as suas fichas numa ontologia a partir do corpo. “Mas o homem já desperto, o sabedor, diz: “Eu sou todo corpo e nada além disso; e a alma é somente uma palavra para alguma coisa no corpo”. Nesse ponto, cabe uma discussão com respeito à primazia da alma (tradição metafísica) ou do corpo na definição do que é o mais propriamente o ser humano. E convidamos, uma vez mais, Jung para apresentar uma réplica às considerações do filósofo.

Em primeiro lugar, parece-nos que Jung não estima a alma, como grande parte da metafísica, como a sede da racionalidade. A alma, por vezes, aparece na obra de Jung como a dimensão do feminino, outras vezes como a própria psique. E, se Nietzsche observa, com sua

analítica afiada, os desprezadores do corpo, Jung, observa, por sua vez, o desprezo sistemático pela alma, ao menos no Ocidente. “Quem quer que fale da realidade da alma será censurado por seu “psicologismo” e quando se fala em psicologia é neste tom: “é apenas psicológico...” (1991, par. 9, p. 22). De fato, quantas vezes já não ouvimos, inclusive nos bancos escolares da filosofia, uma afirmação do tipo “isso não é psicologia!”. Como se fosse possível separar o psíquico do filosófico. Como se a ordem do psíquico fosse somente uma interferência, somente um obstáculo epistemológico ao pensar. Como se fosse possível pensar sem sentir, imaginar, desejar. Como se fosse possível separar a psique do pensar, como se o pensar pudesse se fundamentar única e exclusivamente no pensamento. Isso a nosso ver é mais uma das formas do ideal ascético sinalizado por Nietzsche.

A existência humana, em todas as suas faces, inclusive a da construção do saber, reside num habitar, num modo de ser no mundo que se dá como uma totalidade de sentido, como enfatizam Nietzsche, Jung, Boff e Heidegger, cada um a seu modo, cada um se sentindo tomado e tocado por algum aspecto dessa totalidade. Essa totalidade pode ser expressa sob várias formas: o corpo e a terra (Nietzsche), o si-mesmo (Jung), o quaternário (Heidegger), o Cuidado (Boff). Júpiter, o céu, a terra, Saturno, o Cuidado, os deuses e os homens, o corpo, a alma expressam a trama que unifica e distende os opostos, numa contração e tensão que resulta num ponto, ou, talvez, em inúmeros pontos de entrelaçamento da imanência com a experiência da transcendência.

Nesse último pedacinho do fio que ora desenrolamos, que se encontra com o primeiro, gostaríamos de trazer alguns trechos de uma criação que tem como título “A Oração ao Deus Desconhecido”. Foi traduzida por Leonardo Boff, que não permite esquecer que ela foi feita por quem “fez a crítica mais violenta do cristianismo, mas o fez a partir da uma experiência radical do Deus vivo”.

Antes de prosseguir em meu caminho e lançar o meu olhar para a frente uma vez mais, elevo, só, minhas mãos a Ti na direção de quem eu fujo. A Ti, das profundezas de meu coração, tenho dedicado altares festivos para que, em cada momento, Tua voz me pudesse chamar. Sobre esses altares estão gravadas em fogo estas palavras: ‘Ao Deus desconhecido’. (...) Seu, sou eu, não obstante os laços que me puxam para o abismo. (...) Eu quero Te conhecer, desconhecido.

Tu, que me penetras a alma e, qual turbilhão, invades a minha vida. (...) (Nietzsche apud Boff, 2000, pp. 84-85).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BASSI, M. e VERÍSSIMO, L. **Psicologia Social e da Comunicação**. Rio de Janeiro: CCAA, 2007.

BOFF, L. **Saber cuidar. Ética do humano – compaixão pela terra**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. **Tempo de Transcendência. O Ser Humano como um Projeto Infinito**. Rio de Janeiro: Sextante, 2000.

CORTELLA, M. S. **A criança em seu mundo**. DVD. Produção: Espaço Cultural CPFL e TV Cultura (Programa *Café Filosófico*), s.d.

HEIDEGGER, M. **A origem da obra de arte**. Trad. de Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. **Ensaio e conferências**. Trad. de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, e Marcia Sá C. Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.

JUNG, C. G. **A natureza da psique**. Trad. do Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha, OSB. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1986 (O.C. vol. VIII/2).

_____. **Psicologia e alquimia**. Trad. de Maria Luiza Appy, Margaret Makray e Dora Ferreira da Silva. Petrópolis: Vozes, 1991 (O.C. vol. XII).

_____. **Memória, Sonhos, Reflexões**. Trad. de Dora Ferreira da Silva. 14ª. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

MERLEAU-PONTY, M. **O olho e o espírito**. Trad. de Marilena de Souza Chauí. São Paulo, Nova Cultural, 1989 (Os pensadores).

NIETZSCHE, F. W. **Assim falou Zaratustra**. Trad. de Mario da Silva. 8ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

VERÍSSIMO, L. J. **A Psicologia do Self e a Função Religiosa da Alma. Um estudo a partir de C.G. Jung**. Campinas: Livro Pleno, 2005.